

phainomena

RESPONDENCA

Phainomena XXIV/94-95, November 2015

RESPONDENCA

- 5 Bernhard Waldenfels
Homo respondens
- 17 Goran Starčević
Nomad, odpadnik, upornik (Koncepti in taktike odpora v ustrojenem svetu)
- 35 Žarko Paić
Eksistenca, dogodek in kapital. Kako misliti brez zgodovine
- 51 Valentin Kalan
Evropa, demokracija in velika politika: o nekaterih aktualnih temah Nietzschejeve politične filozofije
- 83 Petar Bojanić
Skupinska identiteta in nichtsoziale Akte (ne-socialna dejanja)
- 99 Adolf Reinach
Nesocialna in socialna dejanja (1911)
- 109 Simona Sušec
O branju in interpretiranju
- 121 Anja Skapin
Red, tradicija in literarnost
- 147 Andrina Tonkli Komel
Dialog, mnogoglasna pošast ali kakšna bolj krotka žival?
- 161 Andrej Marković
Dobro življenje pri Aristotelu; človekovo politično in filozofsko življenje
- 183 Primož Turk
O pojmu zadržanja (ἔξiς) v Aristotelovi etiki
- 209 Plotin
Prva Eneada 8: 1.8 (51): O tem, katere so slabe stvari, in od kod zlo?
- Recenzija
- 223 Marko Markič
Petar Šegedin, Pojam uma u Platona, Matica Hrvatska, Zagreb 2012.
- Zgodovinsko misljenje**
- 231 Vanja Sutlić: O zgodovinskem mislenju
- 239 Vanja Sutlić: Kaj ni zgodovinsko misljenje. Osnovni obrisi zgodovinskega mislenja
- 241 Protokol seminarja 12. 6. 2015: Zgodovinsko misljenje
- 249 Immanuel Kant: Zmožnost poželenja
- 251 Anton Žvan: Um in razum (iz seminarja o Heglu 1990)
- 259 Friedrich Nietzsche: »Gospodarji Zemlje« (zapisi iz pomladi leta 1884)
- 277 Walter Benjamin: Zapisi o pojmu zgodovine
- 287 Martin Heidegger: Pribeležnja
- 299 Herbert Marcuse – Martin Heidegger: Tri pisma
- 305 Peter Trawny: Predpostavke in kriteriji ne-filozofskega delovanja
- 307 Povzetki
- 321 Naslovi avtorjev
- 325 Navodila avtorjem

Phainomena XXIV/94-95, November 2015

RESPONDENCE

- 5 Bernhard Waldenfels
HOMO RESPONDENS
- 17 Goran Starčević
The Nomad, the Heretic, the Rebel
(Concepts and Tactics of Resistance within the Systematized World)
- 35 Žarko Paić
Existence, Event and Capital. How to think without History?
- 51 Valentin Kalan
Europe, Democracy and »Great Politics«:
On some Basic Issues of Nietzsche's Political Philosophy
- 83 Petar Bojanić
Group identity and nichtsoziale Akte (Non-Social Acts)
- 99 Adolf Reinach
Nonsocial and social acts (1911)
- 109 Simona Sušec
On Reading and Interpreting
- 121 Anja Skapin
Order, Tradition and Literariness
- 147 Andrina Tonkli Komel
Dialogue, a Polyphonic Monster or Some Kind of a Milder Animal?
- 161 Andrej Marković
The Good Life in Aristotle: Political and Philosophical Life
- 183 Primož Turk
On the Concept of Disposition (ἕξις) in Aristotle's Ethics
- 209 Plotinus
The First Ennead 8 (51): On What Evils are and Where they Come from?
Book review
- 223 Marko Markič
Petar Šegedin, Pojam uma u Platona, Matica Hrvatska, Zagreb 2012.
- 231 **Historical Thinking**
- 307 **Abstracts**
- 321 **Addresses of contributors**
- 325 **Instructions for authors**

Respondenca

Ljubljana, 2015

HOMO RESPONDENS

Človek je bitje, ki sámo sebe postavlja pod vprašaj. Vprašanja »Kdo sem jaz?« ni mogoče preskočiti nič bolj kakor »tukaj« in »zdaj« tega govora. Antropologija, ki poskuša izbrisati sleherni ostanek egologije, po nujnosti skrepeni v ideologijo, ki nas glede porekla idej pusti tavati v temi. Ker pa se sleherni govor implicitno ali eksplicitno usmerja k nekemu, se vprašanje »Kdo sem jaz?« podvoji z vprašanjem »Kdo si ti?«. Vse to nima ničesar opraviti z narcistično samozaljubljenostjo človeka, temveč prihaja od tega, da ima sleherni vprašanje, tudi vprašanje po človeku, kraj, s katerega se zastavlja. Vprašanja ne padajo z neba.

5

Mnogoliki človek

Samospraševanje prinaša, da človek nastopa v različnih vlogah in z brezkončnimi epiteti. Od Linnéja dalje ima kot *homo sapiens* svoje mesto v rodovni zgradbi narave: uvida zmožno bitje, ki telesno izstopa kot *homo erectus* in se dviguje iz *chiaroscuro* človeških opic in opičjih ljudi [Menschenaffen und Affenmenschen; človečnjakov]. Kot *homo faber* se odlikuje po večči spretnosti in po uporabi bronca ali kamna, kot *homo laborans* se ukvarja z napornim delom, kot *homo ludens* preizkuša svoje igrive sile, kot *homo pictor* pretvarja

sebe in svoj svet v podobe, začenši z zgodnjimi jamskimi poslikavami.¹ Temu se pridružujejo konstrukti, kakršen je *homo oeconomicus*, in retortni produkti, kakršen je *homunculus*. In zdaj torej še *homo respondens*? Človek kot odgovarjajoče bitje gotovo spominja na staro aristotelsko definicijo človeka kot živega bitja, ki ima *logos* in ki z drugimi živi v *polis*. Toda z odgovorom postavljamo lástnosten poudarek. Če je sleherna beseda govornice »napol tuja beseda«,² potem to v posebni meri velja za odgovor. Glas odgovarjajočega je pro-vociran, priklican je od drugod; odgovarjamo na nekaj ali na nekoga [auf jemanden]. »Na kar« odgovora ne smemo zamenjevati z »o čemer« izjave, ki jo podam, ali s »čemu« odločitve, ki jo sprejemem. Odgovor ne izhaja od mene samega. Človek, ki prihaja na dan v odgovoru, se postavlja v navzkrižje z utečenimi definicijami. Ni ne zgolj »pomanjkljivo bitje«, ki naj bi kompenziralo tisto manjkajoče, niti se ne odlikuje kot »krona stvarstva«, niti ne prebiva »v sredini sveta«. Izkazuje se marveč kot »vmesno bitje [Zwischenwesen]«, ki postavlja mostove in kot »neustaljena žival«³ s svojim iskanjem kraja [Ortssuche] prestavlja svet v nemir.

6

Sfingina uganka

Človekovo iskanje kraja se zrcali v raznovrstnih zgodbah o izvoru. Med njimi najdemo staro zgodbo o uganki iz grške antike, ki tvori mitološko ozadje

1 O evolucijski raznolikosti človeka prim. mojstrski prikaz paleontologa Andréja Leroi-Gourhana: *Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst*, prev. M. Bischoff, Frankfurt/M. ²1984 [prim. A. Leroi-Gourhan, *Gib in beseda*, prev. B. Rotar, Ljubljana 1988–1990; op. prev.], in o novejšem raziskovanju razvoja: Michael Tomasello, *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens*, prev. J. Schröder, Frankfurt/M. 2002.

2 Prim. Michail M. Bachtin, »Das Wort im Roman«, v isti: *Die Ästhetik des Wortes*, ur. R. Grübel, Frankfurt/M. 1979, str. 185 [prim. Mihail Bahtin, »Beseda v romanu,« v isti: *Teorija romana. Izbrane razprave*, prev. D. Bajt, Ljubljana 1982, str. 71; op. prev.]. Ruskega literarnega teoretika omenjam na osprednjem mestu, ker je eden izmed redkih avtorjev, pri katerem zavzema »odgovornost [Antwortlichkeit]« poseben položaj v primerjavi z odgovornostjo [Verantwortlichkeit]. V povezavi s tem prim. knjigo avtorja članka *Vielstimmigkeit der Rede*, Frankfurt/M. 1999, str. 156–170.

3 Prim. Friedrich Nietzsche, »Onstran dobrega in zlega«, v isti: *Onstran dobrega in zlega. H genealogiji morale*, prev. J. Moder in T. Bizjak, Ljubljana 1988, str. 66. Op. prev.

tragedije o Ojdipu. Ta zgodba se ne začne kot dramsko dejanje, temveč izraža iz nekega patosa. Mesto Tebe, nad katerega se je zgrnila kuga, je nekoč trpelo zaradi strahote Sfinge. Ta okriljena pošast si je žrtve izbirala tako, da jim je zastavila vprašanje uganke: »Katero je bitje, ki po zemlji najprej hodi po štirih, nato po dveh, slednjič po treh nogah?«; slehernega, kdor ni znal odgovoriti, je pošast požrla. Ojdip, ki ga je po rojstvu oče izpostavil zverem in ki ga njegovo ime »oteklonog [Schwellfuß]« izdaja kot nekoga, čigar lastna hoja je ovirana, odreši mesto. Uganko razreši tako, da izreče ime »človek« in s tem prelomi urok: »O človeku govoriš – ἄνθρωπον κατέλεξας ...« Z besedami rešitve zbledijo prednosti logosa in polisa tako, da človeka predstavljajo kot smrtno, starajoče se bitje, življenje katerega se začne z neobglenostjo otroka in se končuje s slabotnostjo starosti. »Vseizkušen. Neizkušen se ne poda k ničemur. Samo mrtvih prihodnjemu kraju ubežati ne zna.«⁴ Tako v Hölderlinovem prevodu zveni odlomek iz zborovske pesmi v *Antigoni* (v. 360-363),⁵ ki zaklinja »neznanskost [das Ungeheure; silnost]« človeka. A prizor z uganko razkriva še nekaj več. Njen nauk bi zgrešili, če bi Ojdipa povzdignili v raziskovalnega junaka ali, nasprotno, Sfingino uganko približali vprašanju na kvizu. Kakor oznanja prolog *Kralja Oidipusa* (v. 38),⁶ Ojdip do pravilne rešitve ni prišel brez »pomoči boga – προσθήκη θεοῦ«. In vprašanje samo se izkaže, kakor je pogosto v pravljicah, za vprašanje na življenje in smrt, odgovor na katerega terja več kot zgolj bistroumnost. Nadaljnji potek tragedije kaže, v kakšna brezna očetomora in incesta Ojdip zabrede s svojim neutrudljivim raziskovalnim stremljenjem. Znano je, kako veliko Freudov spust *ad inferos* dolguje intenzivnemu branju grške tragedije.

Nagibamo se k temu, da tako stara besedila omilimo. Ali ne izvirajo iz predmodernih časov pomanjkljive samodoločitve, v katerih so našo usodo določali še bogovi in bajeslovna bitja? Se emancipirani človek ne odlikuje po tem, da sam postavlja vprašanja, namesto da bi odgovarjal na tuja vprašanja? Če že antika, potem se prej Prometej ponuja kot očak človeštva. V drugem

4 Izvirnik: »Allbewandert. Unbewandert zu nichts kommt er. Der Toten künftigen Ort nur zu fliehen weiß er nicht.« Op. prev.

5 Prim. Sofokles, *Kralj Oidipus. Oidipus v Kolonu. Antigona. Filoktetes*, prev. A. Sovrè, Ljubljana 1962, str. 234. Op. prev.

6 Prim. Sofokles, *op. cit.*, str. 18. Op. prev.

predgovoru h *Kritiki čistega uma* (B XIII) Kant hvali moderne naravoslovce, kakršna sta bila Galileo in Torricelli: »Dojeli so, da um /.../ mora /.../ prisiliti naravo, da odgovori na njegova vprašanja, namesto da bi se ji tako rekoč povsem pustil voditi na povodcu /.../« Svoboda, ki odlikuje človeka kot umsko bitje, pomeni začenjati pri samem sebi. Sebstvo se z velikimi začetnicami zapisuje v formi moralne in politične *avtonomije* in sedaj že tudi v sistemski formi *avtopoiesis*. Kdor se zavzema za *heteron*, se je, se zdi, povrnil v stanje nedoletne odvisnosti in se tako rekoč spet giblje po vseh štirih, namesto da bi pokončno stopal naprej. Toda sedaj ni postalo nič manj gotovo, da prisiljena modernizacija razodeva svoje senčne strani vse do točke, na kateri človeka njegovi lastni uspehi pregazijo. Grkom, ki so s kipi Dedala predvideli uporabo avtomatičnih orodij,⁷ je Ikarov padec služil kot zgodnje svarilo. Spričo načetega »projekta moderne« obstoji velika skušnjava, da bi prestopili na protitirnice antimoderne; tudi zgodovina ima svoje nasprotnosmerne voznike [Geisterfahrer]. Toda enostavni preokreti, kakor sta restavracija namesto revolucije, konzerviranje namesto inovacije, niso še nikoli bili plodni. Responzivnost, za katero nam gre, ne pomeni nikakršnega obrata v nasprotje, temveč je prerazporeditev ravnotežja [Umgewichtung], ki ima za posledico »potujitev moderne«.⁸ Odgovarjajoči človek ni ne gospodar stvari ne njihova igračka. Da bi to pokazali, bomo v nadaljevanju skicirali temeljne poteze responzivne fenomenologije. Namen takšnega prikaza ni, da bi, denimo, rešili Sfinjino uganko, temveč da bi izkustvu povrnili njegovo zagonetnost.

8

Tehnično normirani, normalni in kreativni odgovori

Toda za kakšno vrsto odgovora gre pri homo respondensu? Odgovarjanje navadno ne uživa nikakršnega velikega ugleda. Zdi se, da obstaja samo zato, da zapolnimo lastne in tuje vrzeli v znanju, ki že predpostavljajo določen okvir znanja. Pravi odgovor naj bi bilo potrebno samo najti, za to, da bi kaj iznašli, naj ne bi ostalo mnogo prostora. »Multiple choice« ne dopušča prav velike

7 Prim. Aristotel, *Politika* I,4.

8 Prim. avtorjevo knjigo *Verfremdung der Moderne*, Göttingen 2001 [prim. slov. prev.: Bernhard Waldenfels, *Potujitev moderne*, prev. S. Krušič, Ljubljana 2006; op. prev.].

izbire. Če je na razpolago *repertoar odgovorov*, lahko odgovor priključimo; pri zadostnem formatiranju je dovolj odgovorni aparat. Računalniški program lahko sam izdela terapevtske diagnoze in podeljuje nasvete. Predpostaviti je kajpada potrebno samo, da pacienti s svojimi tegobami ne prekoračijo možnostnega prostora [Spielraum] ureditve in se držijo normiranih formatov in formularjev.⁹ Poleg tehnično prepariranih odgovorov obstojijo *normalni odgovori*, ki spadajo k našemu vsakdanu; uporabni so in nepogrešljivi kot cement pogovora, toda živijo od sestoja naše vsakdanje prakse, ki ga je potrebno samó pretvoriti in preizkusiti v delovnem svetu. Za vsakdan institucij, torej tudi za raziskovalni vsakdan normalnih znanosti, velja podobno. Odgovori postanejo navsezadnje zgolj *reakcije*, če jih, v skladu z behavioristično shemo dražljaja in odziva [Response], definiramo kot učinke dražljaja in temu ustrezno uravnavamo. Nič temeljnega se ne spremeni, če linearni model zamenjamo s krogotokom pravil in če dani odgovori sami ustvarjajo povratne dražljaje kakor pri termostatu. Resno postane šele, ko nekaj zmoti normalni potek in ko odpovejo navade in programi odgovarjanja.¹⁰ Takšni primeri terjajo *kreativne odgovore*, ki v igro prinesejo nekaj novovrstnega. Toda potem se postavi vprašanje, v kolikšni meri je lahko odgovor kot odgovor kreativen in kreacija kot kreacija respozivna.

9

Respozivnost kot temeljna poteza vedënja

Če v nadaljevanju govorimo o respozivnosti, potem se to ne nanaša na posebne načine vedënja, kakršna sta, denimo, podajanje informacije ali odgovarjanje na izpitno vprašanje, temveč na temeljno potezo, ki opredeljuje naše celotno životelesno vedënje [Verhalten; obnašanje, zadržanje] in pri tem zahteva določeno »prebrisanost telesa [Findigkeit des Körpers]«. ¹¹ To na enak

9 Prim. Joseph Weizenbaum, *Die Ohnmacht der Computer und die Ohnmacht der Vernunft*, prev. U. Rennert, Frankfurt/M. 1977, pogl. 7.

10 Prim. k temu knjigo avtorja članka: *Grenzen der Normalisierung*, razširjena izdaja Frankfurt/M. 1998.

11 Prim. k temu avtorjeva dela: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt/M. 2006, in posebej *Findigkeit des Körpers*, Dortmunder Schriften zur Kunst (Kataloge und Essays, zv. 1) 2004, oz. *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Frankfurt/M. 2004, pogl. VI.

način zadeva takó gledanje, poslušanje, fantaziranje, smehljanje ali čutenje kot govorjenje, delovanje, delanje ali proizvodjanje. Odgovarjati pomeni, da se spoprime s tujim, ki ga ni mogoče obvladati s priročnimi sredstvi lastnega in skupnega.

Sam sem si izraz *responzivnost* izposodil pri govorici medicine, natančneje: pri načinu govorjenja znotraj Virchowove šole. Nemško-judovski nevrofiziolog Kurt Goldstein z responzivnostjo razume sposobnost organizma oziroma individuuma, da adekvatno odgovarja na zahteve miljeja, in kot iresponzivnost označuje bolezensko prizadetost te sposobnosti. Goldstein, ki je v Frankfurtu v času med obema svetovnjima vojnoma vse do svoje prisilne emigracije vodil rehabilitacijski center, je s svojimi sodelavci dolga leta preučeval, kako je pri pacientu Schneiderju možganska poškodba na optičnem področju, ki jo je povzročil drobec granate, prizadela responzivnost celotnega vedênja, in obenem preizkušal poti responzivne terapije.¹² Sledi nečesa podobnega najdemo v zgodbah o boleznih Oliverja Sacksa. Mož, ki je svojo ženo imel za klobuk, pelje do patoloških robov nezavarovane človeške biti.

10

Sposobnost odgovarjanja, ki jo je potrebno razlikovati od odgovórnosti delovanja, je že davno našla pot v socialne praktike. Toda običajne teorije delovanja in govornice se največkrat zadovoljijo s tem, da preverjajo zastavitve ciljev, ureditve in pragmatične okoliščine, ne da bi si zastavile vprašanje, na kaj nekdo odgovarja, ko pove ali stori to ali ono. Toda šele s tem vprašanjem stopimo na področje, ki ga je Kant označil za »plodni *bathos* izkustva« (*Prolegomena*, A 204).¹³ Kdor se prehitro poda na raven razsojanja in odločanja, se dela, kakor da bi se življenje odvijalo v imaginarni sodni dvorani. Kreativnost odgovarjajočega človeka v takšni ortologiji in ortopraksiji potegne krajši konec.¹⁴

12 Prim. Kurt Goldstein, *Der Aufbau des Organismus*, Den Haag 1934, nova izdaja W. Fink, Paderborn 2014.

13 Slov. prev. nav. po: Immanuel Kant, *Prolegomena*, prev. J. Lavrič, Ljubljana 1999, str. 180. Op. prev.

14 Napotujem na svojo kritiko »forenzičnega uma«: *Schattenrisse der Moral*, Frankfurt/M. 2006.

Patos ...

Stem prihajamo kjedru naših premislekov. Responzivnost, ki določa gibanje našega izkustva, se kaže kot dvojni dogodek patosa in odzivanja [Response; odgovarjanja, responza]. Z grškim izrazom *pathos* ali nemškim izrazom *Widerfahrnis* [doletelost; prigodba]¹⁵ razumem pradejstvo [Urtatsache], da se nam nekaj zgodi, se nam pripeti, prepade našo pozornost ali nam pade na pamet, da nas nekaj zadene, osreči in tudi rani kakor *touché* pri sabljaškem spopadu. Presenetljivo in nenavadno lahko izhaja iz minimalnih sprememb, ki razvijejo globinsko učinkovanje. Smiselno se izrazijo v obliki nenadnega prebliska, eksplozivnega poka ali pretresenosti. Lahko nastopijo v neposredni bližini ali v širni daljavi kakor vsisjanje nove zvezde ali mukoma izračunani prapok univerzuma. Sprememba lahko prihaja od besed ali misli, kakor si jih je zamišljal Nietzsche: »Najtišje besede prinesejo vihar. Misli, ki hodijo z golobjimi nogami, vodijo svet.« Našo osebno zgodovino skandirajo enkratni dogodki, kakršni so rojstvo in zrelost, izbira partnerja in njegova izguba, nastop službe, zamenjava poklica in izguba položaja, bolezen in smrt. Javna zgodovina bi bila neskončni vrvež dejstev in stanj brez epohalnih prelomov, kakršni so bili renesansa, reformacija ali revolucija, brez predirnih dogodkov, kakor so izbruh vojne, borzni zlom ali naravna katastrofa, brez tehničnih novosti, kakor je vpeljava interneta, ali umetniških novih začetkov, kakršni so bili iznajdba centralne perspektive, impresionistična sprostitev barve ali prehod k atonalni glasbi. Nekateri dogodki opredeljujejo določeni krajevni in časovni podatki: New York 11. septembra 2001 ali Fukušima 11. marca 2011, medtem ko se druge spremembe napovedujejo postopoma, preden nastopijo na površju. Podobno, kakor obstajajo akutna in kronična obolenja, obstajajo tudi akutne in kronične scenske menjave. V vseh primerih gre za močne oblike izkustva, v katerih se ne spremeni le nekaj v svetu in v našem življenju, temveč se svet in življenje v celoti prestrukturirata ali iztirita.

Prediranje ali pronicanje novega nas sooča z dogodki, ki odstopajo od navajenega in nas v skrajnem primeru spravijo iz ravnotežja. Toda za

15 Prim. Bernhard Waldenfels, *Želo tujega*, prev. S. Krušič, Ljubljana 1998, str. 123. Op. prev.

12

mnogoterostjo dogodkov, ki se tu naznanja, tiči dogodkovna struktura posebne vrste. Patosa ali doletelosti ne gre zamenjevati z *events*, ki jih je mogoče opazovati, razklepata se samo iz perspektive udeleženca. Kar se meni, tebi, nam ali drugim zgodi, se izrazi v životelesnem učinkovanju tako, da nas aficira, dobesedno: spodbode ali prizadene, in nas, tako, da apelira na nas, nagovori. Močna učinkovanja v začudenju, prestrašenosti ali osuplosti proizvajajo afektivni presežek. Po Platonu se filozofija začne s čudenjem, zaradi katerega se nam zvrsti in ki je sorodno strahu. S takšno iniciacijo prečkamo prag tujosti. Čudenje se ne začne pri lastnem kakor metodični dvom pri Descartesu, niti se ga ni mogoče naučiti. Lichtenberg, ki je pri zapisovanju svojih »Zabeležkarj [Sudelbücher]« vedno znova presenetil samega sebe, ima v mislih nekaj podobnega, ko priporoča, da bi morali reči »misli (se) [es denkt]«, kakor pravimo »bliska se [es blitzt]«; in Nietzsche se temu priključuje, ko ugotavlja, »da misel pride, ko 'ona' hoče, ne ko hočem 'jaz'«. Tistega, kar prepade našo pozornost in kar nam pade na pamet, nikdar nimamo popolnoma v svojih rokah. Slovnično gledano, glagolov, kakršni so »widerfahren [doleteti, prigraditi se]«, »auffallen [prepasti pozornost]« ali »einfallen [pasti na pamet]«, ni mogoče uporabiti v tvorniku; ni jih mogoče razumeti kot dejanj, ki bi si jih lahko pripisali kot naš lasten dosežek. V tem so enaka procesom zbujanja in uspavanja, ki z »dogmatičnim dremežem« ali z »religioznim prebujenjem« razvijeta svoje metaforično učinkovanje. Dejavnostne skomine subjekta je potrebno pridušiti, toda to ni nikakršen razlog, da bi se na vrat na nos potopili v življenjski tok. Pri sleherni doletelosti je vsekakor nekdo udeležen, vendar ne v imenovalniku avtorja, temveč v dajalniku ali tožilniku širše razumljenega *pacienta*: »meni se nekaj zgodi«, »mene je nekaj zadelo«. Doletelost brez nekoga, ki se mu nekaj zgodi, bi bila kakor bolečina brez tistega, ki bi jo občutil. Vsekakor smo udeleženi, vendar ne kot samopašni subjekti.

... in odzivanje

Toda to je samo ena stran medalje. Kar nas doleti, bi ostalo brez učinkovanja in bi bilo neresnično, če ne bi prišlo do izraza ali do govorice. Ko pride do izraza, ne pride kot nekaj, o čemer govorimo, temveč kot nekaj, na kar odgovarjamo. V tej drobceni razliki se razgrinja odgóvorni značaj *odzivanja*.

Odgovarjati pomeni govoriti od tujega sèm. S tem se iz pacienta preobrazim v *respondenta*, ki odgovarja na tisto, kar ga doleti. Lastno sebstvo je razdvojeno sebstvo. Govor o homo respondensu ne pomeni zgolj, da je človek bitje, ki zmore odgovarjati in je pripravljeno odgovarjati, temveč postane človek, *tako da* odgovarja, kakor tudi Ojdip postane rešitelj mesta, tako da reši uganko. Odgovor predhaja svojemu lastnemu omogočenju.

Odgovarjanje ni zadeva naše poljubnosti; sledi iz *neizogibnosti*, kakor smo jo srečali že pri Sfinginem zagonetnem vprašanju. Ko nas nekaj nagovori, *ne* moremo *ne* odgovoriti, kakor po Paulu Watzlawicku *ne* moremo *ne* komunicirati. Smo v neke vrste responzivni pasti. Kakor pravi pregovor, kdor molči, devetim odgovori. Prinujanost k odgovoru seveda ne pomeni, da je odgovor na voljo kot že izgotovljen. Sleherni nagovor pušča prostor možnosti. Na nas ni, ali odgovarjamo, vsekakor pa je na nas, kako odgovarjamo. Če bi naše izkustvo bilo prepuščeno bliskovitim udarcem trenutka, sploh ne bi imeli nikakršnih izkustev. V našem odgovarjanju se »na kar« odgovarjanja preobraža v »kaj« odgovora. Kar nas doleti, privzame ponovljivo obliko, kakor, denimo, kontrast med barvami ali redosled zvokov; pridobi smisel, tvorijo se pravila in pripravljenost na odgovor, ki ustreza spreminjajočim se zahtevkom. Ta proces preobražanja lahko zastane ali spodleti.

Goethejev stavek »Bog dal mi reči je, kar pretrpevam«¹⁶ méni več kot sposobnost, da govorimo o lastnem pretrpevanju [Leiden; trpljenju]; gre za to, da pretrpevanje prekorači prag molčanja, da prihaja do govornice, da lahko najdemo besede tudi za neizrekljivo. V učenju prek pretrpevanja, v pregovornem πάθει μάθος, se izvršuje tisto, kar se v psihoanalizi imenuje predelovanje [Verarbeitung]. Spoprijemanje s trpljenjem sodi v poklicni vsakdan klinike. Zdravnik preobrazi trpljenje bolnika v bolezen, ki kaže tipične simptome, ima tipičen potek, jo je mogoče lečiti in ozdraviti ali vsaj olajšati. Terapija je responzivna, kolikor ne vzpostavlja zgolj normalnega stanja kakor pri popravilu stroja, temveč nanovo spodbuja sposobnost odgovarjanja pod spremenjenimi pogoji in se prebije skoz blokade odgovarjanja. To na poseben način velja za terapevtsko obravnavo travmatiziranih ljudi, ki so dobesedno postali mutasti [mundtot] in poškodbe katerih so se zatele v telesno govornico

16 Izvirnik: »Gab mir ein Gott zu sagen, was ich leide«. Op. prev.

simptomov. A gre tudi za kolektivne odgovore velikega sloga. Tako politika, ki se je sprožila po atomski katastrofi v Fukušimi, pomeni odgovor in ni nikakršen enostaven ponoven začetek. Če se zdi, da je ta odgovor takšen, kakor da ne bi ničesar bilo, je tudi to odgovor, a kajpada ne takšen, ki bi izzval proces učenja. Tudi delo spominjanja [Erinnerungsarbeit], ki je bilo nam, Nemcem, naloženo zaradi politike tretjega rajha in zaradi grozote holokavstva, ima respoziven značaj. Brez javne pripravljenosti na odgovarjanje ne bi mogla spominska obeležja in spominske slovesnosti ponuditi ničesar drugega kakor samo prazne ponovitve, ki se jim tisto neponovljivo izmuzne.

Patos in odzivanje sta kakor dva člena verige, ki se ne sklene. Enega ni mogoče izpeljati iz drugega. *Patos brez odzivanja* bi za vselej ostal nem in bi bil slej ali prej pozabljen. *Odzivanje brez patosa* bi bilo prazna floskula ali zgolj izvajanje dolžnosti. Kreativen je odgovor, ki iznajdeva; iznajdeva tisto, kar daje za odgovor, ne pa tistega, na kar naj bi odgovoril. V tem se razlikuje tako od fundamentalizma, ki se pretvarja, da ima izgotovljene odgovore, kot od konstruktivizma, ki to, kar nas doleteva, prikrojuje zgolj v bazične podatke.

14

Diastaza

Izkustvo, ki se giblje med patosom in odzivanjem, izkazuje posebno časovno strukturo. Za presenetljive dogodke je značilno, da pridejo, če jih merimo glede na naša pričakovanja, *prezgodaj*; sicer ne bi bili presenetljivi. Samo normalni dogodki, ki ustrezajo našim pričakovanjem in načrtovanjem, pridejo bolj ali manj pravočasno, vključno z možnimi zamudami kakor v potnem prometu. Takšne zamude je mogoče popraviti, toda za presenečenja to ne velja, razen če se pred njimi zavarujemo tako, da se zatečemo v apatijo. Če torej tisto, kar nas doleteva, prihaja *prezgodaj*, potem, nasprotno, prihaja naš odgovor, če ga merimo glede na to, kar nas nagovarja s svojo zahtevo, *prepozno*. Dvojnostno neistočasnost originarne predhodnosti patičnega in originarne naknadnosti respozivnega označujem kot časovni zamik ali s starim grškim izrazom kot *diastazo*. Izkustvo dobesedno stopi narazen, raztegne se. Tega posebnega časovnega zamika ni mogoče dojeti kot zaporedja časovnih točk na časovni premici in kot linearne vzročnosti, kakor da bi najprej prišlo to, kar nas doleti, in potem bi sledil odgovor. Nasprotno, izkustvo *predhaja samo sebi*;

kot odgovarjajoči smo od vsega začetka zraven, vendar ne kot povzročitelji [Urheber].

Časovni zamik nastopa v marsikakšni obliki. Že moje rojstvo pripada predpreteklosti, ki je nikoli nisem preživel kot sedanjosti, in vendarle sem jaz tisti, ki sebe samega nahaja kot rojenega. To se ponavlja povsod, kjer v zgodovini nastopi nekaj novega, kar nima nobenega zadostnega razloga v starem, kakor je to, denimo, pri izvoru geometrije, tragedije ali demokracije. Singularne ustanovitvene dogodke, najsi bo politične, religiozne ali umetniške vrste, je mogoče šele pozneje doumeti kot takšne. Kakor pripominja Platon v dialogu *Parmenid* (141 c-d), je vse, kar je v času, mlajše in starejše od sebe. To velja tudi za neizmerna razdobja kozmosa, ki jih lahko vidimo v zvezdah, ki jih morda sploh ni več, ko jih odkrijemo v teleskopu. Samó izkustvo, v temelju katerega bi vse ostalo pri starem, bi bilo varno pred takšnimi časovnimi zamiki.

Naknadnost naših odgovorov je vse kaj drugega kakor zgolj pomanjkljivost. Samo zato, ker *se je z nami že začelo*, ko *mi sami* začenjamo, se nam odpira prihodnost, ki pomeni več kot podaljševanje lastne sedanjosti in preračunavanje trendov. V mitu o opremljenosti človeka, ki ga Platon pripoveduje v *Protagori* (320 c-322 e), nastopata brata Prometej in Epimetej. Prometej, slavljeni junak tehnične iznajdljivosti, je, kakor naznanja njegovo ime, »naprej misleči«, medtem ko je Epimetej »nazaj misleči«; prvi poskrbi vnaprej, drugi ostane brez. Toda odgovarjajoči človek je na določen način Prometej in Epimetej v eni osebi. Gledanje naprej in gledanje nazaj se drug v drugega predirata kakor lastno v tuje in tuje v lastno. Če doletni človek hodi po dveh nogah, dvonožnost vendarle ni popolnoma sinhronizirana. Oteklonogi Ojdip ni le rešil Sfingine uganke, temveč jo tudi uteleša.

Epilog: imena

Naši premisleki k odgovornosti človeka bi bili nepopolni brez pogleda na imenskost [Namentlichkeit] človeka. Pri tem v prvi vrsti ne gre za rodovna imena, ki označujejo splošne lastnosti, ali za lastna imena, ki služijo identificiranju individuuumov. Takšna imena podeljujemo kot označbe in gesla. A če bi to bilo vse, potem bi bil imenovalec gospodar imen. On sam bi kakor transcendentalni subjekt imel funkcijo, ne pa imena. Od imena človeka bi

ostalo samo rodovno ime z njegovimi spreminjajočimi se konotacijami, ki specificirajo status človeka. Potem ne bi bilo nobene velike razlike, če govorimo o ἄνθρωπος, o *homo* ali o *man* oziroma spolno nevtralno o *human*.

Toda homo respondens, s katerim imamo opraviti, ni zgolj nosilec imena, je singularno bitje, ki je svoje ime prejelo od drugih. Ime je zaznamek nenadomestljivosti. Praznujemo godovne dneve, ne pojmovnih dni. Preden je ime kot imenska oznaka na razpolago, nastopa kot *vzdevek* [Rufname; klicno ime], na katerega nagovorjeni sliši in odgovarja – ali pač ne odgovori. Takšno lastno ime izkazuje poteze tujega imena in jedro brezimnosti. V njem se nahajajo sledi imenske zgodovine. To velja za že omenjenega Ojdipa, ki ga je oče s prebodenimi petami izpostavil zverem. Posebej poudarjeno se to kaže v obljubah judovskih imen, pri katerih se, denimo, nagovarja Abrahama kot »očeta mnogih (ljudstev)« ali Izaka kot »smejale se bo«. ¹⁷ »Bitje, ki ima [raz] um«, bi potemtakem lahko predrugačili v »bitje, ki odgovarja na ime«. Kaj to pomeni za singularnost človeka, se jasno izkaže, takoj ko se ime odtegne in ga zamenjajo številke in znaki kakor pri taboriščnikih ali prodajanih sužnjih. To nas vodi na širno polje kulture, politike in etike imen. Tudi uporabo imen na zunajčloveških področjih bi bilo potrebno premisliti, od poimenovanj domačih živali in redkih rastlin do poimenovanj orkanov in redkih zvezd. Da človek na emfatičen način odgovarja, ne pomeni, da vse drugo samo funkcionira ali posluša. Životelesnost in svetupripadnost človeka nasprotno vključujeta, da je človek vedno bolj ali manj človek. Samo skozinskoz normalizirani ljudje bi sami sebi prišli na čisto.

16

Prevedel Andrej Božič

17 Prim. k temu Stéphane Mosès, *Eros und Gesetz*, München 2004, pogl. 2. K vlogi imena v dialogu prim. avtorjevo delo *Das Zwischenreich des Dialogs*, Den Haag 1971, str. 284–288.

NOMAD, ODPADNIK, UPORNIK (Koncepti in taktike odpora v ustrojenem svetu)

*And you may find yourself living in a shotgun shack
And you may find yourself in another part of the world
And you may find yourself behind the wheel of a large automobile
And you may find yourself in a beautiful house, with a beautiful wife
And you may ask yourself
Well...How did I get here?
(Talking Heads: "Once In The Lifetime")*

17

Po revoluciji

Nasprotno od namenov njihovih utemeljiteljev Sørenega Kierkegaarda, Gillesa Deleuzea, Ernsta Jüngerja in Alberta Camusa so filozofski koncepti nomadstva, odpadništva in uporništa v dvajsetem stoletju postali zlati rudnik filmske, glasbene, knjižne in televizijske industrije. Če se spomnimo hollywoodskega epa o Lawrenceu Arabkem in lansiranja Tomahavkov na starodavne trge Bagdada, „Upornika brez razloga“ in „Divjaka“, ki sta proslavila Jamesa Deana in Marlona Branda, razbojnika Jesse Jamesa, ki je postal ikona boja proti grabežljivim bankirjem, glasbenih odpadnikov Franka Zappe, Townesa Van Zandta in Toma Waitsa, herojskih zgub v delih Ernsta Hemingwaya, Henryja Millerja in Michela Houllebecqa, in herojev revolucij Emiliana Zapate in Ernesta Che Guevare, vidimo, kako sodobna družba tržnega spektakla brez

18

velikih problemov absorbira upornike vseh vrst in jih spreminja v menjalno vrednost po sebi, tako negira vsako možnost odpora brandiranju osebnosti kot formativnemu obrazcu vesplošnega u-strojavanja sveta. Subverzija in diverzija se razprodajata po filmskih in knjižnih festivalih, artefakti, kot je rokopis Dylanove prevratniške himne „Like a Rolling Stone“, se licitirajo na dražbah in nepokorni posamezniki svoj upor proti kolektivizmu razstavljajo v muzejih. Niti smrt ni posebna ovira. Zvezde rock'n'rolla, ki se kot Lou Reed, niso brezpogojno vklopile v kanone show-businessa, so postale zlati rudnik šele po smrti. Procesu prisilnega ukalupljenja, ki ga Noam Chomsky imenuje proizvajanje soglasja ukrojenega na ekonomski in politični sistem z nevidno, ampak vseprisotno roko vladajoče oligarhije ne uspejo pobegniti ne „anonimni“ Banksy, ne mazohistični mučenik Stelarc, niti ikona performansa Marina Abramović kot domnevno najsubverzivnejši umetniki sedanjosti. Nič in nihče, vsaj zdi se tako, se ne more izogniti pošastnemu mehanizmu uniformnosti in poslušnosti, ki ga sodobnemu človeku nalagajo ideologija, ekonomija, znanost in tehnologija, združene v globalni vladavini korporacij in spektakla.

Odgovor na vprašanje, kako je mogoče, da noben odpor globalni vladavini neoliberalnega kapitalizma in njenim podrejenim sistemom tehno-znanosti in masovnih medijev ne daje kakršnih koli konkretnih rezultatov, se nahaja, med drugim tudi v dejstvu, da so strategije in teorije odpora, na katere naletimo v sodobnem svetu, v glavnem ne zavedajo svojih filozofskih korenin. Če želimo ponovno ozavestiti te korenine, se moramo spomniti velikih eksistencialnih likov *nomada, odpadnika in upornika* kot teoretičnih konceptov, s katerimi je v 19. in 20. stoletju še vedno resno računala ne samo filozofija, temveč tudi cela meščansko-demokratska kultura. Pri tem je na samem začetku treba razjasniti pojme *koncept, strategija in taktika*.

Za razliko od *funkcij* kot instrumentalnih vrednosti, ki jih sistemsko proizvajata znanost, in od *senzacij* kot artefaktov čutnosti za proizvodnjo, katerih je zadolžena umetnost, je Gilles Deleuze filozofijo definiral kot umetnost proizvodnje (osmišljanja) *konceptov in pojmov*.¹ V uvodu knjige „Razlika

1 Deleuze, Gilles/Guattari, Félix: „What Is Philosophy?“, Columbia University Press, New York 1994.

in ponavljanje⁴² Deleuze svoje koncepte kot temeljne elemente filozofije definira kot „teaterske forme mišljenja“, ki sta jih na oder pred njim postavila že Nietzsche in Kierkegaard. Koncepti so „intelektualno mobilne forme mišljenja“, za katere je predvsem zaslužna sintagma „premik mišljenja“, na katerega naletimo na najbolj pomembnih straneh Kierkegaardove knjige „Ali-Ali“. Gre za stilistične figure, s katerimi je Kierkegaard tudi samo metafiziko opisoval kot svojevrstni dramski ali scenski premik, tako se zajame čas sveta in prikaže v liku posameznika kot v paradigmi nekega eksistencialnega ali zgodovinskega dogodka. Moderni človek ima svet za oder svoje lastne eksistencialne drame, ki se nič več ne more razumeti brez pomoči dramskih oseb (*dramatis personae*), v katerih se reflektira. Za Ernsta Jüngerja, a tudi za Michela Foucaulta, se moderna doba najbolje odraža prav v teh velikih metafizičnih likih, ki pričajo o človekovem prepričanju v dovršenost njegovega lastnega lika, kot tudi o njegovi „pravici“ vladati nad svetom v celoti. To je, med drugim, tudi razlog, zaradi katerega je Heidegger trdil, kako se v novem veku cela zgodovina metafizike zbira v samo dveh temeljnih znanostih – antropologiji in kibernetiki.

Prvi dramski lik, ki najavlja to generalno linijo razvoja sodobne filozofije, je bil Kierkegaardov Abraham kot nosilec strahotne skrivnosti (*horror religiosus*), na kateri se zasnujejo vse tri najvažnejše religije zahodnega sveta. Na sledi Heideggrovega učenja o resnici kot prikazovanju (sagi) biti same je Deleuze paradigmatike like, v katerih se odkriva zgodovinski oder modernega sveta, imenoval agenti ali proklamatorji resnice. Najbolj znan proklamator je bil Nietzschejev Zaratustra, ki ga je z retorično figuro privatnega filozofa, ki se zoperstavlja Heglovemu „Staat-filozofu“ kot agentu absolutnega duha, prav tako najavila Kierkegaardova filozofija eksistence. Za Kierkegarda in Nietzscheja je filozof tisti, ki misli in piše „za vsakega in za nikogar“, samozavestni in uresničeni posameznik, ki je odgovoren edino samemu sebi. Preganjan z Nietzschejevimi apoliničnimi in dionizičnimi demoni, ki mišljenje usmerjajo proti neovrgljivi resnici eksistencialne izkušnje, bo posameznik, kakršnega je na sceno postavil Kierkegaard, pri Heideggeru postal celo

2 Gilles Deleuze: „Difference and Repetition“, Columbia University Press, New York 1994.

svojevrstna epifanija, tj. nosilec resnice sáme biti. Heidegger je, kot vemo, ta najpomembnejši scenski gib (die Kehre) svojega lastnega mišljenja stiliziral z dramsko figuro človeka kot *pastirja* biti.

Če se ne zadržujemo pri podrobnem razlaganju njihovega pomena, potem med najpomembnejše metafizične figure ali dramske like, ki se postavljajo na filozofsko sceno po Kierkegaardu, lahko štejemo Deleuzeovega in Guattarijevega *nomada* v večnem nasprotju s teritorializirano običajnostjo in vojnimi stroji polisa, Proustovega in Deleuzeovega vajenca, ki v stiku z nepredvidljivim dogodkom postajanja (*devenir*) kot plavalec v stiku z valovi proučuje (*apprentissage*) znake absolutne imanence življenja, Heideggrovega in Bulgakovovega *mojstra*, ki čuvajoč obrt mišljenja in ustvarjanja omogoča vedno novo izviranje sveta, Camusove like *tujca* in *upornega človeka*, v katerih se manifestirajo eksistencialne drame absurdov, uporov, ubojev in samomorov, kot tudi Jüngerjeve like *starega vojaka*, delavca in *odpadnika*, v katerih se zrcali svet po prvi svetovni vojni. Celo evropsko razsvetljenstvo se v svoji vrnitvi h grškim koreninam, med drugim lahko razume kot povratek k Aristotelovemu konceptu *meščana* (*državljana*) – *prijatelja*, tj. uresničenju ideala demokratične republike kot agonalne, ekonomske in erotične skupnosti državljanskega prijateljstva, ki, kakor je menil Aristotel, predstavlja edino merilo pravičnosti vsakega družbenega reda.

20

Ko poizkušamo osvetliti metode odpora kolektivu, ideologiji, birokraciji in korporaciji ki ob razvoju tehno-znanosti predstavljajo najvažnejše katalizatorje vsesplošnega ustrojavanja, a to pomeni tudi discipliniranja, nadziranja in uniformiranja posameznika, nam lahko najbolj pomaga de Certeauovo razlikovanje *strategij* in *taktik* kot dveh osnovnih, toda povsem različnih metod boja in odpora. V knjigi o vadbi in prakticiranju vsakodnevnega življenja Michel de Certeau³ kaže dejstvo, kako je vsa politična teorija 20. stoletja zanemarjala perspektivo, iz katere je svet opazoval morda najpomembnejši junak moderne dobe – t. i. običajen človek ali človek „vsakdanjega življenja“. Da bi opisal svet iz njegove perspektive, de Certeau uvede razlikovanje strategije in taktike v človekovi politični in eksistencialni biti. S strategijami se od nekdaj ukvarjajo

3 Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, University of California Press, Berkeley 1984.

državna moč in birokratske institucije. Saj so, kot bi rekla Foucault in Agamben, emanacije biopolitike kot abstraktnega sistema, ki se vsiljuje vsakdanjemu življenju. V tem smislu se lahko primerjajo z mesti, kakršne predstavljajo urbanisti, turistične agencije in upravne institucije, ali z državo, kakršno na svojih zemljevidih načrtujejo vojni strategji. Strategije se prikazujejo kot mape, tlorisi in vizije celote odvisne od prostorskega dožemanja biti. Taktike so, glede na to, da jim manjka moč institucij, od nekdanj singularnosti, ki predstavljajo temporalni in eksistencialni odnos do sveta. So žepi odpora, ki se po zakonu usode vedno nahajajo na tujem teritoriju, njihovi akterji so neprestano prisiljeni uporabljati improvizacijo, invencijo in neposredno eksistencialno komunikacijo. Medtem ko se strategija razlaga na panoju in karti, se taktika poučuje v življenju med ljudmi, skozi gibanje po slepih ulicah, in iznajdevanje lastnega in vedno drugačnega načina gibanja v nekem zadanem prostoru.⁴ Jasno je, torej, da kadar govorimo o nomadih, upornikih in izobčencih, vedno govorimo o *taktikah*, ki so-pripadajo tem konceptualnim likom. Strategije so namreč od nekdanj privilegij oblasti, zakonov in institucij.

Ostaja nam še odgovor na mogoče najpomembnejše uvodno vprašanje – zakaj k konceptom odpora (proti) vesplošnemu ustrojavanju sveta nismo prišli na pogled najočitnejši subjekt upora v moderni državljanski dobi – lik revolucionarja? Tukaj nam bo v največjo pomoč enako vplivna in sporna politična teorija Carla Schmitta. V svoji „Politični teologiji“⁵ napisani neposredno po prvi svetovni vojni, je Carl Schmitt trdil, kako mora politična teorija jasno razlikovati idejo liberalizma od ideje demokracije. To razlikovanje je postalo še pomembnejše po mračni izkušnji totalitarizma. Medtem ko izvorni liberalizem temelji na veri v delitev oblasti, kot tudi na veri, da je človeški pohlep mogoče postaviti v funkcijo države in napredka (sodobni neoliberalizem celo družbo postavlja v službo pohlepnih posameznikov), sama ideja demokracije, kakršno vidi Carl Schmitt, temelji na veri v abstraktno identiteto kot jamstvo t. i. suverenosti naroda. Ta abstraktna identiteta se v praksi konkretizira kot identiteta vodje in sledilcev, vladajočih in vladanih, a v svoji najbolj (zlo)čudni

4 Isto, str. 51–56.

5 Glej Carl Schmitt, *Political Theology, Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, The MIT Press, Cambridge M. and London 1985.

obliki kot identiteta partije in države. Če sprejmemo Schmittovo razlikovanje liberalizma in demokracije, tedaj postane tudi izraz „liberalna demokracija“ goli oksimoron, ker je ideja liberalizma zasnovana na delitvi, medtem ko je praksa demokracije zasnovana na centralizaciji oblasti.

V revolucijah 1830., v katerih meščanstvo postane vladajoči lik moderne Evrope, kakor tudi revolucijah 1848., s katerimi se zmagujoče meščanstvo definitivno ustoliči kot moderna nacija, je skoraj neopazno izginil tudi izvorni, robespierski lik revolucionarja, ki se je v tem času že povsem poistovetil s službo meščanskemu redu in nacionalni državi. Kakor moderni meščan, razpet med ideje liberalizma in demokracije, je tudi moderni revolucionar s časom pridobil shizofreno črto, ki se je pokazala še v dobi „velikega terorja“ francoske revolucije.⁶ Z ene strani stoji lojalnost nacionalni meščanski državi in potreba za njenim ohranjanjem in napredovanjem, a z druge strani teror kot orožje „zgodovinskega napredka“, ki se je, kakor je lakonsko strnil Augustin Cochin, hitro pretvoril v sindrom partijske demokracije. Vladavina partije kot mehanizma poslušnosti vodi in sami partiji se več ne zadovoljuje z vladavino „znotraj“ meščanske družbe, temveč zahteva vladavino „nad“ družbo v celoti. Prav zaradi te shizofrene črte, ki jo Gilles Deleuze vidi vsajeno ne samo v zgodovino, temveč tudi v mentaliteto človeka kapitalistične dobe, se moderni revolucionar, kot shizofreni instrument v rokah nacije in partije, ne more več šteti med resnične upornike.

Če premostrimo malo pozorneje, bomo videli, kako lik revolucionarja, ki vznika skozi zgodovino meščanskih revolucij, ne menja samo politični sistem starega režima, temveč tudi tradicionalne principe boja in vojskovanja. Moderni revolucionar se namreč danes skoraj v popolnosti istoveti s partizanskim načinom vojskovanja, čeprav ta preobrazba v nobenem primeru ni bila enoznačen proces. Nasproti uveljavljenemu mišljenju prvi taktiki gverilskega ali partizanskega načina vojskovanja niso bili Napoleonovi revolucionarji (Napoleonove vojne so predhodnice nemškega „Blitzkriega“, tj. načina vojskovanja, v katerem se vojska vzdržuje z ropom v bogatih novoosvojenih deželah), temveč poražene konzervativne sile, ki so si zamišljale in izvajale diverzije proti

6 Mišljeno je obdobje izrednih razmer revolucionarne vlade od padca žirondincev v juniju 1793 do Robespierrovega padca 27. julija 1794.

novovzpostavljenemu meščanskemu redu. Še več, revolucionarni žar meščanstva je po vzpostavitvi nacionalnih držav v defenzivi skozi celo 19. stoletje. Čeprav je „Manifest komunistične partije“ že v februarju 1848. leta predvidel veliko evropsko socialno revolucijo, ki se je, vsaj zdelo se je tako, začela s Francosko republiko, proglašeno 24. februarja 1848. (nakar se je v manj kot mesecu dni revolucija razširila na Bavarsko, Berlin, Dunaj, Madžarsko, Milano in Sicilijo), delavski punt se je na koncu zadovoljil s teorijo revolucije in prakso evolucije, tj. s postopnim vključevanjem delavskega gibanja v neodvisno socialistično gibanje, ki se je distanciralo od svojih buržoaznih revolucionarnih sobratov, a se nikoli ni uspelo distancirati tudi od nacionalne države kot instrumenta vladavine kapitalistične oligarhije. Niti Marxova Prva internacionala (1864–1872), ki je bila razen delavskih in sindikalnih gibanj navdih za nastanek tedaj najmočnejše evropske, Nemške socialdemokratske stranke (1875), ni nikoli planirala skorajšnje revolucije, tudi sam Marx je bil izrazito previden v stališčih do edinega konkretnega poiskusa proletarske revolucije, Pariške komune, ker ni verjel, da resnično lahko uspe. Medtem ko je Marx skupaj z internacionalo nemo opazoval propad proletarske revolucije, je Bismarckova Nemčija že pripravljala prepoved političnih organizacij naraslega socialističnega gibanja. Delavski voditelji, ki se niso mogli vključiti v politične sheme buržoazije, namreč v stabilni in definitivno vzpostavljeni nacionalno-liberalni državi nikomur več niso bili potrebni.

Ti dogodki, za katere se zdi, da podpirajo Schmittovo tezo o nezdružljivosti meščanskih idej liberalizma in demokracije, niso samo pogasili prvotni žar meščanskih revolucij, temveč so podžgali tudi nekatere povsem nove ognje, ki so jih po drugi internacionali in oktobrski revoluciji prevzeli partijski revolucionarji kot brezkompromisni borci za novo, v etičnem in ekonomskem smislu povsem preoblikovano post-meščansko in tudi post-demokratsko družbo. Ti dogodki skupaj s starimi duhovi imperializma in nacionalne države so nove revolucionarje razdelili na dva pola, boljševistični in nacionalsocialistični, ki bosta v spletu dogodkov, ki bodo pripeljal do druge svetovne vojne, sočasno postala klasična obrazca revolucionarnega terorja in totalitarne družbene ureditve. Kot posledico tega procesa, kakor v svoji teoriji o partizanih,⁷ opazi Carl Schmitt, namesto

7 Carl Schmitt, *The Theory of the Partisan: A Commentary Remark on the Concept of the Political*, Michigan State University Press 2004.

omahljivega revolucionarja meščanske dobe na zgodovinski oder vstopa novi, brezkompromisni in okrutnejši borec (1), katerega metode svet vodijo v totalno vojno proti institucijam klasične meščanske družbe – *partizan*. Kriteriji, s katerimi Schmitt definira partizana, so iregularnost (v odnosu na ustroj in načine boja regularne vojske), večja mobilnost aktivnega bojevanja ter povečana intenzivnost političnega angažmaja. Pravega partizana, pravi Schmitt, karakterizira „telurski karakter“, tj. njegov v temelju defenziven položaj, ker se bistvo partizanskega boja menja v trenutku, ko se ta identificira z absolutno agresijo in ohranjanjem oblasti. Ta opis partizanskega borca velja enako za gverilce Napoleonovega časa, kot je El Empecinado in tudi za Mao Ce-Tunga, Ho Ši Mina, Tita in Fidela Castra. Najvažnejši moment Schmittove teorije partizanstva je prepričljiv prikaz procesa, s katerim je vojna teorija profesionalnega revolucionarja, kakršen je bil Lenin, razbila vse preostale omejitve konvencionalne vojne. Kdo je potemtakem ta novi, profesionalni revolucionar?

24

Za profesionalnega revolucionarja, meni Schmitt, vojna postaja absolutna vojna, partizan postaja „nosilec absolutnega sovraštva proti absolutnemu sovražniku“. S tem je porušen eden od velikih civilizacijskih dosežkov Evrope – konvencije, ki postavljajo omejitve sami vojni. Te omejitve pravzaprav pomenijo odstopanje od kriminaliziranja, difamiranja in diskriminiranja vojnega nasprotnika. V trenutku, ko Che Guevara partizana proglasi za „jezuita vojne“, poudari prevlado ideologije nad etiko in kulturo, zahteva brezpogojnost njegove politične predanosti in negiranje tiste moralne komponente, ki jo je partizan kot defenzivni branilec lastne dežele pridobil kot zgodovinski kapital. Leninova absolutizacija sovražnika, katere moto se je glasil „z barbari se moramo boriti z barbarskimi metodami“, nas uvede v zlovesčo resničnost atomskega veka, v kateri je človekovo orožje, ki je bilo še do nedavnega draž ali „bit samega borca“ (kakor je to na sledi viteških idealov trdil Hegel), postalo sredstvo čistega uničenja. Da bi takšna sredstva sploh lahko uporabili, je treba popolnoma negirati človeško in moralno bit nasprotnika, ker bi bili drugače tudi naši domnevno nujni postopki, priznani kot nečloveški.

V dobi nečloveške vladavine tehno-znanosti, kakor je to po Carlu Schmittu opazil tudi Giorgio Agamben, uničenje nevrednega življenja postane ne samo običajni, temveč tudi zaželjeni politični pojav. V imenu zaščite obstanka golega življenja (zoe) se svet pospešeno ustrojuje kot nehumano biopolitično taborišče,

v katerem se, navkljub hiperprodukciji korporativnih etičnih kodeksov, dogaja popolna suspenzija meščanske etike, tj. vseobsežna re-fevdalizacija družbe. Do tega je, med drugim, pripeljala perverzija preobrazbe izvirnega meščanskega revolucionarja v partijskega kimavca in profesionalnega partizanskega borca. Leninistični in maoistični tip revolucionarja, na katerega liku še danes vztrajata korifeji neomarksizma Slavoj Žižek in Alaina Badioua, že samo z idejo suspenza meščanske etike presega meje, do katere se sploh sme gibati resnični branilec humanega sveta. Še več, revolucionarni ali partijski suspenz meščanske etike je samo analogija korporativne etike, s katero sodobni kapitalizem prikriva hipokrizijo, ki predstavlja njegovo ekonomsko in družbeno bit. V tem smislu, tudi revolucionar in partizan ostajata za nami kot izrabljena in dezavuirana zgodovinska lika, katerih uporniški potencial je s časom pervertiral v zavestno ali nezavedno zaveznitvo s silami uničenja, tj. s silami totalnega ekonomskega, političnega in tehnološkega ustrojavanja sveta. Rečeno na de Certeauov način, velike strategije (ideologije) odpora so ostale za nami. Preostale so nam samo še tiste osebne, eksistencialne taktike ki, čeprav usmerjene proti sistemu, državi in instituciji, v svoji neomajni etični biti edine še vedno čuvajo ne samo smisel, temveč tudi samo idejo družbenosti.

Nomad kot vitez vere

Kdo je nomad? Čeprav ga mitologija sodobnih medijev in površna filozofija new agea doživljata skozi teritorialno dimenzijo njegovega lika, ni nič bolj oddaljeno od resnice o stvarnem karakterju nomadstva. Nomad ni romantičen, deteritorializiran ali svoboden popotnik, temveč etična bit v iskanju lastne dežele, v kateri se ne bi več počutil kot Camusov tujec, tujec v brezčutni deželi absurda. To da on, kakor je to videl Deleuze, na koncu tudi sam odstopa od naselitve in utemeljevanja svoje lastne biti in tako od vsake teritorialno in zgodovinsko utemeljene etike, je posledica grenkega spoznanja, da resnični nomad kot potnik, ki ne potuje toliko skozi prostor, kolikor skozi čas, tj. Zgodovino, obremenjeno z nasiljem in vojnami, svoj resnični *ethos* lahko najde samo še v sebi samemu. To je ključ, s katerim moramo pristopiti h Kierkegaardovi interpretaciji starozavezne zgodbe o Abrahamu.

V biblijski zgodbi o Sari, Abrahamu in Izaku sâm Jahve od Abrahama zahteva,

da vrne dar, s katerim je bil blagoslovljen, in da na gori Moriji žrtvuje lastnega sina. Ta pošastna Jahvejeva zahteva nima namena dokazati Abrahamovo brezpogojno vdanost, temveč njegovo brezpogojno ljubezen do Boga. Edini način, s katerim je mogoče dokazati, da takšna ljubezen sploh obstaja, meni Kierkegaard, je žrtvovanje tistega, kar je v človeku dražje tudi od njegovega lastnega življenja. Isto žrtev je prenesel tudi Bog-oče v imenu nove zaveze s človekom, ko je žrtvoval lastnega sina. Čeprav se Abrahamova žrtev iz običajne etične perspektive zdi kot gola bestialnost, je on pokazal pripravljenost zdržati preizkušnjo, in Jahve mu, kakor vemo, na koncu dopusti, da namesto Izakove krvi na žrtvenik prinese kri izgubljenega ovna. Resnična vera, kakršno vidi Kierkegaard, se začneja šele tam, kjer se preseže meja absurda, skrajna meja absurda pa se preizkuša kot „groza religije“ (*horror religiosus*), ki človekovo življenje spreminja v neprestano dramo, ki poteka v strahu in trepetu. „Vsak človek mora živeti v strahu in trepetu, in nič od tega, kar obstaja, ne sme biti svobodno od strahu in trepeta. Strah in trepet pomenita, da smo v postajanju,“ zapiše Kierkegaard v svojem dnevniku.⁸

26

Človeško življenje torej ni nič drugega kot eksistencialna drama, katere smisel je iskanje resnice brezpogojne ljubezni. Fenomeni strahu in trepeta, kakršne v svoji knjigi z istim imenom opisuje Kierkegaard, zato niso samo prikaz (manifestacija) zadržanosti njegovega verskega fundamentalizma, temveč fenomenološki dokaz, da je Bog zares med nami. Šele preko strahu in trepeta človek dobi priložnost, da postane priča božanske eksistence. Eksistenca, ki se ne preizprašuje, eksistenca, ki ni v vsakem trenutku prisiljena izbirati med nepreklicnimi odločitvami, katerih veljavnost lahko potrdi samo eksistencialna vera, pravzaprav ni eksistenca vredna človeka. V prisili eksistencialne izbire (ali-ali) človek ne postane samo vreden brezpogojne ljubezni, ampak več: kot so-ustvarjalec svojega lastnega časa postane sodelavec v kreaciji božanske biti. Šele v prisili eksistencialne izbire se rodi svoboda.

Za resnično eksistenco je najtežja mogoča izbira dejstvo, da v iskanju eksistencialne vere človeku – posamezniku nihče in nič ne more pomagati. Kierkegaardovo življenje samo po sebi pričuje, kako s samotne Abrahamove poti ni več možnosti vrnitve. Oseba, ki se vrača s poti na Morijo, ni več tisti

8 Prim. Branko Bošnjak, *Povijest filozofije III*, Matica Hrvatska, Zagreb 1993, str. 178.

Abraham, ki je izpolnjen s strahom in drhtenjem krenil na pot, ravno tako kakor Kierkegaard, na svojem osebnem vzponu od estetske in etične do religiozne biti, ni več tisti Kierkegaard, ki je snubil Regino. Od njunih družin, sosedov, plemen in someščanov Abrahama in Kierkegaarda sedaj zavedno razdvaja strahotna skrivnost poti na Morijo, skrivnost, ki jo že Abraham nikomur ni mogel posredovati. *Horror religiosus* ni samo misterij, uganka trenutka ali prehodni zanos, temveč breme neprenosne skrivnosti kot edine izpolnitve vsake resnične religiozne eksistence.

Misterij strahotne skrivnosti (*mysterium tremendum*), na katerem Kierkegaard zasnuje svojo fenomenologijo vere, se ne sme zamenjati z misticizmom, ker misticizem, s katerim Kierkegaard obračuna na zadnjih straneh knjige *Ali-ali*,⁹ predstavlja svojevrstno prevaro ali beg s poti, ki vodi proti avtentičnemu odnosu človeka in Boga. Misticizem je prevara, mistik, potopljen v svojo abstraktno in megleno svobodo, išče ne samo osebno, temveč tudi privilegirano srečanje z Bogom. On, namreč, na svoji poti proti Bogu s časom postane ravnodušen celo do najnežnejšega odnosa proti drugemu človeku. Z drugimi besedami: to, kar se v Kierkegaardovi interpretaciji zgodbe o Abrahamu, lahko imenuje suspenz etične v imenu religiozne biti, se v misticizmu dogaja kot beg od izkušnje v pravi veri. Vitez vere, ki ga v liku Abrahama oriše Kierkegaard, ve, da ni privilegirane poti proti Bogu in da „človek pred Bogom nikoli nima prav“. Nomadska eksistenca viteza vere, torej nikoli ni goli beg iz skupnosti in njene etične biti, temveč njeno poglobljanje. To razumemo šele, ko se zavemo, da Abraham ni samo praoče treh jeruzalemskih religij, temveč tudi prototip vsakega religioznega človeka. Zapustil ni samo dežele svojih očetov zaradi zaveze, ki jo je sklenil z Jahvejem, ampak je tudi v obljubljeni deželi ostal skrivnostni tujec celo tistim, s katerimi je živel, ker nikomur ni mogel navesti razloge, ki so ga prisilili na pot na Morijo. Nomadstvo je stalni spremljevalec njegovega karakterja, tj. njegova osebna, notranja usoda.

Biti večni tujec, večni pregnanec – to je trpljenje, na katero je obsojena vsaka avtentična religiozna eksistenca. V liku Abrahama se to trpljenje pogloblja do same groze, do dvoma vase, v tistega, ki je v imenu Boga pripravljen izvesti

9 Sören Kierkegaard, *Ili-ili*, Veselin Masleša, Sarajevo 1990, str. 660–664.

tudi uboj lastnega sina. *Mysterium tremendum*, kot temeljni fenomen vere, zato nikoli ni samo simbol človekovega zunanjega ali teritorialnega, temveč njegovega notranjega, duhovnega pregnanstva. Abrahamova nomadska eksistenca, kakor jo opisuje Kierkegaard, je pravzaprav prva oblika, v kateri se pojavi ena od najpomembnejših filozofskih figur 20. stoletja – Deleuzeov in Lacanov „decentrirani subjekt“, vržen v polje imanentnih silnic strahu in hrepenenja.

28

Čeprav v svoji fenomenologiji vere izhaja iz sintagme „groza religije“, Kierkegaard pojma religije in vere strogo razlikuje. Vera je ključni eksistencialni fenomen prav zato, ker se za razliko od religije ne utemeljuje kot razodetje ali figura, ki se, kakor vsaka religija, zakriva s transcendenco, temveč se, kakor filozofija, snuje izključno v polju imanence. Rečeno na Deleuzeov način, prav njena nezvedljivost ali razlika v odnosu na katerikoli drugi fenomen, vero naredi vredno njenega lastnega pojma. Vera je eksistencialni in epistemološki paradoks, tj. fenomen, ki pripada življenju, vendar se upira vsakemu drugemu pojmu ali sistemu. Ne sme se zamenjati s teologijo, ki „našminkana sedi na oknu“ in „ponujajoč svoje čare“¹⁰ človeku prodaja lažno ljubezen.

Obratno od Deleuzeove epistemološke disjunkcije (ali filozofija ali teologija), za Kierkegarda filozofija in teologija predstavljata orodje dogme, medtem ko je vera simbol in orodje svobode. To je smisel cele hermenevtike, na kateri Kierkegaard gradi lik Abrahama. Abraham ni samo simbol vere, temveč tudi simbol eksistencialnega odpora proti diktaturi sistema, kar hkrati pomeni odpora proti institucionalni religiji, znanosti in filozofiji, ki se razumejo kot nesporne vladarice resnice in pojma. Nomadski karakter Abrahamovega lika je torej kot kontrapunkt napoleonskemu karakterju Heglovega Staat-filozofa, misleca, ki sebe postavlja v službo države in sistema. Kot *privatni mislec* zagovarja idejo, da je najvažnejša človekova naloga „postajanje samega sebe“, tj. aktualiziranje človeka kot posameznika,¹¹ Kierkegaard na Abrahama preslikuje tudi svojo osebno usodo kot

10 „Strah i drhtanje“, str. 41.

11 O tem glej: Abraham H. Kahn, *The Actualized Individual*, KUD Apokalipsa, Ljubljana 2013.

eksistencialno vero, ki lastno nalogo najde v brezkompromisnem odporu do vsakega etičnega sistema, utemeljenega v goli običajnosti, pravu in moči države.

Prav zato je največji izziv, ki ga Kierkegaard postavlja pred sebe in svojega bralca, posvečene pa so mu tudi najvažnejše strani njegovega najobsežnejšega dela „Ali-ali“, obrat od etične k religijski biti. Če etična bit, svojo upravičenost išče v občem, religiozna kot verujoča eksistenca vrši nov obrat k posameznemu. Upravičenje Abrahamove eksistence se ne nahaja v moči nečesa občega, temveč v tem, ker se on kot posameznik nahaja v „*absolutnem odnosu do Absoluta*“. Če ima vera, kakršno je videl Kierkegaard, svoj *telos* izven etičnega, ki je zanj pravzaprav samo sebi namen ali tautologija običajnosti, in če je veličina človeka prav v njegovem samopotrjevanju, tj. v vztrajanju v svoji lastnosti, tedaj se absolutna dolžnost do Boga potencialno zoperstavlja vsaki dolžnosti, ki jo imamo do bližnjih. Ali ni taka vera pravzaprav rušitelj svetov, ker bi na Abrahama, mimo opravičevanja, ki ga zanj iznajde vernikov strah, skozi prizmo etičnega lahko gledali le kot na potencialnega ubijalca? Kierkegaard je, če ponovimo še enkrat, glede tega vprašanja neizprosen: „*Vitez vere ne more niti malo pomagati drugemu vitezu vere. Skupni posli na tem področju so povsem nepredstavljeni.*“¹²

Vseeno pa je prav tragična osamljenost viteza vere tista, ki družbo ščiti pred njegovo norostjo. Njegovo prostovoljno izgnanstvo, njegovo nomadstvo, hkrati čuva avtentičnost same družbenosti. Vernik tam, kjer mesto postaja skorumpirano leglo razvrata, svoj resnični dom raje poišče v puščavi. Resnični vitez vere je, kakor meni Kierkegaard, vedno v absolutni situaciji. V največji nesreči se vedno obrne k Bogu, lažni pa je stalno sektaš, ki opravičilo najde v sporu z drugimi. Sektaštvo je poizkus, da se izskoči iz ozke poti paradoksa in da se na poceni način postane tragični junak. Sektaš se bori za svoje mesto v mestih, on postane duhovnik, vojak in politik, medtem ko resnični vitez vere ostaja nomad, ki je, da bi ohranil avtentičnost in čistost svoje eksistence, vedno pripravljen zapustiti zakone polisa in oditi po svoji lastni poti. Jasno je, da Kierkegaard pri takšnem portretiranju viteza vere pravzaprav opisuje lik Jezusa

Kristusa. V knjigah „Ponovitev“¹³ in „Vaje v krščanstvu“¹⁴ Kierkegaard razdelja koncepcijo, po kateri avtentična eksistenca ni, kakor Heglova meščanska, zgolj otrok zgodovine in lastne družbe, niti ni vezana na kakršenkoli zgodovinski „napredek“, temveč se dogaja kot ponavljanje postaj Kristusove življenjske poti, toda vedno na osebni in drugačen način. Z drugimi besedami, ponavljanje ni golo perpetuiranje, temveč edini resnični dogodek v zgodovini.

Kristocentričnost kot smisel eksistence, kakor jo vidi Kierkegaard, napoveduje nekatere od najpomembnejših momentov Deleuzeove filozofije, tj. njegovo opredelitev življenja kot postajanja (*devenir*), ki ni vezano na nikakršno apodiktičnost zgodovine. Z druge strani, se s to miselno figuro cel horizont zgodovine zapira v krščansko sliko sveta, ker je edini mogoči dogodek, ki nosi prelom zgodovine, prihod avtentičnega krščanstva. Kierkegaard-filozof tukaj odstopa mesto Kierkegaardu-teologu, ki v knjigi „Bolezen za smrt“¹⁵ obnavlja pavlinsko dogmo o iztočnem ali izvirnem grehu /o istočnom ili iskonskom grijehu/ (*peccatum originale*), ki človekovo eksistenco razume kot golo stopnjevanje obupa, zaradi dejstva, da se celo življenje v Božjih očeh odvija skozi prizmo greha:

30

„Greh je: pred Bogom ali s predstavo Boga obupno ne hoteti biti sam s seboj. Greh je tako ali potencirana slabost ali potencirano upiranje: greh je torej potencirano obupavanje. Poudarek se nahaja na „pred Bogom“, tj. v tem, da se vzpostavi predstava o Bogu. Kar dialektično, etično in religiozno iz greha naredi to, kar imenujejo pravniki, „kvalificirani“ obup, je predstava o Bogu.“¹⁶

Človeško življenje, torej, tvorijo le različne stopnje obupavanja, najvišji obup pa se rojeva s predstavo o Bogu. V Božjih očeh „vse kar ni po veri predstavlja greh“, pravi Kierkegaard, ko se sklicuje na Poslanico Rimljanom Apostola Pavla (14,23). Grehu se ni mogoče izmakniti, ker njegovo nasprotje ni krepost ali vrlina, kako so to predpostavljali Grki, temveč se rešitev iz prekletstva greha lahko zamisli le skozi obliko pristne vere. Vidimo, kako posameznik, ki se osvobaja vseh zunanjih določil lastne eksistence, posameznik, ki končno

13 Sören Kierkegaard, *Ponavljjanje*, Grafos, Beograd 1975.

14 Sören Kierkegaard, *Vježbanje u krščanstvu*, Verbum, Split 2007.

15 Søren Kierkegaard, *Vježbanje u krščanstvu*, Verbum, Split 2007. S Kierkegaard, *Bolest na smrt*, NIRO Mladost, Beograd 1980.

16 Isto, str. 59.

sprejema „samega sebe“ sedaj iz pasti etike kot gole tautologije (posploševanja svojega „lastnega jaza“), vpade v dogmo in tautologijo vere. Vsaka resnična eksistenca namreč stoji pred Bogom, torej stoji v grehu, toda greha se človek lahko osvobodi samo z vero, tj. brezpogojnim sprejemanjem Božje intervencije. Ta pavlinski silogizem je hkrati tudi skrajni horizont, do katerega je prišla Kierkegaardova fenomenologija vere.

Ne gleda na prizadevanje, da skozi prikaz Abrahamove usode utemelji nomadstvo kot izvirno filozofijo svobode, Kierkegaard ni uspel preseči dogmatski horizont teologije greha, ki ga od samega začetka zapelje proti „teleološki suspenziji etičnega“ kot temeljnega paradoksa človeške eksistence.¹⁷ Iskati dokaz brezpogojne ljubezni v pristajanju na uboj lastnega sina ni nič drugega kot pristajanje na koncept „božanskega nasilja“, ki sta ga v 20. stoletju, vsak iz svoje ideološke perspektive, vnesla teoretika Walter Benjamin in Carl Schmitt, udejanjali pa revolucionarji – pragmatiki Lenin, Stalin, Hitler, Tito ... Nikakršna suspenzija etičnega, niti nasilje, storjeno v imenu viteštva in paradoksa vere, se ne more opravičiti s človekovim „absolutnim odnosom do absoluta“. Ta teološka figura, ki se je kot moderni računalniški virus vgradila v sam temelj Kierkegaardove filozofije, je glavni razlog zaradi katerega Deleuze, čeprav navdahnjen s Kierkegaardovim uporništvom in njegovim konceptualnim razumevanjem filozofije, odločno prekine z vsemi mogočimi transcendentalnimi „figurami“, in filozofijo kot avtentično misel svobode, utemelji v čisti imanenci in čistem pojmu, prostem vseh teoloških in zgodovinskih predsodkov. Še več, filozofija zanj ni nič drugega kot „kontra-aktualizacija“, osvobajanje vsakega dogodka od običajnih zgodovinskih, teoloških in političnih interpretacij, ki ga hočejo zaslužniti.

(Razprava iz obširnejše študije, ki se pripravlja za objavo, op. prevajalca.)

Prevod Janko Rožič

17 Več o tem glej v delih Primoža Reparja, *Kierkegaard, Egzistencialna komunikacija*, Društvo Apokalipsa, Ljubljana 2009; Kierkegaard. *Vprašanje izbire*, Društvo Apokalipsa, Ljubljana 2009.

GORAN STARČEVIĆ

Sredi pisanja svoje zadnje knjige z delovnim naslovom *Mitologije ustrojenega sveta*, v kateri je odpiral ključna vprašanja filozofije, reševal najtežje probleme sodobne civilizacije in iskal odprte poti za človečnost v mračni dobi eskapizma nas je maja 2015 po kratki bolezni veliko prezgodaj v 49. letu zapustil hrvaški filozof, zgodovinar in novinar Goran Starčević.

32 Njegovo človeško skrb, filozofsko premišljevanje in humanistično delovanje zgoščeno opiše njegov citat iz sinopsisa knjige *Mitologije ustrojenega sveta*, tega niza »literarno-filozofskih esejev, v katerih avtor premišljuje in razlaga pojave, ki predstavljajo skupni družbeni, teoretski in informacijski kôd sodobnega sveta. Problemi, ki so skupni omreženim družbam globaliziranega megalopolisa, se najbolje lahko orišejo v jeziku informacij, ki se ukvarjajo s prikazom političnih, ekonomskih in kulturnih dogodkov. Čeprav v različnih kontekstih in na različnih meridianih globalna družba tržnega spektakla vsakodnevno nekritično eksploatira pojme, kot so optimizem in pesimizem, kriza in hipokrizija, nacionalizem in kozmopolitizem, odpadništvo, upornišstvo, nomadstvo, kakor tudi stvarna in navidezna nasprotja med vsakdanjostjo in zgodovino, delom in kapitalom, družbenimi elitami in navadim človekom, velikimi in malimi narodi, tehniko in naravo, modernizmom in postmodernizmom itd.«

Kako globoko v jedru problemov sodobnega sveta je stal in kako blizu je prišel skupnemu kodu, ki ga je iskal, nas prepriča dejstvo, da so se nasprotja, ki jih opisuje na začetku leta, ko je to zapisal, do konca istega leta, ko mi to doživljamo, temeljito zaostrila: »Analiza teh občin pokaže, da zaključevanje globalizacijskega procesa ne vodi proti napredku družbenih in ekonomskih odnosov, kakor je to še od Kantovih spisov o večnem miru med republikanskimi državami predpostavljala modernistična vera v linearni razvoj družbe, temveč se dogaja ravno nasprotno – omreženost informacij, medializacija kulture in globalizacija politike v funkciji multinacionalnega kapitala, so sodobni svet namesto v urejeni trg miroljubne in kozmopolitske mestne kulture spremenile v nestabilno tržišče, ki po svoji kodi funkcionira kot zaprta palanka, v kateri nepovratno izginja avtentični *ethos* državljanske demokracije. Hiperprodukcija eskapistične kulture, vladavina neoliberalne

ekonomije in atmosfera neprestanega izrednega stanja (v funkciji razreševanja „krize“) nekdanj ponosnega državljan danes zavajajo k pristanku v prikrito re-fevdalizacijo družbenih odnosov in vodijo na nova morišča v imenu družbenih idealov, ki so se na vrhuncu moči zahodnih demokracij zdeli že prevladani.«

Goran se je rodil leta 1966 v Zagrebu. Že v rani mladosti, ki jo je preživel v Dubravi in Gorskem Kotarju, je začel resno premišljevali in raziskovati. V srednji šoli »Obrazovni center za kulturo i umjetnost« v Zagrebu novinarske smeri se je zgodaj vsestransko izobrazil, tako da je že v času študija kot novinar pisal v tedenskih ter dnevnikih časopisih. Vojaški rok je služil leta 1985 v Ajdovščini kot „izviđač“, ustrojavanju se je upiral že v najbolj uniformiranem stroju sistema, kljub temu ali prav zato se je še posebej prekalil v preseganju meja in obrambi človečnosti, ki mu kmalu niso mogli slediti niti generali z vsemi svojimi generalijami vred. Leta 1996 je zaključil študij filozofije in zgodovine na Filozofski fakulteti v Zagrebu. Z ženo Renato in hčerkama Ano in Doro so si ustvarili prijeten in prijazen dom v zagrebški Dubravi. Delal je kot vzgojitelj in mladim nesebično posredoval svoje bogate izkušnje. Filozofijo je gojil kot neodvisen pisatelj in svoboden človek širokega srca in prostega duha.

Filozofske eseje in razprave je objavljajal od leta 1997 v revijah na Hrvaškem, v Sloveniji, Črni Gori in Izraelu (*Čemu, Katedra, Apokalipsa, Nova Istra, Tvrđa, Europski glasnik, Phainomena, Književna republika, Tema, Marulić, Vijenac, Ars, Lamed ter na III. programu Hrvaškega radia*). Posebej so ga zanimala teme, v katerih je reflektirana problematika filozofske antropologije, etike, estetike ter zgodovina in fenomenologija kulture meščanske demokracije.

Njegov knjižni prvenec „Volk v Supermarketu“, šest pisem ljubljanskim prijateljem je bil najprej preveden v slovenščino in objavljen leta 2011 v Ljubljani v filozofski zbirki „Aut“ *KUD Apokalipsa*.

Pri isti založbi je leta 2013 izšla knjižica *Vaje v eksistenci* v slovenskem in hrvaškem jeziku. Hrvaška izdajo *Volka*, ki je v Sloveniji takoj po izidu postal mala „filozofska uspešnica“, sta leta 2013 v Pulju natisnila *Nova Istra* in *Istarski ogranak Društva hrvatskih književnika*. V začetku leta 2015 je pri zagrebški založbi *Litteris* izšlo delo *Beg i upor (Eseji o zapuščenem svetu)*. Sodeloval je na številnih književnih in filozofskih srečanjih na Hrvaškem, v Sloveniji in Italiji. Bil je član uredništva časopisa za teorijo, kulturo in vizualne umetnosti

Tvrđa in sodelavec revije *Apokalipsa* ter *Srednjeevropskega raziskovalnega inštituta „Søren Kierkegaard“* s sedežem v Ljubljani. Prevedel je več besedil iz slovenščine v hrvaščino.

Bil je dober človek, iskrena in iskriva priča prijateljstva, tudi slovensko-hrvaškega, in predvsem tistega najbližjega osebnega. Bolj ko ga pogrešamo, bolj ko ga beremo, bolj smo mu lahko hvaležni, da smo ga srečali. Trenutek njegovega odhoda se oddaljuje, toda njegova misel nam je vse bližja, kajti čas, ki se ga je dotikal z večnostne ravni, ni samo na njegovih straneh, temveč je zares na njegovi strani.

34 V premišljevanju o prvih in poslednjih stvareh onkraj konca filozofije (Heidegger), smrti avtorja (Barthes), konca človeka (Foucault) Gorana zanima predvsem možnost novega začetka. Parmenid, Aristotel in Platon, Kierkegaard, Heidegger, Deleuze, Kafka, Kocbek in Hamvas so med tistimi misleci in pisatelji, s katerimi vodi najgloblji dialog. Posameznika ves čas nagovarja k uresničitvi lastne svobode, hkrati pa ga vedno znova kliče preko meja samote k odgovornemu odnosu do drugega, ki pravi odgovor dobi šele v prijateljstvu. Toda „politika prijateljstva«, ki jo premišljuje od Aristotela preko Derridaja, je zanj mogoča le kot politika med prijatelji, tj. kot oblika osebne, ne pa univerzalne, družbene in politične emancipacije.“ (*Bijeg i pobuna*, str. 245)

Preko Kierkegaarda in Brocha odkrije, kar je ves čas živel in o čemer je sam pričeval: »Eksistencialna vera ni nič drugega kot vera v razbiranje resnice. V času, ki se ločuje od zgodovine, avtentičnost človeške eksistence, ni samo poziv posamezniku, da sledi pot svoje edinstvenosti, temveč tudi edini preostali ključ človeške prihodnosti.« (*Bijeg i pobuna*, str. 340)

Janko Rožič

EKSISTENCA, DOGODEK IN KAPITAL. KAKO MISLITI BREZ ZGODOVINE

„Modrost in upor: dva strupa.“
Emile M. Cioran, *Misliti proti sebi*

35

1. Hermenevtika roba: nepripadanje?

Začetek je v znaku odpora proti monotonosti dela. Nemogoče je zanikati tudi željo po doseganju že vnaprej izgubljene celine. Spomnite se, Rimabud v *Življenju v peklu* oznani obdobje odprtosti kot okrutne nedolžnosti. Osvojiti svet energije, s katerim modernost sprejema vonje novega, eksotičnega, izvornega in prihajajočega, pomeni pristati na zakon svetoskrunstva lepote v imenu brepogojnega napredka. A pozablja se, da ta patos utopije in revolucionarnega zanosa že na začetku napotuje na krizo smisla. Stvar ni v sumu o možnosti radikalne spremembe sveta. Sprašujemo se o nečem povsem drugem. Kako upravičiti željo po radikalni spremembi, če se svet ne dogaja kot tisto, kar izhaja iz biti filozofije in umetnosti? Če, potemtako, namesto sveta svobode in modrosti vse postaja popolni pogon tehnike in racionalnosti, brez izjeme in brez možnosti poslednjega svetega bega nekam izven tega sveta, ali potem sploh še obstaja izhod iz tega začaranega kroga? Kaj pomeni misliti? Zahodni odgovor na to vprašanje je celota zgodovinske zavesti. Ta se razvija od mita, religije, umetnosti in filozofije, do znanosti. A načeloma misliti pomeni pripovedovati bivajoče v njegovem „je“ in onkraj prisotnosti. Podedovane simbolne forme mišljenja so stabilne v svojih spremembah: filozofija v pojmu,

religija v doživljanju vere, umetnost v občutku, znanost v eksperimentu in metodi tistega, kar je. Kdaj in kako nekdo postane obdan z mišljenjem kot filozofijo ali vero, z doživljanjem, občutenjem, eksperimentom in metodo? Ne smemo se zadovoljiti z odgovoromo, da vsako mišljenje odgovarja značaju človeka. Filozofija se Kierkegaardu pojavlja kot eksistencialna vera. V trenutku rušenja vseh transcendentalnih iluzij, nastane notranje izkustvo stiske pred breznom svobode. Odločitev o lastnem načinu razmišljanja je odločitev o lastnem načinu življenja. Vse ostalo je neverodostojna fikcija o „naključju“ ali „nujnosti“. Obsojeni smo na lastne zmožnosti. V mojem primeru se je vse zgodilo nenadno, bliskovito, meteorsko. Ustrezna se mi zdi Deleuzova trditev, da mišljenje nastaja kot dogodek in ni z ničemer vnaprej določeno. Želja po razumevanju tega dogodka združuje v sebi moč svobode in ljubezni. Življenje nastane kot dogodek intenzitete in ekstenzitete moči. Nietzsche nas spomni na tisto, kar so vedeli že Grki. Filozofija ni samo želja (*horeksis*) po modrosti (*sophia*). Je poslanstvo (usoda), da se tistemu, kar po sebi nima cilja in namena, podari smisel. Od Heraklita do sodobnih filozofov filozofija označuje nalogo in največjo možnost človeka sploh.

V času opuščanja mističnih potovanj v Indijo, po propadu utopije iz leta 1968, so bili povsod vidni znaki zamenjave paradigme, s katero se zares začne „moj“ način mišljenja: od tehnologije dela do kulture kot nove ideologije ali od sistema do razlike. Prve knjige, ki so se mi odprle same in se niso zaprle do danes, so bile ključnega pomena za moje ukvarjanje s filozofijo: *Uvod u Heideggera*, izdan leta 1972, in knjiga Vanje Sutlića, *Praksa rada kao znanstvena povijest* iz leta 1974. Moja gimnazijska leta je zaznamovalo branje filozofije in poezije in Liberova izdaja poezije Fernanda Pessoae, *Posljednja čarolija* iz leta 1973 v prevodu Mirka Tomasovića, predstavlja tretjo pot, ki vodi do moje eksistencialne odločitve. Biti na robu, zunaj vsega dogajanja, mi je vse do danes pomenilo imeti svobodo pri oblikovanju lastnega mišljenja brez potrebnih kompromisov. Pa še nekaj izjemnega. Iz province in margine je bilo potrebno narediti lastni vrt razklanih stez duhovnega bitja. Da, to je bil moj izbrani program. Ne glede na to, da se je zdelo, in se mnogim še danes zdi, bizarno, sta bila takšno življenje in eksistencialna odločitev samo sredstvo za ohranitev prostora svobode. Na predstavitvi revije *Tvrđa*, posvečeni telesu in telesnemu obratu, na Dunaju, oktobra 2006, je nekdo iz občinstva vprašal, kaj pomeni

naslov našega časopisa; odgovor je bil sledeč:

„Veste, to je star hrvaški izraz za grajsko utrdbo, za nastanek mesta okoli samostana in vojnih citadel. Našo zgodovino označujeta klavstrofobija in svoboda. *Tvrda* označuje duhovni prostor dialoga z lastno dušo v prostovoljnem izgnanstvu.“

Zanimivo je, da je vprašanje iz publike postavil mlad študent antropologije, Indijec, rojen na Dunaju, tujec v svojem mestu, večni Drugi za rešetkami jezika in temnega sijaja svobode. Šele takrat sem resno začel brati poznega Wittgensteina in razreševati njegovo mistiko faktičnosti. Vsi prihajamo iz lastne tujine v svet. Jezik je vedno ovit s kopreno te zgodovinske faktičnosti. Neizrazljivost izhaja iz neizrekljivosti sveta in ne iz šahovske plošče jezika. Kdor želi razumeti Drugega mora za vedno opustiti iluzijo o vladavini novoveškega subjekta. Kot skrajno je označeno tisto mišljenje, ki danes zmagoslavno obnavlja diktaturo subjekta kot alternativo prav tako izpraznjenim potopitvam v mistiko neizrekljivega tistega, ki se imenuje pra-doživljaj zavesti. Obstajata dva načina za soočenje s skrivno vzpostavitevijo enotnosti zavesti in časa v tvorbi zahodnjaškega pojma osebe. Oba izhajata iz nečesa, kar pripada drugim epohalnim dogodkom mišljenja, ki odgovarjajo kulturnemu kodu. Prvi se nanaša na grški pojem misterije, drugi pa na krščanski pojem mistike. Medtem ko je pri Grkih stvar v primatu enotnosti izkustva dialoga z Drugim, v krščanskem svetu srednjega veka začetki evropskih jezikov kažejo mrzlično ubesedovanje neizrekljive skrivnosti Božjega imena. Veliki mistiki, od Angelusa Silesiusa do telesne ekstaze Tereze iz Avile, so vedno napovedovalci prihajajočega. To se dogaja v znaku enotnosti sveta, jezika in osebe. A razlika z grškim misterijem je predvsem v tem, da mistika vedno že predpostavlja osamljenega človeka, bitje okovano z mukami tesnobe in slabe vesti.

Najznačilnejša kritika tega paradoksalnega kvietizma in osvobajanja subjekta iz lupine tragičnega bitja obžalovanja je Heglova analiza Antigone. Antigona ne izvaja transgresije moralnega zakona skupnosti iz zavesti, temveč iz tragične svobode odločitve političnega ali splošnega zakona. Psihoanaliza s poudarkom na tako imenovanem individualnem subjektu se vedno

nahaja v zasnutku zgodovinskih zmožnosti, ki so oblikovale zahodnjaški individualizem. To ne velja samo za dimenzijo srednjeveške teologije, temveč se nadaljuje v sekularni različici in ustvarja moderni liberalizem. Govoriti v prvi osebi ni diskurz filozofije subjektivnosti, ki ima za model metafiziko svetlobe in razsvetljenja. Nasprotno, prva oseba ednine pripada govoru subjekta v revolucionarni zavrnitvi suverenosti Boga ali monarha na pragu moderne epohe. V tem smislu je potrebno malo več zmernosti, ne pa tudi skromnosti, ko filozofija danes deluje kot v skeču Johna Cleesa iz *Letečega cirkusa Monty Pythona*, v katerem parodirajo današnje medijske teoretike, ki trdijo, da je „njihova“ interpretacija prava zgolj zato, ker je njihova, povsem nepomembno pa, je ali je avtentična in verodostojna ali pa bi jo lahko brez slabe vesti vrgli v koš za smeti.

38

Pripadam generaciji, ki se je oblikovala v 80. letih 20. stoletja, v času dekadence realnega socializma v bivši Jugoslaviji. Študij političnih ved in magisterij iz filozofije o *Problemu slobode u egzistencijalizmu Jean-Paul Sartrea* sem zagovarjal na Fakulteti za politične znanosti v Zagrebu leta 1986. Svoje raziskave o humanistiki in družbenih znanostih ter teorijo umetnosti sem pričel s tistim, kar se imenuje postmoderni obrat: Marx, Nietzsche, Heidegger in poststrukturalistična misel Derridaja, Deleuzea, Foucaulta, Lyotarda in druge sledi so označevalci ene nereduktivne identitete. Že ob prvem srečanju z dogodkom padca berlinskega zidu je bila pojmovna tvorba tistega prihajajočega izvedena iz jezika tega mišljenja. Tekst, ki sem ga predstavil na interdisciplinarnem simpoziju o kulturi v Sarajevu septembra 1989, tik pred revolucionarnimi dogodki v Berlinu, Pragi in Budimpešti, je bil naslovljen „Dekonstrukcija kulture kao ideologije“. Potem se je vse dogajanje pospešilo, zgodovina pa je postala brez „smisla“, čisti tok, z vse večjo stopnjo intenzitete in močjo konstrukcije-dekonstrukcije. Še več, po tem se je vse kristaliziralo v fraktale razstavljene zgodovine. Ostali smo brez jezika, dobili pa smo spektakel vizualizacije Realnega.

Dovolite mi, da samo na kratko opozorim na naslednje: Med leti 1988–1989 sem delal kot raziskovalec kulturne politike in kulturnega razvoja na Zavodu za kulturo Hrvatske na projektu „Kulturne pretpostavke tehnološkoga razvitka: primjer Japana“ skupaj z več sociologi, kulturologi in ekonomisti. V svojem delu sem obdelal na pogled „eksotični“ problem arhetipa japonske

kulture v analizi mitske in religijske zavesti skozi zgodovino (šintoizem, zen budizem, konfucijanstvo). V hibridni identiteti Japonske, ki je v 20. stoletju popolnoma spojila tradicionalni kulturni kapital in nove tehnologije, sem našel nekaj povsem novega. Ne to, kako se Zahod navdušuje nad japonskim „čudežem“ in kulturo, temveč, kako Japonci skrivoma kažejo znake fascinacije nad zahodnim mišljenjem in logiko racionalnega napredka. Veliko je primerov: književnik Mishima, filmski režiser Kurosawa, modni oblikovalec Yamamoto, filozof Nishida. To bi lahko označili s pojmom *kamigrafjski simulaker*, ki bi ga lahko razložili kot ustvarjalno načelo množice v prevzemanju od Drugega, ki spoji šintoistični način mišljenja in, kar vsekakor ne preseneča, Baudrillardov vodilni pojem. Kljub očitni hermenevtičnosti besedila, je bila vodilna predpostavka tisto, kar mislim da pripada „biti“ naše tehno-znanstvene dobe:

„Tehnologiziranje kulture se sočasno odvija kot proces kulturalizacije tehnologije. Sodobna japonska družba vodi to dialektiko odnosa med tehnologijo in kulturo na takšen način, ker ne dopušča, da bi „sistem“ ogrozil „življenje“, temveč skozi intuitivno opazovanje zgodovinsko-časovnega obzorja, v katerem se je oblikoval japonski ethos, vodi k skladnosti tehnologije in kulture.“¹

Spomini na konec 80. let 20. stoletja prinašajo s seboj še eno delovno hipotezo o poti mišljenja. Gre za zastavljeni in nedokončani tekst doktorata o Heideggerju, filozofiji politike in postmoderni, ki sem ga oddal Vanji Sutliću leta 1988. Leto dni kasneje je Sutlić umrl in vse, kar je ostalo, je bila druga, „spremenjena smer“. Doktoriral sem leta 2005 s sorodno temo, a z mnogo bolj interdisciplinarnim pristopom, ter objavil istega leta knjigo *Politika identiteta: Kultura kao nova ideologija* pri založbi Antibarbarus.² Vloga mojega nepozabnega prijatelja, založnika in urednika Alberta Goldsteina v artikulaciji ideje same knjige je izjemno pomembna. Vprašanje odnosa med mišljenjem

1 Žarko Paić, „Japan: Moć kamigrafjskoga simulakruma“, v: *Postmoderna igra svijeta*, Durieux, Zagreb, 1996, str. 81.

