

ANALOGIJE

PHAINOMENA XIX/72-73, oktober 2010**Analogije**

Plotinus	On Beauty (1.6.1–3)	3
Kristina Tomc	Phidias' Zeus: on Artistic Creation in Plotinus	13
Robert Petkovšek	The Concept of Transcendence from Plato to Plotinus	29
Damir Barbarić	Embodiment	57
Petar Šegedin	Soul and polis in The Republic	75
Andrina Tonkli Komel	Remembrance under the Line. Myth, that of which is spoken	99
Igor Mikecin	Heraclitus' <i>λόγος</i>	113
Athanassia Glycofrydi-Leontsini		
	Demetrius Cydones as a Translator of Latin Texts	139
Eleni Leontsini:	MacIntyre's Contemporary Aristotelianism: Aristotelianism as a Tradition	153
Babette E. Babich:	Nietzsche's Judgment of Style and Hume's Quixotic Taste	167
Dennis J. Schmidt:	On Language and Blindness: Some remarks on a Greek notion	189
Barbara Horvat:	The fragment in the hermeneutic theory of Friedrich Schlegel	203
Tomaž Verdev	A contribution to the question of the appropriateness of notion in <i>Judgement and Being</i> as Holderlin's critique of Fichte	223
Aleš Košar:	The Existence of the Truth	239
Wei Zhang:	Does Scheler's critique on Kant's understanding of a priori signify a »Ptolemaic counter-revolution«?	257
Maša Gedrich	Three Principles of Buddhist Ethics. Free Will, the Power of Reason and Bodhicitta.	271

Book Review

Madalina Diaconu	Tasten, riechen, schmecken - Eine Ästhetik der anästhesierten Sinne, Verlag Königshausen und Neumann HmbH, Würzburg 2005 (Tina Bilban)	
Izvillečki – Abstracts		295
Addresses of the Contributors		311

Plotin

O LEPEM (1.6.1–3)

Uvod¹

1. Lépo je predvsem v pogledu, pa tudi v tistem, kar slišimo, glede na povezovanje besed,² in v glasbi nasploh, saj so melodije in ritmi lepi.³ Če se povzpne

3

1 Besedilo je prevedeno po t. i. *editio minor*, ki sta jo pripravila Paul Henry in Hans-Rudolf Schwyzer: *Plotini opera*. 1. del: *Porphyrii Vita Plotini. Enneades I-III*. Oxford: Clarendon Press, 1964. Vmesne številke v oklepajih se, kolikor je bilo to mogoče, ujemajo z začetki vrstic v tej izdaji. Upoštevala sem tudi t. i. *editio maior* istih dveh avtorjev: *Plotini opera*. 1. del: *Porphyrii Vita Plotini. Enneades I-III*. Paris-Bruxelles: Museum Lessianum (Series Philosophica XXXIII), 1956. Razpravo je na poglavja razdelil Marsilio Ficino; slovenski prevod ne sledi njegovi izdaji, ampak vključuje le osnovno členitev na uvod in tri dele, ki sem jih naslovlila sama. Tukajšnji izbor vsebuje le uvod in prvi del. Podlaga za opombe so bili predvsem Anne-Lise Darras-Worms (uvod, prevod, komentar in opombe), *Plotin. Traité 1 (I, 6)*. Paris: Cerf, 2007, Davide Susannetti (uvod, prevod in komentar), *Plotino. Sul Bello. Enneade I,6*. Padova: Università degli Studi di Padova, Dipartimento di Scienze dell'Antichità, 1995, in Richard Harder, *Plotins Schriften. Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen*. 1. del: *Die Schriften 1-21 der chronologischen Reihenfolge*. (b) *Anmerkungen*. Hamburg: Meiner, 1961. V komentarju omenjam tudi naslednje izdaje: Adolf Kirchhoff, *Plotini Opera*, 1. del, Leipzig: Teubner, 1856; Richard E. Volkmann, *Plotini Enneades*, 1. del, Leipzig: Teubner, 1883; Emile Bréhier, *Plotin. Enneades*, 1. del, Paris: Les Belles Lettres, 1924; A. Hilary Armstrong, *Plotinus. Enneads*, 1. del, London-Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1966; Jesús Igal, *Plotino. Enéadas*, 1. del, Madrid: Gredos, 1982; Giuseppe Faggini, *Plotino. Enneadi*, Milano: Rusconi, 1992. Zahvaljujem se profesorju Valentinu Kalanu za vztrajno vzpodbudo in Sonji Weiss za dragocene nasvete.

2 λόγων συνθέσεις. Plotin uporabi izraz iz retorike. Prim. Dionizij Halikarnaški, Περὶ συνθέσεως ὀνομάτων; Ps.-Longin, pogl. 39–40.

3 Prim. Plat., *Hp. ma.* 297e–298b.

nad zaznavanje, obstajajo tudi lepa opravila,⁴ (5) dejanja, stanja⁵ in znanosti⁶ ter lepota vrlin. Pokazalo se bo, ali je še kaj pred temi.

Kaj je to, kar povzroča, da se nam zdijo telesa lepa in da sluh pritrjuje glasovom, češ da so lepi? In kako je lépo vse, kar je povezano z dušo? Ali (10) so vse stvari lepe zaradi ene in iste lepote ali je v telesu ena lepota, v drugih stvareh pa druga? In kaj so ali kaj je ta lepota? Nekatere stvari, na primer telesa, niso lepe zaradi svoje podstati,⁷ ampak zaradi udeleženiosti,⁸ druge, na primer narava vrline, pa so same lepota. Ista telesa se namreč enkrat zdijo lepa, drugič pa ne, (15) tako da je eno to, da so telesa, drugo pa to, da so lepa. Kaj je torej to, kar je prisotno⁹ v telesih? To je treba najprej raziskati.

Prvi del

Čutno lépo: lepota teles

Kaj torej pritegne poglede gledajočih, jih obrača in vleče nase ter povzroča, da se veselijo gledanja? Če bi to našli, bi ga morda lahko uporabili (20) kot stopnico k opazovanju drugih lepih stvari.¹⁰ Skoraj vsi pravijo, da sorazmerje enega dela z

4

4 ἐπιτηδεύματα. Prim. Plat., *Smp.* 210c, 211c. Plotin se v svoji razpravi zelo pogosto opira na govor Diotime v Platonovem *Simpoziju* (201d–212a).

5 ἔξεις. Pojem je pogost zlasti pri Aristotelu in označuje stalno držo, ki jo dosežemo z rednim ponavljanjem krepostnih dejanj. Prim. drugo knjigo *Nikomahove etike*.

6 ἐπιστήμαι.

7 τῶν ὑποκειμένων. Izraz je značilen za Aristotela in v *Metaph.* 1028b36 ga opredeli takole: »Podlaga (τὸ ὑποκείμενον) pa je tisto, o čemer se izrekajo druge stvari, medtem ko se ona sama nič več ne izreka o drugem.« (Prevedel Valentin Kalan.) Prim. tudi *Ph.* 190b–191a, 192a, 193a. Plotin poudarja, da lepo telo ni lepo zato, ker je telo, tako kot kamen, preoblikovan v kip, ni lep zato, ker je kamen, »temveč zaradi oblike (παρὰ τοῦ εἶδους), ki jo je vanj vtisnila večšina« (5.8.1.12–14). Lepota pride v snov od drugod (prim. 5.9.2.11–12), telesa pa so podstati lepote, ki se manifestira v njih (6.7.22.3–5). Telesa so lahko lepa ali brez lepote: »Podstat se spreminja in iz lepe nastane grda« (5.9.2.14–15). Plotin tu misli na snov, ki nima lepote, beseda ὑποκείμενον v ednini pa se lahko nanaša tudi na noetično materijo (prim. 2.4.1.1 ss.), ki ni telesna.

8 μετέξει. Prim. Plat., *Smp.* 211b2: »vse druge lepe stvari pa so udeležene (μετέχοντα) v Njem (sc. v Lépem).« (Prevedel Gorazd Kocijančič.) Prim. tudi *Grg.* 467e7; *Phd.* 102b2; *R.* 476d1–2. Plotin loči pravo lepoto od tistega, čemur pravimo lépo zaradi nejasne udeleženiosti (μετοχή) (6.7.33.3). Tisto, kar je deležno (τὸ μετέχον) lepote, ima obliko, lepota sama pa je nima (6.7.32.38). Prim. še 2.9.17.20–21; 4.8.6.27; 5.5.4.3; 5.8.10.24; 6.5.10.4–5; 6.9.9.48.

9 Prim. Plat., *Phd.* 100d: »(se) držim razlage, da je edina reč, ki povzroča, da je to lépo, le v tem, da ga takšnega dela prisotnost (παρουσία) ali priobčenost (κοινωνία) onega Lépega.« (Prevedel Gorazd Kocijančič.) Prim. tudi *Grg.* 506d1; *Euthd.* 280b2, 301a4; *Hp. Ma.* 294a1; *Lj.* 217d; *Soph.* 247a5–8.

10 ἐπιβάθρα. ... χρώμενοι. Prim. Plat., *Smp.* 211c: ὡς περ ἐπαναβασιμῶς χρώμενον, kjer je opisana pravilna pot ljubezni, ki pelje »od enega (lepega telesa) do dveh, od dveh do vseh lepih teles, dalje od lepih teles do lepih opravil in od opravil do lepih naukov, dokler končno ne pride do onega Nauka, ki ni nauk o ničemer drugem razen o onem Lépem, in na koncu ne spozna Tega samega, kar je Lépo.« (Prevedel Gorazd Kocijančič.)

drugimi in s celoto ter poleg tega lepe barve ustvarjajo vidno lepoto;¹¹ za vidne in nasploh za vse druge stvari velja, da so lepe, če so sorazmerne in če (25) imajo mero. Za te ljudi ne bo lepa nobena enostavna stvar, ampak samo tista, ki bo sestavljena: celota bo zanje lepa, deli pa vsak zase ne bodo mogli biti lepi, ampak bodo prispevali k temu, da bo lepa celota. Toda če je lepa celota, morajo biti lepi tudi deli: lépo ne more biti iz (30) grdih delov, ampak mora vse prevevati lepota.¹² Lepih barv, kot tudi sončne svetlobe ne bodo šteli med lepe stvari, ker so enostavne in ker njihova lepota ne izhaja iz sorazmerja. Kako je lahko lépo zlato¹³ in sij zvezd ponoči?¹⁴ Pri zvokih bo (35) enostavno ravno tako odpadlo, čeprav je od zvokov v lepi celoti pogosto tudi vsak posamezen lep. Ker pa se isti obraz, če tudi sorazmerje ostaja enako, enkrat zdi lep, drugič pa ne, kako ne bi bilo treba reči, da je lépo nekaj drugega, kar je dodano sorazmernemu,¹⁵ in (40) da je sorazmerno lépo po nečem drugem?

Če tudi pri premiku k lepim opraviplom in lepim besedam navajajo sorazmerno kot njihov vzrok, kaj naj bi razumeli pod sorazmerjem pri lepih opraviilih, zakonih, spoznanjih ali znanostih?¹⁶ Kako bi bile lahko izjave¹⁷ med seboj sorazmerne? (45) Če zato, ker so soglasne, potem bo složnost in soglasje tudi med slabimi trditvami. Izjavi »Preudarnost¹⁸ je neumnost.« in »Pravičnost je plemenita

5

Prim. tudi *R.* 511b, kjer je govor o dialektični metodi, ki vodi do počela vseh stvari. V 6.7.36.8–9 sta pojma ἐπιβάσεις in ἀναβασμοί povezana s potjo, ki vodi dušo k dobremu.

11 Galen, *De plac. Hipp. et Pl.* 5.3.17, pravi, da je po mnenju vseh zdravnikov in filozofov »lepota telesa v simetriji delov.« Podobno meni Poliklejt v svojem *Kanonu* 40A3 DK. Da je simetrija bistvena za lepoto, sta se strinjala tudi Platon (*Phlb.* 64e–65a) in Aristotel (*Metaph.* 1078a36–b1), a Plotin tu verjetno napada predvsem stoike, ki opustijo zgolj matematični kriterij in uvedejo bolj splošno rabo pojma. Hrizip pove, da »o duši pravimo, da je lepa ali grda, glede na simetrijo ali asimetrijo njenih delov« (SVF 3.471a). Prim. tudi SVF 3.472 in 3.287. Ciceronovo sklicevanje na telesno lepoto, ki je »*quaedam apta figura* udov z nekakšno sladkostjo barve,« v *Tusc.* 4.31.1–3 je zelo blizu Plotinovi formulaciji. Prim. John P. Anton, »Plotinus' Refutation of Beauty as Symmetry,« *Jour. of Aesth. and Art Criticism* 23 (1964–65) 233–237. Barve in njihovo zaznavanje s simetrijo poveže Platon v *Timaju* 67c in v *Menonu* 76d. Prim. še Plat., *Phlb.* 51d, in Plinij, *Hist. nat.* 30, 35.