2 Žarko Paić, *Politika identiteta: Kultura kao nova ideologija*, Izdanja Antibarbarus, Zagreb, 2005.

in delovanjem v dobi tehno-znanosti ni ostalo v zavetrju preteklosti. V knjigi, ki sem jo leta 2013 izdal pri založbi Bijeli val, *Sloboda bez moći: Politika u mreži entropije*, sem izčrpno premislil vprašanje konca subjekta in prihajajoče demokracije v korporativnem sistemu globalnega kapitalizma. Po koncu suverenosti nacija-država smo vrženi v odprto polje politike dogodka.³ Namesto svobode, pojem dispozitiva moči informacijske ekonomije prevzema mesto in funkcijo države in družbe, politike in kulture. Alternative temu abstraktnemu stroju „napredka“ so nemočne, od fundamentalizma do terorja, od antiglobalizacijskih gibanj do subverzije in odpora, sama mreža pa deluje kot stabilnost v spremembah. Slednji izraz je tisti, ki ga danes prevzemam v svojih analizah kapitalizma in ga je leta 1969 izrekel Heidegger v svojih *Provansalskih seminarjih*.⁴

40

Ko sem leta 2000 utemeljil časopis TVRĐA, so se mi odprle vse poti. A za vse tisto, kar je bilo med leti 1960–1980 v znamenju ideoloških konfliktov bolj dogmatičnih struj, a manj v znamenju pristnih filozofskih smeri, se mi je zdelo, da spada na zapuščeno pokopališče prividov. Po petnajstih letih in številnih tematkih sklopih izbranih avtorjev različnih šol in intelektualne radovednosti, od Heideggerja in Deleuzea, Derridaja, Lacana in filozofije medija, filozofije politike, kognitivnih znanosti in teorije sodobne umetnosti, po mednarodnih konferencah in ducatu knjig v knjižnici *Tvrđe*, je mogoče reči samo sledeče. Nikomur ne polagam esencijalnih računov, razen samemu sebi; od nikogar ne pričakujem ničesar drugega razen, kot vedno, od naše kulture doktrino brezbriznosti in zavezo k zakrivanju; ne zanimajo me institucionalne korporacijske igre prestola in moči; revija ne potrebuje znanstvene pokritosti, da bi se spremenila v kolovoz istega brez razlike; konec koncev ustvarjalna blaznost ostaja zaščitni znak igre, brez katere bi ustvarjalnost služila le prekrivanju filistrskega gneva mediokracije. Prva številka *Tvrđe* je bila posvečena izgnanstvu in intelektualni migraciji z naslovnico Anselma Kiefera iz ciklusa *Meteori*, jubilejna številka iz leta 2014 pa predstavlja sklop teoretskih beganj od Agambena do Rancierea in sodobne estetike, od Kittlera in nevroznanosti do filozofije politike danes.

3 Žarko Paić, *Sloboda bez moći: Politika u mreži entropije*, Bijeli val, Zagreb, 2013.

4 Martin Heidegger, *Vier Seminare*, V. Klostermann, Frankfurt/M, 1977.

Svoboda in ljubezen do resnice v svojem prvotnem pomenu povezujeta obstoj in čas. Svoboda ni nekaj v svetu. Brez temelja v zunanjem ali notranjem je njena bit v odprtosti dogodka. Ta odprti prepad, iz katerega nastaja svet kot poizkus osmislitve obstoja, bivajočega in biti človeka je mogoč samo ob bitnem mišljenju, ki na sledi Schellingu odpira prihajajoče mišljenje. Koliko je v tem potrošniškega stališča, tako imenovane svobode izbire kot različice neoliberalnega kalvinizma, s katero danes paradirajo razni kritiki z neusahljivo vero v trg in individualizem, ni potrebno izgubljati besed. Njihovo obsedenost je mogoče reducirati na vprašanje svobode z vidika „koristi“ in „škode“ za posameznika in družbo. Ta vrsta *cost-benefit* filozofov še vedno misli, da danes obstajajo „družba“, „država“ in „posameznik“, ter, da je poslednja naloga mišljenja ograditi svobodo od vpliva Leviatana, oziroma od totalne države. Misliti svobodo pravzaprav pomeni obratno. Prva predpostavka tega obrata je, da je potrebno opustiti vsako vero v onostranstvo in tostranstvo, posebej pa v utilitarne kriterije razuma, po katerih se svoboda reducira na racionalni izbro. Namesto Boga kot poslednega razloga svobodne izbire „človeka-podjetnika“, njegovo izpraznjeno mesto zasedejo duhovi Hobbesovih konfliktnih strasti. Zato je nesmiselno govoriti o ideji svobode v epohi inflacije svobode (*liberties*) za vse in vsakogar, kar pomeni za nič in nikogar. Problem sodobne filozofije ni v množici poti ali orientacij, temveč v tem, da so le-te postale specializirano znanje strokovnjakov za prodajo mikro-partikularizma. Po veličastnih zahtevah totalitete v Heglovi misli, se skozi celotno 20. stoletje spuščamo v jazbine in brloge mikro-politike in mikro-filozofije z vse večjo intenzivnostjo specializiranja in klasificiranja „celote“. Na ugovor, da se ukvarjamo z „vsem mogočim“, od ontologije in teorije znanosti do filozofije kulture, semiotike mode in političnih teorij deliberativne demokracije, je možen samo en odgovor. V dobi totalnega marketinga idej, se mora filozof, če parafraziram Deleuzea in Guattarija iz spisa *Kaj je filozofija?*, ukvarjati z „vsem mogočim“, da bi tistim, ki se ne ukvarjajo z ničemer, da svet korporativnega kapitalizma mrež, ki jim vladajo brezznačajske maske *Nikogar in Ničesar* obstaja samo kot nihilistična zgodba brez resnice in sveta. Filozofija ni igra steklenih biserov, pa tudi ne marketing za neoliberalne čarovnike.

Ljubezen je za svobodo prostor izpolnjenja primarne možnosti ne le človeka, temveč vseh živih bitij. Zato ni čudno, da sta ti dve stvari ključni za

začetek filozofije v tragičnem obdobju Grkov. Enako pa velja tudi za začetek moderne umetnosti. Za razliko od svobode, s katero se pričinja zgodovina v znaku gneva, kot to lucidno izpostavlja Peter Sloterdijk v delu *Srd in čas*, ko navaja besede Ahila iz Homerjeve *Iliade*, v kateri ponos in nečimrnost izzoveta pravično jezo proti krivicam, ljubezen predhaja svobodo, ker predstavlja neugasljivo željo po življenju v splošnem. Tako, v primeru filozofije, ljubezen presega telesnost. Stvar je v nečem mnogo bolj trajnem. Metafizične lestve, po katerih se človek dvigne do lastnega dostojanstva, če je pokoren suženjskemu služenju brezobličnemu, so izgrajene iz pojmov. Zaradi njih se misel, poleg eksperimenta, podaja v bitko. Kar je mogoče misliti ima moč resničnosti, pa četudi gre za utopično kraje v deželi Nikjer. Ljubezen govori kot pogoj za možnost svobode. Željo po resnici svoboda osvobaja od ne-resnice in postaja tisto, kar se danes znova razbira iz novih pristopov k sv. Pavlu v njegovi duhovni preobrazbi. Giorgio Agamben v svojem ponižnem branju *Pisma Rimljanom* najde povezavo med ljubeznijo do bližnjega, Drugega in skupnosti med zgodnjim krščanstvom in Marxovo idejo komunizma. Čas, ki preostaja med mesijanskim in zgodovinskim časom pripada prav tej poti popolne preobrazbe.⁵ V pogovoru z Agambenom pred nekaj leti mi je postalo bolj jasno, kako se ta pot zahodnjaške filozofije razlikuje od stoiških zahtev po kozmopolitni skupnosti in od apokaliptičnega zgodnjega krščanstva z njegovo vero v drugi prihod Mesije.

Konec grškega poslanstva v epohalnem odpiranju filozofije kot sveta in začetek religiozne skrivnosti pričakovanja rešilnega „tukaj“ in „zdaj“ je v resnici ključni dogodek za razumevanje odnosa med filozofijo kot življenjem in željo po njegovi spremembi. O tem, kako pomembno je to za nas danes, izdatno govori Heidegger v razpravi „Čemu pesniki?“,⁶ sledeč Rilkejevi pesmi *Devinska elegija* „Spremeniti moraš svoje življenje“ (*Du muss dein Leben ändern*), opisuje dva temeljna pojma ljudskega obstoja v dobi tehno-znanosti in družbe nadzora. To sta sprememba in življenje. Brez spremembe življenja, se celotni patos spremembe sveta zdi nesmiseln. Čemu vse revolucije, četudi jih vodijo

5 Giorgio Agamben, *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 2006.

6 Martin Heidegger, „Wozu Dichter?“, u: *Holzwege*, V.Klostermann, Frankfurt/M., 2003., 8. nepromijenjeno izd., str. 268.

plemeniti cilji in žrtve za najbolj vzvišene cilje, če se samo življenje zaključi kot pošastna brezdomovinskost nihilizma. Lyotard je imel prav. Največja tragedija Ojdipa ni v incestu z materjo in uboju očeta, temveč v izgnanstvu na kraj sveta, kjer dolgčas preživetja nima niti grenkega priokusa po kazni za nemogoči zločin storjen v preteklosti.

Ljubezen in svoboda torej določata pomen zgodovinskega svetovanja sveta in ne le izjemnih bitij, kakršno je človek. Možnost spremembe sveta kot možnost spremembe lastne poti mišljenja (*metabolé*) izhaja samo iz metafizične želje po svobodi. Z njo se odpira pot resnice. V knjigi, ki jo bo v kratkem izdala založba Litteris, naslovil pa sem jo *Treća zemlja: Tehnosfera i umjetnost*, se zadnji esej ukvarja z idejo absolutnega pesništva in nič v delih Paula Celana. V sogovoru z njegovo pesmijo „Veliko žareče nebo“ in zahvalnim govorom, ki ga je imel ob podelitvi nagrade „Georg Büchner“ leta 1960, poizkušam pokazati, kako se jezik odpira in zapira v mišljenju od *alethéie* do *apokalipse*. Na kratko, kako se nam odvija življenje na koncu zgodovinskega sveta, v katerem se *alethéia* kaže kot *apokalipsa* (brez apokalipse). Namesto svobode in ljubezni kot pristne možnosti govornice jezika in telesa (svobode in želje), se znajdemo izročeni moči vladavine tehnosfere. V racionalni konstrukciji in načrtovanju prihodnosti kot kibernetičnega stroja upravljanja, niso „možnosti“ nič več na delu. Sedaj vlada „dolžnost“, da se svoboda in želja po spremembi postavita v logiko delovanja racionalnega izbora, tistega, kar odloča pragmatični interes, cilj in smisel kapitala v dobi informacijske ekonomije. Filozofija in pesništvo torej nista posel in danost neke strukture in neke anonimne eksistence v znaku bega od tako imenovane stvarnosti. Iz njihove usode nas nagovarja bit našega obstoja v času absolutne izračunljivosti bivajočega. Naše življenje je dar in stalna prisotnost spremembe. Reka edinstvenosti življenja zahteva prevzemanje odgovornosti za naše mišljenje. Ker, če za človeka ni tretje zemlje, kot pravi Kafka v svojem *Dnevniku*, potem je potrebno zatreti nečimrnost in „samolastnost“ ega in se napotiti k drugim pripravam in tavanjem v različnih smereh tega labirinta idej k tistemu, kar je edino mogoče in nujno. Kaj je to? Filozofija prihodnosti? Mišljenje utopije?

2. Odprtost in razlike: zgubani jezik prihajajočega

44

Na tej točki bi bilo potrebno prenehati z nizanjem referenc na realnost mojega duhovnega življenjepisa. Danes je vse apokrifno, tudi naša življenja v skupni grobnici imenovani korporativna kultura digitalnih mrež. Obstaja pa še ena spodbuda za delovanje etične odgovornosti uma, kakršno je postuliral razsvetljeni blaženi Kant. Ta spodbuda ni nič drugega kot ravnodušnost do Drugega. Pošastno, kajne? Ali se ne zdi, da s tem odpada tudi „velika zgodba“ etičnega obrata in mesijanske pravednosti? Od Jonasa in Lévinasa naprej se jo utemeljuje z različnimi bioetičnimi smermi spoštovanja svetosti življenja Drugega. To ni nujno drugi človek, temveč predvsem žival v vlogi Drugega. Zdi se, da je brezbržnost posledica preobrazbe metafizike uma-telesa v tehnogenetski način ustvarjanja informacije kot blaga ali *ready made* objekta. Pri tem se kot blago ne iznačuje več formalni predmet izmenjave na trgu. Vse postaja informacija. Znotraj prostora-časa interaktivne komunikacije kot diskurza in dialoga izmenjave na trgu, informacija zamenjuje ontološki pojem bivajočega. Model te anti-metafizike ni *agora* ali Sokratova učna ura demokracije za svobodne in enakovredne meščane, temveč neoliberalna korporativna racionalna izbira. Šola ekonomistov iz Chicaga je povezala etiko in ekonomijo. Vprašanje (javnega) dobrega in skupnosti je postavljeno v odnos s koristjo in interesom posameznika, ki se ga dojema kot proizvod kapitalizma moderne dobe tehno-znanosti in trga. Ta vrsta brezbržnosti je najbolj pošastna oblika konca metafizike sploh. Z njo izgubimo tudi razlog za kontemplacijo o Bogu in pomenu njegovega skrivnega načrta rešitve človeka. Ostaja samo jasno izrečena postavka vsakega in nikogar v tem svetu: *Drugi ni „moj“ problem.*

Enostavno se nahajamo potopljeni v virtualne svetove aktualnosti. Ti nenehno implodirajo v vseh smereh po načelih neprestanega postajanja. Kot pošasti se rojevajo iz ničesar. Nato pa dobivajo značaj fluidnosti in fleksibilnosti tako kot informacije na trgu *reality showov* kapitalistične ekonomije. Za pojme tistega, kar je še mogoče imenovati filozofija, ne vemo, na kaj se nanašajo, niti, kako filozofija odgovarja na to, kar se dogaja s svetom; po Heideggerju in Wittgensteinu so očitno postali stvar jezika tehnične dispozicije. Izgleda, da se uresničuje predpostavka, po kateri tehno-znanost, kibernetika in transhumanizem pojmov ne gradijo več onto-teološko, kar pomeni „od zgoraj

navzdol“. Namesto triade, ki je vladala do Hegla in njegovega dialektičnega in nedialektičnega obrata, se, od Marxa preko Adorna do Lacana, srečujemo z logiko binarnega kôda. Dvojina namesto trojine postavlja pod vprašaj metafizični ustroj zgodovine, namen in cilj, smiselnost ideje znotraj njene realizacije, besedo, odnos bivajočega, Boga, narave in človeka, ne glede na to, ali gre za duhovno izkustvo sveta ali za neko vrsto znanstvene racionalnosti kot nadomestka za red in strukturo v kaosu. Mislim, da se problem ne nahaja v izostanku reda v novi ne-metafizični strukturi mišljenja, kakršna se danes nahaja v filozofiji medijev, posthumanizmu, digitalni estetiki, političnih teorijah antiesencijalizma, temveč v presežku kategoričnega nereda kot metode. Če bi ugledali možnost realne spremembe modernega sveta iz perspektive, na primer, družbenih teorij kompleksnosti v ekonomiji in politiki, bi videli osupljivo strogost v spreminjanju tehničnega jezika naravoslovnih znanosti za pojme „družbe“ in „kulture“. Tako, po delu Bruna Latoura, nobena resna sociologija znanosti ne bo pristopila k vprašanju spremembe subjekta z vidika tradicionalnega humanističnega vidika.

Razlog se skriva v tem, da se s pojmom „človeka“ vse od Heidegggra pa do vseh danes veljavnih teorij emergence in kontingence označuje razmerja in povezave med projekti, ne pa večne naravno nedotakljive entitete. Filozof znanosti in tehnologije Bernard Stiegler utemeljeno govori, da je človek v svoji odprtosti zaključena forma življenja. Kar še preostane je skrčeno na njegovo eksistencialno možnost razlike naproti aparatu tehnike, kar pomeni spremembo odnosa do sveta, ne več s položaja *duha*, *logosa*, *racionalnosti*, *programa zavesti*.⁷ Doba opozicije psihoanalize in znanosti, nezavednega in zavesti, v tem smislu pripada preteklosti. Jezik, ki ga uporabljamo, ko metafizično razlikujemo med „duhom“ in „dušo“, logiko in psihologijo, umom in telesom, je enako neprimeren za opis tehno-geneze svetov, v katerim tisto živalsko in tisto ljudsko postaja mogoče v bistveni razliki njunega odnosa do tehnosfere. Kdor govori o mrežah, identitetah, akterju in interaktivnosti delovanja, si ne more predstavljati, da se z normativnimi zahtevami za zamenjavo politične oblasti v liberalnih demokracijah na ulici rešuje temeljno

7 Bernard Stiegler, *Technics and Time, 1: The fault of Epimetheus*, Stanford University Press, Stanford –California, 1998.

vprašanje reda. Danes se zdi naivno verovati v moč subjekta, še posebej, kadar se sam „subjekt“ revolucije ne zaveda etične nujnosti spremembe. Že v Marxovem *Kapitalu* je bilo jasno zapisano, da se totalna sprememba moderne družbe odvija v laboratoriju tehno-znanosti. Po tem je le še vprašanje časa, kdaj bodo nove tehnologije kot „subjekt“ vrgle iz igre resnične ljudi in jih zamenjale z novimi strukturami nujnimi za prihodnjo ohranitev ideje kapitala. Ko bo NASA leta 2015 odprla možnost za popolno spremembo interneta v ekonomiji dela in želje, ki ga sedaj uporablja za vodenje robotiziranega vozila *Curiosity* v raziskovanju nastanka Marsa in eventuelne možnosti življenja na rdečem planetu, bo globalni kapitalizem mreže implodiral do nepričakovanih meja. Kaj se bo zgodilo z delom in mišljenjem ob taki pospešitvi dogajanja? Zdi se mi, da filozofija še ni pripravljena na to z nobenim od svojih jezikov. Filozofija medijev samo delno zagotavlja pojme za to, kar prihaja. Gotovo kibernetika, a pojmi sistema in okolja ter povratne informacije ne podajajo dovolj preprečljivih hipotez.

46

Nedvomno gre za novo tehno-znanstveno revolucijo, v kateri postajajo vodilni tisti pojmi, ki jih je že leta 1938 Heidegger zapisal v predavanjih o biti dogodka: To so: (1) dinamično, (2) totalno, (3) racionalno, (4) imperialno in (5) planetarno.⁸ Vse te pojme pa zajema glavna teza o naši informacijski dobi entropije. Informacija kot komunikacija v realnem času označuje transformacijo materije v energijo. Nematerialnost ali virtualnost vesolja v povečanju spomina biokibernetičnega stroja postaja zadnja možnost te filozofije tehničnega sveta, ki ji nič več ne predstavlja problema razen zastarelosti človeka in njegove eksistence v vesolju. Filozofija lahko na to poda tri odgovore. Vsa tri so dediščina njene metafizične „velike zgodbe“. Vsa tri so v uporabi že od dobe stoicizma, v 20. stoletju čudežnega raztapljanja mišljenja v vseh smereh pa so na koncu ti trije odgovori vse, kar ostaja. Tukaj so, pa poizkusimo povedati nekaj o vsakem izmed njih, preden preidemo do zaključnih ugotovitev:

Prvi odgovor se glasi, da se s spremembo načina mišljenja kot teorije razvija nova interpretacija sveta. Takšne so bile filozofske predpostavke po Aristotelu. Vprašanje etičnega odnosa do sveta kozmpolitske skupnosti je zahtevalo tudi

8 Martin Heidegger, *Besinnung*, GA, sv. 66, V. Klostermann, Frankfurt/M, 1997, str. 16–17.

novo kozmološko perspektivo mišljenja. V 20. stoletju so glavne poti filozofije tehnike in tehnologije, poleg Heideggra, nastale v Whiteheadovi metafiziki narave in Deleuzeovi ontologiji razlike na poti francoskega misleca Gilberta Simondona. Govori se o novi metafiziki za novo, tehnično dobo. Problem je le v tem, da novi svet nima več jezika za opis stvarnosti izven ljudskih spoznavnih aparatov. Konstituira se kot tehnični dispozitiv odnosa med naravoslovnimi znanostmi in tehnologijo. V kibernetiki se, na primer, namesto namena in cilja, ki ustvarjata teleološki način mišljenja, uporablja pojem optimalne kontrole sistema.

Drugi odgovor se nahaja v povezavi filozofije in teologije okoli etičnega vprašanja o svetu tehnologije. Življenje postaja bio-genetsko konstruirano. Zato je pomembno, da se najde minimalno soglasje med razcvetom znanosti in svobodo raziskovanja z vidika temeljnega kulturnega reda vrednosti. Bio-etično polje dogovorov in posvetovanj med Cerkvijo in državo vodi filozofijo v položaj interdisciplinarnega partnerja v razpravah, ki niso stvar etike ali vprašanje politike. V dobi biopolitike sta vera in um na enak način sredstvi za vnaprej projektiran namen. Ni potrebno biti ciničen. Že Foucault je jasno pokazal na predavanju v Tokiu leta 1978, naslovljenim „Seksualnost in moč“, da ne etika ne politika ne moreta tekmovali s tehnologijo in hermenevtiko subjekta samega življenja v njegovem znanju/moči o mejah lastne uporabnosti za Druge.⁹ Življenje je, tako kot jezik, delo in znanost, dokaz konca človeka v humanističnem pomenu te besede.

Tretji odgovor se skriva v trmastem zavračanju „napredka“. A to hkrati pomeni, da se filozofija poizkuša boriti za svoj avtonomni položaj v tehno-znanstveni puščavi konstrukcije novega. Stvar ni v „filozofskem fundamentalizmu“, temveč v tistem, kar ima edino morda nekakšen videz rešilne vrnizve k izvorom ali drugemu začetku mišljenja. Namesto nove metafizike za nove tehno-znanosti, predstavlja vrnitev k izvoru izjemno paraoksalno pot obrata. Derrida ga je poimenoval mito-poetsko mišljenje razlike (*différance*). Omogoča pa nam razlikovanje med bivajočim, bitjem in človekom. Mito-poetsko mišljenje ni „arhaično“ niti ni nemočno izkazovanje

9 Michel Foucault, »Sexualité et pouvoir« in : D. Defert et F. Ewald (dir.), *Dits et Écrits 1954–1988*. III, Paris, Gallimard, 1994, str. 552–570.

vere v arhiv in pot zgodovine. Gre za nemogoče mišljenje prihajajočega kot nepredvidljivega in nepričakovanega. Če želimo pustiti umetnosti možnost, da ni samo estetski kod komunikacije tehnosfere, potem je edino pomembno in edino nujno, da se izhaja iz drugčnega razumevanja filozofije, kot do sedaj. Drugačna filozofija ne pomeni le spremembe smeri znotraj iste poti. Potreba po filozofiji, tako kot po umetnosti, morda sploh ni več potreba našega časa. Povsem mogoča je sodobnost brez njiju, ker sta filozofija kot kibernetika in umetnost kot estetika že v njenem temelju. Čas je, da se namesto „modrosti“ (*sophia*) in upora (*praxis*), namesto teh dveh strupov zahodnjaške metafizike kot jih imenuje Cioran, najdejo elementarni delci *tretje zemlje*.

3. Sklepne opombe

48

Od tu naprej poetska vizija prihajajočega ne bi smela biti več zadrževana s strani usode pesništva niti s strani filozofskih razmišljanj o teoriji „o“ ustvarjanju novih svetov. Tisto, kar pripada biti umetnosti na splošno, ni ne teorija ne praksa, prav tako pa se za prihodnost ne zdi bistveno grško imenovanje *poiesisa* kot *techné*. Tehnično mišljenje ne potrebuje niti takšne „poezije“ niti takšne „tehnike“, ki je oblikovala mitsko sliko o stvarjenju bitij kot strojev, povezujoč živali in človeka. Ostaja pa še nekaj več, kar se nahaja v sferi tistega, kar Aristotel v *De anima* imenuje duša (*psyché*) kot osnova vsega živega. Filozofija ne bi smela ponoviti otroške boleznih psihologije in psihoanalize v iskanju „Velikega Tretjega“ onstran opozicije živali in človeka. Nasprotno, danes vsemu manjka duše. Imamo svet korporativnega kapitalizma, ki ni drugega kot Artaudov koncept *telesa-brez-organov*, saj živimo življenje v tako brezdomovinskem svetu, ki ni drugega kot *svet-brez-duše*. Eksistenca se pričinja onkraj vere v „ta“ ali „tisti“ svet. To je izkustvo življenja proti-toku, v času tesnobe in pričakovanja nenadnega dogodka, na katerega se je potrebno pripraviti. A ne več tako, da se ga ponižno čaka kot novega Boga, niti tako, da se aktivistično nesmiselno napadajo duhovi, ki jih ni. Ker, če obstaja, še kaj, kar ima neko trajno „vrednost“ in se ne izgublja v črni luknjo objektov civilizacije trga, potem je to stik med živim in neživim, zadnji znak, da mišljenje pripada človeku kot prva in zadnja oznaka biti njegove eksistence. Biti pomeni biti

misleče in izkazovati ta dogodek kot največji čudež in lepoto tega življenja. In njemu je potrebno, skupaj z Nietzschejevim Zaratustro, tisočkrat reči DA. Tudi kadar je ta DA samo drugi način za potrjevanje NE, ne kot negacije sveta, temveč kot priznanje, da Nič obstaja v samem srcu človeka, v jedru svetnosti sveta. Biti pomeni biti-še odprt za možni dogodek upora modrosti proti sami sebi, preden se s tem strupom ne okužijo tudi druge oblike skrivnosti ustvarjajočega sveta. Začetki drugega mišljenja so nam morda važnejši od našega nemega spominjanja lastnih izhodišč v preteklosti.

Na začetku Deleuzeovega spisa o Nietzscheju se nahaja tudi razlaga prisposodbe o treh preobrazbah: iz duha v kamelo, iz kamele v leva, iz leva v otroka. Vrednote duha kamela prenaša iz puščave v izobraževanje, moralo in kulturo. Lev označuje kritiko vseh teh vrednot in njihovo prevrednotenje. Nazadnje, otrok v igri ustvarja svoje vrednote in nova načela vrednotenja. A največja tragedija ne leži ne v moči leva ali stabilnosti kamele, temveč v naivnosti otroka.¹⁰ Filozofija se ne sogaja Drugim in ni nikoli doba neodvisnosti. V tem je njena tragična moč in zato je obdobje brez svobode in brez ljubezni do uporne modrosti. Brez filozofije ne moremo imeti mita o „svojem“ Jaz. Jezikoslovci pravijo, da Japonci ne poznajo možnosti subjekta in predikata v stavku, tako kot jo poznamo „mi“ v jezikih, ki so oblikovali zgodovino zahodnjaške misli. Jaz se v japonščini vedno izraža v nekem kontekstu. Ali ni to morda usoda prihodnjega mišljenja? Ne da izgubimo svoje „Jaz“, temveč, da dobimo možnost mišljenja s tiste strani subjekta, s katere vse, kar je, postaja objekt za drugi subjekt in tako namesto odprtosti sveta proizvaja zaprto strukturo v mreži brez konca. Vprašanje jezika je zadnje vprašanje o možnosti filozofije v dobi neljudskega. Filozofija misli v jeziku in z njegovim koncem v številki in sliki postaja odvečna. Morda prav zato bolj potrebujemo novo mišljenje kot pa vsakdanji kruh.

Prevedla Tina Bilban

10 Gilles Deleuze, *Nietzsche*, Press Universitaires de France, Paris, 1965, str. 5.

EVROPA, DEMOKRACIJA IN VELIKA POLITIKA: O NEKATERIH AKTUALNIH TEMAH NIETZSCHEJEVE POLITIČNE FILOZOFIJE^{1*}

V tem prispevku želim govoriti o evropski politiki, in sicer evropski veliki politiki, ki je sedaj pretežno politika Evropske unije, a govoriti z vidika Nietzschejeve politične filozofije. Na Nietzscheja se obračam zaradi tega, ker je najbolj občuteno – nekateri bi rekli radikalno – opisal politične izzive sodobnega časa, saj je kot glavno nalogo velike politike postavil vzpostavitev Ene Evrope kot nove enote, ki je eno tako ekonomsko in politično, kakor tudi vojaško in kulturno. Pri tem se bom zadržal tudi pri dejstvu, da se je Nietzschejeva filozofija razvijala od ideje Evrope kot vladarice Zemlje k ideji policentričnega upravljanja Zemlje. Nietzschejeva politična filozofija je pri tem vseskozi razumljena kot del njegove filozofije zgodovine in filozofije kulture.

Mednarodna politika je v dobi globalizacije soočena z vprašanjem upravljanja zemlje kot celote, kar je Nietzsche imenoval „velika politika“. Med temeljna vprašanja velike politike gotovo spadajo pravična ureditev držav, ekonomija, kultura in mir. Ker so Nietzschejeve ideje o Evropi, demokraciji

^{1*} Ta razprava je slovenska verzija referata, ki je bil prebran v angleščini na 23. mednarodni filozofski konferenci, ki se je odvijala v mestu Vouliagmeni pri Atenah od 17.–22. julija 2011 na temo *Filozofija, politika in ekonomika v dobi globalizacije* v organizaciji *Mednarodnega združenja za grško filozofijo* in pod predsedstvom prof. Konstantina Boudourisa (Univerza v Atenah).

in politiki še vedno pogosto narobe razumljene, še prav posebej njegova ideja velike politike, bom najprej skušal osvetliti nekatere predpostavke in anticipacije Nietzschejeve politične filozofije, nato pa bom izpostavil pomen Nietzschejevega razumevanja kulture in Evrope za politične izzive sedanjosti.

Razprava bo imela naslednje točke:

1. Predzgodovina ideje velike politike, 2. Nietzschejevo razsvetljenje in zgodovinsko filozofiranje, 3. Ideja Evrope in ideja demokracije, 4. Velika politika: a. velika politika kot filozofija kulture, b. vladanje Zemlji. 5. Velika politika kot politika miru. Zemlja, skupna vsem in mednarodno pravo v evropskem javnem pravu.

1. Predzgodovina ideje velike politike

52

Za Nietzschejevo politično filozofijo je značilen preplet obravnavanja dveh področij, osebne morale in življenja v določeni skupnosti, ter družbene morale ali politike, ki je vodenje države. Toda z nastankom svetovne zgodovine je v politiki čedalje pomembnejša mednarodna politika, ki jo Nietzsche imenuje „velika politika“ – včasih je govoril tudi o »metapolitiki« (GM, 3.26; KSA 5.406; prev. 340) v pomenu splošne teorije politike. Politika je najbolj evidentno velika tedaj, kadar se neka država ali neka vojaška koalicija odloči za vojaški napad ali poseg. To besedo je uporabil zato, ker mednarodna politika odloča o vojni in miru. Toda mednarodna politika je v dobi globalizacije soočena z velikim vprašanjem upravljanja zemlje kot celote: »kako naj upravljamo Zemljo kot celoto? In za kaj naj bi vzgajali in izpopolnjevali „človeka“ kot celoto – in ne več eno ljudstvo, eno raso?«² (KSA 11.580sl.; 37[8]) junij–julij 1885; *Volja do moči*, fr. 957; prev. 529). Pravzaprav to ni samo veliko vprašanje, je velika naloga, ki se bliža neodvnljivo, obotavljajoče in strašno hkrati, kakor usoda. Takšna določitev politike izhaja od Napoleona, kakor je izpričal J. W. Goethe v svojem zapisu »Razgovor z Napoleonom«, ki je potekal ob robu kongresa v

2 Besedo züchten bi tu prevedel po etimološki semantiki: morfološka ustreznica je gotsko: *ustiuhan* »vollenden«. Že zgodaj pa se je zgodil pomenski prenos od konkretnega »vleči k' do abstraktnega 'vzgajati'«, Kluge, *Etymologisches Wörterbuch*, 1989,²² s. v. Zucht.

Erfurtu septembra 1808. O Napoleonovi presoji književnosti Goethe poroča:

„Tako je prišel tudi do usodnostnih dram, a z neodobravanjem. Pripadale naj bi nekemu bolj mračnem času. Kaj, je rekel, se hoče zdaj z usodnostnimi dramami? Politika je usoda.“³

Vprašanje politike Nietzsche razume predvsem kot vprašanje vodenja, pri čemer na način Platona skuša povezovati moč in znanje, filozofijo in politiko, politiko pa vedno razume tudi kot vprašanje etike oziroma morale. To sicer ni vedno dobro, kakor bomo videli. Po Nietzscheju naj bi bilo v izogib novim vojnám treba vpeljati novo moralo z namenom, da se začnejo izobraževati novi politiki, ki bi bili „prihodnji gospodarji zemlje“. (KSA 11.582) Taka morala bi morala navezovati na obstoječe zakone in nravi, njeno učenje pa bi bila naloga, ki traja več generacij. Za to bi bila potrebna drugačna vrsta »svobodnih duhov«, kakor so dosedanji. Te nove politike bi bilo treba iskati med filozofi, pesniki ter kritičnimi pripadniki humanističnih in družbenih ved. Če to povemo z Nietzschejevimi besedami, spadajo sem: (1) »predvsem pesimisti Evrope, pesniki in misleci neke vrste ogorčenega idealizma«, (2) »nenasitno-častihlepni umetniki ...« in (3) »vsi tisti kritiki in historiki, ki pogumno nadaljujejo srečno začeto odkritje starega sveta«. (KSA 11, 582–583) Ti politiki naj se zgledujejo po antični morali. Toda antično moralo, kakršno si želi za zgled, dojame kot antidemokratsko in antikrščansko. Že tu bi se mogli ustaviti, češ čemu naj nam služi takšna politična filozofija.

Vpraševati se o tem, kdo naj upravlja vsej Zemlji, se zdi drzno za običajno filozofijo. Toda s tem Nietzsche navezuje na običajno temo filozofskega izročila, posebej pa na Platona in na Boetija. Ta v svojem velikem delu *O tolažbi filozofije* med drugim obravnava tudi vprašanje dobrega in zlega ter vprašanje sreče. Vsa bitja po naravnem zakonu stremijo k sreči, vendar se dogaja, da ljudje štejejo za svoj cilj dobra, ki so nepopolna ali neustrezna. Zato ne moremo odgovoriti na vprašanje „Katere vlade naj upravljajo svet“, *Quibus gubernaculis mundus regatur?* (3. 12).⁴ Ta svet sestoji iz tako različnih in celo

3 Goethe, Johann Wolfgang von. *Werke*. Hamburger Ausgabe. Zv. 10. *Autobiographische Schriften*. München: Deutsche Taschenbuch Verlag 2000, str. 546.

4 Boetij, 2012, str. 205; Beseda *gubernaculum* »krmilo; uprava; vlada, vodstvo« (dr. Fran Bradač) nastopa trikrat: 12.3; 12.14 in 12. 34. Gre za metaforo vzeto iz Anaksimandra, Parmenida in Heraklita.

nasprotnih delov in veselje je tako veliko, pravzaprav neskončno, da ga noben vladar ne more obvladati. Toda Boetijeva sogovornica, nekakšna Atena in poosebljena Filozofija, ga spomni, da »je ta svet obvladan od boga« – *Mundum hunc deo regi* (3. proza 12; prev. 220) in da naj naš filozof ne obupuje. Tako Boetij razlaga, da je božja vladavina možna, če ima svet eno obliko, *unam formam*. Do nje pa je mogoče priti, če obstaja bitje, ki je eno in ki zato lahko poveže raznovrstne stvari. Bog je tudi princip enotnosti, ki enkrat povezano drži skupaj in ga obdaja, poleg tega še razporeja mnoštvo gibanj in sprememb, a sam ostaja trajen in daje trajnost tudi spreminjanju. To bitje, karkoli že je, vsi ljudje naslavljajo z imenom bog (*Tolažba*, 3. knjiga, poglavje 12 (proza)).

54

V grški in rimski filozofiji pred Boetijem bi bilo najbrž mogoče najti določene ideje o tem, kako vladati svetu in kdo naj bi bili glavni odgovorni za takšno nalogo. Vprašanje svetovnega vladanja pa ni samo zadeva politične filozofije, temveč sega tudi na področje filozofije zgodovine, kakršno je zasnoval Avguštín. Blizu temu vprašanju je Platonova teorija o krogotoku sprememb ustavnih oblik državnih skupnosti po zaporedju: monarhija, aristokracija, oligarhija, demokracija, tiranija. Poleg tega ima Plato znamenit mit o vojni med pra-Atenami in Atlantido v dialogih *Timajos* in *Kritias*. Tudi Plutarh se v nekaterih političnih spisih in v življenjepisu Aleksandra Velikega dotakne te problematike. Aristotel v *Politiki* razpravlja o predpostavkah za državo, ki jo je mogoče dobro urediti in upravljati (*Politika* 7.4.1325b33sl.). Prepričan je, da države z veliko prebivalstva ni mogoče dobro upravljati: to bi bilo delo božanske moči ($\theta\epsilon\iota\alpha\varsigma\ \delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\omega\varsigma$), »ki drži skupaj tudi to veselje« (1326a34). Vprašanje vladanja zemlji svetu kot celoti je tako tudi zadeva metafizike, ne samo etike in jusa. Prva bit, ki je božanska, je prvo gibalo sveta in izvor dobrega, ki v svetu zagotavlja dobro ustavo, zakonitost, urejenost in dobro. Tako Boetij pravzaprav povzema tudi Aristotela, še prej pa tudi Ksenofana in Parmenida.

Nietzsche sam pa v zvezi z »gospodarji zemlje« omenja tudi Platonov dialog *Teages*, kjer gre za vzgojo politika.⁵ Teages pravi, da bi imel rad takšno modrost, s katero bi vladal vsem državljanom, najrajši pa vsem ljudem. To pomeni, da bi hotel postati tiran – ali morda bog, vendar dodaja: „Ne bi pa rekel, da to želim.“ (Teag, 123d–126e) Nietzsche prevaja in tako povzema *Teaga*: „Vsakdo

5 Prim Platon, *Zbrano delo I*, 2004, str. 650sl.

izmed nas bi bil rad po možnosti vladar vseh ljudi, najrajši /bi bil/ bog.“ In dodaja: „To prepričanje mora biti spet tu. Angleži, Američani in Rusi.“⁶ Vendar je Nietzsche tu šel čez tekst, saj Teag sam ni rekel, da želi postati bog. Teag je vir za gospodarja Zemlje, *Herr der Erde*.⁷

Nietzschejeva politična filozofija je zajeta predvsem v naslednjih delih: Človeško, vse preveč človeško, 1. del, 8. poglavje: »Pogled na državo«; Vesela znanost, 5. knjiga; Onstran dobrega in zlega, 5. poglavje: »K naravni zgodovini morale«; v zapisu iz zapuščine »Velika politika«, ki je nastal v decembru 1888 in januarju 1889 in spada med zadnje Nietzschejeve beležke.⁸

2. Nietzschejeva politična filozofija v fazi njegovega razsvetljenstva: zgodovinsko filozofiranje, Evropa, demokracija.

Nietzschejeva politična filozofija se začne oblikovati na novo v spisu *O koristi in škodi zgodovine za življenje*, v katerem se loteva vprašanje pravičnosti v univerzalni zgodovini z vidika modernih humanističnih ved. Naš filozof zavrne metodološki pristop k znanosti o zgodovini in historijo kot znanstveno zgodovinopisje postavi pod vprašaj z vidika vrednosti bivanja, cenitve vrednosti in oblikovanja sveta. Zgodovino hoče dojeti kot življenjsko dogajanje, ki ima zvezo z resnico. Pri tem ob monumentalni zgodovini razmišlja tudi o ideji večnega vračanja, ki bi bilo zagotovilo, da more biti zgodovinsko vedenje koristno tudi še danes. Vendar to idejo zavrne, ker se dogodki ne morejo vračati v polni in ikonični resničnosti (KSA 1.260–261; prev. 72), kajti nekdo si ne more želeli vsakega dejstva „v njegovi natančno izoblikovani posebnosti in enkratnosti“, v njegovem monogramu. Zato je kasnejši Nietzsche idejo večnega vračanja dojel kot vračanje enakega, ne istega.

Različne vrste zgodovine in različne politike so izraz različnih vrst subjektivitete. Subjektiviteta kot družbeno stališče pa je oblika egoizma. Vsak svet je egocentričen, vsaka koncepcija zgodovine in resnice je egoistična. Egoizem svetov rojeva „pametno egoistično prakso“. (KSA 1.279; prev. 94)

6 Nietzsche, KSA 11.50 (25[137] pomlad 1884); Volja do moči, fr. 958; prev. 531.

7 Za to referenco prim. Ottmann, 1999,² 264.

8 Nietzsche, KSA 13.637–647.

Univerzalno zgodovinsko vedenje hoče resnico, ki ne bi bila egoistična posest posameznikov, temveč bi bila razsodnica, ki „premika vse mejnike egoističnih posesti“. (1.286; prev. 103) Raziskovalci univerzalne znanosti morajo biti formirani tako, da postanejo zaposljivi in koristni ter tako postajajo pomočniki egoizma (1.300–301; prev. 121–122).

Toda egoizem, osebni ali politični, ne more biti politična norma. Kakšna naj bi taka norma bila, Nietzsche ne pove, ugotavlja samo, da se nam brez preseganja historičnih egoizmov obeta „svetovni sistem egoizma“, kjer naj država s svojo vojaško in policijsko močjo ščiti pametne egoizme (1.321–322; prev. 148sl.) pred grozljivim izbruhom nespametnega egoizma, ki se izkazuje kot terorizem. Univerzalna pravičnost se izkazuje kot pametni egoizem. Nato Nietzsche opisuje kako univerzalna znanost in univerzalni egoizem uničujeta pogoje življenja. Zato znanost rabi »višji pregled in spremljanje, ki naj temelji na nauku o zdravju življenja (1.331; prev. 160).

56

S tem je Nietzsche anticipiral današnjo politično, postblokovsko svetovno dogajanje, in ne veliko drugače kakor Marx v svoji teoriji kapitalizma in kolonializma ali kasneje Lenin v svoji teoriji imperializma.

Prava Nietzschejeva politična filozofija pa se začne oblikovati v njegovi t. i. razsvetljenski fazi, ko vzpostavlja idejo združene mirne Evrope in pripozna nezadržnost demokracije. Ključno delo za to stališče je Človeško, preveč človeško, *Knjiga za svobodne duhove*, v dveh zvezkih, 1878, 1879, 1880, ki je posvečeno Voltairu (v 2. izdaji posvetilo umaknjeno) in Descartesu. Prvo poglavje prvega zvezka ima naslov „O prvih in zadnjih stvareh“, ki nedvoumno nakazuje temeljna vprašanja prve filozofije oziroma metafizike. Za izvirno napako filozofov šteje pomanjkanje zgodovinskega čuta. Filozofi svojo pozornost usmerijo na „stvar po sebi“, nehote so pozorni le na nekakšno večno resnico človeštva. Nasproti metafiziki svoj nov način proučevanja imenuje „historična filozofija“ oz. „zgodovinsko filozofiranje“ (af. 1 in 2). Nova filozofija nam kaže na to, da je treba ceniti neprivačne in neopazne resnice, ki pa so dobljene po strogi metodi. Taka nova filozofija je znamenje višje kulture, kot pa so domnevno višje in večne in simbolične resnice metafizike (af. 3). Izvor metafizike kot konstrukcije drugega realnega sveta in posledično delitev sveta na dve področji itd. vidi v napačnem razumevanju sanj (af. 5). Poleg tega pri presoji nastanka, razvoja in utrditve metafizike ne bi smeli zanemariti velikega prispevka jezika: dogaja se namreč,

da ljudje nezavedno in nenamerno verjamejo »v pojme in imena stvari kot da bi bila *aeternae veritates*« (af. 11). Sedaj pa, ko in ker je človeški rod dosegel raven razsvetljenstva – meni Nietzsche –, je treba na poti osvobajanja napraviti še en korak, ki naj bi bil v tem, »da bi z najvišjo stopnjo premišljanja presegel metafiziko« (af. 20; KSA 2.41; prev. 36). Od negativnega rezultata, da je metafizika zmota, moramo napraviti vnažajšnje gibanje in stopati nekaj letev nazaj od vrha. Celoten proces je podoben teku na stadionu ali hipodromu, kjer proga poteka od sodnikov do točke obrata in nazaj. To preseganje pa se more doseči samo tako, da smo pozorni na izvor stvari in pomenov. Tako v Predgovoru h knjigi, ki bi lahko imela naslov, *Volja do moči* ali *Filozof prihodnosti* ali *O ureditvi vrednot*, in v kateri omenja aforizem 20 iz *Človeško, preveč človeško*, Nietzsche tudi prvič uporabi izraz preseganje metafizike, ki bo postal eden od vodilnih motivov Heideggra in sodobne filozofije sploh.⁹

Nova filozofija pričakuje od nas, da več pozornosti usmerimo k svojemu vsakdanjemu življenju, na domnevno najmanjše in najbližje stvari. Take najbližje stvari so: prehranjevanje, oblačenje, stanovanje, občevanje (*Človeško, preveč človeško 2. Popotnik in njegova senca*, KSA 2.541; af. 5). Pogosto imamo hinavsko cenitev »pomembnih« zadev metafizike in teologije. To vodi k preveliki odvisnosti od zdravnikov in duhovnikov. Zato se moramo naučiti, da sami oblikujemo naše vsakdanje življenje v njegovi konkretnosti, kar je Nietzsche imenoval »dieta«, tj. »način življenja, razdelitev dneva na delo in prosti čas, obed, spanje in premišljevanje« (Popotnik in njegova senca, af. 6). V podporo tega novega pristopa je Nietzsche citiral Homerja, da bi človek moral vedeti, »dobrega kaj, kaj zlega doma se dogaja ti v hiši«. ¹⁰ Že tedaj pa odkriva tudi sublimno vladoželjnost idealistov vsake vrste. V zapisu julija 1879 Nietzsche strne svojo misel v naslednjem izreku: „Sklep: postanimo, kar še nismo: dobri sosede najbližjih stvari“ (KSA 8.588; 41[2]).

Na ta način dobi za Nietzscheja nov pomen ideja diete. Nietzsche govori dieti v svoji kritiki morale. V aforizmu „O skrbi za zdravje“ v *Jutranji zarji* (št. 202) meni, da bi morali dosedanjo „praktično moralo“ spremeniti v neke

9 Nietzsche, KSA 11, 666; 40 [65] in Nietzsche, Werke 14.388; primerjaj še Heidegger, *Nietzsche*, 1961, 1.406.

10 Homer, *Odiseja*, 4.392.

vrste umetnost zdravja in znanost o zdravljenju. Četudi naj bi za to še manjkali zdravniki, bi morali „nauk o telesu in o dieti“ uvesti v vse nižje in srednje šole kot obvezen učni predmet (KSA 3. 178; prev. 152). V zapisu 203 „Proti slabi dieti“ opaža, da obedi premožnega družbenega razreda niso sestavljeni po pravilu „ničesar preveč“, temveč po pravilu „vsega veliko preveč“: takšni so tudi obedi „uglednih znanstvenikov“ (KSA 3.179 ; prev. 152). V ironičnem zapisu: „Usoda in želodec“, iz zbirke Popotnik in njegova senca, pravi, da so želodci diplomatov pomembni, dokler je usoda ljudstev še odvisna od diplomatov (af. 291; prev. 565; KSA 2.683). Vidi, da z zmago demokracije politične naloge postanejo vse bolj zapletene, ker se morata zunanja in notranja politika povezati. Dolžnosti diplomatov, ki jih bo zahtevala prihodnja »Evropska zveza narodov« bodo mogli opravljati samo diplomati, ki so istočasno strokovnjaki za kulturo, agronomi in inženirji. (ib. 2, af. 292; prev. 565–566; 2.684)

58

Nietzsche je našel oporo za dieto v tedanji nemški materialistični filozofiji, npr. Jakob Moleschott, pa tudi pri skeptiku Montaignu, zlasti pa v grški medicini. Da bi mogli predpisovati način človekovega življenja, moramo po Hipokratu najprej «spoznati in razčleniti naravo človeka nasploh», παντὸς φύσιν ἀνθρώπου γινῶναι καὶ διαγινῶναι (*O dieti*, 1.2.1–3). V pozni antiki je medicinska dietetika res začejala nadomeščati etiko, npr. pri Galenu.

Beseda διαίτα/diaita je sorodna z besedo αἴτιος //αἰτία »vzrok, krivda« in z besedo αἶσα »delež«. Glagol διαίτῶ pomeni «1) a) dati za preživetje, ohranjati pri življenju, zlasti o zdravniku: predpisati določen način življenja, da bi odpravili bolezen, od to nasploh ozdraviti; mediopasivno: oskrbeti s hrano, živeti, tj. fizično vzdrževati: b) kje živeti, se zadrževati; c) kako biti, 2) biti razsodnik in kot tak odločati pri nekom, o čem; odrediti, pomiriti; vladati, presojsati«. Prav tako po Passowu pomeni διαίτα najprej »1. življenje in način življenja v najširšem smislu, bolj določeno pa: a) »način življenja, vrsta zaposlitve, *vitae ratio* ... tudi sprememba življenja v moralnem smislu. B) način zadostitve življenjskih potreb, nasploh, posebej tudi fizičnih. Od tod tudi sredstva za preživljanje, življenjske potrebe; tudi obed. C) zdravniško predpisan način življenja, dieta. 2) kraj, kjer nekdo živi ali se zadržuje, mesto stanovanja; od tod soba. 3) urad in izrekanje

dietet, odločitev, preiskava, obsodba«. ¹¹

11 Passow, *Handwörterbuch der griechischen Sprache*. Leipzig 1841.

Pri Aristotelu je *δίαίτα* določena kot dobro prebivanja v nekem kraju ali prostoru ter postane tisti del politične filozofije, ki obravnava človekovo naravo (politična antropologija) in prostor kot eksistencial človeškega bivanja (politična geografija): tako *δίαίτα* tako pomeni stanovanje. Toda besedo *δίαίτα* Aristotel uporablja tudi v pomenu razsodišča, arbitraže (*Politika*, 2.8.1268b7).

V besedi *dieta* je torej navzoča naša odgovornost za lastno zdravje pa tudi za življenje nasploh. Že to, da za temo filozofije vzame človeško realnost brez transcendence priča tudi za njegov odmik od platonizma.

60 Naš filozof v svoji zgodovinski filozofiji pristopa k vsem pojavom brez metafizičnih predpostavk, brez transcendence, brez platonizma. Zato so bili njegovi premisleki posvečeni vsem razsežnostim vsakdanjega življenja: družini in ljubezni, morali in religiji, ekonomiji in politiki, državi, liberalizmu, socializmu, anarhizmu itd. V nasprotju z zelo razširjeno predstavo je treba opozoriti, da je bil dobro seznanjen s tedanjo politično ekonomijo. Njegovi izreki se pogosto nanašajo na vprašanja svetovne ekonomije. V že omenjenem poglavju »O prvih in zadnjih stvareh« iz Človeško, preveč človeško in sicer v aforizmu Možnost napredka vidi prav v veri, da je napredek možen – ne glede na to, ali trenutno napredujemo ali ne. Verovanje v napredek je tudi ena izmed velikih razlik med antično in moderno dobo. Napredek pomeni zavest ljudi in odločitev, da se bodo razvijali naprej k neki novi kulturi, medtem ko so se v predmoderni dobi razvijali nezavedno in slučajno: »sedaj morejo ustvarjati boljše pogoje za nastanek človeka, njegovo prehrano, vzgojo, izobrazbo, /morejo/ ekonomsko upravljati zemljo kot celoto ...« (KSA 2, 45; af. 24; prev. 339).

V aforizmu „Zasebna morala, svetovna morala“ iz Človeško, vse preveč človeško je razvil vprašanje, ali moreta biti individualna etika in svetovna morala nekaj istega, kakor je to zahteval Kant v svoji teoriji kategoričnega imperativa. Naš filozof razume to etiko kot »lepo naivno stvar«, ki predpostavlja, da vsakdo ve, katero njegovo dejanje bo služilo dobrobiti celotnega človeštva. Še več, opozori na teorijo svobodne trgovine in svobodnega trga, ki predpostavlja, »da se mora splošna harmonija sama od sebe razviti po prirojenih zakonih razvoja boljšega«. Ob tem opozori na dejstvo, da »se je nehala vera, da en Bog vodi usode sveta v velikem« (KSA. 2.46; af. 25; prev. 39) in da lepo vodi človeštvo ven skozi vse ovinke. Prav zaradi tega imajo ljudje novo nalogo, »da si sami postavijo ekumenske, celotno zemljo zajemajoče cilje«. Zato je tudi

treba napraviti pregled čez potrebe človeštva, pri čemer ni že samo po sebi razumljivo, da morajo vsi ljudje enako ravnati. Še več nepremišljeno zavestno upravljanje celote po istih pravilih bi moglo voditi k propadu človeštva. Tako se pojavlja neznanška naloga, najti takšno poznavanje pogojev kulture, ki presega vse dosedanje znanje: šele takšno znanje bo lahko dalo »znanstveno merilo za ekumenske cilje«. (2.46; af.25; prev. 40)

V drugem zvezku tega dela in v njegovem drugem odseku, ki ima naslov »Popotnik in njegova senca« daje tudi zelo pozitivno vrednotenje demokracije. Demokratičen način življenja in demokratična oblika vladavine spadata med varne fundamente za prihodnji razvoj Evrope. Poglavlje, ki govori o tem, ima naslov »Čas kiklopskih zgradb«. Moderni proces demokratizacije Evrope je nezadržen: »kdor se temu protivi, vendarle uporablja za to ravno tista sredstva, ki jih je šele demokratična misel dala slehernemu v roke ...« Veliki dosežki ekonomije v dobi demokracije so proslavljeni kot zidovi in pregrada »pred telesnim in duhovnim zaslužnjem« (PS 275; KSA 2.671; prev. 555).

V prvem zvezku dela Človeško, vse preveč človeško ima osmo poglavje naslov »Pogled na državo«, ki obsega 45 aforizmov. V njih podaja raznovrstno analizo demokracije. V aforizmu »Nov in star pojem vladanja« (af. 450) pripominja, da je razlikovanje med vladanjem in ljudstvom del podedovanega političnega občutka, da imamo dve ločeni sferi moči, močno in šibko, višjo in nižjo, ki se dogovorita za kompromisno ustavno obliko vladanja. Vlada ni nič drugega kot organ ljudstva in ne častitljivi skrbstveni »zgoraj« v razmerju do na skromnost navajenega »spodaj« (ČvpČ, 1.450; KSA 2.292; prev. 243). O tem govori tudi v dolgem aforizmu »Religija in vlada« v katerem opaža, kako duhovniki pomagajo »legitimnosti« moči. Izpostavlja težave politike, ki nastanejo, ko je religija proglašena za privatno stvar – to sproži religijo sekt. Odnos do države postane neizogibno ambivalenten: enkrat imamo sovražnost do države, drugič pa fanatično navdušenje za državo. Vzpostavi se večstrankarski sistem s pogostim menjavanjem vlad. Nezaupanje do vsega, kar je vladajoče, lahko vodi do ukinitve nasprotja med privatnim in javnim ali celo do poskusov odprave ali ukinitve države. Slabost demokracije vidi v tem, da privatne družbe preveč vplivajo na državno zakonodajo, kar ogroža razliko med privatnim in javnim. S tem pride do zaničevanja, propada in smrti držav: »Moderna demokracija je zgodovinska oblika propada držav (ČvpČ 1, 472;

2.302–307; prev. 251–255). Vendar posledica tega ni nujno kaos, ker naj bi bili pamet in sebičnost nekaj človeku najbolj lastnega. Z nekaj ironije pripomni, da bosta pomen in sebičnost pustila, da država še nekaj časa obstane. Nietzsche pa je pričakoval nekaj bolj smotrnega, kot je bila država in kar bo presegló državo (ib., prev. 255). Demokratične ustanove se mu zdijo kot takšne »zelo koristne in zelo dolgočasne« (ČvpČ 2, PS 289; KSA 2.683; prev. 546) in jih primerja s karantenami proti stari kugi tiranije.

Bil je pozoren tudi na vlogo monarhije oz. kraljevine v demokracijah. Demokracija ima v rokah način, da kraljestvo ali cesarstvo izvotli, dokler ne preostane ničla, ki je sicer po sebi nič, vendar prav postavljena podeseteri neko število. Res je, da je monarh, tj. kraljica ali kralj, v demokracijah lahko dojet samo kot čudovit okras, kot lepo preobilje ali kot simbol zgodovine. To pa ne velja vsaj za eno zelo pomembno področje: monarh namreč nastopa tudi z nekakšnim privilegijem odločanja o vojni in miru (PS, 281, KSA 2.676; prev. 558–559). Drugače rečeno, demokracija rabi kralje, kadar gre za veliko politiko, kajti kralj odvzame vojskujočim njihovo krivdo za vojno .

62

Naš filozof tudi pripominja, da ima demokracija tendenco, da veliko plačuje, celo preveč troši za »splošno varnost« svoje ekonomije. Ta prevelik stroške je v tem, da njena skrb za varnost in njen boj proti terorizmu ustvarja nasprotje splošne varnosti, »kakor se tega loteva dokazovati naše ljubo stoletje« (*Jutranja zarja*, af. 179; str. 134–5; KSA 3. 158).

Nietzschejeva kritika demokracije je v marsičem vodena na podlagi Platonove kritike demokracije v *Državi*, kjer Platon govori o nesposobnosti za služenje in za vladanje, kjer je glavna skrb namenjena temu „da na noben način nihče nikoli ne bi bil vladar“ (*Država*, 563 de).¹²

3. Nietzschejev zagovor enotne Evrope

Glavna ideja Nietzschejeve politike je zagovor Evrope kot politične in kulturne enote, kot »dobre Evrope«. V svoji kritični obravnavi kolonializma je menil, je dejal, da združena Evropa ne bi smela biti samo ekonomska skupnost, temveč tudi »središče kulture«, kulturni center, ki bo uresničilo »želje po sintezi

¹² O tem Ottmann, 1999, 293 in sl.

evropske preteklosti v najvišjih duhovih tipih – « (KSA 11.42). S tem je poudaril, da je treba kulturno dediščino meriti ob stopnji humanosti. Pri razmišljanju o taki Evropi Nietzsche pogosto omenja dve imeni, to sta Napoleon in Goethe, katerih delo označuje kot »dva velika poskusa«:

»Napoleona, ki je ponovno zbudil moža, vojaka in veliki boj za oblast – koncipirajoč Evropo kot politično enoto Goetheja, ker je imaginiral evropsko kulturo, ki tvori polno dediščino že *dosežene* humanosti.« (KSA 13. 451, pomlad 1888; *Volja do moči*, fr. 104; prev. 68)

Oboje je povzeto v ideji dobre Evrope – tega izraza ne uporablja – oziroma v pojmu „dobrih Evropejcev“.

V zapisu „Evropski človek in uničenje narodov“ (Človeško, vse preveč človeško I, af. 475; KSA 2.309; prev. 257sl.) podaja kritiko nacionalnih sovražnost in nacionalizma. Proti običajnemu mnenju opaža, da k nacionalizmu ne žene interes mnogih, temveč določene dinastije in določeni »razredi trgovanja in družbe«. Evropski nacionalizem je »umeten«. Če Nemci to spoznajo, se lahko brez plahosti izdajajo za *dobre Evropejce*. Nemcem celo svetuje, naj delajo na stapljanju narodov, »pri čemer si lahko pomagajo s staro izkazano lastnostjo, da so *tolmači in posredniki* med narodi“. Moderno razsvetljenstvo in duhovno neodvisnost Evrope je razumel kot nadaljevanje grško-rimske antike. Da navezava Evrope z antiko ni bila prekinjena niti v srednjem veku, za to imajo po Nietzscheju velike zasluge tudi Judje (KSA 2.309–311). Ob tem tudi opaža porast antisemitizma v publicistiki in podaja komentar, ki ne zaostaja za Marxovo obravnavo Judov v spisu »K judovskemu vprašanju«: Judje so pomagali, da je končno spet moglo zmagati nemitsko pojasnjevanje sveta.

Oblikovanje nove evropske politike zahteva novo kulturo vrednotenja in soočenje s fenomenom nihilizma. V politiki in ekonomiji se nihilistične konsekvence (»Bog je mrtev«) prikazujejo kot kolonializem, v političnih aktivnostih so vidne v vlogi ekonomskih interesov (»pameten egoizem«), kot anarhizem v kaznovanju, kot vojne, kot prikrojevanje mednarodnega prava, v podcenjevanju neevropskih kultur itd. V *Veseli znanosti* je ideja Ene Evrope tematizirana v okviru njegove teorije večnega vračanja in nauku o prevrednotenju vseh vrednot. To je največje težišče nove filozofije (af. 341; KSA 3.570; prev. 216), ki jo Nietzsche imenuje tudi tragično filozofijo: »Začenja se tragedija« *Incipit tragoedia* je naslov aforizma 342 v *Veseli znanosti*.

Večno vračanje je nauk o časnem svetu in je novo razsvetljenje.¹³ Nova filozofija postaja tragična prav zato, ker ugotavlja in priznava odvisnost vseh stvari od našega vrednotenja (af. 383). Nietzschejeva filozofija je postala tragična – toda ne pesimistična – ker je odkriva in pripoznala odvisnost vseh stvari od naših cenitev, vrednotenj in prevrednotenj.

V zapisu „Naš vprašaj“ (FW, af. 346; KSA 3.579sl.; prev. 227 in sl.) Nietzsche pojasnjuje svojo pozicijo. Pri tem najprej odkloni tri starejše izraze za nove filozofe – brezbožni, neverni ali tudi imoralisti – kot pomanjkljive. Novi filozof je vse to troje v nekem poznem stadiju. Izhaja iz izkušnje in uvida, da svet, v katerem živimo, sploh ni božji, prav tako ne umen, usmiljen in pravičen po človeški meri. Odklanja tudi filozofski pesimizem, ker je postal nezaupljiv. Izhaja pa iz izkušnje, da svet ni vreden tega, kar so ljudje verjeli. Glede vrednotenja je nastopilo nezaupanje, ki spremlja filozofijo:

»Kolikor nezaupanja, toliko filozofije.«

64

S tem pa se znajdemo v zelo subjektivni drži človekovega nasprotovanja svetu in njegove negacije, ki jo opisujejo izrazi, kot so »človek *proti* svetu«, človek kot »svet-zanikujoči« princip, človek kot merilo vrednosti stvari, kot sodnik svetov. To je sedaj bistvo modernega pesimizma in človekove kritike sveta. Marsikdo bi že pomislil, da je to Nietzschejevo stališče. Vendar ni tako. Naš filozof opazuje, da je človek zapadel v neugodno nasprotje, *Argwohn des Gegensatzes*, „nasprotja sveta, v katerem smo bili doslej domači z našimi častitvami – in zaradi katerih smo morda *držali* živeti – in nekega drugega sveta, *ki smo mi sami*: neizprosnega, temeljitega, najnižjega nelagodja o nas samih, ki nas Evropejce vedno bolj, vedno huje obvladuje in utegne prihajajoče rodove postaviti pred strašen ali-ali: „ali odpravite vaša čaščenja ali – *vas same!*“ To zadnje bi bil nihilizem; ampak ali ne bi bil tudi prvo – nihilizem? – To je znamenje *našega* vprašanja.“ To vprašanje govori o nekem zgodovinskem dogajanju, saj so razločene preteklost in sedanjost in njuno nasprotje. V nasprotju pa smo zajeti mi sami, saj smo nehote ujeti v neskladje, prepad, med idealnim svetom in našo eksistenco, pri čemer so ideali nekaj proti življenju in obstoju, toda obstoj ni mogoč brez idealov in vrednot. To neskladje moramo upoštevati, to nasprotje moramo razreševati in se v njem orientirati kot sodobni Evropejci.

13 Ottmann, 347.

V af. 377 »Mi brez domovine« odkrije nekaj družbenih, političnih in kulturnih predpostavk za enotno Evropo. Opazil je pomanjkljivost določenih vrednost in tudi družbenih teorij, pa tudi nekaterih »realnosti«, ki so prevladovala v tedanji Nemčiji. Med njimi so konservativnost in liberalizem, napredek, enake pravice, »nič več gospodarjev, nič več hlapcev« itd. Tako pravi o idealu tržnega gospodarstva: »svojih ušes nam ni šele treba mašiti proti Sirenam, ki pojejo o prihodnosti trga«. Velika ovira za združeno Evropo so nacionalizmi vseh vrst, in tudi nemški nacionalizem, in rasno sovraštvo, ki ni samo nemško. Zaradi tistih, ki povečujejo »nacionalne srčne rane«, se sedaj v Evropi dogaja, da se »ljudstvo proti ljudstvu omejuje in zapira kakor s karantenami« (KSA 3.630). – Kdo se tu ne bi spomnil na ukrajinsko gradnjo zapore proti Ruski federaciji? – Nemško realno politiko imenuje »majhna politika«. Za svojo držo je izbral ime – »in to naj bo naša častna beseda!« – *dobri Evropejci*. Takšni Evropejci so dediči tisočletij evropskega duha. Ta dediščina je prevelika in zato njena recepcija ni nič enostavnejša za prenos. Dobra Evropa je politika, ki je zasnovana na večtisočletni dediščini evropskega duha. Dobri Evropejci pa so za sedaj še brez domovine. (VZ, af., 377; 3.628–631; prev. 270 in sl.) Novi Evropejec mora biti »popotnik« v vsej kulturi. Tak se mora osvoboditi od tega, kar »nas Evropejce od danes pritiska, blokira, tlači, dela težke«. To je mogoče, če ima vpogled v vrhovna vrednostna merila časa, hkrati pa mora premagati tudi svojo »ugovor proti temu času«, svojo nesodobnost, svojo *romantiko* (*Vesela znanost*, af. 380; KSA 3.633; prev. 274). Ta nov ideal je oblikovan v imenu velikega zdravja, katerega skrb je obrat v usodi moderne človeške duše: »kazalec se premakne, tragedija se začne ...«. (af. 382; 3.635; prev. 278)

V Nietzschejevem soočenju z nihilizmom nadaljujemo z osvetlitvijo politične razsežnosti tega procesa. Tako je v delu *Onstran dobrega in zlega* fenomen nihilizma opisan v pojmih moralne teorije in sociologije morale, pri čemer Nietzsche gradi na nasprotju med povprečno, »čredno moralo« in neko novo višjo moralo. V Petem glavnem delu: k naravni »zgodovini morale« šteje Hohenstaufovca Friderika Drugega za »prvega Evropejca«, ker je znal preseči v sebi toliko nasprotujočih si družbenih in osebnih silnic (af. 200; KSA 5.121; prev. 100).

Moderni morali, ki temelji na enakosti in koristnosti, očita, da v njenih

moralnih presojah vrednot vlada koristnost kot edini kriterij. Poleg tega je ta morala vaja v stvareh, kot so obzirnost, sočutje, poštenost, milina, vzajemna pomoč, kar je nekdaj veljalo za izven moralno (KSA 5.122) v tem pomenu, da ni niti dobro niti slabo, niti moralno niti nemoralno, ampak nekaj za družbo samoumevnega. K moderni morali spada tudi to, da daje moralno ime in čast poštemu, skromnemu, podrejajočemu in izenačujočemu prepričanju in srednji meri (KSA 5. 123). Za takšno moralo je vpeljal izraz čredna moralnost, *Heerden-Moral*. Moralna vest sodobnega Evropejca je diagnosticirana kot moralnost, ki jo prežema kolektivna bojzljivost, ali, kakor pravi Nietzsche imperativ čredne bojzljivosti. V primerjavi te morale s krščansko se pokaže, da ta moralnost temelji na strahu pred bližnjim in ne »ljubezni do bližnjega« (af. 201; 5.122; prev. 101). Še več: mati te morale je strah. Moderna moralnost – boljše je govoriti o moralnosti kakor o morali – je v resnici popularna verzija Sokratovega moralnega intelektualizma, kajti v Evropi danes »vemo«, kaj je dobro in zlo (af. 202; KSA 5.124; prev. 103): Sokrat sicer ni menil, da to ve, je pa to obetala učiti svetopisemska kača.

66

Nietzsche je bil prepričan, da so pred in po čredni moralnosti »možne ali bi morale biti možne mnoge druge, pred vsem pa višje morale. Poleg tega glede moralnosti ni velikih razlik med demokrati, revolucionarnimi ideologi, socialisti in anarhisti, saj je čredna morala nujni rezultat demokratičnega gibanja (af. 203; KSA 5.126; prev. 104). Demokracija je oblika propadanja politične organizacije in človekove osebnosti. V demokraciji se vrednost človeka znižuje, človek postane povprečen. „Čredna morala“, *Heerden-Moral* (af.201; KSA 5.123; prev. 102), ki jo imenuje »moralnost čredne živali« (ib. af. 202), je Nietzschejev izraz za moralo povprečnosti, ki mu pomeni „vrednostno ponižanje“. Demokracija in evropska krščanska moralnost povzročata občutje tesnobe. Nietzsche kritizira to moralo, ker meni, da ljudje z „vednostjo svoje vesti“ vedo, „kako je človek še neizčrpan za največje možnosti“. Socialistični »človek prihodnosti« ali liberalni človek »svobodne družbe« mu pomenita nevarnost poživaljenja človeka. (*Onstran dobrega in zlega*, af. 203; KSA 5.126sl.; prev. 106)

Moralne predpostavke politike poglobi v Osmem glavnem delu: „Ljudstva in domovine“. Ugotavlja, da ni mogoče, da bi vsak človek ali vsak narod presegel nacionalizem in patriotizem v enakem času. Nacionalna in patriotska čustva je težko premagati in »se spet vrniti k pameti, kar naj pomeni k „dobremu evropejstvu“. Eden od vzrokov za politične krize je hitrost političnih procesov v Evropi – »hitra Evropa«, pravi Nietzsche. Zaradi tega se v politiki odloča brez filozofije, filozofija je nadomeščena s „politiziranjem“, državnik, ki hoče biti velik, pa spodbuja zaspane strasti in želje svojega naroda. Taka politika je samo po nesporazumu velika. Nietzsche zato priporoča previdnost in zadržanost, katere podlaga je stara vera, »da je samo velika misel tista, ki nekemu dejanju ali stvari daje veličino« (af. 241; KSA 5.181sl.; prev. 150–151). Demokratično gibanje Evrope je proces, v katerem se oblikuje evropski človek, ki je bistveno nadnacionalna in nomadska vrsta človeka. Širina in množičnost tega procesa je pozitivna, če se ob tem ne pozabi, da je celotno skupnost treba usmerjati. Oblikovanje enakih ljudi srednjih slojev, ki so koristni, delavni, uporabni, nameščenci postanejo lahko izvir izjemnega, delavci bodo rabili gospodarja, zapovedujočega „tako kakor vsakdanji kruh“: »Hotel sem reči: demokratizacija Evrope je hkrati nehotena priprava pogojev za rast *tiranov*« (af. 242; 5.183; prev. 153). Evropejstvo je vsekakor nekaj, kar je v procesu. Glede ideje nove Evrope Nietzsche omenja astronomski pojav, da se naše sonce hitro giblje proti ozvezdju Herkula: »In jaz upam, da bo človek na tej zemlji delal enako kot Sonce. In mi smo spredaj, mi dobri Evropejci.« (af. 243; 5.183; prev. 153)

Nietzschejeva skrb za usodo Evrope in za potek evropske zgodovine je tesno povezana z njegovo kritiko zgodovine Nemčije in s kritiko tedanje nemške kulture. Čeprav je bilo včasih običajno, da so Nemce imenovali »globoke«, pa Nietzsche ironično pripominja, da so Nemci »kot ljudstvo sredine« (kot pozitivna značilnost) samo »bolj nedojemljivi, obsežnejši, bolj polni protislovij, ...« za same sebe kakor drugi narodi. To se kaže tako v filozofiji, npr. v Heglovem sistemu, katerega princip je protislovje, pa tudi v okusu na področju umetnosti in nravi. Nietzsche pa še upa na nekaj skrite »globine«, in ima besedno igro s homofonijo *tief, tieusch, deutsch*: „globoko, sleparsko, nemško ljudstvo“ – das „tiusche“ Volk, das Täusche-Volk ...“ (af. 244; 5.186; prev. 155). V presoji razvoja nemške glasbe ob Schumannovi

glasbi pripomni, da jo ogroža nevarnost, »da izgubi glas za dušo Evrope in da potone v zgolj domovinsko čustvovanje.« (af. 245; 5.188; prev. 157).

V iskanju kulturnih pogojev za novo politiko in v iskanju načina vladanja enotni Evropi, je dal prednost Judom in Rusom (af. 251). Za prisluhniti je, kaj pravi o anti-francoski, anti-judovski, *anti-poljski itd. neumnosti*, ki jo imenuje tudi infekcija:

»Na primer o Judih: naj se prisluhne. – Nisem še srečal Nemca, ki bi bil Judom naklonjen; ...« (KSA 5. 193, af. 251; prev. 161).

Toda prisluhniti velja tudi njegovem nazoru o nacionalizmu, ki se je navdihoval ob grški politični filozofiji, zlasti ob Tukididu:

»To, kar se danes v Evropi imenuje »nacija« in kar je pravzaprav bolj *res facta* kakor *nata* (da je včasih videti tako podobna *res ficta et picta*, da bi jo zamenjali –), vsekakor pa nekaj nastajajočega, mladega, ne še rasa (etimologija: *ratio* in *radix*), da ne rečem takšna, ki je *aere perennius*, kakršen je značaj Judov.«

68

Odnos med Nemci in Judi pa je povezan z evropskim problemom, ki je v tem, kdo in kakšen bi bil sloj ljudi, ki bi zmoželi voditi evropsko politiko. Nietzsche tu govori v zelo nedoločnem jeziku, ko pravi, da je treba „izobraziti nekakšno novo kasto, ki bo vladala nad Evropo.“ (af. 251; 5.195; prev. 183)

Vladajoči sloj, kakor je treba reči, če naj se izognemo Nietzschejevemu govoru o kasti in rasi, kar ne olajšuje razumevanja – ne sme biti »nefilozofska rasa«. O tem govori v petih paragrafih tega odseka (§§ 252–256) Onstran dobrega in zlega, v katerih podaja kulturološke skice Anglije, Francije in Nemčije. V presoji angleške filozofije in angleškega razsvetljenstva omenja pretiran poudarek na koristnosti ter kompenzacijo brutalnosti s krščanstvom. V francoski kulturi ceni skrb za umetnost in njihovo staro mnogostransko moralistično kulturo. Pri Francozih zlasti ceni njihov poskus sinteze Severa in Juga. Ob primerjavi francoske filozofije, zgodovinopisja in književnosti z nemško filozofijo in glasbo pride do ocene, da nemška »odločenost za kri in železo« (KSA 5.200; af. 254; prev. 167) gotovo ni prava »velika politika«. Pravi Evropejci so ljudje, »ki znajo na severu ljubiti jug, na jugu sever«, in so na ta način »rojeni Srednji prebivalci (Mittelländer)«. (af. 254; 5. 200; prev. 167)

Zaradi nacionalizma je po Nietzscheju prišlo do bolezenske odtujenosti med narodi Evrope, odtujenosti, ki se še širi. Nietzsche vse stavi na znamenja, v katerih se izreka, »da *Evropa hoče postati eno*« (KSA 5.201, af. 256; prev. 168),

da bi tako dobili »Eno Evropo« (KSA, ib., str. 201; prev. 169). Idejo zedinjene ali združene Evrope, ene Evrope razvija tudi še v zapisu poleti 1885, ki smo ga že citirali v uvodnem paragrafu (*Volja do moči*, fr. 957; prev. 529), vendar pa naslednje besedilo iz istega zvezka ni bilo vključeno v *Voljo do moči*:

»Pri vseh širših in globljih ljudeh tega stoletja je bilo samolastno skupno delo njihove duše, da pripravi tisto novo sintezo in poskusno anticipira „Evropejca“ prihodnosti«.

Nova sinteza in nova enotnost je nekaj, v kar silijo tudi ekonomske razmere: „Denar sam že sili Evropo, da se bo enkrat združila v Eno moč.“

Taka Evropa bo mogla vstopiti „v boj za vladanje zemlji“, pri čemer naj se resno „sporazume“ z Anglijo. (KSA, 11. 583–584; 37[8]) Govori pa tudi o tem, da zaradi družbenih antagonizmov in kljub pomenu ekonomije in trgovine za povezovanje in sodelovanje med državami, države morajo biti vojaško močne, če naj se enakopravno udeležujejo v trgovini. (KSA 11.584; 37[9])

Nietzsche se vseskozi trudi pokazati, da je za Evropo nujno, da postane eno, enota v vseh pogledih, geografskem, gospodarskem, vojaškem, političnem in kulturnem, za kar najde oporo tako pri Byronu kakor pri Napoleonu.

Ob vprašanju evropske ekonomije pa je Nietzsche kritičen do evropske kolonizacije. V veliki zbirki sentenc z naslovom „Na visokem morju“ (poleti 1882) je odkril povezave med kolonizacijo in krščanstvom: „Krščanski bog, bog ljubezni in krutosti, [je] zelo pametno in brez moralnih predsodkov izmišljena oseba: pravi bog za Evropejce, ki si hočejo podrežati zemljo.“ (KSA 10. 62; 3[76]) In dve leti kasneje je podal drugo ostro kritiko kolonializma:

„Kako je Evropejec ustanovil kolonije, dokazuje njegovo naravo roparske živali.“ (KSA 11.56; 25[56].)

Vprašanje evropske enotnosti pa ni samo vprašanje ekonomije in vodenja, temveč tudi znanosti. Kakor demokracija predpostavlja človeka kot »čredno žival«, danes se reče kot »družbeno bitje«, na podoben način spadajo k demokraciji tudi znanosti in njihova osnova, tj. logično mišljenje in dokazovanje (KSA 12.347; 9[20]). Ta splošna ugotovitev pa ima tudi svoje družbene korenine. To najdemo opisano v zapisu »O poreklu znanstvenikov« (af. 348; 3.584; 230) iz *Vesele znanosti*. V kratkem pogledu na zgodovino znanosti ugotavlja, da evropski znanstveniki prihajali iz različnih slojev in so zato postali bistveno in neprostovoljno „nosilci demokratične

misli¹⁴. Zato Nietzsche pravi, da je znanost kakor neka rastlina, ki ne potrebuje specifičnega zemeljskega kraljestva. Znanost je utemeljena na logiki, bistvo logike pa je nasilje v mišljenju, natančneje, je »izsiljevanje soglasja z razlogi«:

„Nič ni bolj demokratičnega kot logika: ne pozna ugleda osebe in tudi kriv nos jemlje za raven.“¹⁴

70 Znanost – to je vera v dokaz (af. 348). V zapisu »O ‚geniju rodu‘, je govor o tem, kako človek razvija svoj govor, svojo zavest in »svoje« mišljenje. Človek kot vsako živo bitje misli neprestano, toda tega ne ve. Zavest, zavedanje samega sebe in samozavedanje in zavestno mišljenje je samo majhen del tega mišljenja. Zavest in zavestno mišljenje sta se razvila iz potrebe po sporočanju, po sporazumevanju, pomoči itd. Zavestno mišljenje se dogaja v besedah, ki so znamenja sporočanja: »Na kratko rečeno, razvoj jezika in razvoj zavesti gresta z roko v roki.« Nietzsche tako odkriva – kar je danes splošna resnica –, da človek razvija svoj govor, mišljenje in zavest samo tedaj, ko deluje kot družbena žival. Toda Nietzsche gre še naprej, in trdi, da zavest ne pripada človeku kot posamezniku temveč bolj k temu, kar je na njem družbena in čredna narava. V znanosti je privedeno do zavesti ravno ne-individualno, povprečno: to je »genij vrste«: »mi ‚vemo‘ (ali verjamemo ali si domišljamo) ravno toliko, kot more biti *koristno*, v interesu človeške-črede, rodu« (af. 354; 3.592 sl.; prev. 239). Iz tega pa sledi tudi to, da se naša zavest razvija glede na družbeno koristnost. Poleg tega vsakdo izmed nas, četudi bi želel poznati samega sebe, privede do zavesti ravno ne-individualno po sebi, tisto, kar je povprečno, kar Nietzsche imenuje genij rodu, *Genius der Gattung*. V nekem smislu je genij rodu tisto, kar je dobro (za) drugega. Poleg tega genij rodu ali vrste tako rekoč ukazuje naši individualnosti. Naše zavestno in socialno mišljenje je vezano na postopke majorizacije, generalizacije, posploševanja. Svet, ki se ga zavedamo, je površinski in znakovni svet, ki ga ontološko določata perspektivizem in fenomenalizem. Tako stanje pa je posledica naše živalske, a tudi naše preživetvene zavesti. In kar Nietzscheja skrbi, je to, da bi

14 Opis človeškega nosu je malo humorističen primer v teoretiziranju o individualnem in bistvenem od Platona in Aristotela dalje.

takšno mišljenje obvladovalo vse naše ravnanje. Če je Evropa utemeljena samo na koristnosti, lahko pride v nevarnost njen obstoj.

Kakor je znano, je razumevanje človeka kot rodovnega bitja in čredne živali oblikoval Aristotel – kako to razumejo naši mistični grekologi, mi ni jasno –, najti pa ga je tudi v Platonovem dialogu *Državnik*. Ob Nietzschejevi kritiki demokracije ni odveč pomisliti na to, da so za Aristotela volitve funkcionarjev dojete za oligarhičen postopek, medtem ko je žrebanje vodstvenih oseb pravi demokratičen postopek (*Politika*, 4.7.1294b33).

V tej analizi demokracije ni napaka to, da opaža, kako znotraj procesa večinskega odločanja in generalizacije prihaja do želje po vodenju – zato demokracije postajajo predsedniške ali pa ohranjajo kraljevino (USA, UK).

4. »Zemlja skupna vsem«: velika politika kot upravljanje Zemlje in kot politika miru

71

V svoji pozitivistični fazi je Nietzsche dojel veliko politiko kot pojav nečesa negativnega. To je pojasnjeval v dveh aforizmih: „Velika politika in njene izgube“ (MaM I, af. 481, KSA 2.314; prev. 262) in „O veliki politiki“ v *Jutranji zarji* (af. 189; KSA 3.161-162; prev. 137 sl.). Velika politika je evropska oboroževalna tekma, ki prinaša ekonomske izgube, kar pa ni edina škoda. Povečujejo se tudi skrbi v zvezi z javno blaginjo in povečuje se duhovno obubožanje. Zaradi rastoče moči Nemčije, se je druge države začenjajo bati kot novega kolosa. V *Jutranji zarji* omenja tri glavne motive za veliko politiko. Poleg koristi in napuha je tu še potreba po občutku moči. V zgodovini narodov nastopajo trenutki, ko ima nek narod svoj največji užitek v tem, da kot zmagovita in tiranska nacija upravlja (ali misli, da upravlja) z drugimi narodi. Čutenje, da je močan, daje nekomu občutek, da je dober, a drugega, nad katerim se znaša s svojo močjo, imenuje slabega, še več zlega in zlobnega. Nietzsche nas ob tem spomni na mit o petih rodovih človeštva v Heziodovi pesnitvi *Dela in dnevi*, v katerem imamo opozicijo med zlato in srebrno dobo, ter med bronasto in junaško dobo človeštva – peta doba je železna in v njej živimo danes. Nietzsche je dal naslednji komentar: „Heziod ... je isto obdobje, obdobje homerskih junakov, naslikal dvakrat enega za drugim in napravil dve iz enega«. Kajti heroji so se nekaterim zdeli dobri junaki, drugim pa zli. To interpretacijo potrjujejo moderne antropološke študije, npr. J.-P. Vernant.

Za poznega Nietzscheja je velika politika nekaj velika in usodnega, je naloga, izziv in problem. Za ta izziv je treba oblikovati znanstvene temelje, da bi se izognili velikim vojnám in nesrečám. V dobi demokracije so filozofska mnenja vzeta kot pogoji življenja in obstoja. Zato je treba najti novo povezavo med politiko in filozofijo. (KSA 9.540; 11[262]; poleti 1881) V tem času večnega vračanja, označenega kot prstan večnosti, *annulum aeternitatis* (1881), ki pomeni željo vse doživeti še enkrat in večnokrat« (KSA 11.520; 11 [196]), je Nietzsche zapisal: »Prihaja čas, ko se bo vodil boj za gospodovanje zemlji – voden bo v imenu temeljnih filozofskih naukov.« (KSA 9.546; 11 [273])

72

Povezavo med filozofskimi nazori in politiko je izrazil tudi v spisu *H genealogiji morale*. Pri tem je pomembna značilnost Nietzschejeve teorije ta, da prav ideale šteje za krive napačnega odločanja. V aforizmu 26 je dal kritično oceno tedanje politike, političnih ideologij (antisemitizem) in „objektivnega“ zgodovinopisja, kar nas spominja na *Nesodobna razmišljanja*. Odkriva nihilizem zgodovinopisja. Ob tem obsoja kolonializem in vzvišeni odnos evropskih držav do drugih držav. Ta proces imenuje idealiziranje zemlje. Zavrača špekulante v idealizmu, ki zlorabljajo najbolj poceni agitacijsko sredstvo, moralno držo, govori o pačenju idealov in nadaljuje: „Rad bi vedel, koliko ladijskih tovorov ponarejenega idealizma, ... in ponavljanja velikih besed, koliko ton posladkanega alkoholnega sočutja (firma: la religion de la souffrance), ... bi morali danes izvoziti iz Evrope, da bi njen zrak ponovno bolj sveže zadišal ... /I/imamo v roki, da „idealiziramo“ celotno zemljo.“ (*H genealogiji morale*, 3. af. 26; KSA 5.408; prev. 340sl.)

Značilen primer izvažanja evropskih idealov je izvoz demokracije s strani ZDA in nekaterih evropskih držav v arabske države, npr. v Libijo. To dogajanje v marsičem spominja na dogajanje v peloponeški vojni, kakor ga je opisal Tukidid. Tam Špartanec Brasidas očita Atencem, da je njihovo podrejanje Trakije krivično in pravi: »Krivično je prinašati svobodo« – Ἄδικον τὴν ἐλευθερίαν ἐπιφέρειν (4.85.6). Svoboda je namreč nekaj, kar mora priti »od znotraj«. Vsiljevanje idealov je ravno primer večnega vračanja v politiki. Prav tako je primer napačnega idealiziranja politike začetek vojne s Sirijo z razlogom skrbi za civilno prebivalstvo. Vojna proti Libiji se je začela s prepovedjo letenja

libijskemu letalstvu – tako imenovano *no-fly zone* – 2011.¹⁵

Velika politika, ki ima nalogo, da najde odgovore na »kolo problemov« moderne dobe (pismo Overbecku, 14. julija 1887), mora biti zasnovana na poznavanju življenja in kulture, da bi imela »dobro stališče in ptičji razgled na sedanje stvari« (pismo Overbecku, 2. maj. 1884). Velika politika je evropska in mednarodna. Velika politika bo zmoгла iz Evrope napraviti »politično in gospodarsko enotno« (Overbecku, 18. 10. 1888).

Nietzsche se čuti vezanega na »kolo problemov« današnjega sveta. Problemi politike so postali filozofski, ker je politika postala vojna duhov (13.640). Velika politika ni spor med narodi in kulturami. Nasprotje Nietzschejevega ideala velike politike je politika interesov, ki šteje za svojo dolžnost, da podpira egoizem in samopoveličevanje narodov (13.642).

V spisu »*Kako pripomoremo vrlini do vladanja. Tractatus politicus*« je Nietzsche še enkrat izpostavil razliko med „strojnimi vrlinami“ in vrlino višje vrste. Njegovo iskanje višje politične vrline je pomembno, ker od vsega začetka problematizira utilitaristično in egoistično razumevanje politike. V svojem opisu moderne družbe je privzel nekatere elemente Marxovega pojmovanja zgodovine, ekonomije in družbe, zlasti razlikovanje med ekonomsko bazo družbe in neekonomsko nadgradnjo. Kar pa Nietzscheja bistveno razlikuje od Marxa je njegovo vprašanje o cilju globalnega ekonomskega procesa. Nietzsche pravi:

„Nujnost izkazati, da k vedno bolj ekonomični uporabi človeka in človeštva, k vedno trdneje medsebojno prepleteni „mašineriji“¹⁶ interesov in storitev pripada *neko nasprotno gibanje*. Tega označujem kot *izločanje luksuznega presežka človečnosti*: v njem naj stopi na svetlo neka *krepkejša* vrsta, nek višji

15 Kot primer večno vračanje enakega lahko navedemo zgodovino Libije. Sedanja vojna se je začela z intervencijo Francije, Združenega kraljestva, ZDA in NATA v Libiji. Določena konfrontacija med Libijo in ZDA je potekala v času 1801–05. Leta 1801 je paša Jusuf Karamanli hotel prisiliti novo državo ZDA, da za uporabo pristanišča v Tripoliju plača letni davek 250.000. dolarjev. ZDA so nudile samo 18.000. Jusuf je ukazal plenjenje ameriškega konzulata. ZDA pošljejo vojno ladjo Philadelphia na libijske obale; ladjo so zajeli v Darni. Američani so organizirali vojaško koalicio, ko so jo sestavljali arabski konjeniki, grški najemniki in disidenti Jusufove družine; Američani 1805 plačajo 68.000. Cf. Ham, *Libya*, p. 34–35.

16 Izraz *machina mundi* – Boethius, *De consolazione philosophiae*.

tip, ki ima drugačne pogoje nastajanja in ohranitve kot povprečni človek. Moj pojem, moja prispodoba za ta tip je, kakor se ve, beseda „nadčlovek“.

Na oni prvi poti, ki je zdaj popolnoma pregledna, nastane prilagoditev, izravnava, višje kitajščina, instinktivna skromnost, zadovoljnost v pomanjševanju človeka – neke vrste *mirovanje v nivoju človeka*. Šele tedaj ko imamo tisto neizogibno prihajajočo skupno gospodarsko upravljanje zemlje, *more* človeštvo najti svoj najboljši smisel kot mašinerija v njegovi službi: kot ogromno kolesje vedno manjših, vedno finejše „uskklajenih“ koles; kot nenehno rastoča odvečnost vseh gospodujočih in zapovedujočih elementov; kot celota z ogromno silo, katere posamezni faktorji predstavljajo *minimalne sile, minimalne vrednosti*. V nasprotju s tem pomanjševanjem in prilagajanjem ljudi na specializirano koristnost je potrebno obratno gibanje – rojstvo *shintetičnega, sumirajočega, opravičujočega* človeka, za katerega je ono mahinaliziranje človeštva bivanjski predpogoj, kot nek podstavek /Untergestell/, na katerem si more iznajti *višjo formo* biti ...

74

Človek prav tako potrebuje nasprotovanje množice »niveliranih«, občutje distance v primerjavi z njimi; stoji na njih, živi od njih. Ta višja oblika *aristokratizma* je oblika prihodnosti. – Moralno govorjeno predstavlja celokupna strojna tehnika, solidarnost vseh koles, maksimum v *izkoriščanju človeka*: vendar predpostavlja takšne [ljudi], zaradi katerih ima to izkoriščanje *smisel*. V drugačnem primeru bi bilo [to dogajanje] dejansko zgolj celovito zmanjšanje, *vrednostno zmanjšanje* tipa človek – *fenomen nazadovanja* v največjem stilu.

– Vidite, tisto, proti čemur se borim, je *ekonomski* optimizem: kot da bi z rastočimi stroški *vseh* nujno morala rasti tudi korist vseh. Zdi se mi, da se dogaja nasprotno: *stroški vseh se sumirajo/seštevajo v skupno izgubo*: človek postaja *neznatnejši* – tako da se nič več ne ve, čemu sploh je ta ogromni proces služil. Čemu? nek nov „čemu“? – to je tisto, kar človeštvo potrebuje ...“ (12.462–463; 10[17]; jesen 1887; *Volja do moči*, fr. 866; prev. 489–490)

Kar manjka v Marxovi kritiki politične ekonomije, je problem nihilizma. O nihilizmu in o veliki politiki pa Nietzsche na več načinov govori tudi v *Onkraj dobrega in zlega*, v »šestem glavnem delu«, ki ima naslov »Mi znanstveniki«. Evropska kultura trpi zaradi skepticizma, ki ga Nietzsche ne najde samo pri Montaignu, temveč tudi pri Sokratu, namreč v sokratski nevednosti. Preveč

znamenj vprašanja in preveč dvomov, ki se širijo po Evropi, za Nietzscheja predstavljajo neke vrste bolezen, ki jo je imenoval »ohromitev volje« ali „bolezen volje“ (KSA 5.139; 6.208; prev. 114 sl.). Bolezen volje je po Evropi neenakomerno razširjena: Nietzsche omenja Francijo, Nemčijo, Anglijo in Španijo. Primer za neodločnost je po Nietzscheju tudi toleranca, kot nezmožnost za da in ne.¹⁷ Posebej se zaustavi pri Rusiji, pohvali rusko odkritje fenomena nihilizma, imenuje jo »vmesno država« z negotovo voljo, želi si da bi njena moč povečala, da bi se Evropa bolj poenotila. Na grožnjo drugih narodov bi se morala Evropa odločiti, da sama postane grozeča, to pomeni, morala bi *dobiti Eno voljo*, ki bo dolga in njena lastna. Pogoj za takšno voljo je nov vladajoči sloj, ki postavlja cilje za tisočletja. S tem bi moglo biti konec razvlečene komedije malodržavja »Kleinstaaterei« ter dinastične ali demokratične mnogohotnosti »Vielwollerei«:

»Čas za majhno politiko je mimo: že naslednje stoletje prinaša boj za gospodovanje zemlji, – primoranost k veliki politiki« (ib., 5.140; prev. 116)).

75

Velika politika je zadeva velike kulture, ki ni možna brez »veličine« človeka in brez vzgoje. Že v aforizmu 87 »Učiti se dobro pisati« iz *Popotnika in njegova sence*, je izpostavil dobro pisanje kot nacionalno nalogo, ki pomeni tudi nujni pogoj za veliko politiko, ki jo mora izvajati Evropa in dobri Evropejci. Velika politika ima tudi veliko kulturno nalogo, in sicer „vodenje in nadzorovanje celotne kulture na Zemlji“ (KSA 2.592–3; fr. 2.87; prev. 488 sl.). Toda vzgoja ni samo tehnološki in industrijski proces, in tudi ne samo vprašanje kulture, temveč je tudi materialno, telesno dogajanje. Zgodovina je proces življenja, človeška bitja v svoji telesni eksistenci so nosilci in subjekti zgodovine. V *Zaratustri* imamo lep aforizem »O darujoči vrlini«, ki je naslovljen učencem iz mesta po imenu »Pisana krava« – kar je Evropa; Nietzsche pravi, da „gre telo skozi zgodovino“ (KSA 5.98; prev. 87). Darujoča vrlina je več kot pravičnost. V zapisu Bog kot atribut nacionalnosti, so narodi sami so dojeti kot „telo boga“ (13.151; 11[346], november 1887–marec 1888). Dosedanja zgodovina je vivisekcija življenja, tortura na zgodovinskim telesom. S temi idejami Nietzsche navezuje na Dostojevskega, katerega roman *Demoni* tudi pogosto citira. Poleg tega Nietzsche tu navezuje tudi na humanizem v

¹⁷ Ottmann, 1999,2 299.

filozofiji, katerega predstavnika sta Polibij (1.4.8) in Ciceron.¹⁸

Po teh preliminarijah prehajamo k zapisom o „Veliki politiki“, ki so nastali v Nici in ki izvirajo iz zadnjega meseca Nietzschejevega pisanja, december 1888 – začetek januarja 1889. Ti zapisi niso bili objavljeni v *Volji do moči*; objavljeni so na zadnjih straneh 13. zvezka *Kritične študijske izdaje* (KSA 13.637–647; 25[1-21]).¹⁹

V njih je posebej poudarjena nujnost nove velike politike v Evropi, ki bo obrzerala nacionalizem, antisemitizem, interesno politiko, imperializem in povprečno moralo. Marsikateri stavki so tu pisani megalomansko, vendar je njihova vrednost kot pisateljskega angažmaja nesporna.

„Velika politika.

Prinašam vojno. *Ne* [vojne] med ljudstvom in ljudstvom: nimam besede, da bi izrazil svoje zaničevanje za politiko interesov evropskih dinastij, ki zasluži prekletstvo, politiko, ki iz ščuvanja k samouveljavljanju [in] samopoveljevanju ljudstev drug proti drugemu dela princip in skoraj dolžnost. *Ne* [vojne] med stanovi. Kajti mi nimamo višjih stanov, posledično tudi ne nižjih: kar je danes v družbi zgoraj, je fiziološko obsojeno in je poleg tega – kar je dokaz za to – v svojih instinktih postalo tako obubožano, tako negotovo, da brez tankovestnosti izpoveduje proti-princip neke višje vrste č/loveka/.

Prinašam vojno počez skozi vsa absurdna stanja ljudstva, stanu, rase, poklica, vzgoje, izobrazbe: vojno kakor med vzponom in propadom, med voljo do življenje in *maščevalnostjo* proti življenju, med poštenostjo in zahrbtno zlaganostjo ... Da vsi „višji stanovi“ stopijo na stran laži, to jim ni na razpolago – to oni *morajo*: nimajo tega v rokah, da bi slabe instinkte držali stran od sebe. – Nikoli bolj kakor v tem primeru bo izhajalo, kako malo je na pojmu „svobodna volja“: nekdo potrjuje, kar on *je*, nekdo zanikuje, kar *ni* ...“ (KSA 13. 637; 25 [1])

Velika politika je osnovana na skrbi za način življenja v vseh pogledih, kar Nietzsche sicer imenuje z medicinskim izrazom *dieta*. Ta skrb zajema vse bližnje stvari: prehrana, obleka, zdravje, spolnost, delitev dneva. Velika politika je potrjevanje življenja, narave, in boj proti uničevanju življenja, proti ne-naravnosti. Tako pride do dveh stavkov velike politike:

18 Cf. Brehier, 1955, str. 139.

19 Takšna opustitev, in druge podobne, bi mogle biti dober razlog, da se originalna izdaja in prevod *Volje do moči* dopolni – kar pa editorično ni enostavna stvar.

„Prvi stavek: velika politika hoče napraviti fiziologijo za vladarico o vseh drugih vprašanjih ...“

„Drugi stavek: ustvariti eno stranko življenja, dovolj močno za *veliko* politiko“. [...]" (KSA 13. 638; 25 [1])

V njegovem manifestu gre za kulturni napredek človeštva kot celote, za kar je merilo jamstvo za življenje. Velika politika je poskus odgovoriti na krizo na zemlji. Za svojo nalogo in svojo del na usodi šteje to, da opozori na globoko kolizijo vesti. Ni fanatik, temveč govori v zavesti o nujnosti samoosmislitve človeštva. Sluti konvulzije na zemlji in vojne, kakršnih še ni bilo, in dodaja:

„Ničesar, kar bi se globlje upiralo *vzvišenemu* smislu moje naloge kot ... prekletja vredno ščuvanje k samouveljavljanju ljudstev [in] ras, ki ima sedaj pretenzijo na ime „velika politika ...“ (KSA 13.640; 25[6])

Velika politika je tudi mirovna politika. V zapisih »Vojna na življenje in smrt s hišo Hohenzollern« in »Zadnji preudarek« dvakrat ponovi: „Nazadnje bi mogli pogrešati vojne: v določenih okoliščinah bi zadoščalo že pravilno mnenje ... So še bolj učinkovita sredstva, da fiziologija pride do veljave, kakor so bolnišnice – znal bi bolje uporabiti 12 milijard, kolikor Evropo danes stane «oboroženi mir.» (KSA 13.644; 25[14]) Politika kanclerja Bismarcka mu ni velika politika, temveč «hišna politika», ki je uničila vse predpostavke za *velike* naloge, za svetovno-historične smotre, za neko plemenitejšo in finejšo duhovnost.

V svoji dramatični kritiki evropske politike šteje za absurdnost, da imajo države stalne armade za nekaj nujnega »za *smoter vojn* ...«, kajti grško je vojna za smoter miru! Za sokrive napačne politike šteje dve instituciji: dinastično in duhovniško. Kritizira Bismarcka, ker ni presegel dinastično politiko Hohenzollernov in zaključuje: »Ni pravice do poslušnosti, kadar je zapovedujoči zgolj nek Hohenzollern« (15.645; 25 [16]).²⁰

Pod vplivom Epikurja in stoikov je Nietzsche oblikoval pluralistično in tolerantno veliko politiko, kar izpostavlja zlasti Ottmann.²¹ Kakor v helenistični etiki, tako je tudi v njegovi politični filozofiji prisotna ideja boja proti bolečini: »Boj proti *bolečini*. Sredstva boja postajajo spet bolečine (v bojevanju se nahaja

20 Nietzsche je tako anticipiral člen 227 versajske mirovne pogodbe, v kateri je bil nemški cesar Wilhelm II obtožen vojnih zločinov in poklican na mednarodno sodišče kot vojni zločinec; cf. Schmitt, 1997, 233sq.

21 Ottmann, 1999.²

pretiravanje, gnati do viška). Narava kot bolečina, religija kot bolečina, družba kot bolečina, kultura kot bolečina, vedenje kot bolečina. Torej: *boj proti boju!*“ (KSA 8. 581) Menil je, da morajo biti filozofi ohranjevalci življenja in prijatelji življenja. Ob tem je opazil nevarnost, da bo evropska dejavna sila mogla gnati do množičnega samomora (KSA 10.43; 2[4]). Večkrat zapiše, da k „vladanju“ spadata tako trdota kakor milina. Čeprav večkrat govori o svoji dejavnosti kot o boju, ob tem skuša pojasniti: „Vojna (toda brez smodnika!) med različnimi mislimi! in njihovimi armadami!“ (KSA 10.515)

Velika politika pa ni samo zadeva filozofije kulture, temveč obsega tudi spremenjen človekov odnos do zemlje. Od Zarasture dalje je Zemlja tudi osrednja tema Nietzschejevega razmišljanja. Zemlja, telo in življenje, zdravje in tudi klima, morajo spadati med človekove bližnje in prve skrbi, saj je Zemlja pozabljen izvir človekove sreče. To je izrazil v nedokončanih stavkih v zapisu »Sedem pečatov« iz *Zarasture*. »Če sem kdaj pri božji mizi Zemlje z bogovi igral kocke ... – kajti Zemlja je neka božja miza, taka, da trepeče od ustvarjalnih novih besed in božjih metov.«²² Ampak v pesniški besedi je tudi nebo miza bogov, toda tako nebo, ki je čisto, ker na njem ni večnega pajka uma in pajkove mreže uma, kakor pravi v aforizmu »Pred sončnim vzhodom«, in nadaljuje proslavljanjem neba takole:

»da si mi plesna tla za božje slučaje, da si mi božja miza za božje kocke in igralce s kockami!«²³ (4.209-210; prev. 193)

Ta dva zapisa sta odsev homerske podobe sveta, v kateri se svetovni red vzpostavi z zmago olimpskih bogov oziroma z bojem Zeusa in Kronidov proti Titanom. Kakor vemo, je v homerskem epu svet razdeljen na pet instanc: Zemlja, širok Olimp, etrsko ali oblačno Nebo, Morje in Podzemlje. Trije bratje, sinovi Kronosa in Reje, so z žrebom dobili Zeus Nebo, morje Pozejdon, podzemlje pa Had. Dve področji, Zemlja in široki Olimp ostajata izven delitve in sta skupna, sta mizi bogov:

Γαῖα δ' ἔτι ξυνή πάντων καὶ μακρὸς Ὀλυμπος.

»Poleg pa Zemlja vsem skupna in širni Olimp.« (Homer, *Iliada*, 15.193)

22 Nietzsche, Zarastura, Sedem pečatov, 3; KSA 4. 289–290; prevod 265.

23 Nav. delo. KSA 4.209–10; prev. 193.

Nič pa ni povedanega o tem, katere moči so povzročile delitev deležev. Vsekakor so bili deleži določeni z žrebom. Ker pa Zemlja in Nebo pripadata vsem, prihaja pogosto do sporov.²⁴

Skupni delež na nebu pomeni čisto nebo, in skupni delež na zemlji pomeni skupno skrb za naš način življenja na zemlji. Zemlja – to pomeni «ta svet, večno nepopoln» (*Tako je govoril Zaratustra*, 4.35; prev. 33), ki nam preostane, ko opustimo »drugi svet« metafizike.

Nietzschejevo ukvarjanje z veliko politiko je del tudi skrb za naše telesno bivanje. Skrb za zemljo je tako skrb za zdravje na zemlji. Tu naš filozof sledi hipokratski medicini, ki si je prizadevala vzpostaviti human način življenja v svetu narave. O tem govori v aforizmu »Duhovno in telesno presaditev kot zdravilno sredstvo« iz *Popotnika in njegova senca*. Zgodovina kot poznavanje različnih kultur naj postane tudi nauk o zdravilih, kar ni isto kor znanost o zdravljenju. Treba je poznati zdravila, ki so bila odkrita v različnih deželah in v različnih klimatskih področjih. Zato predlaga nekakšno medicinsko geografijo (Človeško, vse preveč človeško, 2. del, af. 188; KSA 2.634; prev. 524). Zemljo je treba pripraviti za prehranitev drevesa celotnega človeštva, velike človeške celote, kajti človeštvo naj postane eno drevo z mnogimi milijardami cvetov (ib., af. 189; 2.635; prev. 524–525; aforizem »Drevo človeštva in um«).

Upravljanje Zemlje in Neba mora biti organizirano, urejeno po normi policentrizma v svetu in v mednarodni politiki. Ampak do tega v današnjem globalizmu, ki poteka ob supremaciji ZDA, Združenega kraljestva, EU in NATA, ne pride, kajti velike politike ni brez političnega policentrizma: »Čim več internacionalnih moči – da bi se izučile izvajati perspektivo sveta.« (KSA 12.222) Vaditi se videti svet, to je sedaj naloga. Tudi volja do moči je nekaj, kar ne smemo jemati dogmatično. Volja do moči ni enovit fenomen temveč nastopa kot množstvo volj do moči: »Človek je množstvo »volj do moči«: vsaka z množtvom izraznih sredstev in oblik.» (KSA 12.25; 1[58]) Volja je neupravičena posplošitev (13.301; 14[121]).

24 Prim. Kalan, 2007.

Idejo skupne lastnine nad zemljo je obravnaval tudi Kant v *Metafiziki nravi* in v eseju *O večnem miru*. Po Kantu je skupna lastnina zemlje utemeljena v zakonitem postulatu praktičnega uma (§ 2), ki določa, »da so vsi ljudje izvorno v zakoniti posesti zemlje/tal.« Zaradi tega je skupna posest zemeljske površine *communio possessionis originaria*.²⁵

Mednarodno pravo in vprašanje lastnine sta seveda pogoj za mirovno politiko. Toda mirovna politika se mora slej ko prej neposredno soočiti z oboroževanjem in pa dejanskimi vojnami. V zapisu „Sredstvo za dejanski mir“ (KSA 2.679; af. 284, Popotnik in njegova senca) je Nietzsche tehtal vprašanje vojaške moči in možne načine izvajanja mirovne politike. Po metodi suma pripominja, kako nobena vlada ne priznava, da vzdržuje vojsko zato, da bi z njo, če se pokaže ali če najde priložnost, zadovoljila svoje osvajalne želje, »saj mora armada služiti obrambi«. Vsaka država predpostavlja slabo prepričanje sosedu in dobro prepričanje pri sebi. Takšno predpostavko, ki je danes v preobilju prisotna v vsem zahodnem svetu, Nietzsche šteje za nehumanost, ker sosedu podtika imoralnost. Takšna predpostavka je tako huda in še hujša kot vojna: je v osnovi celo že poziv in vzrok za vojno. Zamišlja si situacijo, ko bi ljudstvo najmočnejše vojaške sile spontano zaklicalo: »Zlomimo meč!« (KSA 2.679, ČpČ 2, af. 284; prev. 560). Oboroženi mir šteje za nemiroljubno naravnost.

80

Nietzschejeva politična filozofija je dobila svojega naslednika na področju mednarodnega prava. Temo velike politike je prevzel Carl Schmitt v delu *Nomos Zemlje v mednarodnem pravu jus publicum Europaeum*, v katerem nadaljuje dve Nietzschejevi ideji. Prvič je Schmitt proučil in razjasnil probleme policentrične politične in pravne odgovornosti pri upravljanju Zemlje, in drugič, poskusil je razviti načela mednarodnopravne regulacije, zadevajoče celotno zemljo, kontinente, oceane in morja, da bi se mogli izogniti nevarnosti novih vojn – to bi bil *nomos* zemlje.

25 Kant, *Metaphysik der Sitten*, §2,§13;1966, 52,73–74O, in Kant, *Zum ewigen Frieden* 1964, 214; prev. 69; Tonkli Komel, 2005, 95sl.

5. Zaključek

S tem Nietzsche veliko politiko razume tudi kot vprašanje, kako ukrotiti vojno, zmanjšati nasilje, in kako odgovoriti na nasilje. Če se ozremo na današnjo politično situacijo, ni težko videti, da so Nietzschejeve ideje o veliki politiki še aktualne. Ni težko videti, da ima velika politika danes še iste naloge, kakor v Nietzschejevem času. Te naloge so med seboj prepletene: zmanjševanje militarizma, spraviti vojno pod nadzorstvo, a ne z ekonomskimi blokadami, zmanjšati nasilje med državami in znotraj držav. Podlaga vsemu pa je policentrično upravljanje Zemlje po pravilu kontinentalnega in še kakšnega policentrizma: Evropa in Azija, Severna Amerika in Južna oz. Latinska Amerika, Afrika, itd. morajo delovati kot mednarodno pravno priznani, tj. politični, subjekti. Nujno je tudi zmanjševanje imperializma in kolonializma – tudi znotraj same Evrope. Organizacija severnoatlantske pogodbe (North Atlantic Treaty Organisation) kot pravna podlaga za NATO ni kompatibilna s policentrično idejo delovanja v mednarodni politiki. Velika politika v svetovnem merilu tudi ne more biti politika zahodne hemisfere ob vojaškem vodstvu ZDA in NATO.

Zlasti je pogošati vidik kulture v mednarodni politiki. Kar se najpogosteje dogaja v politiki, in česar bi se bilo treba izogibati je kombinacija pragmatične interesne politike in površne znanstvene kulture.

Bibliografija:

Nietzsche, Friedrich. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden. Ed. G. Colli/M. Montinari. München: Deutscher Taschenbuch Verlag; Berlin/New York: Walter de Gruyter 1993.³

Nietzsche, F. *Werke. Zweite Abteilung. Nachgelassene Werke*. Izd. Peter Gast. Bd. XIV. Leipzig: C. G. Naumann, 1904.

Nietzsche, Friedrich. Času neprimerna premišljevanja. Prev. V. Kalan. Ljubljana: Slovenska matica, 2007.

–: Človeško, *prečloveško*. Prev. A. Leskovec. Ljubljana: Slovenska matica, 2005.

–: *Onstran dobrega in zlega. H genealogiji morale*. Prev. Janko Moder in Teo Bizjak. Ljubljana: Slovenska matica, 1988.

–: *Jutranja zarja*. Prev. A. Leskovec. Ljubljana: Slovenska matica, 2004.

–: *Tako je govoril Zaratustra*. Prev. Janko Moder. Ljubljana, Slovenska matica, 1974.

–: *Vesela znanost*. Prev. Janko Moder. Ljubljana: Slovenska matica, 2005.

–: *Volja do moči*. Prevod J. Moder. Ljubljana: Slovenska matica, 1991.

Platon. *Teag*. V Platon. *Zbrana dela I*. Prev. Gorazd Kocijančič. Ljubljana: Mohorjeva družba 2004, str. 649–660.

Boetij, Severin A. M. *Tolažba filozofije*. Prev. G. Kocijančič [in P. Simoniti]. NUK. *Textus recepti I*. Ljubljana 2012.

Boezio, Severino. *La consolazione della filosofia*. Traduzione O.Dallera. Testo latino a fronte. Milano: Rizzoli 2010.¹³

Kant, Immanuel. »K večnemu miru«. V Kant. *Dve razpravi*. Prev. Izidor Cankar. Ljubljana: Slovenska matica 1937.

Kant, Immanuel. *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*. V: I. Kant. *Werke 11: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1*. Izd. W. Weischedel. Frankfurt a. Main: Insel Verlag 1964, 191–260.

Bréhier, Émile. *Études sur la philosophie antique*. Paris: PUF 1955.

Ham, Anthony. *Libya*. Lonely Planet. Lonely Planet Publications 2007.

Kalan, Valentin. »Politične razsežnosti dáaita kot prostorskosti bivanja in

SKUPINSKA IDENTITETA IN NIGHTSOZIALE AKTE (NE-SOCIALNA DEJANJA)

Obravnavali bomo tri reprodukcije umetniških del, tri velike vizualne fantazije in po mojem mnenju morda tudi tri najbolj pomembne reprezentacije skupine ali skupinskega zastopstva [*group's agency*] v zahodni zgodovini: ena izmed verzij (avtor je Brueghel starejši) motiva Babilonskega stolpa; risba Hobbovega Leviathana; slika "Otroške Igre", ki je bila naslikana leta 1560 in

83



Slika 1: Babel



84



Slika 2: Leviathan

Slika 3: Otroške igre

Zdi se mi, da bi bilo mogoče vsako drugo vizualizacijo skupine, ki si jo lahko predstavljam, razumeti kot variacijo na eno izmed teh treh omenjenih konstrukcij identitete neke skupine: recimo molitveni dan v Meki, avtomobile na Brooklynskem mostu, navijače Juventusa na tribunah, nemško nacionalno nogometno moštvo z Joachimom Löwom na zmagovalnem odru lansko poletje v Berlinu po zmagi na Svetovnem prvenstvu, študentske proteste na Univerzi v Beogradu, borce ISIS-a na zadnjem delu tovornjaka nekje v Siriji itd. Najprej sem dolžan razložiti konstrukcijo identitete: kaj pomeni poimenovanje “mi” ali pripadanje “nam” oziroma kako lahko sploh napišemo “mi smo”, “dajmo mi” [let us]? Nadalje kaj je skupina ali “socialna skupina”: gre za vprašanje števila, obstoja dveh ali nujno več kot dveh oseb ali stvari, ki so medsebojno povezane, medtem ko so na istem mestu (izvor besede skupina je italo-germanski: *gruppo* ali *gropo* je vozle [zveza], medtem ko je *kruppa* v staro-germansčini povsem formirana celota, pri kateri je pomembna ideja kroga, ideja forme, ki je zaprta in povsem urejena). Ponovno moram tudi vrednotiti frazo “*Nicht-Soziale-Akte*” (slovenski prevod ne-socialna ali anti-socialna dejanja pomena ne zadene povsem) in pokazati, da so negativna dejanja (v širšem in najmanj fokusiranem smislu besede)¹ ali negativna socialna dejanja direktno povezana s skupino, ali bolje, z identiteto skupine. Natančneje: vendarle domnevam, da ima neka vrsta “negativnih dejanj” odločilno vlogo v konstrukciji identitete določene skupine in njene diferenciacije od ostalih skupin. Če pustim ob strani možen imaginaren uvod ali predgovor v mojo nalogo – ki bi vzel v obzir teorijo korporacije, kolektivne odgovornosti kot tudi različne poskuse tematizacije prve osebe množine “mi” s strani Semona Franka, Searla, Toumela ali Gilberta, skupaj s fragmenti iz Sartra, Eliasja in najmanj štirimi specifičnimi paragrafi Heideggra iz leta 1934 – je moja intenca premisliti status “zmagovalne skupine” ali zmagovite ekipe (razen tega še status poraza, kar je enako ali še bolj) v konstrukciji identitete kot take. Kaj je zmaga? V zgodnjem 19. stoletju

1 Rečeno splošno so negativna dejanja pravzaprav dejanja ali dejavnosti, ki jih nekdo (posameznik ali skupina) stori z namenom negiranja nečesa, vpeljanja, zbrisanja ali uničenja nečesa, itd. In obratno, to so dejanja, ki tolerirajo ali dovolijo obstoj nečesa, kar je negativno. Ta dejanja niso nujno lingvistična (niti niso nujno pejorativna), saj so lahko tudi geste (sile, nasilja seveda) v najširšem pomenu besede.

je pravnik Erich Kaufmann pisal o zmagovalnih vojnah kot socialnih idealih.² Se skupina konstituira skozi zmago, se tako konstituira njena identiteta? V tem tekstu bom skušal izvesti majhen eksperiment, skušal bom prispevati majhen delček k temu vprašanju in skicirati nekaj težav.

Prva izmed teh težav je lahko povsem trivialna, toda zdi se, da se v poteku tvorjenja argumenta glede razlike v upravljanju med skupino in kupom posameznikov izkaže, da premik od singularnega k pluralnemu (transformacija velike in celostne skupine v množstvo skupin) implicira konfrontacijo in prisotnost negativnih dejanj. Vsa tri umetniška dela hkrati upodabljajo *universitas* (to besedo Cicero uporablja za prevod grške besede "vse", "cel", *to pan*) – totalno in univerzalno vse-obsegajočo skupino (Babilon, Leviathan-suveren in mesto otroških iger, ki ga napolnjujejo igrajoči se otroci), ki nemudoma implicira obstoj drugi stolpov, drugih suverenov in drugih mest. Če je nekaj *universitas*, potem je to obenem reprezentacija celotnega univerzuma in celotne človeške vrste (vsi mi smo obenem v telesu Leviathana, zato ker je suveren po definiciji singularen). *Universitas tako* pomeni, da kolektivna aktivnost in skupen cilj preoblikujeta množstvo elementov v organiziran kolektiv – in obratno, ponavljam, *universitas* ali organizirana skupina (*corpus, societas, collegium* so tri oblike skupine, ki jih najdemo v Rimskem pravu) ne izključuje obstoja drugih skupin, ki so odsotne in pogosto v opoziciji.³ Velja ravno nasprotno.

Druga težava je označba "*nichtsoziale Akte*", kot je omenjena (vendar ne tematizirana) v kratki študiji „Nichtsoziale und soziale Akte“ Adolfa Reinacha iz leta 1911. To malo besedilo ni bilo nikoli prevedeno v angleščino, navkljub težnji Karla Schumanna in Barry-ja Smitha, ki sta skušala z objavo njegovih izbranih del leta 1989 predstaviti Reinacha (skupaj z ostalimi avstrijskimi

2 "Nicht die "Gemeinschaft frei wollender Menschen", sondern der siegreiche Krieg ist das soziale Ideal: der Siegreiche Krieg als das letzte Mittel zu jenem obersten Zweck", E. Kaufmann, *Das Wesen des Volkerrechts und die clausula rebus sic stantibus*, Tulbingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1911, 146.

3 Cf. L. Schnorr Von Carolsfeld, *Geschichte der Juristischen Person. I. Universitas, Corpus, Collegium in der classischen Altertum*, München, C. H. Beck, 1933; P. Michaud-Quantin, *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le moyen-âge latin*, Paris, Vrin, 1970.

filozofi) kot predhodnika in pravi izvor teorije jezikovnih iger in kasnejše Austinove razločitve med performativi in konstativi.⁴ Če velja, da so „socialne relacije konstruirane preko socialnih dejanj“ (*Soziale Verhältnisse konstituieren sich durch soziale Akte*), potem so negativna socialna dejanja primarno tista, ki presekajo vez (vezi) ali povezave med elementi (skupine ali skupin). Samoumevno je, da so tovrstna dejanja na tak ali drugačen način nasilna, toda obenem tudi privatna, kot recimo sovraštvo.⁵ Toda nasprotno od tega je lahko denimo laž potencialno tudi socialno dejanje (četudi so „privatne laži“ lahko

4 A. Reinach, “Nichtsoziale und soziale Akte”, *Sämtliche Werke*. Kritische Ausgabe und Kommentar, K. Schumann in B. Smith, München, Philosophia Verlag, 1989, 355–360. Izraz „negativna socialna dejanja“ spomni na eno izmed knjig, ki so jih uredili B. Liebsch, H. R. Sepp in A. Hetzel, *Profile negativistischer Sozialphilosophie, Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Sonderband 32, 2011. V “Nichtsoziale und soziale Akte” Reinach piše: „Socialna dejanja (*Soziale Akte*) [so] dejanja, ki v sebi ne mirujejo (*in sich selbst ruhen*). [Za] socialna dejanja je bistven predpogoj [neki] drugi subjekt, kateremu se želijo oznaniti (*kungeben wollen*). Oseba na katero so usmerjena mora [zato] biti deležna pripoznanja (*Kenntnis davon erhalten*). [Neka] povezava (*eine Verbindung*) med ljudmi [namreč] ni možna neposredno. Tu [je] torej nujno izražanje (*Ausdrucke*); socialna dejanja morajo najti izraz, da se lahko sporočajo drugim. Tu so na razpolago različne forme: besede, geste [itd.]. [Pri]socialnih dejanjih je torej nujen [nek] naslovnik (*Ein Adressat*) in za ta namen je nujna tudi [neka] pojavna oblika (*Erscheinungsform*) [tega dejanja]. Usmerjenost na naslovnike se torej nahaja v bistvu tovrstnih dejanj [in je njihova] duša. Drugič, pojavna oblika se ne nahaja v [njihovem] bistvu [in je njihovo] telo. [Obstoji] samo zato, ker med nami ljudmi velja, da lahko naša notranja dejanja (*inneren Akte*) spoznamo samo preko njihovih pojavnih oblik.“ (*Soziale and nicht-soziale akte*)

5 “[To] nas pripelje do neke cele nove skupine dejanj, [ki] [so] posebej pomembna za civilno pravo. [Ta] dejanja imajo nek] socialni moment (*soziales Moment*), usmeritev (*Richtung*) k [nekemu] drugemu subjektu. Ta usmeritev ni intencionalnost v odnosu do [nekega] subjekta. (...) Tu je potrebno [tovrstna dejanja tudi] razlikovati od sovraštva, zavisti in podobnega. [Imajo neko] usmeritev na nekoga in zaradi nečesa (*Sie haben eine Richtung an jemanden über etwas*). Zavist se ne zaupa drugemu subjektu, niti se od njega ne obrača. [Za] vprašanje [je nasprotno] bistveno, da se usmeri na nekoga, da vanj prodre (*eindringen in ihn*), da se razglasi. (*Soziale and nicht-soziale akte*) To so pripravljani zapiski in skica za paragraf „Die soziale Akte“ v knjigi, ki je objavljena dve leti kasneje: *The Apriori Foundations of the Civil Law* (“Apriorische Rechtslehre”) 158–170.

nesocialne, so na določen same nesmisel).⁶ Primer: župan mesta neprestano razkazuje svojim volivcem, kako bo kmalu izgledalo njihovo mesto in postavi množico oglasnih panojev tega mesta prihodnosti z namenom, da bi zaupanje prebivalstva narastlo za naslednje volitve in da bi se vzpostavila povezava med občani, obogatena z idejo skupnega pripadanja mestu prihodnosti. Nadalje, kakšen status bi dali telepatskim ali empatičnim dejanjem? So to sploh dejanja? Je recipročnost druga značilnost socialnih dejanj, ki daje medsebojnemu sovraštvu ali nevoščljivosti mesto med socialnimi relacijami?

88

Tretja težava se tiče uničenja ali kvarjenja skupine, ki sta, kot veste, del vizualnih strategij obravnavanih umetniških del. Stolp se poruši, Leviathan-suveren je razkosan in mesto, kjer se večina igra vsak zase, je v nevarnosti ter bi ga bilo težko ubraniti pred invazijo. Ločen od osnovnega vprašanja glede minljivosti skupine in "naključne identitete" skupine (ne smemo pozabiti začetka Kripkejevega teksta "Identiteta in nujnost", "kako so naključne identitetne izjave možne?" in podobnega vprašanja, ki ga lahko najdemo pri Parfitu) ostaja problem nujnosti: vsaka skupina mora biti nenadoma odstranjena in preoblikovana v drugačno formo ali konstrukcijo. Moja premisa je: če so negativna socialna dejanja nujna za obstoj skupine (ali njeno identiteto) oziroma če jih je nemogoče izključiti, saj po definiciji in brez izjeme delajo skupino za neupravičeno, potem je trajanje skupine lahko edino razumljeno in merjeno preko negativnih socialnih dejanj. Zdi se, da na tej točki res ne morem vzpostaviti čiste povezave med identiteto skupine, njenim trajanjem in "*Nichtsoziale Akte*" (ali ne-skupinskimi dejanji), toda obenem me zanima, kaj je tisto, kar uniči skupino in kar jo obenem na prvem mestu sploh dela za možno.

Kako lahko skupina proizvede negativna dejanja ali negativna socialna dejanja (ali anti-socialna dejanja)? Nadalje: ali tovrstna dejanja implicirajo genocidna dejanja, torej *zlo dejavnost* (vsi različni izrazi, ki jih lahko uvrstimo pod nehumana dejanja)? Ne zanima nas, kako so ta dejanja proizvedena s strani individuumov, temveč s strani individuumov med drugimi individuumi,

6 Charles Travis pripravlja besedilo z naslovom "Privatne laži", vendar ne vem točno, kaj bo v njem. Je privatna laž tista, ki jo izrazimo nekomu bližnjemu (ženi, bratu, staršu, otroku, psihoanalitiku ali spovedniku), vendar ne v družinskem krogu (če je družina primarna skupina)?

individuumov, ki utelešajo kolektivno identiteto: *individu collectif* je fraza, ki jo je leta 1992 skoval Vincent Descombes in s katero je želel tematizirati možnost individuuma, ki je obenem lahko tudi kolektiv. Ali ta dejanja zadevajo člane ter dele posamezne skupine ali le medseboj različne skupine?

Še enkrat: kako lahko, kolikor se le da natančno, definiramo negativna socialna dejanja?⁷ So to dejanja, ki negirajo socialna dejanja – v tem primeru niso navadna negativna dejanja, temveč negativna in obenem socialna dejanja – ali pa so to vsa dejanja, ki enostavno niso socialna? Ko Reinach definira sovražstvo ali nevoščljivost, pravi:

Usmerjena so proti nekomu preko nečesa (*Sie haben eine Richtung an jemanden über etwas*). Nevoščljivosti (*Neid*) se ne izrazi drugemu subjektu, ne nanaša se (*wendet sich nicht*) na drugega subjekta. Vprašanje je nasprotno bistveno usmerjeno na drugega, vanj prodre (*eindringen in ihn*), poziva ga k razkritju (*kundgeben*).

Če so socialna dejanja (*Die soziale Akte*) spontana dejanja (*spontane Akte*) (nekaj, kar skuša Reinach podrobno razložiti), če se manifestirajo izključno preko fizičnega medija (*durch Physisches hindurch*), če dejanje ni „le v relaciji z drugim subjektom, temveč drugega tudi naslavlja“ (*auf ein fremdes Subjekt, sondern er wendet sich auch an es*), če dejanje prodre v drugega (*er dringt in den anderen ein*) in če je nujno da morajo biti dejanja slišana⁸ – potem so negativna dejanja nekaj povsem nasprotnega. Kakorkoli, od tu ne sledi, da sovražstvo ali

7 V “Negativnih dejanjih” (*Hermathena*, n. 115, Centenary Number, Summer 1973, 81–93), Gilbert Ryle preizprašuje, če so ta dejanja sploh dejanja. Negativna dejanja (zadrževanje, odstopanje, odlašanje, izmikanje, zapostavljanje, neuboganje, spregledanje itd.) so namreč “razred dejanj pri katerih gre za intencionalno neperformirane neke specifične dejavnosti”. Paolo Virno v *Saggio sulla negazione* (Torino, Bollati Boringhieri, 2013) sledi Rylovi določitvi s frazo *azioni negative* (obotavljanje, odlog, toleranca, pričakovanje, abstinenca, askeza, zadržanje itd.). Ryle razlikuje ta negativna ‘dejanja’ od ‘izničujočih dejanj’, kot so preprečevanje, upiranje, oviranje, zavračanje, odsvetovanje, negiranje, razveljavljanje, preklicanje, prepovedanje, skrivanje, prikrievanje, izbrisanje, očiščenje (krivde), popravljanje, oporekanje itd. 81.

8 “Wir bezeichnen die spontanen und vernehmungsbedürftigen Akte als soziale Akte.” A. Reinach, *Die Idee der apriorischen Rechtslehre, Sämtliche Werke*, 1989, 158–160.

nevoščljivost nimata socialnega učinka, da ne producirata socialnih dejstev in da ne povezujeta skupine, medtem ko rekonstruirata relacije med njenimi deli. Četudi je možno odkrito izkazovati sovraštvo ali nevoščljivost, ju brez ovinkov izraziti in nasloviti na drugega, lahko vloga nevoščljivosti ali na primer ljubosumja znotraj skupine pripelje do dodatne kohezije med njenimi člani. Reinach govori implicitno o skupini (ko piše o množstvu socialnih dejanj in ko skuša razložiti koncept sotorilstva [*Mittäterschaft*] iz kriminalnega prava) kot tudi o skupnem ravnanju, o izvajanju dejanja „skupaj z drugimi“ *zusammen mit der anderen*) ter o zelo specifični vrsti „povezanosti“ (*Zusammenhang*), toda socialna dejanja sama nikoli niso sposobna doseči konsistence skupnega socialnega delovanja, torej doseči identitete skupnosti. Kaj je torej „*eine sehr eigenartigen Zusammenhang*“?

90

Ne moremo je reducirati na identieto vsebine ali naslovnika (*Inhalts- und Adressatenidentität*), še manj na premišljeno simultano izvedbo dejanja; v teh primerih bi šlo vselej za nekaj različnih dejanj. Prej imamo opravka s primerom, ko vsaka izmed oseb izvaja dejanje „v enotnosti in skupaj“ (*im Verein*) z drugimi, kjer vsak ve o udeležnosti drugega, dopusti to udeležbo in se tudi sam udeleži: tako imamo *eno samo* dejanje (*einzigster Akt*), ki je izvedeno s strani dveh ali več oseb skupaj (*zusammen vollzogen wird*), eno dejanje z več subjekti (*einen Akt mit mehreren Trägern*).⁹

Toda kaj je tisto, kar je na prvem mestu nujno, da je dejanje pripisano skupini in ne množstvu subjektov? So torej negativna dejanja na tak ali drugačen način brezpogojni pogoj obstoja skupinskega zastopstva?

Omenil bi rad povezavo med moralnostjo individuuma in moralnostjo skupine (ali moralnostjo institucije, kot o njej govori Thomas Scanlon). Ali obstoj ene skupine ali en „mi“ po nujnosti implicira obstoj druge skupine in konfrontacije med njima? Ali preživetje ene skupine pomeni vsiljevanje pravil in opustitev moralnosti (preživetje [*staying alive*] bi lahko dejansko

⁹ Ibid. 164.

bilo definirano kot zmaga, kar privede do vprašanja ali „dobri fantje ne morej zmagati“ v vojni, kar je pred kratkim tematiziral Michael Walzer)? Ali obstoj skupine (obstoj nekega „mi“ ali institucije) po nujnosti vsebuje delež, ki je kontaminiran in „zakonu zunanjí“? Ena najpomembnejših premis imoralnosti skupine se mora referirati na njeno identiteto (to se začne z enim glavnim kriterijev identitete, z njenim imenovanjem, s podelitvijo imena). Želel bi braniti tezo, da je konstrukcija identitete ali imena skupine pogoj ali začetek procesa konfrontacije z drugo skupino ali z drugo entiteto. Takšna skupina ali takšne skupine lahko tako naslovijo negativna dejanja katerih cilj je izključitev in tako uničenja dela celotne skupine.¹⁰ V prvotni sceni prvega institucionalnega dejanja (Babilonski stolp) se zdi, da je konstitucija identitete ali posamezne skupine (ime sili k „priključitvi“ in „zlepljeno“ delov skupine) v direktni povezavi z njeno prihodnjo razvezavo.¹¹

10 Včasih deli skupine izvedejo negativna socialna dejanja ali ne-socialna dejanja v imenu skupine kot celote in z namenom njenega preživetja. Možno je na primer, da nekaj članov skupine izvaja negativna socialna dejanja ali ne-socialna dejanja z paradoksnim namenom zagovarjanja moralnosti skupine kot take, z namenom moralnega izboljšanja skupine ali z namenom spodbuditve transparentnosti pri dejanjih skupine.

11 Gn, 11, 4: *„Auf, bauen wir uns ein Stadt und einen Turm, sein Haupt bis an den Himmel, und machen wir uns einen Namen, dass wir nicht über die ganze Erde zerstieben!“* (...) *„Darum ruft man ihren Namen Babel, Wirrwarr, denn verwirrt hat Er dort die Sprache des ganzen Erdvolks und zerstoben von dort hat Er sie über die ganze Erde.“* Gn, 11, 1–9. *Die Schrift*, prevod Buber-Rosenzweiga, Deutsche Bibellgesellschaft, 1992, 39–40.

V sceni „Babilonskega stolpa“, v *ur-scene* institucionalizacije, ena skupina ljudi pride iz puščave in skuša ustvariti *contre-institution*¹² (postaviti želi nekaj sočasno in v paraleli z institucijo kosmosa in sveta, ki ga je usvaril *Adonai* ali *Er*). Izvorno *contre* ali nasproti [*counter*] dejansko pomeni vzporedno ali poleg, ne proti [*against*]. Brez poglobljanja v zapleten in mnogokrat analizirani *Bereshit* (Geneza) 11:1–9, bi želel izpostaviti, da poleg različnih lingvističnih operacij, tehnoloških dejanj (skupina deluje skupaj in najde nov material za gradnjo, saj ne more biti nove institucije brez nove tehnologije), ta skupina kontinuirano mobilizira samo sebe na način klica, z uporabo zvalnika (v angleščini je zvalnik konstruiran z reklom „*let us*“ [dajmo]: „dajmo zidati“, „dajmo graditi“, v Hebrejščini je v rabi beseda *havah* ali *havav*, ki kliče k pripravljenosti in pozornosti).¹³ Ta zvalnik je tisto, čemur lahko rečemo pred-normativ in kultura skupine (skupina je kultivirana, zanjo se skrbi preko tega klica, inter-klica, mobilizacije in premika, totalne mobilizacije [neprestano se pozivamo in izzivamo med sabo]). Prvi normativni moment v najšibkejšem pomenu besede in institucionalni moment *par excellence* je moč najti v verzu 11:4, ko se skupina odloči za produkcijo oznake, panoja z imenom, podjetja, arhitekturnega studija ali biroja, korporacije z njeno lastno identiteto: „In takrat (člani skupine) rečejo, *dajmo si zgraditi* mesto in stolp z vrhom na nebu, *dajmo si narediti ime* (*v' naaseh lanu shem*), ki se bo razpršilo po obličju

92

12 To je Saint-Simonov termin. V *Catéchisme des industriels* piše: “Opazimo lahko, da so Angleži vzpostavili kot jedro njihove socialne organizacije dva temeljna principa. Nadalje lahko opazimo, da sta ta dva principa, ki sta iz povsem različnih in celo nasprotnih nravi, po nujnosti rezultirala v tem, da so Angleži obenem podvrženi dveh različnim socialnim redom. V vseh smislih imajo dvojne institucije, ali raje, v vseh kontekstih so vzpostavili kontra-institucije za vsako institucijo, ki je prevladovala pred njihovo revolucijo in ki so jo ohranili v veliki meri.” (*On reconnaît que les Anglais ont admis en concurrence deux principes fondamentaux pour servir de base à leur organisation sociale; on reconnaît que ces deux principes étant de nature différente et même opposée, il a dû en résulter, et qu’il en est résulté effectivement que les Anglais se sont en même temps soumis à deux organisations sociales bien distinctes, qu’ils ont, dans toutes les directions, doubles institutions, ou plutôt qu’ils ont établi dans toutes les directions les contre-institutions de toutes les institutions qui étaient en vigueur chez eux avant leur révolution, et qu’ils ont conservé en très grande partie*). C. H. de Saint-Simon, *Catéchisme des industriels* (1823), *Œuvres choisies*, t. 1, Paris, Cappelé, 1841, 99.

13 Izraz *Havah* implicira, da so vsi skupaj pripravljeni na delo in odločanje (Rashi). Cf. S. Petrosino, *Babele*, Genova, Il Melangolo, 2003, 41.

cele zemlje.“ Brez da bi se ustavili pri besedilu in komplikacijah, ki se tičejo idolatrije, naj blago in brez pretenzije izpostavim, da bi ta individualna gesta lahko pripadala tudi kultu, kulturi ali navadi (opravka imamo s skupino, ki postaja skupina, se razvija in je v oskrbi) ter tudi normativnosti (opravka imamo z dejanjem, ki poveže vse člane skupine – poziva jih k temu, da ostanejo skupaj na istem mestu). Z namenom, da skupina pridobi svojo identiteto (ime) in da je veličastna (najveličastnejša – „stolp z vrhom na nebu“), je zanjo nujno, da je bistveno drugačna od drugih skupin, da je zastopnik in ima zmožnost individualnega delovanja v imenu vseh njenih članov. Kot skupina, kot prihodnja korporacija ali podjetje tekmuje z drugimi skupinami ali kulturami (kot del znotraj večjega trga), četudi ni z njimi po nujnosti v vojni. Skupina ne izključuje drugih skupin ali kultur grupacije, niti ni potrebno, da je skupina kot *contre-institution* takoj uničena na način, kot se je to zgodilo tej skupini zidarjev pred mnogimi stoletji. Še vedno pa ostaja odprto vprašanje po razlogu propada te veličastne kontra-institucionalne dogodivščine in vprašanje po naravi nekega „skupaj“ ali nekega „mi“ te skupine delavcev.

Kaj je “mi” skupine (ali “kaj smo mi” Erica Olsona) ali kdo je ta “mi”?

Medtem ko gledamo reprodukcije naših treh umetniških del, usmerimo za trenutek našo pozornost na težavo ali celo nemožnost govora “iz” pozicije tega “mi”, nemožnost, da bi „mi“ bili subjekt govora ali dejanja (zato je povsem legitimno objektivizirati „mi“ z vprašanjem „kaj je „mi“?“) Ko to rečem, uporabljam besedo „pozornost“ in besedno zvezo „naša pozornost“, da nas vse pozovem da pogledamo in skupaj premislimo, kaj je na prvi strani tega teksta (ko vsi skupaj pogledamo na te slike, afirmiramo to, kar je znano kot kolektivna intencionalnost). Nazadnje, uporabil sem imperativ (prvo obliko množine imperativa, ki obvezuje tako mene kot vse vas, da delujemo vsi skupaj): dajmo sedaj pogledati na stran s slikami Brueghela starejšega in njegovo delo „Otroške igre“ iz leta 1560!

Šele potem, ko je ta imperativ izrečen (Reinachov najljubši primer je ukaz) („dajmo pogledati“; v odlomku iz Geneze o gradnji Babilonskega stolpa obstaja institucionalno dejanje natanko zaradi tovrstnega imperativa), šele v trenutku, ko mi vsi skupaj pogledamo reprodukcije slik, jaz skupaj z vami, je mogoče za vsakega od nas, da izreče sledeče besede v sedanjiku:

“Gledamo Brueghelovo sliko.”

Kakorkoli, vsak od nas lahko reče “mi gledamo” ali „dajmo gledati“ – Sartre je mislil, da se “mi” konstituira s kolektivno pozornostjo, ko vsi gledamo v smeri neke ekscesne situacije ter podal primer prometne nesreče, ki se nenadoma zgodi in pritegne pozornost vseh prisotnih oseb – toda obenem lahko vsak tudi reče: “jaz gledam Brueghelovo sliko.” Pomembna razlika med tema dvema možnostima se pojavi, ko se vprašamo, kdo je izključen, ko izrečemo izjavi “jaz gledam”/”mi gledamo”. V prvi, izključim vse, ki niso jaz, medtem ko v drugi izključujem samo sebe. V stavku “mi gledamo” je dejstvo, da medtem, ko to govorim, sliko gledam tudi jaz, izpostavljeno le implicitno. Ne glede na dejstvo, da je znotraj omejitev logike in gramatične modalnosti vedno “jaz” in zgolj “jaz” tisti, ki lahko izgovori “mi” (“*c’est toujours moi qui dit ‘nous’, c’est toujours un ‘je’ qui énonce ‘nous’*”), tovrstnim trditvam povsem umanjka performativna moč, zato jih lahko imenujemo performativni simulakri. Kakorkoli, ne glede na to, da mnogi ne gledajo slike ko izgovorim stavek “mi gledamo sliko” in ne glede na to, da je ta “mi” resnično močna fikcija, se zdi, da je moč tega konstativa (ki bi nedvomno lahko funkcioniral kot negativno socialno dejanje) veliko večja od na primer moči performativnih protokolov skupine vojakov, ki glasno vsi skupaj v prvi osebi ponavljajo besede prisege ali od moči zboru, v katerem vsi pojejo ali recitirajo isto besedilo.

94

Kaj je naredil Brueghel v “Otroških igrah”? Naslikal je množico vseh otroških iger, ki jih je poznal in mnoge od njih poznamo še danes. Tako lahko vidimo na stotine različnih iger. Nekatere so res kolektivne, še več pa jih je individualnih, ki jih igrajo majhni naslikani ljudje različnega ali nedoločenega spola. Kot lahko vidite, se vse te igre dogajajo v mestu, v javnosti, na trgu, na enem mestu in naenkrat, toda zdi se, da ostajajo vsaka zase. Je to skupina in ali je ta skupek aktivnosti zadostni pogoj za prepoznanje skupine igrajočih se otrok v mestu? Je vsebina slike zadostni pogoj, da ti individuumi konstruirajo

kolektiv (“*Wir-Identität*” ali “*Wir-Ich Balance*”)?¹⁴ Je lahko ta situacija sploh opisana s stavkom „mi se igramo“ ali „skupina otrok se igra“,¹⁵ če se večina otrok zabava povsem individualno? Ali se lahko zabava ali igra, kolektivna ali individualna, sploh nanaša na skupino?

Zdi se, da je ta situacija res dober primer, da za obstoj skupine ni odločilno, da je vsak izmed akterjev povsem očaran in v celoti prevzet (v igri), medtem ko se istočasno zaveda, da so tudi ostali povsem zatopljeni v igranju in da se vsi zavedajo, spet istočasno, da se igrajo skupaj. Argument glede zelo zapletene fraze „kolektivna intencionalnost“ je danes razvit in izpopolnjen skozi različne primere („skupaj hoditi“, skupaj moliti, kolektivno vzklikanje za nogometni klub Juventus, vojaki, ki skladno marširajo v paradi, vrsta, ki se tvori pred blagajno kina, itd.), in zdi se, da utripa v ravnovesju in ekvilibriju zavesti vseh individuumov. Če več oseb skupaj kliče duhove (ali masturbira ali uživa v seksu), če je vsak individualno v transu in če so vsi skupaj povsem posvečeni v obliki pričakovanja (anticipaciji) – to še vedno ni dovolj za konstitucijo skupine ali nekega „mi“ (Elias uporablja tudi termina *Wir-gruppe* ali *Wir-gefühle*). Četudi se seveda zdi, da bi lahko skupno klicanje duhov bilo bolj učinkovito, kot da bi to počeli posamično oziroma da je individualni užitek lahko večji, če je užitek prinašajoče dejanje izvršeno simultano z drugimi in pred drugimi, je dokaj očitno, da v nobenem od teh primerov ni skupne dejavnosti ali skupne koristi (razen potencialno večje individualne koristi, ki zgolj implicitno poveča skupno korist).

Zamislimo si sedaj napad na mesto iger in igrač kot ga upodobi Brueghel, zamislimo si zaustavitev te veličastne otroške igre. Zamislimo si, da otroci prekinejo z njihovimi igrami in začnejo delati in graditi zidove okrog mesta, da se zaščitijo pred sovražnikom. Če je mogoče razdeliti ali združiti otroke

14 J. Derrida, *Résistances de la psychanalyse*, Paris, Galilée, 1996, 61. Cf. E. Benvéniste, “Structures des relations de personnes dans le verbe,” in *Problèmes de linguistique générale*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1966, 233. “(...) dans „nous“, c’est toujours „je“ qui prédomine puisqu’il n’y a de „nous“ qu’à partir de „je“, et ce „je“ s’assujettit l’élément „non-je“ de par sa qualité transcendante.” (“(...) Vedno je “jaz” tisti, ki dominira v “mi”, ker ni “mi-ja” razen “jaz-a”. Ta “jaz” si podredi element “ne-jaza” preko zmožnosti transcendence.

15 Cf. N. Elias, *Die Gesellschaft der Individuums*, 1939 (1897), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996, 247.

mesta, potem jih je gotovo mogoče tudi ponovno grupirati in jim dati novo identiteto (otroci vojaki in branitelji mesta, otroci upravljalci in obnovitelji razdejanega mesta). To kolektivno delo samo, implicitna identiteta braniteljev mesta in konstantna grožnja, da se bo njihova enotnost ponovno razpršila, zagotavljajo obstoj negativnih socialnih dejanj. In obratno: negativna socialna dejanja, ki niso prisotna na Brueghelovem platnu (oziroma so prisotna na latenten način kot privatna dejanja, kar je nezadostno) so dokaz, da skupina še ni konstituirana.

96

Končno si lahko zamislimo mali eksperiment in spekuliramo, zakaj je bila ta skupina – “Babilonska institucija”, „Babilonska kontra-institucija“ ali „Leviathan kot kontra-institucija“ – uničena. Rezultat tovrstne intervencije (genocidno dejanje *par excellence*) *Er-a*, super-instance ali super-zastopnika skupine je, da so individuumi spet razpršeni in se igrajo na način, kot jih naslika Pieter Brueghel starejši: igrajo se sami s sabo ali v majhnih skupinah. Tu obstajajo štiri spekulativne možnosti: 1) Ali je bila ta sodelujoča in mobilizirana skupina, kjer delajo vsi za enega in vsi za vse, poskus izpeljave sijajnega projekta, ki je bil uničen zato, ker ni bil dovolj „institucionaliziran“ (nenadna pojava korupcije in lenobe na primer znižata učinkovitost konstrukcije projekta in odlašata z njegovo dovršitvijo)? 2.) Ali je bila skupina uničena zato, ker je bila kontra-institucija, kar pomeni, da je božje institucionalno dejanje povsem brezbrizno in s silo prepreči vsak pojav, ki se zoperstavlja instituciji (kar je ena izmed ortodoksnih ali standardnih interpretacij tega dogodka? 3) Je bila skupina uničena zato, ker je bila institucija nepravilna (Rawls in Scanlon govorita o „nepravilni instituciji“, kjer individuumi protestirajo ali prosijo institucijo proti neenakosti in hierarhiji, ker iščejo izenačenost)? Je bila ta skupina uničena – in ravno to bi rad zagovarjal – zaradi nezadostne količine negativnih socialnih dejanj skupine same, zaradi njene premajhne nehumanost, ki ni bila dovoljšnja za njeno preživetje?

Naj predstavim to zadnjo možnost bolj natančno in na bolj provokativen način, pri čemer bom vzel v obzir dve premisi: prva je – tu se moramo spomniti na imaginaren scenarij napada na Brueghelovo mesto polno igrač in igrajočih se otrok, zaradi katerega so otroci prisiljeni delovati in igrati se skupaj, skupaj zgraditi obrambni zid in potem celo pobiti vse tiste, ki poskušajo vstopiti v njihovo mesto in okupirati njihovo ozemlje – da je institucionalnost ali

„količna institucionalnega“ v instituciji odvisna ne samo od pripravljenosti sodelovanja akterjev (v socialnih dejanjih, pri delu, tehnoloških odkritjih, ki jih povezujejo), temveč tudi od anti-socialnih dejanj (izključitve lenuhov, nekomuniciranja z drugimi ali uničenja drugačnih skupin). Skupina ni dovolj institucionalizirana ne samo v primeru, če ne izvaja obrambnih vojn, temveč tudi, če ne prekrši pravil obrambne vojne in vojne nasploh z namenom, da v vojni upravlja zmagovalno (od tu Walzerjeva teza, da „dobri fantje ne morejo zmagati“). Druga premisa oskruni prvo, saj preizprašuje možnost posamezne skupine, da obenem ustvari tako socialna kot tudi negativna socialna dejanja – z drugimi besedami, da proizvede svoje lastno (vedno začasno) ontološko stabilnost in (vselej parcialno, nedokončno) uniči drugo skupino.

To razlago bom zaključil tako, da bom še enkrat formuliral problem definiranja razlike med negativnimi in genocidnimi dejanji. Je torej mogoče proizvesti socialna in ne-socialna dejanja (negativna socialna dejanja) istočasno? Je mogoče konstruirati skupino, ki deluje ‚genocidno‘, kar pomeni, da uniči drugo skupino ali „skupinskost“ te skupine in obenem afirmira svojo lastno enotnost in ontološko stabilnost?

Vztrajam, da so genocidna dejanja (negativna dejanja ali dejanja negativnega nasilja), dejanja, ki uničijo vse, kar omogoča obstoj skupine (povezav med člani skupine, ali v Searlovem jeziku, „lepilo“ ali „tisto“, kar drži člane skupnosti skupaj, to je ‚socialno ontologijo‘ skupine). Toda kako so socialna dejanja izmenjujejo z nesocialnimi, negativnimi ali genocidnimi dejanji? Simultano, medtem ko se ena skupina konstituira, mora druga skupina razpadati, saj njeni deli ali člani prenehajo držati skupaj. Kako je to možno? Glede tega imam samo preliminaren in povsem nezadosten odgovor: skupina je začasna, njena konstitucija in trajanje so določena s strani negativnih dejanj. Sama razvrstitev negativnih socialnih dejanj pa medtem še vedno ostane netematizirana in pod vprašajem.

Prevedel Jernej Kaluža

NESOCIALNA IN SOCIALNA DEJANJA (1911)

[1. Intencionalni akti]

99

Za kartezijance je [značilna] razširitev problema svobode na sodbo. Brentano tako pravi: »Sodba je neko dejanje.« [Toda tu je potrebno] razlikovanje med pojasnitvijo in prepričanjem. Prepoznanje in prepričanje sta [nekaj] povsem različnega. Nastanek prepričanja ni dejanje v našem smislu. Brentano je mešal med pojmom dejanja in intencionalnosti, v tem primeru pa je potrebno [oba] pojma strogo ločevati. Intencionalno [pomeni] nujno usmerjenost na predmete. Nekaj je [torej] lahko intencionalno, brez da bi bilo dejanje. Prepričanje je najboljši primer intencionalnosti brez dejanja.

Toda pojem sodbe se razume dvojno:

- (i) prepričanje,
- (ii) ko se reče »A je B«, se s tem tudi nekaj trdi, nekaj postavlja.

To je [neko] dejanje, neko notranje početje. Trditev ne dopušča razločitve na različne stopnje prepričanja, [to pomeni] da pri trditvi tudi ni dana nikakršna stopnja gotovosti.

Drži sicer, da vsaka resna trditev predpostavlja prepričanje in da [ne obstaja] nikakršna resna trditev, ki ni osnovana na prepričanju. Vseeno pa sta Descartes in Malenbranche [v svojih določitvah] mislila, da velja »sojenje je dejanje« celo v primeru prepričanja. To je napačno: tisto bistveno pri spoznanju je [dejansko]

prepričanje, [tisto] ne-verovanje [nasproti] sodbi kot dejanju in trditvi. Smiselno je, ko pravijo: [v sodbimoramo skrbno postopati in biti pazljivi. [Toda] pri prepričanju [se govori] o [nekem] temelju na mesto [o nekem] motivu [kot pri trditvi]. Temelj je dejstvo, ki ga subjekt pozna in šele iz tega poznavanja izraža prepričanje.

Intelektualna stališča imajo temelje, prav tako pa tudi emocionalna stališča [kot je zadovoljstvo]: zadovoljen sem zaradi prvega, ker ima to za posledico neko drugo. [To] niso dejanja, temveč intencionalnosti. Tu [zato] ne govorimo o motivih, temveč o temeljih.

Je tu dano nekaj takega, kot so »izvori«? [Neko] emocionalno stališče ima nek izvor. Pri intelektualnem stališču [pa imamo vendarle] nekaj drugega. Tudi tu so [dane] Individualne namere, toda dejanja tu ne [igrajo] [vloge, temveč] nekaj povsem drugačnega: stališča so v odnosu z odgovornostmi. Descartes in Malebranche [zato] za intelektualna stališča postavita zapovedi in prepovedi. Kot odkrijeta, lahko subjekt preko drugih dejanj izvaja vpliv na intelektualna stališča. [Dani so] različni načini preko katerih je to mogoče izvršiti, [toda to] ravno kaže, da stališča niso dejanja. Zadovoljstvo [na primer je]:

1. enostavno tu, [je možno],
2. [ste mu] prepuščeni,
3. ste do njega zaprti, se ga branite.

Zadovoljstvo zaradi [neke] nesreče lahko izraža [tudi] iz narave subjekta, [toda] človek se lahko, ker to smatra za nizkotnost, pred tem brani. Zadovoljstvo v prvem smislu ni dejanje, medtem ko v drugem in tretjem smislu je.

Enako velja za prepričanje. Nekemu prepričanju se lahko prepustimo ali [ga] zavračamo. Po naravi obstajajo [na primer] lahkoverni ljudje, tod ti [vseeno] lahko preko izkustva postanejo previdni. Descartes in Malebranche [v tem kontekstu menita]: Prepričanje [je] neko dejanje. Toda prepričanje [ni] nikakršno dejanje! (zato [se mi obračamo] proti njemu.) *Prepoved in zapoved imata smisel samo v razmerju do dejanj, ne pa v razmerju do stališč.* [Zato] zapovedi ni treba usmeriti na prepričanje samo, temveč na točko 2 in 3 (tu [smo si mi] z njima [enotni]).

[V Kartezijanstvu je moč najti to] razliko [kot] staro razlikovanje med naravnimi in umskimi bitji. Slednje nakazuje zgolj na to, da človek izvršuje dejanja. K naravnemu bitju [tako spada vse], kar izraža iz narave: predstave,

zadovoljstva itd. Kartezijanci [pa pravijo]: nobeno početje subjekta [zato] ne sme biti osnovano na tem temelju. [Posledica tega je mnenje]: »Žival je stroj,« kar pomeni, da ne izvršuje dejanj. Vendar pa to ne drži [in ne more biti primerna ločnica razpoznavanja razlike] *med* živaljo in človekom. [Ta razlika] namreč [zelo dobro] obstoji *znotraj* človeka. Mnogi svetovni nazori [zato] zaukazujejo, da moramo naravo postaviti na stran. To ima smisel vkolikor se človek lahko zoperstavi svoji naravi (v smislu zgornjih točk 2 in 3), toda ne v smislu zgornje točke 1. *Od tu vidimo nesmiselnost celotne asociativne psihologije*. Predpostavka vsake asociativne psihologije [namreč] [je]: človek [je] stroj, najvišje naravno bitje; ne torej tisto, ki izpolnjuje dejanja. *To ovrže [eno] in edinstveno dejanje motrenja*.

[Neka] trditev [ima večinoma formo]: A je kot b; temu [se zoperstavlja] vprašanje: Je A kot b? Pravo vprašanje izključi prepričanje! *Dvom, vprašanja [in podobno] so nekaj drugega kot trditve [kot smo o njih govorili do sedaj]*.

[2. Socialni akti]

Vprašanje je [prav tako neko] dejanje, [neko] notranje početje subjekta. [Je] tudi intencionalnost, [toda poleg tega] še [nekaj] tretjega. [To] nas pripelje do neke cele nove skupine dejanj, [ki] [so] posebej pomembna za civilno pravo. [Ta dejanja imajo nek] socialni moment, usmeritev k [nekemu] drugemu subjektu. Ta usmeritev ni intencionalnost v odnosu do [nekega] subjekta. (Kajti [neko] vprašanje [je] intencionalno v odnosu do [svojega]predmeta.) Tu je potrebno [tovrstna dejanja tudi] razlikovati od sovraštva, zavisti in podobnega. [Imajo neko] usmeritev na nekoga in zaradi nečesa. Zavist se ne zaupa drugemu subjektu, niti se od njega ne obrača. [Za] vprašanje [je nasprotno] bistveno, da se usmeri na nekoga, da vanj prodre, da se razglasi.

Uvesti [je mogoče še] mnogo temu podobnih dejanj: prošnja, povelje, odgovor, obljuba. [To daje neko] delitev dejanj:

1. prošnja, povelje, sporočilo, vprašanje [itd. so] socialna dejanja;
2. nesocialna dejanja.

Socialna dejanja [so] dejanja, ki v sebi ne mirujejo. [Za] socialna dejanja je bistven predpogoj [neki] drugi subjekt, kateremu se želijo oznaniti. Oseba na katero so usmerjena mora [zato] biti deležna pripoznanja. [Neka] povezava

med ljudmi [namreč] ni možna neposredno. Tu [je] torej nujno izražanje; socialna dejanja morajo najti izraz, da se lahko sporočajo drugim. Tu so na razpolago različne forme: besede, geste [itd.]. [Pri]socialnih dejanjih je torej nujen [nek] naslovnik in za ta namen je nujna tudi [neka] pojavna oblika [tega dejanja]. Usmerjenost na naslovnike se torej nahaja v bistvu tovrstnih dejanj [in je njihova] duša. [Neka] drugost kot pojavna oblika se ne nahaja v [njihovem] bistvu [in je njihovo] telo. *[Obstoji] samo zato, ker med nami ljudmi velja, da lahko naša notranja dejanja spoznamo samo preko njihovih pojavnih oblik.*

Molitev, na primer, je neko socialno dejanje. Prvo [pri njej] obstaja, drugo ne. Religiozni človek predpostavlja, da naslovnik sliši molitev brez pojavnosti oblike. *[Zato je] možna tudi tiha molitev.*

Vsako socialno dejanje temelji v nekem doživljaju, ki ni socialno dejanje. [Neko] vprašanje, na primer, predpostavlja neprepričanost, vnaprejšnjo obljubo volje, saj se obljubljen dogodi šele preko odpošiljatelja.

[Zato] je potrebno razlikovati:

1. notranje doživljaje, ki se nahajajo v temelju socialnih dejanj,
2. socialna dejanja, ki so izgrajena na doživljaju, *ki so lahko svobodna ali pa ne,*
3. zunanja pojavna oblika socialnih dejanj.

Doživljaji, *[na primer] motrenje [sveta],* se odvijajo, brez da bi pustili za sabo [neko] sled *samih sebe* v svetu *tam zunaj.* Socialna dejanja [nasprotno] ustvarjajo: *ko se izvršijo,* za sabo nekaj pustijo. *Na tem gradi celotno civilno pravo.* [Pri] obljubi [je pomembno], da nastane obligatoren odnos. Tisti, ki obljubi, ima obveznost: tisti, ki mu je bila obljuba dana, ima zahtevek. Pravo [torej ni] umetno ustvarjeno s strani družbe, *oblasti* ali države. *Državo in družbo si je treba zamišljati brez zamišljanja pravnih odnosov.*

Obveznost pri obljubi nikakor ne izhaja iz zakonika. Pri tem [je] nasploh nerazvidno, kaj obveznost pomeni. Obstajajo [torej] socialna dejanja, v katerih so apriorno vsebovani pravni odnosi. Zahtevek, *obveza* in tem podobna dejanja *temeljijo* v nekem naravnem jeziku, ki je lahko zelo daleč od pozitivnega prava.

Kaj je opustitev obljubljenega? Prav tako neko socialno dejanje! Opustitev pravice [je tako] še en primer [socialnega dejanja].

[3. Fondamenti del diritto e ontologia degli oggetti giuridici Osnove prava in ontologija sodnih predmetov]

Pravni odnosi se gradijo v socialnih dejanjih in skozi njih. [To] ni nikakršno naravno socialno pravo, niti ne idealno pravo, temveč podlaga prava. *V tovrstnih dejanjih torej temeljijo civilno in podobna prava, obligatorne obveze in zahtevki.*

Zahtevki in obveze niso nič fizičnega niti nič psihičnega, kot tudi niso doživljaji. [Nekaj] psihičnega so [samo] občutki obvez in znanje o obveznostih. *Toda tega ni potrebno poistovetiti z zahtevki in obveznostmi.* [So to tedaj] morda idealni predmeti v Husserlovem smislu? Toda na *noben način [niso]* nekaj zunajčasovnega, tako *kot številke in podobno.* Zahtevek in obveza imata trajanje, se začneta, [itd.]. [*Sto torej neki*] *svojski vrsti, [neka] nova razreda predmetov.*

[Pri njiju] mora obstajati nosilec, vsebina in nasprotna stranka.

1. Imata nosilca.
2. Nujno imata vsebino. Zahtevek in obveza se ne moreta nanašati na preteklo.
3. Imata neko nasprotno stranko (pomembno!). [Imeti] naslovnika [je pomembno samo] za socialna dejanja.

Za tisto, kar izraste iz socialnih dejanj, za zahtevke in obveze, mora veljati enako. Nosilec zahtevka [je] obenem nasprotna stranka obveze, *nosilec obveze je nasprotna stranka zahtevka.* Tu je *treba razlikovati* med obvezo in *absolutno* etično dolžnostjo. [Neka] dolžnost [je sicer] tudi časovna in ima *nujno* nosilca in vsebino, toda ne nujno [nekega] nosilca [*in*] *nasprotne stranke.* Primer: dolžnost pomagati nesrečnemu. Toda [ta] ni enaka [neki] obvezi nasproti nesrečnemu, *ni obveznost sama po sebi.* [Obratno]: A obljubi B-ju, da bo naredil nekaj C-ju. [To] je obveza samo nasproti B-ju, ne nasproti C-ju. [Naredimo] preskus z dejanjem opustitve: [neka] obveza bo odpravljena z zavrnitvijo s strani nasprotne stranke. [*Toda*] *pri [neki] dolžnosti nam opustitev ne pomaga:* dolžnosti se na ta način ne more odpraviti.

[4 Osnova pravnih entitet]

Noben zahtevk niti nobena obveza ne nastane brez temelja; nista nenadoma tu. Velja zakon kavzalnosti tudi za ta razred predmetov? *[Natančneje:] Zakaj naj bi bil kavzalni stavek tu neveljaven? Tu namreč [obstaja] [neka] velika zev.* [To je] razlika med kavzalnim odnosom in izvorom, iz katerega izraščata zahtevk in obveza. *[Tu je potrebno biti pozoren] na tri bistvene točke:*

1. [Sledeč] Humu kavzalni odnos ni odnos med bistvi. *Ne more se ga doseči analitično, iz bistva stvari, [temveč] lahko do njega prispemo le empirično. Toda vzročni odnos se nahaja v bistvu obljube, da lahko tvori obvezo in podobno.* [Stavek] »zahtevk in obveza nastaneta preko obljube« ni nikakršen izkustveni stavek. Torej [imamo tu opravka] s povezavo med bistvi.
2. [Predpostavlja se], da so kavzalni odnosi funkcionirali. *Kako se prepričamo, da stvari res tako stojijo?* Preko opazovanja *in zrenja*: krogla se premika. *Toda v drugih primerih ni [dano] direktno izkustvo.* [Nek] zahtevk ni viden neposredno, temveč [se je potrebno], da bi lahko zahtevk prepoznali, prebiti k izvoru, iz katerega zahtevk izhaja. (Analogija [k temu: Neka] dogma bo dokazana) preko [nekega] števila stavkov. [Potrebno se je] vrniti k tej izpeljavi, da lahko dokažemo pravilnost dogme.
3. *»Isti vzroki imajo iste učinke«.* Vprašanje: Ali velja [tudi] obratno? Imajo enaki učinki enake vzroke? *[To je] dvomljivo, [zato tu vlada] velik spor. V našem primeru to gotovo [ne velja].*

Isti zahtevk lahko kot povsem *identičen*, izraste iz *zelo* različnih izvorov. Subjekt se lahko nahaja bližje ali dlje od predmetov (biti v oblasti [v odnosu proti predmetom], [imeti jih]v posesti). *Relacija pripadanja* pri lastništvu ni umetelna. Pozitivno pravo sankcionira te relacije, četudi jih ni ustvarilo. *Pojem pripadanja [je] tako malo samovoljno proizveden ali ustvarjen s strani pravnikov, kot pojem »desno« ali »levo«.* Tudi ta relacija ima [svoje] izvore. [Neka] nova relacija pripadanja se konstituira najprej preko prenosa, izpolnitve obljube, [in ne samo] preko obljube. *Pridružena je bistvena zakonitost, da [neka] nova lastninska relacija sledi iz obljube.*

Zahtevek [je] samo tisto, kar se konstituira iz obljube. *Isti zahtevek je dan, ko je odvzeto tisto, kar nekemu pripada.*

Zahtevek [izhaja] iz obljube. [Toda] obljuba lahko [tudi] zgreši svoj namen, če ne najde nasprotne stranke. Golo notranje nastajanje socialnih dejanj *na strani subjekta še ne proizvede obveze in zahtevka.* [Zato] je [vseeno] najprej potrebno [neko] stališče naslovnika. [Toda] samo pri pritrdilnem odgovoru nastane [nek] zahtevek, [to je] ko je *obljuba predpostavljena s strani naslovnika.*

Osnova za postavitev tega problema je v zgodovini filozofije obrnjena, zato [so tudi] rešitve nepravilne. Hume [je dejal]: skozi obljubo vzpostavljena vez je umetelna institucija države. Toda obljuba [ni] kot *izrek volje*, nekaj kar mora *nekdo* narediti. *Isto napako je moč najti v psihološki teoriji Th. Lippsa:* [neka] notranja prisila izraste v meni, takrat ko vem, da drugi ve, da imam jaz voljo njemu nekaj narediti. Toda občutek prisile je nebitven. Ta občutek nastaja nekaj šele preko obljube. *[Ta teorija] lahko nasploh razloži samo nastanek občutka prisile, ipd. ([toda] tudi tega ne naredi zares).* Tretji primer [je] Schuppovo moralno stališče: ko voljo pozunanjam, potem se lahko drugi na to zanese. Tu [se] torej predpostavlja to, kar je treba šele dokazati [in] zato se od tu vse poraja: da je nastalo nekaj, na kar se drugi lahko zanese. *Zanesemo [se] lahko le takrat, ko obveza že obstaja.*

Za tisto, kar leži v bistvu [socialnih] dejanj, je vseeno, kako se ga človek zaveda. [Enako] kot je vseeno, kako izgleda subjekt obljube – človek, angel [itd.]. Živali ne morejo izvrševati socialnih dejanj, zato ne obljublajo. Rimsko pravo [določa]: »Sužnji ne morejo imeti nikakršnega zahtevka na osnovi obljube.« To [je] napačno: obljuba je tu. *[Ta določitev je] stvar civilnega in ne naravnega prava (rimski pravniki [so imeli v tem oziru] še kako prav).*

Že to, da je pravna aksiomatika nasploh možna, se zdi neobičajno. [Neka] cela množica pravnih aksiomov [je] možna ravno v odnosu do usode zahtevka in obljube: »obligatoren odnos teži k svojemu koncu, k izpolnitvi«: [to je] apriorni stavek, ki ni prevzet iz pozitivnega prava. [Nadalje:] v sprejemanju neke obljube [najprej] nastane (*legalno, licite* [?]) obljuba. *Zahtevek kot zahtevek je mogoče povsem veljavno zavrniti.* Torej se obligatorni odnos porazgubi skozi [neko] socialno dejanje. Toda [neka] obveza ne more biti [tako] preklicana, [temveč] samo preko predhodnega dogovora (*preklica*), s čimer je obveza za *vedno ovržena.*

Če se nahaja v sprejemanju neke obljube neka obljava, potem veljajo tu isti zakoni, kot za obljubljanje. Pravica do preklica lahko nastane iz [nekega] dogovora. Pravica do preklica [je] enaka pravici, ki vzpostavlja dogovor (tu [bi se govorilo] o »absolutnem pravu« namesto o »obligatornem pravu«. [*To je povsem] pravna terminologija, toda še ne v pozitivnem smislu.*)

Izbira pravno pomembnega se dviga iz množice okoliščin ter terja pravni talent. Obstajajo dobri pravniki, ki ne poznajo nobenega »pozitivnega prava«. [V pravniški izobrazbi je poudarek na] *dandanašnji pomembnosti rimskega prava.*

[5. Volja, moralnost in socialna dejanja]

Socialni odnosi se konstituirajo tekom socialnih dejanj. Za njih je pomembno vse: svoboda in nesvoboda (v smislu nevoljnega izvrševanja in v smislu prisile); [imajo] izvore, motive itd. V kolikšni meri se modificira to socialno dejanje [obljava] skozi svobodo, voljno ali nejevoljno? Neodvisno je od tega. Tako pri prisili kot pri grožnji je [fiksirano]: obljava velja! Če grožnja prihaja s strani odpošiljateljv obljube, takrat [nastanejo] zapleteni odnosi. [Pride do] konflikta med tistim, kar je nastalo iz obljube in med etičnimi zapovedmi. Toda zahtevk in obveza sta tu.

[Primer] nemoralnosti obljube: [neka] etična prepoved pride v konflikt med zahtevkom in obvezo. Toda v vseh primerih bo preko obljube nekaj ustvarjeno. Tu lahko rešitev ponudijo zakoni: k nemoralni obljudi nismo obvezani. Toda v smislu obstoja zahtevka in obveznosti se [s tem] ne spremeni nič.

Prevedel Jernej Kaluža

Bibliografija¹

DESCARTES, RENÉ

1641, *Meditationes de Prima Philosophia, IV Meditation*, Paris, Soly.

HUME DAVID

1739, *A Treatise of Human Nature*, London, Noon.

LIPPS, THEODOR

1899, *Die ethischen Grundfragen, Zehn Vorträge*, Hamburg-Lepizig, Voss.

1903, *Leitfaden der Psychologie*, Lepizig, Engelmann.

MALEBRANCHE, NICOLAS

1674, *De la recherche de la verité*, Paris.

REINACH ADOLF

1989, *Sämtliche Werke, Kommentar und Textkritik*, Karl Schuhmann e Barry Smith (a c. di), München, Philsophia Verlag.

SCHUPPE, WILHELM

1881, *Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie*, Bresau, Koebner.

¹ Citirani viri po Reinach 1989: 729–730.

O BRANJU IN INTERPRETIRANJU

Der Halfgebildete betreibst selbster Haltung ohner Selbst.

Theodor Adorno

109

Leta 1997 je izšlo besedilo Groverja A. Zinna z na prvi pogled trivialno tezo, da je spis Huga Svetoviktorskega (ok. 1096–1141) *De scripturis et scriptoribus sacris*, katerega osrednja tema je interpretacija Biblije, osnova eksegetskih razvijanj v ostalih besedilih istega avtorja, ki so se ohranila v preučevanje.¹ V letih, ki so sledila, se je pogled na figuro znamenitega srednjeveškega misleca drastično spremenil. Popularna podoba učitelja Illichevega svobodnega komentarja *Didascalicon*,² nedolžne priče temeljite transformacije zahodne kulture, se je počasi umaknila strožjim tekstnoanalitskim poskusom, katerih avtorji so smeli upati na pozornost in upoštevanje širše učene javnosti. To vsekakor ne bi bilo mogoče, če ne bi v dvajsetem stoletju močna linija preučevalcev družbenopolitičnega življenja srednjega veka globoko posegla v utečene predstave preteklosti in pred bralstvo svojega časa postavila podobo

1 Grover A. Zinn, »Hugh of St. Victor's 'De scripturis et scriptoribus sacris' as an *Accessus* Treatise for the Study of Bible«, *Traditio* 52 (1997), str. 115.

2 Ivan Illich, *In the Vineyard of the Text. A Commentary to Hugh's Didascalicon*, The University of Chicago Press, Čikago in London 1993.

srednjega veka kot nekakšne renesanse brez religioznega razcveta.³ Čeprav je bil uspeh te rehabilitacije izjemen, se zdi, da je le malo pripomogel k vključitvi srednjeveške samostanske tekstne produkcije v širšo evropsko kulturno zavest. Razlog za to je bržkone iskati v predpostavkah, ki so zamejevale njen fokus: srednji vek dvajsetega stoletja je zrasel na ozadju dobro znanih premikov v zgodovinopisju od preučevanja uradnih dokumentov k raziskovanju vsakdanjega življenja in posvetnih opravkov preteklih družb. Ne v neskladju s skrbno določeno in relativno stabilno institucijo kanona katoliške misli, ki pretežno temelji na čisti sholastični doktrini, so se raziskovalci posvetili dokumentiranju reševanja praktično-organizacijskih zadev posameznih samostanov in briljantnim spekulacijam o zasnutkih pismenske tehnologije, katerih dediči smo prav mi sami.⁴ Tako nas ne sme začuditi, da se je zdelo, da nas misleci, kot je Hugo, sami silijo, da jih kar naprej odkrivamo in se jim puščamo navdihniti v praktičnih zadevah, jih ne toliko preučevati kot aktualizirati oziroma jih preučevati za aktualizacijo, predstaviti v tem, v čemer so nam po našem mnenju podobni, ter izkazati njihovo vrednost za našo sedanost. To je utegnulo koristiti njihovemu slovesu na škodo zapisanega. Če je tako, so Zinnu naklonjeni odpori proti toku, katerega eden poslednjih predstavnikov je Ilich, vsaj deloma upravičeni, četudi utegnejo vzbuditi dvom o tem, da je Hugov opus brezhibno enovit in zaokrožen protosistem medsebojnega napotovanja najrazličnejših dejavnosti in področij človeškega udejstvovanja. Pričujoči prispevek zanimata omenjeni Hugovi deli, *Didascalicon* in *De scripturis* in je poskus osvetlitve nekaterih vidikov spremembe vsebinskih poudarkov, ki jih je prinesel obrat poudarka od prvega k drugemu.

Vpraševanje, ki zadeva razmerje med Hugovimi deli, je toliko bolj zanimivo, ker so njegovi zanamci kar najbolj cenili prav celovitost njegovega ustvarjanja. Slavna Bonaventurova izjava zadeva tri resnice Svetega pisma, namreč resnico vere, morale in končnega smotra obeh,

3 Prim. npr. Johan Huizinga, *Jesen srednjega veka*, prev. Bogdan Šteh, Studia Humantatis, Ljubljana 2011. Gl. tudi Leidulf Melve, »The Revolt of the Medievalists. Directions in Recent Research on the Twelfth-Century Renaissance«, *Journal of Medieval History* 32 (2006), str. 231–252.

4 Prim. Illich, nav. d. str. 3; Georg Steiner, »The End of Bookishness?«, *Times Literary Supplement* 8 (1988), str. 754.

ter klasifikacijo velikih naukov krščanske misli glede nanje: Avguštin je učil prve, Gregor Veliki druge in Dionizij tretje resnice. Bonaventura se takole izreče o svojih sodobnikih oziroma neposrednih predhodnikih: »Anzelm sledi Avguštinu, Bernard Gregorju, Rihard (Svetoviktorski) Dioniziju. Tako se Anzelm odlikuje v umovanju, Bernard v pridigi, Rihard v kontemplaciji; a Hugo (Svetoviktorski) v vseh treh.«⁵ Paul Rorem v svojem lepem prikazu Hugovega opusa sledi tej shemi, poda svojo klasifikacijo področij, s katerimi so se ukvarjali najslavnejši viktorinci, ter v zvezi s širino Hugovega zanimanja doda: »Morda je bil obseg njegovega dometa prevelik, da bi mu lahko kateri od naslednikov sledil, zato so se ti morali specializirati.«⁶ Iz navedenih izjav je mogoče razbrati naklonjenost obsežnosti, razumljeni kot celovitost nasproti zasilni fragmentiranosti. Toda ali je razlog za to, da je Hugov projekt razpadel, res le v količini materiala, ki jo lahko obvlada le izbranec? Odgovor je toliko bolj nezadosten, kolikor se zdi, da je bila ena od gonilnih sil tako Hugovega kot številnih drugih srednjeveških kurikulov, problematika razmerij med področji in človeškimi dejavnostmi, nič manj pa tudi apropiacija materiala tem dejavnostim s strani učenca kot nekoga, ki z vednostjo, ki jo mora osvojiti, še ni nujno ugašen in se mora nanjo ustrezno pripraviti. Že samostansko šolniška praksa je s tem v zvezi narekovala rešitve. Četudi ni rečeno, da moramo imeti te rešitve za vsepovprek uspešne, je več kot očitno, da je vpraševanje o razmerju med Hugovimi deli njegovemu podvzetju notranje.

Da je eno osrednjih vprašanj Hugove pedagogike vprašanje, kaj brati in v kakšnem zaporedju, je številne raziskovalce premamilo, da so material presojali v luči dokumentiranih indeksov, ki se nekako v istem času iz nekako istih razlogov ukvarjajo z nekako istim problemom.⁷ Pedagoški prikaz ni ne kronološki ne tematski oziroma predmetni, z njima se ujema zgolj po

5 Nav. po: Paul Rorem, *Hugh of Saint Victor*, Oxford University Press, Oxford 2009, str. 13. Odlomek je v slovenskem prevodu ustreznega besedila izpuščen.

6 *Ibid.*, str. 12.

7 Takšen je Roremov prikaz, ki si izrecno prizadeva obnoviti Hugov kurikularni model, četudi je samo informirano z izsledki sodobne tekstne analize, ki tovrstni metodologiji izrazito nasprotuje, in z njimi izrecno soglaša.

naključju in v posameznih točkah ter jima v okvirih organiziranja učnega procesa predhaja. Presoja težavnosti snovi, ki jo mora učenec osvojiti, ostaja v ozadju njene razvrstitve glede na obliko učenčeve aktivnosti. Gilduinova izdaja se tako prične s *Kronikami* oziroma *De tribus maximis*,⁸ vadnico v pomnjenju zgodovine s spodbudnim predgovorom, ki pred učencem ne prikriva temeljnih pedagoških premis, poglobljeno razvitih v *Didascaliconu*. Učenec prične z memoriranjem antičnih vladarjev, judovske zgodovine ter vladarjev in papežev, seznanji pa se tudi s tem, da bodo biblična imena in dogodki, ki so za enkrat razvrščeni v tabele in diagrame, v nadaljevanju njegovega študija osvetljeni v luči biblične eksegeze. V zvezi s tem postavimo dve vprašanji. Prvič, je omenjena napoved, da bo pomnjenju sledila doktrinalna eksegeza, pravilna? In drugič, čemu Hugova novica sploh seznanja s svojimi pedagoškimi načeli in ga napotuje na poglavja, ki jim še ni kos? Če bi bilo slednje za silo mogoče razumeti kot svarilo, naj učenec sam ne proizvaja nekakšnega divjega kvazidoktrinalnega pomena, kakor se to dogaja tistim, ki se ne pomudijo pri dobesednem pomenu, so razsežnosti pedagoških opazk tolikšne, da določajo nič manj kot zvrst besedila in toliko terjajo posebno pojasnilo.

112

Kar zadeva prvo vprašanje, bi bilo *Kronike* napak razumeti kot začetek biblične eksegeze, s katero se ukvarjajo *De Scripturis*, in sicer že zato, ker pokrivajo vednost, ki se ne opira le na biblično pripoved. Glede na to, da so številni Hugovi bralci v tem, da je na določenih mestih njegovih besedil razlika med svetimi in posvetnimi spisi zabrisana, videl pozitivno prvino njegovega dela, je treba opozoriti, da odsotnost tematizacije tega vprašanja na mestih, kjer do te opustitve prihaja, terja, da se obrnemo na dela, ki ga jemljejo kot enega svojih prvenstvenih problemov. »Narava je bila ustvarjena v šestih dneh in človek se bo prenovil v šestih stopnjah,« povzame Hugo zgodovino sveta, ki, četudi se opira na Avguštinov nauk, z veliko žlico presega pripoved svetega pisma. Šele v primerjavi z dejansko obravnavo delitve zgodovine na *creatio* in *restauratio* ter izpeljava bibličnega pomenjanja iz nje, se bo pokazalo, da analogija šestih dni in šestih stopenj kvečjemu generira kvazidoktrinalni pomen, lasten golemu pedagoškemu pripomočku, ki bi ga bilo napak ontologizirati.

8 Prim. Mary Carruthers in Jan M. Ziolkowski, *The Medieval Craft of Memory: An Anthology of Texts and Pictures*, University of Pennsylvania Press, Filadelfija 2002, str. 32.

V tem oziru *Kronike* napotujejo na *Didascalicon*, a tudi pokrivanje predgovora *Kronik z Didascaliconom* nima prave podlage in zdi se, da prve prej zamejujejo domet slednjega kot pa da bi bile preduvod v študij branja in tako sovpadle s pedagoškim kurikulumnim zastavkom slednjega. Novicev študij se prične s pomnjenjem videnega, ne prebranega, zaradi česar učenja nikoli ne bo mogoče povsem izenačiti z branjem. Pomnjenje kot eminentna dejavnost prvega se kaže kot predpogoj branja, a hkrati se zdi, da vizualni pripomočki bolje kot pisana beseda preperečujejo, da bi se ujeli v pasti kvazidoktrinalne pomene.⁹ Videti je, kako postaja razmerje med posameznimi dejavnostmi, učenjem, branjem, razumevanjem ipd. vse bolj nejasno. Res, je, da je imel Hugo v vsem, kar se je ohranilo v branje, v mislih svoje poučevanje. Ponavljanja in povzemanja osnovnih premis v vseh njegovih delih so nemara posledica tega pedagoškega prizadevanja in služijo pomnjenju, vendar ta slogovna posebnost ne more zabrisati trenja med deli samimi, ki v svojem jedru drug drugega ne povzemajo in si ne služijo.

Če odmislimo Hugova eksegetska razvijanja, je fascinacija preteklega stoletja nad obema pedagoškima deloma razumljiva in ji je mogoče pripisati relativno koherentnost. Kot rečeno, je dejanska bližina *Kronik* in *Didascalicon* povezana z okoliščino, da v obeh ločnica med Biblijo in sekularnimi spisi ne igra

9 V Gilduinovem indeksu je *De scripturas* uvrščena med *Kronikami* in *Didascaliconom*. Ta okoliščine utegne napeljati na to, da bi prevzeli domnevo, da naj bi se spis, v katerem je izpeljana tropomenska eksegetska shema, na eminenten način ukvarjal z anagogičnim pomenom svetega pisma, v skladu z isto domnevo pa je po eksegetski shemi mogoče uvrstiti tudi številna druga Hugova dela. Hugo je v nekaterih delih eksegetsko raven tudi res ekspliciral. Toda za *Kronike* to vsekakor ne velja in *De scripturis* ne moremo opreti nanje. Predstava o ujemanju eksegetske in pedagoške linije Hugovega opusa je bila do nedavnega tako utečena, da se zdi, da je moralo biti neskladje *Kronik* in zgodovinskega pomena domala izumljeno. Sicer ne v *De Scripturis*, temveč v *De Sacramentis* se Hugo skliče na kompendij zgodovinskega branja svetega pisma. Šele Jan W. van Zweiten je prvi domneval, da se delo ne more nanašati nanje in nadaljnje raziskave temu pritrjujejo. Čeprav ne gre za razmerje med deli, ki nas zanimajo v pričujočem prispevku, lahko opozorimo na podobno neskladje. Biblična interpretacija se prvič razgrne šele v *De scripturis* in danes številni raziskovalci menijo, ne gre le za zgodnje delo, katerega tematiko je Hugo dokončno izdelal in umestil v *Didascalicon*, temveč da je razloček med svetim pismom in ostalimi deli dejansko temelj celotne eksegeze.

odločilne vloge.¹⁰ V okviru tehnologije opismenjevanja je Sveto pismo zgolj ena od knjig in v okviru *Kronik* je zgolj eden od virov zgodovinskega materiala, ki ga mora novic osvojiti. Znana sestavina Hugovega pedagoškega zastavka v *Didascaliconu* je vpeljava (svojevrsne različice) klasičnega humanističnega kurikulumuma v samostansko poučevanje, dopolnjena z martianusovimi mehanskimi umetnostmi, obsega širok nabor poganske knjižne modrosti. Poudarjanje dobesednega pomena, kot nastopi v obeh delih, se (za razliko od danes) kaže kot rehabilitacija sekularne znanosti. Dejansko je v teh točkah že poudarke na kontemplaciji in tropologiji, ki jih je v doktrino šole Svetega Viktorja vnesel Hugov naslednik Rihard, mogoče videti kot kompromis. To je še podžgalo ugibanja o tem, da Hugov nauk prav na teh mestih skriva neko posebno zakopano resnico tako svojega kot našega časa.

114

Toda iz načela neodpravljalnosti zgodovinsko-dobesednega pomena Svetega pisma še neposredno ne izhaja znamenita misel, ki narekuje kurikulum z *Didascaliconu*, da je vednost kot taka prvo, za kar si smemo prizadevati, po katerem vse znanosti ne le koristijo za razumevanje Svetega pisma, temveč imajo veljavo same po sebi.¹¹ V Hugovem delu nikoli zares tematizirana predpostavka tovrstne izenačitve neposredno zadeva teorijo pomenjanja, ki je, kot bomo videli, v popolnem neskladju z dejansko tematizirano teorijo pomenjanja v *De Scripturis*, in sicer, da je edina razlika med svetimi in posvetnimi spisi v tem, da prvi obsegajo zgolj dobesedni, zgodovinsko-pripovedni pomen, Sveto pismo pa poleg njega tudi druge pomenske ravni.

Izjemen obseg vednosti, ki ga je zajemala viktorinska pedagogika, pa nas prav tako ne sme zapeljati v prepričanje, da dobijo vse dejavnosti v življenju posameznega meniha in v načinu življenja meniške skupnosti pedagoško noto. Nasprotno, pedagogiki nujno gre posebno mesto, vezano na institucijo samostanske šole, te pa ni mogoče odmisлити kot zgolj zunanega okvira Hugovega podvzetja. Pa vendarle je treba ovrednotiti to, da pedagogika v *Didascaliconu* pljuska čez robove zastavljenega kurikulumuma brez ustrezne utemeljitve. Že res, da ima proces učenja sam pomembno funkcijo v tem, kar bi danes bolj ali

10 Pravilneje bi bilo reči, da v luči vprašanja branja ta razlika ne pride do izraza, in sicer prav zato, ker branje ni eksegeza.

11 Prim. *Didascalicon I*, 741C.

manj previdno imenovali vzgoja, in znano je, da so v samostanskih šolah to že od vsega začetka eksplicirali odločneje kot v formacijah, iz katerih se je razvila univerza.¹² Šolski sistem, kakršnega je vzpostavil, danes žanje hvalo predvsem po sinteznosti. Vendar to, da je bil sposoben v samostansko življenje inkorporirati posvetno znanje, kontemplacijo s protosholastniko, ne pomeni, da je šlo tudi za sintezo razvojnega in poklicnega principa. Nasprotno, pri Hugu gre za elementa ene in iste pedagoške strukture, ki se medsebojno podpirata in omogočata. Vprašanje pa je, kaj iz te tehnologije morale izostane. V nadaljevanju bomo poskušali pokazati, da je to nekaj, kar bi prav lahko imeli za razsežnost branja, vsaj kolikor gre za branje Svetega pisma, eksegeze.

Vsekakor ne gre spregledati pomembnosti vidika, po katerem si je branje prav v Hugovih stoletjih utiralo svojo pot nadvlade nad ostalimi sposobnostmi, kakršni sta denimo vadba, lov, igranje na instrument ali petje in druge dejavnosti, s katerimi je svoje dneve zaposlovalo takratno plemstvo. Ko govorimo o srednjeveški pedagogiki, pogosto govorimo prav o učenju branja ter kompleksnem področju njegovega ustoličenja. Vendar kljub Hugovi bogati teoriji pomenjanja, ki bi se utegnila umeščati v ta lok, pri njem vendarle v prvi vrsti ne gre za enačenje učenja in branja. Ne le, da raziskovalci radi opozarjajo na izredna mesta, ki jih je namenil denimo praktični geometriji, sami pa smo že opozorili na avtonomnost dejavnosti memoriranja prek vizualij. Iti moramo še dlje: kakšen je domet alfabetizacije, poknjižnjenja besedila in

12 Okoliščine ustanovitve samostana Svetega Viktorja so kakopak zgledni primer tega razkola. »Znano je, da je Viljem iz Champeauxa pred njegovo ustanovitvijo deloval kot vplivni pariški nadškof in vodil tamkajšnjo katedralno šolo, kjer je tudi poučeval vse do spora s svojim študentom Abelardom. Učenec zatrjuje, da je izpodbil in porazil učitelja, ki mu ni preostalo drugega kot upokojitev v skupnost najtesnejšega kroga študentov. Po drugi strani Viljemovi zagovorniki zatrjujejo, da je bil umik posledica odločitve na podlagi lastnega duhovnega ideala, poučevanje pa naj bi nadaljeval na željo svojih študentov. Kakorkoli že, Viljem je pet let po ustanovitvi samostan zapustil in se vrnil v javno življenje, medtem ko je Abelarda njegov čas obsodil najhujše moralne sprijenosti. Za izčrpni prikaz konteksta formiranja katedralnih in meniških šol gl. C. Stephen Jaeger, *The envy of Angels. Cathedral Schools and Social Ideals in Medieval Europe, 950–1200*, University of Pennsylvania Press, Pensilvanija 1994. Delo je dovolj občutljivo za pogosto premalo upoštevan a izjemno širok manevrski prostor, ki so ga v času po gregorijanski reformi imeli snovalci načina življenja posameznih samostanskih skupnosti.

drugih procesov, ki jih zasleduje Ilich v okviru *Schriftlichkeitsgeschichte*, če je iz njih nenehno treba izvzemati eno samo besedilo, ki bi v okviru predstavljenih tehnologij moralo biti le knjiga med knjigami? Ali ni Hugove pedagogike, katere cilj je zasnovati osnovni krščanski pouk, mogoče uporabiti za skorajda vsakršen pouk, razen za krščanskega? Pri slednjem se namreč nujno znajdemo na razpotju: če ne upoštevamo teže najširšega znanja za razumevanje svetih besedil, denimo najznamenitejše prisposodob, Kristusa kot spečega leva, ni jasno, na kakšen način naj bi znanosti (kvečjemu z izjemo teologije) vodile k bogu in se nanj navezovali. Če pa njihovo funkcijo za eksegezo upoštevamo, pa to še ne pomeni, da smemo proces pridobivanja potrebnih znanj brati v analogiji s to eksegezo povezano teologijo, kakršno Hugo razvija v *De scripturis*.

116

To ne pomeni, da imamo opravka z dvema samostojnima stališčema. Hugo ni prevzel samo vsebine korpusa praktične vednosti, temveč tudi in predvsem oblikoval metode urjenja in discipline, s katerim jih osvajamo. Urjenje in osvajanje znanja postane kompleksen problem, ki v vsem prekaša problem opismenjevanja. Res je, da je jedro konceptualne utemeljitve pedagogike pokvarljivost človeške vrste, zaradi katere je človeku naloženo delo restavracije, in ni mogoče zanikati, da je Hugo goreče zagovarjal metodiko vednosti kot obliko približevanja bogu. A pridobivanje vednosti je treba razumeti drugače kot vednost samo, kot dejavnost, način discipliniranja in osvojitve materiala. Zato je napor pedagogike, razlog njene veličine prav v tem, da ni nikakršnega samodejnega ujemanja med restavracijo človeštva in potjo, po kateri stopa vedoželjni. Če upoštevamo še ugotovitev, da napredovanje pedagoškega procesa ne sovпада z bralčevim napredovanjem po posameznih eksegetskih ravneh, moramo priznati, da sta osrednja motiva *De scripturis*, tj. biblična eksegeza v skladu s trojnimi razumevanjem biblije ter ostra delitev med *conditio* in *reparatio*, le epizodi v širjenju učenčevega znanja, ki se ne moreta meriti z razgrnitvijo pedagoških temeljev metodike vednosti, tega domnevnega »temelja temelja« celotnega Hugovega nauka, uspešno ali neuspešno prikazanega v *Kronikah* in *Didascaliconu*.

Eksegeza temelji na postavki o dveh božjih delih, delu stvaritve (tega, česar ni bilo) narave, dane človeku v rabo, in delu restavracije (tega, kar je bilo izgubljeno), ki človeštvo povzdigujejo v odrešitev. Ločnica med svetimi in posvetnimi spisi zadeva predmet obravnave: posvetni spisi radostijo in

učijo številne resnice stvaritve, ne pa resnice odrešitve. Toda pozor, različen je tudi način obravnave, kolikor je resnica stvaritve v svetih spisih prikazana na čistejši način. V dobesednem pomenu torej ni mogoče videti nekakšne nične točke razlikovanja med svetimi in posvetnimi spisi, saj slednji dobesednega pomena, razumljenega v okviru Hugovega nauka, strogo vzeto nimajo. Potreba po eksplicitnem interpretativnem momentu se hrani s to nezadostnostjo predmetnih kategorij. Za razliko od kronološkega pregleda oseb, krajev in dogodkov je zgodovina, v kateri se razkriva bog, le zgodovina kot restavracija in le zgodovina kot restavracija je neodpravljliva v svoji dobesednosti.

Preostane nam, da se na konflikt ozremo to, kar je znano o družbenih okoliščinah viktorinske pedagoške prakse. K problematiki vloge učitelja pri Hugu lahko morda pristopimo s pomočjo dobro znanega paradoksa, ki v zvezi s to temo obvladuje Avguštinovo misel (in ki jo je za silo opustil že Tomaž Akvinski). Tako pri Avguštinu kot pri Akvinskem imamo opravka z postavitvijo vrhovnega učitelja, boga in s tem nazadnje z nezmožnostjo pedagoškega procesa.¹³ Če v skladu z Illichevimi poudarki k *Didascaliconu* rečemo, da je Hugo mesto učitelja razpustil v knjigo oziroma besedilo kot nosilca stabilnega pomenjanja ali pa v zapomnjeno vednost, ki črpa iz nje, naša trditev nedvomno ni dovolj jasna, a s tem se težave ne prenehajo kopičiti. Za katero knjigo gre? Seveda za Biblijo, nič manj za knjigo sveta (v ozkih okvirih, v katerih je to Hugovo primeru mogoče vzeti resno), vendar tudi za *Didascalicon* in njegov pedagoški zastavek.¹⁴

Zdi se, da je od tega, katero izmed treh knjig izberemo, odvisno, kdo bo tisti, ki ga bomo nagovorili, in za koga ga bomo mi sami imeli. Koga je nagovarjal Hugo? Zamislimo si lahko, da je današnjemu času povsem tuje poučevanje novica o pedagoških metodah povezano z institucionalnimi okoliščinami meniških šol. Za novica-učenca, ki samostana predvidoma nikoli ne bo zapustil, se predpostavlja, da bo nekoč tudi sam postal učitelj (oziroma vsaj učitelju enak). Poučevanje metodike vednosti tako ni le podajanje orodja za to, da se bo lahko učil sam, temveč nič manj za to, da bo lahko poučeval. Zdi se

13 Gl. Miran Božovič et. Al (ur.), *Bog, učitelj, gospodar*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana 1991.