12 V razpravi *O previdnosti* (3.2.11 in 16–17) Plotin v povezavi s kozmosom zagovarja drugačno stališče, ki je blizu stoiškemu.

13 Prim. Plat. *Hp. Ma.* 289e–290b, kjer Hipija meni, da »lépo ni nič drugega kot zlato« in »da je to, v čemer postane navzoče zlato, videti lépo.« (Prevedel Gorazd Kocijančič.) Zlato srečamo tudi v 1.6.5.51 ss.; 2.1.6.50; 5.5.1.47; 6.6.10.5.

14 Mesto ni povsem jasno. Plotin najbrž ne govori o bliskanju, kot je mogoče sklepati iz teksta: νυκτὸς ἢ ἀστραπῆ ἢ ἄστρα ὁρᾶσθαι τῷ καλῷ. O zvezdah, njihovem sijju in harmoničnem premikanju je govor tudi v 2.9.5.9–14; 2.9.8.30–32; 2.9.16.52–53; 3.2.14.25 ss.; 3.8.11.34–35.

15 Prim. 5.9.2.12–14 in 6.2.7.16.

16 Prim. Plat., *Smp.* 210c in 211c.

17 Θεωρήματα. 'Izjave', kot so splošni principi, izreki, teorije.

18 τὴν σωφροσύνην; lahko tudi 'samoobvladanost', 'zmernost'. Gre bolj za praktično kot za razumsko vrtilino.

preproščina.«¹⁹ sta soglasni, med seboj se ujemata in skladata. Nadalje, vsaka vrtilina je lepota duše, in sicer (50) resničnejša lepota kot prej navedene. Toda kako naj bi bila sorazmerna? Ne kot velikosti in ne kot število:²⁰ tudi če je delov duše več²¹ – v kakšnem razmerju naj bi bila sestava ali mešanica delov ali izjav? Kaj naj bi bila lepota uma samega v sebi?²²

2. Začnimo znova na začetku in najprej povejmo, kaj je lepota v telesih. Je namreč nekaj, kar zaznamo že na prvi pogled, in duša to lepoto nagovori,²³ kot da bi jo poznala;²⁴ ko jo prepozna,²⁵ jo sprejme in se ji tako rekoč prilagodi. (5) Če pa naleti na nekaj grdega, se duša *skerči vase*,²⁶ to odkloni in zavrne, saj z njim ni v soglasju,²⁷ pač pa ji je tuje. Pravimo, da se duša, ker je po naravi to, kar je, in ker ima med bivajočimi stvarmi odličnejšo bitnost,²⁸ ko zgleđa nekaj sorodne-

19 Gre za besede, ki jih pri Platonu izrečeta sofista. Da so preudarni ljudje neumneži, v *Grg.* 491e2 trdi Kalkles, druga izjava pa pride iz Trazimahovih ust v *R.* 348c12.

20 Platonovo stališče je drugačno (prim. *R.* 442c, 443d; *Phlb.* 64e; *Ti.* 35b–37b). V 4.7.8 in 5.8.2.35–38 Plotin izrecno zavrne povezovanje vrtiline in lepote duše z velikostjo, a njegova pozicija ni vedno enaka (prim. 6.9.1.15–16 in 1.2.2.10–22).

21 Plotin pravi, da duša ni velikost (4.7.5), da je hkrati nedeljiva in deljiva (4.2.1.55–67), da je v celoti prisotna v vseh delih telesa (4.9.1.1–5); pozna tudi platonistično delitev na tri dele (1.2.1.16–20; 3.6.2.8. ss.; 4.7.14.9; 6.1.12.6) in aristotelsko ločevanje treh sposobnosti (3.4.2.4; 4.3.23), zelo pomembna pa je razlika med delom duše, ki ostane ločen od čutnega sveta, in tistim, ki se spusti navzdol v telo (3.8.5.10–17; 4.8.8.12–15; 6.2.22.30–35).

22 *μονομένουν*; lahko tudi: »samega po sebi.« Um je nekaj mnogoterega, a hkrati nedeljivega (4.11.5–7; 4.3.4.10–11; 4.3.12.30–32; 5.9.8.14–15; 6.7.13–14), vsaka posamezna stvar je v njem vse in v sebi vsebuje vse (1.8.2.15–20; 5.8.4.6–11; 6.6.7.1–4), um nikoli ne zapusti samega sebe (5.3.7.13–21; 6.7.13), druge stvari izhajajo iz njega, on pa ostaja sam in najlepši (3.8.11.26–27).

23 *λέγει*. Lepo stvar duša 'nagovori' oz. jo imenuje, razglasi za lepo. Gre za notranjo govorico duše, ki vključuje prepoznanje, ozaveščenje.

24 *συνείσα*. Pojma *σύνεσις* in *συνιέναι* označujeta intuitivno dojetje, takojšnje spoznanje. Prim. 1.6.3.30; 3.5.1.18; 5.5.12.16–17; 5.8.11.23. V 6.9.4.2 Plotin poudari, da do *σύνεσις* enega ne pride *κατ' ἐπιστήμην* ali *κατὰ νόησιν*, temveč po prisotnosti, ki prekaša *ἐπιστήμη*.

25 *ἐπιγνώσασα*. Prim. 3.5.1.17; 2.9.16.44–50; 5.3.2.11. Kot pri Platonu, *Phdr.* 249d in 250b–251a, je tudi pri Plotinu prepoznanje lepote povezano s spominjanjem in konceptom *ἀνάμνησις*. Kdor uzre lepoto v čutnem svetu in jo prepozna, obenem prepozna in se spomni tudi lepote umnega sveta.

26 *ἀνίλλεται*. Ta glagol uporabi Platon v *Smp.* 206d6, ko opisuje, kako se na srečanje z grdim odzove bitje, ki spočinja.

27 Prim. 1.6.3.5 in 1.6.3.14.

28 Kot pri Platonu, *Phdr.* 230a, je duša deležna božanskega, pripada ji *θεία μοῖρα* (prim. 4.2.1.5; 4.8.1.3; 5.1.1.2).

ga²⁹ ali sled³⁰ sorodnega, veseli, da je vznemirjena, (10) da se vrne k sebi³¹ in se spomni sebe in tistega, kar ji pripada.³²

Kakšna je podobnost³³ med lepimi stvarmi tukaj in tistimi tam? In če med njimi obstaja podobnost, vzemimo, da so si podobne: Kako pa so lahko lepe tako tiste tam kot te tu?

Pravimo, da so te tukaj lepe, ker so deležne ideje.³⁴ Vsaka brezoblična stvar, ki je po naravi sposobna sprejeti obliko³⁵ in idejo, (15) je grda in zunaj božanskega oblikovnega počela,³⁶ dokler ni deležna oblikovnega počela in ideje. To je absolutno grdo. Grdo je tudi to, nad čimer nista povsem prevladali oblika in oblikovno počelo, ker snov ni dopustila, da bi bila v celoti oblikovana v skladu z idejo.³⁷

29 συγγενές. Platon, *R.* 661e, poudari, da je duša »sorodnica Božanskega, Nesmrtnega in večno Bivajočega.« (Prevedel Gorazd Kocijančič.) Prim. *Phd.* 79d in *Ti.* 90a5–7. Pri Plotinu najdemo podobno misel v 4.7.10.1–2, 1.1.12.14–17 in 1.2.4.14, duša je 'sorodna' tudi enemu (6.9.4.28 in 6.9.8.29) in lepemu (3.5.1.43–45; prim. Plat., *Smp.* 206c).

30 ἴχνος. Sled dokazuje, da obstaja nekaj drugega, kar je čutom nedosegljivo. Koncept 'sledi' je povezan s Plotinovo predpostavko o različnih hipostazah: vse, kar izhaja iz enega in dobrega, in sebi ohrani njegovo sled in odtis (τύπος) (6.7.18.3). Prim. 3.3.3.31–33; 3.5.6.24–25; 4.4.36.7–8. Um je sled enega (6.7.17.38–39), duša pa je sled uma in njegove lepote (1.8.11.17; 5.3.8.25; 5.3.8.35; 5.8.13.12–14; 6.7.20.12). Prim. 1.6.8.7, kjer Plotin lepoto teles opredeli kot 'podobe' (εἰκόνας), 'sledi' (ἴχνη) in 'sence' (σκιά) resnične lepote. Prim. še 1.6.3.34.

31 ἀναφέρει πρὸς ἑαυτήν. Lahko tudi tranzitivno v pomenu 'odpelje nazaj k sebi'; v tem primeru je objekt »nekaj sorodnega ali sled sorodnega.«

32 Prim. 5.1.1.

33 ὁμοιότης. Koncept je v samem jedru Plotinove metafizike: podobnost dokazuje sorodnost enega in tistega, kar izhaja iz njega, eno in um sta si med seboj podobna kot luč in sonce (5.1.7.3), čutni svet je lep, kolikor je podoba resnične lepote, kolikor je posnetek svojega zgleда (5.8.8.15–20; 5.8.12.13–15). Podobnost omogoča tudi proces v obratni smeri: duša želi postati čim bolj podobna enemu in dobremu (6.7.34.11; 6.9.11.43), tako kot zaljubljeni hrepeni po tem, da bi bil podoben predmetu svoje ljubezni (6.7.31.13), obenem pa je ravno podobnost duše pogoj za stik z enim in dobrim (6.9.8.28 in 6.9.4.27). Prim. tudi 1.6.6.19 in 1.6.9.29, kjer je govor o podobnosti z božanskim.

34 Μετοχή εἶδος. Pojem εἶδος ima široko pomensko polje: označuje lahko nadčuten zgled, 'idejo' v platonističnem smislu (1.6.2.13; 1.6.2.18; 1.6.9.35; 1.6.9.41), lahko gre za 'obliko', ki je vtisnjena v snov (1.6.3.8–10; 4.7.8.19), lahko pa tudi za 'vrsto' v nasprotju z rodnom (npr. 6.1.25.20 ss.; 6.3.1.16; 6.7.11.4). V drugem primeru pomen termina εἶδος sovpade z besedo μορφή, zato ga namesto z ustrežnejšim pojmom 'oblika' prevajam kot 'lik'. Prim. Plat., *Smp.* 211b2–3 in *Phd.* 100c3–5.

35 μορφήν. Izraz označuje 'obliko' v telesu (prim. 3.6.12.28 ss.; 3.8.2.31) oz. formalni element v nasprotju z materialnim, včasih pa gre za sinonim z 'idejo' kot nadčutnim zgledom (6.7.32.9 ss.).

36 ἔξω θείου λόγου. Lahko tudi 'izven božanske oblikujoče moči', ki v čutnem svetu posnema nadčutne zglede (prim. 2.7.3; 5.8.3.1) in je vezana na dušo (prim. 2.3.17.13; 2.3.18.14; 3.5.7.9–19; 3.5.9.30–35; 5.9.3.30–31), λόγος je sama duša in narava, ki ustvarja in ureja čutni svet (3.8.2.29). Kar je brez μορφή, temu manjkata tudi εἶδος in λόγος.

37 Že v *Timaju* je snov označena kot ἄμορφον, brezoblična, in brez εἶδος-a (50d7; 50e4; 51a3), nevidna (51a7), mračna (49a ss.), ki se premika brez reda (30a; 52d–53b) in je kot ἀνάγκη, nujnost, v nasprotju z umom in božjim delovanjem (47e5; 68e1 ss.). Stališče, da oblikovno počelo (ideja, forma) snovi ne obvladuje

Ideja pristopi in to, kar bo iz več delov postalo eno, s spajanjem uredi,³⁸ (20) pripelje v enotno dovršitev³⁹ in s složnostjo naredi eno, ker je sama eno in ker mora biti eno tudi to, kar oblikuje, kolikor je pač mogoče, da je eno to, kar je iz več delov. Lepota se nastani v njem, takoj ko je povezano v eno, in se izroči delom in celoti. Ko naleti na nekaj enega in sestavljenega iz enakih delov, (25) dá isto stvar (tj. lepoto) celoti, kot dá lepoto kdaj veččina celi hiši z njenimi deli in kdaj narava enemu kamnu.⁴⁰ Lepo telo tako nastane zaradi združenja⁴¹ z oblikovnim počelom, ki pride od bogov.

3. Spozna ga sposobnost⁴² (duše), ki mu je odrejena in od katere ni nič bolj primerne za razsojanje o tem, kar spada k njej, medtem pa tudi ostala duša⁴³ sodeluje pri odločanju.⁴⁴ Morda tudi ta⁴⁵ izreka⁴⁶ sodbo, ker se ujema⁴⁷ z idejo,

povsem, je še bližje Aristotelu. Prim. *Gen. an.* 769b11–13, 770b16 ss. in 6.7.25.24–25. Za Plotina je snov »nekaj nedoločnega in brezobličnega« (2.4.2), kot bi bila »nebivajoče« (2.5.4), »popolno pomanjkanje«, »ubošstvo vrline, lepote, oblike ... in kvalitete« (2.4.16.22–23). Oblika mora v čim večji meri prevladati nad snovjo, vendar se ji ta upira in ne podredi v celoti (prim. 1.8.5.23–24; 2.3.12.10; 4.4.38.19 ss.; 5.9.10.5 ss.). Prim. tudi 1.6.3.11; 1.6.3.17; 1.6.3.26; 1.6.3.33.