14 Za primeru knjige sveta gl. *De tribus diebus* 3; PL 176, 814B.

torej, da določilni element obravnave v *Didascaliconu* formacija samostanske šole, ki omogoča neprodušni pretok vednosti v skupnosti menihov, ki jih ne le zanima prav vse, temveč je prav pedagogika tisto področje, s katerim se morajo seznaniti prav oni, ne pa denimo zunanji obiskovalci samostanskega pouka. Lahko bi šli še dlje in trdili, da gre pedagogiki posebno mesto med področji, s katerimi se seznanja v šoli, kolikor se učenec v pedagoških pripombah in obravnavah srečuje s svojo lastno dejavnostjo tu in zdaj. Ali to ne pomeni, da pedagogika sovпада z nekakšno tropologijo, prek katere učeči se ozavesti svojo lastno dejavnost in tako vstopi v intimni odnos s snovjo, ki jo mora osvojiti? Namesto da bi se moralo okolje strukturirati tako, da bi ustoličilo učitelja, ki bi nato lahko prek transferja podajal svoje znanje, je treba okolje samo strukturirati tako, da bo poučevalo. Poleg tega, da je treba, prvič, organizirati samostanski prostor in svet organizirati v vizualizacijske sheme, danes ne more biti več samoumevno, da se je pedagogika vzpostavila predvsem prek neodpravljljive sekvence, ki mora biti sama zase tako trdna, da njene neodpravljlivosti ni treba zagotavljati posameznikom, se pravi z neprehodnostjo. Ali ni to, kar je kasneje postalo lestev, ki jo je treba odvreči, pri Hugu neodpravost zgodovinskosti, ki jo razume kot neodpravljlivost lastnih imen in podobe, ki ni konceptualno razločena od strukture (in tako nikakšrna podoba več) in v učnem procesu kumlinira v vizualizacijske miselne vzorce ter ima podlago v konceptu tekočega stopnjevanja po stopnjah znaka od besed (imen) do stvari in globljega pomena, ki ga niti govoreča bitja ne moremo zaobjeti s procesom označitve, temveč on zaobjema nas oziroma naše življenje? Kompleks boga in stvarnosti bi bil tako strukturiran kot avguštinski znak in njegova miniatarka bi bila zakrament.

Odgovor je odločen ne. V skladu z že omenjenimi dognanji Groverja A. Zinna je treba skrbno zamejiti *Didascalicon* od Hugovega dejanskega poučevanja oziroma razvijanja. Prav tako smo posvarili pred tem, da v okviru Hugovih prizadevanj bodisi posvetnim spisom pripisali pomenjanje, ki gre izključno svetim spisom, bodisi na njegovo pedagogiko aplicirali verovanje, značilno za evropsko pedagogiko kasnejšega časa, namreč verovanje v čudno ujemanje napredovanja posameznika in človeštva. Nemara bi lahko tvegali trditev, da nejasnosti v besedilu, ki smo jih v pričujočem prispevku prevajali v nejasnosti in neujemanja med dvema linijama spisov, priklicujejo tovrstne prehitre zaključke po meri nekega Hugu tujega časa. Tako se zdi, da prav

Didascalicon funkcionira kakor da bi bil namenjen zunanjim obiskovalcem samostanskih šol, denimo plemstvu, ki se je v tistem času množično učilo brati. Četudi se kar ukvarja z organiziranjem samostanske edukacije, je dejansko kar najbolj pripraven za to, da postane znanilec posvetne edukacije, kolikor se od prve razlikuje in toliko povsem zgreši svoj namen, osnovati pedagogiko, ki bi bila v svojem jedru krščanska.

VIRI

Hugova dela so obravnavana po PL, dostopni na <http://mlat.uzh.ch/MLS/xanfng.php?corpus=2&lang=0>. Izjema so Kronike, ki so obravnavane glede na Carruthers M. in Ziolkowski J., *The Medieval Craft of Memory: An Anthology of Texts and Pictures*, University of Pennsylvania Press, Filadelfija 2002, str. 32–40.

LITERATURA

Bok N., *Communicating the Most High*, Brepolis (Bibliotheca Vicorina VII), Pariz 1996.

Carruthers M. in Ziolkowski J., *The Medieval Craft of Memory: An Anthology of Texts and Pictures*, University of Pennsylvania Press, Filadelfija 2002.

Huizinga, Johan, *Jesen srednjega veka*, prev. »Bogdan Šteh, Studia »Humantiatis, Ljubljana 2011.

Illich, Ivan, *In the Vineyard of the Text*, The University of Chicago Press, Čikago in London 1993.

Jaeger S. C., *The envy of Angels. Cathedral Schools and Social Ideals in Medieval Europe, 950–1200*, University of Pennsylvania Press, Pensilvanija 1994.

Jaeger S. C., »Humanism and Ethics at the School of St. Victor in the Early Twelfth Century«, *Medieval Studies* 55 (1993), str. 51–79.

Melve L., »‘The Revolt of the Medievalists.’ Directions in Recent Research on the Twelfth-Century Renaissance«, *Journal of Medieval History* 32 (2006), str. 231–252. Besedilo je dostopno na <http://www.tandfonline.com/doi/full/10.1016/j.jmedhist.2006.07.006#.VClA>

F_1_sfl.

Rorem P., *Hugh of Saint Victor*, Oxford University Press, Oxford 2009.

Steiner G., »The End of Bookishness?«, *Times Literary Supplement* 8 (1988), str. 754.

Zinn, Grover A., »*Historia fundamentum est*: The role of history in the contemplative life according to Hugh of St Victor«, v: Shriver G. H. (ur.), *Contemporary Reflections on the Medieval Christian Tradition*, Duke University Press, Durham 1974.

Zinn, Grover A., »Hugh of St. Victor's 'De scripturis et scriptoribus sacris' as an Accessus Treatise for the Study of Bible.« *Traditio* 52 (1997), str. 111–134. Besedilo je dostopno na: <http://www.jstor.org/stable/27831947>.

RED, TRADICIJA IN LITERARNOST

1 UVOD

»V smislu, ki ga je treba še raziskati, ima umetniško delo v sedanjem stanju podobne značilnosti kot Heideggrova bit: daje se samo kot to, kar se hkrati odteguje.«

(Vattimo 1997: 54)

Glavna vzporednica filozofije in literature, ki bo tudi rdeča nit razprave, je njuno časovno-prostorsko odprtje. Tako kot je primarna naloga filozofije misliti sredino oziroma vmesnost, je treba tudi literaturo obravnavati tako, kot da z izkustvom branja deluje »kot neko dogajanje na način *premičnega smisla, ki nas mika, priteguje, kot da resnično gre za nekaj*« (Komel 2010: 84). Branje literature se namreč odvija v sredini in deluje v odpiranje smisla. Izkustvo tujosti¹ je potemtakem konstitutiven in neizbežen moment literature; tujost je tista, ki nas poziva in nagovarja ter nas tako vodi k produktivnemu in h kreativnemu branju/delovanju, k tistemu, kar šele prihaja v red, kar se odvija kot vmesni dogodek [*Zwischenereignis*], ki je »nekaj, kar se, medtem ko se godi, navezuje na nekaj drugega, in sicer tako, da odgovarja na njegova pobudo in nagovor« (Waldenfels 2013: 50). Bernhard Waldenfels vpelje v svoji

1 »Tujost smo poimenovali tisto, kar se oglašča v obliki poziva, provokacije, stimulacije in nagovora« (Waldenfels 1997:164).

fenomenologiji tujega pojem radikalno tujega, kamor uvršča tudi umetnost s svojo estetsko tujostjo.² Če raziskujemo literarnost kot tisto posebnost literarnega diskurza, ki je stalno v vpraševanju, pomeni, da moramo literarno delo definirati kot dogodek v svetu in literarnost kot tujost, ki prelamlja kontinuiteto časa ter nam ponuja premnoge možnosti dožemanja, razmišljanja, občutenja in delovanja. Naloga literarne vede je, da skuša to posebnost vsakič na novo formulirati in jo izpostaviti tako, da je v duhu s časom, kar pa obenem pomeni, da je smisel literarnega dela in posledično tudi samega literarnega diskurza stalno v odtegotvanju, saj je vedno definiran kot dogodek v svetu. Komel o umetnosti pravi, da »kolikor nam umetnost kot svetotvorna odpre izkustvo sveta, ne moremo računati z nekim že danim izkustvom sveta, iz katerega bi šele pojasnili umetnost – ravno to pa počnemo, če izhajamo iz estetskega doživljanja. Nasprotno: umetnost sama bistveno odloča, koliko resnična je resničnost in kakšna je moč videza, v kateri se ta resničnost kaže. Zato v umetniškem delu zasije resnica sveta³« (Komel 2001: 97). »Umetniško delo je edina vrsta izdelka, ki ima staranje za pozitivno dogajanje, dejavno udeleženo pri določevanju novih možnosti smisla« (Vattimo 1997: 59). Umetnost torej potrebuje filozofijo, saj zahteva umetniško delo razumevanje (v svetu), interpretacija pa je predpogoj za avtentično umetniško izkustvo (prim. Erjavec 2004: 216).

122

Ker živimo v virtualni dobi reprodukcije, kjer je nič vse in vse nič, se govori tako o koncu filozofije kot tudi o koncu umetnosti. A tu »ne gre za njuno prenehanje, marveč ravno nasprotno – za neznansko sprostitvev podob in pomenov« (Komel 2011: 89).⁴ Ne gre za alternative, ki ponujajo rešitve, temveč za primarno ‚čudenje‘, za prvotno izkustvo, ki je možno le, če smo postavljeni pred vprašanje, se sprašujemo.⁵ Naš um mora biti v stalni prehodnosti, saj drugače »moderna dialektika, takoj ko se dotakne tal kontingentnih dogodkov, zamejenih zgodovinskih prostorov, subjektivnih interesov in lokalnih tradicij, preneha biti gospodarica svojih začetkov in svojega konca« (Waldenfels 1998:

2 Poetska funkcija jezika po Jakobsonu.

3 Heidegger pojmuje umetniško delo kot postavljanje resnice v delo.

4 Tudi Komel: *Osnutja* (2001: 100).

5 Podobno tudi Komel (2002): »Hermenevtično vprašanje filozofije«, *Uvod v filozofsko in kulturno hermenevtiko*, (str.) 55.

17). Kot pravi Komel, mora biti filozofija v medkulturnosti⁶ dejavna, ne se zgolj tam nahajati – za medkulturno posredovanje je bistvena budnost za razliko, ki ne premaguje tujosti, ampak v njej vidi lastne meje v odnosu do drugega (prim. Komel 2002: 138) –, in tako sebe vedno znova premišljati. Podobno velja tudi za literarno vedo, saj je postal z nastopom medkulturne literarne vede koncept drugosti oziroma tujosti osrednja tema literarnega diskurza. Zato bomo poskušali sistemsko raven literature (literaturo bomo obravnavali kot red) in njen predmet raziskovanja opredeljevati s pomočjo koncepta tujosti. Najprej si bomo pogledali nekatere moderne pristope k razumevanju literarnosti in vsakega dialoško napeljali na problem, ki ga določen pristop odpira, nato pa bomo s pomočjo povezave tradicije in reda ter Waldenfelsevega pojmovanja radikalno tujega prešli na osrednji del razprave. Skušali bomo pokazali, da je literarni diskurz v stalni dialoški prepletenosti tako znotraj samega reda kot tudi z družbeno-kulturnim kontekstom, saj je red v prehodu, razpet med tradicijo in inovacijo. Le s tem, da literarnost vedno znova postavljamo pod vprašaj, vpenjamo v kontekst in raziskujemo njene različne pojavne oblike, zagotavljamo literaturi trajno identiteto, singularnost, ki obstaja vedno znova in hkrati vedno drugače.

2 LITERARNOST

»Vsakokratni red, v katerem se gibljemo, se izkaže za ‚red v potencialnem‘.« (Waldenfels 2006: 18)

Red⁷ v potencialnem pomeni red v prehodu, ta prehod pa se odvija v vmesnosti. Kot smo omenili že v uvodu, bomo literaturo, podobno kot empirična literarna znanost, obravnavali kot red. Empirična literarna znanost obravnava literaturo kot sistem,⁸ ki je *avtonomen*, sicer v interakciji z drugimi sistemi, a si sam določa svoja pravila; literaturi daje z estetsko in polivalenčno

6 Medkulturnost kot iskanje sredine, vmesja, odprtost svetu, ki pa se obenem ne odreka tradiciji, marveč gradi na njej in iz nje.

7 Red kot »s pravili urejeno (tj. ne-poljubno) sovisje tega in onega« (Waldenfels 2013: 23).

8 Zametke literature kot sistema lahko zasledimo že pri ruskih formalistih.

konvencijo lastno notranjo ureditev. Mi bomo namesto sociološke⁹ oznake sistem uporabljali Waldenfelsovo terminologijo in označili literaturo kot red, saj je ta izraz z vidika same dialoščnosti literarnega diskurza morda bolj omiljen kot izraz sistem, saj daje Waldenfels redu »vidik *zmožnosti* [...], da je lahko *drugačen*« (ibid.: 12). Empirična literarna znanost se je namreč literarnega diskurza lotila precej mehansko – v pojem literatura zajema vse, kar pritiče literaturi, premalo pa upošteva izsledke literarne vede, ki jih bomo kasneje poimenovali *tradicije*. Predmet empirične literarne znanosti namreč ni več literarno besedilo, ampak sistem literatura, ki zajema celotno dogajanje okrog literarnega dela, torej vse faze življenja besedila od produkcije do razpravljanja o njem, kjer niso izključeni niti vplivi političnih in gospodarskih momentov, financiranje, mediji, interesi založb ipd. Literatura postane sistem družbenih dejanj, ne pa dejanska literarna umetnina, ki je že sama na sebi red, določena življenjska forma oziroma svet zase. Literarno delo bomo zato vzeli kot enakovrednega Drugega, literarnost pa kot njegovo tujost.

124

Eden izmed največjih dosežkov moderne filozofije je vpeljava pojma intersubjektivnosti – odnos do drugega in odnos do sveta pripeljeta v ospredje pojem empatije – in tudi sam pristop do literature se je v zadnjih desetletjih usmeril v raziskovanje drug(ačn)osti in razvijanje (literarne) empatije. To aktualno vejo literarne vede imenujemo medkulturna literarna veda (*interkulturelle Literaturwissenschaft*). Ker pa lahko z razumevanjem pridevnika ‚medkulturno‘ prehitro zabredemo v kulturološke vode in ker se medkulturnost mnogokrat razume zgolj kot metodo za opisovanje in primerjanje kulturnih razlik ter se jo posplošuje (tuje postane lastno, lastno postane univerzalno, radikalno tuje se enači s kulturno tujim), s tem izgublja tudi sama literatura na vrednosti in avtonomnosti, saj se jo izrablja kot medij za prenašanje kulturnih informacij. Problema se bomo zato lotili fundamentalno, in sicer s stališča vmesnosti. Medkulturnost moramo namreč razumeti kot proces/dejanje in ne kot rezultat/posledico. V pričujoči razpravi

9 Siegfried J. Schmidt, *ustanovitelj empirične literarne znanosti*, teoretsko izhaja iz sociologije (prevzemanje sociološkega pojma *sistem*), kulturologije, systemske teorije, teorije medijev in komunikacijske teorije. Njegova glavna kritika gre prejšnjim literarnovednim metodam predvsem zaradi raziskovanja literarnosti kot neke objektivne lastnosti besedila (literarnost mu pomeni kognitivni konstrukt).

bomo poskušali ravno s stališča vmesnosti pokazati, zakaj literarnosti ne moremo (in ne smemo) misliti enoznačno. Pri tem se ne bomo osredotočali toliko na tujost kot tematsko plast literature – čeprav je le-ta mnogokrat tesno povezana z učinkom literarnosti¹⁰ –, ampak na tujost samega reda ‚literatura‘ – tujost kot literarnost, ki mu je imanentna. Neva Šlibar na primer zagovarja estetsko funkcijo (reda) literature, ki omogoča bralcu najvišjo stopnjo svobode in fleksibilnosti ter najbolj celostno deluje na vsa področja človekovega delovanja (prim. Šlibar 2008: 25), in pravi, da je »nelagodje sestavni del učinka literarnih besedil« (ibid.: 19). In zakaj literarnosti kot take ne moremo nikoli dokončno formalno definirati? Ker je vedno prisotna zgolj s svojimi učinki, tudi znotraj lastnega reda. Različni pogledi na literarnost nam bodo pokazali, da pojma nikakor ne smemo misliti enoznačno in v kakršnem koli pogledu esencialistično.

Vprašanje literarnosti je pereče in še danes nimamo ene in edine oprijemljive formalne definicije. Zagotovo vemo samo to, da je literarnost *lastnost* literarnega diskurza, ki ga dela nenadomestljivega med ostalimi diskurzi. Namen pričujoče razprave tudi ni najti njene dokončne definicije, temveč upravičiti ravno to njeno ‚neujemljivost‘, ki gre z roko v roki s filozofijo (v) medkulturnosti. Za literarnost, ki je ravno z ruskim formalizmom dosegla uveljavljenost samega pojma, se zdi, da je stalno razpeta med esencialistično (formalno) in antiesencialistično (kontekstno) opredelitvijo. Na Slovenskem sta vmesno pot ubrala Marko Juvan in Tomo Virk ter s tem tudi podala najbolj celosten pogled na literarnost. Juvan govori o *učinku* literarnosti, ker le-ta ni neka objektivno opredeljiva lastnost besedila in je zato ni mogoče dokončno definirati: »Učinek literarnosti se poraja v zapleteni (sistemski) komunikacijski interakciji miselnih procesov, metabesedil, dejanj in dejavnosti, ki so povezani z besedili: o literarnosti torej razen fiziognomije samega besedila odloča tudi to, kdo ga objavi in kje, s kakšnimi nameni, kdo ga bere, s kakšno vednostjo in pričakovanji ter kako ga naknadno ali sproti komentiramo, razlagamo, uvrščamo« (Juvan 1997: 222). Literarnost zato ne more biti stalnica. Ker pa Juvan literaturo obravnava kot enega izmed diskurzov, ki je v dialoškem odnosu

10 O tem več pri obravnavi Ingardna (metafizične kvalitete in umetniškost literarne umetnine) in Waldenfelsa (radikalna tujost).

z drugimi diskurzi moderne družbe, meni, da se mora znati literarni diskurz legitimizirati od znotraj, kar pomeni, da mora »spoznavno in etično vsebino svojih imaginarnih svetov [...] ne samo utemeljevati v antropoloških potrebah dolgega trajanja, kakršna je samopreseganje subjekta z izkušnjo drugosti [...], ampak tudi sproti družbeno preverjati, jo tekmujoč soočati z drugimi disciplinami in govoricami, ki kulturo polnijo s pomeni in predstavami« (Juvan 2006: 210). Zdi se, da je ravno to »samopreseganje subjekta z izkušnjo drugosti« danes ena izmed poglobitnih tem literarne vede. Kot pravi Tomo Virk, ki zagovarja literaturo kot eminentni prostor razkrivanja drug(ačn)osti, se literarnost konceptualizira ob problematiki odnosa z drugostjo in »ne označuje zgolj neke imanentne, samozadostne kvalitete literature, ampak literaturo, ne da bi ta izgubila svojo posebnost, specifično (ravno nasprotno: prav s to specifično!), postavlja v širši, etični in gnoseološki kontekst« (Virk 2007: 134). Poleg drug(ačn)osti literarnega diskurza pa zagovarja Virk tudi njegovo odprtost: »Literatura je dobra, kadar ne ponuja enoumnih resnic in samoumevnosti, ampak nam omogoča stik z drugačnim, nesamoumevnim ali takim, kar je z drugimi diskurzi neujemljivo« (Virk 2008b: 11–12). In ker nas v svoji odprtosti nagovarja vsakič drugače, literarnosti ne smemo misliti mimo konteksta. »[L]iterarnosti nikakor ne smemo omejevati na esencializem, na domnevno nespremenljivo, denimo besedilno strukturo, na abstraktno univerzalijo, ampak [...] je ravno literarnost tista lastnost, s katero je literatura vedno že v nekem kontekstu. Raziskovanje literarnosti se zato res ne sme odreči tudi raziskovanju konteksta, saj je literatura s kontekstom najpristneje povezana prav v svoji literarnosti« (Virk 2007: 122).

Naša teza, ki jo bomo v razpravi zagovarjali, se glasi: *Literatura je red v prehodu – literarnost je smisel, ki se generira.*

2.1 DINAMIČNA IDENTITETA REDA ‚LITERATURA‘ OD RUSKIH FORMALISTOV DO PAULA RICOEURJA

V nadaljevanju bomo na kratko predstavili različne (zgodovinske) koncepte literarnosti in pokazali, da se vsi nekako zaključijo v dialoški odprtosti, kar kaže na to, da literarni diskurz ne dopušča enoumnih resnic; da je njegov smisel ravno v tem, da ga stalno osmišljamo.

Ruski formalizem je dal literarni vedi avtonomnost in s poudarkom na bistvu literature vpeljal sam pojem literarnosti (*literaturnost*). Novost, ki so jo ruski formalisti prispevali literarnovedni tradiciji, je postopek *potujevanja*,¹¹ ki jim pomeni tudi samo literarnost besedila, uvedel pa ga je Viktor Šklovski leta 1914 v razpravi *Umetnost kot postopek*. Čeprav so se ruski formalisti zavzemali za literarno vedo kot znanost in priznavali literarni postopek kot njenega edinega ‚junaka‘, so v pozni fazi tudi sami naredili premik od statične k dinamični identiteti literature. Tinjanov je leta 1924 v prispevku *Literarno dejstvo* trdil, da »vse trdne statične definicije [literature] odpravi evolucija« (Tinjanov 1984: 93). Sodobnik sicer lahko pove, kaj je v danem trenutku literarno dejstvo, a ravno zato je definicija literature vse težja. Literarno delo namreč ni statično, saj ko postane statično, postane tudi že avtomatizirano, to pa bi bilo potemtakem v neskladju s samo umetniškostjo besedila. Naprej potem v prispevku *O literarni evoluciji* razmišlja, da dominantna literarnega besedila, ki prevladuje v nekem obdobju, ni več zgolj znotrajbesedilna in znotrajliterarna, temveč se širi tudi izven besedila. Literaturo označi kot sistem, saj je le tako mogoča literarna znanost, in ugotovi, da je raziskovanje literature kot sistema sovisno z drugimi sistemi. Vidimo torej, da so že sami formalisti znotraj svojih prvotnih idej prišli do zaključka, da je formalističen pristop preveč mehanski in omejen, in se spraševali o tradiciji in tradicionalnosti. Tinjanov še pravi, da je »evolucija menjava sistemov« (Tinjanov 1984: 129) – torej se spreminjajo funkcije in formalne prvine –, katere pa ne gre obravnavati povsem mimo *tradicionalnosti*, saj »vsaka literarna smer v določenem obdobju išče svoja oporišča v prejšnjih sistemih« (prav tam).

Bahtin, eden prvih mislecev koncepta Drugega, je pokazal, da je ravno literatura posebno (eminentno) mesto za izkustvo Drugega (in obenem za izkustvo samega sebe ob njem). Z uvedbo pojma *polifoni roman*, ki je značilen predvsem za Dostojevskega, daje Bahtin junaku samostojno zavest in besedo, enakovredno avtorjevi. Dostojevski zavrača vsakršno zaključevanje svojih junakov, ne samo s strani avtorja, ampak tudi s strani bralca, drugega junaka, skratka s strani kogarkoli. »Nova umetniška pozicija avtorja v odnosu do

11 Potujevanje pomeni prekinitev nezavedne avtomatizacije s tem, da se uvede novo videnje predmeta – nekaj mora biti opisano tako, kot bi se zgodilo prvič.

junaka v polifonem romanu Dostojevskega pomeni *zares udejanjeno in do konca izpeljano dialoško pozicijo*, ki potrjuje samostojnost, notranjo svobodo, nezaključenost in nesklenjenost junaka« (Bahtin 2007: 76). In kot delujeta avtor in junak v dialoški poziciji, delujeta tudi bralec in junak. O tem Bahtin zapiše: »Vsak *pravi bralec Dostojevskega*, ki njegovih romanov ne bere na monološki način, ampak se je sposoben povzpeti na raven nove avtorjeve pozicije, začuti to posebno *aktivno razširitev* svoje zavesti [...] v smislu posebnega, še nikoli prej doživetega dialoškega občevanja s polnovrednimi tujimi zavestmi in aktivnega prodiranja v nezaključljive globine človeka« (ibid.: 82). Literarnost po Bahtinu¹² bi bila lahko tista zmožnost literature, ki z ustvarjanjem avtonomne sfere, kamor se poda bralec in tako dobi izkustvo drugosti, ustvarja eminentni prostor empatičnega srečevanja z Drugim. Ker je Bahtinovo dialoškost problematiziral že Jauß v delu *Estetsko izkustvo in literarna hermenevtika*, bomo odprtost Bahtinovega diskurza za hermenevtični preobrat podprli kar z njegovimi besedami.

128

»Bahtin, ki je svojo estetsko teorijo drug(ačn)osti najprej zasnoval zgolj produkcijskoestetsko, glede na nasprotni gibanji samoodtujitve in izkustva sebe v drugem, in jo je šele v svojih poznejših spisi začel razvijati recepcijskoteoretsko, je pustil odprto hermenevtično vprašanje, kaj je potem sploh tisto, kar bralcu predhodno omogoči, da razume besedilo v njegovi drugačnosti, in kaj je tisto, kar mora kot druga instanca iz samega sebe vnesti v dialog, da njegovo razumevanje sploh postane dialog z besedilom in njegovimi prejšnjimi interpreti. Bahtinova estetika drug(ačn)osti, ki je tako učinkovito znova uveljavila ideološki princip poetske besede, zahteva hermenevtično utemeljitev v zgodovinski kontinuiteti dialoškega razumevanja« (Jauß 1998: 410).

Tako kot sebe-razumevanje v drugosti besedila mora tudi razumevanje literarnega besedila izhajati iz nekega predrazumevanja že izrečenega/veljavnega, o čemer bomo govorili pri hermenevtičnem obratu. Poleg tega pa

12 Bahtin sam pojma literarnost ne uporablja.

že sama dialoškost izhaja iz dialektike vprašanja in odgovora, kar je »pristni hermenevtični instrument za prekoračitev lastnega obzorja, za raziskovanje tujega horizonta drugega in za vzpostavitev vnovičnega dialoga z besedilom, ki lahko znova odgovori šele tedaj, ko mu na novo zastavimo vprašanje« (ibid.: 411).

Ingarden, ki je prvi izpostavil nedokončan vidik literarnega dela, v katerega postavlja literarna fenomenologija izhodiščno točko, je dal literaturi možnost za povsem drugačen odnos do dimenzij časa in prostora, saj postane vsako dejstvo v trenutku vstopa v literarno delo *kvazirealnost*. Literarnost po Ingardnu¹³ bi bila torej prikazana predmetnost, ki v literarnem delu funkcionira kot kvazirealnost – opisovanje realnega stanja, kot da bi bilo dejansko. Tu je treba poudariti, da ima literarno delo ravno zaradi hlinjenja habitusa realnosti možnost za razodevanje metafizičnih kvalit. ¹⁴ Metafizične kvalitete »so to, kar podeljuje življenju vrednost preživetja in po katerih konkretnem razkrivanju živi v nas in nas žene skrito hrepenenje, če to hočemo ali ne. Njihovo razkritje je vrh in poslednja globina bivajočega« (Ingarden 1990: 341). Način razkrivanja globljega smisla življenja je torej tisto, kar dela literarno delo avtentično umetniško,¹⁵ konkretizacija metafizičnih kvalit pa ima posebno estetsko vrednost (prim. ibid.: 344–345). Ingarden nato še problematizira ontično mesto literarnega dela in se sprašuje, ali je »mogoče literarno delo reducirati na množico konkretizacij« (prav tam: 411) in »kaj nam jamči identiteto dela, če jo berejo različni bralci, tj. njegovo *intersubjektivno* identiteto« (ibid.: 411–412). Literarno delo je intencionalno, kar pomeni, da obstaja v aktu branja, ob intencionalnem doživljanju subjekta zavesti. Sam pomen dela je torej odvisen od bralčevih konkretizacij, ki se razlikujejo od bralca do bralca in tudi od branja do branja (istega bralca).¹⁶ Ker je konkretizacija odvisna od bralčeve naravnosti in ker se človek tekom življenja spreminja, se spreminja tudi literarno

13 Ingarden govori o literarni umetnini in ne neposredno o literarnosti.

14 »[V]zvišeno, tragično, grozljivo, pretresljivo, nepojmljivo, demonično, sveto, pregrešno, žalostno, nepopisna čistost sreče, pa tudi groteskno, žgečkljivo, lahko, mirno« (Ingarden 1990: 340).

15 Takšno učinkovanje besedila bomo kasneje povezali z Waldenfelsovim pojmom radikalno tujega.

16 Ingarden je z aktom konkretizacije literarnega dela odprl pot tako dekonstrukcijskemu branju kot tudi recepcijski estetiki.

delo. Vsaka konkretizacija literarnega dela nosi torej poleg ,tradicionalne konkretizacije'¹⁷ tudi poteze trenutnega časa,¹⁸ kar pomeni, da vsako delo na novo zaživi v vsakokratni konkretizaciji. Vendar pa se sprašuje, kaj je tisto, kar ohranja njegovo identiteto, kljub temu da se delo lahko spreminja. Ugotovi, da živi literarno delo tudi samo na sebi, kar pomeni, da se lahko spreminja v konkretizacijah, pri tem pa vselej ohranja svojo intersubjektivno identiteto, saj je v smislu eksistencialne avtonomnosti idealna in realna predmetnost; realna v smislu, da se lahko spreminja (fizično s strani avtorja ali založnika), idealna pa v smislu, da nosi literarno delo v sebi idealne pomene, ki zagotavljajo identiteto in enkratnost literarnega dela. Brez idealnih pojmov/idej bi bilo namreč nemogoče doseči identično dojemanje smisla vsebine. S priznavanjem obstoja idealnih pojmov je tako Ingarden odstranil nevarnost subjektiviziranja in psihologiziranja literarnega dela, vprašanje, ki se pri tem poraja, pa je, ali imajo zasluge za identično dojemanje smisla vsebine res idealni pojmi ali pa je to v veliki meri odvisno od učinkovne zgodovine, ki je vedno že prisotna ob našem razumevanju (zgodovinskih) pojavov. Zdi se, da tudi Ingarden ni mogel povsem mimo tega, saj drugače ne bi govoril o tradicionalnih konkretizacijah. Tako že prehajamo k hermenevtiki, ki nadgrajuje fenomenološko deskriptivno metodo, saj se zdi, da zgolj fenomenološka metoda ni dovolj, saj je temeljna potreba človeka želja po razumevanju.

Gadamer pravi, da je zgodovina del nas in se je ne da izbrisati, saj je vedno prisotna s svojimi učinki, pred-sodek pa je vnaprejšnje vedenje, ki se ga enostavno ne moremo znebiti. Gadamer govori o *zlitju horizontov*, kar pomeni, da se tisto, kar je bilo od izvirnega horizonta (tj. moment nastanka dela) preneseno, zlije z vsakokratnim sprejemnikovim horizontom. Gadamerjeva hermenevtika, sploh njegova zgodovina učinkovanja, je eden izmed temeljev Jaušove recepcijske estetike. Jaušova glavna teza je, da pomen literarnega dela temelji na dialoškem odnosu med literarnim delom in vsakokratno publiko. Ko dobimo literarno delo v roke, je prva izkušnja določena s horizontom pričakovanja, torej z izkušnjo zgodovinskega bralca; ta horizont tudi določa

17 Ingarden pravi, da moramo biti za določene literarne umetnine ustrezno *vzgojeni*, da razumemo delo na določen način, kar pomeni, da se določene konkretizacije prenašajo kot izročilo, to pa ima seveda vpliv na vsakokratne nove konkretizacije.

18 O razmerju med sedimentacijo in inovacijo kasneje pri Ricoeurju in Waldenfelsu.

estetsko izkustvo in usmerja recepcijo. Če je delo svojevrstno, inovativno, lahko spremeni naš horizont pričakovanja, kar poimenuje Jauß *estetska distanca* (torej distanca med horizontom pričakovanja in spremembo horizonta). Estetska distanca je pravzaprav *aplikacija*¹⁹ po Gadamerju, ki je prisotna tudi v klasičnih literarnih delih, v katerih Jauß ne vidi neke brezčasnosti smisla, ampak

»v dolgem obstoju velikih del ne želi videti drugega kot le začasno stabilizacijo recepcijske dinamike; vsaka platonistična hipostaza prototipa, ki nam je ponujen v spoznanje, bi po njegovem prekršila zakon vprašanja in odgovora. Prav tako se to, kar je za nas klasično, spočetka ni dojemalo kot zaščiteno pred časom, temveč kot nekaj, kar odpira nov horizont. Če se strinjamo, da spoznavno vrednost dela predstavlja njegova sposobnost, da preoblikuje neko bodočo izkušnjo, si ne smemo dovoliti, da dialoški odnos zamrznemo v brezčasno resnico. Ta odprtost zgodovine učinkov navaja na misel, da je vsako delo ne samo odgovor, ponujen na predhodno vprašanje, marveč obenem vir novih vprašanj« (Ricoeur 2003: 314–315).

131

Vsako delo je z vsakim branjem deležno novih konkretizacij – ne gre za nadaljevanje tradicije (kar Jauß očita Gadamerju), temveč za prelom z njo:²⁰

»Gadamer je razumevanje – denimo literarnega dela – postuliral na podlagi zlitja ali stopitve horizontov. Gre seveda za “primarni” horizont, v katerem je delo nastalo, in “sekundarni”, sprejemnikov horizont. Jauß opozarja, da gre pri tem pojmovanju za pasivno določitev razumevanja in se v imenu recepcijske estetike izreče za aktivno razumevanje in razločitev horizontov. Jauß Gadamerju očita tudi “hermenevtiko posredovanja tradicije” [...] da klasično literarno delo vstopa v

19 »[V] našem razumevanju se vedno že dogaja nekakšna aplikacija [uporaba] besedila, ki ga razumevamo, na interpretovo sodobno situacijo« (Gadamer 2001: 255–256).

20 Virk govori o »razbitju horizonta pričakovanja« (Virk 2008a: 221).

“dogajanje izročila”, da se sólo tradira in razlaga²¹« (Virk 2008a: 221–222).

V tretjem delu *Estetskega izkustva* pa Jauš spremeni svojo formulacijo, češ da tradicija same sebe ne more tradirati, saj prizna, da ni upošteval dejstva, da »naše predrazumevanje enako pogojujeta dogodkovno oblikovanje kanona in latentna institucionalizacija, izbrana in nastala tradicija« (Jauš 1998: 446):

»Vsaka reprodukcija preteklega ne predpostavlja zavestnega privajanja in prevajanja v novi horizont izkustva. Umetniška dela, ki so bila s konsenzom literarne javnosti povzdignjena v zgled ali sprejeta v kanon šolskega branja, lahko kot estetske norme neopazno vstopijo v tradicijo in kot vnaprej dano pričakovanje pogojujejo estetsko naravnost poznejših rodov. [...] Tradicija v umetnosti ni organsko-samostojno nastajanje, substancialno samo-vzdrževanje ali golo ,ohranjanje dediščine . Tradicija predpostavlja *selekcijo* povsod tam, kjer lahko v sedanji recepciji prepoznamo učinkovanje pretekle umetnosti²²« (ibid.: 446).

Literarno delo je treba torej vselej pojmovati kot fenomen, ki je deležen vedno novih recepcij, literarna hermenevtika pa je tista, ki je literarni vedi največ prispevala ravno s priznavanjem drugosti in s svojo razširjeno obliko filozofske hermenevtike, ki pomeni razumeti-razložiti-aplicirati. »Literarno razumevanje postane dialoško šele tako, da iščemo in priznamo drugačnost besedila glede na horizont naših lastnih pričakovanj, da ne izvedemo naivne stopitve horizontov, temveč svoje lastno pričakovanje korigiramo in razširimo z izkustvom drugega« (ibid.: 403).

Iser je ravno tako izhajal iz razmerja med literarnim delom in bralcem –

21 Besedilo je tisto, ki bralcu zastavlja vprašanja (umetnina kot prostor razkrivanja biti), in ne obratno, kot velja to kasneje za recepcijsko estetiko, kjer nastajajo vprašanja na pobudo bralca.

22 V umetnosti mora vsaka reprodukcija ostati parcialna, saj umetnina ne sme izbrisati svoje singularne dogodkovne narave.

natančneje iz dejanja branja –, le da je za razliko od Jauša pri njem v ospredju predvsem literarno delo, saj mnogo bolj kot Jauß izhaja iz Ingardnove fenomenologije. Iser razvije *teorijo učinkovanja* literature – kaj in v kakšnih okoliščinah literarno besedilo bralcu nekaj pomeni; ne sprašuje se, kaj je literatura, temveč kako *le-ta učinkuje*, in jo predpostavlja vsaki recepciji. »Navzlic temu da ima literatura značaj fikcije, ni zaprta v omejeno območje avtonomne umetnosti oziroma estetske pojavnosti, temveč je ves čas v mnogostranskem, zapletenem razmerju s svetom: tekst uporablja elemente zunanje realnosti in literarne tradicije kot svoje sestavine, bralec pa jih med bralnim procesom v nenehno spreminjajočih se konstelacijah sooča z elementi svojega življenjskega sveta« (Iser 2001: 368). Prednost recepcijske estetike je v tem, da upošteva vse tri momente: zgodovino produkcije literarnega dela, njegovo strukturo in recepcijo. Zato se za hermenevtični obrat zdi, da v bistvu ne gre za neko povsem novo paradigmo, ampak za paradigmo, ki se že vzpostavlja na komunikaciji med različnimi literarnovednimi dognanji.

V tem duhu lahko zaključimo z Ricoeurjem: njegova posebnost je v tem, da svojo fenomenološko metodo nadgradi s hermenevtiko, saj je razmišljanje o samem sebi vedno izzvano od zunaj in vedno tudi intencionalno. Upira se temu, da bi bila hermenevtika reducirana zgolj na lingvistično analizo pomena teksta; zavrača strukturalistično ideologijo o absolutnem tekstu in raje govori o fenomenološki ontologiji možnih svetov, ki jih odpira besedilo. Njegov poudarek je na trojnem mimesisu ter na sposobnosti in notranjem vzgibu človeka, da življenje zastavi kot pripoved, saj je človekova pot naravnana k temu, da je v stalnem procesu ustvarjanja. S tem ko oddalji človek sebe od svojega prvotnega ega, radikalno prekroji koncept subjektivnosti – s tem pridobi nov občutek subjektivnosti, ki je razširjen, razsrediščen in odprt novim možnostim razumevanja samega sebe. Ricoeur zato vselej poudarja subjekt, ki je v stalni dialoški prepletenosti sebstva in istosti. Refleksija o sebi se tako prepleta s hermenevtiko, ker je v nenehni interakciji z zunanjim svetom.; identiteto torej vzpostavljamo v procesu interpretacije. Ricoeur na tem mestu zamenja Gadamerjevo ‚zlivanje horizontov‘ s ‚konfliktom interpretacij‘, ustvarjalnim procesom, ki omogoča dinamično identiteto. »Oseba v smislu osebe v pripovedi ni entiteta, ki bi bila ločena od *svojih* ‚izkušenj‘. Ravno narobe: deli usodo dinamične identitete, lastne pripovedovani zgodbi. S tem

ko gradi identiteto pripovedovane zgodbe, pripoved gradi tudi identiteto osebe, ki jo lahko imenujemo njena narativna identiteta« (Ricoeur 2011: 213). Prav ta narativna identiteta, ki se nahaja vmes, v dialektiki sebstvenosti in istosti, je dinamični proces vzpostavljanja identitete, kar je bistvo Ricoeurjeve hermenevtike. To stalno prepletanje stare in nove identitete pa Ricoeur nadgradi še z ustvarjalnim potencialom, ki ga nase prenesemo z branjem/poslušanjem pripovedi Drugega.²³ Bistven pri tem je prehod od *mimesis II* (pod tem pojmom razume sam proces pripovedovanja, torej nastajanja fikcije) k *mimesis III*, ki se odvija z aktom branja. Smisel pripovedi (in zadnji akt trojnega mimesis) je zaključen šele tedaj, ko se aplicira na kronološki, dejanski čas; ta stopnja ustreza Gadamerjevemu pojmu aplikacije. Tisto najpomembnejše, kar lahko bralec prispeva z branjem, je ustvarjalno razumevanje zgodbe, ki s prisvojitvijo besedila²⁴ izzove bralca k biti (in delovati) drugače tudi izven sveta besedila; ustvarjalno razumevanje namreč spreminja razumevanje našega lastnega življenja, ko smo zmožni tudi sebe videti drugačne. Odpreti se besedilu z novimi pričakovanji je tisto, kar naredi iz besedila literarno delo.²⁵

134

Povzeli smo glavne smeri/metode literarne vede, ki vse kažejo na odprtost tako literarnega dela kot tudi na možnost nadaljnjega raziskovanja problemov, ki jih posamezne metode odpirajo. Te metode bomo poimenovali kar tradicije, literarnost, ki je literarnemu delu imanentna in posledično predmet raziskovanja vsake moderne metode, pa tujost reda ‚literatura‘, ki smo ga že označili kot red v prehodu.

2.2 RED, TRADICIJA IN LITERARNOST

Ricoeur ne govori o eni sami možni tradiciji, temveč o treh: tradicionalnost, tradicije (in običaji) in tradicija (izročilo). Prvi pojem

23 S predpostavko, da je »branje mogoče šele takrat, ko človek zmore pripovedovati zgodbo svojega življenja. Šele takrat zmore prisluhni tudi drugim, saj je iskanje smisla lastnega bivanja vedno pot do razumevanja drugega« (Janez Vodičar v Ricoeur 2002: 365).

24 Tu govorimo o fikcijskih besedilih, ki so najbolj zaslužna za razširitev našega obzorja.

25 Besedilo kot Drugi; diastatična tujost po Waldenfelsu.

zajema formalni koncept²⁶ in pomeni dialektiko med položajem in obzorjem (po Gadamerju): »nahajamo se v nekem položaju; iz te življenjske točke se vsaka perspektiva razpira v široko in vendar zamejeno obzorje. [...] Govoriti o nekem gibajočem se obzorju pomeni zamisliti si edinstveno obzorje, ki ga za vsako zgodovinsko zavest sestavljajo tuji svetovi brez povezave z našim lastnim, v katere se vsakič na novo umeščamo« (Ricoeur 2003: 404–405). Gre torej za napetost med obzorjem preteklosti in obzorjem sedanjosti, kar pomeni, »da časovna oddaljenost, ki nas ločuje od preteklosti, ni mrtev interval, temveč *prenos, ki generira smisel*. Še preden tradicija postane negibno odlagališče, je operacija, ki je ni mogoče razumeti drugače kot dialektično, skozi izmenjavo med interpretirano preteklostjo in interpretirajočo sedanjostjo« (ibid.: 406). S formalnega koncepta preidemo sedaj na materialni koncept, in sicer: »[T]radicije sestavljajo prenesene vsebine kot nosilke smisla; vse sprejete dediščine umeščajo v red simboličnega, virtualno pa tudi v razsežnost govornice in besedila; kot take so tradicije *propozicije smisla*« (ibid.: 417). Če pojem tradicije dojemamo v okviru običajev, se moramo zavedati, »da nismo nikoli v absolutnem položaju inovatorjev, temveč vedno najprej v relativnem položaju dedičev [...] Pod besedo tradicija posledično razumemo že povedane stvari v smislu, da so nam posredovane vzdolž interpretacijskih in reinterpreteracijskih verig« (ibid.: 407). Ta vrsta tradicije pa je povezana s tretjo vrsto tradicije, ki »kot pristojno mesto legitimnosti označuje *težnjo k resnici*²⁷ (imeti-nekaj-za-resnično)« (ibid.: 417–418). Tradicija nas torej postavlja na področje smisla in posledično na področje možne resnice. Nekaj imamo za resnično, dokler se ne pojavi boljši argument za to, da je nekaj resnično. Tu moramo ponovno navezati na Gadamerja – vsaka tradicija namreč potrebuje »potrjevanje, poseganje vase in gojenje« (Gadamer 2001: 235). Potrebuje ohranjanje, ki pa je možno le prek dejavnosti uma. Vendar pa se tudi v revolucionarnih preobratih »ohranja mnogo več starega, kot lahko kdo opazi, in se z novim poveže v novo veljavo« (ibid.). Po Gadamerju je torej glede na izročilo tradicija kontinuiteta in tudi mi smo nenehno v

26 »Tradicija, ki je formalno zasnovana kot tradicionalizem« (Ricoeur 2003: 406).

27 Argumentacija.

izročilu, saj izročilo ni nekaj tujega, temveč nam je vedno že lastno – po eni strani odvrčanje, po drugi strani zgled, vendar vedno izhodišče.

Če na kratko povzamemo vse tri vrste tradicije, ki jih obravnava Ricoeur: Tradicionalnost je formalni prenos prejetega izročila, tradicije so vsebine, ki v sebi nosijo smisel, tradicija pa legitimizacija težnje k resnici, vzgojene v katerikoli dediščini, ki je nosilka smisla (prim. Ricoeur 2003: 419).

V smislu kontinuitete tradicije razmišljata tudi Komel in Waldenfels. Komel pravi, da je največja past t. i. interkulturene filozofije ta, »da se razume iz množstva in različnosti interpretacije tradicije oziroma tradicij, ki so nam na voljo, brez tega, da bi to razumevanje vzpostavljalo kakršenkoli *notranji odnos do tradicije*« (Komel 2002: 139–140). Tradicijo torej razume kot nekakšno posledico vmesnosti, ki se vselej odvija v momentu in ga hkrati tudi že presega, ta tradicija pa vedno deluje v odprtost sveta. Vsak takšen moment je prehod in tako je tudi tradicija stalno v prehodu, zato ni mogoče zagovarjati enotnosti smisla. Sestopiti moramo na tla lastne tradicije in jih obenem že *prestopiti*, meni Komel (2001: 145), kar pomeni, da ne smemo začeti iz nič, temveč moramo izhajati iz tradicije in jo hkrati vedno znova prevpraševati. Komel razmišlja podobno kot Waldenfels – ne gre za iskanje izgubljenega središča, temveč za *najdevanje* samega sebe v sredini. Tradicija zato ne pripada (in ne sme pripadati) pretekli zgodovini, marveč mora zgodovinsko odpirati samo dogajanje vmesja medkulturnosti ter nastopati med lastnim in tujim in ne zgolj v lastnem (prim. Komel 2002: 140). Pri vsakem osmišljanju se moramo odpreti svetu in se podati v tuje. »Ko komuniciramo, besede (posebno literarna dela) inscenirajo ,vmesnost , tj. potencialni most (ali oviro), ki nam omogoča, da izbiramo med različnimi možnostmi« (Jost 2015: 40). »*Raziskovanje* je torej obvezni partner tradicije« (Ricoeur 2003: 411), saj bo preučevanje tradicij vedno drselo k »vprašanju o eni sami tradiciji« (ibid.: 409). Ker pa ni ene same težnje k resnici, ostaja tradicija v prehodu. »S tem ko prevlada iluzija, da smo zunaj in onkraj tradicije ter da je za medkulturnost celo neprimerno bolje, da nima svojega *kraja* v tradiciji, se nam izmuzne prav vmesje medkulturnosti« (Komel 2002: 140).

Tradicijo v prehodu bomo v nadaljevanju najprej povezali z Waldenfelsovim redom v prehodu, potem pa bomo poskušali njegovo pojmovanje tujosti

povezati s samo literarnostjo, saj se zdi, da lahko le s povezavo med tujostjo in literarnostjo red ‚literatura‘ formuliramo kot red v prehodu.

2.2.1 WALDENFELS IN RED V PREHODU

Kot smo povedali že z uvodnim stavkom, je vsakokratni red, v katerem se gibljemo, red v potencialnem. In »[s]leherni red ima svojo slepo pego v podobi nečesa neurejenega« (Waldenfels 2006: 23). Waldenfels izhaja iz tega, da smo vedno na točki, ko se nam odpirajo možne življenjske oblike, ko si rečemo, da bi lahko bilo tudi drugače, in se sprašujemo, kaj bi lahko bilo drugače.²⁸ »Kjer iščemo en smisel, se nenadoma znajde preveč smisla« (Waldenfels 1998: 13). Gledano s trenutnega gledišča smo vedno v vmesju, kjer se nam lastno oddaljuje, tuje pa približuje. Ljudje smo, če si izposodim Nietzschejev izraz, *neizgotovljene živali*, kar pomeni, da se ne moremo zanašati na aprioren naravni red, ampak postane naš red spraševanje in iskanje – večno nedokončan svet. Waldenfels pravi, da je spraševanje o popolni razdrobljenosti logosa povsem upravičeno, nikakor pa se ne smemo zateči k zasilnim, iz tradicije podedovanim rešitvam. Pomembno pri tem je *produktivno delovanje*, »ki je samo udeleženo pri vzpostavljanju reda, v katerem se giblje, in pri formuliranju vprašanj, na katera odgovarja« (ibid.: 93). Waldenfels delovanje znotraj reda razločuje med *produkcijo* in *reprodukcijo*. Kot reproduktivno delovanje razume delovanje, »ki se giblje znotraj nekega reda, ki ponavlja uobličjenja in strukture, uporablja pravila in odmerja po merilih. *Produktivno delovanje* pa je, nasprotno, delovanje, ki rede spreminja, obstoječa uobličjenja in strukture preoblikuje in prestrukturira ter spreminja pravila in merila« (ibid.: 96). Reprodukcijska proizvaja novo, produkcija novovrstno. Vendar tudi pojem produkcije ni tako enoznačen, saj produkcija vedno izhaja iz tistega, kar prenavlja. »S produkcijo se znajdemo *vmes* med nastajajočim in obstoječim redom. Tudi tu nimamo opraviti s čisto produkcijo ali kreacijo. Paradoks inovacije je v tem, da vedno predpostavlja tisto, kar prenavlja« (ibid.: 97). »Inovacija [...] se giblje med nastajajočimi in obstoječimi redi. Prehod sam ne

28 Temu pojavu moderne pravi Waldenfels *kontingentnost* reda. Tudi Waldenfels 2014: 7.

pripada ne staremu ne novemu redu, saj prvi ni več veljaven, drugi pa to še ni« (ibid.: 101). Novo ni torej nikoli povsem novo, saj vedno izhaja iz že obstoječe tradicije. »Če se produkcija kaže kot preoblikovanje in razobličenje obstoječega reda, potem produkcija ni niti čisto nadaljevanje niti čista postavitev novega, temveč *zastavitev*, institucija, ki dela na obstoječih izročilih, jih poprijema in preoblikuje« (ibid.: 102). Tradicija in inovacija delujeta podobno kot razmerje lastno-tuje; tako kot tuje lahko opazujemo le s stališča lastnega, tudi inovacijo lahko opredelimo le s stališča tradicije, saj v njej vedno že smo in se iz nje odpiramo: tradicija je dinamičen proces, kar pomeni red v prehodu, tradicija sploh daje možnost vmesju, vmesje pa omogoča lastnemu, da se širi v svojih lastnih možnostih. To imenuje Waldenfels *responzivna racionalnost*, ki raste »iz odgovarjajočega govorjenja in delovanja in razganja sleherni obstoječi red, ne da bi ga bilo potem treba nadomestiti s še bolj vsezajemajočim redom« (ibid.: 24). Preizkus te responzivnosti je občevanje s tujim, kajti subjekt z izkustvom tujega ne izgubi le nadzora v svoji lastni hiši, temveč postane sam iščoč in odgovarjajoč subjekt. Izkustvo tujega ne vodi k relativizaciji lastnega, temveč k odtujitvi, kar privede do zares lastnega principa, ki je *osmišljanje*. Tujost, ki jo doživimo v (lastni) sredini, napeljuje na druge možne osmislitve, zato je prepletanje lastnega in tujega proces, ki se stalno odvija. V prid te trditve govori tudi koncept singularnosti literature,²⁹ ki pravi, da singularnost ni lastnost, temveč dogodek, ki se odvija v vsakokratni recepciji literarnega dela. Ko beremo kreativno, to pomeni, da je naš um usmerjen v to, da ne bi težil k asimilaciji tujega na lastno, temveč v to, da bi pre-mislil oziroma prekoračil meje že poznanega in že izkušenega. Waldenfels je z vpeljavo pojma radikalno tuje opozoril na pomembnost tistega tujega, ki ga lahko povežemo tudi z literarnim diskurzom, predvsem z besedilno in družbeno-sistemsko³⁰ ravno literature. Tudi Neva Šlibar razločuje dve stopnji tujosti v literaturi, in sicer »stopnjo tujosti, ki jo literatura kot sistem zavzema v določenem družbenem okviru, in stopnjo tujosti, ki označuje besedilni svet samega literarnega dela« (Šlibar 2008: 24). Pravi, da se zahtevna literarna dela dotikajo prav teh mejnih

29 Derek Attridge: *The Singularity of Literature*.

30 Termin *sistemska raven literature* sem dala na podlagi empirične literarne znanosti, ki je literaturo opredelila kot sistem oziroma institucijo.

pojmov, ki jih Waldenfels poimenuje kot radikalno tuje: eros, smrt, lepota, zlo, smisel, vera, norost, življenje. »[R]adikalno tuje ne predstavlja nikakršne pomanjkljivosti, ki bi se jo dalo odpraviti, je konstitutivno, prebivajoče znotraj ,zadeve same‘« (Waldenfels 2006: 50). Radikalno tujost postavlja Waldenfels nasproti relativnim formam tujosti,³¹ ki pomenijo le neko prehodno fazo prilastnjenja; pri radikalni tujosti gre namreč za nezmožnost razumevanja, kjer je potrebno stalno vpraševanje, kljub temu da se zavedamo, da te tujosti nikoli ne bomo dosegli, saj smo takrat *iz-sebe*. To je tujost, »ki sebstvo poganja onkraj sebe samega ali pa mu da za samim seboj zaostajati« (prav tam: 58). Zdi se, da lahko le s povezavo literarnega diskurza z radikalno tujim poudarimo, da je nelagodje bistveno pri spopadanju z literarnim besedilom, saj se literarnih kompetenc ne moremo priučiti, ker literatura zaradi svoje singularnosti nima mrtvega konca. Literatura je kot kulturna pojavnost neulovljiva, še bolj pa njena literarnost, ki nam že po definiciji stalno uhaja. In ravno zato nam tu lahko pomaga ravno Waldenfelsova terminologija. Pri Waldenfelsu je treba razlikovati še tri forme radikalne tujosti, ekstatično, diastatično in ekstraordinarno, ki jih bomo poskušali navezati na različne plati reda literatura. Pri ekstatični tujosti bomo izhajali iz tujosti literarnega besedila (tematska raven), pri diastatični iz literarne umetnine kot enakovrednega Drugega (komunikacijska/dialogiška raven), pri ekstatični pa iz tujosti samega reda ,literatura‘ (sistemska raven).

Ekstatična tujost

O ekstatični tujosti v literarnem diskurzu lahko govorimo pri tematski in besedilni ravni, in sicer – če navežem na Ingardna – pri metafizičnih kvalitetah, ki nam omogočajo kontemplacijo. Metafizične kvalitete so tiste, ki v nas povzročajo nelagodje in obenem hrepenenje po njihovem izkustvu, kar pa bi pomenilo, da sebstvo takrat izstopi iz sebe, bodisi od strahu, navdušenja, bolečine, patosa, jeze. To je tujost, »ki sebstvo poganja onkraj sebe samega ali

31 Waldenfels je klasificiral tri stopnje tujosti, normalno/vsakdanjo, strukturno in radikalno tujost, od katerih sodita prvi dve obliki med relativne forme tujosti, kar pomeni, da tovrstno tujost lahko premostimo, saj jo vedno lahko vključimo v naše (s) miselno obzorje.

pa mu da za samim seboj zaostajati« (Waldenfels 2006: 58). O ekstatični tujosti govorimo tudi takrat, ko ne moremo biti na obeh pragovih naenkrat, saj te dvojice nikoli ne obstajajo sočasno – torej ob mejnih fenomenih, kot so spanje-budnost, smrt-življenje, bolezen-zdravje, norost-treznost.³² Ob tovrstni tujosti dobimo občutje katarze³³ in obenem občutje nelagodja, ki pa ga lahko omilimo zgolj s pripovedovanjem, kjer ta občutja opisujemo in skušamo spraviti kontemplacijo v neko koherentno obliko. Tako dobimo občutek, da to tujost obvladujemo, a se ji v resnici zgolj približujemo, medtem ko se nam ona vedno bolj odteguje, saj se lahko v svoji popolnosti pokaže šele takrat, ko postane realnost, vendar takrat nismo več mi, saj smo iz-sebe. Ekstatična tujost bi bila potemtakem lahko merilo za visoko literaturo in obenem neka univerzalija literature,³⁴ saj bodo ostala ta metafizična področja vedno nedosegljiva in v večnem vpraševanju, vendar s pomočjo literarne umetnine vselej najbolj (kontemplativno) dostopna.³⁵

140

Diastatična tujost

Pri diastatični tujosti gre za tujost drugega kot obliko životelesne odsotnosti – »Ti si tam, kjer jaz ne morem biti« (Waldenfels 2006: 60). Gre za *tuji pogled*, ki mene samega postavlja pod vprašaj. Tujem pogledu/glasu odgovarjam, saj zahteva tujost od mene produktivno delovanje, ki spremeni moj lastni pogled. Mesta, kjer je moje normalno dožemanje prekinjeno in kjer se moram ustaviti, imenujeta Waldenfels in Ricoeur *epoché*, ki ga izzove literarni tekst. Literatura nas namreč s svojo naravo mnogih razsežnosti postavlja pred odločitve, katero

32 Tudi kulturne razlike: Evropejec ne bo nikoli Japonec, razlike v biološkem spolu: ženska ne bo nikoli moški in obratno, razlike v spolni usmerjenosti ipd.

33 »V zvezi s tem njihovo uzrenje ne zahteva nobene take spremembe v nas, kot bi jo njihova prava realizacija« (Ingarden 1990: 345).

34 Gre za univerzalne teme v smislu, da metafizične kvalitete vedno prehajajo naše obzorje osmišljanja, kar pomeni, da bo neugodje ob doživljanju radikalno tujega subjekt vedno znova pretresalo in ga s tem destabiliziralo. Seveda pa se zgodovinsko spreminjata pojmovanje metafizičnih kvalitete in odnos do njih.

35 »Obe, poezija in filozofija, imata sposobnost izvrševati ontološko funkcijo, razkrivati najgloblje stvari« (Shiner 2015: 33).

pot ubrati³⁶ in ko se odločimo za neznano pot, se s tem trajno oddaljimo od sebe, to pa ima posledice tudi v normalnem življenju.³⁷ Tujega si torej ne prilastimo, temveč ga sprejmemo v svoje delovanje in s tem širimo meje lastnega reda. Produktivno/inovativno branje deluje kot proces v vmesju, ko se odvija kot prehod med obstoječim in še neobstoječim redom. Tuji pogled nam omogoča, da lahko zaznavamo učinek literarnosti, ki se skriva v večplastnosti literarnega dela. O diastatični tujosti v literarnem diskurzu lahko torej govorimo takrat, ko postane literatura sama tuji pogled,³⁸ ko prevzame mesto Drugega kot nova oblika zaznavanja in prikazovanja resničnosti, nam pa omogoča razvijanje pozornosti za drug(ačn)ost, sprejemanje tujosti in toleranco. O tujem pogledu bi lahko govorili predvsem pri Bahtinovi dialoški, kjer postane literarni junak enakovreden Drugi, tako bralcu kot tudi samemu avtorju.

Ekstraordinarna tujost

141

Če preidemo na sistemsko raven literarnega diskurza in izhajamo iz reda ‚literatura‘, bi lahko ekstraordinarno tujost še najbolj formalno povezali s samo definicijo literarnosti. Ravno tako kot nas tujost zadeva v lastnem sebstvu, tudi tujost zadeva red sredi reda samega. Ekstraordinarna tujost je »tujost tistega, kar leži *zunaj dosega nekega določenega reda*« (Waldenfels 2006: 61). Ta tujost ne domuje zunaj reda, ampak pomeni, »da ima red sam neki zunaj, ki ne izhaja iz nikakršnega golega po-vnanjenja, nikakršne odtujitve, temveč se tega reda drži kot senca, ki sicer potuje, a nikoli ne izgine« (ibid.: 63). »Tujost, ki izhaja iz tega, da se dogajanje reda samemu sebi izmika, ima potujevalni učinek na vse, kar vsakokratnemu redu pripada« (ibid.). Ta senca tujega, ki kalí urejenost in mir redu, je njegov večni trenutek negotovosti – red, ki samega sebe postavlja pod vprašaj. Če smo torej vzeli, da je literatura red, je literarnost tista senca, ki izpodbija samoutemeljevanje tega reda in ga sili k stalnemu vpraševanju. Tujost nam lahko postavlja meje, lahko pa nas sili naprej, da postavljamo red pod vprašaj. Ker smo humanisti bivanjski nomadi, se ob meji ne bomo ustavili,

36 Umberto Eco je pisal o inferencialnih sprehodih (Eco 1999: 52).

37 Ricoeur: mimesis III, Gadamer: aplikacija.

38 Več o tem Andrea Leskovec v *Fremdheit und Literatur* (2009: 182–221).

temveč jo bomo vselej skušali razširiti ali prekoračiti. Na literarnost bomo zato vedno gledali kot na tuje, na iz-redno, »ki prekoračuje prostor možnosti [...] reda in se naznanja kot nedostopnost« (ibid.: 71). Red ‚literatura‘ bo tako ostal red v prehodu, saj ga bomo sproti osmišljali in sproti ponovno postavljali pod vprašaj, literarnost pa bo vedno njegova ekstraordinarna tujost, smisel, ki bo vselej priložnostno definiran glede na tradicijo, vendar nikoli povsem ujemljiv, saj bo vedno že na poti, da prekorači obstoječi red.

3 SKLEP

Na podlagi povedanega lahko upravičeno rečemo, da bo pojem literarnosti ostal tradicija³⁹ v prehodu. Različne literarnovedne metode, ki smo jih predstavili in s pomočjo katerih se je skozi zgodovino literarne teorije poskušalo definirati samo srčiko literarnega diskurza, so tradicije,⁴⁰ obstoječi redi, za katere smo pokazali, da tudi sami puščajo prenekatera odprta vprašanja in dopuščajo prehajanje proti inovaciji, mi, ki se sprašujemo o pojmu literarnosti, pa se naenkrat znajdemo vmes med nastajajočim in obstoječim redom ter ugotovimo, da čiste produkcije/inovacije ne more biti, saj vedno že izhajamo iz tistega, kar naj bi prenavljali. Literarnost kot ekstraordinarno tujost lahko opredelimo le v odnosu do vsakokratnega reda, katerega meje so obenem že razširjene ali prekoračene. Govoriti o neki novi oziroma novovrstni oziroma dokončni definiciji literarnosti je brezpredmetno, saj je prav vsaka tradicija prispevala nekaj uporabnega in nekaj, kar govori v prid edinstvenosti reda ‚literatura‘, mi sami pa moramo postati produktivni udeleženci tega reda in pustiti, da nas literatura vsakič znova (in drugače) nagovori. Literatura v interkulturnem mora, tako kot filozofija, ostati dejavna, saj se mora, zavoljo ohranitve svoje (dinamične) identitete, vedno znova vzpostavljati. Kriza je, kot pravi de Man, vedno prisotna, saj je notranja lastnost literarne vede kot moderne discipline. Vsakič ko uspe opazovalcu razložiti opazovani objekt, ga

39 Tradicija po Ricoeurjevi tretji definiciji tradicije, ki pomeni smisel, ki se generira, težnjo k resnici.

40 Tradicije po Ricoeurjevi drugi definiciji tradicije, ki pomeni vsebine, ki v sebi že nosijo smisel.

s tem tudi že spremeni (in hkrati tudi samega sebe). Stalno najdevanje novega smisla govori v prid (in tolažbo) temu, da enotne definicije literarnosti ne bo – vsaj dokler bo gonilna sila človeka njegova stalna želja po novem razumevanju. Pojem literarnost torej *mora* ostati v krizi, saj bo literarni diskurz le tako lahko ohranil svojo identiteto, ki temelji na dialoški odprtosti. Literarnost torej ostaja tiste vrste tujost, katere definicija se nam stalno odteguje, mi pa jo skušamo vedno znova osmisliti; ostaja tista nespremenljiva spremenljivka, ki nas stalno vodi v nova vpraševanja. Edino, kar nam ne sme ostati tuje, je (vz) trajno iskanje (njene)ga) smisla.

4 BIBLIOGRAFIJA

Attridge, Derek (2004): *The singularity of literature*, London; New York: Routledge.

Bahtin, Mihail Mihajlovič (2007): *Problemi poetike Dostojevskega*, prev. Urša Zabukovec, Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura.

De Man, Paul (1997): *Slepoti in uvid*, prev. Jelka Kernev Štrajn, Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura.

Eco, Umberto (1999): *Šest sprehodov skozi pripovedne gozdove*, prev. Vera Troha, Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura.

Erjavec, Aleš (2004): *Ljubezen na zadnji pogled : Avantgarda, estetika in konec umetnosti*, Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.

Gadamer, Hans-Georg (2001): *Resnica in metoda*, prev. Tomo Virk, Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura.

Heidegger, Martin (2012): *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Ingarden, Roman (1990): *Literarna umetnina*, prev. Frane Jerman, Ljubljana: ŠKUC: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.

Iser, Wolfgang (2001): *Bralno dejanje: Teorija estetskega učinka*, prev. Alfred Leskovec, Ljubljana: Studia humanitatis.

Jauß, Hans Robert (1998): *Estetsko izkustvo in literarna hermenevtika*, prev. Tomo Virk, Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura.

Jost, Walter (2015): »Philosophy and Literature – and Rhetoric: Adventures

in Polytopia«, *A companion to the philosophy of literature*, ur. Garry L. Hagberg in Walter Jost, Chichester: Wiley-Blackwell, (str.) 38–52.

Juvan, Marko (2006): *Literarna veda v rekonstrukciji: uvod v sodobni študij literature*, Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura.

Juvan, Marko (1997): »Vprašanje o literarnosti – nekaj uvodnih opažanj«, *Slavistična revija* 45.1/2, (str.) 207–223.

Komel, Dean (2001): *Osnutja: k filozofski in kulturni hermenevtiki*, Ljubljana: Nova revija.

Komel, Dean (2011): *Sodobnosti*, Ljubljana: Nova revija.

Komel, Dean (2002): *Uvod v filozofsko in kulturno hermenevtiko*, Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo.

Leskovec, Andrea (2009): *Fremdheit und Literatur: alternativer hermeneutischer Ansatz für eine interkulturell ausgerichtete Literaturwissenschaft*, Berlin: LIT Verlag.

144 Ricoeur, Paul (2002): *Konfiguracija časa v fikcijski pripovedi*, prev. Gregor Perko, Matej Leskovar, Ljubljana: Društvo Apokalipsa.

Ricoeur, Paul (2003): *Pripovedovani čas*, prev. Saša Jerele [et al.], Ljubljana: Društvo Apokalipsa.

Ricoeur, Paul (2011): *Sebe kot drugega*, prev. Nastja Skrušny Babin, Ljubljana: KUD Apokalipsa.

Shiner, Roger A. (2015): »Philosophy and Literature: Friends of the Earth?«, *A companion to the philosophy of literature*, ur. Garry L. Hagberg in Walter Jost, Chichester: Wiley-Blackwell, (str.) 22–38.

Šklovski, Viktor (1984): »Umetnost kot postopek«, *Ruski formalisti: izbor teoretičnih besedil*, prev. Drago Bajt, Ljubljana: Mladinska knjiga, (str.) 18–32.

Šlibar, Neva (2008): *Sedmero tujosti literature – ali: O nelagodju v/ob literaturi: literatura kot tujost, drugost in drugačnost*, Ljubljana: Center za slovenščino kot drugi/tuji jezik pri Oddelku za slovenistiko Filozofske fakultete, (str.) 15–36.

Tinjanov, Jurij (1984): »Literarno dejstvo«, *Ruski formalisti: izbor teoretičnih besedil*, prev. Drago Bajt, Ljubljana: Mladinska knjiga, (str.) 92–108.

Tinjanov, Jurij (1984): »O literarni evoluciji«, *Ruski formalisti: izbor teoretičnih besedil*, prev. Drago Bajt, Ljubljana: Mladinska knjiga, (str.) 118–130.

Vattimo, Gianni (1997): *Konec moderne*, prev. Samo Kutoš, Ljubljana:

Literarno-umetniško društvo Literatura.

Virk, Tomo (2008a): *Moderne metode literarne vede in njihove filozofsko teoretske osnove: Metodologija 1*, Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete, Oddelek za primerjalno književnost in literarno teorijo.

Virk, Tomo (2007): *Primerjalna književnost na prelomu tisočletja: kritični pregled*, Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.

Virk, Tomo (2008b): *Zakaj je književnost pomembna?*, Ljubljana: Center za slovenščino kot drugi/tuji jezik pri Oddelku za slovenistiko Filozofske fakultete, (str.) 3–13.

Waldenfels, Bernhard (2014): »Es gibt Ordnung«, *Phainomena* XXII/84-85 (2014), (str.) 5–23.

Waldenfels, Bernhard (2012): *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Waldenfels, Bernhard (2013): *Ordnung im Zwielficht*, Paderborn: Wilhelm Fink Verlag.

Waldenfels, Bernhard (2006): *Potujitev moderne*, prev. Samo Krušič, Ljubljana: Društvo Apokalipsa.

Waldenfels, Bernhard (1997): *Topographie des Fremden*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Waldenfels, Bernhard (1998): *Želo tujega*, prev. Samo Krušič, Ljubljana: Nova revija.

DIALOG, MNOGOGLASNA POŠAST ALI KAKŠNA BOLJ KROTKA ŽIVAL?

Pozivanje k dialogu najbrž ni najbolj ustrezen opis tega, kar naj bi Sokrat počel. Njegovo nenehno »zapletanje v pogovore« ni bilo sprejeto kot »iskanje dialoga« v smislu »splošnega konsenza« ali v smeri »pomiritve«, nasprotno, bilo je obsojeno kot »motenje javnega reda«. Platonove »filozofske drame«¹ so s svojim »sokratskim dialoškim principom« od samega začetka v navzkrižju s tako »retoriko dialoga« in njenim razumevanjem političnega. Izokrat, Platonov »sophistični tekmeč« zavrne dialektično metodo v politični retoriki, češ da ta, ki »se gre le dialoge iz ljubezni do modrosti, ne mara za koristi polisa«.² Tako se je sokratski dialog povezal z neko nenavadno »novo ljubeznijo« in postal zaradi nje nepolitičen, pravzaprav »politično neustrezen«. Ta neustreznost je morda najbolj dramatično prikazana ravno v Platonovi *Apologiji*, kjer Sokrat »neposredno« javno nastopi in je njegov poskus »dialogiziranja« obtožbe zavržen kot provokacija. Kot da ni nič bolj politično subverzivnega, kot prav

1 Ali kar: Platonov obrazec za novo umetniško formo, roman (Nietzsche, *Rojstvo tragedije iz duha glasbe*); »prvi avtentični in bistveni korak v evoluciji romana kot žanra prihodnosti« (M. Bakhtin, *Epic and Novel: Toward a Methodology for the Study of the Novel*, Austin: University of Texas Press 1981, s. 51).

2 Isokrates, Vol. III, X (Helen), 55–100, Larue van Hook (ed.), Cambridge/Massachusetts: Harvard Uni Press.

dialog.

Če je za Izokrata (sokratski) dialog neustrezna vrsta retorike, je za Platona (sofistična) retorika zaprt dialog brez interakcije? Ne glede na to, ali gre za vsakdanji pogovor, gledališko predstavo, filozofsko razpravo, dialog nikoli ni zgolj »govorjenje« (do-, pre-, od-, pri-, na-, za-, po-govarjanje); biti v dialogu ne pomeni le govoriti, temveč »biti govorjen«, reči nekaj, kar nočeš. Interakcija je zaznamovana z negotovostjo, nepredvidljivostjo, odprtostjo, tveganjem, izpostavljenostjo, prekinitvami, prevarami, ventrilokvizmi. Ne samo, da noben udeleženec pogovora ni izvzet vplivu sogovornika, skozenj govori vedno tudi »nekaj drugega«, kar ga sili k temu, da reče, kar reče; po drugi strani pa sam govori skozi nekaj drugega vselej, ko se sklicujejo na tradicijo, splošno mnenje, dolžnost, zakone. Sokrat tako v svojem *Zagovoru* trdi, da zgolj opravlja »službo božjo«, da je zgolj »sel«, »interpret« boga ali pa svojega dajmona. Podobno kot rapsod Ion interpretira Homerja, ki je kot pesnik zopet zgolj »trebuh Muz«, torej tudi Sokrat ne ve, kaj govori, ampak daje samo glas temu, kar mu njegov dajmon pusti reči? Po drugi strani pa je v *Kritonu* Sokrat tisti, ki pusti govoriti atenskim zakonom, govori skozi zakone, ko zavrne pobeg pred usmrtnitvijo.³ Če v prvem primeru na to, kar je rečeno, vplivajo »demoni«, strasti, predsodki, nazori in končno tudi sam »logos«, je v drugem primeru ravno lastna izbira zakrinkana v obvezujoč princip, zakon, dejstvo. Ko torej retorika »skupnega dobrega« ali »dobrega za skupnost« vstopi v dialog, mora pristati na presenečenje, na možnost novih povezav (in razvezav), na to, da je, kar ne vemo, bolj zanimivo od tega, kar vemo. Glede na to, da je Sokrat »svojo nevednost« neločljivo povezal z nalogo samospoznanja, se zdi, da je prav *to* po njegovem glavni politični problem.

Čeprav je Sokrat »nor na pogovore« in je ta njegova manija vedno že povezana z »ljubeznijo do modrosti«, pa skoraj nikoli ne zapusti polis; če je ta norost apolitična, je apolitičnost torej v sami polis? A kljub obsedenosti s pogovori se zdi, da je Sokrat pripravljen »dialoško« dati prednost polis pred dialogom, ko na začetku pogovora o »Državi« vpraša Glaukona, kako bi rad, da nadaljujejo: »s postavljanjem govora proti govoru«, kjer bi potrebovali sodnike, ali z »medsebojnim dogovarjanjem/sporazumevanjem« (*Rep.* 348ab;

3 O »sokratskem ventrilokvizmu«: D. Goldblatt, *Art and ventriloquism; Critical voices in art, theory, and culture*. London, New York: Routledge 2006, s. 98.

tudi *Theaet.* 154de). Odločijo se, seveda, za slednje. »Sporazumevanje« tu ne predpostavlja soglasja, ampak nepodobnosti, razlike; sodnik ni potreben, ker se sogovorniki (ki so nesoglasni, *anomologoumenoi*) samoorganizirajo prek logosa (*dia-logos*). Res pa je, da ta pogovor naposled ni sporazumevanje o urejanju države, kakršna je, ampak kakršna naj bi bila. In zdi se, da je zaradi svoje »nevmeščnosti« ta »politična razprava« obvisela v zraku. Tako za strinjanje kot za razhajanje je nujen nek prostor. Če ta dialog nima »mesta«, ali torej odpira vprašanje o mestu dialoga?

Vendar, zakaj bi retorično prepričevanje z govori potrebovalo sodnike? Govorniška prepričljivost (*peitho*) je »obrnitev«, »prevara« (*apate*) mnenja (*doxa*);⁴ sprememba prepričanja je pri tem bolj odvisna od načina »navajanja razlogov« (*logon didonai*) in »pravega trenutka« kot od »razlogov« samih, vendar pa povsem zadostna potrditev prepričljivosti govora in govornika. Tudi »pogovori« so vedno neko »obračanje« tega, kar »se govori«, a prav kot povpraševanje o tem. Čeprav je moč govorjenja lahko tako velika, da oslepi, pa ravno poizvedovanje o tem, kar nekdo govori, gleda na nek način skozi in čez povedano, zato postane nedorečenost govorjenja (ali njegova implicitna dvoumnost, protislovnost) šele v pogovoru eksplicitna tako, da se je treba vprašati in presoditi (*epikrinountos*, *Rep.* 524e), kaj je s tem »v resnici«.

Dialog je torej ta, ki zahteva nenehno »presojanje«, kajti biti v dialogu pomeni biti nenehno v aporiji; Sokrat (v *Fajdonu*) dialog posredno primerja z labirintom, torej odprtimi potmi in brezpotji. Ta odprtost in aporetičnost dialoga ne zahteva le veliko časa, temveč je prav poseben način (kratko)časenja, kjer ne pove preprosto vsak svojega govora, ampak ostaja in se izpostavlja drugemu. V Platonovih dialogih je vse polno glasov in odmevov, a »tifonski« niso samo dialogi. Čeprav se zdi, da je Sokrat nesporna »glavna oseba«, tudi ta (v dialogu *Fajdros*) ne ve, ali ni sam morda še »bolj tifonski« od Tifona (mnogoglave in mnogoglasne kače), ali pa je morda vendarle »netifonska žival« (ki beži pred to pošastjo).

Zapletanje v dialog je torej tvegano, vendar nevarnost ne prihaja le od zunaj, od drugega, od sogovornika (tako kot nekateri zavračajo pogovor, da

4 Tako npr. Gorgija v »Zagovoru-hvali Helene«, *Helenes enkomion* (fr. 10), (A. Tonkli Komel, »O prepričljivosti govora«, *Phainomena* 15-16, 1996, s. 184-200).

ne bi bilo njihovo stališče postavljeno pod vprašaj in spodbito), nasprotno, največja nevarnost prihaja »od znotraj«: ko udeleženec pogovora reče nekaj, kar noče reči, ko se izkaže, da ne ve, kaj hoče, da ne pozna sebe, da ne obvladuje govora, ampak ta obvladuje njega. V tej prepuščenosti *logosu* ne gre le za ventrilokvizem, ampak predvsem za govorjenje v nasprotju in proti »sebi«, »obračanje okrog«, ki razkrije »drugo stran«, daje »drugi pogled«, ne sicer preroški, pač pa tak, kot da bi se rešili ujetosti »v neki podzemni votlini« (*Rep.* 7); pri čemer »preobrazba« tu ne izhaja iz so-govornikove zmožnosti prepričevanja, ampak *dia-logos* kot izkušnja lastne zmožnosti učenja. Ta »revolucija«, osvoboditev od podob, v katere smo ujeti, vse vedenje postavi v horizont nevednosti in izpostavi, da gre vedno za gledanje na nekaj, da je izgled vedno stvar gledanja, medtem ko čista resnica oslepi, vodi v izgubo vida.

V dialogu je vsaka resnica izpostavljena zdrsu. Prav v tej transformativnosti dialoga je njegova (nesprejemljiva) subverzivnost. Sokrat je bil obtožen kot nevaren sofist, ki z dialoško prakso »naredi šibkejši logos močnejši«. »Obrekovanje« (*diabolo*) njegovega »dialogiziranja« tega, kar »vsi vemo«, je bilo že pred sodno obravnavo splošno razširjeno. Kalikles (v dialogu *Gorgias*) zato ne prekine zgolj »pogovora«, temveč zavrne dialog kot prevaro, ki ne sprevača le politični, ampak naravni red. Sokratovo »vprašanje« za pogovor razume kot napad. Sokratovo »razpravljanje« po njegovem ni le politično subverzivno in tudi ne zgolj protipolitično v običajnem smislu, temveč je protinaravna perversija. Če Kalikles na izid pogovora lahko gleda le kot na zmago ali poraz, pa za Sokrata *logos* dialoga ni le sredstvo, s katerim se nekdo izrazi, ampak je zdravilna izkušnja spodletelosti. Kalikles naposled vendarle vstopi v pogovor – zato, da bi ga končal– odločen, da ne bo popustil in pristal na kompromis kot njegova predhodnika. Sokratovo dokazovanje, da je bolje trpeti krivico kot prizadejati jo, je po njegovem popolnoma »mimo« – le kdo bi pristal na to?! Razen, seveda, iz sramu. Sam zavrne sram kot nenaraven – ne bo se sprenevedal kot ostali, ki se bojijo izpasti nesramni – vsi ti zadržki niso namreč nič drugega kot spone, ki so jih šibki nadeli močnejšim. To pa je točno to, kar počne Sokrat s svojimi pogovori: šibkejši logos dela za močnejšega.

Toda s tem ko je Kalikles »povedal svoje«, se je že zapletel v dialog. Naj še tako odločno in »brez zadržkov« zagovarja »naravno pravico močnejšega«, se vendarle ne uspe otresti »pravice«, temveč jo ravno zahteva – kot pravico

močnejšega. V to zadrego ga ni spravil Sokrat, v njej se je znašel »po govoru« (*dia logos*). Vendar te aporije noče sprejeti in izstopi iz razgovora. Sokratu ne ostane drugega, kot da se pogovarja sam s sabo.

Kaliklesova »moč« seveda ne izhaja iz kakšne njegove posebne narave, ampak iz splošnega mnenja; prepričan je, da ima vso konvencionalno pamet na svoji strani. Ta predpostavljeni splošni konsenz je zanj dovoljšnji dokaz, pravzaprav »opolnomočenje«, da izreče nekaj, kar drugi raje zamolčijo. Zakaj bi torej odrasel človek govoril o nečem, kar je od nekdanj popolnoma znano vsakomur, če se le ne spreneveda? Sokrat govori o tem, ker je čudak; ko »govori mimo vseh«, se spakuje, ali pa je – »spaka« (protinaraven-monstruozen). Toda zakaj govori Kalikles? Ker si drzne povedati to, kar se drugi bojijo, da jih javnost ne bi obsojala. S to »dvoličnostjo javnega mnenja« Kallikles nima težav – »resnica«, na katero so vsi tiho pristali, je zanj naravna, medtem ko je to, kar govorijo, zgolj dogovorjeno sprenevedanje. Vendar se njegova šibkost pokaže prav s tem, ko to zamolčano predpostavko izreče.⁵

152

Da bi podkrepil svoje besede, navaja Pindarja (484b), a izkaže se, da ima slab spomin.⁶ Ko zagovarja »zakon močnejšega«, se sklicuje na Herkulova dela. Herkul je pošastnemu Gerioneju vzela naravno pravico močnejšega in superiornega nad šibkejšim in inferiornim. Toda Pindar pravi,⁷ da bi si Gerion, ki brani svojo lastnino, bolj zaslužil pesniško slavljenje (*aineo*) kot Herkul, ki si jo prisvaja s silo, a se boji, da bi s tem užalil Zevsa. Upravičenost Herkulovega nasilja nad Gerionom izhaja morda iz tega, ker sta nasprotnika »po naravi« – ker je Gerion pošast, torej »neupravičen«, čeprav postopa hvalevredno, medtem ko je Herkul Zevsov sin in so njegova dela (morda) legitimna samo zaradi tega. »Zakon je vladar vseh, tako smrtnih kot nesmrtnih«,⁸ določa, »kako so stvari«, vendar smrtni ne moremo razumeti, zakaj se stvari godijo

5 Tako kot Deleuzova "implicitna predpostavka" (v *Razliki in ponavljanju*), "vsi vemo" namreč deluje prikrito, dokler ostaja v senci.

6 Sokrat najbrž »nima časa«, da bi razpravljajal o Pindarju (tako kot ga nima v *Fajdroso* za »pošasti«). Dialog potrebuje čas in Sokratov čas je čas dialoga, medtem ko se Kalliklesu zdi izguba časa neskončen pogovor o nečem, kar vsi vedo – dovolj bo, če jih na to spomni, vendar bi za to očitno potreboval sokratski dialog.

7 Schol. Aristid. vol. 3, 409 Dindorf.

8 *The Odes of Pindar, Fragments of uncertain class*, 169, trans. By John Sandys, The Loeb Classical Library 56, Uni. of Cambridge, s. 602–3.

kot se, samo verjamemo lahko, da je izid nekako pravičen. Nomos, ne Herkul, je tedaj ultimativna avtoriteta, deluje kot pravičen kralj in tu daje premoč največjemu nasilju (*to biotaton*). Čeprav se po človeški pameti zdi, da je pravica na Gerionovi strani, ima *nomos* »moč, da sprevrne normalno človeško pojmovanje pravice in krivice«.

Kalikles se sklicuje na tradirane norme in citira Pindarja, ko brani »zakon narave«. Toda Pindar skuša opravičiti Herkulovo nasilje in se zato sklicuje na »moč zakona«, Kalikles pa jemlje nasilje kot zakon (močnejšega). Ta »pravica« je po njegovem določena z »naravo« (484a), ki jo enači z »močjo« – nekdo je (ali ni) »zadostne narave« (*phusin hikanen*); pravičniške konvencije so vsiljene s strani šibkih. S tem Pindarjev problem pravičnosti največjega nasilja (*dikaion to biaiotaton*) obrne v nasilje (šibkejšega) nad najbolj pravičnim (*biaion to dikaiotaton*), to je »močnejšim«.

Zdi se, da Sokrat tu ne najde pravega odgovora na Kaliklesov izziv, niti pravega časa za Pindarja. Za to potrebuje drug dialog in drugega sogovorca. Pindarjeva »previdnost« namreč ne »odgovarja« Kaliklovi, ampak Stesichorosovi⁹ »neprevidnosti«. Gerion, pošast, ki jo iztrebi Herkul, je zanj »mak z mehkim telesom«, ki »izgublja svoje liste«¹⁰ – primerjava, v kateri se zdi, da umirajoča »pošast z roba sveta« vrne pogled ubijanju tradicionalnih nakaz. Medtem ko je Evripid pri starem »zborovodju« iskal vodstvo za protitradicijski kanon, je Platon v njem našel »protipesnika«, pesnika, ki ukinja pesništvo, ki začinja »dialog« s pesništvom, ga spravi v dialog. A če je Gerion mak, Skila (morda) lepo dekle,¹¹ Helena begunka v Egiptu, potem tudi dialog morda ni taka tifonska pošast, ampak kakšna bolj krotka žival.

Četudi velja, da dialogi v »sokratski drami« vedno uhajajo v avtorjev filozofski monolog, nas tu bolj zanima, kako iz Sokratove »obsedenosti s pogovori« sploh nastane ta »mnogoglasna formacija«: od »nedopuščene«

9 "Prvi (gr.) pesnik Zahoda", lat. Stesichorus (sl. Stezihor, *Platon; Platonova zbrana dela v prevodu Gorazda Kocijančiča*, Celje: Mohorjeva 2004, s. 544).

10 »(J)Je nagnil vrat kot mak, ko se je njegovo nežno telo nenadoma osulo«, S. 15 col. ii 14–17 (P.Oxy.2617 fr. 5). (Paul Curtis, *Stesichorus's Geryoneis*, Mnemosyne Supplements 333, Brill Academic Publishers 2011, fr. 12, col. ii, 15–17.)

11 Tako Hedyle, atenska pesnica iz 4./3. st. pr. n. št.; ohranjen je le drobcen fragment njene »palinode« o Skili, ki se – za razliko od Homerjeve šestglave pošasti – za hip prikaže kot lepa morska nimfa. (Stezihorova Skila je izgubljena.)

dialoga v *Apologiji* in »zavrjenega« v *Gorgiasu*, prek različnih »sogovorov« v *Simpoziju* in »protigovora« v *Fajdrosu*.

Dialog ni (kot ugotavlja Bahtin)¹² niti »čisto logičen (čeprav dialektičen)« niti »čisto lingvističen«. Dialoške relacije ne morejo obstajati med logičnimi koncepti, sodbami itn.; predpostavljajo jezik, a ne obstajajo v sistemu jezika, temveč samo med govornimi subjekti. Torej bi lahko rekli, da tudi Platonovi dialogi (čeprav filozofski) niso »hibrid« zato, ker bi nastali na nekem mejnem področju med sofistčno »logiko« in pesniškimi »jezikom«, ampak zato, ker so »mnogoglasni« ali še celo »bolj čudno zgrajeni« (*Fajdros*, 229a230a)? Vsi »Sokratovi pogovori« niso odvisni le od vsakokratnih sogovornikov, temveč so vedno vezani tudi na neko prav specifično topiko – skozi sokratsko »atopijo«. Ne zato, ker bi mesto, na katerem se je ta »najbolj neumesten« (*atopotatos*) slučajno znašel, ne moglo vplivati na njegove misli, nasprotno: »z mesta« je »premaknjen« prav zato, ker ga je prevzel in spravilo iz sebe ravno »kraj«, na katerem se nahaja.

154

In kaj bi bilo v grškem izročilu še bolj čudno zgrajeno kot mnogoglasna pošast Tifon, če ne Helena, ki je z glasovi njihovih žena klicala Ahajce, skrite v trebuhu trojanskega konja. Tako kot Helena tudi Sokrat z nevarno erotično močjo izziva vse, da se oglasio in jih hkrati anestetizira, da pozabijo vsakdanjo jezo in bolečino ter mirnega srca govorijo tudi ob smrti.¹³

Sokrat v *Fajdrosu* sestavi dolg govor o Erosu, potem pa si pod vplivom kraja, na katerem se nahaja, nenadoma premisli. Ker sam nič ne ve, mora nekaj pritekati vanj, je zadet (*thaumases*, 238c-d), padel je v ditirambe (238d), zaradi lokacije ga meče nimfolepsija ... V tej maniji spremeni »splošno sprejeto« stališče (da je ljubljeni zaradi svoje ravnodušnosti na boljšem kot zaljubljeni). Manija vse obrne okrog in pokaže, da je, seveda, bolje biti zmešan, prevzet od Erosa kot pa brez navdiha. (Tako kot prej krivico, je torej tudi zaljubljenost bolje prenašati kot povzročati.) Sokrat mora govor nemudoma »ponoviti nazaj«, sestaviti drugi govor, protigovor, da bi se očistil tega, kar je govoril prej.

12 M. Bakhtin, *Speech Genres and Other Late Essays*, Austin: Uni. of Texas Press 1986, s. 117.

13 *Odiseja*, 4. knjiga, zaradi Heleninega mamila je tudi smrt najbližjih mogoče sprejeti brez žalosti; Sokrat (v *Menonu*) z vprašanji »narkotizira«, spravlja sogovornika v »odrevenelost« (kot električni skat).

Pri tem se sklicuje na Stezihora (243a) in svojo »palilogijo« poveže z njegovo »palinodijo«.

Stezihor je »izgubil oči«, ker je v pesmi »sramotil« Heleno (v soglasju s homerskim izročilom). Da bi se očistil, je sestavil palinodo, ki se začne: »Ni res/lažna je bila moja beseda – resnica je, da se nisi vkrcala na ladje, da nisi nikoli prišla do zidov Troje ...« (Medtem ko je Helena našla častni azil v Egiptu, so se bodoči Heleni borili v Troji za njen fantom.) Ko je končal, se mu je vid vrnil. Torej je protipesem delovala kot protistrup. Natančneje: zdravilo (*farmakon*) je prav »Helenin fantom« (243a), ki ga je Stezihor »proizvedel«, »spesnil«, da bi rešil njeno čast, rehabilitiral njen dobri glas. Palinoda ni le *enkomion*, ki zagovarja Heleno pred javnim mnenjem in nasprotuje pesniški doksi, temveč obrat (*palintropos*): ko oslepi, nenadoma spregleda, da je napačno sestavil Heleno, zato sestavek razstavi in sestavi znova, da bi se rešil te »slepovidnosti«.

Sokrat pripiše Stezihorovo razumevanje vzroka lastne slepote temu, da je *mousikos* (248d), prevzet od Muz – za razliko od Homerja, ki ostane slep. **155** Nakar vzpostavi analogijo: muzična manija proti homerskemu pesništvu je kot filozofska manija proti sofistični retoriki. Če je Lizij (sestavljalec »Fajdrovega« govora) filozof, potem je Sokrat raje pesnik, *mousikos*? Seveda, vendar pa hoče Sokrat še nekaj več: sestaviti palinodo preden bo oslepel, preden ga bo zadela kazen zaradi defamacije Erosa. Sokrat je torej pametnejši, pravzaprav okretnejši tudi od Stezihora. (Medtem ko je Homer slep, a prav zato vidi vse mogoče, kar je očem skrito, Stezihor vidi svojo homersko slepoto in se obrne, Sokrat pa »vidi«, da ne vidi, ne da bi izgubil vid.) Tisto, za kar mu gre, niso obtožbe in zagovori, govori in protigovori, ampak – kot se bo izkazalo – prav dialog, filozofsko transformacijo gledanja.

Če je Stezihor iznašel zdravilo zoper pesniški ventrilokizem, ga mora zdaj Sokrat za sofistični. Tako Fajdros kot Sokrat na začetku dialoga povesta govor, ki ni njun: Fajdros govori-bere Lizija, Sokrat pa trdi, da je njegov govor navdahnjen Fajdros (ga »urekel« s svojim na pamet naučenim branjem) in je bil sam le njegova usta. Pod vplivom kraja se je nenadoma »obrnil«. Pri tem se je spomnil na Stezihora, da bi se s posnemanjem njegove palinode očistil od »svojega« lažnega govora, tj. slepega oponašanja Fajdrosovega oponašanja Lizija.

Helenina zmožnost oponašanja tujih glasov jo povezuje s pesniško tradicijo. Stezihor sam je ventrilokvist, ko imitira homerski glas. A tudi ko brani njeno nedolžnost s konstrukcijo lažne Helene, njene »podobe« (*eidolon*) v Troji – mar ne deluje nanj zgolj Helenina egipčanska farmacija, o kateri govori prav Homer?¹⁴ Stezihor proti Homerjevi epski univoknosti uvede drugi glas palinode, »po-pevanje« tradicije: Homerova Helena in njegova v prvi odi je zgolj *eidolon*. Platon v *Fajdrosu* Stezihora priključuje (skozi Sokrata) kot tistega pesnika, ki zavrne pesništvo. Stezihor je pesnik, ki ve za vzrok svoje slepote, razume iluzijo. Njegov palinodični drugi govor je nekakšna »pokrita« filozofija, ki se odkrije, odvrže pokrivalo sramu (235a) šele v dialogu.

156 Medtem ko je Platonov »sofistični« tekmelec Izokrat¹⁵ trdil, da je Helena pomembna za enotnost Helenov, za »lepo« funkcioniranje skupnosti in je pri tem zavrnil dialektično metodo v politični retoriki, saj: ta, ki »se gre« le filozofske dialoge iz ljubezni do modrosti, ne mara za koristi polisa¹⁶ – Platon tu s Sokratom in Stezihorom zavrne prav »splošno mnenje«, ki je vse prej kot »lepo«: tako pesniška kot retorična doksa torej ogrožata zdravje (skupnosti). A kje je v tej zavrnitvi skrit »dialog«?

Stezihor ohrani Homerjevo pripoved, čeprav jo ovrže. Ko oslepi, vidi svojo homersko slepoto in se lahko obrne, sestavi lažno podobo-vid (eidolon) kot zdravilni dokaz lažnosti-slepote Homerjevega prikazovanja Helene. Če Homerju slepota daje »drugi pogled«, s katerim niso udarjeni le pesniki, ampak tudi mantiki, potem Stezihor spregleda prav to ustvarjanje slepil. Palinoda kot zdravilo tako ohranja ambivalentnost »slepega diskurza«. Za razliko od takega »implicitnega dialogizma«, v katerem se zdravilo hkrati kaže kot strup, vid kot slepota, spomin kot pozaba, dialog izpostavi prav nepopolnost, potencialno slepoto-lažnost vsakega gledišča in sicer ravno s tem, da ga vstavi v dialog. Dialog kot novo »zdravilo pozabe« predhodnih glasov ne pozabi, ampak jih ravno vključi in zaplete v pogovor. Ne le, da ti »glasovi« tako postanejo »vidni« kot osebe v dialogu, »vsak po-govor bi moral biti organiziran kot živo telo«

14 Helena sama se brani, da je nedolžna (v *Odiseji*, 4), medtem ko Menelaj razkrije (očitno ni spil dovolj) njeno obvladovanje lažnega jezika.

15 Retorik, ki naj bi zaradi šibkega glasu svojih govorov ne bral sam.

16 *Isocrates*, Vol. III (X Helen, 55–100), Larue van Hook (ed.), Cambridge Mass.: Harvard Uni Press. 1945.

(*Fajdr.* 264c), »ne brez rok in stopal, ampak mora imeti sredino in okončine, zložene tako, da se skladajo en z drugim in s celoto«. Pogovor kot »filozofska oseba« je samoorganiziran. S tem ko »vidi« fragmentarno, vidi celoto, postane celota.

Problem »helenskega« zdravila pozabe je ta, da ne zdravi pozabe, ampak z njo. Ko Sokrat v *Fajdru* pada iz govora v protigovor ter skuša hkrati odvreči (pesniško) pokrivalo (243b), tudi njegovo govorjenje postaja vse bolj muzično. A Sokrat se ne boji norosti, saj je itak že nor – na pogovore. V »logose« torej ne beži pred manijo, obsedenost je očitno nujna za nastajanje pogovorov, le da jih ne navdihujejo Muze, ampak Eros. Sokratov Eros, tako kot Stezihorova Helena, vodi od ene, grde podobe do druge, lepe, vendar tako, da se vrine med grdo in lepo ter transformira pogled, ne da bi ga izgubil. Skozi začasne slepote (kot v Prispodobni o votlini, Rep. 7) najde Eros pot med obema – ker lepote nima, po njej povprašuje in se tako »raztegne« čez, vidi čez presentno. V tej maniji se duša razširi »do vrha neba« in v tej »izpostavljenosti« razume, kaj je rečeno. Spominjanje (*anamnesis*): prihajanje blizu tega, enkrat že videnega (249bc), je mogoče samo, če je »obrnjeno stran«.

Sokrat prevzame Stezihorov palinodični diskurz, ker ta v Homerjevo pripoved vnese razliko in jo dialogizira. Izkaže se, da je vsak govor prisvojljiv, ponovljiv, obrnljiv – torej v dialogu. Tako se dialog v *Fajdrosu* začne s »samostojnimi« govori, pravzaprav ponavljanji, od (skoraj) dobesednega do povsem nasprotnega. Podobno so v *Simpoziju* številni sogovorniki samostojni govorniki in vsak sestavlja »svojo« hvalnico Erosu. A vsak govor zase je le »polovica« (235e,237d) in – kot v Aristofanovem govoru – obsedeno išče svoje manjkajoče dopolnilo. Govor sam je torej tak, odvisen od drugih, njegova »dialektična resnica« ni ločljiva od njegove »dialoške situacije« – od »naključnih« udeležencev dogodka in celo od še bolj nepredvidljivih poročevalcev o zamujenem srečanju. Vsak govor zgolj prezentira, vendar »ne drži« prezenca. Palinodija (ali »palilogija«), ponavljanje nazaj, v obratni smeri je torej »reprezentacija« v tem posebnem smislu.

Medtem ko Stezihor Homerjev slab spomin zdravi z dobrim spominom, kaj naj bi zdravil Platonov »erotični dialog« s svojim »maničnim spominom«, kje je njegova politična zanka? Če je vodilo politikov, da ljudje ne »mislijo«, da nimajo spomina – Sokrat (v *Menonu* dokazoval, da tudi suženj misli, ko

se »spomne«) to obrne – da politiki nimajo spomina, da ustvarjanje javnega mnenja najprej vzame spomin njegovim ustvarjalcem. Zavrnitev javnega mnenja, na katerega se sklicuje Izokrat, ne izhaja iz protipolitičnosti filozofskega dialoga. Nasprotno. Prav velika prepričljivost retorike (in še večja dovzetnost zanjo) je namreč kriva za neobstojnost javnega mnenja. Prepričljiv govor najbolj učinkovito izbriše spomin in doseže pozabo tako, da ga nadomesti, da »podtakne« (*apate*) drug spomin. Gorgias se v svojem »Zagovoru Helene« sklicuje prav na »veliko moč govora«: moč pregovarjanja naj bi bila tolikšna, da Helena pozabi svoje življenje in ga zapusti, »ne da bi se ozrla« (kot pravi Sapfo). Na katero Heleno in na katero javno mnenje se torej sklicuje Isokrates, ko poudarja njen pomen za helensko enotnost? To množstvo doks, množstvo Helen je mogoče pozabiti zaradi ustvarjanja vedno novih. Če je spomin tega množstva mogoče ponovno zbrati samo v dialogu – kako to vračanje spomina spreminja značaj političnega?

158

Pogoj dialoga ni konsenz, ampak dobro srečanje, toda »sporazumevanje« ne izhaja iz »dobrega razumevanja« sogovorcev, marveč so vsi le »gostje« tega »sporazumevanja-v-akciji« in njegov soodvisni del; če soglašajo ali oporekajo, poslušajo ali prekinjajo, vedno so gibanje in zastajanje dialoga, »živi prostor« in čas dialoga, njegovo kolektivno telo. Kljub temu dialog ni samopozaba »dialogos« – »obračanje besed« je transformativno, dialoška forma transformira posamezne govore, ki jih vključuje (postavlja v vedno širše in bolj oddaljene okvire ali perspektive) ter tako izpostavi odvisnost od glasu drugega, ko se sredi samopozabe nenadoma prebudi spomin.

Platonovo dajanje prednosti živemu dialogu in »živemu spominu« pred napisanim ne pomeni vračanja k ustnemu izročilu. Pravzaprav se je s pesnikom, ki ni nič drugega kot le usta ali trebuh Muz, mogoče tako malo pogovarjati kot z orakljem, govornikom, nagrobnikom ali drugim zapisom. Platonova kritika pesništva je več kot znana – pesniki in rapsodi (*Ion*) ne samo, da ne vedo, kaj govorijo, ta nevednost je njihovo »največje dobro« in se o njej ne morejo »pogovarjati«. A Platon, kljub svoji slavi, zgolj »ponavlja« za pesniki – Heziod tako na začetku *Teogonije* pesnike umeri kot »trebuhe Muz«, ki znajo povedati »laži, podobne resnici, a hkrati tudi (razumljivo) resnico«.

Muzično govorjenje, ki izhaja »iz spomina« (Mnemosine), je po eni strani skrajno konvencionalno, sestavlja ga niz utečenih obrazcev, ki so ritmizirani

in se jih je lahko zapomniti. Hkrati pa ravno s ponavljanjem, re-citiranjem, para-fraziranjem iz utečenih fraz in klišejev nastajajo tudi nekonvencionalne kombinacije. Vsako ponavljanje tradicijo utrdi in premakne; četudi je ne preklicuje na načini palinodije, ampak namesto tega, kar je prešlo, »vstavi«, »upesni« (*empeiousa*) spomin tako, da se (znanje) zdi isto (*Simp.* 208a).

Na drugi strani pa se ta muzični spomin po izročilu »dotika drugega«, nevidnega, je dar »drugega vida«; pesnik tako govori z avtoriteto izjemnega daru (kot videc),¹⁷ ko ustvarja slavo ali obsoja na pozabo. Obenem pa kot »božji« ne more odgovarjati za to, kar reče (ko koga slavi, sramoti ali zamolči). Podobno se tudi z napisanim govorom ni mogoče »pogovarjati«. Napisan govor (pa čeprav na pamet naučen in govorjen) je prav tako »zadeto«, »narekovano« govorjenje, ki samo na videz govori – ne sliši, ne odgovarja, ampak označuje vedno eno in isto (kaže vedno ena in ista znamenja) – je zgolj govorni videz, slika (*Fajdros*, Mit o Tevtu, 274b sl.). Je problem politične retorike torej prav tako »narekovano« in »navidezno« govorjenje, ki ga je treba spraviti v dialog, da bi sploh postalo – ne filozofsko, temveč ravno politično?

Toda (nekega) govora najbrž ni mogoče ozdraviti ali oživiti že s tem, da se ga preprosto »ponovi nazaj«, »v obratni smeri«, da se ga (palinodično) »raztke«, dialog pa tudi ni avtomat, ki bi to tkanje »narekovanih govorov« sproti paral v »živem pogovoru«? Sokrat (v dialogu *Fajdon*, 84ab) meni, da filozofije ne gre jemati kot Penelopino tkanje – samo v obratni smeri, ki bi dušo vedno znova reševala zapletenosti v telo. Kar dela govor živ in ga žene v »pogovor«, je ljubezen; zaradi nje filozofija sledi »razgovoru« in ostaja v njem, a tako, da prek tega »preudarjanja«, *to logismo*, motri resnico, božansko in nedomnevno. To je najbolj skrajna »točka obračanja« Platonove *Politeje* – gledanje sonca »v njegovi lastni hori« (533a) premesti vid v slepoto, zato se je treba obrniti in se, namesto slepega služenja resnici, vrniti k mnogim podobam, ki jih spočenja. In k množtvu glasov – v gosteh pri Dobrem.

Simpozij pri Agatonu, kjer »teče beseda« o tem spočenjanju in porajanju v lepem, je »druženje« povabljenih in nepovabljenih gostov in »snubcev«

17 »V arhaični Grčiji si tri figure delijo privilegij odkrivanja resnice: pesnik, videc in kralj«, Marcel Detienne, *The Masters of Truth in Archaic Greece*, New York: Zone Books 1996, s. 277.

Dobrega, ki se za razliko od Penelopinih gostijo z govori. Do Dobrega ni mogoče priti z izmenjavo ali izpodbijanjem mnenj, saj ravno daje prostor in orientacijo (po)govorom, je torej možnost samega dialoga. Agaton ne samo, da pusti vrata odprta in daje mesto vsem, ki vstopajo, temveč jih pozove: »mislite si zdaj, da ste vi na večerjo povabili mene in te druge goste« (175b). Dobro tako gostuje v pogovorih prav zato, ker jih vedno že gosti. – Ker oz. kolikor nezakonitost nujnosti s »pregovarjanjem«¹⁸ ukloni v (kozmo)politični prostor. Dobro, z drugimi besedami, ne opredeli le nekega dejanja kot takega, ampak tudi prostor, znotraj katerega lahko šele poteka smiseln pogovor o dobrem in slabem (kar naredi neko delovanje tako nezaslišano zlo, je to, da se zdi onkraj skupnega »dobrega prostora« večine).

Sprejem in udeležbo pri Dobrem je Platon v dialogu pomaknil nekajkrat v preteklost, kot da v sedanjosti ni več časa za gostije s pogovori. Ne zato, ker filozofski dialogi niso politični, pač pa zato, ker je politika te sedanjosti preveč nujna. Tako se tudi »zadnje čase« zdi, da je sprejemanje, participiranje, dialog in možnost dialogiziranja prevladujočega monologa stvar preteklosti – da je edina prava politika, ki ustreza našemu času krize, rešeto nujnosti, torej pretresi, separiranje, segregiranje, ločevanje nepodobnega in spravljanje

160

18 *Timaj* 48a – “um vlada nujnosti, saj jo je prepričal, da večino tega, kar nastaja, privede k temu, kar je najboljše – s tem je bila nujnost premagana z razumnim prepričevanjem” (Platon zbrana dela, MD 2004).

Tudi ta dialog se začne s “sprejemom” na domu (*hestia*), kjer se “gostijo z govori” kot v *Simpoziju*, na sredi (49a) pa *Timaj* govori o druge vrste “sprejemniku» (*hypodochē*): *chora* je promiskuitetni receptor vsega, iregularen prostor brez prostora, dostopen le v »nezakonskem«, »bastardnem« logosu. (Drugje tudi zatočišče, skrivališče ubežnikov, tujcev, prestopnikov, skrivnih zarot in razodetij; v *Državi* območje zunaj polisa, neizrekljiv in neviden kraj, kjer »politični center« skrije slabe primerke reprodukcije, ki nimajo mesta v mestu, ne gre torej za »dober prostor«.) A ta receptivnost ni stanje pasivnosti, temveč vzgibano od tega, kar sprejema, hkrati giblje-»rešeta« in vrši neko selekcijo »v ekstremnih pogojih«; vsi skrajni pojavi imajo tako plodna tla v plodni materiji. To naravno porajanje, spravljanje na površje nadomesti v *Državi* »politično rešeto« z načrtno proizvodnjo avtohtonosti. Ali je to dovolj dober odgovor na Kaliklesovo zahtevo, da se »naravno«, »biološko« danost preprosto vzame kot zakon: da se, nasprotno, politični zakon uveljavi kot naravno danost? Če pravična delitev predpostavlja neko skupno dobro in zahteva neko »dobro rešetanje« v samem centru polisa, ali ni tudi politični red sam s svojim rešetom vedno že stvar političnega »rešetanja« – torej nekega odprtega, fleksibilnega političnega prostora – ki je dobro toliko, kolikor (ukrepov) izredne nujnosti uspe prepričati v najboljše?

DOBRO ŽIVLJENJE PRI ARISTOTELU; ČLOVEKOVO POLITIČNO IN FILOZOFSKO ŽIVLJENJE

Kako razumeti Aristotelova predavanja (λόγοι) o dobrem življenju (εὖ ζῆν) ali o srečnosti (εὐδαιμονία)?¹ Pri Aristotelu »ni majhna stvar«, če najboljše dobro (ἄριστον ἀγαθόν) »doseže posameznik, še lepše in bolj božansko je (κάλλιον καὶ θεϊότερον), če ga dosežejo polis« (EN 1. 1. 1094b 10). Kakor Platon pred njim, tudi Aristotel v določenem oziru ne razlikuje srečnega posameznika od srečne polis, pri čemer je pri njem ta srečna le toliko, kolikor so srečni pripadniki polis.² Za polis v *Politiki* pravi, da obstoji »zaradi dobrega življenja« (τοῦ εὖ ζῆν ἔνεκεν) (Pol. 1. 2. 1252b 29), poleg tega pa, »kdor želi opraviti primerno raziskavo o najboljši ustavni ureditvi, mora najprej opredeliti, kateri način življenja je najvrednejši izbire« (Pol. 7. 1. 1323a 14–16). Če je torej vprašanje dobrega življenja ali srečnosti osrednje vprašanje Aristotelove *Etike*,³

1 Aristotel na več mestih v Nikomahovi etiki sprejema in ne problematizira splošnega naziranja, po katerem je »dobro živeti« (εὖ ζῆν) in »dobro delovati/uspevati« (εὖ πράττειν) isto kot »biti srečen« (εὐδαιμόνοια) (glej EN 1. 8. 1098b 15 in 1. 2. 1095a 13, 14).

2 Kar torej ni tako, kot pri sodem seštevkju, ki je lahko tudi seštevek lihih števil. Za to aluzijo na Platona glej (Pol. 2. 5. 1264b 20).

3 Od Aristotelovih etičnih spisov bomo na tem mestu obravnavali zgolj Nikomahovo etiko, za katero bomo v nadaljevanju uporabljali tudi splošni zapis *Etika*.

je odgovor nanj ključni odgovor njegove *Politike*.⁴ *Etiko* in *Politiko* je, z ozirom na dobro življenje ali srečnost, torej potrebno brati skupaj.⁵

Etika in *Politika* skupaj tvorita enovito področje raziskovanja, ki ga Aristotel na koncu Nikomahove etike opredeli kot »Filozofija človeških zadev« (ανθρώπεια φιλοσοφία).⁶ Za kakšno filozofijo torej gre pri *Etiki* in *Politiki*? V filozofski tradiciji se je zanjo uveljavilo poimenovanje *Praktična filozofija*. Sami verjetno ne bi zgrešili, če bi ji rekli *Filozofija dobrega življenja*. Aristotel jo je poimenoval *anthropeia filosofia*. Če prvo poimenovanje izpostavlja praktičnost, v pomenu aristotelsko razumljene πράξις, kot specifično značilnost tovrstne filozofije, ki naj jo razloči predvsem od teoretične filozofije, naslavlja naše poimenovanje tisto, za kar pri tej filozofiji gre. Aristotel s svojim poimenovanjem izpostavlja človeka kot tisto sestavljeno bitnost/bitje (ουσία), z ozirom na katerega je v tovrstni filozofiji govora. Človek in človeške skupnosti so na ta način temelj () vsega izrekanja v *Etiki* in *Politiki*. Ko v *Filozofiji človeških zadev* govorimo o dobrem življenju ali o srečnosti, govorimo primarno o dobrem življenju človeka in o človeku dosegljivi srečnosti. *Etika* pri njem tudi ni filozofija o dobrem nasploh, saj »četudi bi obstajalo neko dobro, ki bi bilo eno in splošno opredeljivo in bi obstajalo ločeno in samo po sebi, je jasno, da tega človek ne bi mogel ostvariti in ne doseči. Mi pa iščemo ravno nekaj takega« (EN 1. 4. 1096b 33, 34), tj. človeku dosegljivo dobro (τάνθρώπινον ἀγαθόν).⁷ V kolikor bi v *Filozofiji človeških zadev* govorili enostavno o najboljšem dobrem in o srečnosti nasploh, potem v njej ne bi govorili o človeku in človeških skupnostih, ampak o najboljšem življenju najboljših bitnosti. V *Filozofiji*

162

4 Razpravljanje o najboljšem človeškem dobrem je že na začetku *Etike* umeščeno na področje politike (glej EN 1. 1. 1094b 5–10) in njen zaključek je hkrati uvod v *Politiko* (glej EN 10. 10. 1181b). *Etika* se na ta način dovrši (τελειωθῆ) z razpravo o zakonodaji (νομοθεσίας) in političnih ureditvah polis (πολιτείας) (glej EN 10. 10. 1181b 13, 14).

5 Umestitev etičnih razprav na področje politike je pri Aristotelu eksplicitna na številnih mestih (glej EN 1. 1. 1094b 10, EE 1. 8. 1218b 14, Ret. 1. 2. 1356a 26–7). Kljub temu je branje *Politike* in *Etike* skupaj prej izjema, kot pravilo pri večini interpretacij srečnosti pri Aristotelu. Več o tem v zadnjem poglavju tega članka.

6 Kar Kajetan Gantar v prevodu Nikomahove etike v slovenščino prevaja s »filozofija življenja« (Aristotel 2002, 328).

7 Pri Aristotelu o dobrem ne govorimo brez navedbe bitnosti (glej Met. 7. 1. 1028a 29, 30), v kolikor pač, potem o dobrem kot bitnosti, tj. o bogu ali umu (glej EN 1. 4. 1096a 25).

človeških zadev pa Aristotel sega na področje božanskega le v tolikšni meri, kolikor je v človeku nekaj božanskega.

Za kakšno filozofijo torej gre pri *Filozofiji človeških zadev*? Ali o njej sploh lahko govorimo kot o filozofiji v strogem pomenu besede, saj ta pri njem »ne raziskuje ničesar takega, zavoljo česar človek lahko postane srečen, saj se sploh ne ukvarja z vprašanjem postajanja« (EN 6. 13. 1143b 20). *Filozofija človeških zadev* pa tudi ni znanost o resnici. Pri njej ne gre za to, da bi spoznali, kaj je srečnost in kaj je dobro življenje. Njen smoter »ni spoznanje, ampak delovanje« (οὐ γνῶσις ἀλλὰ πράξις) (EN 1. 1. 1095a 6) oziroma, da »postanemo dobri« (ἀγαθοὶ γενώμεθα) (EN 2. 2. 1103b 28), kar pa je nemogoče, če dobro ne delujemo (εὐ πράττειν). *Filozofija človeških zadev* je torej praktična filozofija, ki se ukvarja s področjem postajanja ter s človeku dosegljivo srečnostjo.

Le *Prva filozofija* (πρώτη φιλοσοφία) je pri Aristotelu filozofija v strogem pomenu besede in le-ta je prva med teoretičnimi znanostmi. Tako pa je tudi znanost (ἐπιστήμη) v *Etiki*, v strogem pomenu besede, »spoznavanje tega, kar je splošno in kar je nujno« (EN 6. 6. 1140b 31). »Spoznavno [ἐπιστητόν] ima značaj nujnosti, se pravi, da je večno; kajti vse, kar je nujno, je večno, kar pa je večno, ni nastalo in ni minljivo« (EN 6. 3. 1139b 24). Nič od tega, kar je v šesti knjigi *Etike* določno rečenega o znanosti ali znanju, ne velja za področje, na katerega se nanaša *Filozofija človeških zadev*. Temeljno določilo bivajočega, ki ga ta obravnava, je ravno ne-nujnost, toda ne ne-nujnost kot slučajnost (τύχη), temveč ne-nujnost kot *tisto, zaradi česar* (τὸ οὐ ἔνεκα).⁸ Bivajoče, ki ga Aristotel obravnava v *Filozofiji človeških zadev*, biva na način *zaradi nečesa*. Smoter, kot *tisto, zaradi česar* vse drugo, pa izenačuje z dobrim; človekov smoter s človeškim dobrim.

Filozofija človeških zadev je potemtakem le pogojno filozofija in znanost. Pri njej ne gre za teoretično spoznavanje resnice človeške prakse, ampak za praktično *spoznavanje in delovanje* na področju ne-nujnega, spremenljivega, minljivega in ne zgolj splošnega, temveč tudi in predvsem posameznega, saj so človeška dejanja vedno nekaj posameznega. O posameznem pa se pri Aristotelu ne more izrekati znanost, ta se izreka le o splošnem. Splošnosti, izvedene iz

8 Glej Kalan 2004, 64, kjer pravi: »Za Aristotela je nujnost nasprotje od vzročnosti »zaradi nečesa««.

posameznosti, pa imajo na področju človeškega delovanja kvečjemu značaj *večinoa* (τοῦ πολλοῦ), ne pa značaj *nujnosti*.⁹

Odločitve (προαίρεσις), ki so počela dejanj, počelo teh pa je človek, pri Aristotelu ne hvalimo, v kolikor ustrezajo resnici, ampak v kolikor so dobre in prave.¹⁰ Skratka, »odločitev se nanaša na nekaj, kar je v naših močeh« (EN 3. 4. 1111b 30) in »resnico v praktičnih zadevah razsojamo predvsem po dejanjih in po življenju« (EN 10. 9. 1179a 19). Človeška dejanja, ki so vedno nekaj posameznega, tako »ni mogoče uravnati po nekih strokovnih predpisih ali navodilih« (EN 2. 2. 1104a 7) in tudi jasna opredelitev smotrov nam še ne govori, kako jih doseči. Zadeti tisto pravo (ὀρθός) in dobro kot najboljše (εὖ), kar pri človeku vedno pomeni ob pravem času, na pravem mestu, ob pravih ljudeh, iz pravih nagibov in na pravi način, je naloga neke druge razumske vrline in ne *modrosti* (σοφία), četudi je ta vrline najboljšega dela v nas. To je naloga *pametnosti* (φρόνησις), vrline praktičnega razuma, ki je ista sposobnost ali zadržanje (ἔξις) kot politika (EN 6. 8. 1141b 23). Pametnost je tista, ki človeka usmerja »k pravemu cilju, po pravi poti in ob pravem času« (EN 6. 10. 1142b 28) in njena naloga (ἔργον) je »zapovedovalna [επιτακτική]; njen namen je povedati, kaj je treba storiti in kaj ne« (EN 6. 11. 1143a 9). Toda ne samo, kaj je treba storiti v posameznem primeru, pametnost je pravilno svetovanje glede tega, kaj je potrebno za dobro življenje človeka v celoti (πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως).¹¹ *Filozofija človeških zadev* torej nagovarja predvsem praktični razum, saj dobre in prave odločitve za nas ni brez pametnosti. Zaradi tega je politika tista, ki je na področju človeških zadev, ne pa nasploh, najbolj arhitektonska. Vendar pa to pri Aristotelu še ne pomeni, da pametnost zapoveduje modrosti ali da politika vlada bogovom! »Pametnost je vedno le v zvezi s človeškimi zadevami« (EN 6. 8. 1141b 8) in človek ni najboljše bitje od vseh.

Kot takšna so tovrstna predavanja usmerjena v spodbujanje in svetovanje (βουλευέσθαι), kako postati dober in živeti srečno življenje. Zato pa teoretično razumevanje Aristotelove *Praktične filozofije* ne zadošča. Ne zadošča spoznati,

9 Glej Marković 2015, 83–94.

10 EN 3. 4. 1112a 5.

11 EN 6. 5. 1140a 28.

kaj je popolna srečnost (), ki je pri njem dejavnost teorije (θεωρητική).¹² Ta *ne zadošča* pa tu ne meri na premalo, prej na preveč. »Takšno življenje bi presehalo človeške okvire. Človek ne more živeti tako, kolikor je človek, (...)« (EN 10. 7. 1177b 26), saj človeška narava ni enostavna, da bi se lahko zadrževala vedno pri eni sami, enostavni radosti.¹³ Spoznati božansko dejavnost kot najvišje dobro nasplah, četudi k njej stremi človeško hotenje (βούλησις), še ne pomeni pravilne (ὀρθός) izbire, kako živeti dobro življenje. Hotenje ali želja (βούλησις) gre namreč »lahko tudi za nemogočim, lahko si npr. želimo nesmrtnosti« (EN 3. 4. 1111b 23), dober človek (σπουδαίος) pa se pri Aristotelu ustavi, v kolikor naleti na kaj nemogočega. Človek se lahko odloči le za nekaj, kar je v njegovi moči.¹⁴ Poleg tega pa, ko v življenju v polis pride čas za pravična dejanja, pri Aristotelu ne bomo filozofirali (EN 2. 3. 1105b 14).

Kaj je to človeku dosegljiva srečnost?

Po čem vprašujemo, ko vprašujemo po človeku dosegljivi srečnosti? Pri Aristotelu zagotovo ne po nečem nujnem, večnem, nespremenljivem, splošnem in enostavnem, zato pa tudi po nečem natančnem ne, na kar nas opozarja na številnih mestih v *Etiki*.¹⁵ Najboljše dobro, po katerem vprašujemo, je najboljše človeku dosegljivo dobro, ki je končni smoter vseh naših dejanj (τέλος ἐστὶ τῶν πρακτῶν).¹⁶ Ker pa je na področju človeških dejanj politika tista, ki je najpoglavitejša (κυριωτάτης) in najbolj arhitektonska (μάλιστα ἀρχιτεκτονικῆς), mora njen smoter povzemati (περιέχει) smotre vseh drugih človeških dejavnosti in kot tak biti človeško dobro (τὰνθρώπινον ἀγαθόν). A človeška dobra vsebujejo nestalnost (πλάνην), saj so zaradi njih že številni doživeli pogubo. Zato se moramo pri govoru o človeških dobrih, ki izhajajo iz življenjskih izkušenj (βίον πράξεων), zadovoljiti s tem, da resnico nakažemo le

12 Jonathan Barnes pri razpravljanju o človeku dosegljivi srečnosti med drugim pravi, »intellectual activity is not enough« (Barnes 2000, 127). Več o tem v zadnjem poglavju članka.

13 EN 7. 15. 1154b 20–25.

14 V 10. knjigi EN pravi, »se moramo, kolikor je v naših močeh (ὅσον ἐνδέχεται), povzpeti k nesmrtnosti« (10. 7. 1177b 33).

15 Glede opozoril o nenatančnosti Etike glej EN 1. 7. 1098a, 2. 2. 1104a, 6. 9. 1142a.

16 Glej EN 1. 1. 1094a 19.

na grobo. O zadevah, ki so takšne kvečjemu večinoma, ne pa vedno in nujno, morajo biti takšni tudi zaključki.

Dobro, ki ga iščemo v tako zastavljeni raziskavi, je smoter politike. Če torej vsako spoznanje (*γνώσις*) in vsaka odločitev (*προαίρεσις*) teži k dobremu, se Aristotel sprašuje, k čemu teži politika in katero praktično dobro je najvišje od vseh (*τί τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν*).¹⁷ V poimenovanju letega pri Aristotelu vlada soglasje, da je to srečnost (*εὐδαιμονία*). V opredelitvi, kaj je srečnost, pa številni (*πολλοὶ*) ne soglašajo z modrimi (*σοφοῖς*).¹⁸

Do tu pri Aristotelu vlada nekakšno soglasje. Pri poskusih določnejšega opredeljevanja srečnosti se nadalje poslužuje dialektičnega sklepanja (*διαλεκτικός συλλογισμός*), izhajajoč, ne iz po sebi spoznatnih prvotnih resnic, ampak iz mnenj (*ἐξ ἐνδόξων*), ki so »sprejemljiva vsem, večini ali modrim; izmed modrih pa vsem ali večini ali najbolj poznanim ali najbolj uglednim« (Top. 1. 1. 100b 21–23). Iz različnih poskusov opredelitve srečnosti¹⁹ Aristotel nadalje na grobo izloči naslednje attribute iskanega. Srečnost, to najvišje človeku dosegljivo dobro, je končni smoter vseh naših dejanj in si je želimo zaradi nje same in vse drugo zaradi nje.²⁰ Kot takšna je nekaj samozadostnega (*αὐτάρκης*), kar samo naredi življenje zaželeno.²¹ Iskano

166

17 EN 1. 2. 1095a 18.

18 To ne pomeni enostavno, da Aristotel kot filozof v nasprotju s številnimi soglašja z modrimi, saj po izrečenem sledi kritika Platonovega govora o dobrem kot ideji (glej EN 1. 4. 1096a 11–1097a 15).

19 Aristotel se opredelitve srečnosti loteva na različne načine, s preiskovanjem različnih načinov življenja (1. 3. 1095b 15–20); s spraševanjem, kaj bi lahko bila človekova naloga (1. 6. 1097b 25); s pretresanjem nazora, da vsa dobra delimo na zunanja, telesna in duševna (1. 8. 1098b 13); z raziskovanjem, ali je srečnost neka posest ali neka uporaba, neko stanje/drža ali neka dejavnost (1. 9. 1098b 34); s prevpraševanjem, ali je srečnost nekaj, kar se da naučiti ali privzgojiti ali se pridobi kot božji delež ali po kakem naključju (1. 10. 1099b 10); s premislekom Solonovega mnenja, da je nekoga imenovati srečnega mogoče šele na koncu življenja (1. 11. 1100a 11); s pretresanjem, ali je srečnost nekaj, kar je vredno hvale, ali nekaj, kar častimo (1. 12. 1101b 13); ter s preiskovanjem, kaj je to vrlina (1. 13. 1102a 5).

20 Čeprav bi kot končne smotre lahko opredelili tudi čast, užitek, um in vse vrline, ki jih izbiramo zaradi njih samih, pa te izbiramo tudi zaradi srečnosti, ker menimo, da nas bodo osrečile, pravi. Srečnosti pa nikoli ne izbiramo zaradi teh, ampak vse drugo zaradi nje (glej EN 1. 5. 1097b).

21 Glej EN 1. 5. 1097b 6–21.

nadalje spada bolj med duševna dobra (ψυχὴν ἀγαθῶν) ter med dejavnosti duše (ψυχῆς ἐνέργεια). Ker pa en dan še ne naredi človeka srečnega in tudi malo časa ne, je srečnost nekaj, kar se razteza skozi celotno življenje (βίω τελείω). To pa ne more biti zgolj življenje (ζῆν) in tudi zgolj čutno življenje ne. Človekova naloga (ἔργον) bo prej »duševna dejavnost in dejanja v skladu z razumom« (ψυχῆς ἐνέργειαν καὶ πράξεις μετὰ λόγου) (EN 1. 6. 1098a 14). Ker pa je naloga človeka in izvrstnega človeka rodovno ista, po analogiji z isto nalogo kitarista in izvrstnega kitarista, je ta »udejstvovanje duše v skladu z vrlino« (ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετήν) (EN 1. 6. 1098a 17) in če je teh vrlin več, v skladu z najboljšo (ἀρίστην) in najprobolnejšo (τελειοτάτην).

O modrosti (σοφία) in pametnosti (φρόνησις)

Po začetnem očrtu raziskave se Aristotel usmeri na preiskovanje vrlin, ki jih deli na *etične* (ἠθους)²² in *razumske* (διανοίας).²³ Delitev je skladna z delitvijo duše, najprej na del, ki je sicer nerazumski (ἄλογον), a po zmožnosti poslušen razumu in del, ki sam po sebi ima razum.²⁴ Slednjega nadalje deli na

22 O etičnih vrlinah posebej razpravlja v 2., 3., 4. in 5. knjigi Nikomahove etike. O etičnih vrlinah govorimo pri praktičnih dejanjih (πραΐσις). Etične vrline so zadržanja (ἔξις), ki merijo na sredino med preveč in premalo, tj. na sredino glede na nas. Vedno so v skladu z zdravom pametjo (ὀρθὸς δὲ λόγος), kar pomeni v skladu s *pametnostjo*, ki je poleg *modrosti* ena od razumskih vrlin. Od etičnih vrlin posebej obravnava hrabrost, umerjenost, radodarnost, širokosrčnost, visokomiselnost, blagost, resnicoljubnost, družabnost, prijaznost, sramežljivost, ogorčenost in pravičnost (glej EN 2. 7. 1107b–1108b 5).

23 O dveh razumskih vrlinah, tj. o pametnosti in modrosti, precej natančno govori v znameniti 6. knjigi Nikomahove etike. V njej je govora o petih načinih »resnicovanja« (ἀληθεύει, kar je neprevedljivo v slovenščino), tj. načinih kako se duša po trditvi in zanikanju dokoplje do resnice. To so: umetnost/veščina (τέχνη), znanje/znanost (ἐπιστήμη), pametnost (φρόνησις), modrost (σοφία) in um(nost) (νοῦς). Ker Aristotel na tem mestu bivajoče deli na dva rodova, enega z nespremenljivimi počeli in drugega s spreminljivimi, deli pojmovno (τῷ λόγῳ) tudi razumski del duše na teoretični in praktični razum. Modrost je vrlina teoretičnega razuma, s katerim spoznavamo nespremenljivo bivajoče, in kot takšna je in znanost in um(nost), če je znanost zmožnost dokazovanja na področju splošnega, nujnega in večnega, medtem ko je um(nost) uvid prvih počel znanosti, od koder izhaja apodiktično dokazovanje. Pametnost pa je vrlina praktičnega razuma. O rečeh, katerih počela so spreminljiva, ne more biti dokazovanja. Bolj kot na resničnost, pametnost meri na dobro, tako da je »pametnost pravilno razumsko zadržanje v dejanjih, ki so lahko za človeka dobra ali zla« (6. 5. 1140b 4). Pametnost je nekakšno dobro preudarjanje (εὖ βουλευέσθαι), »toda nihče ne preudarja o stvareh, ki so nespremenljive in tudi ne o stvareh, ki nimajo pravega smotra; smoter pa je v tem primeru dobro, ki ga lahko dosežemo s svojimi dejanji« (6. 8. 1141b 11–13). Pametnosti tako ni brez etične vrline in etične vrline ni brez pametnosti, saj nam etična vrlina nakaže pravi smoter, pametnost pa pot do smotra, tj. na pravi način in ob pravem času. Za pametnost je potrebno tako poznavanje splošnosti, kot tudi posameznosti, od koder imajo splošnosti sploh veljavo na področju dejanj. Za pametnost pa je končno potreben tudi um, ki se ukvarja s skrajnimi danostmi v obeh smereh, tako s prvimi določili v območju dokazovanja, kot z zadnjimi možnostmi na področju dejanj (glej 6. 12. 1143b). Ne nazadnje se pri Aristotelu tudi um deli na teoretični in praktični um (glej Aristotel 2002b, 233).

24 Glej EN 1. 13. 1103 a, 6. 2. 1139a in Pol. 7. 14. 1333a 17.

»praktični razum« (ὁ πρακτικός λόγος), kateremu je po zmožnosti poslušen nerazumski del duše in »teoretični razum« (ὁ

) (Pol. 7. 14. 1333a 24, 25). S prvim »spoznavamo bivajoče, katerega počela so spremenljiva« (EN 6. 2. 1139a 8), medtem ko s slednjim bivajoče z nespremenljivimi počeli. Teoretičnemu razumu pravi tudi znanstveni (ἐπιστημονικόν), medtem ko je praktični ocenjevalni (λογιστικόν). Rodovno različnemu (γένει ἕτερα) bivajočemu namreč po naravi ustrezata različna dela duše, s tem pa tudi različni spoznavni zmožnosti. Najboljše zadržanje (βελτίστη ἔξις) vsakega od delov duše je njuna vrлина; modrost je vrлина teoretičnega razuma in pametnost praktičnega. Ti dve razumski vrlini se izražata v dejavnostih (πρὸς τὸ ἔργον), ki sta lastni različnima deloma duše, tj. v teoriji (θεωρία) in praktičnem delovanju (πράξις).

Obe dejavnosti sta pri Aristotelu samo smotrni, saj je tudi dobro praktično delovanje (εὐπραξία) že samo po sebi smoter,²⁵ medtem ko je dejavnost teorije pri njem primer dovršene dejanskosti (ἐνέργεια). Ker obe dejavnosti v skladu z njunima vrlinama ustrezata grobi opredelitvi srečnosti iz začetne zastavitve raziskave, Aristotel nadalje govori, na eni strani o popolni srečnosti (ἡ τελεία εὐδαιμονία), ki je v božanski dejavnosti (ἡ τοῦ Θεοῦ ἐνέργεια)²⁶ in na drugi strani o drugotni srečnosti (δευτέρως), ki je srečnost z ozirom na človekovo ne enostavno, tj. sestavljeno naravo.²⁷

Nobenega dvoma ni, da Aristotel najvišje (κρατίστη) postavlja modrost in dejavnost teorije, tako kot najvišje postavlja božansko bivajoče (θεῖον ὄν). Popolna srečnost (ἡ τελεία εὐδαιμονία) je pri njem v dejavnosti teorije, ki je, primarno, mišljenje prvobitnega, božansko bivajočega. Kot takšna je tudi sama dejavnost ali dejanskost boga (ἡ τοῦ Θεοῦ ἐνέργεια).²⁸ Toda »takšno življenje bi presevalo človeške okvire« (EN 10. 7. 1177b 26), saj »človeška narava sama sebi ne zadošča, da bi se predala dejavnosti teorije« (10. 8. 1178b 35). Le bog je tisti, ki lahko »uživa vedno v eni sami, enostavni radosti« (EN 7. 15. 1154b 20),

25 EN 6. 2. 1139b 4, 6. 5. 1140b 7.

26 EN 10. 8. 1178b 21.

27 EN 10. 8. 1178a 8.

28 EN 10. 8. 1178b 21.

medtem ko človeška narava ni enostavna. Ker pa človek, da bi živel kot človek,²⁹ živi skupaj z drugimi, »se odloča delovati tudi v skladu z etičnimi vrlinami« (EN 10. 8. 1178b 5).

Človekovo politično in filozofsko življenje

Razlika med političnim in filozofskim življenjem pri Aristotelu ni zgolj razlika med dvema načinoma življenja, med katerima izbirajo tisti, ki lahko svobodno izbirajo. V njej je vsebovana razlika med razumskima vrlinama pametnostjo in modrostjo, med politiko in filozofijo, med praktičnim delovanjem in teorijo. Razlika sega do ontološke ravni, kjer Aristotel deli celotno naravo bivajočega, na rod, katerega počela so spremenljiva in na drugi strani rod nespremenljivega.³⁰ Človek pri Aristotelu ne more ubežati spremenljivosti in svoji sestavljeni biti, kakor tudi ne dobremu življenju v skupnosti z drugimi, če naj bo srečen kot človek med ljudmi. Življenje v politični skupnosti (polis) je pri njem mesto etičnega preiskovanja, ki stremi po srečnosti samozadostnega življenja.³¹ Tisti namreč, »ki ni zmožen živeti v skupnosti [κοινωνεῖν] ali zaradi samozadostnosti ničesar ne potrebuje, ni del polis: je bodisi zver bodisi bog« (Pol. 1. 2. 1253a 28).

Nalogo preiskovanja in prizadevanja za človeku dosegljivo srečnost Aristotel odmeri politiki, saj je ta na področju človeških zadev, ne pa nasploh, najpoglavitejša (κυριωτάτης) in najbolj arhitektonska (μάλιστα ἀρχιτεκτονικής). Človekova srečnost je v samozadostnem načinu življenja, kar

29 Tj., da bi ἀνθρωπεύεσθαι, kar je zopet neprevedljivo v slovenščino; dobesedno, da bi lahko »človekoval«.

30 Aristotel celotno naravo bivajočega deli na različne načine, glede na gibanje na gibljivo in negibljivo, glede na čas na minljivo in neminljivo, glede na čutno zaznavnost na čutno zaznavno in čutno nezaznavno itd. Zlasti pomembna je delitev bitnosti/bitni (ουσία), ki so pri Aristotelu tri; dve gibljivi, čutno zaznavni, od katerih je ena večna in druga minljiva ter tretja negibljiva ter čutno nezaznavna (glej Met. 12. 1. 1069a 30–1069b 3). Na ta način pa tudi bitnost/bit ne more biti enoznačno opredeljena (ὕποκειμενον ter τὸ τί ἦν εἶναι) (glej Met. 7. 1028b 33–1032a 11).

31 Za polis kot mesto najboljšega dobrega v Aristotelovi »teoriji sreče« glej tudi Ritter 1987, 89.

človek dosega z življenjem v polis, ki je dosegla mejo samozadostnosti.³² Smoter te skupnosti, in s tem politike, je dobro življenje ali srečnost pripadnikov polis, ta pa je v dejavnostih v skladu z vrlino. Politika sama je dejavnost v skladu z vrlino praktičnega razuma, ki si prizadeva za »dobro življenje človeka v celoti« [πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὄλωσ] (EN 6. 5. 1140a 28). »Kdor ima« torej »eno in edino pametnost, temu so dosegljive tudi vse druge vrline« (EN 6. 13. 1145a), tj. etične ali praktične vrline, s tem pa tudi najboljše praktično dobro. Dober človek bi pri Aristotelu izbral pametnost, četudi od nje ne bi bilo nobene koristi, že zato, ker je ena od vrlin razumskega dela duše.³³ Če je torej smoter Filozofije človeških zadev, da postanemo dobri, potem »je jasno, da sploh ni mogoče biti dober brez pametnosti in da tudi ni mogoče biti pameten brez etične vrline« (EN 6. 13. 1144b 30), torej brez dobrega praktičnega delovanja.³⁴

In vendar je »pametnost vedno le v zvezi s človeškimi zadevami« (EN 6. 8. 1141b 8) in takšna je tudi srečnost v dobrem praktičnem delovanju (εὐπραξία), medtem ko je v človeku tudi nekaj božanskega. Najsi je to v njem nekaj še tako neznatnega, »po svoji moči in vrednosti daleč presega vse drugo« (EN 10. 7. 1177b 32–1178a 1). Modrost je najvišja vrlina (κρατίστην) najboljšega dela v nas, saj ima spoznanje o božanskem. Božanska pa je tudi dejavnost v skladu z modrostjo, tj. teorija ali tudi filozofija,³⁵ ki »nudi najslajše uživanje«, »je najbolj samozadostna« in resnično »edina, ki si je želimo zaradi nje same« (EN 10. 7. 1177a 10–1177b). V tej božanski dejavnosti je popolna srečnost (ἡ τελεία εὐδαιμονία).³⁶

32Glej Pol. 1. 2. 1252b 29.

33 Glej EN 6. 13. 1145 a 2.

34 Pri Aristotelu ne moremo imenovati srečnega nekoga, »ki nima niti kančka poguma, niti umerjenosti, niti pravičnosti, (...) in nemogoče je, da bi lepo uspevali tisti, ki ne počnejo lepih dejanj, in ni ga lepega dejanja ne moža ne polis brez vrline in pametnosti« (Pol. 7. 1. 1323 a 25–b 35).

35 Ali v primeru človeka, božanski dejavnosti najbolj podobna.

36 Čeprav je celotni govor *Filozofije človeških zadev* govor z ozirom na človeka, pa Aristotel popolno srečnost, ki je v dejavnosti teorije, utemeljuje z govorom z ozirom na boga ali um, ki je božansko v človeku. Tako med drugim pravi, »o bogovih si predstavljamo, da so najbolj srečni in blaženi. Toda – kakšna dejanja naj jim pripisujemo? Dejanja pravičnosti? (...) Če bi tako vse po vrsti raziskali, bi se izkazalo, da je vse, kar je v zvezi s praktičnimi dejanji, preveč malenkostno in bogov nevredno« (EN 10. 8. 1178b 9–18).

S tem pa z Aristotelom seveda »nismo postavljeni pred izbiro, ali hočemo biti bogovi ali ljudje« (Gadamer 1999, 201).³⁷ Srečen človek bo pri njem »vedno ali najraje od vsega praktično deloval in se udejeval v teoriji v skladu z vrlino« (ἀεὶ γὰρ ἢ μάλιστα πάντων πράξει καὶ θεωρήσει τὰ κατ' ἀρετὴν) (EN 1. 11. 1100b 19–20). Ker je človek sestavljeno bitje, ki v sebi premore tudi nekaj božanskega, je zanj modrost »del celotne vrline, ki človeka osrečuje s tem, da jo ima in da se v njej udejeval, medtem ko pametnost in etična vrlina dovršita človekovo nalogo« (μέρος γὰρ οὕσα τῆς ὅλης ἀρετῆς τῷ ἔχασθαι ποιεῖ καὶ ἰτὶ ἐνεργεῖν εὐδαίμονα. ἴ"Ἐτι τὸ ἔργον ἀποτελεῖται κατὰ τὴν φρόνησιν καὶ τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν) (EN 6. 13. 1144a 5–8).

172

Zdi se torej, da Aristotel vendarle poda tudi odgovor na vprašanje človeku dosegljive srečnosti. Za razrešitev le tega torej ni potrebno iskati enostavnega in enoznačnega odgovora in tudi se zdi, da ni pomanjkljivost Filozofije človeških zadev, če na ne enostavno vprašanje ne ponuja enostavnega odgovora. Zagata vprašanja človekove srečnosti se ne razreši sredi desete knjige Nikomahove etike, z opredelitvijo teorije kot popolne srečnosti in modrosti kot najvišje vrline najboljšega dela v nas. Omenjeno mesto je vrhunec zagate Filozofije človeških zadev in ne njena razrešitev.³⁸ Božansko življenje ali božanskemu najbolj podobno, tj. teoretično ali filozofsko življenje, nas samo po sebi pušča brez praktičnih dejanj, tj. brez pameti, brez etične vrline in naposled brez polis. Pri Aristotelu nas modrost ne naredi že tudi pravične; pravični postanemo, v kolikor pravično delujemo, pravično pa ne delujemo v skladu z modrostjo, ampak v skladu s pametnostjo. Popolna srečnost je popolna z ozirom na samo po sebi zadostno božansko bivajoče, medtem ko človek dosega samozadostnost

37 Kar pa ne pomeni tudi, da je Aristotelovo »pojmovno razlikovanje med sophia kot zgolj teoretično in phronesis kot zgolj praktično vrlino (...) umetno in ga je Aristoteles uporabil le zavoljo pojmovne jasnosti«, kot nadalje pravi Gadamer na istem mestu. Pri Aristotelu ne bomo našli ničesar, kar bi bilo »le pojmovno« razlikovanje in kot takšno umetno. Na omenjeni razliki stoji in pade Aristotelovo razlikovanje med politiko in filozofijo, zaradi katere se pri njem ne more zgoditi, da bi v polis vladali filozofi, kolikor so filozofi, kakor tudi ne, da bi politika zapovedovala modrosti, kar se zdi Aristotelov temeljni prispevek k formiranju posebnosti »Praktične filozofije«, še posebej, v kolikor jo mislimo v kontekstu Platonove politične filozofije, kot je zapisana v *Politeji*.

38 Glej poglavje z naslovom »A Socratic answer to a Socratic question« v Burger 2008, 212–215.

z življenjem v polis. Pri Aristotelu je človek po naravi političen, narava pa je smoter in dobro in najboljše.³⁹ Če naj bo torej tudi človeku dosegljiva srečnost v samozadostnem načinu življenja, potem srečnega človeka ne moremo pustiti brez dobrih praktičnih dejanj. Brez pravičnosti, tj. popolne vrline v odnosu do drugih, pri Aristotelu ne more biti ne srečne polis in ne srečnega posameznika. Kot takšna je pravičnost tista, ki je red (τάξις) politične skupnosti.⁴⁰

Poleg tega pa, četudi si dejavnosti teorije želimo vedno le zaradi nje same, si ne želimo tudi vsega drugega zaradi nje,⁴¹ kar je pogoj iskanega najboljšega dobrega v *Filozofiji človeških zadev*. Človek v odnosu do drugega, njemu enakega v polis, ne deluje pravično zato, da bi se lahko udeleževal v teoriji, ampak zato, da bi živel srečno življenje kot človek med ljudmi. Tudi dobra praktična dejanja so pri Aristotelu nekaj končnega in jih opravljamo zaradi njih samih oz. zaradi iskane srečnosti.

Če naj bo torej človek srečen tudi kot človek med ljudmi in če naj živi samozadostno življenje v skupnosti z drugimi in če naj se njemu dosegljiva srečnost razteza skozi celotno življenje, potem bo, tako živeč, izbral tudi praktično življenje v skladu s pametnostjo in etičnimi vrlinami. Na ta način bo dosegel najvišje praktično dobro in bo dobro živel in dobro uspeval kot srečen človek med ljudmi. Predvsem takšnega človeka, sodelujočega v polis, nagovarja Aristotel s *Filozofijo človeških zadev* in kot takšnega ga naposled opozarja, da človek ni najboljše bitje od vseh in naj kot takšen ne misli samo na človeško ter kot smrtnik samo na smrtno, ampak naj naredi vse, kar je v njegovi moči, da bi živel v skladu z najveličastnejšim v sebi. Le na ta način bo, kolikor je to v njegovi moči, deležen tudi božanske srečnosti.⁴²

Za človeku dosegljivo srečnost je torej potrebna celotna vrлина (ὅλησ ἀρετῆσ), modrost zato, ker nas osrečuje s tem, da se v njej udeležujemo, medtem ko pametnost in etična vrлина dovršita človekovo nalogo. V najboljši polis se torej »vrлина ne sme gojiti tako, kot jo goji lakedajmonska polis. Ti se

39 Glej Pol. 1. 2. 1252b 32–1253a 1.

40 Glej Pol. 1. 2. 1253a 39.

41 Glej Burger 2008, 199, 200. Več o tem v zadnjem poglavju tega prispevka.

42 V XII. knjigi Metafizike Aristotel pravi, »če torej Bog za večno živi tako srečno, kot mi včasih, je to občudovanja vredno; če pa živi še bolj srečno, je še bolj vredno občudovanja. Toda Bog prebiva v takšnem stanju« (Aristotel 1999, 312).

namreč od drugih ne razlikujejo po tem, da zanje največje dobrine niso iste kot za druge, ampak po prepričanju, da jim te dobrine zagotavlja samo ena vrлина» (Pol. 7. 15. 1334b). Vprašanje, na kakšen način v življenju odmeriti delež različnim dejavnostim in različnim vrlinam ter katerim kdaj, je *praktično vprašanje*, ki nagovarja *dobrega človeka*. V najboljšem polisu, kot pri najboljšem posamezniku, imajo pri Aristotelu lepa dejanja prednost pred koristnimi in nujnimi dejanji, ohranjanje miru pred vojskovanjem in uživanje prostega časa pred zaposlenostjo. A tudi tistim, ki so zmožni živeti v prostem času in uživati v vsem, kar nas osrečuje, tudi tistim torej, »za katere pesniki pravijo, da živijo na otokih blaženih«, Aristotel ne odmeri ene same dejavnosti in eno samo vrolino. »Najbolj bodo namreč filozofijo, preudarnost in pravičnost potrebovali ti, kolikor bolj uživajo brezdelje v izobilici takih dobrin« (Pol. 7. 15. 1334a 30–35).

174 **Soočenje z drugimi interpretacijami srečnosti pri Aristotelu**

Ali je končni smoter vseh naših dejanj v Nikomahovi etiki, a) izključno dejavnost teorije v skladu z modrostjo (»popolna srečnost«), b) dejavnosti v skladu s celotno vrolino (»popolna srečnost« in »drugotna srečnost«) ali morda, c) dejavnost v skladu s celotno vrolino vključno z določenim drugim dobrim (najširše različice t. i. »inclusive« interpretacije)? To je zgoščeno predstavljena problematika, s katero se ukvarja večina sodobnih interpretov srečnega življenja pri Aristotelu. V Nikomahovi etiki o srečnosti ne govorimo zato, da bi spoznali, *kaj je*, ampak zato, da bi dobro oz. srečno živeli. Na vprašanje, kaj je srečnost, Aristotel ponudi dva odgovora, eno je »popolna srečnost« in drugo »drugotna srečnost«. Ta dihotomija med dvema oblikama srečnosti predstavlja poseben interpretativni problem pri poskusih opredelitve človeku dosegljivega srečnega življenja.

Za večino sodobnih interpretacij je značilno, da vprašanje srečnega življenja pri Aristotelu obravnavajo kot centralno vprašanje njegove »etične teorije«, pri čemer ima rečeno v *Politiki* kvečjemu postransko vlogo. Shofield, ki je v tem

primeru v manjšini,⁴³ zagovarja politično branje Aristotelovih etičnih del in pravi,

for us, ethics and politics signify two distinct, if overlapping, spheres. For Aristotle, there is just one sphere – politics – conceived in ethical terms. This startling truth is generally downplayed (if not totally ignored) in many presentations of the Nicomachean Ethics. (Shofield 2006, 305)

Pri političnem branju Aristotelovih etičnih del, kamor se s pričujočim prispevkom uvrščamo tudi sami, v ospredje zanimanja stopi vprašanje, kakšno mesto v srečnem življenju zavzemajo praktična dejanja v skladu z etičnimi vrlinami ali »drugotna srečnost«? Pri tovrstnem branju je namreč jasno, da je posameznik, o katerem je govora v etičnih spisih, v politični skupnosti (polis) živeči posameznik in da tisti, »ki ni zmožen živeti v skupnosti [κοινωνεῖν] ali zaradi samozadostnosti ničesar ne potrebuje, ni del polis: je bodisi zver bodisi bog« (Pol. 1. 2. 1253a 28). »To, da se v dobrem in zlem meri z živaljo in bogom, ga izkazuje kot nekoga, ki jemlje mere in se usklaja z njo« (Komel, 1997, 148). Naše vprašanje ob tem je, kako se Aristotelov človek, ki je po eni strani žival in po drugi še najbolj tisto božansko v njem (um), pravzaprav meri s tem pri prizadevanju za njemu dosegljivo srečno življenje?

Pri zagovornikih tukajšnje »a« različice, ki kot končni smoter vseh naših dejanj postavijo izključno *dejavnost* teorije v skladu z *modrostjo* (popolna srečnost), morajo, dosledno lastni postavitvi, etičnim dejanjem (drugotni srečnosti) odvzeti intrinzično vrednost in jih kot dobre po sebi izključiti iz srečnega življenja filozofa. V najboljšem primeru postanejo etična dejanja le »nujni pogoj« (Kenny 1992, 37)⁴⁴ ali nekaj, kar je *zaradi* filozofskega

43 Poleg njega npr. tudi Bernard Yack in David Keyt, ki ju obravnavamo v nadaljevanju.

44 Kenny v tem delu primerja Nikomahovo etiko (NE) in Evdemovo etiko (EE), pri čemer naj bi Aristotel v NE predstavil t. i. »dominant view of happiness«, tj. srečnost izključno kot dejavnost teorije v skladu z modrostjo, medtem ko naj bi v EE Aristotel zagovarjal »an inclusive view«, tj. poleg teorije še praktično delovanje v skladu z etičnimi vrlinami (Ibid., str. 6, 37). Kenny poleg tega v tem delu zagovarja stališče, da je Evdemova etika Aristotelovo kasnejše delo in kot takšno »a late and definitive statement of Aristotle's ethical position« (ibid., str. Vii).

udejstvovanja v teoriji. Tako pri Krautu beremo, da »every other good (including the ethical virtues) is desirable for the sake of this one activity« (Kraut 1991, 5). V izključitvi etičnega delovanja iz srečnega življenja filozofa je šel še najdlje Cooper v svojem zgodnjem delu *Reason and Human Good in Aristotle* (1975), kjer je postavitev teorije kot končnega smotra vseh naših dejanj dosledno pripeljal do konca, rekoč,

Aristotle in the NE consciously avoids saying that his theorizer will be a virtuous person ... He will not possess the social virtues or any other virtues, because he will lack the kind of commitment to this kind of activity that is an essential characteristic of the virtuous person (Kenny 1991, 38).

»Virtuous person« ali tudi »dober človek« (ἀγαθὸς ἄνθρωπος, tudi σπουδαῖοι)⁴⁵ namreč pri Aristotelu etično deluje »na osnovi samostojne odločitve (...), zaradi stvari same, (...) brez omahovanja« (EN 2. 3. 1105b 32), tj. zaradi etičnega delovanja samega, kar je v nasprotju z življenjem filozofa, pri katerem bi bila vsa dejanja zaradi udejstvovanja v teoriji. Cooper, čigar sklep je sicer absurden, saj to pomeni, da pri Aristotelu ni potrebno biti dober človek, da bi srečno živeli,⁴⁶ je le dosledno izpeljal, kar sledi iz stališče tukajšnje »a« razlage, s čimer je opozoril na bodisi nedoslednost samega teksta bodisi problematičnost tovrstne interpretacije. Cooper sam je kasneje opustil problematično interpretacijo.⁴⁷

Po sebi dobrim etičnim dejanjem in posledično »dobremu človeku« se tudi v milejših razlagah različice »a« ne godi najbolje, saj jim kot takšnim ni odmerjen *del* najboljšega dobrega, zaradi katerega vse drugo. Poglejmo si podrobneje primer razlage Richarda Krauta v delu *Aristotle and the Human Good* (1991). Kraut zagovarja stališče, da Aristotel poda dva odgovora na vprašanje, kateri je končni smoter vseh naših dejanj. Prvi je »popolna srečnost« in drugi »drugotna srečnost«. Od tod dva načina življenja, prvi

45 Za to, da je tudi σπουδαῖοι (spoudaioi) primerno prevajati kot »dober človek« glej (Zore 1997, 183 (opomba 45)).

46 S tem pa je tudi Aristotelov projekt Filozofije človeških zadev, katere smoter je, »da postanemo dobri« (EN 2. 2. 1103b 28), spodleteli projekt.

47 Na kratko o njegovem »striking departure from his early position« glej Kenny 1991, 38–41.

filozofa in drugi državnika (statesman). Vsa dejanja in nasploh vse drugo v filozofovem življenju je zaradi (for-the-sake-of) dejavnosti teorije, medtem ko v državnikovem *zaradi* etične dejavnosti (ethical activity). Prvi tako živi popolno življenje, medtem ko drugi drugo najboljše (second best). Posledica tega je, da Aristotel »thinks that withdrawal from politics is the best course of action« (Kraut 1991, 345). Že v naslednjem koraku je zadan še dokončni udarec Aristotelovi Praktični filozofiji, saj »as it turns out, however, the highest human good is not one that whole cities will ever pursue« (Ibid., 347), pri čemer je razlog za to trivialen, »I take him to be assuming that even in ideal circumstances only a small portion of any citizenry will be intellectually equipped to develop the virtue of theoretical wisdom« (Ibid., 210). Kljub temu torej, da je Krautova izhodiščna hipoteza, da Aristotel skozi celotno Nikomahovo etiko ostaja konsistenten v opredeljevanju srečnosti, mu s svojo interpretacijo uspe podreti izhodiščno postavitev Nikomahove etike, kjer Aristotel pravi, »k temu smotru je usmerjeno naše raziskovanje; kot vidimo, spada na področje politike« (EN 1. 1. 1094b 10).

In kako je z »dobrim človekom« pri Krautu? Tako državnik kot filozof »both of them choose to act in accordance with the ethical virtues« (Kraut 1991, 21).⁴⁸ Ker pa je v življenju filozofa vse *zaradi* (for-the-sake-of) dejavnosti teorije, sledi da »ethical virtues, in other words, are desirable in part because they help one lead the philosophical life« (Ibid., 178). Ker so v Nikomahovi etiki dejanja v skladu z etičnimi vrlinami na številnih mestih zaradi njih samih in ponekod tudi zaradi nečesa izven,⁴⁹ Krautu ne moremo očitati, ko pravi, da so etične vrline »desirable in part«. Toda, da so »desirable in part because they help one lead the philosophical life« (Kraut 1991, 178) je veliko težje

48 Za specifični zagovor filozofskega življenja (contemplative life), pri katerem filozof ostaja dober človek, glej Curzer 2012, 388–425. Tudi Curzer govori o dveh različnih osebah, »contemplative person« in »ethical person«, in dveh življenjih, pri čemer »contemplative life is not a life that includes less morally virtuous activity than the ethical life. Instead, it is just a particularly reflective version of the ethical life« (Curzer 2012, 394). Problem tovrstne razlage je, med drugim, (pre)široko pojmovanje teorije (contemplation).

49 Glej EN 10. 7. 1177b 2–4.

utemeljiti.⁵⁰ Ker to pri Aristotelu ni eksplicitno, Kraut utemeljuje konkluzivno, all goods are to be located in a hierarchy constructed out of the for-the-sake-of relation and since theoretical activity alone is desirable for the sake of nothing further, the ethical virtues must be desirable in part because they promote the philosophical life. (Ibid., 179)

Poglejmo si nadalje, kako razume hierarhijo smotrov in pomen izraza for-the-sake-of. Kraut govori o dveh pomenih for-the-sake-of, prvi meri na kavzalni odnos in drugi na normativni odnos, v smislu »when A is pursued for the sake of B, then B provides a norm that guides A« (Ibid., 200/1). Nadalje pravi,

there is a single kind of relation that holds between any subordinate end and that for-the-sake-of which it is desirable. In each such case, it is a causal-normative relation: lower ends facilitate higher ends and the higher ends provide a norm for the lower ends. This relation holds whether the ends in question are mere means or not (...). Whether or not these last two ends are good in themselves, the for-the-sake-of relation they bear to a further end is the same for-the-sake-of relation that mere instruments bear to their ends. (Kraut 1999, 209)

178

Po Krautovi razlagi torej problem (ne)združljivosti srečnega filozofa in dobrega človeka ni razrešen in poleg tega iskano najboljše dobro pri Krautu ni več smoter politike, kakor je v začetni zastavitvi EN. *Nikomahova etika* po takšni razlagi ni več razpoznavna, pa tudi *Politika* ne, saj posledično srečnost posameznika in srečnost polis ne moreta biti isto (τοὔτο), medtem ko v *Politiki* ravno sta isto.⁵¹

Tudi Anthony Kenny, ki smo ga zgoraj omenjali kot predstavnika te skupine (različica »a«), se mora braniti pred očitkom neetičnega filozofa, kar opravi na naslednji način,

50 Rona Burger npr. pravi, »the tittle [primary happiness] is awarded to contemplation because it is the only thing never chosen for the sake of something else, not because everything else is chosen for its sake« (Burger 2008, 199, 200).

51 Da se srečnost posameznika in srečnost polis ne razlikujeta govori Aristotel v *Politiki* (glej Pol. 7. 2. 1324a 6 in 7. 3. 1325b 32).

the difficulty can only be resolved by taking a minimalist interpretation of those passages in the first book of NE which say that happiness is that for the sake of which everything else is done. On the account just given, the contemplative will sometimes do temperate things for the sake of his philosophy (...), but he will also do temperate things for their own sake. (Kenny 2002, 91/2)

Je torej sploh mogoče zagovarjati različico »a« razlage, ne da bi posegali v temelje zastavitve EN? Jonathan Barnes pravi, »intellectual activity is not enough. Men are not isolated individuals (...). »Men«, Aristotle says, »are by nature political animals«« (Barnes 2000, 127). Ali je torej problem v nekonsistentnosti samega teksta?⁵² Preden pristanemo na slednje, si pogledajmo razlage tukajšnje »b« različice, kar zagovarjamo tudi sami. Po tovrstni razlagi je najboljšo človeku dosegljivo dobro, zaradi katerega vse drugo v srečnem življenju, dejavnost v skladu s celotno vrlino ali sestav »drugotne srečnosti« in »popolne srečnosti«, kar Aristotel zagovarja tudi v Evdemovi etiki.⁵³ Na tem mestu bomo predstavili dva avtorja in za oba bi lahko rekli, da sta predstavnik političnega branja Aristotelovih etičnih spisov.

Bernard Yack takole povzame svoje premisleke:

Aristotle teaches us that the contemplative life is better but is not wholly attainable for human beings, whereas the ethical life is not as good but is more fully human. Any choice that we have to make between them should be guided by both of these judgements and cannot be made without some regret. (Yack 1993, 277)

As a result, philosophers are no less "political animals" by nature than are other human beings, even if they seek their greatest happiness in contemplative activities. Thus, they share the problems of political animals. They receive their indispensable moral and intellectual training from a variety of relatively imperfect communities, family, friends, polis with all the problems and conflicts such an education can create.

52 Glej mnenje Johnathana Barnesa na to temo v Shields 2007, 441 (opomba 26).

53 Glej zlasti EE 1219a 35–40, pa tudi Kenny 2002.

Moreover, educated in this way, they are bound to develop dispositions to support and defend the communities that nurture them, dispositions that may often clash with a disposition to engage in contemplative activities. (Ibid., str. 276)

Po takšni razlagi bo končni smoter vseh naših dejanj udejstvovanje v »drugotni srečnosti« in »popolni srečnosti«, kolikor je slednja v naših močeh. Ali kakor pravi Keyt, »theoretical activity is the primary but not the sole component of the best life for a man, moral action being a secondary component« (Keyt 1995, 71). Ali nekoliko obširneje in natančneje,

the value that moral action has in itself is incommensurable with the value of theoretical activity, but that theoretical activity is not absolutely prior to moral action. (...) theoretical activity is more desirable than moral activity (...) and is in this sense the primary component in happiness. But what is more desirable must be pursued with constraints placed upon a person by his bodily nature, by his family and friends, and by his polis. The idea is that the theoretical activity is to be maximized but only within the constraints of the life of practical wisdom and moral virtue. Moral activity is the foundation and the theoretical activity the superstructure of the best life for a man. (Keyt 1995, 172/3)⁵⁴

180

54 Za verjetno najbolj tehtno in celovito kritiko tukajšnje »a« razlage in zagovor »b« razlage glej celotno delo Keyt 1995.

Literatura

Aristotle (1960): *Posterior analytics; Topica*, edited and translated by Hugh Tredennick, E. S. Forster, London: Harvard University Press.

Aristotel (1992), *Nikomahova etika*, prevod Tomislav Ladan, Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.

Aristotel (1992), *Politika*, prevod Tomislav Ladan, Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.

Aristotel (1999), *Metafizika*, prevod Valentin Kalan, Ljubljana: Založba ZRC.

Aristotel (2002), *Nikomahova etika*, prevod Kajetan Gantar, Ljubljana: Slovenska matica.

Aristotel (2002b), *O duši*, prevod Valentin Kalan, Ljubljana: Slovenska matica.

Aristotle (2004), *The Athenian constitution; The Eudemian ethics; On virtues and vices*, translation by H. Rackham, Cambridge (Mass.); London : Harvard University Press.

Aristotel (2010), *Politika*, prevod Matej Hriberšek, Ljubljana: GV založba.

Barnes, Jonathan (2000), *Aristotle: a very short introduction*, New York: Oxford University Press.

Burger, Rona (2008), *Aristotle's dialogue with Socrates: on the Nichomachean ethics*, Chicago and London: The University of Chicago Press.

Curzer, J., Howard (2012), *Aristotle and the Virtues*, New York: Oxford University Press.

Gadamer, Hans, Georg (1999), *Izbrani spisi*, prevedli Martin Benedik [et al.], Ljubljana: Nova revija.

Kalan, Valentin (2004), *Aristotelova fizika in mere filozofije*, (44–82) v Aristotel, *Fizika*, Ljubljana: Slovenska matica.

Kenny, Anthony (1996), *Aristotle on the Perfect Life*, Oxford: Clarendon Press.

Keyt, David (1995), *Intellectualism in Aristotle*, (168–187) v *Aristotle's ethics*, [edited by Irwin, Terence], New York & London: Garland Publishing, Inc.

Komel, Dean (1997), *Nekaj izhodišč za refleksijo grškega porekla etike*, (143–165) v *Phainomena* (19/20): Subjekt in eksistenca, [uredil Dean Komel], Ljubljana: Nova revija.

Kraut, Richard (1991), *Aristotle on Human Good*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Marković, Andrej (2015), *O odnosu med politiko in filozofijo pri Aristotelu*, (83–96) v *Možnosti politike danes*, [uredila Andraž Teršek in Tonči Kuzmanić], Koper: Univerzitetna založba Annales.

Ritter, Joachim (1987), *Metafizika i politika; Studije o Aristotelu i Hegelu*, Zagreb: Fakulteta političkih nauka.

Shields, Christopher (2007), *Aristotle*, London and New York: Routledge.

Shofield, Malcolm (2006), *Aristotle's Political Ethics*, (305–322) v *The Blackwell guide to Aristotle's Nicomachean ethics* [edited by Richard Kraut], Malden (MA); Oxford; Carlton (Victoria): Blackwell.

182 Yack, Bernard (1993), *The problems of a political animal: community, justice, and conflict in Aristotelian political thought*, Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press.

Zore, Franci (1997), *Logos in bit v grški filozofiji*, Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

O POJMU ZADRŽANJA (ἔξις) V ARISTOTELOVI ETIKI

Uvod

183

Zadržanje (ἔξις) je nedvomno eden izmed centralnih pojmov Aristotelove etike. Da bi razumeli Aristotelovo etiko je zato potrebno, med drugim, razumeti tudi pojem zadržanja. Zato je namen teksta analizirati in v kontekstu Aristotelove filozofije interpretirati zadržanje. Pri tem bomo osredotočeni predvsem na *Nikomahovo etiko*, ki bo predstavljala izhodišče obravnave, na katero bomo pozneje navezovali ostala Aristotelova dela, vendar vedno z namenom razumeti pojem zadržanja v Aristotelovi etiki.

Analize, interpretacije in obravnave, ki sledijo, so vse osredotočene na omenjeno temo. Kadar se bomo v tekstu odmaknili od neposredne obravnave zadržanj, ko bomo recimo obravnavali vrline in slabosti, bomo to vedno počeli z namenom dodatno pojasniti zadržanja. Ko bomo obravnavali različne dejavnosti, kot sta delovanje in ustvarjanje, bomo kljub temu še vedno osredotočeni na obravnavo zadržanj, na način, da jih bomo poskušali razumeti tudi iz smeri delovanja in ustvarjanja. Šlo bo, skratka, za to, da bomo poskušali po različnih poteh in smereh razgrniti Aristotelovo razumevanje zadržanj.

Vsebino teksta, ki sledi, je mogoče na tem mestu podati kar v obliki trditev, ki obenem nakazujejo osnovne poti in smeri obravnave, ki se jih bomo držali v nadaljevanju. 1. Zadržanja niso nekaj enostavno danega in prisotnega, ampak nekaj nastajajočega, zato je prvo, s čimer se bomo srečali, vprašanje nastajanja.

2. Zadržanja nastajajo iz dejavnosti, tako da smo dejavni, zato bo, kot drugo, potrebno obravnavati različne dejavnosti, predvsem delovanje in ustvarjanje, iz česar nastajajo različna zadržanja. 3. Delovanje zadeva ob nekaj posamičnega, konkretnega, prav tako ustvarjanje, zato je šele iz te smeri obravnave mogoče razumeti konkretno nastajanje zadržanj. 4. Vrline in slabosti so vrste zadržanj, zato nam razumevanje vrlin in slabosti obenem omogoča razumeti zadržanja. 5. Nastala in izoblikovana zadržanja učinkujejo na naše dejavnosti, zato je potrebno raziskati, na kakšen način zadržanja vplivajo na naše dejavnosti. 6. Zadržanja niso nekaj neposredno dostopnega in vidnega, ampak ostajajo skrita, zato je potrebno raziskati, kako se nam kažejo in razkrivajo.

Pomen vprašanja nastajanja z vidika obravnave zadržanj¹

184

»Naše razpravljanje pa ne sme biti samo teoretično kot druge razprave. Saj ne razpravljamo zato, da bi ugotovili, kaj je vrlina (τί ἐστιν ἡ ἀρετή), ampak da bi postali dobri (ἀγαθοὶ γενώμεθα) ...« (Aristotel 2002, 77).² Ta temeljni stavek *Nikomahove etike* nas postavi pred bistveno razlikovanje med vprašanjem *kaj vrlina je* in vprašanjem *kako vrlina nastaja*. Pred podobno razlikovanje smo postavljeni tudi v *Evdemovi etiki*,³ kjer Aristotel, v svojevrstni polemiki, usmerjeni zoper Sokrata, pravi, da je bil Sokratov smoter spoznati vrlino (γινώσκειν τὴν ἀρετήν) in raziskati, kaj je pravičnost in kaj pogum (καὶ ἐπεζήτει τί ἐστιν ἡ δικαιοσύνη καὶ τί ἡ ἀνδρεία). Sokrat je namreč menil, da so vrline vrste znanja (ἐπιστήμη), tako da vedeti, kaj je pravičnost in biti pravičen sodi skupaj. Zato, nadaljuje Aristotel, je Sokrat proučeval, *kaj je vrlina* (τί ἐστιν ἀρετή), ne pa, *kako* in *od kod* nastaja (πῶς γίνεται καὶ ἐκ τίνων).

V nekem temeljnem smislu torej Aristotel nakazuje »problematicnost« ontološkega spraševanja, kaj nekaj (v tem primeru vrlina) je. Seveda pa dvom in problematiziranje tega vprašanja ni splošen dvom v to odlikovano filozofsko

¹ Naša osrednja tema je Aristotelovo razumevanje ἕξις, ki ga bomo v nadaljevanju prevajali kot zadržanje/drža. Toda preden pojasnimo to našo izbiro, si najprej pogledjmo, kako se ἕξις običajno prevaja. V Doklerjevem (Dokler 1915, 270) slovarju je ἕξις namenjeno relativno malo prostora. Osnovne prevajalske možnosti, ki jih ponuja Dokler, so: **1.** držanje, stanje, počutje, sposobnost, zmožnost, spretnost, izkušnja; **2.** obnašanje,

vedenje, način življenja, život, kakovost telesa ali života, lastnost, trajna posest. Podobno malo prostora, in s podobnimi prevajalskimi sugestijami, je ἔξις namenjeno v Sencovem (Senc 1988, 303) slovarju. V etimološkem oziru se ἔξις veže na ἔχειν (Kalan 2010, 235; Rodrigo 2011, 9), vendar, in to je po svoje čudno, besede ἔξις v grškem etimološkem slovarju (Beekes 2010) sploh ne najdemo. Po drugi strani vidimo, da je v Bonitzovem Index Aristotelicus (Bonitz 1955, 260–261) ἔξις namenjenega precej prostora, z referencami na številna Aristotelova dela. Iz tega bi lahko nemara sklepali, da je ἔξις nekaj specifičnega, v tem oziru, da je to predvsem »filozofski« pojem, ki ni bil toliko razširjen v tedanji splošni jezikovni rabi. Kakšne pa so prevajalske rešitve za Aristotelov pojem ἔξις? V latinskem prevodu Bekkerjeve izdaje Aristotelove *Nikomahove etike* (Aristoteles 1831, 537–589), se ἔξις prevaja kot *habitus*. V Loebovi izdaji *Nikomahove etike* se prevaja kot *disposition* (Aristotle 1934, 39, 75, 79, 87), *moral disposition* (Aristotle 1934, 75), *character* (Aristotle 1934, 147), *quality* (Aristotle 1934, 335). V hrvaškem prevodu se ἔξις prevaja kot *stanje* (Aristotel 1992, 13, 25–27, 29–32) in kot *spodobnost* (Aristotel 1992, 117–118). V slovenskem prevodu pa smo soočeni s temi rešitvami: *stanje* (Aristotel 2002, 62), *nprav* (Aristotel 2002, 76–78), *zadržanje* (Aristotel 2002, 82, 108–112), *spodobnost* (Aristotel 2002, 107), *npravstveno zadržanje* (Aristotel 2002, 117) in *zmožnost* (Aristotel 2002, 189, 191). Kar je angleškemu, slovenskemu in hrvaškemu prevodu skupno je, da se Aristotelov pojem ἔξις, ki se najpogosteje pojavlja v drugi, tretji in šesti knjigi *Nikomahove etike*, v šesti knjigi prevaja drugače kot v drugi in tretji. V vseh treh primerih ima šesta knjiga za ἔξις popolnoma novo prevajalsko rešitev, ki se ne pojavlja v prejšnjih knjigah, kod da bi šlo v šesti knjigi za neko drugo pojmovanje ἔξις, kar pa se zdi z vidika Aristotela dvomljivo. Predpostavimo namreč lahko, da bi, če bi želel v šesti knjigi *Nikomahove etike* govoriti o nečem drugem, to tudi storil, tako, da bi uporabil drugo besedno oznako. Kakšne prevajalske rešitve pa ponujajo avtorji v nekaterih pomembnih študijah Aristotela? Ross in Lloyd prevajata ἔξις kot *disposition* (Ross 1964, 194; Lloyd 1968, 216); Höffe pa kot *habit* (Höffe 2003, 153). Mi bomo pojem ἔξις v nadaljevanju prevajali kot *zadržanje*, *drža*. Obstoječe rešitve v slovenskem prevodu *nprav* in *npravstveno zadržanje* so neprimerne, ker merijo prej na ἀρετή kot pa na ἔξις. Prevoda *spodobnost* in *zmožnost* se zdita problematična predvsem zaradi Aristotelovega razlikovanja med δύνανσις in ἔξις. Iz vsebinskega vidika pa sta prevoda *zadržanje/drža* primerna, ker je ἔξις nekaj kar nastaja in v kar se izoblikuje duša, ki nas pozneje zadrži, drži v neki naravnosti-do, iz katere izhajajo naše odločitve in dejavnosti oz. to, kar bomo pozneje imenovali njeno učinkovanje. Pojem ἔξις je celo nekakšno dejavno-zadržanje in dejavna-drža, ki učinkuje v sami dejavnosti, se v njej razkriva in jo »usmerja«. Če smo denimo večji gradbeniki (veščost kot zadržanje gradbenika), potem se ta veščost kaže v naši dejavnosti ustvarjanja, kot večče ustvarjanje. Če smo pravični, potem naša ἔξις vpliva na postavitev smotra, na odločitve in na samo delovanje. Ali še drugače rečeno, v dejavnosti ἔξις učinkuje na način kot v samem aktu teka učinkuje telesna ἔξις, ki v teku in skozi tek omogoča ta tek sam.

2 ἐπεὶ οὖν ἡ παροῦσα πραγματεία οὐ θεωρίας ἕνεκά ἐστιν ὡς περ αἱ ἄλλαι (οὐ γὰρ ἵνα εἰδῶμεν τί ἐστιν ἡ ἀρετὴ σκεπτόμεθα, ἀλλ' ἵν' ἀγαθοὶ γενώμεθα, ἐπεὶ οὐδὲν ἄν ἦν ὄφελος αὐτῆς) (EN 1103b, 26–29).

3 Glej EE 1216b, 3–25. O primerjavam med Evidemovo etiko in Nikomahovo etiko, zlasti z vidika njunega časovnega in vsebinskega sosledja, glej predvsem Jaeger 1968, 228–259.

vprašanje, ampak je dvom omejen in lokaliziran na področje etike in politike, oziroma tega, kar bi s skupin imenom lahko poimenovali τὰ ἀνθρώπεια φιλοσοφία (EN 1181b, 15), torej na tisto filozofijo, ki se ukvarja s področjem človeškega. Z vidika obravnave zadržanj in vrlin kot vrst zadržanj, se kaže kot odlikovano in prednostno vprašanje nastajanja, v svoji konkretnější podobi kako in od kod nastajanja. Z vidika tradicionalne delitve na biti in postajanje,⁴ bi lahko dejali, da je prednostno vprašanje etike prav vprašanje nastajanja. Tudi kolikor nastajanje, v našem primeru nastajanje zadržanj, vseeno rezultira v biti, kot denimo postajati pravični, iz česar nastane biti-pravičen (kot nastalo zadržanje), pa je vprašanje biti, biti-pravičen, z vidika etike in politike drugotno še v nekem drugem pomenu. Nastajanje zadržanja, recimo vrline pravičnosti, ni pomembno zgolj zato, da bi na koncu bili pravični, ampak da bi pravično delovali. Podobno kot tudi smoter politike ni spoznanje, ampak delovanje.⁵

186

Da je, zlasti v *Nikomahovi etiki*, v ospredju vprašanje nastajanja (in tudi propadanja zadržanj), postane razvidno zlasti v drugi knjigi *Nikomahove etike*. Seveda je prvo, na kar moramo opozoriti to, da gre v tem primeru za neko drugačno nastajanje in propadanje kot je denimo nastajanje in propadanje naravno nastajajočih in propadajočih stvari.⁶ V *Nikomahovi etiki* gre za vprašanje nastajanja (in propadanja) na področju človeškega, vendar ne tistega človeškega, ki je naravno nastalo, ampak tistega, ki nastaja recimo ἐξ ἔθους (EN 1103a, 17), iz navade, ki je postavljena nasproti nastajanju po naravi (φύσει).

Toda kljub centralnosti vprašanja nastajanja v etiki, se lahko pripeti, da ostane zaradi vsebinske in pojmovne bogatosti Aristotelove pisanja v prevodih to vprašanje zakrito. Eden temeljnih stavkov druge knjige *Nikomahove etike*, ki zelo jasno izpostavi pomen nastajanja zadržanj, se glasi: ἐπει οὖν τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα τρία ἐστί, πάθη δυνάμεις ἔξεις, τούτων ἄν τι εἴη ἡ ἀρετή. (EN 1105b, 19–20). Ali v slovenskem prevodu: »Vse duševne pojave lahko razvrstimo v strasti, zmožnosti in zadržanja; vrlina spada nedvomno v eno od teh zvrsti« (Aristotel 2002, 82). Ker gre za, z vidika naše obravnave, izjemno pomembno mesto, se velja pomuditi pri prvem delu stavka (ki je za nas še posebej

⁴ Glej denimo Heidegger 1995.

⁵ τὸ τέλος ἐστὶν οὐ γνῶσις ἀλλὰ πράξις (EN 1095a, 5–6).

⁶ O tem glej Aristotel 2012, 81 in naprej.

relevanten) in si ogledati nekaj obstoječih prevajalskih rešitev. Slovenski prevod govori o vseh duševnih pojavih; hrvaški o tem, kar se nahaja v duši;⁷ angleška o stanju duše⁸ in o stvareh, ki jih najdemo v duši;⁹ italijanski o treh realnostih, ki nastajajo v duši;¹⁰ srbski pa o duševnih dogajanjih.¹¹ Kar ostane v prevodih, razen do neke mere v italijanskem, zakrito, je, da Aristotel izpostavi nastajanje, tako da bi stavek lahko prevedli kot: »ker pa je to, kar nastaja v duši troje, strasti, zmožnosti in zadržanja, spada vrlina v eno od tega.« Tisto, kar je bistveno, je, da govori Aristotel o *nastajanju zadržanj* v duši. Seveda pa je govorjenje o tem, da zadržanja nastajajo nekaj povsem drugega kot govorjenje o tem, da se zadržanja nahajajo v duši, da so tam prisotna, ali pa da se zadržanja pojavljajo in dogajajo v duši. Gre, skratka, za to, ali bomo osredotočeni na zadržanja kot na nekaj nastajajočega (s čimer se odpira možnost spraševanja od kje in kako nastajajo), ali kot na nekaj že-prisotnega v duši (biti-v-duši). Govorjenje o tem, da v duši nekaj *je*, je bistveno drugačno od govorjenja o tem, da v duši nekaj *nastaja*. Vsaka izmed teh dveh izhodiščnih zastavitev namreč odpira drugačen način tematizacije in drugačno osredotočenost raziskovanja. Če razumemo zadržanja kot nekaj že prisotnega, se s tem zakrije vprašanje njihovega nastajanja. Z vidika obravnave zadržanj pa je ključno ravno vprašanje njihovega nastajanja.

Kljub temu, da nam nemara ostane zakrito vprašanje nastajanja zadržanj v tem nosilnem stavku, je mogoče v drugi knjigi *Nikomahove etike* najti številna druga mesta, kjer je izrazito poudarjen pomen nastajanja zadržanj. Za nas so seveda najpomembnejša mesta, ki govorijo neposredno in najbolj temeljno o nastajanju zadržanj. Ker bodo ta mesta predmet sledeče obravnave, jih tu

7 »Budući je ono što se nalazi u duši trostrukno – čuvstva, sposobnosti, stanja – krepost mora biti jedno od toga« (Aristotel 1992, 29–30).

8 »A state of the soul is either (1) an emotion, (2) a capacity, or (3) a disposition; virtue therefore must be one these three things« (Aristotel 1934, 87).

9 »Since things that are found in the soul are of three kinds – passions, faculties, states of character, virtue must be one of these« (Aristotel 2001, 956).

10 »Poiché, dunque, sono tre le realtà che si generano nell'anima, e cioè passioni, facoltà, stati abituali, la virtù verrà ad essere una di queste tre cose« (Aristotle 2008, 495).

11 »Pošto su duševna zbivanja uslovljena trima elementima: strastima, sklonostima i osobinama, vrlina bi morala spadati u jednu od te tri klase« (Aristotel 1970, 37).

izpuščamo. Drugi vidik nastajanja zadržanj so nastajanja vrlin in slabosti, ker pa so vrline (in tudi slabosti) vrste rodu zadržanj, govori nastajanje vrlin in slabosti obenem tudi o nastajanju zadržanj. Razumske vrline izvirajo, nastajajo iz učenja (EN 1103a, 16); etične vrline izvirajo, nastajajo iz navad (EN 1103a, 17). Še konkretnje, na ravni posameznih vrlin: pravični postanemo tako, da počnemo pravična dejanja in pravično delujemo (EN 1103b, 1; EN 1105b, 9–10); umirjeni postanemo tako, da se vzdržimo užitkov (EN 1104a, 33–34); hrabri postanemo tako, da se navadimo prezirati strah (EN 1104b, 1–2). Na ravni posameznih slabosti pa, kdor se vsega boji in pred vsem beži postane strahopetec (EN 1104a, 21).

Poleg vrlin in slabosti, kot vrst zadržanj, bomo v nadaljevanju obravnavali tudi veččnost (τέχνη), ki je v temeljnem smislu prav tako zadržanje. In govorjenje o veččnosti nam ravno tako odpira možnost razumevanja zadržanj. V povezavi z veččostjo govori Aristotel o tem, da postanemo graditelji tako, da gradimo, kitaristi pa postanemo tako, da igramo na kitaro (EN 1103a, 33–34). Še tretja obravnava zadržanj se nanaša na t. i. telesna zadržanja (σώματος ἕξεις),¹² in tudi ta obravnava nam na določen način odpira vpogled v Aristotelovo tematizacijo zadržanj. V povezavi s telesnimi zadržanji govori o tem, da zaradi hrane in pijače nastaja in propada zdravje (EN 1104a, 16–17); telesna moč nastaja tako, da uživamo obilno hrane in prenašamo težke napore (EN 1104a, 30–31).

V vseh naštetih primerih smo želeli izpostaviti zgolj eno, in sicer, da zadržanja nastajajo.¹³ Za enkrat nas ni zanimalo, ali je govora o duševnih zadržanjih, ali o telesnih. Vsem tem je namreč skupno, da so nekakšna zadržanja in da ta zadržanja nastajajo.

12 Glej denimo EE 1229b, 21.

13 Aristotel govori v Nikomahovi etiki tako o nastajanju kot tudi o propadanju zadržanj, vendar vprašanja propadanja zadržanj nismo obravnavali, saj bi to terjalo ponovno in še širšo razpravo. V osnovi pa je propadanje vrlin in zadržanj povezano predvsem s pretiravanjem in pomanjkanjem, sredina pa je tista, ki zadržanja ohranja (glej denimo EN 1104a, 25–1104b, 3).

Nastajanje (različnih) zadržanj: dejavnost (ἐνέργεια), delovanje (πρᾶξις), ustvarjanje (ποίησις)

Do sedaj smo govorili o tem, da zadržanja¹⁴ nastajajo, da je eno temeljnih vprašanj prav njihovo nastajanje. Sedaj moramo spregovoriti določneje, torej kako (πῶς) in od kod (ἐκ τίνων) nastajajo.¹⁵ Prva in najbolj temeljna določitev nastajanja, je določitev na ravni ἐνέργεια;¹⁶ zadržanja nastajajo iz dejavnosti.

14 Obravnava vprašanj povezanih z zadržanjem (ἔξις) je, vsaj pri najpomembnejših avtorjih, ki se ukvarjajo z Aristotelom, precej skromna. Jaeger (Jaeger 1968) v svoji študiji o razvoju Aristotelovega mišljenja teh vprašanj sploh ne načenna. Höffe (2003) se tega vprašanja komaj dotakne, pa še to zgolj v funkciji definiranja vrline, ki je določena kot vrsta rodu zadržanja. Nekoliko več prostora namenita vprašanju Lloyd (1968) in Ross (1964). Pri obeh je obravnava zadržanj postavljena v kontekst obravnave vrline, kar je seveda, vidika Aristotelove obravnave vprašanja, razumljivo. Vendar sta oba bistveno bolj osredotočena na to, kar Höffe (2003, 153) imenuje vrstna razlika, to pa je sredina glede na nas, kot pa na rodovno določitev vrline, ki je zadržanje.

15 O pomenu teh dveh vprašanj, glej EE, 1216b, 1–25.

16 Ko se srečamo z Aristotelovim pojmom ἐνέργεια, smo soočeni z izjemno težavno nalogo, kako razumeti in interpretirati ta pojem, za katerega pravi Heidegger: »ἐνέργεια is perhaps the *most fundamental being-character* in Aristotle's doctrine of being« (Heidegger 2009, 31). Dodatna težavnost razumevanja pojma ἐνέργεια izvira iz samega konteksta rabe. V *Metafiziki* (Metaph. 1048a, 25–1052a, 12) je ἐνέργεια rabljena terminološko in pojmovno bistveno bolj natančno kot v *Nikomahovi etiki*. Ker pa je naš osnovni kontekst raziskave *Nikomahova etika*, se bomo tudi glede pojma ἐνέργεια držali postavitev, ki jih je mogoče najti tu. V *Nikomahovi etiki* se pojavlja nekaj temeljnih kontekstov rabe pojma ἐνέργεια. Najprej se ἐνέργεια pojavi v povezavi z vprašanjem smotrov, smotri so lahko ἐνέργεια same, lahko pa so παρ' αὐτὰς ἔργα τινά (EN 1094a, 4–5). V kontekstu določitve smotrov je ἐνέργεια rabljena skoraj sinonimno z delovanjem (πρᾶξις). Drugi, in nemara najbolj bistveni kontekst rabe pojma ἐνέργεια, je v povezavi s srečnostjo (εὐδαιμονία), ki je v najbolj temeljnem smislu določena preko ἐνέργεια, na način, da je srečnost ἐνέργειάν τινα (EN 1100a, 14), torej nekakšna ἐνέργεια. Konkretnije pa je srečnost določena kot ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ' ἀρετὴν τελείαν (EN 1102a, 5–6). Tretji kontekst rabe pojma ἐνέργεια, je v povezavi z užitkom (ἡδονή), zlasti na način, da so užitki najtesneje povezani z ἐνέργεια (EN 1175b, 30–35; glej tudi EN 1174a, 17–1177a, 11 in EN 1152b, 1–1154b, 30). Četrti kontekst, tisti, s katerim se bomo ukvarjali v nadaljevanju, je povezanost ἐνέργεια z nastajanjem zadržanj. Za natančnejše razumevanje in interpretiranje ἐνέργεια bi morali natančno proučiti vsakega izmed teh kontekstov, vendar bi to presegalo okvire zastavljenega teksta. Z ozirom na to, da se bomo v nadaljevanju ukvarjali z vprašanjem zadržanj, se bomo za pojem ἐνέργεια držali slovenskega prevoda »dejavnost«, ki se zdi primeren za ta kontekst interpretacije. Poglavitni poudarek bo na različnih dejavnostih in iz teh nastajajočih zadržanj.

Zato pravi Aristotel: ἐκ τῶν ὁμοίων ἐνεργειῶν αἱ ἕξεις γίνονται (EN 1103b, 21–22), iz enakih/podobnih dejavnosti nastajajo enaka/podobna zadržanja. S tem je določeno, da zadržanja nastajajo iz dejavnosti. Vendar, rečeno je tudi, da iz podobnih oz. enakih (ὁμοίων) dejavnosti nastajajo podobna oz. enaka zadržanja. To nadalje pomeni, da obstaja ujemanje med dejavnostjo in iz nje nastajajočim zadržanjem, tako da iz določene dejavnosti nastaja določeno zadržanje. S tem, ko smo določili dejavnost kot tisto temeljno z ozirom na nastajanje zadržanja, smo določili, od kod (ἐκ τίνων) nastajajo zadržanja, ta nastajajo iz dejavnosti. Vendar je ta določitev še vedno netočna, saj še vedno ne vemo, kako nastajajo. To drugo vprašanje nas pelje v smer konkretnjšega določanja nastajanja zadržanj.

Zdi se, da velja, vsaj znotraj *Nikomahove etike*, razumeti Aristotelov pojem dejavnost (ἐνέργεια) kot najširšo določitev tega, kar bi lahko imenovali *biti-dejaven*. Delovanje (πρᾶξις) je recimo določeno kot dejavnost (ἐνέργεια) (EE 1219b, 2–3), vendar je dejavnost širša določitev kot delovanje. Vprašanje pa je, če lahko dejavnost razumemo preprosto kot rodovno oznako, delovanje pa kot vrsto tega rodu? Toda, Aristotel vendar govori o različnih vrstah dejavnosti, saj pravi, da se dejavnosti, ki so različne vrste tudi dovršujejo s tem, kar je vrstno različno.¹⁷ Ko spregovori o življenju, pravi celo, da je le-to nekakšna dejavnost.¹⁸ To pa velja razumeti predvsem na način, da biti živ pomeni biti dejaven. Z ozirom na življenje je smrt meja¹⁹ in torej konec vseh dejavnosti. Spanje, ki se v metaforičnem smislu približuje smrti, je dojeto kot nedejavnost (ἀργία),²⁰ saj ostaja v spanju »aktiven« zgoj rastlinsko-vegetativni del duše (φυτικός). Toda čeprav je življenje nekakšna dejavnost in čeprav pomeni biti živ biti dejaven, je vprašanje, če so številni različni dejavnostni načini, ki jih izkusimo

17 ὁμοίως δὲ καὶ τὰς ἐνεργείας τὰς διαφερούσας τῷ εἶδει ὑπὸ διαφερόντων εἶδει τελειοῦσθαι (EN 1175A, 25–26).

18 ἡ δὲ ζωὴ ἐνέργειά τις ἐστὶ (EN 1175a, 12). Na nekem drugem mestu pa pravi, da dejavnosti gospodujejo nad življenjem, αἱ ἐνέργειαι κύριαί τῆς ζωῆς (EN 1100b, 33), in zato, nadaljuje, nihče od srečnih/blazjenih ne bo postal nesrečen, saj ne bo nikdar deloval zlo ali nizkotno.

19 Glej EN 1115a, 26.

20 Glej denimo EN 1102b, 3–8; EN 1176a, 33–35. V povezavi z vrlino pravi Aristotel, da ni dovolj »imeti jo«, saj lahko tisti, ki jo »ima« ob njej spi in ostane nedejaven celo življenje (glej EN 1095b, 32–33).

tekom življenja, dejavnosti v tistem terminološko določenem smislu, kot je recimo rabljena Aristotelova ἐνέργεια v *Metafiziki*. Ko bomo v nadaljevanju obravnavali vprašanje nastajanja zadržanj, bo poudarek na tem, da zadržanja nastajajo iz dejavnosti, različna zadržanja iz različnih dejavnosti. Raba pojma dejavnosti pa se ne bo docela prekrivala za Aristotelovo terminološko določeno rabo pojma ἐνέργεια, kar pa se zdi, z vidika rabe tega pojma v *Nikomahovi etiki*, dopustno.