38 Ideja oz. oblika poveže razpršeno v eno in ga s tem uredi. Simetrija v stvareh čutnega sveta je torej izraz oblikovnega principa, ki neenotni materiji podeli formo. Prim. 1.2.1.42–45; 6.5.8.35–37; 1.6.3.8–9. Lepota, ki se zaradi odhoda v snov razteza, izgublja svojo moč (5.8.1.26 ss.). Povezava med lepoto in enostjo je ena od temeljnih značilnosti Plotinove filozofije in je imela velik vpliv v kasnejšem času (prim. npr. Avguštin, *epist.* 18.2). Prim. tudi Plotinovo zadnjo razpravo *O enem* (6.9).

39 εἰς μίαν συντέλειαν. Prim. 6.7.30.14–15; εἰς μίαν συντέλειαν φύσεως.

40 Plotin z dvema primeroma ponazori svojo misel: hiši, ki je sestavljena iz različnih delov, podeli lepoto večšina, kamnu, ki je enostaven in nesestavljen, pa narava. Prim. 5.8.1.35–36.

41 κοινωνία. Prim. *Plat.*, *Phdr.* 265e4; *Hp. Ma.* 300a10; *R.* 476a7; *Sph.* 252b9; 260e2. Plotin isti izraz uporabi tudi v zvezi z odnosom med dušo in telesom: 2.9.6.59; 4.8.1.30; 6.4.16.17; 6.4.16.30.

42 δύναμις. Gre za sposobnost zaznavanja, za αἰσθησις. Prim. 1.6.3.10 ss. Pri Aristotelu, *de An.* 418a14–16; 424a5–10; 427a, in Aleksandru iz Afrodizije, *de An.* 66.9–10; 78.13–18. Bruns, je sposobnost zaznavanja opisana kot δύναμις κριτική, kot sposobnost razločevanja in razsojanja. Zaznavanje tako ni pasivna sposobnost telesa, temveč aktivnost duše. Prim. 3.6.1.1. ss.; 4.3.3.23; 4.3.23.31; 4.4.22.30–33; 4.6.2.17. Plotinov odlomek se navezuje na lepo telo, o katerem govori zadnji stavek prejšnjega paragrafa.

43 Mišljen je racionalni del duše, ki je bližje umu, v nasprotju s senzitivnim delom, ki je naravnan proti telesnemu, snovnemu.

44 συνεπικρίνη. Prim. 2.1.6.7, edino mesto, kjer še srečamo ta glagol: Platon naj bi se na podlagi verjetnosti strinjal z mnenjem, ki je izraženo v *Timaju* 40a2–3.

45 Mnenja komentatorjev o tem, kaj označuje to mesto, se razlikujejo. Nekateri (Kirchhoff, Volkman, Bréhier, Harder) αὐτῇ λέγει popravljajo v αὐτῇ λέγει. Zaimek naj bi se navezoval na 'sposobnost' v prvem stavku paragrafa. V tem primeru bi imela 'ostala duša' precej majhno vlogo pri estetskem spoznanju. Drugi (Henry-Schwyzler, Armstrong, Igal, Susanetti, Faggin, Darras-Worms), ki jim sledi tudi ta prevod, menijo, da je govor še vedno o 'ostali duši'.

46 Izrekanje je povezano s prepoznavanjem. Prim. 1.6.2.3–4 in 6.7.26.2.

47 συναρμόττουσα. Duša lahko razsoja o lepoti čutnega sveta, ker je predmet zaznavanja v skladu z notranjo idejo. Duša namreč od uma prejme oblikovna počela vseh stvari. Zaznavanje čutnega sveta je odsev zre-

ki je v njej, in jo uporablja za razsojanje, kot uporabljamo (5) ravnilo za sodbo o ravnem.⁴⁸

Kako se lahko telesno sklada s tem, kar je pred telesom? Kako lahko arhitekt prilagodi hišo zunaj liku⁴⁹ hiše, ki ga ima v sebi,⁵⁰ in potem reče, da je prvi lep? Zato ker je zunanje, če izvzamemo kamenje, notranji lik, ki ga deli zunanja masa snovi; čeprav je brez delov, se kaže v mnogoterem. Ko (10) tudi zaznavanje zagleda lik v telesih, ki veže in obvladuje nasprotujočo mu in brezoblično naravo, in obliko, bleščeče povzdignjeno⁵¹ nad druge oblike, skupaj zbere razpršeno, ga dvigne in pelje noter, zdaj že brez delov,⁵² ter ga izroči notranjemu kot nekaj, kar je s tem soglasno in (15) skladno in kar mu je ljubo – tako kot je dobremu možu prijetno, če se mu v mladeniču pokaže sled vrline, ki je v soglasju z njegovo notranjo resnico.⁵³

Lepota barve je enostavna zaradi oblike in prevlade⁵⁴ nad temo v snovi;⁵⁵ do tega pride zaradi prisotnosti breztelesne svetlobe, ki je oblikovno počelo in ide-

nja nadčutnih oblik, saj sta nižja in višja duša med seboj povezani. Prim. I.1.7.9–14; 3.6.18.24–26; 5.9.3.30–31; 6.7.6.5–6.

48 *κάνονι*. Plotin besedo uporablja v dobesednem in v metaforičnem pomenu. Prim. 4.4.23.39; I.8.9.3; 5.3.4.16.

49 *εἶδει*. Prim. op. 34.

50 *ἔνδον*. Že pri Aristotelu se pojavi misel, da je v primeru večšine oblika v duši dejavni vzrok (*Metaph.* 1032b21 ss.). Prim. *Metaph.* 1034a23–24: »Na primer hiša izhaja iz hiše, kolikor je v umu; umetnost (*τέχνη*) je namreč oblika (*εἶδος*).« (Prevedel Valentin Kalan.) O ustvarjanju na podlagi modela, ki ni v čutnem svetu, ampak v umu ustvarjalca, govori Cicero, *orat.* 7 ss., in Seneka, *epist.* 65.4 ss. Kot pri Ciceronu je tudi pri Plotinu v 5.8.1 zgled za tovrstni ustvarjalni postopek Fidijevo kiparstvo. Plotin pravi, da »oblike (*εἶδος*) (kipa) ni imela snov, ampak je bila v človeku, ki si jo je zamislil (*ἐν τῷ ἐννοήσαντι*), še preden je vstopila v kamen« (5.8.1.15–18).

51 *ἐκπρεπῶς ἐποχομένην*. Prim. 5.8.7.19–22.

52 Glede deljivosti prim. razpravo 4.2. Nadčutno je nedeljivo, čutno pa je povsem deljivo; *εἶδος*, ki je v telesih, se deli, čeprav izvorno ni deljiv, kot so telesa (4.2.1.29 ss.); *εἶδος* je brez delov, vendar se kaže v mnogih delih, snov ga na neki način razdeli.

53 Prisotnost vrline vedno sproži čustveno reakcijo (I.6.5.11–12). Zunanji videz in notranja lepota oz. grdota sta povezana, saj notranje obvladuje zunanje (2.9.17.40 ss.), po drugi strani pa srčamo tudi nasprotno mnenje, da zunanost ne pove nič o notranji lepoti (5.8.2.39 ss.; prim. Plat., *Smp.* 216e ss.).

54 *κρατήσει*. Henry in Schwyzer predlagata, da gre za glagol, vendar je težko razložiti, kaj je v tem primeru subjekt in zakaj je oblika v prihodnjem času.

55 Temačnost je pri Plotinu pogosta oznaka za snov. Prim. 4.3.9.25 ss.; 2.4.5.7–9; 2.4.10.14. Zaznavanje snovi ne more biti drugačno (2.4.10.27) in lahko zapelje tudi dušo, da vase sprejme snov (1.8.4.31–32). Vse, kar je povezano s snovjo, mora biti temačno (5.1.2.26). Simbol za temačnost snovnega sveta je votlina (prim. 4.8.1.34–35; 4.8.3.4–5; Plat., *R.* 514a ss.; Porfirij, *Antr.* 1e6–7; *Kaldejske prerokbe*, fig. 163 des Places).

ja.⁵⁶ Zato je tudi ogenj sam⁵⁷ lep v primerjavi z drugimi telesi, (20) saj mu glede na druge prvine pripada mesto ideje:⁵⁸ po položaju je na vrhu in je najfinejši od vseh teles, ker je blizu breztelesnega; edini ne sprejema drugih teles, ta pa ga sprejemajo.⁵⁹ Ogreje jih, sam pa se ne ohladi,⁶⁰ prvotno ima barvo, druga telesa pa (25) idejo barve prejmejo od nje. Zato se sveti in žari, kot bi bil ideja.⁶¹ Tisto, kar pa nima moči, na svetlobi obledi⁶² in ni več lépo, ker ni deležno celotne ideje barve. Nezaznavne harmonije v zvokih, ki naredijo zaznavne (harmonije),⁶³ na enak način povzročijo tudi, da se duša (30) zave⁶⁴ lepega, s tem da isto pokažejo v drugem. Za čutne harmonije je primerno, da jih merimo s števili,⁶⁵ ne v kakršnemkoli razmerju, ampak v takem, kakršno služi ustvarjanju ideje, da bi vladala.

56 O svetlobi, ki je breztelesna, oblikovno počelo in ideja, prim. 4.5.7.41–42; 2.1.7.26; 2.4.5.7–9. O povezavi barve in svetlobe prim. 4.5.7.36–38; 2.8.1.12–13; 2.4.5.10–11; 5.3.8.15–20. Drugod Plotin govori o barvah kot o obliki v snovi (4.2.1.34–39) ali kot o produktu oblikovnih počel oz. narave tiste stvari, ki ima določeno barvo (2.4.9.7–12; 2.6.1.20–23; 4.4.29.33–34; 4.7.4.30–34; 5.9.12.9–11).

57 Platonistična adaptacija stoiške doktrine o ognju kot božanskem oblikovnem principu. Prim. Hrizip, SVF 2.413. Platon pozna različne vrste ognja (prim. *Ti.* 58c; 45b). V primerjavi z ostalimi prvinami je ogenj najostrejši, ima najgibljivejšo obliko in najmanjše telo (*Ti.* 56a). Barve so za Platona 'plamen', ki prihaja iz teles (*Ti.* 67c). Plotin (2.1.3.13) pravi, da je ogenj oster in hiter ter da nikoli ne preneha težiti navzgor. Prim. 2.1.3 in 2.2.1 ter Arist., *Cael.* 269b, 296b30, 311b25–30.

58 Prim. 6.7.11.36–37, kjer je ogenj opredeljen kot λόγος. V nasprotju s stvarmi iz materialnega sveta je ogenj formalni princip.

59 Ogenj je samozadosten in mu ni treba sprejemati drugih stvari. Čeprav drugim stvarem daje toploto, ostaja sam v sebi in ohrani toploto v najvišji meri. Tudi eno ne potrebuje ničesar in kot vzrok vsega od drugega ničesar ne prejema, ampak daje. 'Rojevanje' ga ne izčrpa. Prim. 1.6.7.25–27; 6.9.6.16 ss.; 6.7.36.24–25.

60 Prim. Aristotel, *Metaph.* 993b25–26: »ogjenj je najtoplejši, saj je namreč ogenj tudi za druge stvari vzrok toplote.« (Prevedel Valentin Kalan.)

61 Svetlobo ognja Plotin primerja z 'metafizično' svetlobo ideje. Opis enega pogosto vključuje svetlobo in sijaj, ki se razlivata na nižje hipostaze. Prim. 5.3.8.25 ss.; 5.6.4.15 ss.; 6.7.15.26.

62 Τὸ δὲ μὴ κρατοῦν ἐξίτηλον τῷ φωτὶ γινόμενον. Težko je razložiti, kaj pomeni ta zveza. A. Hilary Armstrong meni, da gre za motne, grde barve, ki se na močni svetlobi zdijo še grše. Njegov drugi predlog je ideja profesorja Posta, da je mišljen ogenj, ki vpričo sončne svetlobe izgubi svojo moč. Prim. Plutarh, *De facie* 933d. Tudi Harder misli, da gre za ogenj, vendar naj bi se dativ τῷ φωτὶ navezoval na njegovo lastno svetlobo, ki blesti.

63 Prim. Heraklit, fr. 54 DK: »Nevidna harmonija je boljša od vidne.« (Prevedel Anton Sovre.) Plotin najbrž govori v ožjem smislu in misli predvsem na zvoke in glasbo. V 5.8.1.32 pravi, da »glasbo v čutnem svetu ustvari glasba, ki je pred tem svetom.« Glasba je ena od možnih poti za vzpon k nadčutnemu, saj so njeni principi matematični. Slišni zvoki morajo biti samo izhodiščna točka, poglobiti se je treba v zakonitosti harmonije in odmisлити zaznavni del. Prim.1.3.1; 5.9.11.10 ss.; 2.9.16.39–41; 6.3.16.15; Plat., *R.* 530d ss.; *Phlb.* 17c–d; *Ti.* 8ob.