Določitvi, da iz enakih dejavnosti nastajajo enaka zadržanja, sledi določitev, da razlikam v dejavnostih sledijo tudi različna zadržanja (EN 1103b, 23). To pa je mogoče razumeti na dva načina, po eni strani tako, da obstajajo razlike med dejavnostmi, na način, da je ustvarjanje (ποίησις) drugačna in od delovanja (πράξις)²¹ različna dejavnost.²² To bi seveda pomenilo, da iz delovanja nastajajo neka drugačna zadržanja, kot nastajajo iz ustvarjanja.²³ Po drugi strani pa lahko to, da razlikam v dejavnostih sledijo razlike v zadržanjih, razumemo še na nek drug način, in sicer tako, da obstajajo razlike znotraj določene, konkretne dejavnosti, recimo znotraj delovanja (πράξις). Kar bi pomenilo, da nastajajo

21 Glej predvsem EN 1140a, 1–23, kjer so začrtane zelo jasne razlike med delovanjem in ustvarjanjem ter med različnimi zadržanji povezanimi z delovanjem in ustvarjanjem. Najmočnejša razlika med delovanjem in ustvarjanjem je začrtana na mestu, kjer govori Aristotel o tem, da sta si rodovno različna ὅτι ἄλλο τὸ γένος πράξεως καὶ ποιήσεως (EN 1104b, 3–4). Za sodobno obujanje razlikovanja med delovanjem in ustvarjanjem z vidika razumevanja politike in politične teorije, glej predvsem Arendt 1996. Glej tudi Baracchi (2012), ki poskuša, v razliki do Arendt, pokazati, da Aristotel pravzaprav ni tako jasno razlikoval med ustvarjanjem in delovanjem, kar pa se zdi, vsaj z ozirom na šesto knjigo *Nikomahove etike*, vprašljiva trditev.

22 Na tem mestu velja še enkrat opozoriti na to, da pojem ἐνέργεια v *Nikomahovi etiki* razumemo kot dejavnost, da pa je vprašljivo, če bi v nekem terminološko natančnem smislu ποίησις lahko označili za ἐνέργεια brez nadaljnjega. Toda v *Nikomahovi etiki* je, vsaj z vidika nastajanja zadržanj, poglobitni poudarek na dejavnosti in na dejavnih načinih življenja, iz katerih nastajajo zadržanja. V tem smislu govori Aristotel o ἐνεργήσαντες (EN 1103a, 31), o tem, da si z udeleževanjem (torej biti-dejavni) pridobivamo vrline in tudi veččine (τέχνη). Ti, ki so večči, veččaki (τεχνίτης) pa so dejavni, saj vendar nekaj počno in so aktivni, vendar na način ustvarjanja (ποίησις). V tem oziru lahko govorimo o ustvarjanju kot o dejavnosti, vendar se ta pojem dejavnosti ne pokriva docela s tem, kar je recimo v *Metafiziki* razumljeno pod pojmom ἐνέργεια. Vendar bomo za namen razumevanja nastanka zadržanj v nadaljevanju tudi ustvarjanje (ποίησις) pojmovali kot »dejavnost.«

23 O delovanju in zadržanjih, ki so povezana z delovanjem, glej Bowler (2008, 116–137).

zadržanja (različna zadržanja), v odvisnosti od tega, *kako* delujemo. Oziroma rečeno bolj nazorno, kadar in ko ustvarjamo oz. kadar smo dejavni na način ustvarjajočih, nastaja v nas neko drugačno zadržanje kot tedaj, kadar smo dejavni na način delujočih. Delujemo pa lahko na različne načine, krivično ali pa pravično, in glede na to, kako delujemo (krivično ali pa pravično), nastaja v nas neko drugačno zadržanje.

Konkretnije o nastajanju zadržanj: kako biti dejaven v posamičnem-konkretnem (καθ' ἑκάστα)

Določitev nastajanja zadržanj, kot nastajanje iz dejavnosti, je splošna določitev na ravni tega, od kod nastajajo zadržanja. Zadržanja nastajajo iz tega, da smo dejavni, podobno, kot si vrline pridobivamo tako, da smo dejavni, da se u-dejanjamo. In podobno velja za vsako veččino, saj, kot pravi Aristotel, zidarji postanemo s tem, da zidamo; kitaristi s tem, da igramo na kitaro, kar najprej in predvsem pomeni tako, da smo dejavni. Te posamične-konkretne dejavnosti določajo obenem že kako (πῶς) nastajajo zadržanja. O delovanju je rečeno, da je treba o njem raziskati πῶς πρακτέον (EN 1103b, 30), kako opravljamo to, kar je treba opraviti; o samih delovanjih pa, da vladajo (κύρια) nad tem kakšna zadržanja nastajajo.²⁴ Zadržanja v splošnem smislu nastajajo iz tega, da smo dejavni; določena, konkretna zadržanja pa kako-r smo dejavni, na določen, konkreten način. Delovanje gospoduje nad nastankom zadržanja

24 κύρια καὶ τοῦ ποιᾶς γενέσθαι τὰς ἕξεις (EN 1103b, 30–31).

s svojo kakšnostjo, s tem, *kako*²⁵ delujemo; tako da kakor delujemo, takšno zadržanje bo v nas nastalo. Če delujemo pravično, bo to način, da postanemo pravični, vrlji; če delujemo krivično, bo to način, da postanemo slabi/zli. In oboje, tako vrlina (ἀρετή) kot slabost (κακία) sta vrsti zadržanj, ki nastajajo iz naše dejavnosti in z ozirom na to kako, na kakšen način smo dejavni.

Toda reči, da zadržanje kot tako nastaja iz dejavnosti iz neke konkretne dejavnosti, še bolj natančno, iz tega, kako smo dejavni, še vedno ni dovolj. Ko govori Aristotel o tem, da zadržanja nastajajo iz dejavnosti, k temu doda, da nastajajo iz tistih dejavnosti, ki zadevajo ob posamične, konkretne situacije, na neke konkretne posamičnosti, ἐκ τοῦ ἐνεργεῖν περὶ ἕκαστα αἱ ἔξεις γίνονται (EN 1114a, 9–10). To pa pomeni, da nismo pravični nasploh, ali pa, da ne delujemo pravično nasploh, ampak z ozirom na neko posamično, konkretno situacijo, na konkreten dogodek, okoliščino ... Ali, z analogijo rečeno, tako kot nismo siti niti od hrane in niti od sadja, kot vrste hrane, ampak od točno tega določenega sadeža, ki ga jemo, tako tudi zadržanje ne nastaja iz dejavnosti,

25 Nemara ne bo odveč, če na tem mestu opozorimo na izjemno pomembnost in relevantnost vprašanja *kako*. To vprašanje je postalo, vsaj tako se zdi, za t. i. praktično filozofijo v veliki meri izgubljeno. Izgubljeno je postalo s tem, da je postalo, po eni strani, tehnično vprašanje. Ko danes nekdo zastavi vprašanje kako, je to skoraj praviloma znak, da gre za tehnični pristop in način spraševanja. Tu naj bi šlo predvsem za korake in postopke, kako nekaj speljati, narediti. Dovolj naj bi bilo že to, da se teh korakov naučimo in jih potem mehansko ponovimo, pa bomo dosegli željen rezultat. Po drugi strani, rečeno z vidika znanosti, je postalo vprašanje kako metodološko-znanstveno vprašanje, celo na način, da je mogoče nadvse preprosto določiti, ali pa celo kar izbrati iz nabora razpoložljive metodologije, neko določeno metodo in se potem z njo, kot z orodjem, lotiti predmeta obravnave. In oboje nedvomno drži, vprašanje *kako*, je in postaja čedalje bolj tehnično, na ravni znanosti pa metodološko-znanstveno. Vendar to ni najhujše; najhujše je, da smo mi sami, recimo kot ti, ki se ukvarjamo s t. i. praktično filozofijo, pripravljeni to odločilno vprašanje razumeti kot *zgolj* tehnično, ali pa metodološko-znanstveno, in ga, brez da bi se postavili v resen bran, prepustiti tehniki in znanosti. Vprašanje *kako* po svojem temeljnem smislu *ni* metodološko-znanstveno, in še manj tehnično vprašanje, ampak etično in politično. Izpustiti to vprašanje iz obravnave bi bilo nekaj podobnega kot reči, naj psihologija (lep primer tega je bil denimo behaviorizem), ali pa filozofija, ne posegata po pojmu duše, ki je bojda religiozno-teološki pojem. Vendar pojem duše izvorno ni bil religiozno-teološki pojem, tak je šele postal in bo ostal tako dolgo, dokler ga bomo mi sami tako razumeli in prepuščali v roke teologom.

ampak iz konkretne dejavnosti, ki zadeva ob konkretno situacijo, dogodek, okoliščino ... Tega ne vedeti, nadaljuje Aristotel, je znak toposti (ἀναίσθητος). Seveda pa topost ne pomeni »neumnost« ali »zabitost«, ampak preprosto to, da nismo zmožni zaznati tega, da gre pri tovrstni dejavnosti za konkretnosti. Pravični lahko postanemo le tako, da delujemo v točno tisti situaciji, ki terjaja naše pravično delovanje. Ko spregovori Aristotel še določneje o delovanju (πρᾶξις), pravi, da je delovanje περὶ τὰ καθ' ἕκαστα.²⁶ Delovanje zadeva ob posamičnost, ob konkretno situacijo. Z vidika nastajanja zadržanja je to odločilnega pomena, saj je potrebno vedeti, da zadržanja nastajajo z ozirom na to, kako delujemo v konkretni situaciji.

Podobno bi lahko dejali, da nastajajo zadržanja iz dejavnosti ustvarjanja (ποίησις). Tudi ustvarjanje zadeva ob posamičnost, ob stvaritev, ki jo ustvarjamo s pomočjo »dejavnosti« ustvarjanja. Nemara je na primeru ustvarjanja še lepše vidno, da gre za konkretnost ustvarjanja, saj ustvarjamo z ozirom na posamično, konkretno stvaritev, ki naj nastane. Ta konkretna stvaritev, njen namen, njena oblika ... določa našo »dejavnost« ustvarjanja. In prav tako kot nastaja vrlina v odvisnosti od tega, kako delujemo v konkretni situaciji, nastaja tudi večšina/veščost v odvisnosti od tega, kako ustvarjamo določeno stvaritev. Glede na to, kako nekdo ustvarja ta kip tu in tisto skulpturo tam, postaja več ustvarjalec.

194

26 Glej recimo EN 1107a, 31; EN 1110b, 31–1111a, 1; EN 1141b, 16; EN 1147a, 3–4; Pol. 1269a, 11–12. Aristotelov pojem καθ' ἕκαστα pomeni predvsem nekaj posamičnega, konkretnega. Pogosto pomeni posameznika, v pomenu tega ali tistega konkretnega človeka. V kontekstu delovanja, ki nas tu zanima, pa pomeni καθ' ἕκαστα neko posamičnost, konkretnost, saj delujemo v odnosu do točno tega, posamičnega človeka, ali pa v točno tej, konkretni situaciji. Ali drugače rečeno, naše delovanje ni nekaj abstraktno-splošnega. Podobno velja tudi za čutno zaznavanje (αἴσθησις), ne dotaknemo se dreves, ampak točno tega posamičnega drevesa, ne okušamo jabolka, ampak posamično jabolko. In tudi za čutno zaznavanje govori Aristotel, da se tiče posamičnega τῶν γὰρ καθ' ἕκαστον ἢ αἴσθησις (Apost. 81b, 6). Tisto, kar je nasprotno posamičnemu, je καθόλον, nekaj splošnega. In če smo dejali, da meri čutno zaznavanje predvsem na nekaj posamičnega, pa meri recimo znanost (ἐπιστήμη) predvsem na nekaj splošnega (glej Apost. 87b, 38–39), saj je posamičnosti neskončno, zato ne morejo biti predmet znanosti (glej Rh 1356b, 33).

Nastajanje etičnih in razumskih vrlin (ἀρετή) kot vrst zadržanj, pomen časovnosti

Vprašanja nastajanja zadržanj se lahko lotimo še z nekega drugega vidika, z vidika nastanka vrlin (ἀρετή) in slabosti (κακία). Seveda se ne lotevamo obravnave vrlin in slabosti kot takih, ampak zgolj v tem oziru, da sta vrsti zadržanj. S tem želimo dodatno osvetliti vprašanje nastanka zadržanj. V drugi knjigi *Nikomahove etike* Aristotel ponovno vpelje delitev na etične in razumske vrline, s katero je zaključil prvo knjigo. Vendar so tu vrline obravnavane z vidika njihovega nastanka. In kot rečeno, spraševanje o nastanku vrlin nam obenem omogoča razumeti nastanek zadržanj, saj so vrline vrste zadržanj.²⁷

Kako nastajajo etične in razumske vrline? Za razumske vrline pravi, da izvirajo iz učenja (ἐκ διδασκαλίας) in se z njim tudi povečujejo.²⁸ Za nastanek razumskih vrlin je potrebno učenje in torej, izkušnja (ἐμπειρία) in čas (χρόνος). Vendar, tudi za oblikovanje same izkušnje je potreben čas, saj so izkušnje nekaj, kar si pridobimo s časom. V nekem temeljnem smislu je za nastanek razumske vrline potreben predvsem čas.

Etične vrline izvirajo iz navad/nravi (ἐξ ἔθους).²⁹ Izvor in nastanek iz navad je drugačen, kot je nastajanje po naravi (φύσει). Po naravi nastajajo, recimo,

27 Naj na tem mestu opozorimo na še eno vrsto zadržanj, ki v razliki do omenjenih duševnih zadržanj, merijo na telo. Aristotel na več mesti omenja t. i. telesna zadržanja. V *Politiki* recimo govori o tem, kakšna naj bo vzgoja mladih z vidika oblikovanja njihovega telesa. Za ponazoritev tega, kakšna naj ne bo vzgoja na ravni oblikovanja telesa, uporabi primer atletov, atletske zadržanj, ἀθλητῶν ἔξις (Pol. 1335b, 6–9; Pol. 1338b, 10), ki so neprimerna za to, ker gredo v pretiravanje, ki oblikuje telo samo za neko določeno dejavnost. Kar je za nas pomembno je, da govori ponovno o nastajanju zadržanj. In čeprav so ta zadržanja telesna, so še vedno zadržanja, ki so ponovno razumljena kot nastajajoča, kot nekaj, kar nastaja s pomočjo dejavnosti, tokrat telesne dejavnosti (telovadba, vaja ...). S telesnimi zadržanji se srečamo tudi v *Nikomahovi etiki*, kjer omenja dobro (εὐεξία) in slabo (καχεξία) telesno zadržanje, ki kažeta na bolezen ali zdravje (glej EN 1129a, 14–24). Bolezen in zdravje in z njima povezani telesni zadržanji, so ponovno nekaj nastajajočega.

28 ἐκ διδασκαλίας ἔχει καὶ τὴν γένεσιν καὶ τὴν αὐξήσιν (EN, 1103a, 15–16). Naj na tem mestu opozorimo še na Aristotelovo razpravo o nastajanju γνωρίζουσα ἔξις, spoznavnih zadržanj (o tem glej Apost. 99b, 15–100a, 17).

29 ἢ δ' ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται (EN 1103a, 17).

naravno bivajoča telesa. To nastajanje po naravi pa pomeni, z ozirom na nas, da to-nekaj, kar nastaja po naravi, nastaja neodvisno od nas, ali pa vsaj neodvisno od našega hotenja. Nastajanje etičnih vrtilin, ki je določeno kot nastajanje iz navade, navajanja, pa najprej pomeni, da so te vrtiline odvisne od nas (ἐφ' ἡμῖν) (EN 1115a, 1–3) in so kot take v najširšem smislu hotene; hoteno pa je to, česar počelo je v nas samih.³⁰ Nastajanje po naravi pa pomeni, da to nastajanje, z ozirom na nas, ni hoteno, saj počelo nastajanja bodisi ni v nas samih, ali pa je na tak način, da nanj ni mogoče vplivati. Podobno, kot ni mogoče vplivati na to, da bi se kamen, kot pravi Aristotel, ki se po naravi giblje navzdol, začel gibati navzgor. Ni namreč v naši moči, da bi ga tega privadili, pa četudi bi ga neskončno dolgo privajali. Z ozirom na vrtiline in zadržanja je po naravi to, kar se ne more spremeniti. Navada je po drugi strani ravno to, kar se lahko spremeni; nečesa kar smo navajeni se lahko odvadimo in prav tako se lahko navadimo nečesa drugega. Tako se lahko recimo krivični odvadi krivičnega delovanja in privadi pravičnega, s čimer bo začel postajati pravičen. Lahko pa se tudi privadimo krivičnega delovanja in tako postanemo krivični. Vendar pa to privajanje in odvajanje ni nekaj hipnega, trenutnega, ampak terja čas.

Prav tako kot za razumske, je tudi za nastanek etične vrtiline je potreben čas.³¹ Ko govori Aristotel o nastanku pravičnosti in umirjenosti, kot o dveh primerih vrtilin, pravi, da ti nastajata ἐκ τοῦ πολλάκις πράττειν (EN 105b, 4), tako, da nekaj pogosto počnemo.³² S tem, ko nekaj pogosto počnemo se navajamo, tako da nam početje prehaja v navado, iz te navade pa nastaja etična vrtilina. Da bi

30 ἀρχὴ ἐν αὐτῷ (EN, 1111a, 22–24).

31 Pomen časa je jasno izpostavljen tudi v razliki med zadržanjem/držo (ἔξις) in razpoloženjem (διάθεσις). »Drža se razlikuje od razpoloženja po tem, da je stanovitnejša in dolgotrajnejša. Takšna so znanja in vrtiline. ... zdi se, da pravičnost in presodnost in vsaka izmed takšnih vrtilin niso niti zlahka gibljive niti zlahka spremenljive. Razpoloženje pa rečemo temu, kar je zlahka gibljivo in hitro spremenljivo ...« (Aristotel 2004, 48–49). Pri tem velja opozoriti na to, da je v *Kategorijah* postavljena jasna razlika med zadržanjem in razpoloženjem, v *Evdemovi etiki* pa se διάθεσις pojmovno približuje ἔξις, tako da med njima pogosto ni jasne razlike (glej denimo EE 1220a, 23 in naprej). Na podoben način se διάθεσις približuje pojmu ἔξις tudi v *Metafiziki*, kjer je rečeno: »po drugem obratu pa se stanje (ἔξις) imenuje razpoloženje (διάθεσις)« (Aristotel 1999, 135). O ἔξις in διάθεσις glej tudi Kalan (2010, 232–238).

32 O pomenu učenja, ponavljanja in tega, da se zadržanja nastajajo postopoma, tako, da večkrat, pogosto delujemo, nekaj počnemo ..., glej Roščić (2007).

torej postali pravični (pravičnost kot zadržanje), je potrebno pogosto delovati na pravičen način. Določitev, da je potrebno večkrat/pogosto delovati nam razkriva časovno določitev nastajanja vrlin in s tem tudi zadržanj. Ali drugače in bolj konkretno rečeno, posamično ali pa enkratno pravično dejanje iz nas še ne naredi pravičnih ljudi; da bi postali pravični, so potrebna številna pravična dejanja. Z ozirom na vprašanje zadržanja, pa nam tako nastanek razumskih kot tudi etičnih vrlin, razkriva predvsem to, da je za nastanek zadržanj potreben čas.

Zadržanja so nekaj nastajajočega. To nastajanje pa ni naravno nastajanje, saj je odvisno od nas in torej hoteno. Vendar, in to je bistvenega pomena, zadržanja niso neposredno v naši moči, saj nimamo neposrednega dostopa do njih, na način, da bi kar »izgradili«, »ustvarili« svoje zadržanje/držo. Do njih imamo posreden dostop, so sicer odvisna od nas, vendar posredno. Aristotel govori o tem, da so delovanja drugače hotena (in s tem tudi drugače odvisna od nas) kot zadržanja; delovanja so docela v naši moči, od začetka (počel) do konca (smotrov), pri zadržanjih pa je v naši moči samo njihov začetek/počelo.³³ Začetek/počelo zadržanj pa so ravno delovanja in dejavnosti, saj zadržanja nastajajo iz dejavnosti. Toda tudi zadržanja so hotena, vsaj v svojih začetkih, saj lahko preko naših dejavnosti vplivamo na njihov začetek in nastanek. Zadržanja nastajajo iz dejavnosti, različna zadržanja iz različnih dejavnosti; iz delovanja (πρᾶξις) nastajajo neka drugačna zadržanja kot iz ustvarjanja (ποίησις). Poleg tega pa, iz določene dejavnosti nastajajo različna zadržanja, saj lahko s tem, ko delujemo, postanemo bodisi pravični, bodisi krivični, odvisno od tega *kako* delujemo. In čeprav je res, da zadržanja nastajajo iz tega, da smo dejavni, pa je treba k temu dodati še to, da zadržanja nastajajo iz naših konkretnih dejavnosti, iz tega, da delujemo pravično v točno tej situaciji, točno tedaj, ko je potrebno delovati pravično; nismo torej pravični nasploh, ampak z ozirom na neko konkretno situacijo. Tista zadnja določitev nastanka zadržanj, ki smo jo obravnavali, pa je njihova časovna določitev; da nastane določeno zadržanje je potreben čas.

33 Glej EN 1114b, 30–1115a, 3.

Učinkovanje zadržanj: problem krožnosti nastajanja

Do sedaj smo govorili o nastajanju zadržanja (ἔξις), sedaj je potrebno spregovoriti o tem, kako to-nastalo zadržanje učinkuje. Toda preden se lotimo tega, je potrebno spregovoriti še o neki »težavi«, o tem, kar bi lahko imenovali »krožnost« nastanka in učinkovanja zadržanj. Ali kot bi na primeru učenja lahko parafrizirali Aristotela: česar bi se morali najprej naučiti, da bi lahko naučeni to počeli, tega se naučimo ravno s tem, da to počnemo (EN 1103a, 32–3). Še drugače rečeno, pri vprašanju nastanka in učinkovanja zadržanj, smo soočeni s krožnostjo dejavnost-zadržanje-dejavnost. Težava, ki tu nastopi, je sledeča, če je to krožen proces,³⁴ od kod potem nastaja, in ali sploh nastaja zadržanje? Toda videli smo, da zadržanja nastajajo. Zadržanje in dejavnost sta povezana, tako da iz dejavnosti nastaja zadržanje, zadržanje pa učinkuje na dejavnost. Če hočemo, da zadržanje nastane, moramo biti dejavni; ko pa smo dejavni naša dejavnost na nek način izhaja iz zadržanja. Kje torej začeti, ali moramo že »imeti« neko zadržanje preden smo dejavni, ali pa je dejavnost tista, ki je prva in iz katere nastaja zadržanje, ki pa spet učinkuje na našo sledečo dejavnost?

198

Svojevrstna rešitev te zagate, vsaj z vidika etičnih vrlih kot vrst zadržanj,³⁵ je ta, da etične vrline nastajajo ἐξ ἔθους (E 1103a, 17), iz navad. Začetek teh navad pa sega vse do mladosti, saj pravi Aristotel, da je potrebno ἐκ νέων ἐθίξεσθαι (EN 1103b, 23–25), navajati se od mladosti. V kolikor torej sega to »navajati se« vse do mladosti, to pomeni, da je eden od začetkov/počel nastanka zadržanj izven nas. Prve navade so nam namreč privzgojene. Toda to, kar je tem, ki nas prvi vzgajajo in navajajo dostopno in vidno, niso naša zadržanja, ampak naše dejavnosti in početja; in preko tega, ko nas navajajo na takšne ali drugačne dejavnosti, sodelujejo pri oblikovanju naših zadržanj.

34 O tem glej tudi EN1105a, 17 in naprej.

35 Podobno bi lahko argumentirali tudi za razumske vrline, vendar nas to tu ne zanima, saj je v ospredju vprašanje zadržanja, na katerega na tem mestu zgolj kažemo s pomočjo obravnave etičnih vrlih.

Kar je bilo tu rečeno pa nakazuje na to, da ima navidezna »krožnost« zadržanj vendarle svoj začetek. Dejali smo, da nas navajajo preko tega, kar je dostopno, preko naših dejavnosti. In to, kar ob branju Aristotelovih etičnih spisov nenehno stopa v ospredje, je primat dejavnosti, saj je neprestano prisoten poudarek, da zadržanja nastajajo iz dejavnosti; nastala zadržanja pa ponovno vplivajo na naše dejavnosti. O primatu dejavnosti nad zadržanjem govori Aristotel v Evdemovi etiki, kjer pravi, da je dejavnost nekaj boljšega (βελτίων) kot zadržanje (EE 1219a, 31–33).³⁶ In kakor je bilo že poudarjeno, do zadržanj nimamo neposrednega dostopa, do njih dostopamo preko dejavnosti, zato so dejavnosti tisto prvo, začetek in počelo zadržanj in tega, kar se kaže kot navidezna krožnost³⁷ zadržanj in dejavnosti.

Učinkovanje zadržanj na delovanje in ustvarjanje: svetovalna moč zadržanj, odločitve in smotri

199

Začeti je torej treba pri dejavnostih, zato se je tudi naša razprava najprej dotaknila teh vprašanj. Večkrat je bilo že rečeno, da smo dejavni na različne načine, delovanje je nekaj drugega kot ustvarjanje, to dvoje pa spet nekaj različnega od teoretične dejavnosti.³⁸ Iz različnih dejavnosti nastajajo različna zadržanja, tako da si tekom dejavnega življenja izoblikujemo različne držbe, ki nastajajo iz ukvarjanja z različnimi področji bivajočega. Naše nastale držbe pa nas pozneje držijo v posebni naravnosti do teh področij bivajočega. Skratka, zadržanje delujočega je različno od zadržanja ustvarjajočega, to pa

36 Podoben poudarek na prvenstvu dejavnosti pred zadržanjem in prvenstvu uporabljanja nečesa, nad posestjo le-tega, najdemo tudi v razpravi o srečnosti, kjer je poudarjeno, da je srečnost dejavnost in ne zadržanje (glej EN 1098b, 31 in naprej).

37 Mogoče ne bo odveč, če pripomnimo še nekaj. To, kar se kaže kot krožnost dejavnosti in zadržanj, je pravzaprav spiralnost. Vse od prvih navajanj in vse od prvih dejavnosti nastajajo v nas zadržanja, ki učinkujejo na naše nadaljnje dejavnosti, te pa spet pripomorejo k novemu nastajanju, rasti (ali pa razkroju) zadržanj in tako dalje, spiralno, tekom celega življenja.

38 Glej predvsem 6. knjigo *Nikomahove etike*.

spet različno od teoretizirajočega.³⁹ In kakor razlikam v dejavnostih sledijo razlike v zadržanjih, tako razlikam v zadržanjih sledijo razlike v dejavnostih; iz podobnih zadržanj nastajajo podobne dejavnosti, iz različnih pa različne.⁴⁰ Bolj določno rečeno: ta, ki se denimo v življenju udejstvuje kot ustvarjalec, se preko tega samo-udejstvovanja tudi »samo-ustvarja«, tako da sam preko svoje lastne dejavnosti izoblikuje v sebi neko določeno zadržanje. Ali še bolj neposredno: sami se naredimo za to, kar smo.⁴¹ Če ostajamo pri primeru ustvarjanja: bolj kot smo dejavni na način ustvarjajočih, bolj se v nas povečuje in izoblikuje neko določeno zadržanje, bolj večji in izurjeni postajamo, kar se kaže v naših sledečih ustvarjajočih dejavnostih. Podobno velja za naše ostale dejavnosti in zadržanja; z delovanjem, ki izhaja od nas, je v naši moči in hoteno, povzročamo, da v nas nastaja spet neko drugačno zadržanje. To nastalo in pravzaprav ves čas nastajajoče zadržanje ponovno učinkuje na naše nadaljnje delovanje. Preko svojih pravičnih delovanj postajamo pravični; to, da smo postali pravični, pa ima vpliv na naša delovanja.

200

39 Glej predvsem 6. knjigo *Nikomahove etike*, kjer poskuša Aristotel določiti različna zadržanja duše. Kot dve najlepši zadržanji duše (βελτίστη ἔξις) sta določeni φρόνησις, ki meri na spremenljivo bivajoče in σοφία, ki meri na nespremenljivo bivajoče. Prav tako je kot zadržanje določena tudi ἐπιστήμη. V *Evdemovi etiki* sta kot zadržanji določeni tudi πολιτική in οἰκονομική. Vsa ta zadržanja pa merijo na različna področja bivajočega in nas držijo v različni naravnosti do njih.

40 Izjemnega pomena bi bilo še natančneje proučiti povezavo med zadržanji, dejavnostmi in področjem bivajočega, ki ga te, iz zadržanj izhajajoče dejavnosti, zadevajo. Tisto, kar bi morali tu proučiti in raziskati, so razhajanja med nekim določenim področjem bivajočega ter dejavnostmi in držami, ki ga zadevajo, ki merijo nanj, a obenem niso temu področju lastne. V mislih imamo fenomene kot so: teoretično se lotevati praktičnih vprašanj; tehnično (v pomenu τέχνη, ποιησις) lotevanje področja etike in politike (naj za ponazoritev zgolj omenimo tehnokracijo in tehnokrate) ... Jasno je, da smo pogosto priča temu, kajti človeškega področja se nekateri lotevajo čisto tehnično, kod da bi imeli opraviti s stvarmi in ne ljudmi. Toda proučiti ta razmerja bi terjalo posebno študijo.

41 Mogoče na tem mestu ne bo odveč opomba na mladega Marxa, ki posredovano preko Hegla v svojo filozofijo inkorporira ta moment Aristotelovega samo-nastajanja. Vendar je pri Marxu to samo-nastajanje zbanalizirano in zreducirano v sfero zgolj ene dejavnosti, dela, tako da je človek dojet skrajno ozko, kot dejavnostna monada, zgolj kot eno-dejavno bitje. Glej denimo *Pariške rokopise*, razdelek o »odtujenem delu« (Marx 1979, 301–315).

Osredotočimo se sedaj, z namenom nadaljnje pojasnitve zadržanj, na razmerje med zadržanjem (ἔξις) in delovanjem (πρᾶξις). Vprašanje je torej, kako učinkuje zadržanje, v konkretnější obliki vrline, na delovanje? Predhodno je bilo rečeno, da delovanja gospodujejo (κύρῳαι) nad nastankom zadržanj, da imajo torej nad njihovim nastajanjem oblast in moč. Toda, ali velja tudi obratno, ali lahko rečemo, da zadržanja gospodujejo nad delovanji? Ena temeljnih Aristotelovih določitev vrline je, da je vrлина odločitveno zadržanje.⁴² Vrlina kot zadržanje torej vpliva na naše odločitve, ker pa so odločitve počelo delovanja, vpliva preko odločitev tudi na naše delovanje. Če je torej nastalo in se v nas oblikovalo zadržanje vrline pravičnosti, bo to vplivalo na naše odločitve, tako da bomo sprejemali pravične odločitve in pravično delovali. Vendar pa se naše odločitve in naša delovanja včasih tudi ne skladajo z našimi zadržanji, tako da storimo nekaj, kar pozneje obžalujemo, ali pa nekaj, kar je v nasprotju s tem, kar smo. Tako da se zdi, da pri zadržanjih ne moremo govoriti o tem, da gospodujejo nad delovanji na enak način kot gospoduje delovanje nad nastankom zadržanj. Kajti tu je moč in nadvlada delovanja jasna, tako kakor bomo delovali, takšni bomo postali.

Zato bi lahko govorili o tem, da imajo zadržanja nekakšno posvetovalno in svetovalno moč nad našimi odločitvami in delovanji. Držijo nas naravnane v smer določene odločitve in nam jo »svetujejo«, nimajo pa nad njo absolutne moči. Ko poskušamo razumeti kaj bi pomenilo to, da imajo zadržanja svetovalni značaj, bi lahko dejali, da so zadržanja (in vrline) nastala iz delovanja v posamičnih, konkretnih situacijah, in v nastalih zadržanjih je še vedno prisoten »odmev« preteklih izkušenj delovanj. V tem oziru so zadržanja svojevrsten »spomin« na pretekla delovanja in na pretekle izkušnje, iz katerih so nastala. In kolikor so zadržanja nastala iz delovanj, so ta delovanja v zadržanjih še vedno prisotna, sicer ne več neposredno in natančno, ampak posredno in v obrisih. In ko v neki konkretni situaciji ponovno delujemo, so v tem delovanju, posredno preko zadržanj, prisotna tudi naša pretekla delovanja, zato lahko govorimo, da nas pretekle izkušnje učijo in da delujemo tudi na podlagi preteklih izkušenj. Da so nam, skratka, pretekle izkušnje dober

42 ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἔξις προαιρετικὴ (EN 1106b, 36), glej tudi EN 1139a, 22–23.

svetovalec. Toda prav tako kot so nam pretekla delovanja, orientir in pomoč v nadaljnjih delovanjih, so nam lahko tudi breme in ovira, saj nas pretekle izkušnje lahko tudi hromijo v odnosu do novo nastale situacije.

To, da zadržanja nimajo absolutne in gospodovalne moči nad našimi dejavnostmi, se kaže na še en način. Ko smo dejavni (recimo ko delujemo ali ustvarjamo) zadevajo ob zunanji svet, ob neko, poleg nas samih obstoječe bivajoče. Ob to bivajoče lahko zadevajo kot ob že-prisotno-bivajoče, lahko pa tudi ob bivajoče kot šele-nastajajoče-bivajoče. V kolikor je zadržanje nekaj, kar je v nas, pa je to bivajoče nekaj, kar je izven nas, tako da omenjeni dejavnosti, čeprav izhajati od nas, zadevata ob nekaj izven nas.

Recimo, da kot večši ustvarjalci ustvarjamo nekaj predmetnega (določen stol, mizo ...). Naša dejavnost ustvarjanja po eni strani izhaja iz našega zadržanja, kot svojevrstne kristalizacije preteklih izkušenj ustvarjanja, preko katerih smo postali večši ustvarjanja. V tem oziru smo v dejavni drži in naravnosti do nastajajoče stvaritve. Obenem in sočasno s tem, pa ima naša dejavnost ustvarjanja še eno »počelo«; to, pred nami in od nas nastajajoče-bivajoče, ta določen stol v-nastajanju, je neke vrste »drugo počelo.« Kajti ustvarjamo ta določen stol, ustvarjamo pa ga ob pomoči našega zadržanja (veščost), kar pomeni z ozirom na naša pretekla ustvarjanja. To novo nastajajoče-bivajoče pa ni zgolj ponovitev preteklih izkušenj ustvarjanja, saj lahko ob novi stvaritvi, ob novem ustvarjanju trčimo na nove zahteve, ali, drugače rečeno, ob nove, drugačne vzroke. Lahko imamo opraviti z novim smotrnostnim vzrokom (smoter stola je tokrat drugačen, kot so bili smotri v preteklosti); lahko imamo opraviti z novim snovnim vzrokom (železo, v preteklosti pa je bil vedno les); z drugačnim oblikovnim vzrokom. Edino kar denimo ostane »isto« je gibalni vzrok, smo mi ustvarjajoči, ki ustvarjamo ob vodilu našega zadržanja. In kolikor gre za preplet našega zadržanja in zunanjega sveta, za preplet, iz katerega šele nastane stvaritev, ne more imeti naša drža absolutne moči nad našo dejavnostjo, saj ta zadeva ob nekaj, kar je izven naše moči.

Podobno bi lahko dejali za delovanje. Delovanja imajo svoj začetek v naših odločitvah, ki izhajajo iz zadržanj. Vrlina pravičnosti učinkuje na naše delovanje v tistih konkretnih situacijah, v katerih smo soočeni s takšnim delovanjem. Toda delovanje je, kot nenehno poudarja Aristotel, *περὶ τὰ καθ' ἑκάστα*, zadeva ob posamičnost, bolje, ob neko konkretno situacijo, v kateri

delujemo. Ta konkretna situacija sama pa je pravzaprav tisto, iz česar sočasno izhaja delovanje. Pred samim nastopom konkretne situacije smo že v določeni drži, ki pa je (zgolj) naša »zmožnost« delovanja. Ob nastanku situacije pa dobi naše zadržanje »dejavnostni« značaj,⁴³ saj nas drži v določenem odnosu do nastale situacije in nam daje orientir kako delovati. Toda delovanje obenem izhaja iz same konkretne situacije, ki je specifično svojstvena in neponovljiva. Delovanje, ki bi izhajalo zgolj iz našega zadržanja, ali pa iz našega hotenja, odločitve in ne bi obenem črpalo svojega izvora iz konkretne situacije, v kateri smo se znašli, bi bilo zgolj samovolja, ki se ne ozira na konkretne danosti. Zadržanje (in konkretnije vrlina) nam omogoča orientacijo v konkretni situaciji, nad našo dejavnostjo ima svetovalno, ne pa gospodovalne moči.

Aristotel jasno izpostavi pomen tega, da se delovanje odvija v konkretni situaciji in da se orientira glede na to situacijo. O delovanju pravi, da ni na njem nič čvrstega, trdnega (ἔστηκός), prav kakor tudi ni nič čvrstega, trdnega v vprašanih koristi in zdravja. Vse to je nekaj minljivega in spremenljivega, saj spada na področje spremenljivega bivajočega. Kakor so situacije delovanja spremenljive, saj delujemo v različnih situacijah, prav tako je spremenljivo delovanje samo. Če bi ostajalo delovanje čvrsto in nespremenljivo, bi bilo zgolj apriornost, ki ne izhaja iz dane, konkretne situacije. Kadar delujemo v posamični, konkretni situaciji (καθ' ἕκαστα), tudi ne more biti natančnosti (ἀκριβής), na način, da bi lahko vnaprej natančno predpisali kakšno naj bo delovanje. Z ozirom na konkretno situacijo tudi ne moremo vnaprej določiti delovanja, tako da bi ga, kot pravi, podredili pod nek tehnični predpis, ali pod vnaprejšnje navodilo. Delujoči mora delovati tako, da jemlje v ozir tisti konkretni čas/trenutek⁴⁴ (πρὸς τὸν καιρὸν σκοπεῖν), v katerem naj deluje.⁴⁵ V končni instanci se torej razkrije to, da je konkretna situacija pravzaprav konkreten čas/trenutek v katerem delujemo, je torej nekaj časovno zamejenega

43 O tem, da so zadržanja, konkretnije vrline nekaj dejavnega glej Rt 1362b, 4. Izrazit poudarek na tem, da so zadržanja nekaj dejavnega, kar se celo približuje Aristotelovemu pojmu ἐνέργεια, najdemo tudi v Rodrigo (2011).

44 O povezanosti konkretnega časa/trenutka in zadržanj, glej Baracchi (2012, 108–110) in Wolff (2008, 342–349).

45 Za ves ta razdelek glej EN 1104a, 4–10.

in lokaliziranega. Zato bi bilo najprimerneje govoriti o situaciji v času, ki jo zajamemo z našim delovanjem; naša zadržanja pa postajajo ob tem »dejavna«, tako da nas zadržijo v določeni naravnosti do te časovnosti, ki se razpre. S tem, ko v konkretnem času delujemo, se naša zadržanja tudi razkrivajo, tako da postaja vidno kdo smo in kakšni smo.

Če torej velja, da ima zadržanje v odnosu do delovanja omejeno (svetovalno) moč in zgolj delno določa naše delovanje, ostale določitve pa izhajajo iz same konkretne situacije, pa velja opozoriti na to, da ima zadržanje še neko drugo moč. Tisto, kar je pri delovanju bistvenega pomena je sam smoter (τέλος) delovanja. Na številnih mestih Aristotel poudarja, da smoter ni nekaj kar izbiramo, ni nekaj za kar se je mogoče kar odločiti. To, kar izbiramo in za kar se odločamo (προαίρεσις), so načini dosege smotra (πρὸς τὸ τέλος).⁴⁶ Sam smoter delovanja pa ni stvar izbire, ali naše volje, odločitve. Tisto kar med drugim tudi določa smoter in ga pogosto celo postavi, je zadržanje, saj je smoter vsake dejavnosti v skladu z zadržanjem.⁴⁷ Ali drugače rečeno, takšni kot smo, takšna kot so naša zadržanja, takšne smotre si postavljamo (EN 1114b, 22–23).

204

Sklep: različno razkrivanje različnih zadržanj

Večkrat smo že dejali, da nam zadržanja niso neposredno dostopna. Dostopna nam niso niti v tem, da bi jih lahko »neposredno ustvarili«, ampak nastajajo postopoma in posredno, preko dejavnosti, tako da iz različnih konkretnih dejavnosti nastajajo različna zadržanja. Da nastanejo je potreben čas, ponavljanje in to, da smo pogosto dejavni. In prav tako nam zadržanja niso dostopna na ravni njihovega uzrtja, da bi jih lahko neposredno videli, dojeli. Toda kljub temu se nam zadržanja razkrivajo in kažejo v svoji pojavnosti. Ker pa so zadržanja različna se nam različno tudi razkrivajo.

Najbolj dostopna, celo čutno zaznavna in neposredno vidna so nam telesna zadržanja. Atletovo zadržanje nam je vidno dobesedno na ravni njegovega

46 Glej denimo EN 1111b, 26–27; EN 1113a, 13–14; EN 1113b, 3–4.

47 τέλος δὲ πάσης ἐνεργείας ἐστὶ τὸ κατὰ τὴν ἕξιν (EN 1115b, 20–21. Glej tudi EE 1227b, 35–37, kjer je govora o tem, da je vrlina tista, ki »postavi« pravilni smoter.

atletsko oblikovanega telesa. Še bolj jasno vidno postane to zadržanje v dejavnosti atleta, v njegovem teku, gibanju, tedaj se razkrije njegova telesna zmožnost.

Na drugačen način se nam kaže ustvarjalno zadržanje (ἔξις ποιητική), zadržanje tistega, ki je dejaven na način ustvarjanja (ποίησις). To zadržanje se nam razkriva bistveno bolj posredno kot telesno. Po eni strani se nam kaže posredno preko stvaritve, v končnem rezultatu ustvarjajočega, v nekem konkretnem »izdelku«. Za to stvaritev lahko rečemo, da je izjemno večše, lepo, skladno ... ustvarjena. Ta viden in čutno zaznaven rezultat ustvarjanja pa kaže nazaj na zadržanje ustvarjalca, tako da lahko iz vidne stvaritve sklepamo na zadržanje tega, ki je to ustvaril, in rečemo, da je to ustvaril nek večš ustvarjalec. Seveda se lahko stvaritev nekemu zgolj posreči (τύχη), zato lahko na resnično zadržanje ustvarjalca sklepamo tedaj, ko smo videli več njegovih stvaritev. Na nek drugačen način se nam kaže zadržanje ustvarjajočega v in skozi njegovo dejavnost ustvarjanja, ko ga vidimo ustvarjati, ko se nam v tem, kako večše opravlja svojo dejavnost razkriva njegovo zadržanje. V tem primeru je zadržanje ustvarjajočega bistveno bolj neposredno dojemljivo, saj se v njegovi dejavnosti, početju najlepše razkriva njegova zmožnost ustvarjanja.

Zadržanje delujočega (ἔξις πρακτική),⁴⁸ torej tistega, ki je dejaven na način delovanja (πρᾶξις), se nam razkriva, kaže⁴⁹ v dejavnosti sami, v njegovem delovanju.⁵⁰ Šele tedaj, ko smo priče delovanju nekoga, ko vidimo kako deluje v neki konkretni situaciji; ko se nam razkriva njegov smoter delovanja, ko vidimo z ozirom na koga deluje, kdaj deluje ... se nam razkrije in pokaže njegovo zadržanje. Tako da z ozirom na delovanje v neki konkretni situaciji, lahko za nekoga rečemo, da je pravičen (vrlina pravičnosti kot vrsta zadržanja) ali krivičen (slabost kot vrsta zadržanja). Toda, da se nam zadržanje delujočega

48 O odnosu med ἔξις πρακτική in ἔξις ποιητική pri Aristotelu, ter z ozirom na Heideggerjevo razumevanje teh dveh zadržanj, glej odlično študijo Wolffa (Wolff 2008).

49 Dejanja so znamenja zadržanj, τὰ δ' ἔργα σημεῖα τῆς ἔξεως ἐστίν (Rt 1367b, 34).

50 Naj na tem mestu zgolj opozorimo na pomemben vidik, ki ga skozi tekst nismo obravnavali. V povezavi z dejavnostmi, delovanji in zadržanji so izjemnega pomena užitki (ἡδονή) in bolečine (λύπη). Tako nam recimo užitki in bolečine, ki jih doživimo ob nekem dejanju, kažejo in razkrivajo naše zadržanje (glej EN 1104a, 3–5).

razkrije takšno, kot v resnici je, je potrebno, da ga večkrat (pogostokrat) vidimo delovati. Prav tako kot zadržanje nastane s tem, da smo pogosto, večkrat dejavni, se tudi zares razkrije in postane vidno šele takrat, kadar je nekdo večkrat dejaven.

To, kar poleg dolgotrajnosti, pogostosti delovanja, ali pa nemara še bolj kot to, razkrije zadržanje delujočega, so nepričakovane in nenadne situacije, v katerih delujoči deluje dobesedno iz svojega zadržanja, brez da bi imel čas tehtati svoje odločitve, ki so lahko tudi takšne, ki so v nasprotju z njegovim resničnim zadržanjem, takšne, da zakrijejo njegovo resnično zadržanje.⁵¹ V situacijah, kjer ima delujoči čas premisliti in pretehtati svoje delovanje, lahko izbere delovanje, ki ni lastno njegovemu zadržanju. V nekem smislu je samo zaradi tega, ker zadržanje ni nekaj, kar se kaže samo po sebi, ampak posredno, preko dejavnosti, možno pretvarjanje. Delovanje stopa v svet pojavnega, zadržanje pa ostaja na ravni biti, ki se lahko kaže kot to, kar je, lahko pa se tudi zakrije in kaže v nekem sprevrnjenem videzu. V tem oziru je na področju človeškega možno pretvarjanje, ko z delovanjem, ki ni lastno našemu zadržanju, zakrijemo in skrijemo naše resnično zadržanje, to, kar v resnici smo.⁵² In tako lahko denimo človek, ki mu gre v resnici zgolj za svojo lastno korist deluje tako, da ustvarja videz kot da mu gre za skupno dobro.

⁵¹Glej EN 1117a, 17–22.

⁵²Mogoče ne bo odveč, če na tem mestu opozorimo na posebnost t. i. človeškega obnašanja in vedenja, ki ga ne gre zamenjevati z delovanjem. Kadar se začne nekdo obnašati in vesti, se s tem zgodi to, da ne razkriva več svojih zadržanj. Obnašanje ni več povezano z našimi zadržanji, ne izhaja iz njih in jih tudi ne razkriva. Nekoliko bolj ostro rečeno, temeljni namen obnašanja je pretvarjanje in skrivanje zadržanj, tega, kar smo. To postane še bolj jasno ob sintagmi »igranje družbenih vlog«, ki so v končni instanci poigravanje s samim seboj in pretvarjanje pred drugimi in pred samim seboj, pretvarjanje, da si to, kar nisi, in da nisi to, kar si.

Literatura

- Arendt, Hannah (1996): *Vita acitva*, Ljubljana: Založba Krtina.
- Aristoteles (1831): *Aristotelis opera*, Berolini: Založba Walter de Gruyter.
- Aristoteles (1934): *The Nicomachean ethics*, Cambridge: Založba Harvard University Press.
- Aristoteles (1944): *Politics*, Cambridge: Založba Harvard University Press.
- Aristotel (1970): *Nikomahova etika*, Beograd: Založba Kultura.
- Aristotel (1992): *Nikomahova etika*, Zagreb: Založba Hrvatska sveučilišna naklada.
- Aristotel (1992): *Politika*, Zagreb: Založba Hrvatska sveučilišna naklada.
- Aristotel (1999): *Metafizika*, Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Aristotle (2001): *The Basic Works of Aristotle*, New York: Založba Modern Library.
- Aristoteles (2006): *Rhetoric*, Cambridge: Založba Harvard University Press.
- Aristotel (2002): *Nikomahova etika*, Ljubljana: Založba Slovenska matica.
- Aristotel (2004): *Kategorije*, Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Aristotele (2008): *Etica nicomachea*, Milano: Založba Bompiani.
- Aristotel (2010): *Politika*, Ljubljana: Založba GV založba.
- Aristotel (2011): *Retorika*, Ljubljana: Založba Šola retorike Zupančič&Zupančič.
- Aristotel (2012): *O nastajanju in propadanju*, Ljubljana: Založba Slovenska matica.
- Aristotel (2012): *Druga analitika*, Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Baracchi, Claudia (2012): »Aristotle on Becoming Human«, *Topics* 43, (str.) 93–121.
- Beekes, Robert (2010): *Etymological dictionary of Greek*, Boston: Založba Brill.
- Bonitz, Hermann (1955): *Index Aristotelicus*, Berlin: Založba Akademie.
- Bowler, Michael (2008): *Heidegger and Aristotle: Philosophy as Praxis*, London: Založba Continuum.
- Dokler, Anton (1915): *Grško-slovenski slovar*, Ljubljana: Založba Knezoškofijski zavod sv. Stanislava.

Heidegger, Martin (1995): *Uvod v metafiziko*, Ljubljana: Založba Slovenska matica.

Heidegger, Martin (2009): *Basic concepts of Aristotelian philosophy*, Indianapolis: Založba Indiana University Press.

Höffe, Otfried (2003): *Aristotle*, New York: Založba State University of New York Press.

Jaeger, Werner (1968): *Aristotle Fundamentals of the History of his Development*, Oxford: Založba Oxford University Press.

Lloyd, Geoffrey Ernest Richard (1968): Cambridge: *Aristotle: the growth and structure of his thought*, Založba Cambridge University Press.

Marx, Karl (1979): *Izbrana dela v petih zvezkih (prvi zvezek)*, Ljubljana: Založba Cankarjeva založba.

Rodrigo, Pierre (2011): »The Dynamic of Hexis in Aristotle's Philosophy«, *Journal of British Society for Phenomenology* 42, (str.) 6–17.

208 Ross, William David (1964): *Aristotle*, London: Založba Barnes & Noble.

Roščić, Vani (2007): »Pojam navike kod Aristotela«, *Filozofska iztraživanja* 107, (str.) 559–570.

Senc, Stjepan (1988): *Grčko-hrvatski rječnik za škole*, Zagreb: Založba Naprijed.

Wolff, Ernst (2008): »Aspects of Technicity in Heidegger's Early Philosophy: Rereading Aristotle's Techne and Hexis«, *Research in Phenomenology* 38, (str.) 317–357.

PRVA ENEADA 8: 1.8 (51) O TEM, KATERE SO SLABE STVARI, IN OD KOD ZLO?

Naslov izvirnika:

ΠΛΩΤΙΝΟΥ ΕΝΝΕΑΔΕΣ

ΕΝΝΕΑΔΟΣ ΠΡΩΤΗΣ Ι 8 (51)

ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΤΙΝΑ ΚΑΙ ΠΟΘΕΝ ΤΑ ΚΑΚΑ

1. Vprašanje

Tisti, ki proučujejo, od kod so slabe stvari (τὰ κακὰ) prišle bodisi v bitja (τὰ ὄντα) bodisi na določen rod bivajočega (γένος τῶν ὄντων), bi naredili primeren začetek svojega proučevanja, če bi prej vzpostavili to, kaj neki je zlo (τὸ κακὸν) in kaj narava zla. Na ta način bi spoznali, od kod je prišlo, kje se je ustanovilo in komu se je pripetilo, in nasploh bi mogli doseči soglasje o tem, ali v biti sploh biva. Če spoznanje vsake stvari nastaja skozi podobnost, je vprašanje, s katero zmožnostjo v nas bomo spoznali naravo zla. Ker sta um in duša obliki, izvajata tudi spoznanje [10] oblik, do njih pa imata tudi željo; kako naj bi si kdo predstavil zlo kot obliko, če pa se prikazuje v odsotnosti vsakega dobrega? Toda ker je o nasprotjih ista znanost in je zlo nasprotno dobremu, bo znanje o dobrem tudi o slabem, tako da morajo tisti, ki nameravajo spoznati slabe stvari, natančno spoznati področje dobrega, ker boljše stvari predhajajo slabšim in so oblike, slabe pa niso <oblike>, temveč rajši manjkanje. Vprašanje je tudi, kako je dobro nasprotje slabemu: da ni eno začetek, drugo konec, eno oblika in drugo manjkanje. O tem kasneje.

2. Dobro

Sedaj pa je treba povedati, kaj je narava dobrega, vsaj kolikor je koristno sedanjim razpravam. Je pa dobro to, od česar so vse stvari odvisne in k čemur stremijo vse bivajoče stvari, ker ga imajo za počelo in njega tudi potrebujejo; ono samo pa nima potreb, je zadostno samemu sebi, ne manjka mu ničesar, je mera in meja vseh stvari, iz samega sebe daje um in bit in dušo in življenje ter umsko udejstvovanje. In vse stvari lepe prav do njega, on sam pa, nadlep (*ὑπέρκalos*) in onstran najboljših stvari so, kraljuje v miselnem <svetu>, njegov um ni um, kakršnega bi [10] si kdo zamišljal glede na tako imenovane ume pri nas, ki se dopolnjujejo iz postavk in znajo povzeti smisel rečenih stvari, ki sklepajo in proučujejo sosledje <stavkov>, kot da je mogoče iz sosledja opazovati bivajoče stvari, ki jih oni prej nimajo, temveč so bili prazni, preden so se tega naučili, četudi so bili um.

210

Oni um ni takšen, temveč ima vse stvari, je prisoten v njih, ko je prisoten samemu sebi, in ima vse, četudi jih nima: niso namreč druge, on pa drugi; v njem posamezne stvari tudi niso vsaksebi; vsaka je celota in vsepovsod vsa, in niso zlite skupaj, temveč spet narazen. Vendar to [20], kar ima delež na umu, nima hkrati deleža na vsem, temveč samo na tistem, kjer to zmore. In um je prva dejavnost onega (*πρώτη ἐνέργεια ἐκείνου*) in prva bit njega, ki vztraja v samem sebi, um pa deluje okrog njega, kot da živi okrog njega. A duša od zunaj pleše okrog uma in gleda proti njemu; ko pa opazuje njegovo notranjost, skozi njega gleda boga. In to je življenje bogov, brez bolečin in blaženo, na nobenem mestu tam ni zla, in če bi se tisti svet ustavil, tam ne bi bilo nobenega zla, temveč bi bilo tam prvo dobro in druga dobra in tretja:

»Okrog kralja vseh stvari je vse in on je vzrok [30] vseh lepih stvari in vse stvari pripadanju njemu, in okrog drugega so druge stvari, okrog tretjega pa tretje.«

3. Zlo

Če so tedaj to bivajoče stvari (*τὰ ὄντα*) in kar je onkraj bivajočega (*τὸ ἐπέκεινα τῶν ὄντων*), tedaj zlo ne more biti prisotno niti v bivajočem niti v tem, kar je onkraj

bivajočega, ker so te stvari dobre. Torej preostane, če res biva, da je v nebivajočih stvareh kakor neka oblika nebiti, in pri nekaterih stvareh, ki so pomešane z nebivajočim ali imajo kakršnokoli že skupnost z nebivajočim. Nebit <zame> ni nekaj popolnoma nebivajočega, temveč samo drugo biti; toda ne na tak način nebit kakor gibanje in mirovanje, ki sta v biti, temveč kot podoba biti (εἰκὼν τοῦ ὄντος) ali tudi še bolj nebit. Takšna nebit pa je vse zaznavno in [10] stanja, ki se nanašajo na čutnost, ali kaj kasnejšega od teh stvari in kar jim pripada, ali njihovo načelo ali nekaj enega, kar izpolnjuje takšno vrsto biti. Tu bi že kdo mogel priti do pojmovanja zla, da je kakor pomanjkanje mere proti meri in brezmejno (ἄπειρον) proti meji in neizoblikovano nasproti oblikotvornemu in večno pomanjkljivo proti samozadostnemu, da je vedno neopredeljeno, nikjer obstojno, vse utrpejajoče, nenasitno, popolna beda. Toda te stvari zanj niso pripadnosti, temveč so tako rekoč njegovo bistvo (οὐσία); in katerikoli njegov del vidiš, je tudi ta sam vse to. Druge stvari, ki so deležne na njem in se izenačijo z njim, postanejo slabe, vendar niso [20] res slabe. V kateri podstati (τίνι ὑποστάσει) so te stvari prisotne, ne da bi bile drugačne od nje, temveč kot ona? In če se slabo pripeti drugačnemu, mora ono samo prej biti nekaj, četudi ni neko bitje (οὐσία). Kakor je dobro enkrat ono samo, enkrat pa pripada, tako je tudi zlo enkrat ono samo, nato pa že kot izvedeno od njega pripadnost nečemu drugačnemu. Kaj je nezmernost, če ni v tem, kar je brez mere? [Kaj je mera, če ne v merjenem?]¹ Toda kakor obstaja mera, ki ni v merjenem, tako je tudi odsotnost mere, ki je v tem, kar nima mere. Kajti če je v drugem, je bilo to ali brez mere – tedaj ne rabi odsotnosti mere, ker je samo brez mere – ali v izmerjenem: vendar ni mogoče, [30] da bi izmerjeno imelo nezmernost v tistem vidiku, v katerem je bilo izmerjeno. Nujno je torej, da obstaja nekaj, brezmejno po sebi in samo brez oblike in ima druga poprej imenovana določila, ki so označevala naravo zla; in če je kaj kasnejše od takšnega, ima ali to primešano ali je takšno, ker gleda na takšno ali pa povzroča kaj takšnega.

Bit, ki je podlaga (ὑποκειμένην) likov, oblik in podob, mer in mej in ki se krasi s tujim okrasjem, ki sama po sebi nima ničesar dobrega, ki je kakor odsev nasproti bivajočim stvarem, je tedaj substanca zla (κακοῦ δὴ οὐσίαν), če sploh more obstajati

1 Del Müller, glossa ad 26–27. V Plotinus. Enneades. Ed. H. F. Müller, vol. I–II. Berlin: Weidermann 1878–1880.

kakšna bit slabega. Zanj je razum končno odkril, da je prvo zlo in [40] zlo po sebi.

4. Duša

Narava teles, kolikor je deležna snovi, bo zlo, a ne prvo. Ima sicer neko obliko, ki ni resnična, manjka ji življenje in telesa, ki se sama od sebe medsebojno uničujejo z neurejenim premikanjem, so ovira za dušo pri njeni dejavnosti, bežijo pred bitjo, ker vedno tečejo, in je drugo zlo (δεύτερον κακόν). Duša pa sama po sebi ni slaba niti ni vsa slaba. Katera je slaba duša? Tista, o kateri <Platon> pravi, »da so zaslužnili tisto duše, v čemer po naravi nastaja slabost duše«, kajti nerazumna vrsta (εἶδος) duše sprejema zlo, skupaj z odsotnostjo mere, s pretiravanjem in s pomanjkljivostjo, iz česar [10] nastajajo nebrzdanost, strahopetnost in ostala malovrednost (κακία) duše, kakor so nehotena čustva, zmotna mnenja, ki povzročajo, da duša šteje za slabo in dobro to, čemur se umika in zasleduje. Toda kaj je tisto, kar ustvari to zlo in kako ga boš zvedel na gornji izvor in vzrok? Prvič takšna duša ni izven snovi niti ne obstaja sama po sebi. Pomešana je z neumerjenostjo in nima deleža na obliki, ki ureja in spravlja v mero, ker je pomešana s telesom, ki ima snov. Poleg tega njeno razumsko zmožnost, če je poškodovana, čustva ovirajo v gledanju, snov jo zatemni, nagiba se k snovi in sploh ne gleda [20] proti biti, temveč proti postajanju, katerega počelo je narava snovi, ki je tako slaba, da tudi tisto, kar še ni v njej, že s samim pogledom vanj napolni z zlom same sebe. Je popolnoma brez deleža na dobrem in odsotnost dobrega in čisto manjkanje ter izenačuje s samo seboj vse, kar kakorkoli že pride v stik z njo. A popolna duša, ki vedno prikimava umu, je čista in se odvrča od snovi ter niti ne gleda niti se ne približuje čemurkoli, kar je neopredeljeno in neumerjeno in slabo; čista traja, popolnoma določena z umom. Toda duša, ki ne vztraja takšna, temveč gre iz sebe naprej, je s tem, da ni popolna in prva, kakor nekakšna [30] prikazen tiste, ki je zaradi primanjkljaja (ἔλλειμα), kolikor daleč ostaja v njej, izpolnjena z nedoločenoostjo, tako da vidi mrak in ima s tem že snov, ker gleda v to, kar ne gleda, tako kakor pravimo, da nekdo vidi mrak.

5. Če je manjkanje dobrega v duši vzrok, da duša gleda mrak in sobiva z mrakom, tedaj bo za dušo zlo v pomanjkljivosti (ἔλλειψις), in to bo prvo zlo – mrak naj bo drugo zlo – in narava zla nikakor ni v snovi, temveč že pred materijo. Toda zlo se ne nahaja v kakršnihkoli pomanjkljivosti, temveč v popolni; kar nekoliko zaostaja za dobrim, ni zlo, ker more biti tudi popolno, kar zadeva njegovo naravo. Kadar pa v nečem dobro popolnoma manjka, kar ravno je snov, je to bitno zlo (τὸ ὄντως κακόν), ki nima v sebi nobenega kosa dobrega. Snov [10] niti nima biti (τὸ εἶναι), da bi bila z njo udeležena na dobrem, temveč je zanjo »bit« homonimna, tako da je zanjo resnično reči, da ne biva. Pomanjkanje torej vsebuje ne-dobro, popolno pomanjkanje pa zlo, in več manjkanja je možnost padanja v zlo, kar je že neko zlo. Na osnovi tega z zlom ne smemo misliti tole hudo, kakor krivica ali kakšno drugo zlobnost, temveč ono, kar še ni nič od takih slabosti, te slabosti pa so kakor oblike onega zla, upodobljene (εἰδοποιούμενα) z lastnimi dodatki. Tako se na primer sprijenost v duši in njene oblike razločujejo po snovi, na katero delujejo, ali po delih duše, tako da je eno zlo kakor vrsta gledanja, drugo pa kot vrsta zagnanosti ali čustvovanja.

Če pa [20] bi kdo postavil, da so zla tudi stvari izven duše, npr. bolezen, revščina, kako bi jih mogli zvesti na ono naravo? Bolezen je primanjkljaj ali presežek snovnih teles, ki ne držijo reda in mere, grdota je snov, ki je oblika ni obvladala, revščina je pomanjkanje in kratenje (στέρησις) stvari, glede katerih smo v potrebi, ker smo združeni s snovnostjo, katere narava je potrebnost (χρημοσύνην).

Če so te stvari pravilno razložene, se ne sme privzeti, da smo mi izvor slabih stvari, češ da smo slabi sami od sebe, temveč slabe stvari obstajajo pred nami; tiste slabe stvari, ki prevzamejo ljudi, jih prevzamejo proti volji, četudi obstaja beg od slabih stvari v duši za tiste, [30] ki to zmorejo, a vsi nimajo te možnosti. Čeprav je v čutnih bogovih (θεοῖς ... τοῖς αἰσθητοῖς) prisotna snov, pa njim slabo ne pripada, pri ni slabosti, ki jo imajo ljudje – sicer pa niti vsem ljudem ne pripada, saj bogovi obvladujejo snov – a boljši bogovi so tisti, pri katerih snov ni prisotna – in obvladujejo jo s tem, kar v njih ni v snovi.

6. Proučiti je tudi treba, v katerem smislu Platon pravi, »da slabe stvari ne bodo propadle«, temveč da bivajo »po nujnosti«; in da jih »med bogovi« ni,

temveč vedno »hodijo okrog v smrtni naravi in v tem prostoru«. Ali je morda tako rečeno, da je nebo »čisto od slabih stvari«, ker se vedno premika znotraj zakonov in se giblje po redu, in tam ni nobene krivice niti druge zlobnosti, niti drug drugemu ne delajo krivice, ker se premikajo lepi razvrstitvi (κόσμος), medtem ko sta na zemlji prisotna krivica in nered? Saj to pomeni smrtna narava in ta prostor. Toda, ko pravi »od tod je treba bežati«, ne govori več o [10] stvareh na zemlji. Beg, pravi, ni oditi z zemlje, temveč biti na zemlji »pravičen in svet s pomočjo preišljenosti«, češ da beseda pomeni, da se je treba izogibati slabosti, kajti za Platona so zlobnost slabe stvari in kar pride iz zlobnosti. In ko sogovornik pravi, da bi pomenilo ukinitvev (ἀναιρεσις) slabih stvari, »če bi prepričal ljudi o tem, kar govori«, mu <Sokrat> reče, da se to »ne more« zgoditi, ker zla obstajajo po nujnosti, če pa ravno »mora obstajati neko nasprotje dobremu«.

214

Toda kako more biti slabost, ki se nanaša na človeka, nasprotna onemu dobremu? Hudobnost je nasprotje vrlini, vrlina pa ni dobro samo, temveč je [20] dobro, ki povzroča obvladovanje snovi. Nadalje pa, kako bi moglo biti kaj nasprotnega onemu dobremu? Saj ono ni neka lastnost. Nadalje pa, katera je nujnost, da je povsod, če je prisotno eno od nasprotij, prisotno tudi drugo? A naj bo sprejeto in naj tudi bo tako, da obstaja nasprotje, če biva njegovo nasprotje – na primer, če biva zdravje, je možno, da biva tudi bolezen – vendar ne po nujnosti. Platon ne uči, da je nujno, temveč je to izrekel za dobro. A če je Dobro bit (οὐσία τὰγαθόν), kako naj mu bo kaj nasprotnega? Ali temu, kar je onstran biti? To, da ni nasprotnega biti, dela za posamezna bitja (τῶν καθ' ἕκαστα οὐσιῶν) prepričljivo [30] dokazano z indukcijo, v celoti pa za bit ni dokazano. A kaj naj bo nasprotno splošni biti in nasploh še prvim principom? Ali je torej biti nasprotna bit, naravi dobrega pa je nasprotna narava zla in njegovo počelo. Toda počeli sta obadva, eno slabih stvari, drugo dobrih stvari, in vse stvari v eni naravi so nasprotne stvarim v drugi, tako da so tudi celote nasprotja in celo bolj nasprotne kot druga nasprotja. Toda druga nasprotja se nahajajo ali v isti vrsti ali v istem rodu ter so deležna nečesa skupnega glede na to, v čemer so. Toda stvari, ki so ločene in ki imajo v drugem dopolnilo svojega bistva, pri teh nasprotja bivajo v drugem, [40] kako le-te ne bi bile najbolj nasprotne, če pa so nasprotja najbolj oddaljena druga od drugih? Meji in meri in vsem določilom, ki so prisotne v božji naravi, so nasprotne brezmejnost in čezmernost in druge stvari, ki jih ima zla narava, tako

da je tudi celota nasprotje celoti. Zla narava ima tudi bit, ki je lažna in je prvotno in bitno laž (ὄντως ψεύδους), bogu pa pripada bit, ki je resnično bit. Zatorej kakor je to, kar je po napačnosti nasprotje resničnemu, tako je tudi narava biti enega <zla> nasprotna naravi biti božjega. Tako se nam je izkazalo, da ne velja vsepovsod, da biti ni nič nasprotnega; sicer pa bi tudi pri ognju in vodi sprejeli, da sta nasprotji, [50] če ne bi bila v njih skupnost, ki je snov, v katerih nastopajo toplo in suho ter vlažno in hladno kot lastnosti; če pa bi te lastnosti vzeli za sebe in bi same dopolnjevale svojo bit brez skupnega, bi nastopalo nasprotje tudi med njimi in ena bit bi bila nasprotna drugi biti. Tako so torej stvari, ki so popolnoma ločene, ki nimajo ničesar skupnega in so med seboj v največji oddaljenosti po svoji naravi nasprotja: kajti njihovo nasprotje ni nasprotje glede kvalitete niti sploh nasprotje glede kateregakoli rodu bivajočega, temveč nasprotje z največjo možno medsebojno ločenostjo, tako da je sestavljeno iz nasprotnih elementov in tudi povzroča nasprotja.

7. Toda kako more biti nujno, da je tudi zlo, če je dobro? Ali zato, ker v veselju mora biti snov? Po nujnosti je tako, da je to veselje sestavljeno iz nasprotij. »Narava tega sveta je bila pomešana iz uma in nujnosti« in kar je vanj prišlo od boga, so dobre stvari, slabe pa iz starodavne narave, s čimer Platon govori o snovi, ki je podlaga in ki še ni urejena. Ampak kako je treba razumeti »smrtno naravo«? Pri tem naj velja, da »ta prostor« naznačuje veselje (τὸ πᾶν). Demiurg pravi: »Ker ste se nastali, [10] seveda niste nesmrtni, vendar ne boste razkrojeni z mojim posegom«. Če je to tako, je bilo prav rečeno, da »slabe stvari ne morejo propasti«. A kako naj nekdo izogne slabega? Ne z gibanjem po prostoru, pravi Platon, temveč tako, da pridobi vrlino in sebe loči od telesa; tako se nekdo loči tudi od snovi, saj je tisti, ki je združen s telesom, združen tudi s snovjo. A kaj je ločiti se in ne, to sam nekako pojasnjuje: biti med bogovi je biti med miselnimi bitji, ki so nesmrtna.

Nujnost zla je mogoče dojeti tudi na ta način. Ker ne obstaja samo dobro, je nujno, da je v izstopanju od njega, ali če bi hotel kdo takole govoriti, v nenehnem sestopanju in odstopanju od njega nekaj zadnjega [20] in po tem zadnjem ni mogoče, da bi še karkoli nastalo, in to je zlo. Kakor je nujno, da obstaja to, kar je po prvem, tako tudi zadnje: to pa je snov, ki nima nič več dobrega. In ta nujnost je nujnost zla.

8. Če pa bi kdo rekel, da mi ne postanemo slabi zaradi snovi – saj niti nevednosti ni tu zaradi snovi niti želje, ki so slabe, ne nastanejo zaradi snovi. In celo če bi takšno razpoloženje (σύστασις) nastalo zaradi slabosti telesa, bi ne učinkovala snov, temveč oblika (εἶδος), npr. toplota, hlad, grenko, slano in siceršnje vrste sočnosti, nadalje izpolnitve, izpraznitve, in sicer izpolnitve ne kar enostavno, temveč polnjenje z določenimi snovmi, tako da je nekaj določenega, kar povzroči različnost želja in, če hoče, različnost zmotnih mnenj, tako da je zlo bolj [10] oblika kot snov –, in vendar ta sogovornik ne bo nič manj prisiljen privoliti, da je snov zlo.

A stvari, ki jih povzroča kvaliteta, ki je v snovi, tega ne povzroča, kadar je ločena, kakor tudi podoba sekire ničesar ne naredi brez železa. Nadalje pa tudi oblike v snovi niso taiste, kot bi bile, če bi obstajale same na sebi, temveč so snovna določila (λόγοι ἔνυλοι), ki propadejo v snovi ter se navzamejo narave snovi. Dejansko pa niti ogenj sam ne gori niti katera druga izmed oblik, če so same po sebi, ne opravlja dejavnosti, za katere se pravi, da jih povzroča, ko se uresniči v snovi. Ko snov postane gospodarica (κυρία) oblike, ki je vanjo upodobljena, jo uničuje in kvari, ko ji doda [20] lastno naravo, ki je nasprotna, ne prinašajoč hladno toplemu, temveč obliki toplote dovaža neoblikovanost same sebe in neizoblikovanost obliki, ter pretiravanje in pomanjkanje temu, kar ima mero, dokler ne povzroči, da je oblika njena in ne več oblika same sebe, prav kakor v prehranjevanju živali to, kar je vneseno, ni več to, kar je bilo priskrbljeno, temveč je postalo kri psa in vse pasje, tako so tudi vsi sokovi postali isti, kakor sokovi živali, ki jih je sprejela. Če je tedaj telo krivo za slabe stvari, bi bila na ta način snov tudi povzročiteljica slabih stvari.

»Ampak snov bi bilo treba obvladati!« bi mogel reči drugi. Toda to, kar jo zmore obvladati, ni čisto, če ne zbeži. [30] Kajti želje so silnejše zaradi takšne mešanice teles, pri nekaterih močnejše kot pri drugih, tako da jih zmožnost v posamezniku ne more obvladati, nekateri pa postanejo tudi bolj otopeli za presojo, ker so zaradi malovrednosti (κάκη) teles postali hladni in zvezanih nog, nasprotja pa jih napravijo lahke. O tem pričajo tudi od trenutka odvisna zadržanja. Ko smo polni, smo drugačni, tako po željah kakor po mislih, ko pa smo prazni, smo drugačni, in če smo jedli to hrano, smo takšni, če drugo pa spet drugačni.

Naj bo tedaj odsotnost mere zlo na prvoten način (πρώτως), a tisto, kar pride v odsotnost mere ali mu zlo pripada z izenačevanjem ali udeležbo, naj bo zlo [40] na drugoten način; in na enak način je prvotno zlo mrak, medtem ko je omračeno <zlo> na drugoten način. Slabost, ki je nevednost in čezmernost v duši, je drugotno zlo in ne zlo samo (αὐτοκακόν); saj tudi vrlina ni prvo dobro, temveč je <vrlina> to, kar se z njim izenačuje ali ga je deležno.

9. S čim spoznamo oboje? In najprej s čim slabost (κακία)? Vrlino spoznamo s samim umom in premišljenostjo, ki spoznava samo sebe. Kako pa slabost? Kakor s kanonom spoznamo, kaj je navpično in ne, tako tudi to, kar se ne sklada z vrlino prepoznamo kot slabost. Ali jo torej vidimo ali ne vidimo, to zlobnost? Ali pa popolne slabosti ne vidimo, ker je brezmejna. Vidimo jo z odvzemanjem (ἀφαίρεσις) tega, kar nikakor ni dobro, medtem ko je zlobnost, ki ni popolna, prepoznavna po meri zaostajanja za vrlino. Kadar vidimo del vrline in v prisotnem delu opazimo nekaj odsotnega, kar pa je sestavina celotnega ejdosa, tam pa [10] je odsotno, na ta način beremo zlobnost, v opredeljenem pa pustimo tisto, čemur to manjka. In kakor pri snovi, ko npr. vidimo nek obraz kot nekaj grdega, ker v njem <semenski> logos ni prevladal, da bi skrtil grdost snovi, si tedaj grdo predstavljamo s pomanjkanjem oblike. Kako pa spoznamo tisto, kar na noben način ne doseže oblike? Ko popolnoma odvezamemo vsako obliko, tistemu, v čemer ni oblikovnih elementov, pravimo, da je snov; a tudi sami si v nas nakopljemo neizoblikovanost, kadar odstranjujemo vsako obliko, ko hočemo opazovati snov. Zato je tudi ta um drug, je ne-um, ki tvega videti stvari, ki niso njegove. Kakor se oko samo odmakne od svetlobe, [20] da bi videlo temo in je ne vidi – zapusti svetlobo, da bi videlo temo, saj je s svetlobo ni bilo mogoče videti; toda brez nje oko ni moglo videti, temveč samo ne videti – da bi mu kar se da postalo možno videti temo; tako tudi um, ko svojo lastno svetlobo pusti znotraj sebe in kakor da gre ven iz sebe in pride do stvari, ki niso njegove, in ko ne prinese svoje lastne svetlobe, doživi nekaj nasprotnega od tega, kar je, da bi videl, kar je njemu samemu nasprotno.

10. O teh stvareh na ta način. A če je snov brez lastnosti, kako je slaba? Da je brez lastnosti, se reče, ker ona sama na sebi nima nobene od tistih kvalitiet, ki jih bo prejela in ki bodo v njej kot v podlagi (ὑποκείμενον), ne pa tako, da ne

bi imela nobene narave. Če pa ima neko naravo, kaj preprečuje, da je ta narava slaba, a ne na tak način slaba, da je kvaliteta? Saj je tudi kvaliteta tisto, po čemer se za nekaj drugega reče, da ima kvaliteto. Kvaliteta je torej pripadnost in nastopa v drugem, medtem ko snov ni v drugem, temveč je podlaga, pridevek pa je glede na njo. Ker snov ni [10] lastnost, ki ima naravo pripadnosti, se imenuje brez lastnosti (ἄποιος). Če je torej tudi ta lastnost brez lastnosti, kako naj se za snov, ki ni sprejela kvalitete, reče, da je nekakšna? Pravilno se ji torej reče, da je brez lastnosti in da je slaba; vendar se ji ne reče slaba, ker bi imela lastnost, temveč prej zato, ker nima kvalitete, tako da najbrž ne bi bila slaba, če bi bila oblika, namesto da je narava, ki je nasprotna obliki.

218

11. A narava, ki je nasprotna vsaki obliki, je manjkanje, toda manjkanje je vedno v drugem in na samem sebi ni podstat, tako da če zlo prebiva v manjkanju, bo obstajalo v tem, čemur manjka oblika, tako da ne bo obstajalo samo po sebi (καθ' ἑαυτό). Če bo torej zlo v duši, bosta zlo in zlobnost manjkanje v njej in nič izven nje. So pa tudi drugi nauki (λόγοι), ki imajo pretenzijo, da snov popolnoma ukinejo, in drugi, ki učijo, da snov ni slaba, četudi obstaja. Torej ni treba zlo iskati drugod, temveč ga je treba položiti v dušo in ga tako postaviti, da je odsotnost dobrega (ἀπουσίαν ἀγαθοῦ). [10] A če je zlo manjkanje neke oblike, za katero je pristojno, da je prisotna, in če je manjkanje dobrega v duši, zlobnost v sebi pa ustvarja s svojim lastnim pojmom (λόγω), tedaj duša nima nobenega dobrega; tedaj niti življenja nima, četudi je duša. Torej bo duša brez duše, če pa sploh nima življenja; tako da četudi je duša, ne bo duša. Vendar življenje ima po pojmu same sebe, tako da manjkanja dobrega nima od same sebe. Kot po obliki dobra (ἀγαθοειδὲς) ima v sebi neko dobro, ki je sled uma, in ni zlo sama od sebe: torej ni niti prvotno zlo (τὸ πρῶτως κακὸν) niti ni prvotno zlo neka njena pripadnost, ker od nje tudi ni odsotno vsako dobro.

12. Kaj pa če bi kdo učil, da zlobnost in zlo, ki je v duši, ni popolno manjkanje dobrega, temveč določeno manjkanje dobrega? A če je to in bi duša nekaj dobrega imela, drugo pa bi ji manjkalo, bi dobila mešano razpoloženost (διάθεσις) in zlo ne bi bilo nemešano, in na ta način še ne bi bilo najdeno prvo in nemešano zlo (ἄκρατον κακόν). In medtem ko bo duši dobro pripadalo v biti (ἐν οὐσίᾳ), bo zlo samo neka njena pripadnost (συμβεβηκός).

13. Kaj pa če je zlo za dušo v tem, kar je kakor ovira za dušo, prav kakor za oko zlo to, kar ovira gledanje. Toda tako bi bilo zlo povzročitelj zla stvar, in povzročitelj tako, da bi bilo to zlo različno od samega povzročitelja. Če je zlobnost ovira za dušo, bo zlobnost povzročiteljica slabega, ampak ne bo zlo; in vrlina ne bo dobro, razen kolikor sodeluje pri nastanku dobrega, tako da če vrlina ni dobro, tudi zlobnost ni zlo. Nadalje vrlina ni niti lepo samo niti dobro po sebi (αὐτοαγαθόν); torej niti zlobnost ni niti grdo samo niti zlo po sebi (αὐτοκακόν). Trdili pa smo, da vrlina ni [10] lepo samo (αὐτοκαλόν) niti dobro samo, ker sta lepo samo in dobro samo pred njo in onkraj nje; in vrlina je dobra in lepa z nekakšno udeležbo. Kakor z vzpenjanjem od vrline pridemo do lepega in dobrega, tako tudi s sestopanjem od malovrednosti najdemo zlo samo, če začnemo od zlobnosti. In za tistega, ki zlo opazuje, je to nekakšno opazovanje zla po sebi, če pa postane slab, je to udeležba na njem, ker se deleatur znajde v popolnem »prostoru neenakosti«, kjer se spusti vanj in pade v »blato« mraka; kajti če gre duša popolnoma naprej v popolno zlobnost, nima več malovrednosti, temveč se je spremenila v drugo [20] naravo, ki je slabša – kajti zlobnost pomešana s čim nasprotnim je še človeška. Tako duša umira, kolikor duša more umreti, in smrt je zanjo, ker je še potopljena v telo, da potone v snov in napolni z njo in ko je odšla iz telesa, še leži tam, dokler se ne požene navzgor in se nekako odtrga pogled od blata. In to je tisto »iti v Had in pri tem zaspati«.

14. Če bo kdo rekel, da je zlobnost šibkost duše (ἀσθένειαν ψυχῆς) – češ da je zla duša vsekakor zelo čustvena in hitro vznemirjena, od vsakega zla nošena k prav vsakemu zlu, hitro vneta za želje, hitro razburjena za jeze, zaletava za soglasja (συγκραθέσεις), in da se zlahka vdaja motnim predstavam, ki so kakor najšibkejši izdelki od tega, kar proizvedeta umetnost ali narava, kar ima lahek propad zaradi vetrov ali zaradi sončne pripeke – bi bilo vredno raziskovati, kaj je in od kod je šibkost na dušo. Šibko na duši ni tako kakor [10] na telesih; temveč kakor je tam nezmožnost za delo in preobčutljivost, tako so tudi tu po analogiji duševni pojavi prejeli naziv šibkosti, (ἀσθένεια), razen če tudi za dušo ni isti povzročitelj slabosti, snov. Toda treba je priti bliže z razpravo, kaj je vzrok v tako imenovanem šibkem duše; saj gotovo niso gostote in redkosti niti ne spet vitkosti ali debelosti, ali bolezen, na primer, kakšna vročica, povzročile, da

je duša nemočna. Nujno pa je, da takšna slabost duše nastopa ali v popolnoma ločenih dušah ali v utelešenih (ἐνύλοις) ali v obojih. Če ne nastopa v dušah izven snovi – saj so vse [20] čiste in kakor je rečeno »krilate in popolne« tako da je zanje dejavnost neovirana – preostane, da je šibkost v padlih dušah, ki niso čiste niti očiščene, in zanje šibkost ne bi bila odvzemanje nečesa, temveč prisotnost tujega, na primer prisotnost sluzi ali žolča v telesu. Če uspemo bolj jasno dojeti povzročitelja padca (πτώματος) duše in če ga dojamemo, kakor je primerno, bo postalo jasno tudi to, kar iščemo, šibkost duše. Med bivajočim je snov, med bivajočim je tudi duša, in je, bi rekel, prostor, ki je en sam. Ni ločenega prostora za snov, pa spet ločenega prostora za dušo – kakor da bil prostor na zemlji [30] za snov, prostor na zraku pa za dušo – toda prostor, ki je ločen prostor za dušo, je v tem, ker ni v snovi: to pa pomeni, da se ni zedinila s snovjo, to pa pomeni, da iz nje in snovi ne nastane neko eno; to pomeni, da duša ne nastane v snovi kot podlagi (ὑποκειμενον): in to pomeni, da je ločena. Toda zmožnosti duše je mnogo in duša ima začetek, srednje dele in skrajnosti; toda snov, ki je prisotna, jo nagovarja in skoraj nadleguje in želi, da bi prišla v njeno notranjost. Toda »ves prostor je svet« in ničesar ni, kar ne bi imelo deleža na duši. Torej je snov osvetljena, ko samo sebe namesti pod dušo, toda ne more dojeti, od kod je osvetljena, kajti izvir ne prenese [40] snovi, četudi je prisotna, ker zaradi njene malovrednosti (κάκην) ne more gledati. Toda razsvetljenje in svetloba od zgoraj sta se zatemnili in oslabei zaradi mešanja s snovjo, ki je svetlobo napravila nemočno, s tem da ji je sama ponudila možnost porajanja in dala vzrok, da pride vanjo: saj ne bi prišla k nečemu, kar ni prisotno.

220

In to je padec (πτῶμα) duše, da na ta način pride v snov in izgublja moč, ker vse zmožnosti ne prehajajo v udejstvovanje, ker jih snov ovira, da bi prišle, s tem da je zavzela prostor, ki ga ima duša, ter povzročila, da se duša nekako skrči vase. A to, kar je vzela, tako rekoč s krajo, je naredila za slabo – dokler se duša ne bo mogla pognati navzgor. Snov je torej duši tako vzrok šibkosti [50] kot tudi vzrok malovrednosti deleatur. Prej je torej sama slaba in prvo zlo. In celo če bi duša sama rodila snov ob določeni strasti, in četudi bi se združila z njo in postala slaba, je snov kriva s svojim prisostvovanjem. Duša ne bi vstopila v proces postajanja v snovi, če ta s svojo prisotnostjo ne bi dovolila postajanja.

15. Če kdo trdi, da snov ne obstaja, mu je treba nujnost njenega obstoja (ὑπόστασις) pokazati na podlagi razprav o snovi, kjer je bilo o tem govora na več načinov. Če bo kdo rekel, da zla v stvareh (τοῖς οὐσι) sploh ni, za tega je nujno, da ukine tudi dobro in tako tudi ne bi bilo nič, kar je predmet želje. Torej ni niti želje niti spet odklanjanja (ἔκκλισις) niti mišljenja: želja je o dobrem, odklanjanje o slabem, mišljenje in praktična modrost (φρόνησις) pa o dobrem in slabem, in preišljenost je sama eno izmed dobrin. Tako torej morajo biti in dobro in nemešano dobro [10], pa dobro, ki je že mešanica iz slabega in dobrega, in če je prejela večji delež slabega, bo že tudi sama končala v tistem, kar je v celoti slabo; če pa je prejelo manjši delež, se toliko usmerja k dobremu, kolikor bolj se je zmanjšal. Navsezadnje pa, kaj je zlo za dušo? In kateri duši pripada, če ne tisti, ki se je oprijela narave hujšega (τῆς χειρόνος)? Tedaj ne bi bilo ne želja ne spet žalosti, ne jeznosti, ne strahov; strahovi pripadajo sestavljenemu, da ne bi razpadlo, žalosti in bolečine pa razpadajočemu. Toda želje nastajajo, kadar nekaj moti sestav, ali kadar nekdo, da bi se izognil tej motnji, načrtuje zdravljenje (ἰασιν). Nasprotno pa domišljija nastane s sunkom (πληγή) na nerazumno dušo od zunaj: sunek pa je sprejet, ker v sebi ni nerazdeljena. In ima zmotna mnenja, ki [20] nastanejo v duši, ki je izven resničnega samega, zunaj pa se je znašla, ker ni bila čista. Toda stremljenje (ὄρεξις) k umu je druga stvar; treba je samo, da se združi z umom in da se naseli v njem, ne da bi privolila v slabše (τὸ χειρόν). Zlo pa ni zgolj zlo zaradi moči in narave dobrega; če pa se po nujnosti že mora pokazati, ga oklepajo nekakšne lepe sponse, kakor so nekateri ujetniki vkovani v zlato, in se skriva z njimi, da ga na ta način bogovi ne bi gledali in da ljudem ne bi bilo vedno treba gledati zlo, temveč bi se celo tedaj, kadar ga vidijo, v spominjanju podob lepega mogli družiti z lepim (εἰδῶλοισ τοῦ καλοῦ εἰς ἀνάμνησιν συνῶσιν).

Zapis k prevodu

222 V tej Eneadi Plotin razmišlja o dobrem in zlem in o tem, kako živeti ob naravnem imperativu dobrega ali če hočete z naravnimi vrlinami, ne da bi zapadli poenostavljajočemu obtoževanju za zlo, ali poveličujočemu hvaljenju vrlin. Plotin nas najprej vprašuje, katere stvari sploh smemo upravičeno imenovati za slabe oziroma dobre. Svoj premislek opira na uvid, ki je nosil že Heraklitovo misel, da pravičnega in lepega ne bi poznali, če ne bi bilo krivice, grdega in prevzetnosti. Dobro je nekaj negativnega, kar pa merimo z nečim pozitivnim, kar je dobro. Meditacija o dobrem in zlu pa dobi novo razsežnost, ko bi hoteli določiti domnevno zlo po sebi. In tu Plotin ne neha ponavljati, da so slabo, hudo, nesreča, bolečina itd. nekakšna odsotnost, neko manjkanje, namreč manjkanje dobrega. Toda, kar ima primanjkljaj dobrega, ni absolutno slabo. Niti neizoblikovana snov ni slabo po sebi, saj svet ni nekaj slabega, čeprav vsemirja ni brez snovi. Platonistični filozof pravi, da je materija, snov slaba, ker nima kvalitete. Toda snov ni slaba kot lastnost, temveč kot to, kar nima kvalitete. Tudi duša ni prvotno zlo. Če se zlo nahaja v manjkanju, tedaj samo nima bivanja. Če je slabo v duši, tedaj samo še nima življenja, duša pa kljub slabemu v sebi ostaja odsev dobrega. Zlo duše je delno manjkanje dobrega v duši. Tedaj ima duša mešano razpoloženost. Kakor snov ni zlo, tako tudi vrlina ni dobro. Pomembno je, da duša ne dremlje sredi zla.

Plotinova filozofija je enostavna. To pomeni tudi, da ne prenaša preveč opomb in komentarjev. Zato pa mora biti prevod zvest izvirniku. Lahko bi rekel, da besedila nisem prevedel, temveč sem ga preložil v slovenščino.

Marko Markič

PETAR ŠEGEDIN, *POJAM UMA U PLATONA*, MATICA HRVATSKA,
ZAGREB 2012

Šegedinovo delo izpostavlja um kot osnovo Platonove zastavitve filozofije. Osrednja zadeva dela je razlaga Platonove zastavitve filozofije kot umske znanosti o počelih bivanja in razlaga sopripadnosti uma in bitnosti bivajočega (*ousia*) po vodilu izrekanja bitnosti v *logosu* kot umskem govoru in razgovoru. Na ta način se razloži umski značaj bitnosti in *eidosa*, ki se izrecno opredelita kot umski vzrok. K zadevi delo ne pristopa na aporetičen način, ampak na način postopnega in natančnega pridobivanja in izgrajevanja lastne razlage izbranih mest iz dialogov, predvsem *Fajdona* in *Države* in s tem privajanja mišljenja v bližino Platonovega mišljenja sopripadnosti uma in bitnosti. Medtem v sprotnih opombah stalno teče primerjava lastne razlage z izbranimi razlagalci Platona (npr. tübingensko šolo, Natorpom, Heideggrom, Fredejevo, Hoffmanom, Barbaričem), ki pristop avtorjeve razlage tako dodatno umešča. Sopripadnost uma in bitnosti je sicer osnova antičnega filozofskega izročila, to delo pa si prizadeva postopno in sistematično predstaviti umska počela kot bistveno zadevo Platonove zastavitve filozofije v njenih mnogih ozirih – delovanjskem, znanstvenem, bitnostnem, estetskem. Tako se Platonova etika izkazuje kot motrenje srečne duše, ki se obrne k lastnemu umskemu smotru, dialektika kot umska znanost, ki se izvaja skozi umski razgovor, počela bivanja kot umska in lepota kot umska celotnost.

Za izpostavitvev umske narave bivanja se delo po pregledu razumevanja

uma pri Homerju najprej loti Heraklita in Parmenida, pri katerima se začetno izreka sopripadnost uma in biti. Obravnavo sopripadnosti uma in bitnosti pri Platonu vpelje razlaga ideje dobrega kot počela te sopripadnosti. Razlaga ideje dobrega se osredotoča na vidik delovanja ideje dobrega kot umske vidljivosti v medsebojnem samodejavnem vzpostavljanju umskega videnja in vidljivosti bitnosti. Presežnost ideje dobrega, da je onkraj bitnosti in nespoznatna, se razlaga na način, da sta um in bitnost dva vzajemna ozira ideje dobrega, ki sama ni ne samo bitnost ne samo um. Umsko sorazmerje bitnosti in uma se tako razlaga kot sorazmerje dobrega s samim seboj. Ideja dobrega se tako razloži kot nenasilno, lastno notranje izlivanje vidljivosti bitnosti in ‚spontana dinamika‘ bitnosti in uma. Z umom se odkriva, očituje vselejšnja sorodnost uma in bitnosti, ki jo vzpostavlja ideja dobrega. Um se tako izkaže v bistveni zvezi z dobrim, kot notranja dejavna moč ideje dobrega, ki se daje kot umsko sorazmerje ideje. Ideja dobrega je razložena kot neskritost, očitnost, vid dejavnega umskega dotika duše in biti. Ker pa se umski dotik duše in biti kaže v ideji, je ideja dobrega ideja idej, vidljivost vse umske vidljivosti. Dobro, ki se iz te ideje izliva pa je enotujoča resnica in edinstvena celotna bitnosti, bivajočnost vsega bivajočega, pri čemer je izrecno rečeno, da to ne pomeni, da je enotnost, s čimer je verjetno mišljeno, da dobro ni neka določena enotnost ali neko enotno, ampak enotnost vsega enotnega.

224

Glavno vodilo razlage, pridobljeno ob začetni razlagi sreče in ideje dobrega, je um kot sorazmerje. Um se enkrat izkazuje kot sorazmerje bivanja in bitnosti v ideji, drugič pa kot sorazmerje vseh delovanjskih in spoznavnih zmožnosti v duši. Izhajajoč iz te vzporednosti se duša izkaže kot ideja, enotnost bivajočega v odlikovanem smislu življenja. Um tako ni samo organ duše, ampak celotnost duše v ideji. Tako duša samo kot izoblikovana v lastno bistveno umsko naravo tudi lahko živi skladna s seboj glede vseh lastnih zmožnosti.

Sopripadnost uma in bitnosti pri Platonu se v delu nadalje razlaga z ozirom na sopripadnost vzroka in logosa in sopripadnost logosa in duše. Logos kot govor izreka enoten in tako umski vzrok po sebi, toda sam vzrok po sebi ima logičen značaj izrekljivosti. Vendar je to sopripadnost logosa in umskega vzroka potrebno razumeti na način, da je logos predpostavka vzroka po sebi. Tako si um in bitnost sopripadata v izrekanju na način, da je umski govor zmožnost izrekanja nečesa po sebi, z ozirom na to samo, kar pa je tudi postavljeno kot

počelo bivanja, namreč kot eno, istovetno, ne mnogo. Logos sam ima tako značaj enostavnega zrcaljenja enostavnega po njem samem, namreč glede na to samo. Umevanje in bitnost si tako sopripadata v govoru tako, da se medsebojno zrcalita, ogledujeta v govoru, narava govora pa je, da ima oziralen značaj, logos namreč izreka *eidos*, nekaj enostavnega z ozirom na ono samo. Um je tako bitnostnolik, *eidos* pa je ogledovanje bitnosti v umskem govoru. Šegedin izpostavlja, da ta odnos ne pomeni, da je bivanje vzpostavljeno samo v govoru in je tako samo jezikovno izrekanje, pač pa gre za soodnos umskega bivanja in umskega govora. Tako se izkaže, da se sopripadnost uma in bitnosti izkazuje v govoru. Logos je posredniški kraj pristnega odražanja (*mimesis*) bitnosti, kjer si um in bitnost lahko sopripadata. Šegedin tako kot osrednje izhodišče Platonove filozofije izpostavlja tudi logos v osnovnem pomenu govora. Sopripadnost uma in bitnosti v logosu je sopripadnost dvojega enostavnega z ozirom na sebe. Posredovanje pa izkazuje tudi dejavni značaj logosa in uma. A posredujoče vzajemno srečevanje bitnosti in uma v govoru ni enostranska dejavnost umevanja, saj ga omogoča spominjanje (*anamnesis*), obrat duše in uma k lastnim počelom, da bi ugledal počelo bivanja (bitnost), to pa se izvršuje na način dialektike, potovanja skozi *logose*.

„Dinamični“, dejavni posredujoče odražajoči značaj spoznavanja se v poglavju o ideji kot znanstveni resnici razlaga tudi kot skupno nastajanje *eidos*a in bitnosti v umevanju. V povezavi s posreduvalnim značajem umevanja se omenja tudi aporija dejavnosti umevanja in utrpevanja umevanosti v *Sofistu*, a se je ne preiskuje dalje. Bitnost je zastavljena kot enostavna, nespremenljiva, negibna. Toda če naj obstaja spoznavanje in naj bo bitnost umljiva, mora biti bitnost udeležena v umevanju. Umevanje pa je neka dejavnost, gibanje, torej se umevana bitnost zdi udejanjana, gibana s strani umevanja, tako da utrpeva. Posreduvalni značaj umevanja nakazuje na to, da je umevanje obenem dejavnost in utrpevanje bitnosti, bitnost pa obenem dejavno omogoča umevanje in ga utrpeva. A ker sta tako um kot bitnost enostavna, nobeno ne utrpeva na način, kakor utrpevajo mnoge stvari, pri katerih utrpevanje slabi njihovo dejavnost. Medsebojno utrpevanje bitnosti in uma ima pomen medsebojnega sprejemanja in držanja lastnega v ideji. Prav tako je moč bitnosti njena zmožnost samoizkazovanja, očitnost, dejavnost uma pa ravno tudi samoizkazovanje,

očitovanje bitnosti glede na njo samo. Um tako z dejavnim obratom k lastni naravi iz sebe izkazuje počela glede njih samih. Če je um udeležen v bitnosti na način dejavnega posredujočega posnemanja tako, da dojema bitnost s sredstvom lastne enostavnosti in spominjanja na oblike sorodne lastni enostavnosti, tedaj je bitnost enostavna, ostane glede sebe, taka kot je, nepomešana, nespremenljiva, a je vendar lahko udeležena v umevanju, kot enostavno udeleženo v enostavnem oziru. Tako posredovalno posnemovalno proizvajalen značaj umevanja pomeni, da sorazmerje umevanja in bitnosti skupno nastaja s tem, ko se um obrača k lastnim počelom, um tako nastane kot nekaj enostavnega glede sebe, ko umeva bitnost, ki nastane kot enostavna glede sebe.