64 σύνεσιν. Prim. op. 24.

65 Števila so posrednik med čutnim in nadčutnim svetom. Takšna vloga matematike je značilna za platonizem.

Toliko o čutno lepem, o podobah in sencah,⁶⁶ ki se tako rekoč izmuznejo in odidejo (35) v snov, jo polepšajo⁶⁷ in nas vznemirijo, ko se pojavijo.

Prevedla *Kristina Tomc*

⁶⁶ εἰδῶλα καὶ σκιάι. Čutne stvari ne bivajo v polnem pomenu, ampak so le podobe in sence resnično bivajočega. Snovi ne pripada ἐνέργεια, ker je le senca (3.6.18.30), zmuzljiva igrača, nič bolj resnična od podobe v sanjah in odseva na vodi ali v zrcalu (3.6.7.15 ss.). Platonistična tradicija pozna mnogo podobnih opisov vidnega sveta. Prim. npr. Platonovo prisposodo o votlini iz sedme knjige *Države*.

⁶⁷ ἐκόσμησάν. Čutna lepota, ki izhaja iz nadčutne, vstopi v snov in jo ne le polepša, ampak tudi uredi. O rabi glagola κοσμεῖν v obeh, med seboj tesno povezanih pomenih prim. 1.8.4.16; 5.9.9.13-14; 2.4.5.18; 1.8.3.36; 3.6.11.19 ss.

FIDIJEV ZEVS: O UMETNIŠKEM USTVARJANJU PRI PLOTINU

Plotina umetnost ni posebno zanimala. Posvetil ji ni nobene razprave v celoti in ko govori o umetnosti, so njegove besede namenjene predvsem ponazoritvi misli o drugih temah. Kljub temu mu zgodovina pripisuje pomembno mesto v toku evropske estetike. Ne le zato ker je v dveh od njegovih štiriinpetdesetih *Enead* v središču vprašanje lepega in lepote;¹ Plotinov prispevek naj bi bil tudi ta, da popravi krivico, ki jo je proti umetnosti in njenim ustvarjalcem zagrešil njegov veliki predhodnik, »božanski« Platon, ko je umetnike izgnal iz svoje idealne države. V nasprotju s tem Plotin v umetnikih ne vidi več nevarnih nevednežev, ki proizvajajo le ničvredne »posnetke posnetkov«, ampak jih obravnava z vsem spoštovanjem, ki si ga umetniki zaslužijo, ker lahko sežejo preko čutnega sveta do božanskega uma, do sveta idej.²

Sloves, ki naj bi ga užival Plotin kot rešitelj ugleda umetnikov, in gornji opis sta seveda pretirana, saj v veliki meri izhajata iz poenostavljenega branja Platonovih besedil, zlasti znamenitega odlomka o analogiji z zrcalom iz desete knjige *Države*

1 *Enn.* 1.6: *O lepem* in *Enn.* 5.8: *O umni lepoti*. V drugi razpravi kljub naslovu lepota pravzaprav ni najpomembnejša tema, ampak gre bolj za razmišljanje o umnem svetu in njegovi dosegljivosti, k temu pa lahko lepota veliko pripomore. Podobno tudi v prvi razpravi lepota služi predvsem kot pot k Enemu.

2 Prim. npr. Panofsky (1924) 12; de Keyser (1955) 88–89; Rich (1960) 235–236; Armstrong (1967) 233; Rist (1967) 183–184, 263 op. 44; Wallis (1972) 86–87.

(596d–e). Sokratov očitek slikarjem, da so njihove stvaritve za dve stopnji oddaljene od resničnosti, pogosto obvelja za brezkompromisno obsodbo mimetičnih umetnosti, čeprav ga je možno brati tudi drugače.³ A najprej si oglejmo prvo poglavje razprave *O umni lepoti* (5.8.1), ki ga de Keyser označi za »une formule définitive et, en fait, complète«⁴ Plotinove teorije umetnosti:

Ker pravimo, da bo tisti, ki je segel do zrenja umnega sveta in doumel lepoto resničnega uma, zmožgal doseči tudi predstavo o njegovem očetu, ki je onstran uma, poskusimo uvideti in sami sebi povedati – kolikor je mogoče povedati takšne stvari –, kako bi kdo mogel zreti lepoto uma in onega sveta.

Vzemimo, da ležita ena ob drugi dve stvari – naj bosta, če hočeš, dva kamnita bloka, prvi neobdelan in nedeležan veščine (τέχνης ἀμοίρου), drugi pa tak, ki ga je večšina že obvladala in pretvorila v kip boga ali tudi kakega človeka; če boga, potem Harite ali kake Muze, če človeka, pa ne kateregakoli, ampak tistega, ki ga je večšina ustvarila na osnovi vseh lepih ljudi –: Kamen, ki ga je večšina pripeljala do lepote oblike (εις εἶδους κάλλος), bi se zdel lep, ne zato, ker je kamen – potemtakem bi bil tudi drugi enako lep –, temveč zaradi oblike, ki jo je vanj vtisnila večšina. Te oblike pa ni imela snov, ampak je bila v človeku, ki si jo je zamislil (ἐν τῷ ἐννοήσαντι), še preden je vstopila v kamen; bila je v ustvarjalcu (ἐν τῷ δημιουργῷ), ne kolikor je imel oči in roke, ampak ker je bil deležen veščine (ὅτι μετείχε τῆς τέχνης). V večšini je bila lepota torej mnogo višja. V kamen namreč ni vstopila lepota, ki je v večšini, ampak ta lepota ostane v njej, preko veščine pa pride druga lepota, manjša od te. Lepota v kamnu ni ostala čista in tudi ne kakršna je hotela biti, pač pa kolikor se je kamen uklonil večšini.

14

Če večšina ustvari tak izdelek, ki izraža, kaj je sama in kaj ima – ustvari pa lep izdelek v skladu z njegovim oblikovnim počelom (κατὰ λόγον) –, je sama v večji meri in resničnejše lepa, ker ima lepoto (veščine), ki je večja in lepša od tiste v zunanjem predmetu. Kolikor se je namreč lepota razpela, ko je vstopila v snov, toliko je šibkejša od tiste lepote, ki ostane v Enem. Vse, kar se razdeli, namreč odide proč od sebe: če je to telesna moč, oslabi v telesni moči, če toplota, v toploti, če moč nasploh, v moči, če lepota, v lepoti. Drži tudi, da mora biti vsako prvo ustvarjajoče samo po sebi boljše od ustvarjenega. Ne naredi namreč odsotnost glasbe (ἀμουσία) nekoga za glasbenika, temveč glasba, glasbo v čutnem svetu pa ustvari glasba, ki je pred tem svetom.

Če kdo prezira veščine, ker ustvarjajo s posnemanjem narave (μιμούμεναι⁵ τὴν φύσιν), mu je treba najprej povedati, da tudi naravne stvaritve posnemajo druge stvari. Na-

3 Prim. npr. Annas (1981) 336; Halliwell (1988), (2002) zlasti četrto poglavje; Janaway (1995) peto in šesto poglavje.

4 De Keyser (1955) 51.

5 μιμησις in besed iz istega korena ni lahko ustrezno prevesti. Morda bi bilo bolje kot 'posnemanje' reči 'predstavljanje'. V slovenščini se je izraz 'posnemanje' že tako ustalil, da sem se odločila, da ga obdržim tudi

dalje je treba vedeti, da večšine ne posnemajo preprosto tega, kar vidijo, ampak se vzpenjajo k oblikovnim počelom, iz katerih izhaja narava. Nato pa tudi, da večšine mnogo stvari naredijo iz samih sebe (*παρ' αὐτῶν*) in da če čemu kaj manjka, tistemu to dodajo, ker imajo lepoto. Tako tudi Fidijs Zevsa ni ustvaril po čutno zaznavnem zgledu (*πρὸς οὐδὲν αἰσθητὸν*), temveč je dojel (*λαβὼν*), kakšen bi Zevs bil, če bi se hotel pokazati našim očem.

Plotin že v prvem stavku svoje razprave pove, v kakšnem smislu ga zanima lepota umnega sveta in zakaj je njeno zrenje pomembno. Dostop do lepote uma je namreč stopnica na poti do tistega, k čemur si vse prizadeva priti, do Enega, ki je onstran uma. Plotinovo razmišljanje o lepoti je vedno neločljivo vpeto v njegovo metafiziko. Čeprav v prvem poglavju obravnava večšine oz. umetnosti, je iz uvoda, v enaki meri pa tudi iz nadaljevanja razprave, ki se že na začetku drugega poglavja obrne k drugim vprašanjem, očitno, da je ustvarjanje tu v ospredju le zaradi analogije in večje jasnosti.

Še preden si ogledamo prvi Plotinov primer, se je potrebno vprašati, kaj sploh označuje pojem *τέχνη*. Kot vemo, antika ni poznala posebne besede, ki bi povsem ustrezala današnjemu pojmu 'umetnost'. Po Tatarkiewiczovi definiciji *τέχνη* zajame »all works produced according to rules«⁶ in tako poleg današnjih umetnosti (pogosto z izjemo pesništva) vključuje tudi obrti, zato pojem praviloma prevajamo z izrazom 'veščina'.⁶ V *Eneadah* najdemo dve klasifikaciji veščin:

15

V 4.4.31 Plotin razdeli veščine na tri skupine glede na njihov objekt oz. instrument: tiste, ki nekaj izdelujejo, npr. hišo, tiste, ki uporabljajo naravne moči, kot npr. zdravilstvo in kmetijstvo, in tiste, ki izboljšujejo dušo, kot npr. govornišstvo in glasba. V 5.9.11 je seznam obsežnejši: Plotin navaja mimetične veščine (slikarstvo, kiparstvo, ples, pantomimo), glasbo in podobne veščine, ki se začnejo z opazovanjem simetrije živih bitij, veščine, ki izdelujejo materialne predmete (stavbarstvo, mizarstvo), tiste, ki pomagajo naravi (kmetijstvo, zdravilstvo), veščine, ki lepšajo in boljšajo človeško dejavnost (govornišstvo, vojskovanje, gospodarstvo, politika), in naposled intelektualne veščine (geometrija, modrost).

Čeprav je v 3. stoletju našega štetja besedo *τέχναι* že mogoče uporabiti kot okrajšavo za mimetične veščine,⁷ ki bi jih danes šteli med umetnosti, Plotin le-teh od drugih veščin ne loči tako jasno, da bi jih lahko v slovenščini poimenovali kar »umetnosti«. Zlasti za kiparstvo, o katerem je govora v izbranem poglavju, je tudi

sama, čeprav to ni najboljša rešitev. Prim. Halliwell (2002) pass.; Kardaun (1993) 10–18 prinaša pregled različnih prevodov v modernih jezikih.

⁶ Tatarkiewicz (1963) 231.

⁷ Halliwell (2002) 7, op. 18.

v Plotinovem času veljalo, da je po rangi zaradi fizične zahtevnosti dosti bližje rokodelstvu kot pa npr. glasbi ali pesništvu in zato neprimerno za človeka, ki da kaj na svoj ugled.⁸

Vrnimo se k odlomku. Plotin po uvodnih besedah med seboj primerja neobdelan kamen in kamnit kip boga ali človeka, ki združuje poteze vseh lepih ljudi. Gre za znano metodo, ko umetnik uporabi več različnih modelov; že slikar Zevksis naj bi svojo Heleno upodobil s kombiniranjem potez petih najlepših deklic.⁹ Plotin ugotavlja, da je kip lepši od brezobličnega kamna, saj je vanj vtisnila lepoto veččinja. Kip namreč ni lep zaradi snovi, iz katere je narejen, ampak zaradi oblike, ki jo je dobil od veččine oz. od kiparja, kolikor je bil ta deležen veččine. Lepota kipa mora biti tako manjša od lepote, ki je v veččini, saj je izvor vedno močnejši od ustvarjenega in izhajanje lepote iz veččine v snov nujno pomeni, da se lepota oddaljuje od same sebe in da se njena intenzivnost manjša. Snov se mora v čim večji meri ukloniti veččini, da bi od nje prejela kar največ lepote, vendar vse lepote, ki jo ima veččina, snov ne bi prenesla. V 1.6.2.15 Plotin pravi, da je grdo tisto, »nad čimer nista povsem prevladali oblika in oblikovno počelo, ker snov ni dopustila, da bi bila v celoti oblikovana v skladu z obliko.«¹⁰

16

Proti koncu Plotin zavrne očitek veččinam, da posnemajo naravo. Kar nekaj interpretov meni, da gre za nasprotovanje Platonu,¹¹ vendar je bila teorija o mimitičnem značaju veččin v antiki zelo razširjena. Odlomek iz Aristotelove *Fizike* (194a21–22), ki se ga pogosto omenja v zvezi s stališčem, da umetnost posnema naravo, pravzaprav ni dober dokaz, saj μιμησις v *Fiziki* ni mišljena kot zavesten proces, ki si za predmet vzame naravo, ampak gre za splošno ugotovitev, da človeške veččine temeljijo na posnemanju narave v vsej njeni celovitosti. Povezava z umetnostjo v ožjem smislu se najbrž vzpostavi že kmalu po Aristotelu, saj je preko peripatetskega zgodovinarja Durisa s Samosa do Plinija Starejšega (*NH* 34.61) prišla izjava, ki naj bi jo izrekel slikar Evpomp, da je »treba posnemati naravo samo, ne (drugega) umetnika.«

Da veččine posnemajo naravo, Plotin upraviči s tremi argumenti. Prvi je, da je tudi naravi sami lastno posnemanje. Mimitičnost je povezana s hierarhičnim pojmovanjem realnosti. Tisto, kar je na lestvici nižje, je odsev oz. posnetek višjega in preprečeno teži kvišku, da bi se vrnilo nazaj k njemu. Emanacijo, izlivanje iz

8 Prim. Plutarh, *Per.* 2.1., o odnosu do Fidijevega poklica v obdobju na prelomu iz prvega v drugo stoletje.

9 Cicero, *Inu.* 2.1.1; Plinij, *Nat. hist.* 35.64; Dionizij Halikarnaški, *Imit.* 6. Prim. tudi Sokratov pogovor s slikarjem Parazijem pri Ksenofontu, *Mem.* 3.10.2.