226

Srečevanje in „dinamično“ posredovanje in istovetnost mišljenja in biti je tako razloženo tudi kot medsebojno odražanje uma in bitnosti v ideji. Um je zmožen zaradi lastne enostavnosti izkazovati enostavnost *eidosa*. *Eidos* pa ima značaj samoizkazovanja bitnosti, očitnosti iz sebe samega, glede sebe. Logični vidik tega je oziralen značaj govora, ki je vedno glede nečesa, enega. Kako je po Šegedinovi razlagi torej um udeležen v bitnosti in bitnost v umu? Rekli bi lahko, da sta tako um kot bitnost udeležena v enostavnem oziru, ki pa je prvenstveno glede sebe. Če se enostavnost bitnosti ogleduje skozi enostavnost uma, to pomeni, da je um kot enostaven vselej glede enostavnega, um je ozir, vidik, ki pusti bitnostnemu oziru (*eidosu*) izkazati se iz sebe samega. Sorodnost uma in bitnosti v ideji avtor razlaga izhajajoč predvsem iz *Fajdona*, kjer je govor o sorodnosti duše enostavnim *eidosom*. Tako se izpostavlja, da se to, kar je samo po sebi spoznava s tem, kar je samo po sebi. Sopripadnost uma in bitnosti avtor razlaga tudi iz sopripadnosti duše kot počela in ideje življenja in bitnosti, ko se duša spominja lastne narave, se spominja tudi narave bitnosti, ki ji je sorodna. Umsko počelo, bitnost, je namreč počelo bivanja v smislu, da zbira, enoti celotno bivajoče, tako živo kot neživo.

Eidos je pri Platonu po eni strani umski enostavni ozir v govoru, po drugi strani pa je sama bitnost, umski vzrok. Tako sta si po eni strani umevanje in bitnost sopripadna v *eidosu* kot enostavnem, počelnem oziru govora. Toda kako si po drugi strani sopripadata um in *eidos* kot bitnost? Tu se nakazuje aporetika *eidosa* in bitnosti; umski vzrok je lahko začetno zastavljen samo kot

ozir (*eidōs*) v govoru, toda obenem je lahko zastavljen samo kot nekaj kar je sicer sopripadno umevanju v govoru, a je samostojna bitnost, ki se v govoru samo ogleduje. A če se lahko bitnost v govoru ogleduje, mora obstajati neka vnaprejšnja sopripadnost uma kot zmožnosti videnja bitnosti in bitnostne vidljivosti. Kot osrednje vprašanje Platonove filozofije uma se tako izkaze vprašanje, kako sta medsebojno udeležena um in *eidōs* kot bitnost. Kaj pomeni za Platona umevanje bitnosti? Pri Platonu bitnost ni drugega kot bistvo, oblika, *eidōs*. Zdi se torej, da um bitnosti ne sopripada posredno prek oblike kot vidljivosti, ampak ji neposredno sopripada s tem, ko sopripada umski obliki. Načelo umevanja je namreč, da je umevanje isto kot umevano umljivo. Če namreč nista isto, um ničesar ne more umevati, saj umevano od nikoder ne more priti v um, razen iz drugega uma po sorazmerju. Poleg tega pa umevanje ravno ni nič drugega kot udejanjenje umevanega.

Zdi se torej, da govor o dinamični, se pravi samodejavno vzpostavljeni posredujoči sopripadnosti uma in bitnosti v *eidōsu* velja za dialektično umevanje, ne pa za posmrtno zrenje bitnosti, omenjeno na primer v *Fajdonu* in *Fajdroso*. Kakor avtor resnico veže na idejo, razlaga resnico kot prisostvujočo v odnosu uma, ideje in bitnosti. Resnico, *aletheia* tako razlaga kot nepozabo, stalno očitnost bitnosti v *logosu*. Toda kakor *eidōs* ravno je bitnost, zrenje resnice pa zrenje bitnosti, je resnica sama bitnost. Duša hrepeni po resničnemu, saj ji je to bistveno sorodno, je namreč enostavno, bitnost, in ne spremenljivo, telesno bivajoče in mnogo, tako pa se tega veseli in ni zmedena in ne utrpeva od nasprotna narave. Duša pri Platonu v tem življenju motri enostavne oblike tako, da motri počela čutnih stvari. V netelesnem življenju, ko pa duša lahko z umom zre oblike povsem nepomešano, brez lastne zveze s čutno zaznavnimi stvarmi, na kar se pripravlja z dialektiko, kakor jo vodi um z njim zre v samo umljiv kraj, kjer se nekako družijo sorodno s sorodnim, enostavno z enostavnim, um z resnico. Platon tako zastavlja smoter popolne sopripadnosti uma in bitnosti, ki pa je dialektična sopripadnost uma in bitnosti v *eidōsu* ne zmora razložiti. Človeški um v najodličnejšem smislu je tako pri Platonu zastavljen in zadan kot naloga in vzor spoznanja bitnosti samo z ozirom na bitnost, iz bitnosti, *eidōsa* samega, brez nanašanja na čutno zaznavne stvari, ki so samo udeležene v *eidōsu*, bitnosti in na posredujočo dejavnost govora. *Eidōs* in um v najodličnejšem smislu imata tako značaj popolnega samoizkazovanja

bitnosti v umu. Združenost s telesom pa preprečuje samoizkazovanje, samosijanje *eidosa* kot bitnosti. Um je tako pri Platonu zastavljen kot vzor sprejemanja samoizkazovanja enostavne bitnostne oblike. Zdi se, da je taka zastavitev uma v njegovem najodličnejšem smislu tudi predpostavka za možnost zrcalnega sopripadanja uma in bitnosti v *eidosu logosa*. Toda kakor je dinamična sopripadnost uma in bitnosti mišljena načelno, se pravi kot vselej že samodejavno vzpostavljena istovetnost uma, bitnosti in umske vidljivosti, kot ideja dobrega v avtorjevi razlagi, se zdi lahko velja tudi za um v tem najodličnejšem smislu popolnega samoizkazovanja bitnosti v umu.

Tako je pri Platonu um udeležen v bitnosti na več načinov. Um in bitnost si posredno sopripadata v umskem, počelnem in dialektičnem govoru toda na neposreden način v motrenju *eidosa* kot samoizkazovanja bitnosti, v umu. Šegedin se v glavnem osredotoča na posredno sopripadanje uma in bitnosti v ideji, ki se dogaja v govoru, glede klasičnega razlagalnega vprašanja, ali je dialektika tudi že motrenje pa se postavlja na stran ločenosti dialektike in motrenja (*theoria*) in motrenja kot smotra dialektike.

228

Nato se izpostavlja značaj ideje kot enostavne glede sebe a tudi notranje (glede sebe) druge od drugih idej in tudi sopripadne drugemu, mnogemu, česar počelo je. Ne obravnava pa se težava udeležnosti ideje v enem in mnogem, ki je zastavljena v *Parmenidu*, ampak avtor samo razlaga Platonovo zastavitev v *Fajdonu*. Ni pa prav jasno, ali je po avtorjevi razlagi notranja drugost ideje mišljena samo dialektično, se pravi glede na znanost ali tudi bitno, se pravi glede na bivanje ideje v drugi ideji in v stvareh. Pomemben pa je poudarek, da udeležnost ideje v bivajoči stvari ni samo dialektična postavka, ampak način vzrokujoče prisotnosti ideje v stvari. A dialektična možnost ali nemožnost te vzrokujoče prisotnosti enega v mnogem spet ni preiskana. Ideja pa se kot umski vzrok izkaže v treh ozirih, delovanjskem, estetskem in znanstveno resničnostnem. Pomembna je avtorjeva izpostavitve estetske narave *eidosa* kot lepega na način omogočanja in vzdrževanja neprekinjene celote bivajočega v njegovem delovanju in videzu. Lepota je tako umska celotnost telesnega in predvsem živega.

Dialektična zastavitev filozofije pri Platonu v avtorjevi razlagi kaže na možnost uma. Ustrezno temu je narava dialektike problematična, počela so zadana. Šegedin v glavnem obravnava dialektiko kot pot od razumskih

predpostavk, ki se jih ugleda kot samo predpostavke brez ozira na počelo, do prvotnih predpostavk, počel, ki niso samo dodatne poljubno predpostavljive predpostavke in na ta način kot pot do umske znanosti o umskih počelih. Opušča pa posebno obravnavo dialektike, kakor je zastavljena v *Sofistu*, kot potovanje skozi ozire govora glede na to, kateri oziri se med seboj združujejo in kateri ne. Možno pa je reci, da tudi ta zastavitev dialektike govori o potovanju do počel na način potovanja skozi počelne, prvotne ozire govora. Dialektika prvotnih ozirov (*eidosov*) izvedena v *Parmenidu* je tako prav tako poskus potujoče obrnitve od predpostavk kot predpostavk do počel. Delo pa se sicer ne ukvarja posebej s temo uma v *Parmenidu*, recimo z drugo predpostavko, ki je bila v platonem izročilu razlagana kot dialektika svetovnega uma (Plotinove druge hipostaze), kakor tudi ne posebej s temo svetovnega uma v *Timaju* in *Filebu*.

Delo razlaga dialektiko tudi kot prehod od čutnega in razumskega k umskemu do zaobrnitve celotne duše. Pri tem pa to prehajanje zanimivo razlaga kot vzpostavljanje umskega sorazmerja vseh spoznavnih zmožnosti duše. Šegedin razlaga sopripadnost metodičnega in vsebinskega vidika dialektike iz osnove umevanja kot spominjajočega dejanja duše, tako ima dialektika anamnestično naravo. Dialektika je postopek zaobrnitve govora in duše v um in s tem v lastna počela in tako samoočiščenje duše do lastnega bistva in smotra.

Dialektika pa se kot razgovor dogaja v pogovoru, v katerem en umski govor prihaja do soglasja sam s seboj in skupne, umske očitnosti počel v podajanju in preskušanju razlogov dokler se ne dosežejo prvotni, počelni oziri, ideje – razlogi. Tako se spet izkaže, da je spoznanje počel zadano kot naloga, pogovor pa obzorje resnice, ki se nam vselej daje kot zmožnost za druženje z oziri, oblikami, *eidosi* stvari samih.

Ideja dobrega je na koncu dela še enkrat izrecno povzeta kot nepredpostavljivo počelo sopripadnosti in sorodnosti uma in bitnosti in tako tudi počelo pogovora in spoznanja. Da se duša, ki umeva bitnost z dialektiko dotika dobrega tako pomeni da se zbirajoča vase samodotika v svoji samobiti. Kot bistvo uma in umskega pri Platonu se v delu izkaže samoizkazovanje, samočitovanje enostavnosti *eidosa* kot ozira v govoru in kot bitnosti na način

znanstvene resnice, lepote in dobrote duše in celotnega bivajočega.

O ZGODOVINSKEM MISLENJU

Vanja Sutlić

Besedilo, ki ga objavljamo, je eno od zadnjih pisnih priobčenj Vanje Sutlića [1925–1989]. Najdemo ga v arhivu njegove zapuščine, ki jo je Inštitut za filozofijo [v Zagrebu]¹ decembra leta 2013 – skupaj s filozofovo knjižnico – od dedičev prevzel v hrambo in v raziskovalno obdelavo. Besedilo v izvirniku nima naslova, ta je urednikov, »izvirnik« je na pomlad leta 1989 po nareku zapisala tedanja sodelavka, ga. Biserka Drbohlav, avtografa ni; predvideno je bilo kot začetek zadnjega poglavja knjige o Heglu, ki je bila takrat v pripravi in zaradi smrti avtorja ni izšla. Tematsko je sorodno zapisu »Osnovni obrisi zgodovinskega misljenja« in objavljenemu dodatku v knjigi: Vanja Sutlić, *Uvod v zgodovinsko misljenje: Hegel – Marx*.² Uredili Damir Barbarić, Biserka Drbohlav in Dimitrij Savić (Zagreb, Demetra 1994), str. 173–174, avtograf [slednjega] je v zapuščini ohranjen.

Po poročilu ge. Drbohlav avtor besedila ni uspel redigirati, tako da se ohranilo v neavtorizirani različici. S privoljenjem omenjane gospe je urednik v besedilu tu in tam neznatno, a pozorno redaktorsko interveniral, ne da bi kakor koli spreminjal filozofski smisel. V opombah je mogoče najti dve pojasnili in

1 Prim. <http://www.ifzg.hr/>

2 Izvirna naslova: »Osnovni obrisi povijesnog mišljenja«, oz. *Uvod v povijesno mišljenje: Hegel – Marx*.

eno možno emendacijo.³ Urednik se ge. Drbohlav in dedičem avtorskih pravic Vanje Sutlića zahvaljuje za privoljenje za objavo besedila.

Damir Barbarić

Zgodovinsko misljenje⁴ ni kak subjekt, ki misli in reflektira o vrsti dejanskosti [*zbilje*], četudi je ta z njim enakorodna, [je] njegova samorefleksija.

Zgodovinsko misljenje ni dogajanje [*zbivanje*] kakega absoluta v kronološko razumljenem času, pri čemer se čas plemeniti do notranjega dogajanja absoluta in se na koncu, kot tudi v toku zgodovine, kategorije absoluta poistovetijo z določili časa (Hegel). Marx je na začetku scientizma 18. stoletja razlikoval »metodo raziskovanja« od »metode prikazovanja«. Z »metodo raziskovanja« je zmožgal dospeti zgolj do zgodovine nečesa (*ens*), »metoda prikazovanja« pa ga je naredila za »največjega heglovca 19. stoletja«, za svojevrstnega misleca biti [*bitka*]. Vedel je za celoto v času, vsa zgodovina mu je bila pripravljanje [*priredivanje*] pravega časa, kakor je bila posrečena družba urejanje [*priredivanje*] skupnosti. Kakor koli bo že izgledala nova zgodovina – zbira se v prisotnosti, ni podrejena preteklosti in bivšosti [*bilosti*] – prav zato, ker ju nosi v sebi. Ni slučaj, da je pri naštevanju ideoloških oblik tako nizko ocenil pravnike in politike, saj je smatral, da se s to »formacijo družbe <...> zaključuje predzgodovina človeške družbe«. (MEW, 13. zv, str. 9) Vse druge oblike ideologije so bolj potrebne za to, da bi predzgodovina človeške družbe minila. Ko je spojil logično in zgodovinsko, je razporedil [*priredio*] mislece zgodovine, saj je dominantno kategorijo politične ekonomije vezal na takrat dominantni čas.

Nietzsche in Schopenhauer običajno, v šolskih filozofijah, veljata za nezgodovinska misleca. No, priznavajo Schopenhauerjev prezir do zvijačne veličine zahodnih mislecev; tudi Nietzsche o njih ni mislil nič bolje, ocenil jih je za odkrite ali skrite pristaše Platona in krščanstva, »platonizma za ljudstvo«. To do neke mere čudi, če pomislimo na to, da sta [oba] v spisih svoje

3 Te označujejo številke v kurzivi, ostale opombe so prevajalčeve.

4 V prevodu sledim liniji misliti, misel, misljenje; prim. Phainomena 90/91 (2014), str. 296, op. št. 3

nasprotnike obširno navajala. Pa vendar sta – tako Schopenhauer s kritiko meščanskega, malomeščanskega življenja, Nietzsche s poglobljenim izkustvom nihilizma – jasno čutila rob dveh svetov: prvi rob intelektualne predstave sveta in nepotešljive volje po življenju, drugi rob celotnega metafizičnega pojmovnega aparata, ki mrtví življenje in to neskončno sebe premagujoče [sebenadmašujoče] volje do moči, v čemer bodo poslednjo besedo imeli nadljudje, z breznom ločeni od zdajšnjih ljudi.

Zgodovinski paradoks je, da je Schopenhauer neutešljivo žejo po življenju določil metafizično, medtem ko je Nietzsche voljo, ki neprestano premaguje [nadmašuje] samo sebe, imel za eksistenco vsega, kar je. Pa še to, kar je za Schopenhauerja imelo zgolj formalno koeksistenco predočbe, je Nietzsche premagal v polipunktualnosti volje do moči. Če govorimo šolsko: Nietzsche za razliko od Schopenhauerja ni pesimist, ki bi v glasbi in kvietistični morali našel pomirjenje volje do življenja, ampak je pesimist večne, brezupne težnje [teženja]. V vsem, kar je, je videl zgolj perspektivo volje do moči, onstran dobrega in zla, v krogu krogov, v katerem dominira in pravzaprav je večno vračanje enakega v nadčloveku, ki ga potrjuje. Nietzsche ni bil – rečeno šolsko – optimist, temveč (prek Zaratustre) učitelj prevrednotenja [prevrednovanja] starih in osnavljanja novih vrednot, ki jih bo sprejemal filozof-zakonodajalec, mislec volje do moči kot večnega vračanja enakega, nadčlovek.

Tudi Schopenhauerjeva volja do življenja in Nietzschejevo večno vračanje enakega, kakor tudi Marxova skorajšnja bodočnost – je misljenje⁵ večnega »zdaj«. Tako Nietzsche kot Schopenhauer izhajata od spomina kot osnove preteklosti, da bi nadčloveka našla v sedanjosti, ali, kot Nietzsche, v preteklosti, ki je kakor zdaj. Za Marxa je preteklost, ob nekaterih izjemah, urejanje [priređivanje] sedanjosti v svetu ljudi, današnji razred pa, [kot] razred najemniškega dela, v sebi nosi vse bodoče elemente človeka in človečnosti. Za vse tri bi lahko rekli, da je njihova koncepcija časa delno vulgarna, saj so čas, ki je pretekel, ocenjevali vulgarno, medtem ko jim je sedanjost [sadašnjica] deloma vulgarna, deloma pravočasna. Na taki časni osnovi so možni začetki zgodovinskega mislenja.

5 Prim. M. Heidegger, »Platonov nauk o resnici«. Phainomena 2, Fenomenološko društvo 1991.

Zgodovinsko misljenje o zgodovini ne misli kot o kakršni koli vrsti dejanskosti, ampak gre za to misljenje, ki se izkazuje in naznanja iz zgodovine same.

Metafizične sheme kot »bit in čas«, »bit in bidez«, »bit in mišljenje«, »bit in najstvo [*trebanje*]«, znotraj katerih se gibljejo vse metafizike solucije, sploh ne dospejo do samokazanja zgodovine. Vendar, ob vseh omejitvah, bi se zgodovinsko misljenje lahko interpretiralo kot metafizično, če bi v njem vladala ontološka diferenca biti in bivajočega.

Horizont časa kot določila smisla biti, četudi se odmika od stare metafizike, se s svojimi bližnjimi določili še vedno giblje po robu metafizike.

Metafizika je tisto mišljenje,⁶ ki razliko biti in časa, po njima pa tudi razliko med bivajočimi, vidi v bistvu (*ousia*) in biti (*to on*).

Mišljenje, ki je vpilo vase bit in čas, in preko njiju tudi celoto bivajočega, celokupno dejanskost, še vedno operira z metafizičnimi kategorijami, prebolelo jih pa ni. To, seveda, še posebej velja za identifikacijo biti kot najvišjega bivajočega (*creator*) in bivajočega (*creatura*). Sama vest [*vijest*]⁷ (dogodje [*zgodá*]⁸) je te distinkcije pustila za seboj, zadrževaje smrtnike, bogove, ki so znaki vesti (svete besede = kazanja [od]rešitve), nebo in zemljo, ki določita podnebje smrtnika, zemljo kot ozemlje, kot trud, muko in vzhičenost nad plodovi. Tradicionalni pojem sveta je izginil, vest (dogodje) pa je pa je postala končna kot ljudje. Na koncu obe končnosti omogočita ljubezen, kot vzajemno uputenost končnosti vesti (dogodja) in smrtnika v srečanje, v katerem se je zbrala in izginila časovnost in njena ekstatična artikulacija. Kot pri Marxu je tudi tu⁹ vse poznejše delo nerazumljivo brez zgodnejših del.

Marx ne ve za kako drugo epohalno misel, razen za¹⁰ misel absoluta, ki jo nato kompenzira z epohalno kontinuiteto. Davno pred Diltheyem in

6 Prim. M. Heidegger, »Pesnik in mislec«, oz. »Izkušnje mišljenja«, Nova revija 339-341 (2010), str. 85 isl. in str. 97 isl.

7 Prim. P. Skok, *Etimologijski rječnik hrvatsko ili srpskog jezika*. Zagreb 1973, III 591–592.

8 Besedo bi lahko prevajali tudi kot *dogodek*, *zgodá*, prevod 'dogodje' se bo moral v interpretaciji še izkazati. Prim. A. Knežević, *Filozofija i slavenski jezici*. Zagreb 1988, str. 33.

9 Tj. pri Heideggru, urednikova opomba.

10 Tj. Heglovo, ur. op.

drugimi, on – ko po svoje razume »prehod« kvantitete v kvaliteto in obratno – implicate ugotovi nek »večni zakon«, kot to hočejo nekateri, ali vsaj zakon, ki velja za posredno ekonomsko formacijo družbe, ko ta z razredi odмира ali pa za odtujenost, ki gre po isti poti kot tudi rast te formacije, in se trudi, da v etnografskih študijah najde pred-odtujene oblike odtujene zgodovine, pri tem pa najdeva začetke neodtujenosti – zoper svoje metafizično prepričanje – v momentih distribucije, zanemarja pa produkcijo, cirkulacijo in konzumacijo. Lahko bi rekli, da to počne vsaj do neke mere zavestno, ker tri osnovne načine vsakega načina proizvodnje, pa potem tudi proizvodnih sil, razrednega boja in odtujitve, izginjajo, skupaj z izginjanjem dozdajšnje zgodovine. Odnosi v proizvodnji se več ne delijo in ločujejo od proizvodnih sil. Razredna družba umira z načinom proizvodnje, odtujitev mineva v skupnosti svobodnih proizvajalcev.

Kakorkoli, četudi se Marx ogradi od zgodovine, ki bi igrala vlogo absoluta, zgodovina, kakor jo sama razume, ni vest (dogodje), človek pa njen prejemnik in pokazatelj regij tega, kar je. Zgodovina in človek v njej, z njo in po njej, sta zgolj bivajoča, ki – razen polemično – ne vesta za dogodje, sploh pa ne za kazanje vesti. Napačno razumeta ideologija (»nadgradnja«), skupaj z napačno razumeto kritiko politične ekonomije, utrjuje umikanje biti in njeno pozabo med ljudmi, tako da vest (dogodje) nikomur nič več ne pove, ali pa gre zgolj za metaforo golega ideološkega čenčanja. Če so vse primarne artikulacije smrtnega človeka gluhe za izziv dogodja in za odgovor nanjo, potem se zgodovina (dogodje) pravzaprav izraža poneverjena v svoji tradiciji, pa komične¹¹ zgođe in nezgođe nadomeščajo vest (dogodje); vsaka taka manipulacija je brez krajno oddaljena od njene živosti. Vsi uspehi tehnike, če jih ne nosi bodočnost novega začetka, če ne naznanjajo in ne kažejo dogodja, ki se v njih morda najavlja, so v resnici nihilizem nemočnih, četudi emfatično najavljanih, efemernih reminiscenc bivšega mišljenja.

Zgodovinsko misljenje ni mišljenje o zgodovini. V najboljšem primeru je spomin na nekaj, na kar bi se lahko spomnilo, pa ne na preteklo, ampak na bivšo veličino.

¹¹ Končne? ur. op.

Zgodovinsko misljenje (*genitivus objectivus*) ne govori vsakodnevnega metafizičnega jezika vseh naših zahodnih jezikov. Za zgodovinsko misljenje zgodovina ni objekt, kakor za znanost, ki računa, a ne misli, kakor tudi ni subjekt, o katerem govori[ta] znanost in običajna zavest. Zgodovina je primarno kazanje in naznanjevanje, dajanje in prejemanje resničnega od resničnega.¹² Če je zgodovina sama v sebi končna, primarna zabloda in smrtno tavanje, ki svoje veličine ne izgublja, tudi če v sebi izginja, je zgodovina dobra, lepa in sveta usoda [udjes], ki se lahko dogodi zgolj smrtniku. Drobtinica tega nas obsijava ko ljubimo, za sovraštvo v zgodovinskem mislenju ni prostora, sovraštvo niči celoten sklop.

Glasnik vesti je strašen in skrben. Strašen je, ker se mu nič ne more izmakniti, skrben, ker čuva vse, kar je.

236

Če ima vest (dogodje) svoje neponovljive in enkratne izzive, ki jih običajno imenujemo epohe, pa tudi če je bila mišljena v epohah, v katerih se vse bolj oddaljuje od polnine začetka in je bliže tehničnemu razvitju, potem skozi te epohe raseta strah in zaskrbljenost, rase negotovost usode. S koliko pozornosti bi morali sprejemati kazanje te vesti in jo kot glasniki raznašati, če bi hoteli biti so odgovorni za to, kar je mišljeno, skupaj doživeto in storjeno? Ali ni sodobni človek ravno najbolj oddaljen od odgovornosti in grožnje, da se zgodovinski sklop vesti (dogodja), smrtnikov (glasnikov), podnebja in ozemlja nepovratno zruši v slab in navidez prikriti nihilizem, za katerega ni dogodja, ki se vse bolj umika, ni smrtnika, ki skončuje, pa ne umre, ni neba, ki je postalo tehnični prostor, ni zemlje, ki rase in se širi kot puščava? Nihče ne ve, kako dolgo bo to trajalo. Za zdaj nam ostaja plamenček upanja, nad katerim misljenje bdi.

Misljenje tu ni mišljeno niti logično niti psihološko; je predvsem svetost čuvanja možnosti da dogodje pove svoje, da smrtnik prejme kazano in ga pokaže drugim, da se nebo vrne k letnim časom, da zemlja daje plodove obilja in rasti.

Majhna, a zanesljiva pot za hod dogodja (vesti) je zgodovina metafizike. Mnogo je njenih sovražnikov, tudi med filozofi. Nova mitologija je zgolj tehnična izmišljaja. Desetina imen velikih mislecev in učiteljev nam je ostala

12 V izvorniku: »Povijest je primarno kazivanje i navještavanje, davanje in primanje istinitog od onog istinitog.«

kot spodbuda skrbi glede bodočnosti v sedanjosti. Ne pozabimo, da se z sodobnim nihilizmom njihovo število manjša.

Prevedel Aleš Košar*

* Prevedeno iz: Prilozi za istraživanje hrvatske filozofska baštine 40/1 (79) (2014) str. 335–342. Prevod posvečam g. Damirju Barbariću.

KAJ NI ZGODOVINSKO MISLENJE

OSNOVNI OBRISI ZGODOVINSKEGA MISLENJA*?

Vanja Sutlić

1) Ni filozofija zgodovine, ki išče pravi, zgodovinski smisel dogajanja, za ali nad, z druge strani dogajanja, ki samo s seboj ostaja brez-smiselno, da uporabimo Marxov obrat in izraz, ki bi bilo zgolj parenteza, dodatek, vstavek logike, zadeva logike v Heglovem smislu, tj. onto-teo-logike, torej nekaj ne-bistvenega, spremenljivega, prehodnega, ničnega, akcidentalnega, slučajnega,** za razliko od bistvenega, stalnega, večnega, bitnega, afirmativnega, substancialnega, nujnega, ki ga pozna in pojmi logika kot metafizika. 2) Ni mišljenje same logike stvari, spoznavanje njene zakonitosti, notranje strukture, stabilnosti v spremembi, torej mišljenje notranje, imanentne, realizirane filozofskosti, metafizičnosti dogajanja. Ni preobračanje filozofskega sistema v ustroj [*sustavnost*] kot karakter dogajanja. Ni prevladovanje filozofije kot forme v imenu njene vsebine, ni ukinjanje transcendence v imenu imanence, odtujitev v imeni pri-sebja [*Bei-sich-sein*], filozofskega prikaza v imenu realnega, pozitivnega prikaza stvari. Ne zastopa prave znanosti proti iluzorni, namišljeni, domnevni znanosti. Ne napotuje na znotrajsvetno predrugačenje nasproti konzerviranju obstoječega. Ni praktično za razliko od teoretičnega, ni ne zedinjevanje enega in drugega, ne v smislu *summe*, ne v smislu sinteze. 3) Nikakor ni zapuščanje filozofije v imenu posebne zgodovinske/historične znanosti, ob eventualni kompenzaciji v smislu gnoseologije, epistemologije,

239

* Besedilo iz Sutličeve rokopisne zapuščine, napisano je bil verjetno konec sedemdesetih let prejšnjega stoletja.

** Na rob, v višini naštetega zapisano: negativno, časovno.

metodologije zgodovine. Ne pretresa posebnega tvorjenja in tipa zakonov v zgodovinski/historični znanosti. Ni kaka filozofija te znanosti, ne v smislu novokantovstva, ne v smislu neopozitivizma, ne v smislu novohegllovstva. – Ni na delu ob vztrajanju na neprevprašani veljavi relacije subjekt-objekt, nekaj subjektivnega za razliko od objektivnega in absolutnega mišljenja. – Ni kritika zgodovinske znanosti v analogiji s Kantovo kritiko čistega uma kot kritiko uporabe uma na področju prirodoslovja (fizike), kakor je to imel pred očmi mladi Dilthey.

240

– Ni hermenevtika zgodovinskega dogajanja, kakor jo je – izhajajoč od poznega Diltheya in ob izkoriščanju Heideggrovih najdb iz faze *Biti in časa*, razvil H. G. Gadamer. – Ni teorija objektivnega duha – spet ob Diltheyevem zastavku –, kakor jo je razvil H. Freyer, tudi ne regionalna ontologija duhovne biti, kakor jo je razvil N. Hartmann, na njegovi sledi Rothacker, Litt in drugi – Zgodovinsko misljenje ni mišljenje o zgodovinskosti človeške eksistence v smislu filozofije eksistence ali eksistencializma, ni premišljanje zgodovinskosti kot enega od eksistencialov v njegovem temporalnem smislu, kakor to počne Heideggrova fundamentalna ontologija. 1. – Ni podvrsta filozofije družbe ali celo sociologije. – Ni fenomenologija sveta življenja v smislu starejšega Husserla. – Ne odreja ga antropološki horizont v Plessenerjevem, Schelerjevem in Gehlenovem smislu, tudi ni kritika antropologije, ki spoštuje historičnost človeka, ko vztraja na njegovi (biološko razumljeni) »prirodi«. Kaj je zgodovinsko misljenje? – Vsekakor spoštuje rezultate Marxove kritike Hegla, Marxovo in Nietzschejevo kritiko metafizike, [rezultate] Diltheyevega imanentnega razumevanja zgodovinskega življenja, Heideggrove destrukcije tradicionalne ontologije, rezultate njegovih temporalnih analiz, njegov plodni zgodovinski transcendentalizem, ki je učinkoval vse do Habermasa in Appela. – Ima svojo strogost in načela : 1) toponomija ali topo-logija, zgodovinsko mesto (kriza), 2) zakon stvari, zgodovinska zadeva (biti in časiti), 3) zakon konstelacije zgodovinskega sklopa, zgodovinska prigoda (svet). 4) zakon govora in molka, zgodovinski govor 5) itd. Nevarno je, da se te zakone razume po vzoru ali po analogiji z načeli mišljenja v metafizičnem smislu. (– Kritika filozofije predpostavlja njeno bistveno [*bitno*] določitev, to pa sestav filozofskih pojmov. Torej je obenem prikaz filozofije, brez nje zgodovinsko misljenje pada

PROTOKOL SEMINARJA

»ZGODOVINSKO MISLENJE«

(Dean Komel, Fenomenološki seminar, Oddelek za filozofijo FF, poletni semester 2015, zapis z dne 12. 5. 2015)

Bistvo in sodobnost

Sutlić misli ontološko diferenco neposredno iz naslova *Bit in čas*, to diferenco pa njegovem zakriva razlika »bit in bistvo«.

Sutlićev naslov je sicer »Bistvo in sodobnost« – 'zgodovinsko misljenje' in njegova »naloga« nista brez nadaljnega poenačena s Heideggrovim »bitnozgodovinskim mišljenjem«, četudi Heidegger v teku svoje misli bit prečrta.

Sutlić obide (ne zaobide) bitnozgodovinsko mišljenje, da bi zgodovinsko misljenje izkusil na ravni *Biti in časa*. Tako tudi ontološke difference ne definira kot razliko »bit | bivajoče«, ampak kot »bit in čas«, pri čemer ta »in« med obema veže na fenomen *sodobnosti*.

Bit in bistvo

Naslov »Bistvo in sodobnost«, »Bit i suvremenost« govori drugače kot nazivi »bit in bistvo«, »bit in čas« – po logiki naslovov sicer pričakujemo naslov »bit in sodobnost«, po logiki eksistencializma (Sartre, Pirjevec), ki bit postavlja pred bistvo, dajstvo pred kajstvo, tudi Heidegger v *Biti in času* v reku »'bistvo' tubiti je v eksistenci«, »bistvo« stavi v narekovaje.

Kot rečeno je njegova teza, da razlika »bit | bistvo« prekriva ontološko diferenco 'biti in časa'. Takoj ko nastopi razločitev/ločitev med bistvom in bitjo, se bit interpretira »zunaj« časa. Ontološka diferenca je sicer poskus, da je bit skupaj s časom.

Zakaj se v razločitvi bistva in biti izloči čas? Bit se razume v smislu 'da-je', bistvo pa kot 'kaj-je'. Kajstvo, od Platona nadalje '*idea*', se interpretira v smislu brez-časnosti, ki ne zapada časovnosti. 'Da-je' posledično zapada v težave. Ko Aristotel določa čas, oz. bit časa, pravi, da je »čas tako, da je, in je (hkrati) tako, da ni« – kar se vleče vse do Hegla ('bit je tako prazen pojem, da je enak nič'). Shematsko določanje prebija t. i. »transcendentalni nivo« – 'kaj je' nekaj, je pogoj možnosti, 'da je' nekaj, ki je sicer nekakšen odzven Platonove ideje *tou agathou*.

Bit in čas: prisotnost

Razločitev *bit\bistvo* potisne – po Sutliču – ontološko diferenco | *bit in čas* | v ozadje.

242

Pri Heideggru v prostoru tu-biti, v 'razi' med bitjo in bivajočim čas »je«, – v zarezi med obema se vmeša celoten aspekt časovnosti.

Znotraj sintagme »*bit in bistvo*« se odpira problem sodobnosti: naznanja »tisto zgodovinsko« v mislenju. 'To, kar danes je' = sodobnost. V njej prihaja k nam zgodovinskost. Vseeno pa sodobnost razumemo iz razlike *bit\bistvo*, v smislu omenjane brez-časnosti, jo poenačimo z aktualnostjo (*actualitas* : dejanskost). Je aktualno = je na delu = je bistveno. Ta »večni zdaj«, *nunc stans* je nadčasni karakter *absoluta*.

Če pa vztrajam na sodobnosti v razliki do aktualnosti, se naslov »bistvo in sodobnost« pre-drugači: »in« med obema je medmetni »in« – bistva in sodobnosti ne enačimo vezniško, medmetni 'in' pušča p r a z n o, kar naj bi vezal, sodobnost naj bi torej osvobodili iz primeža razlike *bit\bistvo*. Ob tem samo bistvo spregovori drugače, na način *prisotnosti*.

Grki 'biti' ne izrekajo iz razlike 'biti in bistva', ki nastopi v srednjem veku (kar se kasneje prenaša nazaj v grško misel). V grški terminologiji je bit vselej mišljena od bistva sem (*idea*). V grškem razumevanju »biti« pomeni toliko kot »prisotnost«. Bit, razmislek o biti »je« v kontekstu časovnosti. »Prisotnost« v primerjavi z »zgolj bit«, 'zgolj to da je', kaže časovno prisotnost. Premena 'bistva v bistvu' torej ni linearna, pojmi si pristopajo obojestransko. Kaj je torej z momentom prisotnosti, da vključuje časovnost? Sintagma »zgodovinsko

mislenje« – ne gre za pojem ali fenomen, ampak *polje pre-mislenja* prisotnosti. Mislenju moramo pot šele utreti.

Volja in pretočnost prisotnosti

Volja temeljiteje opredeljuje življenjskost, vključuje čas, ko ne more hoteti nazaj. Žene jo občutek življenjskosti. Volja določa to, kar nam je vsakokrat v življenju bistveno. Mišljenje ne more misliti naprej, morda bo kdaj stopilo bliže življenju samemu, v razliki z voljo ošibi vsakokrat, ko postavimo naslov »bit in mišljenje«, to bistveno mišljenju imputira volja, mišljenju samemu pa preostane bit, »to da je« (*nous* pri Aristotelu je v značilnosti, da se stvari dotika – da ne-kaj je, je v takem 'dotiku' že spoznanje).

Volja lahko hoče tisto bistveno, ga postavi, ne more pa postavljati same prisotnosti. V prisotnosti se združujeta 'bit in čas', na način, ki smo ga imenovali »pretočnost« – prisotnost ni prisotna na način tistega, kar je aktualno in sedaj je. Vključuje to, kar je že bilo, in tisto, kar bo. Tako trčimo na moment zgodovinskosti sodobnosti v sami prisotnosti. Pretočnost prisotnosti da mislenju misliti, mislenje je zgodovinsko, kolikor je narekovano od pretočnosti prisotnosti.

Razlika *bit/bistvo* odmika prisotnost, saj jo zamenjuje s p r e d s t a v o neke prisotnosti, s pred-stavo tega, kar je aktualno. Kako torej misliti prisotnost na način pretočnosti? Pretočnost sama je pomagalo, ne definira česa na prisotnosti, pomaga nam to polje sprostiti.

Isto od istega

Sutlić pravi: »Zgodovina je primarno kazanje in naznanjevanje, dajanje in prejemanje resničnega od resničnega.« (str. 236)

Zgodovinskost je »kazanje«, »prejemanje« 'resničnega iz resničnega'. Kaj je torej zanj »zgodovinsko mislenje«, kaj »prisotnost« kot »pretočnost«? Če je pretočnost zgodovinska, je opredeljena na način kazanja. Pretočnost prisotnosti ne pomeni njenega raztekanja, prelivanja sem in tja, pretočnost

jemlje »isto iz istega«. Je pretočnost v istem. 'Istina', 'istinito' vsebuje osnovo 'isto' (prim. Veber, Urbančič & »istina« namesto »resnice«). 'Isto iz istega', 'isto o istem', – kakšna pretočnost naj govori 'iz istega'? Pretočnost na način istega kaže v zgodovinskost kot kazanje. Istost je kažoča. Sutlič tu kazanje 'resničnega iz resničnega', 'istega iz istega' opredeli z oznako *vijest.

'Vest' ima v slovenščini drug značaj – *hrv.* 'savijest', *hrv.* 'povijest' = *slv.* 'zgodovina', povest = pripoved, zgodba. Besede v smislu izvora skačejo na plan, ko se približujemo polju prisotnosti. Jezik prikazuje raven vezi kazanja in zgodovinskosti.

*Vijest, ki odpira zgodovinskost na način kazanja 'istega iz istega' – v čem je napotilo, ki da misliti? Ne gre za to, da mislimo prisotnost, sodobnost, zgodovinsko misljenje, ampak *iz* njega (Heideggrov *Kehre*, obrat), mislimo prisotnost iz prisotnosti, resnično od/iz resničnega. Tautologija kaže na »jemanje« (resničnega iz resničnega) – pristnost nam je torej narekovala, kaj se nam kaže kot resnično. Definicija resnice sicer pomeni, da gre za s k l a d n o s t resnice s stvarjo, – resnica je narekovaná iz tistega, kar okarakteriziramo kot resnično. 'Sprejemanje' kaže na drugačno konstelacijo kot 'izjavljanje o', ki nujno razlikuje 'da-je' od 'kaj da je'. Izjavljanje mora razcepiti prisotnost na bit in bistvo.

Sprejemanje resničnega od resničnega upotuje poti mislenja. Resnično torej moram jemati od resničnega. Mišljenje se mora vzpostaviti v odnos do tistega, kar je. Lahko mu spodleti in ostane brez ničesar. Edino, kar preostane, je pot skozi isto preko istega k istemu. (*Eregnis*)

Pretočnost prisotnosti spravlja mišljenje na pot mislenja. Pristnost, zgodovinskost, misljenje – sodobnost, to je (naša) konstelacija pred vrati dogodka. Zgodovina, v smislu Marxove »predzgodovine«, je vladavina po sebi (absolutno/subjekt) – tega ne smemo odmisлити, ko iščemo to, kar pomeni zgodovinskost kot kazanje. Oba »kraka« nas napotujeta na svet, na svet kot prevlado na svetu, – svet je prevlada in zgodovinskost se ne kaže. Izgleda, kot da sveta ni. Po opredelitvi sveta kot kozmosa, je svet tisto, kar nam preprosto vlada. V tem oziru je vse. Pojem sveta sam vključuje pojem *vladavine*. Vlada kot tisto 'v celoti', oz. pri Heideggro »bivajoče v celoti«, kaže v način, kako svet je. Obenem mu je lastna dimenzija kazanja. Kako to misliti skupaj? Je svet tisto kažoče vladajoče, ali je svet tisto vladajoče na podlagi kazanja?

Svet je torej to, kar nam je usojeno (Wittgenstein: [Die Welt ist] **der Fall*/slučaj). *Geschick*, usodnost, *vijest : svet je to usodno in to, kar vlada kot neizmakljivo – prisotnost, pretočnost, vključuje znane tri dimenzije časa – *Ereignis*,

a) *eignen*, lastiti si, imeti delež na, odkazan biti (Derrida: *appropriation*);

b) *eräugnen*: uočiti/uočenje/uvid/razvidnost, ki je last tistega, kar nas gleda kot prisotnost. Sprejemanje ‚resničnega iz resničnega‘, ‚istega iz istega‘ – uziranje, uztrje mi tu ne pomaga, adekvacija, priličenje – siljenje v bližino prisotnosti nas oddaljuje (Platon: beg v *logose*), organ vida/sluha/čuti nasploh spregledajo, se jim izmakne to najbližje, zato posledično nastopi razcep biti in bistva. Prisotnost ob-daja premičnost, izmičnost, premaknjenost/nepriprisotnost, celo v lastni prisotnosti? Od kod ta ne-znatnost? (*to on legesthai pollachos*)

Kakšno je moje prisostvovanje v (lastni) prisotnosti – kako jaz izhajam kot isti v moji prisotnosti? Kdo človek je, če ni v predstavi >jaza<. Sutlič na sledi Marxa pravi: človek je sam odnos do biti. Ko se iz horizonta pretočnosti prisotnega vprašam 'kdo sem', vprašanje ovrže vladavino sveta kot absoluta, nastopi dimenzija kazanja. *Kairos*, pravi čas udejanjanja filozofije po Marxu, je odpiranje prisotnosti v prisotnosti mimo lastne prisotnosti : isto sprejemam iz istega. Sutlič, kolikor Marxov pojem dejanskosti korigira s sodobnostjo, skuša delo definirati s pro-iz-vajajem, s prihajanjem na dan: *poiesis*, ta je pri Sutliču tudi prava *praksis*. Človek ni delovno bitje, ni proizvajalec, to je le, kolikor se izvaja iz pri-sotnosti, toliko osvobaja delo od kapitala (Marx). Brez pre-mika/pri-mika prisotnosti ne morem »rušiti« predzgodovine kot *vladavine*.

Vladavina zgolj kapitala izrinja delo, idealno stanje vladavine je prevlada informacije, kot razpolaganja z razpoložljivostjo 'objektov' nasploh. Pro-izvajanje, pri-hajanje se izključuje, pro- sicer kaže v pra-, pri-sotnosti.

Ljubezen v zgodovinskem mislenju

Sutlić nadaljuje: »Če je zgodovina sama v sebi končna, primarna zabloda in smrtno tavanje, ki svoje veličine ne izgublja, tudi če v sebi izginja, je zgodovina dobra, lepa in sveta usoda, ki se lahko dogodi zgolj smrtniku.«(236)

Dobro, lepo in sveto nas spomni na transcendentalije, na Platona.

»... za sovraštvo v zgodovinskem mislenju ni prostora«: pretočnost prisotnosti nujno ustvarja bližino in daljo, 'ljubezen in sovraštvo': »... drobtinica tega nas obsijava, ko ljubimo ...« – filozofija sama je definirana kot »ljubezen do misli«. Ali nista »ljubezen in sovraštvo« dva najneposrednejša načina nastanjenosti v prisotnem?

F. Brentano v *Psihologiji z empiričnega stališča* obravnava psihološke akte:

- a) predstavljanje (zaznavanje),
- b) presojanje (mišljenje),
- c) akti ljubezni in sovraštva (volja).

Vebrova *Etika*, 'logika nagonске pameti', obravnava tovrstne akte, Nietzsche v *Zaratustri* prav tako. *Voluntas* stopi v rimsko pravo, 'svobodna volja' v filozofijo z Avguštinom, 'ljubezen in sovraštvo' pa sta v filozofiji od vsega začetka (predsokratiki).

Kaj pa če je volja kot moment življenjskosti odvisna od 'ljubezni in sovraštva'? V tem smislu je volja sama odvisna od prisotnosti. Sutlić vseeno vztraja, da »sovraštvo« v ne spada v zgodovinsko misljenje. Zakaj Sutlić sovraštvo izloča iz 'zgodovinskega mislenja'? Pretočnost prisotnosti, usojanje zgodovinskosti, ljubezen in sovraštvo – ljubezen in sovraštvo sta razločljiva, glede na kaj pa ju lahko določimo?

Volja ne more hoteti nazaj, nejevolja volje, maščevalnost, resentment izhaja iz tega, da ne more v 'nepovrat'. *Amor fati*, moč – volja noče biti močna, *gnus* (Sarte), *tujstvo* (Camus) kažeta neprijetno prisotnost. *Hermeneia* je pri Aristotelu zaradi *eu dzen*, dobro-biti življenja. Zgodovinskost kot kazanje usode, naklonjenosti (*charis*) – zajema vidik sprejemanja, 'resničnega iz resničnega', 'istega iz istega' – se lahko to sprejemanje odvrne/spre-obrne – se to 'dobro po sebi' lahko v sebi spre-o-brne (odtujitev), {nihilizem?} – ali je sovraštvo sovraštvo kot ta 'obrat proč', straho-vlada, in zato nima prostora v zgodovinskem mislenju?

Ko volja ne more hoteti nazaj, ne more k istemu (*Abgrund*), nastopi nejevolja, ne pa moč. Sprejemanje je blokirano, je že volja sama ta blokada pretočnosti? Čudenje, *thaumadzein* kot *euphoria*, enega o začetkov filozofije (Aristotel) – 'obstrmelost pred' – kot *aporija* zaznamuje neprehodnost, blokada („Verhaltenheit“, *Beiträge zur Philosophie*) – sami pa težimo k pretočnosti. Je to točka ločitve biti in bistva, zareza, ki jo proizvaja sam začetek mišljenja, izvir filozofije, njen »*arche*«, ki je *philia*. To kar občudujem, pred čemer se ustavim – ali to prihaja iz *istega*? Torej ni neprehodno, je 'onstran' (Nietzsche), četudi samo zastavili prehodnost kot ljubezen in blokirano kot sovraštvo.

Bližina in dalja v prisotnosti sovpadata.

Se npr. pravo (v 'vladavini prava' kot temelju demokracije) lahko uveljavi brez 'ljubezni in sovraštva' kot nekaj pravega?

ZMOŽNOST POŽELENJA

Immanuel Kant

249

Poželenje (*/Begierde/, appetitio*) je samodoločena moči */Kraft/* subjekta po predstavi nečesa prihodnjega, kot učinek le-te. Habituelno čutno poželenje imenujemo *nagnjenje /Neigung/*. Poželenje brez moči, da proizvede objekt je *želja /Wunsch/*. Ta je lahko naravnana na predmete, ki se jih subjekt čuti nezmožen privedi, in je potem neka *prazna /müßiger/* želja. Prazna želja izničiti čas med poželenjem in pridobitvijo poželenega je *hrepenenje /Sehnsucht/*. Spričo objekta nedoločeno poželenje (*appetitio vaga*), ki zgolj priganja subjekt, da bi izšel iz svojega pričujočega stanja, ne da bi vedel, v katerega bo vstopil, lahko imenujemo *slaba (/launische/, muhasta) želja* (ki ne zadovoljuje).

Po umu subjekta težko ali sploh ne obvladano nagnjenje je *strast /Leidenschaft/*. Nasprotno je občutje nekega zadovoljstva ali nezadovoljstva /ugodja/neugodja, užitka/neužitka, */Lust-Unlust/*) v pričujočem stanju, ki v subjektu ne pusti, da nastopi preudarek */Überlegung/* (umsko predstavo, ali naj se ji prepustimo, ali naj se ji upremo), *afekt*.

Podvrženost afektom in strastem je tak zmeraj *bolezen čudi /Gemüt/*, saj obe izključujeta gospostvo uma. Obe sta tudi siloviti po svoji stopnji; kar pa zadeva njuno kvaliteto, sta si bistveno medsebojno različni, tako v metodi podleganja kot v metodi zdravljenja, ki bi jo uporabil dušni zdravnik.

(*Antropologija v pragmatičnem oziru, § 70*)

Zmožnost poželenja */Begehrungsvermögen/*, katerega notranji določilni razlog (*Bestimmungsgrund*, določilo), torej njen nagib (*Belieben*), najdem v umu subjekta, se imenuje volja. Volja je zmožnost poželenja, gledano ne toliko kot samovolja (*/Willkür/*, svobodna, prosta volja, izbira) v odnosu do delovanja (*Handlung*), kolikor v odnosu do določilnega razloga samovolje za delovanje, in pravzaprav nima sama zase nobenega določilnega razloga, pač pa je, kolikor lahko določa samovoljo, praktični um sam.

(Metafizika nravi, Uvod)

Prevedel Dean Komel

UM IN RAZUM

(Predavanja/seminar iz Novoveške filozofije, "Hegel", Oddelek za filozofijo FF, poletni semester, maj 1990)¹

Anton Žvan

»... *um* je nekaj negativnega, zato je *dialektičen*, ker uničuje določila razuma in njihovo ekskluzivno dihotomično formo. Istočasno pa je um ne samo nekaj negativnega, ker nekaj destruiira, ampak je istočasno tudi nekaj pozitivnega, ker proizvaja tisto, kar je *obče* in v njem pojmuje tudi tisto, kar je posebno. Razum se pojmuje kot nekaj na sploh ločenega od uma. Tako se tudi dialektični um pojmuje kot nekaj ločenega od pozitivnega uma, drugače. Toda v svoji resnici je um tisto, kar je duhovno ali duh, ki pa je višji od obeh. Duh je tisto negativno, ki tvori kvaliteto, ne le dialektičnega uma, ampak tudi razuma. Duh negira tisto, kar je enostavno, in tako postavlja določno razliko, on, duh, to razliko prav tako ukine, ter je tako dialektičen. Um negira tisto, kar je enostavno in tako postavlja določno razliko razuma. Duh pa ne ostane pri tej ničnosti rezultata, ampak je istočasno tudi pozitiven in je tako vzpostavil tisto enostavno, ki je prvo. Vzpostavil ga je kot isto obče, ki je v sebi konkretno. Pod to obče pa se ne subsumira samo neko dano posebno, ampak se je v tistem določanju in njegovem ukinjanju tisto posebno prav tako že določilo.«²

Kakšen model mišljenja nam Hegel ponuja praktično – ponovno naj bi [namreč] vzpostavil teoretični način mišljenja?

251

1 Anton Žvan (1929–2015). Glej *In memoriam, Phainomena* XXIII /92-93 (2015).

Rekli smo – [Hegel] rešuje substancionalni način mišljenja iz predkantovske filozofije, upošteva pa tudi kantovsko logizacijo filozofije in prinaša nekaj novega. Za kakšno fakturo torej gre? Lahko bi navedli celo vrsto citatov, eni so značilnejši, drugi manj, navedli smo enega (naj)težjih iz *Logike*. Tako se je gibala naša misel, ko smo Kanta analizirali, skozi kritiko njegove filozofije, skozi dvojico razum-um. Torej se fakture, ki to dvojico popolnoma spregledala, ne moremo poslužiti. Vsekakor mora ta novi način mišljenja, ki se inavgurira zdaj, kot novi teoretični razmislek o substancionalni formi mišljenja, ki je veljala za edino znanstveno, [uveljaviti] tako, da ne pade pod razumski način mišljenja, ampak tako, da ga prekoračuje. Kakšen je [torej ta] razumski način mišljenja?

O tem smo že dosti govorili ... in ugotovili, da zmeraj vzpostavlja določena določila, in se jih čvrsto drži, [namreč] teh posamičnih določil.

252

Bolj filozofsko rečeno – vedno se giblje v smislu dihotomičnega načina mišljenja, njegova določila se vzpostavijo na dvojicah: končno-neskončno, brezpogojno-pogojeno, ipd.

»Um je nekaj negativnega, zato je dialektičen, ker uničuje določila razuma

2 »... *die Vernunft* ist negativ und *dialektisch*, weil sie die Bestimmungen des Verstandes in Nichts auflöst; sie ist *positiv*, weil sie das *Allgemeine* erzeugt und das Besondere darin begreift. Wie der Verstand als etwas Getrenntes von der Vernunft überhaupt, so pflegt auch die dialektische Vernunft als etwas Getrenntes von der positiven Vernunft genommen zu werden. Aber in ihrer Wahrheit ist die Vernunft *Geist*, der höher als beides, verständige Vernunft oder vernünftiger Verstand ist. Er ist das Negative, dasjenige, welches die Qualität sowohl der dialektischen Vernunft als des Verstandes ausmacht; – er negiert das Einfache, so setzt er den bestimmten Unterschied des Verstandes; er löst ihn ebensosehr auf, so ist er dialektisch. Er hält sich aber nicht im Nichts dieses Resultates, sondern ist darin ebenso positiv und hat so das erste Einfache damit hergestellt, aber als Allgemeines, as in sich konkret ist; unter dieses wird nicht ein gegebenes Besonderes subsumiert, sondern in jenem Bestimmen und in der Auflösung desselben hat sich das Besondere schon mitbestimmt.« Hegel: *Wissenschaft der Logik*, 7–8. (Hegel-Werke, 5. zv., str. 16 isl.) (<http://www.gutenberg.org/ebooks/6729>) Prim. G. W. F. Hegel, *Znanost logike*. DTP 2001.

in njihovo ekskluzivno dihotomično formo.«

»Istočasno pa je um« – to pa že govori iz Heglove formule – »ne samo nekaj negativnega, ker nekaj destruiraj« – se pravi, ta določila v njihovi enostranskosti, dihotomični formi, jih razbije, »ampak je istočasno tudi nekaj pozitivnega, ker proizvaja tisto, kar je obče, in v njem pojmuje tudi tisto, kar je posebno.« Kant bi rekel: tisto, kar spada na območje kategorij.

Povedano drugače:

na območju dihotomičnega razumskega načina mišljenja se nismo nikoli mogli izraziti tako 'proti-naravno', za zdravo pamet namreč, da bi bil razum na eni strani negativen, na drugi pa pozitiven.

Razum je bil zmeraj lahko samo pozitiven, nikoli pa istočasno ne samo negativen.

Na to je možno dati samo enoznačen odgovor, ne pa istočasno podati odgovora, ki sta popolnoma nasprotna, in to na isto vprašanje. Se pravi, da je [odgovor] hkrati pozitiven in negativen.

»Razum se pojmuje kot nekaj na sploh ločenega od uma.«

To smo videli pri Kantu. Pred njim ni bilo govora, da bi bil um nekaj ločenega od razuma.

»Tako se tudi dialektični um« – namreč Kantov – »pojmuje kot nekaj ločenega od pozitivnega« – Heglovega, ali lahko tako rečemo, kot pravi Hegel, tj. »drugače«.

Stavek je nekako pitijski, interpretirali smo ga v smislu tistega, kar smo razlagali, seveda se ga da interpretirati še drugače.

Naprej pravi Hegel: »Toda v svoji resnici je um tisto, kar je duhovno ali duh, ki pa je višji od obeh.« – To se torej pravi, od pozitivnega uma, ali kot sem rekel prej – pozitivni um se da pojmovati v dvojnem smislu – v smislu klasičnega substancionalnega mišljenja.

Tak Heglov um je absolutno višji od klasičnega substancionalnega načina mišljenja, ki temelji na zamisli, se pravi na ne-pojmovnem elementu. Nujno je višji, ker je prešel logično preparacijo. Višji pa je tudi od razumskega načina mišljenja, ker istočasno likvidira dihotomičnost tega načina mišljenja, – kot ta višji um, oziroma kot duh, da se lahko razume na tak »protisloven« način, kot

razumni um, oziroma umni razum.

Vse to je zakomplicirano za filozofsko neizobražene:

»... duh je tisto negativno, ki tvori kvaliteto, ne le dialektičnega uma, ampak tudi razuma.« Ravno zato, ker je višje, v sebi vključuje um in istočasno vključuje tudi razum. »Duh negira tisto, kar je enostavno, in tako postavlja določno razliko razuma, on, duh, to razliko prav tako ukine, in je tako dialektičen.«

Torej – um tvori kvaliteto dialektičnega uma, kar je samo po sebi umevno, saj smo že rekli, da je um isto kot duh.

Kako se zdaj ta um pri Heglu obnaša? Obnaša se tako, da negira tisto, kar je enostavno. Kaj pa je zdaj to enostavno? To enostavno je – recimo – Parmenidova bit. Zaman bi trdili, da se Parmenidova bit, da se misel Parmenidove biti obnaša dialektično, misli samo to, kar je enostavno, in se ne obnaša prav nič dialektično. Torej tisti negativi element, ki je za dialektiko specifičen, pri njej ni na mestu.

254

Um, mišljenje uma, se torej ne more obnašati kot misel, ki jo je mislil Parmenid, ko je mislil bit. Prav tako se ta um ne more obnašati na način misli, ki jo je mislil Spinoza, ko je mislil svojo teorijo o substanci, recimo v tretji definiciji, kjer pravi, da je substanca tisto na sebi samozadostno ...² – tak um je prav tako šele na prvi stopnji, se pravi tam, kjer misli tisto enostavno. Moment negacije še ni prisoten.

3

»Um negira tisto, kar je enostavno« – pravi Hegel naprej, in se potemtakem emancipira od enostavnosti mišljenja, se pravi, tako od Parmenidove biti kot od Spinozine teorije o substanci, in »tako postavlja določno razliko razuma.«

Zatorej ne more biti pod [tem] razumom, ampak ga kvečjemu prevalira.

Ta duh ali dialektični um nujno inkorporira momente, ki so bili značilni za t. i. razumski način mišljenja, ki se je obnašal dihotomistično. Zatorej nujno v sebi inkorporira različno, v njej [v razliki razuma] pa ne ostaja zabarikadiran, ampak jo prav tako ukine, in se zato imenuje dialektičen. Dokaz za to – če si ga kdo želi – da se je ta razum res kazal v svoji različnosti, najdete npr. v šestem pravilu, v prvem kolorariju iz Spinozine teorije o bogu: »V naravi stvari ni

3 »Per substantiam intelligo id, quod in se est, & per se concipitur...« Benedictus de Spinoza. *E t h i c a o r d i n e g e o m e t r i c o d e m o n s t r a t a*. (http://www.hsaugsburg.de/~Harsch/Chronologia/Lspost17/Spinoza/spi_eth1.html) Prim. Spinoza, *Etika*. SM 1963.

ničesar razen postati in njihovih afekcij.«⁴

Gre za fundamentalno misel, za fundamentalno ontološko misel, vzeto iz šestega pravila kot paragrafa. Metafizična problematika je tipično razumsko zastavljena in razrešena. Spinoza operira z različnostjo, ne več s Parmenidovo enostavnostjo, ampak z različnostjo, ker stavek pravi: »V naravi stvari je, da ničesar razen postati in njihovih afekcij.«

Afekcija ni isto kot podstat. Afekcija je nekaj od postati različnega. Eno in drugo moram misliti, če hočem misliti naravo stvari.

Ali pa – misel lahko še zaostrimo – saj smo bili na ontološkem območju, se pravi na vsebinskem območju – se da to različnost misliti, se da misliti to vsebinsko območje, na maksimalno formaliziran način? Maksimalno formaliziran način je – če mislimo to območje – da svojo misel doženemo do maksimuma.

To je Spinoza storil, v prvem aksiomu pravi: »Vse kar je, je bodisi v sebi, bodisi v drugem«,⁵ se pravi razlika, ki jo je njegova razumska metafizika vzpostavila na citiranem mestu, je podana v formalizirani obliki aksioma, kar ni nič posebnega, če⁵ Hegel pravi, da se mora dialektični duh gibati skozi razlike, ki jih je vzpostavil že dihotomični razum, ne padejo, enostavno jih zaobide.

Njegova misel nadaljuje: »duh ne obstane« – pri čemer vselej mislimo dialektičnega duha – »pri ničnosti tega rezultata« – kar bi bilo, če bi dialektični duh ostal na dihotomični [stopnji] v dihotomičnem razponu, kakor smo ga prej ilustrirali.

Hegel nato pravi: »ampak je istočasno tudi pozitiven« – se pravi ta duh, ta dialektični um – »in je tako vzpostavil tisto enostavno, ki je prvo. Vzpostavil ga je kot tisto obče, ki je v sebi konkretno.«

»Pod to obče pa se ne subsumira samo neko dano posebno, ampak se je v tistem določanju in njegovem ukinjanju tisto posebno že določilo.«

4 »In rerum natura non possunt dari duæ substantiæ ejusdem attributi.« Ibid.

5 »Omnia, quæ sunt, vel in se, vel in alio sunt.« Ibid.

Smo pri tistem pozitivnem dialektičnega uma, ki prekoračuje območje dihotomičnega razuma, ki ga Hegel poimenuje »pozitivno«, oz. pozitivna plat dialektičnega uma. Šele ko smo se dokopali do pozitivnega, do pozitivnega aspekta dialektičnega uma, smo zdaj šele na konju, smo pri tistem prvem, kjer se vzpostavi obče, ki je konkretno. Za katero območje gre? Gre za območje negacije negacije.

Ko smo se ukvarjali s problemom, v čem je vrednost Kantovih kategorij, ko smo posebej eksplicirali Kantovo triadično formo, smo naleteli na to vprašanje: prva kategorija je vselej nekaj pozitivnega, druga je negacija prve, tretja je sinteza obeh kategorij, še bolje rečeno, če gremo v našo [Heglovo] dikcijo – je negacija negacije, kar smo razložili na nekaterih primerih.

Kakšna je torej paradigma, do kakšne sintagme se je [prebil] Hegel, ko je šel skozi to negativno, skozi dihotomičnost, skozi dihotomično plat razumske metafizike, ko se je dvigni na novo [plat] vzpostavljenega pozitivnega skozi negacijo negacije, se je prebil do sintagme, ki je klasična za njegov način filozofiranja in ki jo, če jo vzpostavimo kot matrico, v njegovi dialektiki srečamo praktično na vsakem koraku. Omenili smo jo že večkrat, nismo pa omenili poti, kako do nje pridemo, ker pred ta problem nismo bili postavljeni. To je sintagma »*an-und-für-sich-sein*« ali pa »*an-und-für-sich*«.

V »*an-und-für-sich-sein*« se praktično skriva triadična formula o kateri smo spregovorili. Treba jo je zapisovati s črticami, ker je treba [vse to] brati skupaj. Gre za sintezo, za celoto, ne moremo reči posebej »*an und für sich sein*«, ker tu ne gre za dodajanje, na nekaj izven tega, kar nima tako rekoč nobene zveze, kar je popolnoma irelevantno in kar je pred prvim. Zato pišemo z vezaji.

To je način mišljenja, na katerega se moramo navaditi, če hočemo praktično vstopiti in razumeti Heglovo *Logiko*, preko *Logike* pa vso njegovo filozofijo.

Kar se našega kurza tiče [...] organsko smo ga zaključili [...] izpeljevali smo lok novoveške filozofije od Descartesa, skozi vse reprezentante, tudi empiristične misli, ugotavljali upravičenost ali neupravičenost glavnih predpostavk, ki ležijo v tej filozofiji, in glede na to podali svoje odgovore [...] most, ki je vodil do nove logike, s katero Hegel dejansko začne v filozofiji, oziroma, ki vodi do tega, da tisto, kar Hegel zdaj, gledano retrogradno, s stališča te svoje nove logike opazi, potem ko je bila ta logika, ne samo v anticipativni obliki, njemu dana, tudi že v izvedbi, da je bilo treba nerazrešena protislovja,

kot Hegel to sam imenuje, ki se v novoveški filozofiji vlečejo praktično od Descartesa naprej, preko vseh glavnih reprezentantov – eno od nerazrešenih protislovij smo eksplicirali posebej, to je ravno pozicija filozofskega dualizma, S-O relacija, to nerazrešeno protislovje je treba razrešiti, in razrešitev tega protislovja je pozicija, s katero Hegel začne pisati t. i. novo logiko, kar je nov organski kurz, v katerega ne mislimo seči. Ta organski cikel, ki se odvija preko nove konstitucije logike, saj s konstitucijo logike, s katero je operiral Kant, Hegel absolutno ni bil zadovoljen. Povedali smo že, skrajno je pomanjkljiva, fragmentarna, porozna, neorgansko razvita, ne ustreza temu, kar Hegel pri sebi imenuje filozofska dedukcija, tista, ki edino lahko pripelje do modrosti, ki konstituira filozofijo znanost. Novi val, ki se tu začne, je seveda nov cikel, gradiva [...] je spet za nov cikel [...] trajal bi več let, ne samo nekaj mesecev. Da bi Hegla enkrat obravnavali s te plati. [...] Če ste zelo skrbno prebrali *Predgovor* in *Uvod v Fenomenologijo duha*, že vidite predpostavke za ta novi val, o katerem bomo govorili tudi mi, začeli pa bomo z logično obravnavo. *Uvod* in *Predgovor* sta pisana že po tem, ko je *Fenomenologija duha* že napisana, se pravi na tisti krucialni točki, kjer se absolutno vedenje prevesi v pojem, v t. i. čisto mišljenje, oz. v tisto, v tisti medij, ki smo ga imenovali novi substancionalni način mišljenja, se pravi mišljenja nove logike.

257

Zapisal Aleš Košar

»GOSPODARJI ZEMLJE«

(zapisi iz pomladi leta 1884)

Friedrich Nietzsche

25 [71]

Naraščajoče *poneumljanje*¹ in poprostačenje Evrope.

Naraščaj plemstva *l'homme supérieur* vse bolj osovražen.

[M]oralistična kultura Španca in Francoza v sovisju z jezuitizmom. Ta napačno razumljen.

Manko moralične praktike; občutki namesto principov.

25 [112]

Prvo vprašanje: gospodovanje zemlji² – anglosaško. Nemški element je dober ferment – ne ume gospodovati. Gospodovanje je v Evropi zgolj zato nemško, ker ima opravka z utrujenimi[,]³ starikavimi ljudstvi/narodi, njegovo *barbarstvo*, njegova zapoznena kultura ta, ki daje moč.

Francija *spredaj* v kulturi, znamenje *propada Evrope*. Rusija *mora* postati gospodar Evrope in Azije – mora *kolonizirati* in *osvojiti Kitajsko* in Indijo. Evropa kot Grčija pod gospodstvom Rima.

Evropo je torej treba dojeti kot center-kulture: nacionalne blaznosti naj nas ne zaslepijo, v *višji regiji že obstoji nenehna obojestrana odvisnost*. Francija in nemška filozofija. R. Wagner v letih 1830–50 in Pariz. Goethe in Grčija. Vse stremi po *sintezi evropske preteklosti v najvišjih duhovnih tipih* – – –

– neka vrsta **sredine**, ki *odkloni* bolešno(st) vsake nacije (npr. znanstveno

1 V izvorniku stavljeno s p r e s l e d k o m, v prevodu v *kurzivi*.

2 »Herrschaft der Erde«: besedo »Herrschaft« prevajam različno, da bi zajel njeno širše pomensko polje gospodovanja, gospodstva, gospodarjenja – v smislu izvajanja moči, oblasti, vladavine.

3 V izvorniku brez vejice, kar označujem z vejico oz. manjkajočim ločilom v malih oglatih [,] oklepajih, sicer pa se – kolikor je – mogoče držim Nietzschejeve »ortografije«.

histerijo Parižanov).

[To] **Nasilje/oblast** [die Gewalt] je pač [einmal] razdeljeno med *Slovane* in *Anglosase*. Duhovni vpliv *bi lahko bil* v rokah *tipičnega Evropejca* (tega je treba primerjati s *Atencem*, tudi s *Parižanom* – glej *Goncourtov opis v Renéju Mauperinu*). Dozdaj so Angleži neumni, Američani pa nujno površni (naglica)

Če pa Evropa zaide v *roke* [te] *drhali*, je evropske kulture *konec!* Boj revnih z bogatimi. Gre za poslednje razplamenenje. In *pravi čas spraviti na stran, kar je treba rešiti!* Naznačiti dežele, v katere se **kultura** lahko **umakne** – z določeno nedostopnostjo, npr. Mehika. -----

260

25 [113]

Suženjska morala

morala gospodarja.

}

[I]n njuno nasprotje vrednot.

Okrutnost

naslada

sla gospodarjenja

sla imetja

zavist

}

in kaj od tega je v dobrem, in v pravičnosti, sočutju, resnicoljubnosti, zvestobi, trudu[,] itd.

Bolestne vrline in to krepostnostno – in zdravlje roparice.

Nesorazmerno *malo* zavesti o naših *učink(ovanj)ih*. (Namere in nameni kot hoteno izbiranje učinkov[.])

Napačne predpostavke o naših vzgibih (temeljni dvom: *ali* naši zavestni občutki in [zavestne] misli »vzgibavajo«)[.]

Život [*der Leib*] kot učni mojster: morala[,] znakovna govorica afektov.

Škodovanje dobrih: dobri kot drugor[azr]edni, izroditev, poneumljanje, sovražnost do duhovnega razvoja.

Individuum in skupnost [*Gemeinde*].

»Individuum« kot množstvo in rast.

»Zlo/slabo« kot organična funkcija. Sočutiti. *Za* druge.

Religije kot morale s predpostavko drugih svetov: vendar kot gospodarji ali sužnji.

25 [114]

Koliko se naše, zdaj utečeno *razporejanje vrednot*, steka v povsem napačne predpostavke: izbor gospodujočih temeljnih vrednotenj [*Grundsätzungen*]. Poleg drugega! [NB!]

25 [115]

Nemci – kot *zapoznelci* – uničujejo véliki hod evropske kulture: Bismarck^[,] *Luther*^[,] npr.; nedavno, ko je Napoleon hotel Evropo spraviti v asociacijodržav (edini človek, ki je bil za to dovolj krepak!), so vse zapacali z »vojnamimiru« in izzvali nesrečo norosti-nacionalitet (s konsekvenco rasnih bojev v tako staro mešanih deželah kot [je] Evropa!) Tako so Nemci (Carl Martell) ustavili *saracensko* kulturo –: zmeraj so zaostali!

25 [116]

Bivajoči svet je *spesnitev* [*eine Erdichtung*] – daje se le postajajoči svet. – *Tako bi lahko bilo!* Pa spesnitev ne predpostavlja pesnika kot *bivajočnega* [seiend]? – Morda je spesnjeni drugi svet šele vzrok tega, da se pesnika *ima za bivajočnega* in *postavlja nasproti*. – Če je *bistveno* čutenja in mišljenja, da *mora* nastaviti zmote (»realitete«):

dajeta se čutenje in mišljenje: kako pa je to sploh *mogoče* v svetu postajanja? – *Negativne* lastnosti [:] površnost^[,] otopelost čutil^[,] počasnost duha^[,] so se preobrazile v *pozitivne* sile (*zlo/slabo je tudi tu izvor dobrega*).

[P]ostaviti sliko, izgotoviti, na osnovi manj indicev, nekaj postaviti kot *ostajajočno*, ker se spremembe ne *vidi*.

Ta *upesnjujoča* sila podpira sposobnost, da živimo.

25 [117]

Za »neoseben« so imeli izraz najmočnejših oseb (J. Burckhardt z *dobrim* instinktom pred palačo Pitti): »silni človek«, »*Gewaltmensch*« – prav tako Fidija – spregled posamičnih dražljajev. – A gospoda se rada skriva in razgublja, npr. *Flaubert* (pisma)^[,]

25 [118]

Moramo biti dobri *in* zli. Kdor ni bil dober zaradi šibkosti, je bil vselej pretirano zel.

25 [120]

Vsebujejo *zasnutek mnogih* oseb: pesnik se izda v svojih likih. Okoliščine nam približajo >en< lik: če se zelo spremenijo, na sebi vidimo tudi dva, tri like. – Iz vsak trenutka našega življenja se daje še mnogo možnosti: naključje je *vselej* v igri! – Sploh pa v zgodovini: usode *vsakega* ljudstva/naroda niso nujno v oziru kakšnega uma: v *vsakem* narodu/ljudstvu je *mного ljudskih/narodnih karakterjev/značajev*, in vsak dogodek hrani [*nährt*] enega bolj kot drugega[.]

25 [121]

Krotko barbarstvo

262

Dejansko *barbarstvo* Evrope – in naraščajoče:
 poneumljanje (»Anglež« se osnavlja kot normalni-človek)
 pogršanje (»japanizem«) (revoltni plebejec)
 prirast suženjskih vrlin in njihovih vrednot (»Kitajec«)
 umetnost kot nevrotično stanje pri umetnikih, sredstvo norosti: slast ob dejanstvenem (izguba ideala)

Nemci kot **zapoiznelci** (v politiki centralizacija monarhičnega, kot Richelieu: v filozofiji s Kantom *skepsa* (v prid poštenjakarstva in vrlin uradništva), s Heglom *panteizem* v prid čaščenja države, s Schopenhauerjem *pesimizem* v prid krščanske mistike »pascalizem«),
 slaba prehrana celotnega evropskega juga. Angleška boljša družba je *spredaj* zaradi prehrane,

»dobri človek« kot čredna žival, preobražen iz roparice,
 ta historična bolezen kot manko tvorne idealne sile – preostane
 »pravičnost« in »neškodljivost« v zunanjem smislu.

Gre za *krotko barbarstvo*, ki se približuje!

[V]eljava neumnih, žensk [*Frauen*] ipd.

25 [124]

Bab[nic]e [Weiber] želim oblikovati v obratno smer: Sandova in Madame de Staël pričata *proti* njim. (Sévigné in Eliot bi morali biti več kot pisateljici in sta tudi bili – deloma *pomoč v sili*[.]) Obsojam jih na *kupčijo*! Prezirajo naj komija [der commis]!

25 [127]

Prej so iskali božje namere v zgodovini; potem nezavestno umerjenost namer/smotrov, npr. v zgodovini kakega naroda/ljudstva, izoblikovanje idej ipd. Šele *zdaj* si so začeli – zaradi opazovanja zgodovine-živali – ustvarjati pogled za zgodovino človeštva: in prvi uvid je[.] da dozdej ni *«bilo»* nikakršnega načrta, ne za človeka, ne za ljudstvo. Najbolj groba naključja so bila na véliko to najbolj zapovedujoče – in so še zmeraj.

Pri *vsakem dejanju*, ki se še tako zaveda namena/smotra, je *summa* slučajnega[.] ne- namenskega/ne- smotrnega[.] namena/smotra- nezavednega//namena/smotra- ne- ozavedenega[.] na tem povsem prevladujoča, enaka [je] nekoristno izžarevajočemu žaru sonca: kar *bi imelo* smisel, je izginjaje pičlo.

263

25 [128]

»Koristen« je zgolj vidik za bližino: vseh *daljnih* posledic se ne da spregledati, in *vsako* ravnanje lahko taksiramo enako koristno in enako škodljivo.

25 [129]

1. *Vsa* doseganja vrednotenja vrednot [Wertschätzungen] izhajajo iz stanj najgloblje *nevednosti*.

2. V sedanjih vrednotenjih [Schätzungen] se različne morale zmešajo.

25 [130]

Rousseau, s svojim favoriziranjem revnih, žensk, ljudstva kot suverena, je docela v *kristjanskem gibanju*: vse sužnostne napake in vrline je moč študirati

na njem, tudi najbolj neverjetno zlaganost.

(*Ta hoče učiti pravičnosti!*)

Njegovo nasprotje, *Napoleon* – antičen, prezira-ljudi[.]

25 [131]

Kdor je dozdej imel za opraviti s človekom v velikem stilu, ga je taksiral po temeljnih- lastnostih: nežnejših nians nima smisla upoštevati. Tako je storil Napoleon. Prav nič mu ni bilo do *krščanskih vrednot* – jemal jih je za *sploh nenavzoče* (– je imel do tega pravico)[.]

25 [132]

To stoletje, ko umetnosti dojamejo, da >ena< lahko prinaša na plano učinkovanja drugih: *morda ruinira te umetnosti!* npr. s poezijo *slikati* (Victor Hugo, Balzac, W. Scott itd.

264

z glasbo vzbujati poetične občutke (Wagner)
s slikarstvom vzbujati poetične občutke, ja, filozofska slutenja
 (Cornelius)
z romani zganjati anatomijo in zdravilstvo norcev itd.[.]

25 [133]

»ce talent (filozofija zgodovine) ne consistait pas, à *l'allemande*, dans l'improvisation risquée de théories sublimes« Taine [Essais de critique et d'histoire, 1858]

25 [134]

Princip:

osvajanje

človeštva:

»*gospodarji*
Zemlje«

1) *globok prezir do delujočih v tisku*

2) ustvariti vrsto bitij, ki

nadomesti duhovnika[.] učitelja in zdravnika

3) aristokracija duha in života [*Leib*],

ki se goji/vzreja in jemlje vase vselej nove elemente, <se> ločuje od demokratičnega sveta ponesrečenih in polposrečenih.

25 [135]

V tej dobi, ko dojemamo, da znanost *začenja* graditi *sisteme*, je otročarija. Ampak, na dolgo odločati o metodah, čez stoletja! – *vodenje človeške prihodnosti* namreč **mora** nekoč priti nam v roko!

– *Metode*, ki same prihajajo iz našega instinkta, torej regulirane navade, ki že obstajajo

npr. izklop namer/smotrov.

25 [136]

Prikaz stroja »človek«

I. pogl. V skupni- usodi človeštva je naključje gospodarilo absolutno: *vendar* prihaja čas, ko *moramo* imeti cilje!!

II. pogl. Ciljev ni, ideali si nasprotujejo – so konsekvence mnogo ožjih razmerij, porojeni iz brezštevilnih zmot. Kritika vrednot – samorazpad morale.

III. pogl. Dozdajšnje napačno razumevanje *umetnosti*: gledala je *nazaj*, je pa ideal(o)-tvorna sila – obelodanja najbolj notranje upe in želje[.]

265

25 [137]

Pišem za vrsto človeka, ki ga še ni: za »gospodarje Zemlje«.

Religije kot tolažbe, zakrivanja [so] *nevarne*: človek verjame, da si sme *odpočiti*.

V Platonovem Tegau [*Theag.* 124 e] piše: »... vsak od nas bi bil rad gospodar[.] če se le da vseh ljudi, najraje pa *bog*.«

Ta nastrojenost mora zoper biti tu.

Angleži, Američani in Rusi – – –

25 [177]

Karakter *Evropejcev* je treba presojati po odnosu to tujine, v *koloniziranju* : skrajno okrutno[.]

25 [222]

Dvajseto stoletje ima *dva obraza* : enega propada. Vsi razlogi, zaradi katerih so kdaj bile, so kdaj lahko nastale močnejše in obsežnejše duše kot kdajkoli (bolj brez predsodkov, bolj nemoralčne) pri šibkejših naturah učinkujejo v

smeri propada. Nastane morda nekakšna vrsta evropskega kitajstva, z blago budistično-krščansko vero, v praksi pa pametno-epikurejsko, kakor je Kitajec – reducirani ljudje.

*

»Dobri Evropejec«

(zapisi iz poletja in jeseni leta 1884)

26 [243]

Novo rangiranje

Predgovor k filozofiji večnega povratka

Vse strože spraševati: za koga še pisati? – Za mnogo tega, kar sem mislil, nisem našel nikogar zrelega; in Zaratustra je dokaz, da lahko >nekdo< govori z največjo razločnostjo, a ga nihče ne sliši. – Čutim se v razliki do *morale enakosti*.

266

ne-
ena-
kost
ljudi

1. Vodja in čreda. (pomen izoliranca)
ironija zoper moraliste
2. Popolni ljudje in okruški (problem babe [*des Weibes*]
npr., tudi znanstvenega človeka)
3. Posrečeni in ponesrečeni (zadnji morda višji v zasnovi,
tudi pri ljudstvih in rasah.
Problem: indogermansko in semitsko, zadnje bliže jugu.
Poleg tega: religioznejše, plemenitejše[,] več popolnosti
roparice, modrejše – prvo močnejših mišic[,] hladnejše[,] bolj
grobo[,] težje[,] pokvarljivejše)
4. Ustvarjajoči in »učenjaki« (»višji ljudje« edinole
ustvarjajoči)

ne-
ena-
kost
u-
stvar-
jajo-
čih.

5. Umetniki (kot majhni dovrševalci) toda v vseh vrednotenjih vrednot *odvisni*.
6. Filozofi (kot najbolj zaobsegajoči, pregledovalci, *opisovalci* v velikem) (toda v vseh vrednotenjih vrednot *odvisni*), že precej bolj neuspeli.
7. [T]vorci-čred (zakonodajalci), vladajoči, zelo ponesrečen tip (jemljejo *sebe* za *merilca vrednot*, kratka perspektiva)[.]
8. Vrednote-postavljajoči (ustanovitelji religije) **skrajno** neposrečeni in ponesrečeni.
9. Manjkajoči tip: človek, ki najkrepkeje ukazuje, vodi, postavlja nove vrednote, najobsežneje sodi o vsem človeštvu in ve za sredstva njegovega oblikovanja – posledično jih *žrtvuje za višjo* tvorbo.
Šele ko bo obstajala vlada zemlje, bodo nastala taka bitja,
verjetno dolgo *in v največji meri ponesrečena*.

ne-
ena-
kost
vi -
šjih
lju-
di

268

10. Občutek nepopolnosti, višji ali šibkejši, razlikuje (vrednost/vrednota »grešnih občutkov«) občutek v smeri popolnega, prevladuje kot potreba (vrednost/vrednota pobožnih, puščavnik, samostan, duhovnik) sila, v čemer koli že moči *oblikovati* kaj popolnega (vrednost/vrednota »lepih duš«, umetnikov, državnikov) (dionizična modrost) najvišja sila, *čutiti* vse nepopolno, trpeče kot nujno (*vredno večnega ponavljanja*) iz pre-siljenja [*Überdrang*] ustvarjajoče sile, ki se mora vedno znova zlomiti in izbira najobjestnejše[,], najtežje poti (princip kar največje neumnosti, bog kot hudič in simbol objestnosti) dozrajšnji človek kot *embrion*, v katerem se *prerivajo* vse oblikujoče moči – – temelj njegovega najglobljega *nemira* – – – – najbolj ustvarjajoči kot najbolj trpeči?

26 [248]

Leibniz je zanimivejši od Kanta – tipično *nemški* : dobrovoljen, poln plemenitih besed, pretkan, gibek, voljan, posrednik (med krščanstvom in mehanicističnim svetovnim nazorom), zase neznansko drzen, skrit pod masko, dvorno-pronicljiv, navidez skromen.

26 [293]

Novo razsvetljenje.

Priprava

za »filozofijo večnega vračanja«.

26 [295]

Volja do nevednosti.

Volja do negotovosti.

Volja do neresnice.

Volja do moči.

Volja do trpljenja.

Volja do okrutnosti.

Volja do izničenja.

Volja do nepravičnosti.

Volja do grdega.

Volja do nezmernega.

volja do omame

volja do skrepenenja

269

26 [296]

Odstranitev volje, svobodne in nesvobode.

»[M]oranja« in »nujnosti«

»spoznanja na sebi« in »stvari na sebi«

spoznavanja zavoljo spoznanja

»dobrega in zlega«

hinavščine filozofov.

Dobri.

Umetniki.

Pobožni in blaženi.

26 [297]

Onstran dobrega in zlega.

Filozof kot višji umetnik.

[N]ovo rangiranje
O praznoverju.
Najtežja misel.

Omogočanje življenja modreca.
Družbena skritost modreca.
Njegova prehrana.
Njegova spolnost.
Posredljivost njegovih mnenj.
Čez-nacionalno, dobri Evropejec.
Učenci, itd. stopnje uvajanja.

26 [298]

Novo razsvetljenje.

270

Pred- govor in za- govor
za filozofijo večnega vračanja.
O praznoverju med filozofi.
Onstran dobrega in zlega.
Filozof – višji umetnik.
Novo rangiranje.
Omogočanje novega filozofa.
Najtežja misel kot kladivo.

26 [300]

Filozofi nastrojeni **proti**

vodijo jih instinktivne
 določitve vrednot
 v katerih se zrcalijo
zgodnejša (bolj nevarna
 kulturna stanja

- 1) videzu
- 2) menjavi
- 3) bolečini
- 4) smrti
- 5) telesnemu,
 čutom
- 6) usodi in
 nesvobodi

7) nesmotrnemu
poleg tega, vsemu človeškemu,
še bolj živalskemu, še bolj
snovnemu
verjamejo v absolutno spoznanje
spoznanje zavoljo spoznanja
zvezo kreposti in sreče
spoznavnost človeških ravnanj

napačna nasprotja npr. slast in bolečina
dobro in zlo

zapeljevanja/skušnjave govorice

26 [317]

O filozofiji in spoznanju se moram naučiti misliti bolj *orientalično*. *Jutrovski pregled čez Evropo*.

271

26 [318]

Višji človek.

O filozofih.

O vodjih črede.

O pobožnih.

O krepostnih.

O umetnikih.

Kritika višjega človeka.

26 [319]

Evropejci si pravzaprav umišljajo, da zdaj na Zemlji predstavljajo višjega človeka.

26 [320]

Friedrich Nietzsche.

Dobri Evropejci.

Predlogi za vzrejo novega plemstva.

26 [321]

- Daje se
- 1) monološka umetnost (ali v »razgovoru z bogom«)
 - 2) družbena umetnost, *société* predpostavljena, finejša vrsta človeka.
 - 3) demagogična umetnost[,] npr. Wagner za nemško »ljudstvo«, Victor Hugo

26 [324]

Velika vstaja drhali in sužnjem

mali ljudje, ki ne verjamejo več v svetnike in velike krepostneže
(npr. Kristus, Luther itn.[.])

meščani, ki ne verjamejo več na višjo vrsto vladajoče kaste
(npr. revolucija)

znanstveni rokodelci, ki ne verjamejo več v filozofe
babe, ki ne verjamejo več v višjo vrsto moškega.

26 [328]

Vera v »bit« je podlaga vse znanosti, vsega življenja, s tem ni nič določeno o *upravičenosti* za to vero[,] napake čutov (modro namesto rdeče) niso argument proti, da je list zelen. Nastanek *barvnotvornega* čuta v brezbarvnem svetu je nesmiselna misel.

Opisovanje in ugotavljanje dejstev.

26 [332]

1 Zakaj si *prisegajo*, da hočejo spoznati? »[R]esnično ljubše od neresničnega[.]«

2 Zakaj (dejansko) *hočejo spoznavati*?

3 Zakaj *naj bi spoznavali*? in – je *res?! Da hočejo raje to resnično*?

26 [334]

Vera v resnico

Samopašnost in boleznost mnogega, kar se je dozdej imenovalo »volja do resnice«.

Z grozovito resnostjo so filozofi svarili pred čuti in varanjem čutov. Globoki antagonizem filozofov in prijateljev prevare, umetnikov, se vleče skozi grško filozofijo: »Platon *proti Homerju*« – to je parola filozofov!

Nihče pa ni *dojel* hrbtne plati, nesposobnosti resnice za življenje in pogojenosti življenja s perspektivično iluzijo. – *Gre za eno najnevarnejših pretiravanj*, ne hoteti spoznanje v službi življenja, temveč *na sebi*, za vsako ceno; kakor nasladnež sledi svojim gonom, na sebi, brez kontrole drugih zdravilnih instinktov, če to ni neumnost, – – – –

273

26 [335]

Se lahko kdo zanima za to nemško cesarstvo? Kje je ta nova *misel*? Gre zgolj za novo kombinacijo moči? Toliko slabše, če ne ve, kaj hoče. *Mir* in zajamčeno dopuščanje sploh ni politika, ki jo respektiram. Gospodovati/gospodariti in najvišji misli pomagati k zmagi – edino, kar bi me lahko zanimalo v Nemčiji. Kaj me briga, da so Hohenzollerji tu ali niso tu? – Angleška *mala-duhovnost* je za zdaj največja nevarnost na Zemlji. Več teženja k veličini vidim v ruskih nihilistih kot pri angleški utilitarcih. Zračanje nemške in slovanske rase, – potrebujemo pa tudi najspretnjšega denarnega človeka, Žida, brezpogojno, da gospodarimo Zemlji.

26 [336]

1) smisel za realiteto

2) prelom z angleškim principom zastopanja ljudstva, potrebujemo zastopanje velikih interesov

3) potrebujemo brezpogojno hojo skupaj z Rusijo, z novim *skupnim* programom, ki v Rusiji ne dopusti, da zagospodarijo angleška navidezna bitja. Nikakršne ameriške prihodnosti!

4) evropska politika je nevzdržna, zoženje v krščanske perspektive pa *sploh veliki malheur*. V Evropi so vsi splašeni ljudje *skeptiki*, če to povedo ali ne. Mislim, da se nočemo utesniti ne v krščanske ne v ameriške perspektive.

26 [339]

Volja, ne pustiti se varati in volja pustiti se varati – – filozof pa? Religioznej? Umetnik?

26 [341]

Kakor Francozi zrcalijo vljudnost in *esprit* francoske družbe, tako zrcalijo Nemci nekaj od globoke sanjave resnosti svojih mistikov in glasbenikov, in prav tako njihovo otročjost. V Italijanu je precej republikanske imenitnosti in umetnosti, dajati se dobro in ponosno, brez nečimrnosti.

274

26 [342]

Ne verjamejo več v filozofe, tudi učenjaki ne; to je skepsa **demokratske** dobe, ki *odklanja* ljudi višje vrste. Psihologija tega stoletja je bistveno usmerjena *proti* višjim naravam; hočejo jim zaračunati njihovo človeškost.

26 [352]

Ne zanimam se za

- 1) nacionalno državo, kot nekaj efemernega nasproti demokratičnemu celostnemu gibanju.
- 2) za delavsko-vprašanje, ker je delavec sam le vmesno dejanje.
- 3) za difference religije in filozofije, saj sta v poglavitni zadevi >eno<, namreč o dobrem in zlem, – kjer *jaz* dvomim.
- 4) za miselne načine, ki ne obdržijo života in čutov, in Zemlje
- 5) *ne* za *l'art pur l'art*, objektneže itd.

26 [353]

molitev za slepoto

moralna je izničena: prikazati *factum!* Preostane: »Jaz Hočem!«

Novo razporejanje. Zoper enakost.

Na mesto sodnika in kaznujočega ustvarjajoči.

naš *dober* položaj, kot žanjci

najvišja odgovornost – moj ponos!

Izzivanje najbolj zlega.

zakonodajalci in politiki

pobožni (zakaj nemožni?)

najprej visoko izgraditi život [*Leib*]: tu se že najde način mišljenja. Platon.

dozdaj, po dolgem kozmološkem pregledu, Grk kot človek, ki je dospel najdlje. Evropa.

(avgust–september 1885)

275

40[70]

» N e m š k o «

Vprašanja in pomišljaji.

nemški pesimizem

Nemška romantika.

Po-novni odkritelji Grkov.

Nemški anarhizem.

Nevarnost židovske duše.

Literati.

Ženske.

Puščavniki.

Demagogi v umetnosti.

Nemški stil.

Nemška glasba. jug Jutrovo (dva juga: Benetke in Provansa)

»Razsvetljenstvo« in moderne ideje

Šomosterska kultura.

Wagner-stvo.

Evropejci.

Nemški duh.

Jud

Voilà un homme.

»globina«

Kristjanski Evropejec

Izbral in prevedel Aleš Košar*

* V: Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe. Siebente Abteilung, Zweiter band: Nachgelassene Fragmente, Frühjahr bis Herbst 1884., str. 23–24, 37–46, 57, 68, 210–212, 226–229, 235–238, 240–241. Dritter Band: Herbst 1884 – Herbst 1885, str. 400. Izd. G. Colli & M. Montinari. Walter de Gruyter, Berlin/New York 1974Naslov/mednaslov prevajalčev.

ZAPISI O POJMU ZGODOVINE

Walter Benjamin

Historični materialist, ki zasleduje strukturo zgodovine, po svoje vrši neko vrsto spektralne analize. Kakor fizik v sončnem spektru ugotavlja ultravijolično, tako *on* ugotavlja mesijansko silo v zgodovini. Kdor bi hotel vedeti, v kakšnem stanju [*Verfassung*] je »odrešeno človeštvo«, pod kakšnimi pogoji ta stroj [*Verfassung*] nastopi in kdaj z njim lahko računamo, ta postavlja vprašanja, na katere ni odgovora. Prav tako dobro bi lahko poizvedoval, katere barve so ultravijolični žarki.

277

Benjamin arhiv [BA],¹rokopis [r] št. 1099

Marx pravi, da so revolucije lokomotive svetovne zgodovine. A morda je povsem drugače. Morda so revolucije poseg človeškega rodu, ki v tem vlaku potuje, po zasilni zavori.

BA, r 1100

V Marxovem delu lahko imenujemo tri temeljne pojme in celotno teoretično armaturo dela motrimo kot poskus, te tri pojme zvariti med sabo. Gre za razredni boj proletariata, za hod zgodovinskega razvoja (napredek) in za brezrazredno družbo. Pri Marxu se struktura temeljne misli prikazuje

¹ Prim. 'Nastanek' in zadnjo opombo.

takole: skozi vrsto razrednih bojev človeštvo v poteku zgodovinskega razvoja dospe k brezrazredni družbi. = Toda brezrazredne družbe ne gre koncipirati kot končne točke historičnega razvoja. = Iz te blodne koncepcije je med drugim, pri epigonih[.] izšla predstava »revolucionarne situacije«, do katere – kot je znano – nikdar ni hotelo priti [.] = Pojmu brezrazredne družbe je treba ponovno dati njegov pravi mesijanski obraz, in sicer v interesu revolucionarne politike proletariata samega.

BA, r 1103

Nove teze B

{Zgodovina ima za opraviti s sovisji in poljubno razpetimi kavzalnimi verigami. S tem ko poda pojem o načelni navedljivosti svojega predmeta, se mora ta v svoji najvišji obliki nuditi kot trenutek človeštva. V njem mora biti čas zaustavljen.}

278

Dialektična podoba je krožna strela, ki teče čez cel horizont preteklega.

{Preteklo historično artikulirati se pravi: prepoznati tisto v preteklosti, kar stopi skupaj v konstelaciji enega in istega trenutka. Historično spoznanje je edinstveno in edino možno v historičnem trenutku. Spoznanje v historičnem trenutku je vselej spoznanje enega trenutka. S tem ko se preteklost vpotegne v trenutek – v dialektično podobo – vstopi v nesamovoljen [*unwillkürlich*] spomin človeštva.}

{Dialektično podobo je treba definirati kot nesamovoljni spomin odrešenega človeštva.}

Predstava univerzalne zgodovine se veže na predstavo napredka in na predstavo kulture. Da lahko vse trenutke v zgodovini človeštva nanizamo na verigo napredka, jih je treba spraviti na skupni imenovalc kulture, razsvetljenja [.] objektivnega duha, ali kakor koli ga že hočemo imenovati.

BA, r 491

Nove teze C

Samo če zgodovinski potek historiku gladko drsi skozi roke kakor nit, smemo govoriti o napredku. A če je nit mnogovrstno razvlaknjena, na tisoče

pramenov razvezan splet, ki se pobeša kot razštrtenano pletenje, nobeden od njih nima določenega mesta, dokler vseh niso povzeli in spletli v avbo.

Temeljna koncepcija mita je svet kot kazen – kazen, ki se temu, ki je kaj kaznivega storil [*den Straffälligen*], šele ustvari. Večni povratek je v kozmično projicirana kazen zaostajanja [*des Nachsitzens*]: človeštvo mora svoje besedilo prepisovati v neštetih ponovitvah. ([Paul] Eluard [1895–1952]: *Répétitions* [1922])

{Večnost peklenskih kazni je morda antični ideji večnega ponovnega prihoda odbila njeno najbolj strahotno ost. Postavlja večnost muk na mesto, kjer je stala večnost ob-toka [*des Umlaufs*].}

{Ko Nietzsche v devetnajstem stoletju še enkrat misli misel večnega vračanja [*der ewigen Wiederkunft*], napravi lik [*Figur*] tistega, na katerem se mitična usoda [*Verhängnis*] izvršuje. Esenca vsega mitičnega dogajanje je povratek/vračanje (Sizif, Danaide)}

BA, r 489

279

Novе teze H

Razpustitev v pragmatično zgodovino ne sme biti v korist kulturnega zgodovinopisja [*Kulturhistorie*]. Pragmatično dojetje zgodovine pravzaprav ne pade zaradi kakih zahtev, ki jih ima »stroga znanost« v imenu kavzalnega zakona. Spodleti ji premik historične perspektive. Čas, ki ni več sposoben orginarno povečevati svojih gospodovalnih pozicij, nima nikakršnega razmerja do povečevanja, ki je šlo v prid preteklim gospodovalnim pozicijam.

{Subjekt, ki piše zgodovino, je pravno tisti del človeštva, čigar solidarnost dojame vse zatirane. Tisti del, ki si lahko dovoli največji teoretiški riziko zato, ker lahko praktično najmanj izgubi.}

{Ni treba, da je vsaka univerzalna zgodovina reakcionarna. Univerzalna zgodovina b r e z konstruktivnega principa je taka. Konstruktivni princip univerzalne zgodovine dovoljuje, da jo zastopa v partiitnem. Z drugimi

besedami: monadološki je. Eksistira v odrešenski zgodovini.}

{Ideja proze sovпада z mesijansko idejo univerzalne zgodovine. (Lesskow!)}²

BA, r 484

Metodična vprašanja III

Z rapidnim tempom tehnike, ki mu ustreza prav tako rapiden propad tradicije, se veliko hitreje kot prej osvetli delež kolektivnega nezavednega, arhaični obraz neke epohe; da, že naslednji dobi. Od tod surrealistični pogled na zgodovino.

{Formi novega produkcijskega sredstva, ki jo najprej še obvladuje to staro (Marx), v nadgradnji ustreza sanjska zavest, v kateri se novo vnaprej izoblikuje v fantastični oblikovanosti. »Chaque époque rêve la suivante.«³ [Jules Michelet (1798–1874)] Brez te fantastične predforme v sanjski zavesti ne nastane nič novega. Njenih manifestacij pa *ne* najdemo zgolj v umetnosti. Za devetnajsto stoletje je odločilno, da fantazija na vseh krajih prestopa njihove meje.}

BA, r 467

2 Nikolaj Semenovič Leskov (1831–1891), ruski pisatelj, novinar, dramatik. Benjamin mu posveti esej »Der Erzähler« | Pripovedovalec [W. Benjamin: Gesammelte Schriften II, 2, Frankfurt ob Majni 1991, str. 438–469].

3 »Each epoch dreams the one to follow.«

Kritike

kritika napredka – do [zur] alegorije –

kritika kulturne in literarne zgodovine

kritika univerzalne zgodovine

kritika življenja – historična kritika – citat – ožunačenje – uvod –

kritika čaščenja

kritika zgodovine v razdelkih

kritika teorije neskončnega napredka

kritika teorije avtomatičnega napredka

Kritika teorije možnega napredka na vsej področjih. Nikakršnega napredka v umetnosti sledeč njeni preroški prvini. Diferenca med napredkom npravitosti [Gesittung] – kje pa je skupno merilo? in moraličnim napredkom za katero se nudita kot merilo čiste volje, inteligibilni karakter kot predmet!

Kritika teorije napredka pri Marxu. Napredek je tam definiran prek razgrinjanja produktivnih sil. Njim pripada tudi človek, oz. proletariat. S tem je vprašanje po kriteriju zgolj odrinjeno.

BA, r 475

Predstava zgodovine, ki se je osvobodila sheme progresije v praznem in homogenem času, bi končno spet vpeljala destruktivne energije historičnega materializma, ki so bile tako dolgo ohromljene. S tem bi se zamajale tri najpomembnejše pozicije historizma. Prvi sunek [Stoß] je treba usmeriti zoper idejo univerzalne zgodovine. Predstava, da se je zgodovina človeškega rodu *sestavila* iz zgodovine narodov, je danes, ko se bistvo narodov prav tako temni prek njihove tačasne strukture, kot tudi zaradi njihovega medsebojnega odnosa, izgovor puhle miselne lenobe. (Ideja univerzalne zgodovine stoji in pade z idejo univerzalne govornice. Dokler je zadnja imela fundament, pa naj bo teološki kakor v srednjem veku ali pa logični kot pri Leibnizu, univerzalna zgodovina ni bila nič miselno mogočega. Nasprotno pa lahko univerzalna zgodovina, kakor se jo zganja od prejšnjega stoletja, vselej le nekakšna vrsta esperanta.) – Druga utrjena pozicija historizma je predstava, da je zgodovina nekaj, kar se da pripovedovati. V materialistični raziskavi je epski moment neizogibno miniran v teku konstrukcije. Likvidacijo epskega elementa je treba

vzeti v zakup, kakor je to storil Marx, kot avtor v *Kapitalu*. Spoznal je, da se da zgodovino kapitala izgotoviti zgolj v jeklenem, širno razpetem ogrodju teorije. V teoretičnem zasnutku dela pod gospostvom kapitala, ki ga Marx zapiše v svojem delu, je za interese kapitala boljše poskrbljeno kot v monumentalnih in kompliciranih, pravzaprav zajetnih [*gemächlichen*] delih historizma. Teže je častiti spomin brezimnega kot spomin slavnega, [nov list:]

{Slavljenci, [...] pesnik in mislec nista izvzeta. Historična konstrukcija je posvečena spominu brezimnega. – Tretji branik historizma je najkrepkejši, najteže ga je zažgati. Prikazuje se kot »vživljanje v zmagovalca«. Vsakokrat vladajoči so dediči vseh, ki so v zgodovini kdaj zmagali. Vživljanje v zmagovalca dobro pride vsakokrat gospodujočim. Historični materialist spoštuje to dejstvo. Upravičuje si tudi to, da je to dejstvo dobro utemeljeno. Kdo je do tega dne zmagal v tisoč bojih, ki prevevajo zgodovino, ta se deleži triumfov danes gospodujočih nad danes obvladovanimi. Inventarja tega plena, ki ga prvi stavijo na ogled drugim, historični materialist ne bo motril drugače kot zelo kritično. Ta inventar se imenuje kultura. Kar historični materialist pregleduje od kulturnih dobrin, to je skupaj in posebej nekega porekla, ki ga ne more opazovati brez groze. Za svoje prebivanje se ne more zahvaliti trudu velikih genijev so ga ustvarili[,], temveč tudi brezimni tlaki njihovih sodobnikov. Nikdar ne gre za kak dokument kulture, ne bi bil obenem tudi dokument barbarstva. Historični materialist do tega ohranja distanco. Zgodovino mora krtačiti v nasprotni smeri – pa tudi če bi moral uporabiti burkle.}

282

BA, r 477 in 1094

Pojmljivost [*Eingedenken*] kot slamna bilka
 {katastrofa je napredek, napredek je katastrofa}
 katastrofa kot kontinuum zgodovine
 duhovna prisotnost [*Geistesgegenwart*] kot to rešujoče/rešilno; duhovna prisotnost v zajemanju bežnih podob; duhovna prisotnost in ustavljenje, *Stillstellung*

S tem je treba povezati definicijo duhovne pričujočnosti [*Geistesgegenwart*];

kaj se pravi: historik naj si da duška

moralična legitimacija, preračunljivost [*Rechenschaft*] interesa za zgodovino
{subjekt zgodovine: zatirani, ne človeštvo}

{kontinuum je kontinuum zatiravca}

{sedanjost izbiti iz kontinuumu historičnega časa: naloga historika}

BA, r 481

{Interpretacija novega angela ['Angelus Novus', Paula Kleeja (1879–1940)]: krila so jadra. Veter, ki veje iz paradiža sem, je v njih.}

– Brezrazredna družba kot pihavec.

Witiko⁴ [1867] in Salambo [1862] predstavljata svoji epohi kot sklenjeni, »neposredni do boga«. Tako kot ta romana minirata časovni kontinuum, – podobno mora to zmoči zgodovinski prikaz.

Flaubert [1821–1880] je verjetno kar najgloblje nezaupal vsem predstavam zgodovine, ki so bile v modi v devetnajstem stoletju. Kot teoretik historije je bil najverjetneje nihilist.

{Razbitje kontinuumu ponazarjajo revolucije, s tem ko začno na novo šteti leta. Cromwell}

{Nujnost teorije zgodovine, iz katere je moč ugledati fašizem}

{Misel žrtve se ne more uveljaviti brez misli odrešitve. Poskus delavstvo nagovoriti za žrtev. Niso bili sposobni dati posamezniku predstavo, da je nezastopljiv. – Boljševiki so v heroični periodi samostojno dosegli veliko z nasprotjem: zmagovalca se ne slavi, s premagancem se ne sočustvuje.}

BA, r 482

Tri momente je treba vtisniti v osnove materialističnega nazora zgodovine: diskontinuiteto historičnega časa; destruktivno silo delavskega razreda; tradicijo zatiranih.

{Tradicija zatiranih napravi delavski razred za odrešenika. Usodna napaka v zgodovinskem nazoru socialdemokracije je bila: delavski razred naj bi kot odrešenik nastopil proti prihajajočim generacijam. Njegova rešujoča sila

4 Roman Adalberta Stifterja [1805–1868], še nepreveden.

se mora odločilno izkazati na generacijah pred njim. (Prav tako je njegova funkcija maščevalca navezana na pretekle generacije.)}

BA, r 486

»Čaščenje« je vživljanje v katastrofo

Zgodovina nima zgolj te naloge, da se polasti zgodovine zatiranih, temveč da jo tudi ustanovi

Razvezati destruktivne sile, ki tičijo v misli odrešitve

{Čuditi se temu, da je v dvajsetem stoletju »kaj takega« mogoče – to čudenje nikakor ni filozofsko. Ne stoji na začetku nekega spoznanja, razen da je ta pojem zgodovine, iz katerega izhaja, nevzdržen.}

[kasneje dodano:] se ga ne da vzdržati

{Moramo priti do pojma zgodovine, po katerem izredno stanje, v katerem živimo, predstavlja pravilo. Potem bomo imeli pred očmi našo zgodovinsko nalogo kot sprovanjanje izrednega stanja; s tem se bo zelo poboljšala naša pozicija v boju proti fašizmu. Prednost, ki jo ima proti levici, se nenazadnje izraža tudi v tem, da mu stopa naproti v imenu historične norme, v nekakšnem povprečnem ustroju.}

284

BA, r 488

Kvitenenca historičnega spoznanja: najzgodnejši pogled na začetke.

BA, r 1063

[varianta teze B]

{Dovoljeno mora biti, da si predstavljamo, da v magičnih praktikah, ki posredujejo prihodnost, čas, ki ga tam izprašujejo, kaj da skriva v svojem naročju, – prav tako ni predstavljen kot homogen ali prazen. Če imamo to pred očmi, najbolje vidimo, kako je pomnjenju [*Eingedenken*] pričujoča preteklost [sic]: namreč ravno tako. Judom je bilo – kot je znano – prepovedano prevpraševati prihodnost. Pomnjenje, v katerem moramo videti kvintesenca njene teološke predstave zgodovine, od-čara prihodnost, ta je poslušna magiji. Zato pa je še ne napravi za prazni čas. V njej so vsaka sekunda mala vrata, skozi

katera lahko vstopi mesija. Tečaja, v katerih se gibljejo, sta [ist] pomnjenje.} {O stari praksi napovedovanja časa, ki ga tu prevprašujemo, kaj ... [sic] krije, – ni mišljen ne kot homogen ne kot prazen.

BA, r 1055 v

Nastanek

Gre za izbor osnutkov spisa *O pojmu zgodovine* (prim. W. Benjamin, *Izbrani spisi*, Studia Humanitatis, 1998, str. 213–225). »Teze« jih poimenuje Adorno [1903–1963] v svoji knjigi o Benjaminu [1892–1940] (Über Walter Benjamin, F/M 1970, 26), Benjamin jih omenja v korespondenci s Scholemom [1897–1982], Horkheimerjem [1895–1976] (22. 2. 1940) in Adornom (7. 5. 1940), enkrat kot 'teze', drugič kot 'zapise'. Besedilo se je ohranilo v več variantah, v katerih je moč zaslediti štiri bolj ali manj sklenjene verzije; in sicer gre za rokopis (z opombami), iz zapuščine Hannah Arendt [1906–1975] ter za sedem tiposkriptov-kopij, ki so jih so verjetno naročili na Inštitutu za socialne raziskave (z vpisi Gretel in T. W. Adorna) v Montagnoli (oz. v Los Angelesu), ki je besedilo leta 1942 tudi prvič natisnil v zborniku naslovljenem »Walter Benjamin zum Gedächtnis | Walterju Benjaminu v spomin«.

285

Ohranjeno gradivo je moč razdeliti na več 'zvrsti':

1. paralipomena v ožjem smislu, zapisi v kontekstu tez, ki so verjetno nastajali sočasno (rokopisi št. 1095–1105), a se jih ne da vključiti v znano besedilo, gre tudi za predstopnje in variante, pri čemer je vse prečrtano je postavljeno v zavite oklepaje {}.

2. zapisi, ki so raznih svežnjih zapuščine naslovljeni »Nove teze«

3. naslovljeni krajši zapisi

4. nenaslovljeni zapisi, nekateri opremljeni s siglami, ki jih izdajatelj še niso dešifrirali

5. predstopnje, oz. variante znanih tez.

Benjamin naj bi se z besedilom ukvarjal precej časa, izdatneje po letu 1937 in spisu »Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker | Edvard Fuchs, zbiralec in historik«; prvi zapisi naj bi nastajali ob začetku vojne, ki se za

Benjamina konča v letu 1940 (v noči iz 26. na 27. september 1940). B. Brecht je v svoj ‚Delovni dnevnik‘ [Arbeitsjournal, prvi zvezek (1938–1942), F/M 1972, str. 294] leta 1941 zapisal: »... Benjamin se obrača proti zgodovini kot predstavi nekakšnega poteka, od napredka kot podjetja spočutih glav, od dela kot vira nravi, do delavstva kot varovanca tehnike itd., – zasmehuje pogosto slišani stavek, da se je treba res čuditi, da se je ‚kaj takega kot fašizem‘ lahko primerilo ›še v tem stoletju‹ (kakor da ni plod vseh stoletij). – Na kratko, to drobno delo je jasno in sprostilno [entwirrend] (kljub vsej metaforiki in vsem judaizmom); z grozo pomisliš, kako malo je tistih, ki so kaj takega sploh pripravljene vsaj napačno razumeti.« G. Scholem je o tem zapisal: »V začetku leta 1940 je Benjamin – po tem ko so ga po izbruhu vojne odpustili iz taborišča, v katerem je bil interniran kot skorajda vsi ubežniki iz Hitlerjeve Nemčije – zapisal te ‚Teze o zgodovini‘, v katerih se je prebujal iz šoka pakta Stalin-Hitler. Kot odgovor na ta pakt jih je takrat bral sopotniku in staremu znancu, pisatelju Somi Morgensternu.« [G. Scholem, Walter Benjamin und sein Engel | W. Benjamin in njegov angel. V: Zur Aktualität Walter Benjamins | O aktualnosti Walterja Benjamina. F/M 1972.]

286

Izbral in prevedel⁵ Aleš Košar

5 Prevedeno iz: Walter Benjamin: Gesammelte Schriften. Unter Mitwirkung von T. W. Adorno und G. Scholem izdala R. Tiedemann in H. Schweppenhäuser. Založba Suhrkamp, Frankfurt ob Majni leta 1980. Razdelek I, 3. zv., str. 1223–1259. | Za namig na Benjaminove zapise »O pojmu zgodovine« se zahvaljujem Samu Krušiču.

PRIBELEŽENJA

Martin Heidegger

Sag,
was sollen wir denn tun?
Das Lassen.
Und was soll geschehen?
Das Geschick.

Povej,
pa kaj naj storimo?
(Do)puščanje.
Kaj naj se zgodi?
Usodje.

287

Samolastna zabloda [*der eigentliche Irrtum*] »Rektorata 1933« ni bila v toliko, da nisem, kakor drugi, pametnejši, spoznal »Hitlerja« v njegovem »bistvu« in z njimi – kasneje – grmeč stal ob strani, v področju brez-voljnosti, – tj. v istem področju z voljnimi [*Wollenden*] – ampak, da sem menil, da je zdaj čas, da postanemo začetno – zgodovinski – ne s Hitlerjem, ampak s prebujenjem ljudstva za njegovo zahodno usodje. Prim. Rektorski govor.¹

1 M. Heidegger: »Die Selbstbehauptung der deutschen Universität.« V: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. HGA 16, F/M 2000, str. 107–117. Prim. M. H.: »Samouveljavitev nemške univerze«. *Phainomena* 21-22 (1997), str. 233–242.

(Nietzschejev rek 'Bog je mrtev').² Zabloda je bila zgolj prehitevanje [tega] »časa«. Še ne jasno-videnje, da je ta »dolga«³ – da se spremembe ne da ustvariti, [da] se je sploh narediti z »učinkovanjem« in na »mah«.

Zabloda⁴ ni bila v tem, da je bilo *mišljenje* v svojim možnostih *precenjeno*, ampak [da je bilo] podcenjeno v svojem bistvu – še ne dovolj vprašujoče in sčakujoče [*wartend*].

Izostajanje – zgoljšnje [*bloße*], in stoja ob strani ter vztrajanje v dozdajšnjem, bi bilo že takrat nemogoče. In tako – je bilo treba – to izkusiti; in povsod je treba prestajati njeno »posledico«. [»Bolečina«]⁵

Ti, ki zdaj stoje skupaj, ki se ničesar niso naučili; dejansko se zdi tako, da se pri nas sicer v 12. letih ni nič zgodilo – navezava spodletelih pri stanju leta 1932 in strinjanje tujine *s tem!* Poznajo le to ali pa grozote nacionalsocializma. | Toda ta >ali – ali<, *Entweder – Oder*, je samolastna zabloda. Še kaj drugega se je primerilo, kar ostaja zastrto. In ta izkušnja | in osmislenje⁶ prave mladosti je še »ujeto« in zaprečeno. Najtežje in najvprašljivejše našega usodja – počiva v tem, ali bomo našli in varovali [to] >lastno<, *das Eigene*; ker pa to je – da je⁷ svetujoč-varujoč [to] srce, to nekazno, *das unscheinbare*, to nedozdevno – z in med drugimi »ljudstvi« – ali nas bodo ta pustila v nam >lastno<. Ali pa je to najbolj nevaren videz in pretveza moči, da se nas želi spraviti do lastne naloge – tj. edinole: da se nas kot onemočence sprejme v pogon/obrat svetovne mahinacije [*Weltmachenschaftsbetrieb*]?

288

2 M. Heidegger: Nietzsche's Wort »Gott ist tot«. V: Holzwege | Gozdne poti. HGA 5, F/M 2003, str. 209–267. V: M. Heidegger: Nietzschejeve besede ‚Bog je mrtev‘, Phainomena 31–32 (2000), str. 143–187.

3 F. Hölderlin, Mnemosyne: »Lang ist / Die Zeit, es ereignet sich aber / Das Wahre.« KSA 2, 202; FHA 20, 515. Prim. *Pozne himne* 201 isl.

4 Prim. M. Heidegger: »Iz izkušnje mišljenja«. Nova revija 339–341 (2010), str. 99, op. *.

5 »Der Schmerz« Še neobjavljen rokopis kot del zbirke »Über den Schmerz | O bolečini« v Heideggrovi zapuščini.

6 Prim. Phainomena 90–91 (2014), str. 296, op. št. 3.

7 *Seyn* z izpeljankami zapisujem r a z p r t o : b i t, *Sein* utečeno: bit. Prim. M. Heidegger, *Zgodovina b i t i*. Nova revija 2010, str. 13, op. *.

Največja nevarnost je, da nas »veliki« »se«, *das »große« »Man«*, ne pusti vrniti se ravno v naše najlastnejše [*Eigenstes*] in da obenem, še vedno zaslepljeni, tekamo tjakaj in hočemo so-veljati.

Sicer bi tujci ja morali pripozna(va)ti naše najlastnejše – in sami osupniti nad sabo, premisliti ta *svet* [*den Rat*], in povsem opustiti sebe in svojo sebstvenost! Morda pa naj bi bilo tako, da nikdar bomo opolnomočeni [*mündig*] za lastno rekanje in našo govorico – in *njej u-povedljivo* [*ihr Zu-Sagendes* : *njej pri-rekujoče (se)*]. In mi – sploh prav ne vidimo »razlastnjenja« in potujitve, ki se napovedujeta, ko gradimo na tem, da nas bodo v svetovni demokraciji ravno še tolerirali kot njenega podtaknjenca. Ta naša brezvoljnost je enako blodna kot divje hotenje *nacionalizma*.

Da nas lahko *pustijo* v nekazni/nedozdevni dragotini privarčevanega zaklada, – smo morali naprej izkusiti takó to »lastno« in biti *zanj* raz-prostnjeni [*ge-freyt*], obenem pa bi nas – po drugi strani – tujci morali pustiti v smislu *pomoči*, ki bi predpostavlja nič manj neznatnejše prosto-prostilno – nastrojenje [*freye-freyende – Gesinnung*]. Kako temno je nad vsem tem enostavnim – in vendarle – kako blizu je ta možnost nekega lastnega usodja – ki zahteva precejšnje iznašanje.

Če bi bilo npr. *spregledanje* [*Verkennung*] tega usodja – ki pa ni pripadalo nam samim, – bi bilo potiskanje v *svetovno voljo* [*Weltwollen*] – mišljeno iz usodja, še bistvenejša »krivda« in »kolektivna krivda«,⁸ katere veličine sploh ne moremo izmeriti – v bistvu je niti ne bi je mogli izmeriti na vsem grozotnem »plinskih celic« –; krivda – nedomačnejša od vseh javno »grajanih« »zločinov« – ki je v prihodnje zagotovo nihče nikdar ne bi smel opravičevati. Ali »se« sluti, da je že zdaj nemško ljudstvo in dežela en sam 'kz' [koncentracijsko taborišče] – kakor ga »ta svet« sploh še ni »videl« in ki ga »ta svet« tudi *noče* videti – *to* ne-hotenje je še *bolj hoteče* od naše *brezvoljnosti* napram podivjanosti *nacionalsocializma*. | Kaj bi lahko bila posledica; da – po eni strani – eni padajo nazaj, *pred* leto 1932 – drugi pa se spet razumejo na *nacionalsocializem*, [so] mnenja, da je »vendarle« imel »prav«.

8 Prim. korespondenco Heidegger-Jaspers [Phainomena 21-22 (1997), str. 288, 305] oz. Heidegger-Arendt [Nova revija 202-203 (1999) str. 167, op. 82.] in op. 15.

Če gledamo v celoto svetovne zgodovine: vse povsod ostaja pri dozdajšnjem, tj., da je »svet« še naprej b i t n o p o z a b l j e n, kotali se v nič, človeštvo pa teče za lastno zaslepitvijo/zaslepljenostjo – zdaj le v navidezju, kakor da se začenja nek novi svetovni red?⁹

--

»Komunizem« – v b i t n o z g o d o v i n s k e m smislu – da je mogoče mislenje, ki v prihodnje misli samolastno bistvo tistega, kar se najrazločneje razgrinja v ruskem komunizmu in obenem dojema partijsko formo zahodno-evropskega »komunizma« kot nezadostno in zavirajočo – da mislenje – zoper partijski-komunizem – »potrjuje« samolastni komunizem, pa ne kot stališče, ampak kot b i t n o u s o d j e, *Seynsgeschick* | dovršenega nihilizma, ki ni nič negativnega in nič pozitivnega – to se takó meščanskemu in znanstvenemu menjenju in t. i. »duhovnosti« in »izobrazbi« – nikdar ne bo posvetilo. Prav zato »se« ne bo tako hitro dojelo, kaj je bilo to samolastno določujoče v mojem koraku leta 1933, ki je prav tako postal *zabloda*, Irrtum; ne v ravnokar povedanem, temveč glede možnosti, v nacionalnem-socializmu in glede trenutka in lasténja [*Eignung* : daru] mislečega do ravnanja po meri *vladanja* v ustanovi javnega poučevanja – [to je] bistvo *imperialističnega materializma*.

290

Poguba zaslepljenosti – Ne le, da so postali pametnejši – še enkrat [»se«] hočejo, z ustreznimi zadržki seveda – kljub temu –, v vseh načinih igre – navezati na čas *pred* letom 1933, da *še zdaj*, spet nespoznano, da je že to med leti 1918 in 1933 *hoteno* bilo *slepo* za to, kar pravzaprav »je«!¹⁰ – v tem se šele pokaže mera zaslepljenosti. So pa še »filozofi«, ki se jim zdi dobro, vrniti se 200 let nazaj, se *navezati* na »razsvetljenstvo«, da, se sploh kje »navezovati«, »nekaj« »obnavljati« in »preobražati« – namesto »videti«: kaj/kar je.

9 M. Heidegger: Anmerkungen I, HGA 97, str. 97–100 [147–152]; prim. zadnjo opombo.

10 Prim. M. Heidegger: Einblick in das was ist | *Vpogled v to, kar je*. HGA 79, F/M 1994.

Ti, ki govoriči jo »duhovni situaciji časa«,¹¹ so najbolj slepi, saj ne mislijo, kaj spuščajo, ker tega ne zmorejo in ga nikdar niso izkusili.

Staro potvarjanje še enkrat: *bojevniško* takoj izenačijo z »militarizmom«. Proizvodnja in dobava atomskih bomb je | »civilna« – bolje – tehnična zadeva, nikakor ni »militaristična« – je pa v kar največji meri »bojevniška«. Kdor ožigosa »militarizem«, še ni dokazal, da noče bojevniškega. V najboljšem primeru vzbujajo sum, da išče pokrivalo za zakritje svoje bojevniške volje, da bi jo za neumne in strahopetne naredil nevidno.

Samolastno misliti se pravi – govorjeno iz filozofije, – filozofijo zapustiti; se ne gibati več v njenem obzorju, pri upovedovanju »biti«. Kolikor b i t kaj takšnega [Solches] dopušča ali celo prireka!

Najboljša metoda, v resnici davno že razbito »reakcijo« in »restavracijo«, to je vsemu zaviranju resničnega pre-bivanja pomagati v navidezno življenje, je trapasta in abotna sla, iskati za vsakim, ki misli dejanskost kot »voljo do moči« ali pa celo to misel in odnos do biti radikalneje izkuša in misli, »nacija«. Če se ne bi banaliziranje Nemcev že pred letom 1933 stopnjevalo v brezmerje, potem bi »se« moralo spoznati, da je tako imenovani nacionalni-socializem – ne da bi ta in njegovi partijsko umerjeni zagovorniki to vedeli – potiskala povsem druga dejanskost, da nihče ni bil dovolj prost in veden – miseln, da bi vodil na prosto in v dimenzijo tistih odločitev, ki so že davno tu in zdaj, ja, kljub »antifašizmu«, še vedno ženejo v najskrajnejše. Tudi zdaj ne gre za to, da Hitler ali Mussolini ali kdor koli že zadrži »prav« ali pa ne, temveč da izkusimo, kaj je, in da prihodnji rod ne dobi le »možnosti« uboštva,¹² ampak 'šanso', izkusiti kaj je in kar mora b i t i v: b i t i. Še danes >se< lahko take, ki kaj takega mislijo, zapre po preizkušnem vzorcu, se jih izključi in naredi za nevarne kot 'kvaritelje' mladine; iz že tako propadlih univerz lahko že brez tega napravi s samo-pravičnostjo prežeto moralno ustanovo, nikdar pa se ne da odstraniti

11 Karl Jaspers: Die geistige Situation der Zeit | *Duhovna situacija časa*. WdG, Berlin & Leipzig 1931.

12 Prim. M. Heidegger: »Armut« | »Uboštvo«. HGA 73.1 (2013), 888 isl, Phainomena 21-22 (1997) str. 317 isl.

tega, kar je in ne zadržati tega, kar prihaja. –

K posebni sreči plitkih glav spada, da nesreče [*Unheil*], ki jih pomete na stran, ne zmorejo misliti kot take, da – še več – v svojem računanju s 'kriv in ne-kriv'¹³ vedno dajejo krivdo izpeljanim pojavom in se udeležujejo igre javnega pogona mnenj.

Enkrat bo prišel čas, ko se bo zgodovino Nemcev od leta 1914 videlo brez fasad liberalno-demokratskega zgodovinopisja, v njenih dejansko učinkujočih silah – kot prodiranje volje do volje v smislu svetovnega procesa.

»Pravičnost« – Ves svet se zgraža zaradi izganjanja »pravičnosti«, ki se je zgodilo. Pustimo ogorčenje in | ukrepe proti izganjanju za trenutek pri miru. Kako je s »pravičnostjo«, ki jo na primer že dolgo doživlja beseda mislecev in pesnikov? Ima tako poskočno moralno ogorčenje že kdaj za trenutek čas, da bi npr. razmislilo o tem, *kako* je v preteklih petdesetih letih javnost izobraženih, znanosti in filozofije postopala z Nietzschejevo besedo in mišljenjem? Zdi se, da tu ne manjka le nujna občutljivost vesti, temveč »vest« sama –; ali pa sta mišljenje in misleča beseda za vsakega poljubneža svobodni kakor ptica?

In če že »krivda« – kaj ni »krivde«, če še danes, ob 300. rojstnem dnevu, *Leibniz*¹⁴ zadene ob pozabo, kakor da se ni nič zgodilo – kaj je vse to – to *izostajanje vsakega strahospoštovanja* [Scheu] pred mislečo besedo, ki upoveduje to najbolj misleno. In pri tem *ta* hrup ob umrtju mnogih, ki jih ne poznamo in jih tudi nočemo poznati –| ne da, bi to hoteli kakor koli upravičiti – tu gre le za merilo in rang – samó za vprašanje ali v bistvenostnem – ker ni pri roki in se ga ne da demonstrirati na kandelabrih, s kričecimi plakati,¹⁵ ali

13 Prim. op. št. 8.

14 Nekatere zvezke Anmerkungen | *Pripominjanj* je Heidegger postavil pod Leibnizov motto *Qui me non nisi editis novit, non me novit – Kdor me pozna le iz mojih objav, me ne pozna, ki nakazuje spremembo 'stila' pisanja, ki zaznamuje 'miselni dnevnik'*. [Prim. HGA 97, 325, 519]

15 Heidegger najverjetneje misli na plakate, ki jih je izobešal oz. delil »Psychological Warfare Division | Oddelek za psihološko bojevanje« kot del »Supreme Headquarters, Allied Powers Europe | Vrhovno poveljstvo, združene sile Evrope«. Pod naslovom »Diese Schandtaten: Eure Schuld | Sramotna dejanja : vaša krivda« so bile fotografije iz osvobojenih koncentracijskih taborišč (<http://de.wikipedia.org/wiki/Kollektivschuld>, <http://www.hdg.de/lemo/bestand/objekt/plakat-schande-schuld.html>)

v bistvenem ni nikakršne strogosti in nikakršne odgovornosti – ali »se« tu zato | sme govoriti o vsem, po okusu in volji in sli veljave, ali tu smemo preprosto iti mimo in, kot da je to ne-mislenje najbrezbrižnejše zamujanje. Bomo nekega dne spoznali, da smo hlapci pozabe in sopotniki neodgovornosti, ki že davno prestopa vso javno in siceršnjo nemoralo?

Moderna forma duho-slovja in »filozofskega dela« – nekje si sposodijo novo formulo in s tem *obdelujejo* »dejstva«; nekaj vselej nastane, in ti rezultati veljajo za uspehe in uspehi dokazujejo »znanost« –; célo to zganjanje je en sam pogon brez-miselja, ki mu zapadejo tudi mladi ljudje, ki nimajo nikakršne možnosti več naučiti se *hoditi* po eni *poti*, tj. sploh misliti. Splošno banaliziranje – to so najplodnejša tla za vse gospostvo vraževerja in napuha teh, ki odkrivajo – na področju »duha«.

Tako kot na področju umetne obrti in obrtništva nikdar ne more izvreti »umetnost«, tako iz znanstvene zaposlitve s »filozofijo« »mislenje« nikdar ne more nastati.

293

Komunizem. – »Nacionalsocializem« in »fašizem« bi bila, če bi se posrečilo, | pot za »Evropo«, izgoditi in pripraviti njeno »omiko«, njenega »duha« za »komunizem«. Toda – bilo je pre zgodaj, vse se je videlo zgolj »politično«, niti ne metafizično, sploh pa ne b i t n o z g o d o v i n s k o. *Prehitevanje* mojega mislenja leta 1933 – in popolna izgubljenost 'intelektualcev' [*der Geistigen*], ki so pred smrdečim, zgolj osprednjim vihali nosove – svoj menda zelo imenitni, vseeno zelo prostaški nos so imeli za kriterij spoznanja in razmišljanja. Odpovedanje izobražencev – partijsko umerjeno je na vseh straneh vse gnalo v zmoto. Vse bi tudi *tako* šlo *prelahko*; usodje, ki prihaja, je namreč treba še globje misliti kot »nihilizem« in njegovo »prevladovanje«.

Ta »kvadratura kroga« se razreši kot [:] četverjenje obroča raztrgane raze

prostote dogodja razlastenja [5] v razliko očitosti naklanjanja.

Iti svojo pot –

1807: *Fenomenologija duha*. 1867: *Kapital*. 1927: *Bit in čas*.

»Politično« kdo ni »orientiran« s tem, da dobro ve | za partijska razmerja in tokove in se *tega* udeležuje. Vse partije so ospredja čisto drugega procesa – (možnost, da bi se iz kake partije vrnili ali vstopili v ta proces obstaja, a je vseeno izključena). To »politično« je treba misliti samo iz bistva in usodja človeškega *bistvovanja* [*Menschenwesens*] sem, to je iz resnice b i t i. Nisi politično orientiran s tem, da si »časopisni bralec«, sicer pa brez misli; seveda lahko misel spregleda to »politično«, dokler mišljenje misli b i t n o p o z a b – l j e n o, in ostaja zgolj pred-stavljanje in računanje.

294

»Politika« ni usoda – ampak »usoda« človeka – dogodena v usodju b i t i – je »politična«, kolikor *zadeva skupnostno bistvo* človeka, *das Gemeinwesen des Menschen*. Kako – da *bistvo* [*Wesen*] človeka – ne pride v izkušnjo? To nikdar prek »antropologije« – *ta* zganja »obrez-resničenje« človeka, »*Verwahrlosung*« *des Menschen*.

Kaj zdaj »gospodari« pri nas? Sebe-varanje v vseh fazah in podobah in »resignacija«, ki je še vedno forma slasti sebstva – ne pusti videti, kaj *je* – povsod re-akcija – *Re-aktion*

Prevladanje metafizike, b i t n o z g o d o v i n s k o namreč, ne kako domnevno učenjakarsko, tudi ne »filozofsko« ovrženje – je prevladanje, b i t –

n o z g o d o v i n s k o, filozofije. *Filozofija je šla do kraja*. Prim. str. 49.¹⁶

Metafizika je bistvo te »filozofije«; obe imeni povesta >to isto<, *das Selbe*, da bit tukaj ostaja brez-resnična, ker – po tem ko je bit bivajočega povprašana in [je] le-to predstavljeno glede na bit. Metafizika je bistvo filozofije, ta pa nikdar ni iz b i t i dogodeno mislenje *b i t i same* v to razliko.

Kakšne posledice ima [ta] konec filozofije za nekoga, ki še velja za »filozofa«, o katerem »se« meni, da meni, da teži zgolj za tem, da za takega velja?

Zakaj že dvajset let molči? Zakaj »se« ga ne pusti v [*bei*] njegovem molčanju?

Konec filozofije je za-četje v *mislenje*. Mislenje »sveta« ne motri, spreminja svet, s tem ko šele pripravlja sproščenost za njegovo resnico.

Ali »dejanskost« sili k mislenju? Dogodeva b i t puščanje b i t i te b i t i? Postaja volja do volje *dogodje* samo? Potem ne bi bilo več treba »mišljenje« (»ideje«) »udejanjati« v »dejanskost«, ki je več ni.

295

Zakaj je praktično življenje pri nas brez duha in duhovno življenje nepraktično? Koliko je oboje in v svojem odnosu zblojeno? Ali oboje ni več »to dejansko«, če predpostavimo, da pravzaprav zgolj b i t je?

Ko še ni bilo moderne javnosti in ni bilo vsiljivosti razvezanega čvekanja in barantanja z imeni in nazori, mislec še ni potreboval mask. Da je Nietzsche to moral in *zmogel* to lástnostno izkusiti in upovedati, *pripada* zgodovini b i t i.

Še ne veste in vse manj veste, da za mislečega, bolj ko je misleč, *ni* domovine

16 »Manj naj bi se gnali za osebami, njihovimi produkti, sektami, bolj pa pazili na usodje | »te« b i t i in se šele naučili to premišljati. Imena naj bi si izbili iz glave in osmislili zadevo. [...] / Kako dolgo bo še gospodovalo hlastanje preračunavanja? Ali pa se šele začenja uravnavati kot zakon mahinacije? / Morda ostane mislenje, ki ga poskušam, še dolgo v senci, kakor senčna ura. Za nič ni in nima nič za pokazat'. Kdo pa je ta senca? Javno menjenje, ki počasi ureja svojo nasilnost in posaja umetne luči, ki skrijejo še senčavost. [...] [HGA 97, 141–142]«

v katero bi ga lahko »udomačevali« [»heimleuchten«] in *smeli* udomoviti [heimleuchten]?

B i t – skrajno razlastenje ...

Da vsakega »dejansko« mислеčega vzgibavajo in morajo preganjati enostavne skrivnosti biti, da je to predpogoj vsega »filozofiranja«, da morajo na tem področju postati to noseče bistvene izkušnje, vse to še ne pove, da vsak bodoči privatni docent kaj takega lahko napravi za temo svojih »del« in si da o *tem* da duška, na primer, kaj je Nietzsche izrekel na koncu poti svoje bolečine v reklu, »da nimamo resnice«¹⁷ (»resnica«, tj. to resnično).

O *Biti in času* sploh še niso začeli razmišljati.

296

»Da nimamo resničnega« – to je zato, ker nimamo *resnice*, v smislu *bistva te resnice*, in ne le bistva resničnega, da skupaj s tem »nimamo« »resnice bistva«. Kaj vse to pomeni? [Obrez-res-ničenje, *Ver-wahr-losung*].

»Kierkegaard in Nietzsche«¹⁸ – vedno znova se pojavlja s pisunstvom in Jaspersom v obtok spravljen ta fatalna in površna so-stava, v katero včasih vmešajo še »Hölderlina«.

Kierkegaard je – morda neveren – kristjanski pisatelj, ki se ga ne bo dalo spraviti v nobeno kategorijo, saj sam šele oblikuje zanj primerno.

Nietzsche je metafizični mislec; v katerem so še enkrat izvršena – se morajo še enkrat dogoditi – vsa vprašanja in poti in pozicija metafizike in bistvo metafizike, še enkrat skozi »metafiziko« – tj. brez zadostnega mislenja.

V obeh povsem različni zgodovinski nujnosti. – Zgolj današnji antropologizem ju meče skupaj in preobrača enega prek drugega.

To brezplodno [*das Vergebliche*] je zdaj to običajno, kar kaže, da je odtujitev

17 Friedrich Nietzsche: Unveröffentlichtes aus der Zeit des Menschlichen, Allzumenschlichen und der Morgenröte | *Neobjavljeno iz časa 'Človeškega, prečloveškega'* (1875/76 do 1880/81), Werke (Kröner, Leipzig 1919, str. 159). 18 Prim. Karl Löwith: Kierkegaard und Nietzsche oder philosophische und theologische Überwindung des Nihilismus | *Kierkegaard in Nietzsche ali filozofsko in teologično prevladovanje nihilizma*. Klostermann v. F/M 1933].

človeka do b i t i dosegla dimenzi-| je, za določitev katerih nam danes manjkajo vse mere.

Nič več ne se ne da doseči s polovičnimi rešitvami in s posredovanjem; zgolj v začetni od-ločitvi se dogodeva vse. Vse »radikalno« ostaja zagnjeno še samo sebi v svojem »temelju« – ta [je] brez-temeljen – je bit sama. Da Ona *Je* – je treba misliti. Zato najvišja nuja skrajna skrbnost in enostavnost in zato se nič ne da doseči v prehitri javnosti; zato je treba prenesti tudi to – bolečina čakanja; to ni nikakršno »obstranstvo«, tudi ne »vznevoljenost« in [domnevno] prekašanje; je le dnevno globlja izkušnja neizogibne začetnosti v vsem, v času, ko izgleda, kot da j e vse na koncu. *Je* na koncu – toda *ta* konec je skrajno zagnjenje začetja iz dogodja za razliko v razlastenje (omotnjava bližina biti (volja do volje) v b i t n o z g o d o v i n s k o izkušenem »komunizmu« – njegovo ime je tako nezadostno kot vsak javni naziv in vsaka pristranska oznaka.)

297

Pripoznaj za samolastno (višje – nižje): biti osovražen in ne le hvaljen in neumno ogovarjan.

Malenkostno in obenem bistvujoče *mislenja*.

Kako lahko človek, četudi je nastavljen filozofski-učenjak – upa rezonirati o »krivdi«¹⁹ – ko nihče ne ve, v kateri b i t i pravzaprav smo in plovemo [*treiben*]. Kaj bodo zaprašeni rekviziti »morale« in »prava« v času – ko to, kar pravzaprav je, vsega tega v vsakem trenutku več ne pozna in se godi čisto nekaj drugega. Kako, če umetno inscenirano šolsko govoričenje in pisarjenje o krivdi ni drugega kot fasada, postavljena pred voljo, ki nas izključuje od svoje resnice? [S tem nikdar ne »opravičujem« zločina, pa tudi ne postopka, ki se takih priložnosti politično okoristi – ne da bi se lotil samolastno bivajočega in bi se ga sploh lahko lotil.]

19 Prim. op. št. 8.

Tudi to je posledica skrito vladajoče »tehnike«, da prinese mnenje, da je treba to duhovno [resnico biti] – ko se spravlja v besedo in delo – tudi že razumeti, da, treba jo je takoj tako uravnati [*einzurichten* : umestiti], da se jo razume, in to za vsakega dojemljivo, da je uporabna stvar [*Sache*] in jo je kot tako moč nabaviti. Na tej predpostavki počiva ves kulturni pogon, da, ideja kulture same kot forme tehnike »duhovnega«, ki se ga novoveško ima za to ustvarjalno in se ga potemtakem tudi razlaga kot *vrednoto*.

Izbral in prevedel²⁰ Aleš Košar

20 Prevedeno iz: M. Heidegger, (Schwarze Hefte | Črni zvezki (1942–1948). HGA 97, F/M 2015, str. 97–100 [148–152], 126–135. [27–38] | Prevod posvečam Antonu Žvanu (1929–2015).

TRI PISMA

Herbert Marcuse/Martin Heidegger

Herbert Marcuse Martinu Heideggru

28. avgust 1947
4609 Chevy Chase Blvd.
Washington 15, D. C.

Ljubi gospod Heidegger,
dolgo sem razmišljal o tem, kar ste mi dejali ob obisku v Todtnaubergu¹ in bi Vam rad odkrito o tem pisal.

Rekli ste mi, da ste se od leta 1934 popolnoma disocirali od naci-režima, da ste bili v svojih predavanjih izredno kritični, da Vas je nadziral Gestapo. V Vaše besede ne bom dvomil.² Vseeno ostaja dejstvo, da ste se v letih 1933/1934 tako močno identificirali z režimom, da še danes v očeh mnogih veljate za eno od najbolj brezpogojnih duhovnih opor režima. Vaši govori, spisi in ravnanja iz tega časa so dokaz.³ Nikdar jih niste javno preklicali – tudi po letu 1945 ne. Nikdar niste javno pojasnili, da ste prišli do drugačnih spoznanj od teh, ki ste jih izrekli in udejanjali v letih 1933/1934. Po letu 1934 ste ostali v Nemčiji, četudi bi lahko kjer koli v tujini našli kraj delovanja. Javno niste denuncirali niti enega od dejanj in ideologij režima. V teh okoliščinah Vas še danes identificirajo z naci-režimom. Mnogo nas je dolgo čakalo na besedo od Vas, besedo, ki Vas bi jasno in dokončno osvobodila te identifikacije,

1 Dne 9. 2. 1947 Marcuse piše Horkheimerju, da bo v svojem potovanju po Avstriji in Nemčiji (od 1. 4. 1947 dalje) obiskal tudi Heideggra.

2 Prim. M. Heidegger: *Rektorat 1933/1934*. V: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, HGA 16, 372 isl. F/M 2000. Prevod dostopen v *Phainomeni VI/21-22* (1997), str. 243 isl.

3 Prim. HGA 16.

besedo,⁴ ki izraža Vaše dejansko, današnje stališče [*Einstellung*] do tega, kar se je zgodilo. Take besede niste izgovorili,⁵ vsaj nikdar ni izstopila iz privatne sfere.⁶ Jaz – in mnogo drugih – sem Vas častil kot filozofa in se od Vas neskončno naučil. Vendar te ločnice med filozofom in človekom Heidegger ne moremo storiti – oporeka Vaši lastni filozofiji.⁷ Filozof se v političnem lahko vara – potem bo svojo zmoto, *Irrtum*, zablodo javno razodel. Ne more pa se varati o režimu, ki je ubil milijone Judov – zgolj zato, ker so bili Židje⁸ – ki je teror naredil za normalno stanje in vse, kar je sploh kdaj bilo povezano s pojmom duha in svobode in resnice, preobrnil v svoje krvavo nasprotje. Režim, ki je bil v vsem in vsakem smrtna karikatura zahodne tradicije, ki ste jo tako pronicljivo prikazovali in zastopali. Če pa režim ni bil karikatura, temveč dejanska izpolnitev te tradicije – potem ni več slepil, vso to tradicijo morate obtožiti in se ji odpovedati ...⁹

300

Boste dejansko tako vstopili v zgodovino duha? Vsak poskus premagati ta kozmični nesporazum spodleti pri splošnem upor, da bi se resno ukvarjali s kakim nacističnim ideologom. Zdravi človeški razum (tudi izobražencev [*der Geistigen*]), ki ta upor oznani, se brani v Vas videti filozofa, saj ima filozofijo in nacizem za nezdržljiva. In tako prepričan ima prav. Še enkrat: identificiranje Vaše osebe in Vašega dela z nacizmom (in s tem izbris Vaše filozofije) lahko pobijete (lahko ga premagamo le tako), če javno izpoveste Vašo preobrazbo in spremembo.

Ta teden Vam pošljem paket.¹⁰ Moji prijatelji so se temu zelo upirali in so mi očitali,

4 Prim. P. Celan, *Todnauberg*. Nova revija 202-203 (1999), str. 139.

5 Prim. Stephan Krass, »Veliko sva si zamolčala«. Nova revija 202-203 (1999), str. 133. isl.

6 Prim. Pismo M. Heideggerja K. Jaspersu (7. 3. 1950). V: Phainomena 21-22 (1997), str. 299 isl.

7 Prim. Günter Figal, »Das Ende des Heideggerianertums«. V: <http://www.badische-zeitung.de/das-ende-des-heideggerianertums>. Glej tudi http://de.wikipedia.org/wiki/Schwarze_Hefte.

8 Prim. SSKJ, Sl. pravopis, gesla *Jud/jud* in *Žid/žid*. Glej H. Arendt: *Eichmann v Jeruzalemu*, Študentska založba 2007, *Izvori totalitarizma*, Študentska založba 2003; K. Jelinčič Boeta: *Uvod v judovstvo*. Celjska Mohorjeva 2010.

9 »Und wenn das Regime nicht die Karikatur, sondern die wirkliche Erfüllung dieser Tradition war – auch dann gab es keine Täuschung, dann mußten Sie diese ganze Tradition anklagen und abschwören ...«

10 Najverjetneje je šlo za t. i. CARE paket (<http://de.wikipedia.org/wiki/CARE-Paket>).

da pomagam možu, ki se je identificiral z režimom, ki je milijone mojih sovornikov poslal v plinske celice (da bi izključil nesporazume, bi rad pripomnil, da ne bi kot Jud, ampak tudi zaradi političnih, socialnih in intelektualnih razlogov, že začetka bil anti-naci, in bi to bil tudi, če bi bil »pravi Arijec« [»Vollariet«]). Temu argumentu se ne da očitati. Pred lastno vestjo sem izgovoril, da paket pošiljam možu, pri katerem sem se v letih 1928 do 1932 naučil filozofije. Vem, da je to slab izgovor. Filozof iz let 1933/1934 je lahko popolnoma drug kot ta izpred leta 1933, še toliko bolj, saj ste Vašo navdušeno zagovarjanje nacistične države in firerja filozofsko utemeljili in izrazili.

Martin Heidegger Herbertu Marcuseju

Freiburg (Breisgau), 20. januarja 1948

Ljubi gospod Marcuse!

301

Paket, ki ste ga najavili v Vašem pismu z dne 28. avgusta, sem prejel. Zahvaljujem se Vam zanj. Verjamem, da je po Vaše – pa tudi, da pomirim tudi Vaše prijatelje – če vso vsebino razdelim prejšnjim učencem, ki niti niso bili v partiji, pa tudi sicer niso imeli nikakršnih odnosov z nacionalsocializmom. Tudi v njihovem imenu se Vam zahvaljujem za pomoč.

Četudi iz Vašega pisma povzemam, da vam resno gre za pravo presojo mojega dela in moje osebe,¹¹ pa mi prav Vaše pisanje kaže, kako težak je pogovor z ljudmi, ki od leta 1933 niso več bili v Nemčiji in začetek nacionalsocialističnega gibanja sodijo od njegovega konca.

Glede poglobitnih točk Vašega pisma bi rad povedal naslednje:

1. Glede leta 1933: od nacionalsocializma se pričakoval duhovno prenovo celotnega življenja, pomiritev socialnih nasprotij in rešitev zahodnega bivanja pred nevarnostmi komunizma.¹² Te misli sem izrekel v svojem rektorskem govoru (ste ga

11 Prim. op. št. 7.

12 Prim. M. Heidegger, *Zgodovina b i t i*. Nova revija 2010.

prebrali v *celoti?*),¹³ v predavanju o 'Bistvu znanosti'¹⁴ in v dveh nagovorih docentom in študentom tukajšnje univerze.¹⁵ Sem spada še poziv volivcem, dolg približno petindvajset ali trideset vrstic, ki ga je objavil tukajšnji študentski časopis.¹⁶ Nekaj stavkov imam danes za spodrseljaj.

To je vse.

2. Leta 1934 sem spoznal svojo politično zmoto [*Irrtum* : zablodo], ob protestu zoper državo in partijo sem odstopil z mesta rektorja. Nisem vedel, da so prvo [št. 1] v Nemčiji in tujini propagandistično izrabili proti meni, drugo [št. 2] pa prav tako propagandistično zamolčali – tega mi ne morete naprtiti.

3. Povsem prav imate, moja javna, *vsem* razumljiva opredelitev-proti [*Gegenbekenntnis*] manjka; meni in družini je to precej škodovalo. Jaspers je o tem pravi: da živimo, je naša krivda.

4. V svojih predavanjih in seminarjih v letih 1934/1944 sem zavzel tako enoznačno stališče, da od teh, ki so bili moji učenci, nihče ni zapadel nacistični ideologiji. Moja dela iz tega časa bodo – ko bodo enkrat izšla – to izpričala.

5. Opredelitev [do tega] je bila zame po letu 1945 nemogoča, saj so privrženci nacizma oznanjali svojo menjavo prepričanja na najodvratnejši način, jaz pa z njimi nisem imel nič skupnega.

6. Glede težkih upravičenih očitkov, ki kih izrekate »o režimu, ki je pobil milijone Judov, teror napravil za normalno stanje in vse, kar je bilo dejansko povezano s pojmom 'duh in svoboda in resnica', spreobrnil v svoj nasprotje«, lahko dodam le, recimo namesto 'Židje' 'vzhodni Nemci', potem to prav tako velja za kakega od zaveznikov, s to razliko, da je vse, kar se dogaja po letu 1945, svetovni javnosti znano, medtem pa ko so krvavi teror nacistov pred Nemci dejansko skrivali.

13 »Die Selbstbehauptung der deutschen Universität« (27. 5. 1933) Prim. HGA 16, 107–117, oz. »Samoujevajitev nemške univerze« Phainomena 21/22 (1997), str. 233 isl.

14 »Das Wesen der Wissenschaft«, prim. »Die Notwendigkeit der Wissenschaft«. HGA 16, 251 isl.

15 Heidegger najverjetneje misli na nagovora ob vpisu 'Zur Immatrikulation' (6. 5. oz. 1933) [HGA 16, 95–96] 'Zum Semesterbeginn' (oktober 1933) [HGA 16, 184–185] oz. 'Ansprache am 11. November...' [HGA 16, 190–193] in 'Der deutsche Student als Arbeiter' (25. 11. 1933) [HGA 16, 198–208]. Prevod »Nemški študent kot delavec«, dostopen v reviji Iluzija, letn. IV, št. 3 (2000), str. 5–14.

16 »Aufruf zum Wahl« (10. 11. 1933) [HGA 16, 188–189,794]

Na koncu bi Vas prosil, da premislite, da je še danes tu zlagana propaganda, da se raznaša govornice, ki nasprotujejo resnici. Ravno sem zvedel za povsem nesmiselne klevete o meni in mojem delu.¹⁷

Zahvaljujem se Vam za odkrit izraz Vaših pomislekov proti meni, upam lahko le, da boste kdaj v mojih spisih našli filozofa, pri katerem ste se učili in delali.

Lepo pozdravljeni,

M. Heidegger

Herbert Marcuse Martinu Heideggru

13. maj 1948
4609 Chevy Chase Blvd.
Washington 15, D.C.

303

Ljubi gospod Heidegger:

dolgo nisem vedel, ali naj na Vaše pismo z dne 20. 1. odgovorim. Prav imate: pogovor z ljudmi, ki od leta 1933 niso več bili v Nemčiji, je očitno zelo težak. Vseeno verjamem, da razloga za to ne gre iskati v našem nepoznavanju nemških razmer pod nacizmom. Te razmere smo zelo natančno poznali – morda celo bolje kot ljudje v Nemčiji. Takojšnji kontakt, ki sem ga z mnogimi od teh ljudi imel leta 1947, me je o tem znova prepričal. Ne gre tudi za to, da »začetek nacionalsocialističnega gibanja sodimo od njegovega konca sem«. Vedeli smo, še sam sem videl, da je pričetek že vseboval konec, bil ta konec. Težava pogovora je po moje bolj v tem, da so bili ljudje v Nemčiji izpostavljeni pervertiranju vseh pojmov in občutkov, mnogo jih je to vse predobrovoljno sprejelo. Drugače ne moremo razložiti, da ste Vi, ki ste kakor nihče drug zmogli razumeti zahodno filozofijo, v nacizmu lahko videli »duhovno prenovo celotnega življenja«, »rešitev zahodnega prebivanja pred nevarnostmi komunizma«

17 Izdajatelj 16. zvezka *Skupne izdaje*, Hermann Heidegger v opombah ne pojasnjuje, za kakšne klevete gre, v širšem kontekstu pa gre za čas po Heideggrovi kandidaturi za mesto na univerzi v Tübingenu, prepovedi predavanj, oz. prisilni upokojitvi: prim. Phainomeno 21-22 (1997), str. 280 isl.

(ki je sam vendarle bistveni sestavni del tega prebivanja!). To ni politični, temveč intelektualni problem – skorajda bi rekel: problem spoznanja, resnice. Vi, filozof, ste likvidacijo zahodnega prebivanja zamenjali z prenovo? Ni bila ta likvidacija očitna že v vsaki besedi »vodij« [der »Führer«], v vsaki gesti in dejanju SA, davno pred letom 1933?

Rad bi se dotaknil le odstavka Vašega pisma, kjer bi se moj molk morda lahko razlagalo kot strinjanje:

pišete, da vse, kar sem govoril o izkoreninjanju Judov, velja tudi za zaveznike, če namesto »Židi«¹⁸ vstavimo »vzhodni Nemci« – Ali se s tem stavkom ne postavljate zunaj dimenzije, v kateri je pogovor med ljudmi sploh še mogoč – zunaj logosa? Edinole povsem zunaj te »logične« dimenzije je mogoče zločin pojasnjevati, izenačevati, »dojemati« s tem, da so drugi tudi počeli nekaj takega. Še več: kako je mogoče postaviti mučenje, maličenje, uničenje milijonov ljudi na isto stopnjo z nasilno preselitvijo narodnih grupacij, pri katerih nobenega od teh zločinov ni bilo (ne glede na nekaj izjem)? Svet danes izgleda tako, da je v razliki med nacističnimi koncentracijskimi taborišči in deportacijami ter taborišči za internacijo povojnega časa že vsa razlika med nečloveškostjo in človečnostjo. Glede na Vaš argument, bi morali zavezniki Auschwitz in Buchenwald z vsem, kar se je tam dogajalo, ohraniti za tiste »vzhodne Nemce« in naciste – potem bi se račun izšel! Če pa razliko med nečloveškostjo in človečnostjo zreduciramo na ta spregled, je to svetovnozgodovinska krivica naci-sistema, ki jo je za vnaprej pokazal svetu, kaj je mogoče – po več kot dva tisoč letih zahodnega prebivanja – narediti s človekom. Zdi se, da je setev padla na plodna tla; morda bomo še doživeli dovršitev tega, kar je pričelo leta 1933. Če boste temu spet rekli »prenova«, pa ne vem.

Lep pozdrav

Prevedel Ales Košar

18 Glej op. št. 8.

* Prevedeno z <http://www.marcuse.org/herbert/index.html>; M. Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. HGA 16, F/M 2000. str. 430–431, 806. | Za Žarka Paića

PREDPOSTAVKE IN KRITERIJI NE-FILOZOFKEGA DELOVANJA

Peter Trawny

1. Zasebni resentment – ne postane predmet akademskega diskurza, subjektivno je vendarle lahko vseprisoten, usmerja se lahko na žive ali mrtve, na misli in besedila: največkrat se z njim veže;

2. pretirani narcizem, ki se kaže v neupravičenih, ne zgolj patriarhalnih zahtevah po moči (»poklicna nevroza«);

3. pritisk »znanstvene« situacije – poklicni vzpon, ekonomski boj za 'mesto pod soncem', ki velja še posebej po Bologni, tj. po ekonomizaciji univerze;

4. identifikacija s hierarhično strukturo univerze (»oportunizem«);

5. nezainteresiranost ali nesposobnost vprašati se, v čem je razlika med filozofijo in filozofiranjem za znanstveno-akademska dela (prim. prevlado skrajno diferencirane učenosti brez senzibilnosti za problematiziranje, ki ruši kontekst);

6. moralno in ideološko reduciranje filozofskih misli na moralne ali ideološke maksime (sumljivo cirkularno: dopustiti se sme edinole to, kar ustreza lastnim predpostavkam) – tendira k intelektualnemu in institucionalnemu nasilju;

7. religiozna prepričanja, religija ves čas meja filozofije (tudi znanosti) in obratno.

Te (nepopolne) predpostavke in kriteriji negativno pojasnjujejo odsotnost filozofije v akademsko-znanstvenih dosežkih taiste stroke: kjer jih je najti, ni filozofije.

Prevedel Aleš Košar

* Podrobneje glede »primera Freiburg«:

<http://www.journal-phaenomenologie.ac.at/pdf/JPh-Fall-Freiburg.pdf>

POVZETKI/ABSTRACTS

Bernhard Waldenfels **HOMO RESPONDENS**

Človek je bitje, ki samo sebe postavlja pod vprašaj. Vprašanja »Kdo sem jaz?« ni mogoče preskočiti nič bolj kakor »tukaj« in »zdaj« tega govora. Antropologija, ki poskuša izbrisati sleherni ostanek egologije, po nujnosti skrepeni v ideologijo, ki nas glede porekla idej pusti tavati v temi. Ker pa se sleherni govor implicitno ali eksplicitno usmerja k nekemu, se vprašanje »Kdo sem jaz?« podvoji z vprašanjem »Kdo si ti?«. Vse to nima ničesar opraviti z narcistično samozaljubljenostjo človeka, temveč prihaja od tega, da ima sleherni vprašanje, tudi vprašanje po človeku, kraj, s katerega se zastavlja.

Ključne besede: človeško bitje, človeškost, vprašanje, odgovor, fenomenologija.

Bernhard Waldenfels **HOMO RESPONDENS**

The human being is a being that questions itself. It is not possible to spring over the question "Who am I?" no more than it is possible to spring over the "here" and "now" of this speech. Anthropology, which attempts to erase all of the remains of egology, necessarily hardens into an ideology that leaves us in the dark regarding the origin of ideas. Since each speech is implicitly or explicitly directed towards the other the question "Who am I?" is reduplicated by the question "Who are you?". All this has nothing to do with the narcissistic self-love of the human being, but stems from the circumstance that each question, and thus also the question of man, arises from a place, wherefrom it is being asked.

Key words: human being, humanity, question, response, phenomenology.

Goran Starčević

Nomad, odpadnik, upornik

(Koncepti in taktike odpora v ustrojenem svetu)

308

Tri medsebojno povezana poglavja prinašajo premislek teoretskih konceptov nomadstva, odpadništva in uporništva, ki jih globalna civilizacija izkorišča v zlatem rudniku kulturnih industrij, tako da se mehanizmom ustrojavanja skoraj nihče ne more izogniti. Celo največje uporniške figure uspevajo nevtralizirati sebi v prid, vendar jih nič več ne izključijo, učinkovite so, ker jih vključijo. Šele jasno razlikovanje med koncepti, strategijami in taktikami (Michel de Certeau), soočenje s filozofskimi koreninami teoretskih konceptov upora nam, po Kierkegaardovem *vitezu vere* in metafizičnih figurah Deleuzovega in Guattarijevega *nomada*, Proustovega in Deleuzeovega *vajenca*, Heideggrovega in Bulgakovovega *mojstra* in Camusovih likih *tujca* in *upornega človeka*, omogoča, da se izvijemo iz prastarih iniciacij, starih pasti in najsodobnejših omrežij. Misliti stisko, pred katero je bil postavljen Abraham na gori Moriji, premisliti dolge sence, ki jih meče Platonova votlina, in se končno izviti tudi iz votline enookega Kiklopa, najstarejše prispodobe sodobne civilizacije, kjer se kot Homerjev Nihče lahko prepozna Vsak, ki še želi pristno in preprosto biti.

Ključne besede: uporništvo, nomadstvo, odpadništvo, Kierkegaard, Deleuze.

Goran Starčević

The Nomad, the Heretic, the Rebel

(Concepts and Tactics of Resistance within the Systematized World)

Three interlinked chapters offer a deliberation upon theoretical concepts of nomadism, heresy and rebellion, which the global civilization exploits in the goldmine of cultural industries in such a way that almost no one can avoid the mechanisms of systematization. They are able to neutralize even the biggest figures of rebellion, but not by exclusion anymore; they are effective, because they are being included. Only the clear distinguishing between the concepts,

the strategies and the tactics (Michel de Certeau), only the confrontation with the philosophical roots of theoretical concepts of resistance can – after Kierkegaard's *knight of faith* and metaphysical figures of Deleuze's and Guattari's *nomad*, Proust's and Deleuze's *apprentice*, Heidegger's and Bulgakov's *master*, as well as Camus' figures of *stranger* and *rebel* – enable us to disengage from ancient initiations, old pitfalls and the modern networks. To think the anxiety Abraham faced upon the mount Moriah, to rethink the long shadows of Plato's cave and to finally emerge from the cave of the one-eyed Cyclops, the oldest allegory of modern civilization, wherein everybody can recognize oneself as Homer's nobody, everyone who still wants to be, simply and authentically.

Key words: nomadism, heresy, rebellion, Kierkegaard, Deleuze.

Žarko Paić

Eksistenca, dogodek in kapital. Kako misliti brez zgodovine?

309

Avtor skuša v obliki filozofske avtobiografije in kritične refleksije modernosti artikulirati vprašanje možnosti filozofije v dobi kibernetike, računalniške znanosti in tehnoznanosti. Predlaga tri alternative za nadaljnjo obravnavo.

(1) Sprememba načina mišljenja kot teorija, razvita na podlagi nove interpretacije sveta.

(2) Druga rešitev je povezana s tesnim odnosom med filozofijo in teologijo glede etičnih problemov v tehničnem svetu. Življenje postaja predmet biogenetskega načrtovanja. Zato je pomembno doseči minimalni konsenz med cvetočo znanostjo in svobodo raziskovanja ter temeljnimi vrednotami kulturnega reda.

(3) Tretja alternativa zavzema stališče kritike globalizacije kot ideje »napredka«, ki določa osnovo današnjega neo-liberalističnega kapitalizma.

Ključne besede: eksistenca, dogodek, kapital, filozofija, zgodovina, tehnoznanost, kibernetika.

Žarko Paić**Existence, Event and Capital. How to think without History?**

In the form of a philosophical autobiography and critical reflection upon modernity the author tries to articulate the question of the possibility of philosophy in the age of cybernetics, computer science and techno-science. For further consideration three alternatives are proposed.

(1) Changing the way of thinking as theory developed by a new interpretation of the world.

(2) The second solution is related to the close connection of philosophy and theology concerning ethical issues in the technical world. The life becomes bio-genetically engineered. It is therefore important to achieve minimal consensus between the flourishing of science and freedom of research with the foundations of cultural order value.

(3) The third alternative assumes the position of a critique of globalization as an idea of "progress" which has determined the basis of neo-liberal capitalism today.

Keywords: existence, event, capital, philosophy, history, techno-science, cybernetics.

Valentin Kalan:***Evropa, demokracija in velika politika:******O nekaterih aktualnih temah Nietzschejeve politične filozofije***

Glavna tema Nietzschejev politične filozofije je usoda Zemlje, in politika, ki naj bo za to usposobljena, je zanj velika politika. V evropski zgodovini proti koncu 19. stoletja odkriva »kolo problemov«, ki nastajajo zaradi hitrosti ekonomskih in političnih procesov. Glede demokracije pokaže, kako človeška želja in potreba po varnosti pusti nerešeno vprašanje, koliko vojaškega potenciala rabi demokracija. Ko ugotavlja številna neskladja in antagonizme v svetu in v Evropi (ekonomska neenakost, egoizem narodov in antisemitizem, kolonializem itd.), vidi polje rešitve samo v združeni Evropi, v nekem skupnem bogastvu, ki ne bo samo ekonomska skupnost, temveč tudi središče

kulture. Na podlagi svoje zgodovine filozofije in filološkega znanja ponavlja, da je za Evropo nujno, da postane Eno, enota v vseh pogledih, geografskem, gospodarskem, družbenem, političnem in kulturnem. V politiki, ekonomiji, morali, v znanstveni filozofiji in celo v religijah odkriva prisotnost nihilizma: zelo razširjen nihilistični fenomen je jemati korist in interes kot edini kriterij za moralno presojo vrednot. Odkriva nihilizem v sodobnem zgodovinopisju, ki noče razumeti, da ni mogoče, da bi vsak človek ali vsak narod presegel nacionalizem in patriotizem v istem trenutku časa. V kolonializmu in imperializmu opaža vzvišeni odnos nekaterih velesil do suverenih drugih držav, ki kulminira v izvažanja evropskih idealov in demokracije. Zaradi tega je zasnoval novo povezavo med politiko in filozofijo. Nova politika je mirovna politika, ki je zasnovana na mednarodnem pravu in krotitvi vojne. Nasprotje Nietzschejevega ideala velike politike je politika interesov, ki šteje za svojo dolžnost, da podpira egoizem in samopovečevanje narodov.

Velika politika ni samo upravljanje zemlje, temveč vključuje tudi spremenjen človekov odnos do zemlje. Zagovarja idejo skupne lastnine nad zemljo, ki jo je mogoče uresničevati samo na podlagi političnega policentrizma.

311

Ključne besede: Nietzsche, Evropa, demokracija, volja do moči, nihilizem, Zemlja, pacifizem.

Valentin Kalan

Europe, Democracy, and »Great Politics«:

On some Basic Issues of Nietzsche's Political Philosophy

A main problem of Nietzsche's political philosophy is the destiny of Earth and politics that is qualifies for this work is great politics. In the European history of the end of 19th century he discovered a "wheel of problems" which is caused by the hastiness of modern economic and political processes. Concerning democracy he shows how human wish and need for safety leave unsolved a big problem how much of military potential in required in democracy. After having displayed rather numerous modern antagonisms and paradoxes (economic and social inequalities, egoism of nations and antisemitism, colonialism etc.) he sees the field of solution in the united

312

Europe, in a commonwealth that will not be only economic union but also a cultural centre. On the basis of historical philosophy and of his knowledge as classical scholar he repeats that it is necessary for Europe to become a One, united in all azimuths, geographical, economic, social, political and cultural. In politics, economy, morality, in the scientific philosophy and even in religions he discovers the presence of nihilism: a wide-spread nihilistic phenomenon is to take profit and self-interest as the only measure for the estimation of values. Further nihilism in historiography is forgetfulness of historicity that is not willing to understand that it is impossible, that each human and every nation could overcome nationalism and patriotism in the same instant of time. In colonialism and imperialism he remarks an arrogant and haughty relationship of some so called great powers towards other states that is accompanied by the export of European ideals, especially by the export of democracy. Therefore he has conceived a new connection between politics and philosophy which is exactly great politics. The new politics is peace politics, based on the respect of international law. Real peace is possible only in a peace of our political views.

Great politics is not governance of the Earth; its concern is also the changing of the human relationship towards the Earth. He is strongly defending common share of Earth that can be fulfilled only on the basis of political polycentrism.

Key words: Nietzsche, Europe, democracy, the will to power, nihilism, Earth, pacifism.

Petar Bojanić

Skupinska identiteta in *nichtsoziale Akte* (nesocialni akti)

Z analizo treh velikih upodobitev in po mojem mnenju morda najpomembnejših reprezentacij skupine oziroma delovanja skupine v zahodni zgodovini – ene izmed različic motiva babilonskega stolpa, risbe Hobbesovega Leviatana in slike »Otroške igre« Brueghla Starejšega – skušam pojasniti odnose, ki člane teh skupin držijo skupaj. Z uporabo kratkega besedila fenomenologa Adolfa Reinacha »Nichtsoziale und soziale Akte«

iz leta 1911 in razlike, ki jo je prvi formuliral prav on, želim pojasniti funkcioniranje različnih entitet, potrebnih za skupnostno življenje in delo. Je negacija (negativni akti in negativno delovanje) eden izmed pomembnejših pogojev za integriranje in vztrajanje skupine?

Ključne besede: socialni akti, negativno delovanje, nesocialni akti, skupina, identiteta.

Petar Bojanić

Group identity and *nichtsoziale Akte* (Non-Social Acts)

Analyzing three grand visual fantasies, and to my mind perhaps the most important representations of a group or a group's agency in Western history – one of the versions of the motif of the Tower of Babel, a drawing of Hobbes' Leviathan, and "Children's Games," from Brueghel the Elder – I attempt to explain the relations that hold the members of these groups together. Using "Nichtsoziale und soziale Akte", a brief text of the phenomenologist Adolf Reinach from 1911, and the distinction he was the first to formulate, I would like to explain the functioning of the various entities required for living and working together. Is negation (negative acts and negative action) one of the more important conditions of integrity and persistence of a group?

Key words: Social acts, negative actions, non-social acts, group, identity.

Simona Sušec

O branju in interpretiranju

Prispevek se ukvarja z razmerjem in neskladji med tremi deli Huga Svetoviktorskega (*Didascalicon*, *De tribus maximis* in *De scripturis*) ter implikacijami, ki jih ima vsako od njih za razumevanje celotnega Hugovega opusa in narave njegovega pedagoškega podvzetja in na podlagi katerih je mogoče ovrednotiti tako tiste tendence, ki so v preučevanju njegovega mesta v kulturni zgodovini prevladovale v dvajsetem stoletju, kot tudi ugovore preučevalcev Hugovih tekstov, ki so se prvim silovito uprli.

Ključne besede: Hugo Svetoviktorski, interpretacija, pedagogika, srednjeveška filozofija.

Simona Sušec
On Reading and Interpreting

The article discusses the relations and the discordances between three works by Hugh of Saint Victor (*Didascalicon*, *De tribus maximis* and *De scripturis*), as well as the implications each of them have for the understanding of Hugh's opus and the nature of his pedagogical endeavor. Upon them it is also possible to discuss the tendencies that have been prevailing during the 20th century in the research concerning Hugh's position within cultural history, as well as the objections that have been raised against them by other researchers of the author's texts.

314

Key words: Hugh of Saint Victor, interpretation, pedagogy, mediaeval philosophy.

Anja Skapin
Red, tradicija in literarnost

Prvi del razprave se ukvarja z vprašanjem literarnosti in skozi pregled glavnih literarnovednih metod pokaže na odprtost literarnega diskurza, saj je vsaka metoda dialoško napeljana na problem, ki ga odpira. To pomeni, da literarnosti ne smemo misliti mimo konteksta, saj nas literatura nagovarja vsakič drugače in priložnostno. V drugem delu razprave sledi poskus povezave Ricoeurjevega pojmovanja tradicije z redom 'literatura' ter Waldenfelsovega pojmovanja radikalno tujega z literarnostjo. Razprava poskuša pokazati, da je literarnost kot identiteta literarnega diskurza oziroma kot smisel reda 'literatura' stalno v prehodu, kar pomeni, da nam njena definicija stalno uhaja, branje in pripovedovanje pa postaneta težnja k resnici, ki omogoča, da se stalno gibljemo med obstoječim in nastajajočim redom. S tem se ohranja tako dinamična identiteta same literature kot tudi nas samih.

Ključne besede: literatura, literarnost, red, vmesnost, tradicija, (radikalna) tujost literature.

Anja Skapin
Red, tradicija in literarnost

The first part of the discussion deals with the issue of literariness and shows the openness of literary discourse through an overview of main methods of literary scholarship, as every method is dialogically connected to a problem it opens. This means that literariness should not be considered outside of context, since literature addresses us differently each time and occasionally. The second part of the discussion includes an attempt of connecting Ricoeur's concept of tradition with order 'literature', and Waldenfels' concept of radical foreignness with literariness. The discussion aims to show that literariness as identity of the literary discourse or as sense of order 'literature' is constantly in passing, which means that its definition is constantly escaping us, while reading and narration become an aspiration for truth which allows us to constantly move between the existing and the arising order. This preserves the dynamic identity of literature as well as ourselves.

315

Keywords: literature, literariness, order, betweenness, tradition, (radical) foreignness of literature.

Andrina Tonkli Komel
Dialog, mnogoglasna pošast ali kakšna bolj krotka žival?

Pozivanje k dialogu najbrž ni najbolj ustrezen opis tega, kar naj bi Sokrat počel. Njegovo nenehno »zapletanje v pogovore« ni bilo sprejeto kot »iskanje dialoga« v smislu »splošnega konsenza« in »pomiritve«, ampak obtoženo »motenja javnega reda«, njegov poskus »dialogiziranja« obtožbe pa zavrjen kot skrajna provokacija. Kot da ni nič bolj politično subverzivnega od – dialoga.

Četudi bi držalo, da dialog v Platonovi »sokratski drami« uhaja v avtorjev filozofski monolog, nas tu bolj zanima, kako iz Sokratove »obsedenosti s pogovori« sploh nastane ta »mnogoglasna formacija«: od »nedopuščenega«

dialoga v *Apologiji*, »zavrjenega« v *Gorgiasu* do »palinodičnega« ali »palilogičnega« v *Fajdrosu*.

Ključne besede: Sokrat, dialog, *Apologija*, *Gorgias*, *Fajdros*.

Andrina Tonkli Komel

Dialogue, a Polyphonic Monster or Some Kind of a Milder Animal?

The activity of Socrates probably cannot be summarized as an appeal for a dialogue. His constant "entanglement in conversations" was not accepted as "the search of a dialogue" in the sense of "a common consensus" or "an appeasement"; he was, however, accused of "public disturbance", and his attempt at "a dialogization" of the accusation was rejected as an extreme provocation. As if there would be nothing more politically subversive as – the dialogue.

Even if it would be true that the dialogue in Plato's "Socratic drama" is transformed into author's monologue, we are mainly interested in the question, how from Socrates' "obsession with conversation" this "polyphonic formation" can ensue: from the "unpermitted" dialogue in the *Apology* through the "rejected" in *Gorgias* to the "palinodic" or "palilagic" dialogue in *Phaedrus*.

Key words: Socrates, dialogue, *Apology*, *Gorgias*, *Phaedrus*.

Andrej Marković

Dobro življenje pri Aristotelu; človekovo politično in filozofsko življenje

Pričujoča razlaga dobrega življenja ali srečnosti pri Aristotelu sloni na naslednjih postavkah, ki jih Aristotel utemeljuje v Filozofiji človeških zadev. Iskano najboljšo dobro je a) človeku dosegljivo najboljšo dobro, b) preiskujemo ga, da postanemo dobri, c) je smoter politike in d) je enako pri posamezniku, kot pri polis. V članku zagovarjamo stališče, da je najboljšo človeško življenje pri Aristotelu tisto, ki je v skladu s celotno vrtilino. Z drugimi razlagami srečnosti pri Aristotelu se soočamo v zadnjem poglavju prispevka.

Ključne besede: dobro življenje, srečnost, vrlina, politika, filozofija.

Andrej Marković
The Good Life in Aristotle

The present interpretation of the good life or happiness in Aristotle is based on the following theses, which are justified by Aristotle in his Philosophy of human affairs. Searched best good is a) a human achievable best good, b) we are investigating it to become good, c) is the end of politics, and c) is the same in an individual, as in the polis. In this article we advocate the view that according to Aristotle the best human life is one that is in accordance with the whole virtue. We are facing other interpretations of happiness in Aristotle in the last chapter of this article.

Key words: good life, happiness, virtue, politics, philosophy.

317

Primož Turk
O pojmu zadržanja (ἔξις) v Aristotelovi etiki

Namen teksta je prikazati Aristotelovo razumevanje pojma zadržanje (ἔξις). Pri tem bomo osredotočeni zlasti na Aristotelovo Nikomahovo etiko, ki bo predstavljala izhodišče obravnave, na katerega pozneje navezujemo še ostala Aristotelova dela. Razpravo o zadržanjih začnemo z vprašanjem njihovega nastajanja. Pri tem je poglobitveni poudarek na obravnavi različnih dejavnosti, iz katerih nastajajo različna zadržanja. Te različne dejavnosti pa so konkretno orientirane, saj delujemo v konkretni situaciji, ustvarjamo neko določeno stvaritev. Šele iz večkratnega, konkretnega delovanja in ustvarjanja, nastajajo zadržanja. Ta nastala zadržanja pa učinkujejo na naše sledeče dejavnosti in se preko njih tudi razkrivajo.

Ključne besede: Aristotel, zadržanje, hexis, etika, politika.

Primož Turk

On the Concept of Disposition (ἕξις) in Aristotle's Ethics

The purpose of the text is to show Aristotle's understanding of the concept of disposition (ἕξις). We will focus in particular on Aristotle's Nicomachean Ethics, which will represent the starting point of the inquiry at which we will subsequently link other Aristotle's works. We start the debate on dispositions with the question on their coming to be. At the same time we focus on the treatment of different activities, from which different dispositions generates. These different activities are specifically oriented, we act in a concrete situation, we create a specific, concrete creation. Only from multiple, concrete actions and creations, dispositions are generated. This generated dispositions have an effect on our subsequent activities, and are revealed through them.

318

Key words: Aristotle, disposition, hexis, ethics, politics.

Plotin

Prva Eneada 8 (51): O tem, katere so slabe stvari, in od kod zlo?

Če sta Sokrat in Platon ustanovila etiko kot znanost o dobrem in zlu, Plotin začne z vprašanjem, ali je sploh možna znanost o zlu. V Enem in Umu/Duhu, ki sta dve izvorni hipostazi ni ničesar slabega. Zato za Plotina zlo ni bivajoče. Najvišje dobro je mera vsega in meja v vsem. Slabo, hudo in grdo so v primanjkljaju: revščina, bolezni in vojne so njegovi stalni primeri za hudo. Niti snov in telesa niti duša ne morejo biti hudo samo. Do zla pride Plotin tako, da vprašanje o njegovi bistvu, prenese na vprašanje o vzroku nujnosti, da je zlo. Njegov premislek je naslednji: Ker v svetu ni samo dobrega, je nujno, da je zlo tisto zadnje v samem nastajanju ali v samem rojstvu – je v nenehnem *izstopanju*, *sestopanju* od dobrega in v *distanci* do Enega – zlo je tu kot *ekbasis*, *hypobasis* in *apostasis* (1.8.7. 18-23). Snov škoduje obliki. Kar nima oblike, je grdo. Snov ni slaba kot snovnost, temveč kot to, kar nima kvalitete.

Nobena duša ne more biti prvotno zlo in kljub slabemu ostaja pojav dobrega. Ima pa duša mešano razpoloženje. Tudi to, kar ovira dušo, ni prvo zlo. A tudi vrlina ni kar dobro. Pomembno je, da duša ne dremlje sredi zla. Kadar pride do šibkosti duše, je vzrok zanjo snov, a mesto za snov in mesto za dušo nista ločena. Snov zatemni

svetlobo duše, toda snov nujno obstaja.

Slabo in hudo sta postavljena v svet postajanja. Tako Plotin odkrije zgodovinskost zla in s tem preseže dualizem dveh principov, ki naj bi bila izvor dobrega in izvor zla.

Ključne besede: Plotin, etika, subjekt, oseba, Eno, dobro/hudo, vrline, oblika/snov, hipostaza, postajanje.

Plotinus

The First Ennead 8 (51): On What Evils are and Where they Come from?

As Socrates and Plato inaugurated ethics as science on good and evil, so on the other side Plotinus starts with the question whether a knowledge of evil is possible at all. In the One and Intellect that are two original realities there is nothing evil. Accordingly for Plotinus evil is not a being. The highest good is measure of all and bound in all things. The bad, the harm and ugly consist of deficiency. Therefore his constant examples for bad are poverty, diseases, and wars. Neither matter nor bodies nor soul can be evil itself. Plotinus has found the evil in such a way that he passes from the question about the essence of evil to the question about the cause of necessity that evil exists. His consideration in the following: since in the world there is not all good, it is necessary, that the bad or the evil in the last that is encountered in the process of the becoming itself or of the birth itself – the bad is present in the incessant procession, descent from the Good and in the distance from the One – the evil is here as *ekbasis*, *hypobasis* and *apostasis* (1.8.7. 18-23). Matter causes damage to form. Whatever is without form is ugly and dirty. Matter is not evil as materiality but as something without quality.

Next, no soul can be original evil because by its nature soul remains manifestation of the Good. The soul has a mixed disposition. Even that what impedes soul is not the first evil. On the other hand neither is virtue the good itself. Morally decisive is that a soul does not slumber in the middle of the evil. When the soul feels weak, the cause for its weakness lies in matter, but the place of matter and the place of soul are not separated. The matter overshadows the

light of the soul, but matter necessarily exists.

Good and evil are situated in the world of becoming. So Plotinus has discovered the historicity of evil and so he has, accordingly, overcome the dualism of two contrary principles that would be origin of good and origin of evil.

Key words: Plotinus, ethics, subject, person, good/evil, virtues, form/matter, hypostasis, becoming.

Zgodovinsko misljenje

Dokumentacijski sklop besedil z naslovom *Zgodovinsko misljenje* vključuje prevod kratkega teksta iz zapuščine zagrebškega filozofa Vanje Sutlića, ki je bil tema obravnave v Fenomenološkem seminarju (Dean Komel, Oddelku za filozofijo, poletni semester 2015). K besedilu so poleg protokola seminarja z dne 12. 6. 2015 priloženi tudi teksti, ki ga smiselno dopolnjujejo kontekst osnovnega Sutličevega teksta (Immanuel Kant, Anton Žvan, Friedrich Nietzsche, Walter Benjamin, Martin Heidegger, Herbert Marcuse, Peter Trawny).

Ključne besede: Sutlić, zgodovinsko misljenje, Heidegger, marksizem.

Historical Thinking

The documentary section entitled *Historical Thinking* entails a translation of a short text from the estate of the Croatian philosopher Vanja Sutlić, which was discussed within the Phenomenological Seminary (Dean Komel, Department of Philosophy, University of Ljubljana, Slovenia) during the summer semester 2015. Alongside the written protocol of the seminary dated June 12th 2015 the section includes texts that complement the contextual sense of Sutlić's work (Immanuel Kant, Anton Žvan, Friedrich Nietzsche, Walter Benjamin, Martin Heidegger, Herbert Marcuse, Peter Trawny).

Key words: Sutlić, historical thinking, Heidegger, Nietzsche, Marxism.

Addresses of Contributors

Prof. em. DDr. Bernhard Waldenfels
Institute for Philosophy Ruhr-University Bochum
Universitätsstr. 150
44801 Bochum
Germany

Prof. Goran Starčević †
Rajička 7
10 040 Zagreb
Croatia

Janko Rožič, Architect and Essayist
Ulica na Grad 8
1000 Ljubljana
Slovenia

Prof. Dr. Petar Bojanić
Institute for Philosophy and Social Theory,
University of Belgrade
Kraljice Natalije 45
11000 Belgrade
Serbia

Assoc. Prof. Dr. Žarko Paić
Faculty of Textile Technology
University of Zagreb
Prilaz baruna Filipovića 28a
10000 Zagreb
Croatia

Prof. Dr. Valentin Kalan
Department of Philosophy
Faculty of Arts
University of Ljubljana
Aškerčeva 2
1000 Ljubljana
Slovenia

Ph. Dr. Candidate Simona Sušec
Department of Philosophy
Faculty of Arts
University of Ljubljana
Aškerčeva 2 1
1000 Ljubljana
Slovenia

322

Ph. Dr. Candidate Anja Skapin
Department of Comparative Literature
Faculty of Arts
University of Ljubljana
Aškerčeva 2 1
1000 Ljubljana
Slovenia

Ph. Dr. Candidate Andrej Marković
Faculty of Management
University of Primorska
Cankarjeva 5
6101 Koper
Slovenia

Ph. Dr. Candidate Primož Turk
Faculty of Mathematics,
Natural Sciences and Information Technologies

University of Primorska
Glagoljaška 8
6000 Koper
Slovenia

Assoc. Prof. Dr. Andrina Tonkli Komel
Faculty of Humanities
University of Primorska
Titov trg 5
6000 Koper
Slovenia

Marko Markić
Department of Philosophy
Faculty of Arts
University of Ljubljana
Aškerčeva 2
1000 Ljubljana
Slovenia

Dr. Anton Žvanč
Zupančičeva 8
1000 Ljubljana
Slovenia

Dr. Aleš Košar
Pod hrasti 4
1000 Ljubljana
Slovenia

Prof. Dr. Peter Trawny
Heidegger Institute
University of Wuppertal
Gaußstraße 20
42097 Wuppertal
Germany

Navodila pri oddaji tekstov

Prispevek, ki je predan v objavo, ne sme biti predhodno objavljen ali ponujen v objavo drugi reviji, dokler avtor ni prejel odgovora uredništva glede objave po opravljenem recenzentskem postopku, ki vključuje uredniško mnenje in anonimno recenzentsko ocenjevanje. Pri ponovni objavi članka v drugi publikaciji mora avtor navesti prvo objavo v reviji *Phainomena*.

Prispevki naj praviloma ne presegajo obsega ene avtorske pole in pol (45.000 znakov).

K članku je treba priložiti izvleček v (do 150 besed) ter pet ključnih besed v jeziku izvirnika in v angleščini.

Naslov članka, podnaslov in naslovi poglavij se pišejo **polkrepko**. Naslovi knjig in revij se pišejo *ležeče*. Pri navajanju naslovov člankov v revijah in zbornikih se uporabljajo dvojni narekovaji.

Prispevki naj bodo napisani z dvojnimi razmikom med vrsticami; za literaturo, vire, opombe, bibliografijo in povzetek velja enojni razmik. Odstavki naj bodo zapisani z umikom vrstice (s pomočjo tabulatorja), ne z izpuščeno vrstico. Poravnani naj bodo samo levi rob, ne pa tudi desni. Grafično oblikovanje prispevka (naslovi, različne pisave, uokvirjanje, nastavljanje robov, paginiranje ipd.) naj se ne uporablja. Tabele in preglednice naj bodo v tabelarni obliki, ki jih omogoča urejevalnik Word.

Opombe in reference se pišejo kot opombe pod črto. V tekstu so opombe označene z indeksi nad vrstico in takoj za ločilom (npr. ... kot navaja Held.³).

Wilhelm Dilthey, *Zgradba zgodovinskega sveta v duhoslovnih znanostih*, prev. S. Krušič

in A. Leskovec, Založba Nova revija, Ljubljana 2002.

Klaus Held, »Husserls These von der Europäisierung der Menschheit«, v: O. Pöggeler

(ur.), *Phänomenologie im Widerstreit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., str. 13--39.

Rainer Wiehl, »Gadamers philosophische Hermeneutik und die begriffsgeschichtliche

Methode«, *Archiv für Begriffsgeschichte* 45 (2003), str. 10--20.

Dilthey, op. cit, str. 31. Husserl, nav. d., str. 50.

Ibid., str. 15. Isto, str. 20.

“Author-date” način referiranja (npr. Dilthey 2005: 56) je prav tako sprejemljiv. Na koncu članka je treba obvezno priložiti seznam citirane literature, urejeno po abecednem redu, npr.:

Dilthey, Wilhelm (2002): *Zgradba zgodovinskega sveta v duhoslovnih znanostih*, prev.

Samo Krušič in Alfred Leskovec, Ljubljana: Založba Nova revija.

Wiehl, Rainer (2003): »Gadamers philosophische Hermeneutik und die begriffsgeschichtliche

Methode«, *Archiv für Begriffsgeschichte* 45, (str.) 10--20

Instructions for authors

Manuscripts should be addressed to the Editorial Office.

The paper submitted for publication should not have already been previously published and should not be currently under consideration for publication elsewhere, until the author receives the editorial notification regarding the publication after the completed reviewing procedure, which includes the editorial opinion and the anonymous peer review process. When republishing the paper in another journal, the author is required to indicate the first publication in the *Phainomena* Journal.

Contributions should not exceed 8000 words (45,000 characters).

The title, subtitle and chapter titles of the article should be written in **bold characters**, and the titles of books and journals in *italics*. Authors are required to use double quotation marks in referring to the titles of articles in journals and collected volumes of articles (“ and ”).

Contributions should be double-spaced, except for references, footnotes and abstract, which are single-spaced. No paragraph breaks should be applied. New paragraphs are introduced by shifting the left margin to the right (using the TAB key). The left margin of the contribution is aligned, and the text remains unaligned on the right. Word division is not to be applied. Graphic design (titles, various fonts, framing, edges, pagination etc.) should not be applied. Tables and synoptic tables should be used in tabular form as enabled by the Word editor.

The author should adhere to the following rules of writing: for noting the year of publication (1960--61), indicating the page (p. 99--115, 650--58), use of punctuation marks (dash should be put down as --)

The author should include an abstract of the article of in more than 150 words and with five keywords in the language of the original and in English.

Authors do the proof-reading of their own texts.

For notes and references, only footnotes should be applied. Notes should be indicated by consecutive superscript numbers in the text immediately after the

punctuation mark using the automatic footnote feature in Word (e.g. according to Toulmin³). Citations and literature should be indicated to the rules applied in the examples listed below (different for monographs and periodical articles):

Stephen Toulmin, *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, The University of Chicago Press, Chicago 1992, p. 31.

Klaus Held, »Husserls These von der Europäisierung der Menschheit«, in: Otto Pöggeler (Hrsg.), *Phänomenologie im Widerstreit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1989, S. 13--39.

Rainer Wiehl, »Gadamers philosophische Hermeneutik und die begriffsgeschichtliche Methode«, *Archiv für Begriffsgeschichte* 45 (2003), S. 10--20.

328

Toulmin, op. cit., p. 32.

Ibid., p.15.

The "author-date" style of referencing is also acceptable. The references are cited in the main body of the text by inserting the **author's surname and year of publication in brackets** at the relevant point (Toulmin 1992: 31). The reference list at the end of text should contain all cited sources in alphabetical order by author's surname.

Held, Klaus (1989): »Husserls These von der Europäisierung der Menschheit«, in: *Phänomenologie im Widerstreit*, Otto Pöggeler (Hrsg.), (S.) 13--39. Frankfurt/M: Suhrkamp Verlag.

Toulmin, Stephen (1992): *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago: The University of Chicago Press. (p.) 31.

Wiehl, Rainer (2003): »Gadamers philosophische Hermeneutik und die begriffsgeschichtliche Methode«, *Archiv für Begriffsgeschichte* 45, (S.) 10--20.

e-ISSN 2232-6650

UDK 1

PHAINOMENA

REVIJA ZA FENOMENOLOGIJO IN HERMENEVTIKO

JOURNAL OF PHENOMENOLOGY AND HERMENEUTICS

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

Pedro M. S. Alves (Lisbon), Babette Babich (New York), Damir Barbarić (Zagreb), Renaud Barbaras (Paris), Miguel de Beistegui (Warwick), Azelarabe Lahkim Bennani (Fès), Rudolf Bernet (Leuven), Petar Bojanić (Belgrade), Philip Buckley (Montreal), Massimo De Carolis (Salerno), Donatella Di Cesare (Rome), Umesh C. Chattopadhyaya (Allahabad), Ion Copoeru (Cluj), Jean François Courtine (Paris), Renato Cristin (Trieste), Alfred Denker (Vallendar), Lester Embree (Boca Raton), Adriano Fabris (Pisa), Cheung Chan Fai (Hong Kong), Günter Figal (Freiburg), Andrzej Gniazdowski (Warszawa), Klaus Held (Wuppertal), Heinrich Hüni (Wuppertal), Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Freiburg), Ilya Inishev (Moscow), Dimitri Ginev (Sofia), Jean Grondin (Montreal), Tomas Kačerauskas (Vilnius), Guy van Kerckhoven (Brussel/Bochum), Richard Kearney (Boston), Pavel Kouba (Prague), İoanna Kuçuradi (Ankara), Thomas Luckmann (Konstanz), Jeff Malpas (Tasmania), Javier San Martín (Madrid), Viktor Molchanov (Moscow), Liangkang Ni (Guangzhou), Karl Novotny (Prague), Tadashi Ogawa (Kyoto), Žarko Paić (Zagreb), Željko Pavić (Zagreb), Antonio Ziri6n Quijano (Ciudad de M6xico), Rosemary Rizo-Patr6n Boylan de Lerner (Lima), Tatiana Shchytsova (Minsk), Gunter Scholtz (Bochum), Hans Rainer Sepp (Freiburg), 6nay S6zer (Istanbul), Silvia Stoller (Wien), Rainer Thurnher (Innsbruck), Peter Trawny (Wuppertal), Toru Tani (Kyoto), Lubica U6n6k (Perth), Helmuth Vetter (Wien), Ugo Vlaisavljević (Sarajevo), Holger Zaborowski (Vallendar), Dan Zahavi (Copenhagen), Bernhard Waldenfels (Bochum), Andrzej Wierci6nski (Toronto), Ichiro Yamaguchi (Yokohama), Chung-Chi Yu (Kaohsiung),

Tajnik uredništva – Secretary: Andrej Božič, Jurij Verč

Revija izhaja štirikrat letno – Published quarterly.

Revija objavlja 6lanke s podro6ja fenomenologije, hermenevtike, zgodovine filozofije, filozofije kulture, filozofije umetnosti in teorije znanosti. Recenzentske izvode knjig pošiljajte na naslov uredništva.

The journal covers the fields of phenomenology, hermeneutics, 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, Inštitut Nove revije, Gospodinjska 8, 1000 Ljubljana tel. (386 1) 24 44 560 , institut@nova-revija.si

Oddelek za filozofijo (kab. 432b), Filozofska fakulteta, Aškerčeva 2, Ljubljana 1000, tel. (386 1) 2411106, dean.komel@guest.arnes.si

Spletna stran / Website: www.phainomena.com