10 Prim. tudi op. 37 k prevodu odlomka 1.6.1–3.

11 Prim. npr. Bosanquet (1892¹/2005) 113–114; Panofsky (1924) 11–12; Rich (1960) 238; Rist (1967) 183–184; Armstrong (1974) 179; Vassallo (2008) 126.

najvišjega in prvega vzroka, ki je Eno, Plotin lahko opiše kot μίμησις. Še pogosteje kot na relaciji med Enim in vsem ostalim (prim. 5.4.1.33) se mimetičnost navezuje na odnos med različnimi entitetami: μίμησις je med človeškim in božanskim λόγος-om (1.2.3.28), med človeško in božansko dušo (2.1.5.8), med človeško naravo in tisto, ki je pred njo (2.1.8.26), med dušo in umom (νοῦς; 5.3.7.33), med umom in Enim (2.9.2.3), med časom in večnostjo (3.7.11.56; 3.7.13.37; 5.1.4.18), med čutnim in umnim svetom (2.4.4.8; 4.8.6.28; 6.2.22.38; 6.7.7.21). Metafizično pojmovanje μίμησις lahko zasledimo tudi pri Platonu in Plotin ima pri opisu mimetičnega odnosa med časom in večnostjo najbrž v mislih tudi odlomek iz *Timaja* 38a. Na μίμησις tako ne moremo gledati kot na nekaj negativnega, saj se vse ravna v skladu z njo.

Drugi Plotinov odgovor je, da »veščine ne posnemajo preprosto tega, kar vidijo, ampak se vzpenjajo k oblikovnim počelom, iz katerih izhaja narava.« Veščine torej ne posnemajo čutnih stvari, ampak sežejo do njihovih principov (λόγοι), na katerih temelji narava sama. Λόγοι so tu notranja, univerzalna počela, lastna naravi, in jih ne smemo zamenjati z idejami, ki so v umu. V primerjavi s pojmom ὀρισμός je λόγος tisti, ki naredi stvari (2.7.3.7–10), ki da snovi obliko in strukturo. V 6.3.16.3 Plotin pravi, da so veščine λόγοι. Izvajalec veščine, τεχνίτης, gre do modrosti narave, doseže σοφίαν φυσικὴν (5.8.5.4–5). Plotin na tem mestu očitno zavrne razširjeno interpretacijo že omenjenega odlomka iz desete knjige Platonove *Države* o *mimesis* kot posnemanju čutnih objektov. Stališče, da veščine ne ostanejo pri zaznavnih stvareh, ampak da lahko nekaj povedo o naravnih principih, je imelo velik vpliv v kasnejšem času, zlasti na platonistične teorije umetnosti v renesansi.

Zadnja trditev je, da veščine lahko delujejo tudi same iz sebe in da dodajo lepoto tistemu, ki je ima premalo. Veščine torej lahko polepšajo naravo in njihova *mimesis* je v nekem smislu boljša kot *mimesis*, ki je značilna za naravo. Veščine ustvarjajo zavestno, narava pa spontano in nezavedno, ne da bi si ustvarila predstavo o tem, kaj počne,¹² saj ji manjkata φαντασία in φρόνησις (4.4.13). Kip je lepši od neobdelanega kamna, ker ima obliko (5.8.1). Tudi kamen sam, podobno kot druge stvari iz čutnega sveta, v določeni meri mora vsebovati obliko, sicer se ne bi ločil od povsem brezoblične gmote snovi. Veščina ga naredi lepšega, ker mu podeli jasnejšo obliko, saj se skozi ustvarjalni postopek na višjem, zavestnem nivoju ponovi *mimesis*, ki je bila snov nekoč že deležna. V antični literaturi je veliko primerov, kjer je umetniško delo opisano kot lepše od naravne stvaritve. Omenimo le Kvintilijanov (*Inst. orat.* 12.10.7) opis Poliklejta, ki naj bi s svojo upodobitvijo prekosil človeški model. Vendar pri Plotinu (6.7.22.31–32) srečamo tudi

12 Prim. Anton (1967) 94–98.

nasprotujočo misel: Tudi če je živo bitje grdo, je še vedno lepše od lepega kipa, ker ima dušo.

Z zadnjim stavkom poglavja Plotin podkrepi svoje razmišljanje: »Tako tudi Fidi-ja Zevs ni ustvaril po čutno zaznavnem zgledu, temveč je dojel, kakšen bi Zevs bil, če bi se hotel pokazati našim očem.« Če ga iztrgamo iz konteksta in beremo vzporedno s poenostavljeno interpretacijo Platonovega odlomka o analogiji z zrcalom, stavek zares izpade kot popolno nasprotje.¹³ A situacija ni tako zelo preprosta. Plotinov primer je le prisposoda za prej navedene trditve in ne odgovor na Platonov »napad« na umetnike. Ne gre za počastitev slavnega umetnika, ampak za čim bolj jasno ponazoritev lastnih idej. Izbira avtorja in njegovega dela tako ne vzbuja presenečenja.

18

Fidijev kip Zevs je v antiki slovel kot eno izmed sedmih čudes. V Olimpiji je stal od sredine 5. stol. pr. n. št. do začetka 5. stol. n. št., potem pa naj bi ga prenesli v Konstantinopol, kjer je do konca 5. stol. krasil znamenito Lavzovo palačo.¹⁴ Visok je bil približno štirinajst metrov, krasila pa sta ga zlato in slonovina. Sodeč po reprodukcijah na kovancih iz Hadrijanove dobe je sedel na prestolu, ovenčan z vencem iz oljčnih vej, v desni roki je nosil boginjo Nike, v levi pa žezlo z orlom. S svojim impozantnim videzom je navduševal obiskovalce in vzbudil občudovanje pri številnih piscih. Pavzanija (5.II.1–II) svojemu podrobnemu opisu kipa doda, da je sam Zevs z bliskom izrazil odobravanje nad upodobitvijo. Pri Lukijanju je Fidijska umetnina deležna precej pozornosti,¹⁵ najbolj zgovoren pa je odlomek v delu *O Peregrinovi smrti* (6.I–4), kjer kinik Teagen v fiktivnem govoru pove, da sta največji mojstrovini, ki ju je videl ta svet, olimpijski Zevs in Protej; prvega je ustvaril Fidijski, drugega pa narava. Na tem mestu nas zanima predvsem, kaj pisci povedo o Fidijevem ustvarjalnem postopku.

Strabon (*Geogr.* 8.3.30.29 ss.) poročilu o Zevsovem kipu doda anekdoto, ki je bila v antiki zelo razširjena:¹⁶ Ko so Fidijski vprašali, kakšen je bil njegov zgled (*παράδειγμα*) za upodobitev Zevs, je ta odgovoril, da so bili to Homerjevi verzi iz *Iliade* (1.528–530):

13 Prim. kritiko takšnega branja pri Trimpiju (1983) 192.

14 Prim. Price (1988) 76–77; Mango (1992) 89–92. Menda so kasneje iz njega izdelali tudi obraz Kristusa Pantokratorja; prim. Romer (1995) 22–24.

15 Prim. *Somn.* 8; *Hist. conscr.* 27; *J. tr.* 25; *Gall.* 24; *Par.* 2; *Tim.* 4; *Pr. im.* 14.

16 Poleg tu omenjenih mest prim. npr. še Polibij, 30.10.6; Plutarh, *Aem.* 28. Prim. tudi Overbeck (1868) pod geslom »Phidias«.

Reče in nagne do nje temačne obrvi Kronion,
v slapu uspo se na lica ambrozijski kodri vladalca
z glave nesmrtno in glej: zaziblje se silni Olimpos.¹⁷

Na poznejša stoletja in zagovornike idealizma v umetnosti je imel velik vpliv predvsem odlomek pri Proklu (*In Ti.* 1.265.18–24), ki pravi, da Fidija Zeusa ni naredil na podlagi videnega, pač pa po navdihu Homerjevih verzov.¹⁸ Zanimivo je nadaljevanje: »Če bi lahko (Fidija) segel do 'noeričnega' (νοερόν) boga, bi zagotovo ustvaril lepše delo.« Proklos torej dopušča, da umetnik ustvarja na podlagi modelov na različnem ontološkem nivoju. Fidijev izdelek bi bil lepši, če bi mu uspelo doseči boljši zgled.¹⁹ Proklos o Fidijevem Zevsu spregovori, da bi ponazoril misel o božanskem ustvarjanju. Simbolnega pomena kipa Proklos ne omeni, čeprav so homerski bogovi zanj v prvi vrsti simbolne podobe. Simboli so orodje navdihnjene poezije in zato v nasprotju z *mimesis* (prim. *In R.* 1.198.13–19), ki je omejena na svet pojavov in nima dostopa do resnice (prim. *In R.* 1.162.23–24). Fidijev Zevs očitno ni bil izdelan na podlagi čutno zaznavnega, vidnega zgleda in ker Homerjev Zevs spada med simbolne podobe, bi lahko enako veljalo tudi za Fidijevo upodobitev.²⁰ A pri Proklu so tudi odlomki, kjer je *mimesis* opredeljena drugače in ni nujno v nasprotju s Homerjevo poezijo (prim. npr. *In R.* 1.77.13–24; *In Cra.* 14). Napetost nastaja predvsem zato, ker hoče Proklos povzdigniti Homerjevo poezijo na nivo filozofije, hkrati pa sledi različnim konceptom o *mimesis* v Platonovih delih.²¹

Proklos seveda ni mogel vplivati na Plotinovo razmišljanje, a o Fidijevem ustvarjanju je v očitni zvezi s simbolizmom govoril že Dion iz Pruze, kasneje znan kot *Chrisostomus*, »Zlatousti«. V svojem dvanajstem ali **Olimpijskem govoru**, ki ga je imel v času iger leta 97 n. št. pred Zevsovim templjem v Olimpiji, Dion znamenitemu kiparju nameni pomembno vlogo. Tudi tu se ponovi ugotovitev, da je Fidija svojega Zeusa upodobil pod vplivom Homerjevih verzov (25–26). Na tem mestu si Dion zastavi vprašanje, kaj bi bilo tisto, »kar tako rekoč ustvarja in oblikuje človeško predstavo o božanskem« (26).²² Razprava pokaže, da so izviri predstave o božanskem štirje: prirojena predstava, pesništvo, zakonodaja in kiparstvo oz. izdelovanje božjih podob (27–46), dodati pa je potrebno tudi filozofijo (47). Fidija je kot predstavnik kiparjev in avtor kipa, ki navdušuje vse Grke in barbore

17 Prevedel Anton Sovre.

18 Prim. npr. Reynoldsovo tretjo razpravo (Reynolds (1997) 42) in Winckelmannove *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke* (Winckelmann (1982) 3).

19 Prim. Kuisma (2003) 128–131.

20 Kuisma (2003) 130.

21 Prim. Halliwell (2002) 323–334. Prim. *In R.* 1.163.19–164.7 o vplivu *mimesis* na *phantasio*.

22 Vse odlomke iz Dionovega govora navajam v prevodu Žive Borak.

ter »bi pretresel celo brezumno naravo živali« (51), prvi poklican na zagovor, da bi dokazal, da je »odkril primerno in ustrezno obliko in podobo za prvega in najpomembnejšega boga« (52). Fidija v fiktivnem govoru med drugim pove:

Noben kipar in noben slikar namreč ne bo mogel nikdar upodobiti razuma (νοῦν) in umskih sposobnosti (φρόνησιν) samih po sebi, kajti ljudje takšnih lastnosti ne morejo videti (ἀθέατοι) in so te povsem neraziskane. Ker pa ljudje nimamo predstave (ὑπονοοῦντες) tistega, v čemer se to dogaja, ampak le znanje, se zatekamo k le-temu, tako da nadenemo bogu človeško telo kot nekakšno shrambo razuma in mišljenja, ob pomanjkanju in potrebi po drugačnem zgledu (παραδείγματος), in si prizadevamo prikazati tisto, kar je nevidno (ἀφάνες) in neupodobljivo (ἀνείκαστον), s pomočjo tistega, kar je vidno in upodobljivo, in ob tem uporabljamo moč simbola (συμβόλου), in to celo bolje kot nekateri izmed barbarov, za katere pravijo, da upodablajo božansko z živalmi, in to z malenkostnimi, čudnimi opažanji. Tisti človek, ki po lepoti, svečanosti in veličastnosti svoje podobe najbolj prekaša ostale, je tako rekoč daleč najboljši model za božansko podobo. (59–60)

20

Kasneje Fidija doda, da glede na lepoto in veličino boga njegovega Zevsa niti norec ne bi primerjal s kakim smrtnikom (62–63), in s primeri ponazori, kako je njegova umetnost omejena precej bolj od pesništva, ki lahko izrazi, kar si zaželi (64–82). Pri Dionu se lepo vidi, kakšne probleme povzroča upodabljanje bogov,²³ ki ga je težko razložiti s posnemanjem modelov iz čutnega sveta, saj božanska podoba močno prekaša vsak dosegljiv zgled. Dion podobe bogov razume kot simbole; pri tem se mu za izhodišče zdi še najbolj primerno človeško obličje, vsekakor bolj od živali. Nekateri menijo, da gre za simbolizem tudi v Plotinovem primeru,²⁴ vendar iz njegovega odlomka o Fidijevem Zevsu na kaj takega težko sklepamo.

Stališče, da živali niso primeren motiv za upodabljanje bogov, srečamo tudi pri Filostratu,²⁵ v njegovem delu **Življenje Apolonija iz Tiane**, ki je bilo napisano v začetku tretjega stoletja za Karakalovo mater, Julijo Domno. Filostrat to mnenje položi v usta naslovnemu junaku, čudodelniku in novopitagorejskemu filozofu Apoloniju, v 6.19. Na Apolonijevo posmehovanje iz podob bogov v lokalnih sve-tiščih egipčansko-etiofski gimnosofist Tespezijon odgovori z vprašanjem, kako

23 O tem, da božanskega ni mogoče upodabljati, prim. npr. Filon Aleksandrijski, *Leg.* 290; Jožef Flavij, *Ap.* 2.191; Lukijan, *Pro imag.* 23; Klement Aleksandrijski, *Strom.* 6.18.163.1.

24 Prim. npr. Bosanquet (1904) 113–114: umetnost ni mimetična, ampak simbolična; Hofstadter & Kuhn (1964) 139–141: pri Plotinu simbolizem v umetnosti prvič dobi »comprehensive formulation«; Kuisma (2003) 122–131 in pass. Anton (1967) 101, op. 19, nasprotuje stališču, da gre pri Plotinu za simbolizem.

25 Podobno kot pri Dionu je tudi pri Filostratu (4.7) Homerjevo pesništvo vredno več občudovanja kot Fidijev kip Zevsa, saj stoji ta vedno na enem mestu, Homerjev Zevs pa ima mnogo oblik in je lahko kjerkoli na nebu.

torej kipe bogov izdelujejo pri Grkih. Po Apolonijevem pojasnilu, da to počnejo na najlepši in bogovom najbolj všečen način, Tespezijon vpraša, ali ima v mislih Zeusa v Olimpiji, kipe Atene, knidoške Afrodite, Junone iz Argosa in podobne umetnine. Apolonij pritrди in doda, da govori na splošno, da gre za najprimernejši način upodabljanja, medtem ko se mu kipi, kot jih pozna Tespezijonova dežela, zdijo do bogov posmehljivi. Tespezijon sarkastično odvrne, če so se torej umetniki, kot sta Fidija in Praksitel, povzpeli v nebo in od tam prinesli svojo večino in podobe bogov ali je šlo za nekaj drugega. Ko Apolonij izbere drugo možnost, češ da je to neka druga stvar, polna modrosti, Tespezijon nejeverno vpraša, kaj razen posnemanja (*παρὰ τὴν μίμησιν*) bi to še lahko bilo. Apolonij razloži, da je to *phantasia* (*φαντασία*), ki je modrejša ustvarjalka kot posnemanje (*μίμησις*), saj »bo posnemanje ustvarilo samo to, kar je videlo, *phantasia* pa bo svetu predstavila tudi tisto, česar ni videla« (25–27). Posnemanju pogosto spodleti zaradi strahu, *phantasia* pa je neustrašna in je nič ne ustavi. Če bi kdo hotel upodobiti Zeusa, bi ga moral videti, kot ga je videl Fidija, če bi se lotil Atenine podobe, pa bi moral imeti v umu (*ἐννοεῖν*) orožje, modrost, veččine in kako je prišla iz Zevsove glave. Tespezijonov zagovor, da so živalske podobe le simboli (*ζυμβολικὰ*), Apolonija ne prepriča; svoj govor sklene z ugotovitvijo, da bi bilo najbolje, če bogov sploh ne bi upodabljali, kajti razum (*γνώμη*) ustvarja podobe (*ἀνατυπούται*) bolje od veččine.

Filostratov odlomek pogosto navajajo kot dokaz za prepričanje, da se koncepta *mimesis* in *phantasia* med seboj izključujeta in da druga v antiki počasi izpodrine prvo.²⁶ A kot je pokazal Halliwell, obstaja poleg opisanega odlomka v antični literaturi samo še eno mesto, ki bi lahko potrdilo takšen sklep.²⁷ Poleg tega pri Filostratu najdemo tudi povsem drugačno opredelitev posnemanja, ki morda razkriva, da nasprotje v 6.19 ni tako enoznačno.

V 2.22 se Apolonij strinja s sogovornikom Damisom, da je vse slikarstvo posnemanje (*μίμησις*). Vsi ljudje so po naravi nagnjeni k posnemanju in ustvarjajo podobe v umu (*νῶ*), slikarji in kiparji pa to počno tudi »z roko«, saj so se priučili veččine. Tisti, ki gledajo slike, ravno tako potrebujejo mimetično sposobnost (*μιμητικῆς*), da bi lahko ocenjevali, kar vidijo. O Timomahovi upodobitvi pobleznelega Ajanta ne more govoriti človek, ki ni imel prej v umu Ajantove podobe (*εἶδωλον*) in situacije, ko se mu je zmešalo.

Posnemanje je torej lastno vsemu slikarstvu in že samo vključuje sposobnost ustvarjanja predstav, torej ravno tisto zmožnost, ki jo označuje beseda *phantasia*.

26 Prim. npr. Schweitzer (1934) 297; Verdenius (1983) 55; Zagdoun (2000) 147–170.

27 Halliwell (2002) 302–308. Gre za sholije k Homerjevi *Iliadi* 14.342–351.

Pri branju odlomka 6.19 je treba upoštevati, da se pogovor vrti okrog upodabljajna bogov, ki je vedno problematično. Pri nasprotju *mimesis* – *phantasia* gre bolj za razliko med upodabljanjem vidnih objektov in nezaznavnih stvari kot za vprašanje o ustvarjanju mentalnih podob.

Pojem *phantasia*, kot ga uporablja Filostrat, je precej drugačen od filozofskega termina, vezanega na epistemologijo, in dosti bližje današnjemu pomenu besede »fantazija«. Medtem ko je pri filozofih poudarek predvsem na povezavi z zaznavanjem, gre pri Filostratu za ustvarjanje predstav, ki so povsem ločene od čutnega sveta in izhajajo iz domišljije. Prvo podlago za izoblikovanje takšnega pojmovanja lahko morda zasledimo že pri Aristotelu (prim. zlasti *de An.* 3.30), pri katerem je *phantasia* sicer v prvi vrsti duševna sposobnost, ki razum oskrbuje s predstavami o čutnih vtisih in je tako posrednik med zaznavanjem (*αἴσθησις*) in razumom, hkrati pa so njena domena tudi teoremi, diskurzivne misli, ki se jih naučimo in torej podobno kot čutni vtisi v razum pridejo »od zunaj«. Pri Filostratu lahko razberemo predvsem sledi platonistične in stoiške tradicije.²⁸

Demiurg, ki ustvari svet v *Timaju*, postane zgled za umetniško ustvarjalnost. Pojem *phantasia*, ki se pojavi v 28a in 52a, bi lahko dobil pomen kreativne imaginacije preko komentarjev in interpretacij k tema dvema odlomkoma.²⁹ V stoicizmu beseda *phantasia* označuje »predstavo«, ki lahko nastane na podlagi zaznavanja, možna pa je tudi redkejša *φαντασία οὐκ αἰσθητική*, ki je ločena od zaznavanja z različnimi postopki, npr. po analogiji, preko nasprotja ipd. Odmik od predstav, ki so povezane z zaznavanjem, in prehod k nezaznavnim predstavam olajša pot k domišljjskim podobam kot rezultatu umetnikove ustvarjalnosti.³⁰

Kako so o ustvarjanju razmišljali stoiki, najlažje vidimo v delih rimskih piscev, ki so se opirali na grške zglede. Seneka v 65. pismu prijatelju Luciliju pravi, da je »vsa umetnost posnemanje narave« (3.1–2).³¹ Štirim vzrokom za kip (materija, stvaritelj, oblika (*eidos*), smoter) Platon doda še petega, »idejo (*idean*)«, ki je »tisto, kar ima umetnik pred očmi, ko ustvarja nameravano delo. Vseeno pa je, ali ima ta zgled (*exemplar*), na katerega obrača pogled, zunaj ali znotraj sebe, kakor si ga je sam zamislil in preočil (7.1–5).« Kakšno je stoiško pojmovanje »ideje« v povezavi z umetnostjo, je lepo vidno tudi v 58. pismu (19.3–22.1), ko Seneka razlaga o Platonovih idejah ponazori s primerom slikarja in pozneje še kiparja.

28 Prim. Watson (1988a) 59–95; isti (1988b); Halliwell (2002) 276, op. 36 (pri Filostratu gre morda tudi za odmev Plat. *R.* 6.484c9); 310. Nekateri mislijo, da gre za povsem stoiški vpliv; prim. npr. Kennedy (1989) 211.

29 Watson (1988a) 94.

30 Prim. Watson (1988a) 44–58.

31 Vse odlomke iz Senekovih *Pisem* navajam v prevodu Frana Bradača.

Obraz, ki ga želi nekdo naslikati, je ideja, »pralik nastajajočega dela.« *Eidos* pa je »forma, posneta po praliku in prenesena na umetnino.« *Eidos* je »še v delu samem, ideja pa je zunaj dela in ne le zunaj dela, ampak celo že pred njim.« Ideja je »pralik sam, ki ga je imel umetnik pred očmi.« Senekova »ideja« je zelo daleč od platonistične transcendentne bitnosti. Povezana je s stoiško predstavo o bogu, ki v skladu z idejami v svojem umu ustvarja svet. Podobno si lahko tudi umetnik sam zamisli, kaj bo upodobil. V prvem odlomku lahko vidimo, da za Seneko razlika med čutno zaznavnim in zgolj v umu zamišljenim umetnikovim zgledom oz. idejo ni bistvena. Upodabljanje bogov zanj ne bi bilo prav nič bolj težavno kot posnemanje stvari iz materialnega sveta.

Za nas je še bolj zanimiv odlomek iz Ciceronovega *Govornika* 8–10, kjer znova srečamo Fidijevega Zeusa. Cicero popolnega govornika primerja z »idejo«, ki je ne moremo spoznati izkustveno, ampak si jo lahko samo zamislimo v umu, saj biva na podoben način kot slika v umetniku, ki si jo je zamislil. Zgled je vedno lepši od tistega, kar je ustvarjeno po njem, zato si lahko predstavljamo tudi lepše kipe od Fidijevih mojstrov, čeprav gre za najpopolnejše stvari te vrste (*species*). Fidija pri ustvarjanju svojega Zeusa in Atene ni gledal (*contemplabatur*) nobenega modela, ampak je bila (*insidebat*) v njegovem duhu neka izjemna oblika (*species*) lepote; to je motril in po njej usmerjal svojo veččino in roko, da bi ustvaril izdelek, ki bi ji bil podoben.³² Umetniki posnemajo zamišljeno obliko (*cogitatum species*) nečesa popolnega in odličnega, česar z očmi ne moremo videti. Tako tudi obliko (*speciem*) popolnega govorništva vidimo v duhu (*animus*), z ušesi pa poslušamo njegovo podobo (*effigiem*). Cicero doda, da Platon tovrstne oblike (*formas*) imenuje ideje (*ιδέαι*).

Ciceronov odlomek ima s Plotinovem poglavjem 5.8.1 več skupnih točk. Tudi tu je umetniško ustvarjanje le prisposodba, s katero poskuša avtor razložiti, kako bi lahko dosegli tisto, kar je čutom nedosegljivo. Končni izdelek ne more biti tako lep kot zgled zanj, saj izjemna lepota ne sodi v čutno zaznavni svet, ampak je dosegljiva le v duhu. Ta misel je podobna Plotinovi trditvi, da je lepota v veččini večja od tiste v zunanjem predmetu, ki ga naredi ta veččina. Opis Fidijevega ustvarjanja je pri obeh piscih osredotočen na nasprotje med zgledovanjem po čutno zaznavnem objektu na eni strani in mentalno zmožnostjo, ki takega zgleda ne potrebuje, na drugi. Toda Cicero o Fidijevem pravem zgledu pove dosti več in Platin se z njim zelo verjetno ne bi povsem strinjal. Ciceronova *cogitata species* bržkone nima enakega statusa kot tisto, kar je bilo v Fidijevem umu pri Plotinu.

32 Ciceronov odlomek odmeva tudi pri Seneki Starejšem, ki v *Controv.* 10.5.8.5–7 pravi, da Fidija ni videl Jupitra in da ni imel pred očmi Minerve, vendar si je v duhu (*animus*), vrednem veččine, zamislil (*concepit*) ta dva boga in ju upodobil.

Kaj natanko je mišljeno v Plotinovem odlomku, ne moremo vedeti. Njegov opis je preveč pičel in premalo nazoren. Razumevanje otežuje tudi dejstvo, da gre le za prisposodbo in da je umetniška večšina samo vzporednica k *mimesis* kot emanacij-skemu procesu. Izbira znamenitega kiparja in njegove mojstrovine morda nima posebnega pomena. Vprašanje je tudi, če je v Plotinovem primeru sploh smiselno govoriti o problemih, ki jih prinaša upodabljanje bogov. Prisposodba v 1.6.3.6–7 kaže, da bi Plotin verjetno lahko uporabil drug motiv: »Kako lahko stavbenik prilagodi hišo zunaj obliki (εἶδει) hiše, ki jo ima v sebi (ἐνδόν), in potem reče, da je prva lepa?« Zdi se, da bi Zevsov kip lahko nadomestila hiša, Fidijevo umetnost pa stavbenikova večšina. Do podobnega zaključka vodi tudi odlomek 5.9.3.11–14: »Izdelki večšin vsebujejo bron, les ali kamen, a jih te snovi nikakor ne dovršijo, dokler ustrežna večšina (iz njih) ne izdelata bodisi kipa bodisi postelje bodisi hiše, tako da vtisne vanje obliko (εἶδους), ki jo ima.« Na tem mestu Plotin izenači izdelovanje kipa, postelje in hiše ter tako očitno izrazi misel, ki je nasprotna znamenitemu odlomku v deseti knjigi *Države* (596–598), kjer Platon slikarja in njegovo podobo postelje na hierarhični lestvici postavi pod rokodelca, ki je posteljo izdelal.³³ Vprašanje je, če lahko poglavje 5.8.1 upravičeno beremo kot najbolj dovršen izraz Plotinove teorije umetnosti. Morda Plotin, če njegove besede primerjamo s Platonovimi, umetnike počasti le s tem, da jih poviša na nivo, ki pri Platonu pritiče rokodelcem. Misel, da si rokodelci prizadevajo, da bi to, kar izdelujejo, dobilo določeno obliko (εἶδος), srečamo v dialogu *Gorgija* 503e, v *Kratilu* 389b pa Sokrat sprašuje, ali bo strugar zlomljeni tkalski čolniček nadomestil tako, »da se bo oziral (βλέπων) na zlomljenega ali pa na tisto obliko (εἶδος), po kateri je naredil tudi (čolniček), ki ga je zlomil.«³⁴ Kaj pa o Plotinovem odnosu do mimetičnih umetnosti izvemo iz drugih dotičnih odlomkov?

Najbolj zgovorna je Plotinova primerjava večšine s kreativno močjo duše v 4.3.10.17–19: »Veščina (Τέχνη) je poznejša od nje, s posnemanjem ustvarja nejasne in šibke posnetke (μιμήματα), nekakšne igrače (παίγνια) brez velike vrednosti, in si, ko ustvarja privid (εἰδωλον) narave, pomaga z mnogimi sredstvi.« V odlomku 5.9.11.1–6, ki smo ga omenili že na začetku, saj prinaša najpopolnejši seznam večšin v *Eneadab*, Plotin mimetičnim večšinam (slikarstvu, kiparstvu,

33 Prim. Halliwell (2002) 317, op. 8. Mnogim se je zdelo, da je Platonov prikaz rokodelcev kot tistih, ki imajo dostop do idej, problematičen. Prim. npr. Reeve (1988) 223; Janaway (1995) 112; Halliwell (2002) 136–137.

34 Mnenje, da se umetnik oz. rokodelca opira na obliko, ki jo ima v duši, je v antiki pogosto. Prim. Aristotel, *Metaph.* 1032a32–b1: »od umetnosti (ἀπὸ τέχνης) postajajo tiste stvari, katerih oblika (εἶδος) je v duši (ἐν τῇ ψυχῇ)« in 988a2–4: »Platoniki namreč delajo mnoštvo iz snovi, medtem ko naj oblika (εἶδος) ustvarja enkrat samkrat, dasi je očitno (φαίνεται), da je iz ene stvari ena miza, a tisti, ki uporablja obliko, ki je ena, ustvarja mnogo (miz).« (Prevedel Valentin Kalan.) Prim. tudi Ksenofont, *Smp.* 4.21.4–6: »Ali ne veš, da je njegova slika (εἰδωλον), ki jo imam v duši (ἐν τῇ ψυχῇ), tako jasna, da mu njegova upodobitev, ki bi jo naredil, če bi bil kipar ali slikar, ne bi bila nič manj podobna, kot če bi gledal njega samega?«

plesu, pantomimi) pripiše, da se poslužujejo čutno zaznavnih zgledov (αἰσθητῶ παραδείγματι), da posnemajo vidne oblike (εἶδη), gibanja (κινήσεις) in simetrije in da se ne morejo povzpeti do umnega sveta (ἐκεῖ). Ta vzpon pa je dan tistim veččinam, ki najprej opazujejo simetrijo živih bitij, a jim to služi le kot izhodišče za opazovanje zakonitosti v umnem svetu. Takšna veččina je zaradi svoje matematične narave glasba. Kolikor izhajajo iz simetrije, si podobno mesto kot glasba zaslужijo tudi veččine, ki izdelujejo materialne stvari, npr. stavbarstvo in mizarstvo. Razmerje med mizarstvom in slikarstvom je tu torej zelo podobno Platonovi opredelitvi v deseti knjigi *Države*.³⁵ Zanimivo je tudi, kako Porfirij v Plotinovem življenjepisu (I.4–9) opiše učiteljev odnos do portretiranja. Plotin, ki se je silno sramoval svojega telesa, nikakor ni dovolil, da bi ga kdo naslikal ali upodobil kot kip, saj je menil, da bi šlo le za »posnetek posnetka« (εἰδῶλον εἰδῶλον). Zdi se, da lahko pri Plotinu in Platonu tudi takrat, ko gre za umetnost, najdemo precej več skupnega, kot bi pričakovali glede na njun sloves.

Še zadnjič si oglejmo Plotinov stavek o Fidijevem Zevsu. Nasproti čutno zaznavnemu zgledu Plotin postavi kiparjev uvid v to, »kakšen bi Zevs bil (οἷος ἂν γένοιτο), če bi se hotel pokazati našim očem.« Gre za podobo nečesa nerealnega, nečesa, kar se v resnici ni zgodilo, a bi se lahko. Ni presenetljivo, da so vzporednico k Plotinovi formulaciji prepoznali v znameniti primerjavi med poezijo in zgodovinarjem v Aristotelovi *Poetiki* 9.1451a36 ss., kjer Aristotel pravi, da »razlika med zgodovinarjem in pesnikom ni v tem, da eden piše v prozi, drugi v verzih ..., marveč v tem, da eden opisuje, kar se je v resnici zgodilo, drugi pa, kar bi se bilo lahko zgodilo (οἷα ἂν γένοιτο).« Pesnikova naloga namreč ni »pripovedovati, kaj se je v resnici zgodilo, temveč kaj bi se bilo lahko zgodilo (οἷα ἂν γένοιτο), se pravi, kaj bi se po zakonih verjetnosti in nujnosti utegnilo zgoditi.«³⁶ Aristotelovo pomensko ozadje in implikacije so očitno povsem drugačni in za nas je pomembnejše 25. poglavje (1460b8–11), kjer je določeno, kako mora pesnik, ki je »posnemovalec (μιμητής), podobno kot slikar ali katerikoli upodabljaljoči umetnik,« posnemati stvari. Poleg takšnih, »kot so bile oziroma kot so,« in takšnih, »kot se dozdevajo oziroma kot pripovedujejo, da so,« lahko pesniki posnemajo stvari tudi v taki obliki, »kot bi morale biti.« Umetniški idealizem je torej realna opcija,³⁷ in to ne le za Aristotela, temveč tudi za Platona.³⁸

V *Kratilu* (430a–431d), kjer prvič srečamo mimetične veččine, poleg portretov, ki prikazujejo posameznike, Platon predpostavi tudi podobe, ki predstavljajo imaginarne člane razredov, npr. »moški« in »ženska«, morda celo razrede same. Naj-

35 Prim. Rich (1960) 234.

36 Odlomke iz *Poetike* navajam po prevodu Kajetana Gantarja.

37 Prim. Halliwell (2002) 310.

38 Prim. Halliwell (2002) 124–132.

več odlomkov, ki potrjujejo, da Platon ni *a priori* zahteval, da bi moral umetnikov model neodvisno obstajati v realnem svetu, je v *Državi*. V 5.472d4–7 Sokrat zgled za dobro polis primerja s slikarjevim zgledom in Glavkona vpraša: »Ali misliš, da je kaj manj dober slikar tisti, ki sicer naslika vzor(ec) (παράδειγμα), kakšen naj bi bil najlepši človek in na sliki poda vse na primeren način, ne more pa dokazati, da tak mož tudi lahko nastane?«³⁹ Odgovor je seveda negativen; slikanje nečesa neobstoječega ni – pod pogojem, da vse poda na primeren način – nič slabše od slikanja, ki se opira na čutno zaznaven model. V 484c6–d Sokrat med pogovorom o tem, kakšne lastnosti morajo imeti voditelji in varuhi države, s slepimi primerja tiste ljudi, ki nimajo spoznanja o bivajočem in ki »nimajo v duši nobenega jasnega vzorca (παράδειγμα) in se ne morejo kot slikarji ozirati (ἀποβλέποντες) Tja, na Najresničnejše, se tako stalno vračati nanj in To čim natančneje motriti (θεώμενοι).« Primerjava s slikarji je tu nekoliko dvoumna, saj bi se lahko navezovala samo na glagol, ne pa tudi na objekt. Kot se slikarji ozirajo na svoj model, tako se tisti, ki niso filozofi, ne morejo ozirati »Tja, na Najresničnejše«. Vendar za takšno interpretacijo ni razloga, saj so slikarji v *Državi* lahko tudi prisposoda za filozofe, ki stremijo za tem, da bi v tem svetu realizirali idealne podobe, ki jih imajo v mislih.⁴⁰ V 500e2–4 Sokrat v podobnem smislu trdi, da polis ne more biti srečna, če je ne naslikajo slikarji, ki se opirajo na božanski zgled (τῷ θεῷ παραδειγματι χρώμενοι).⁴¹ Čeprav v zadnjih dveh odlomkih preneseni pomen prevlada in so s slikarji pravzaprav mišljeni filozofi, lahko vseeno sklepamo, da Platon vsaj hipotetično dopušča slikanje idealnih podob, ki v realnosti ni.

26

Razmišljanje lahko sklenemo z ugotovitvijo, da tako Platon kot Plotin poznata razpon od posnemanja čutno zaznavnih objektov do ustvarjanja, ki se ne opira na čutne zglede, in da razkorak med obema filozofoma ni tako nepremostljiv, kot bi pričakovali. Kljub temu je Plotinov pomen za zgodovino estetike upravičeno velikanski; ne le zato, ker so interpretacije njegovih besed umetnika povzdignile na privilegirano mesto in mu pripisale vpogled v svet idej ter zaradi izjemnega pomena, ki ga ima v njegovi filozofiji lepota. Z vidika teorije umetnosti je Plotinov prispevek nenadomestljiv tudi v tem, da s poglobljenim razumevanjem lepote človeških stvaritev in njene vloge na poti do Enega razpre možnosti za cel spekter razmišljanj o umetniškem izkustvu.

39 Vse odlomke iz Platona navajam v prevodu Gorazda Kocijančiča. Prim. Flasch (1965) 270, ki meni, da gre za *mimesis* »of the Idea itself«. Odlomek torej razume ravno v takem smislu, kot ga pogosto srečujemo v interpretacijah Plotinovega poglavja 5.8.1.

40 Prim. *R.* 7.540a.

41 Prim. npr. Zimbrich (1984) 293–300; Büttner (2000) 162–167.

LITERATURA

- Annas, Julia (1981): *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford: Clarendon Press.
- Anton, John P. (1967): »Plotinus' Conception of the Function of the Artist«, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 26/1, 91–101.
- Armstrong, A. Hilary (1967): »Plotinus«, v: isti (ur.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, 195–268.
- Bosanquet, Bernard (1892¹/2005): *A History of Aesthetic*, London: Sonnenschein¹ / New York: Cosimo.
- Büttner, Stefan (2000): *Die Literaturtheorie bei Platon und ihre antropologische Begründung*, Tübingen: Francke Verlag.
- Flasch, Kurt (1965): »Ars imitatur naturam«, v: Kurt Flasch (ur.): *Parousia: Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus*, Frankfurt am Main: Minerva, 265–306.
- Halliwell, Stephen (1988): *Plato Republic 10*, Warminster: Aris & Phillips.
- Halliwell, Stephen (2002): *The Aesthetics of Mimesis: Ancient Texts and Modern Problems*, Princeton: Princeton University Press.
- Hofstadter, Albert & Richard Kuhn (ur.) (1964): *Philosophies of Art and Beauty: Selected Readings in Aesthetics from Plato to Heidegger*, New York: Modern Library.
- Janaway, Christopher (1995): *Images of Excellence: Plato's Critique of the Arts*, Oxford: Clarendon Press.
- Kardaun, Maria (1993): *Der Mimesisbegriff in der griechischen Antike*, Amsterdam: Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen.
- Kennedy, George A. (ur.) (1989): *The Cambridge History of Literary Criticism 1: Classical Criticism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- de Keyser, Eugénie (1955): *La Signification de l'Art dans les Ennéades de Plotin*, Louvain: Publications Universitaires de Louvain.
- Kuisma, Oiva (2003): *Art of Experience: A Study on Plotinus' Aesthetics*, Helsinki: Societas Scientiarum Fennica.
- Mango, Cyril & Michael Vickers & E. D. Francis (1992): »The Palace of Lausus at Constantinople and Its Collection of Ancient Statues: The Literary Evidence«, *Journal of the History of Collections* 4, 89–92.
- Overbeck, Johannes A. (1868): *Die antiken Schriftquellen zur Geschichte der bildenden Künste bei den Griechen*, Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann.
- Panofsky, Erwin (1924): *Idea: Ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der älteren Kunsttheorie*, Leipzig / Berlin: Teubner.
- Price, Martin J. (1988): »The Statue of Zeus at Olympia«, v: Peter A. Clayton & Martin J. Price, *The Seven Wonders of the Ancient World*, London / New York: Routledge, 59–77.
- Reeve, C. D. C. (1988): *Philosopher-Kings: The Argument of Plato's Republic*. Princeton: Princeton University Press.
- Reynolds, Joshua (1997): *Discourses on Art*, ur. Robert R. Wark, New Haven: Yale University Press.

- Rich, Audrey N. M. (1960): »Plotinus and the Theory of Artistic Imitation«, *Mnemosyne* 13, 233–239.
- Rist, John M. (1967): *Plotinus: The Road to Reality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Romer, John & Elizabeth (1995): *The Seven Wonders of the World: A History of the Modern Imagination*, London: Michael O'Mara Books.
- Schweitzer, Bernhard (1934): »Mimesis und Phantasia«, *Philologus* 89, 286–300.
- Tatarkiewicz, Władysław (1963): »Classification of Arts in Antiquity«, *Journal of the History of Ideas* 24, 231–240.
- Trimpi, Wesley (1983): *Muses of One Mind. The Literary Analysis of Experience and Its Continuity*, Princeton: Princeton University Press.
- Vassallo, Christian (2008): *La dimensione estetica nel pensiero di Plotino: Proposte per una nuova lettura dei trattati »Sul bello« e »Sul bello intelligibile«*, Napoli: Giannini Editore.
- Verdenius, Willem J. (1983): »The Principles of Greek Literary Criticism«, *Mnemosyne* 36, 14–59.
- Wallis, Richard T. (1972): *Neoplatonism*, London: Duckworth.
- Watson, Gerard (1988a): *Phantasia in Classical Thought*, Galway: Galway University Press.
- Watson, Gerard (1988b): »Discovering the Imagination: Platonists and Stoics on *Phantasia*«, v: John M. Dillon & Anthony A. Long (ur.), *The Question of 'Eclecticism': Studies in Later Greek Philosophy*, Berkeley: University of California Press, 208–233.
- Winckelmann, Johann J. (1982): *Werke*, ur. Helmut Holtzhauer, Berlin: Aufbau-Verlag.
- Zagdoun, Mary-Anne (2000): *La philosophie stoïcienne de l'art*, Paris: CNRS.
- Zimbrich, Ulrike (1984): *Mimesis bei Platon*, Frankfurt am Main: Peter Lang.

POJEM PRESEŽNEGA OD PLATONA DO PLOTINA

1. Uvod

29

Platonovi Akademiji, ustanovljeni leta 387 pr. Kr., so sledile starejša (Spevzip, Ksenokrat), srednja (Arkesilaj, Karneades) in nova (Ciceronov učitelj Filon iz Larise). Za Platonovo in starejšo Akademijo je bila značilna metafizična usmerjenost, srednja se je s kritiko stoičnega racionalizma približala skepsi in zagovarjala probabilizem (nauk, da je spoznanje zgolj verjetno). Za novo Akademijo pa je bil značilen eklekticizem, ki je poskušal povezovati najboljše nauke iz različnih filozofskih izročil.

Platonizem ni bil enovit, harmoničen miselni sistem, ampak heterogena zmes pozitivnih in negativnih odgovorov na vsakokratne filozofske vplive, ki niso bili platonskega izvora. Za filozofske tokove helenizma in začetnega cesarskega obdobja (od Aristotelove smrti leta 322 pr. Kr. do konca 2. st. po Kr.) je bila značilna zlasti materialistična usmerjenost, ki so jo zastopali stoiki, epikurejci, skeptiki in peripatetiki. Sveta največkrat niso utemeljevali transcendentno, ampak imanentno. Materializem in imanentizem sta v tem času tudi med platoniki zasenčila in izpodrinila metafiziko in transcendentno idejo Dobrega, kot jo je poznal Platon.

Širni svet Aleksandra Velikega je omogočil prelivanje kultur, verstev in miselnosti. Helenizem je prinesel globoke urbane spremembe: klasično mestno državo

«πολι» z nekaj več kot 20.000 prebivalci, v kateri se je posameznik opredeljeval kot »politično bitje«, so zamenjala vsaj desetkrat večja velemesta, kakor so bila Aleksandrija, Rim, Antiohija ali Pergamon. V novih okoliščinah državljani niso več imeli vpliva na politično vodstvo, zato so se bodisi kot epikurejci zatekali v zasebno življenje bodisi so se kot stoiki opredeljevali za »prebivalce sveta«. Tudi filozofija je dobila drugačno vlogo: od predsokratske in atiške filozofije, usmerjene k teoretični sistematizaciji védenja (Aristotel, *EN* 1141a18 in *Metaph.* I 2, 982b8–9), se je helenistična obrnila k etiki in se opredelila kot dušno terapijo z namenom, spremeniti način bivanja in privedi človeka do notranjega, dušnega miru (Hadot 1996b). Stoiki so menili, da do dušnega miru, ki odlikuje modrega človeka, vodi brezstrastnost «α)παθησια», epikurejci, da je to nemotenost «α)ταραχια», skeptiki pa so pot do miru našli v zadržanosti od sodb «ε)ποζη».

V začetku cesarskega obdobja pa se je filozofija od prakse in etike preusmerila k vprašanju religije in odrešenja. Razvoj antične filozofije je torej šel od teorije k praksi in od prakse k religiji. Religiozno-soteriološka usmerjenost je odprla vrata orfično-pitagorejsko-platonskemu dualizmu, ki se je oblikoval okrog vprašanja o onstranskem. V nasprotju z materializmom helenistične filozofije je filozofija cesarskega obdobja človeka pripravljala na mističen dvig k onstranskim izvirov bivanja in resnice. Ta misel je navdih našla pri Platonu, v njegovih dialogih iz zrelega obdobja, kakor so *Država*, *Parmenid*, *Simpozij*, *Sofist*, *Timaj* in *Teajtet*. V slednjem je našla tudi svoje programsko vodilo:

30

Od tod je treba čim hitreje bežati Tja. Ta beg pa je upodobitev po bogu, kolikor je to mogoče – in upodobitev po bogu je v tem, da postanemo pravični in pobožni in imamo poleg tega razumnost. (*Tjt.*, 176 A 4 – B 1)

Platonovo misel o begu iz čutnega sveta v onstranstvo idejnega sveta so v 1. in 2. st. najprej obudili novopitagorejci (Nigidij Figul, Apolonij iz Tiane, Nikomah iz Geraze). Sledili so jim srednji platoniki (Plutarh, Albin, Apulej, Numenij, Hermes Trismegist, Kelz), najbolj radikalno pa jo je razvil Plotin (204–270), prenovitelj platonizma. »Upodobitev po bogu« je za Platona pomenila, postajati razumen in pravičen. *Pravičnost* in *razumnost* sta bili zanj etično-politični vrline. Novopitagorejci in novoplatoniki, ki se politično niso tako udeleževali, pa so pojem »upodobitev po bogu« razumeli v smislu mistike, ki so jo gojili skupaj s svetobežnostjo in askezo. Mistično doživetje onstranskega predpostavlja dualistično ontologijo tostranskega in onstranskega, telesa in duha. V nasprotju s stoškim materialističnim panteizmom so zagovarjali nezdružljivost boga in sveta. Zaradi popolne drugačnosti se lahko človek bogu približa le prek *srednika*. To vlogo so pripisali bogupodobnim idejam ali λογό-u, božjemu sinu. Samo prek

njunega sredništva lahko duša postane podobna bogu, ki sam ostaja nedostopen in skrit onstranstvu.

Filozofija helenističnega in cesarskega obdobja ima torej najprej *terapevtsko*, nato *soteriološko* vlogo. Najprej postavi diagnozo, nato izbere terapijo in zdravila, zmožna vzpostaviti notranji mir in privedi k odrešenju. Različne duhovnosti in filozofije so imela različne razlage za to, kaj je vzrok človekove nesreče, kaj sredstvo za rešitev in v čem je prava sreča. To različnost predstavlja spodnja tabela (Lamprecht 1955, 108):

<i>terapija/soteriologija</i>	<i>izvor bolezni</i>	<i>cilj</i>	<i>sredstva</i>
<i>epikurejska</i>	trpljenje	užitek	umik v zasebnost
<i>stoiška</i>	užitek, strastnost	harmonija z naravo	osvoboditev od strasti; poslušnost razumu
<i>akademsko skeptična</i>	zmota	vzdržanost od sodb, neopredeljenost	destruktivni criticizem
<i>pavliška</i>	greh	opravičenje	Božja milost
<i>novoplatonistična</i>	nepopolno bivanje	popolnejše bivanje	mistično zrenje in združenje
<i>avguštinska</i>	pokvarjenost	Božja milost	zakramenti

2. Pojem presežnosti v filozofiji pred Plotinom

2. 1 Platon

Pojem *transcendence* oziroma *presežnosti* sodi v zbirko temeljnih filozofskih pojmov. Prvi ga je jasno izpostavil v svoji *Državi* (509 B 9) Platon. Po podobnosti s soncem je transcendentno «ε)πεκεινα» opisal kot Dobro samo po sebi, ki je nepogojeni izvir bivanja in resnice:

Sonce nevidnim stvarim ne podeljuje le zmožnost, da so lahko gledane, ampak tudi nastanek, rast in hrano ... Torej moramo reči, da v stvareh, ki se spoznavajo, zaradi Dobrega ni navzoče le to, da so spoznavane, ampak sta po Njem v njih prisotna tudi bit in bitnost. A vendar Dobro ni bitnost, ampak sega čez, še onkraj bitnosti, po svoji vzvišenosti in mogočnosti.

Ideja *Dobrega* presega ontološki red. V navedenem odlomku Platon govori le o presežnosti Dobrega glede na bitnost «ου)στρα», tj. glede na bivajoče v njegovi polnosti, iz sobesedila pa je razvidno, da ima Platon pred očmi dvojno presežnost Dobrega: presežnost glede na bitnost in glede na spoznanje.

Besedo ε)πεξεκεια, s katero Platon v *Državi* označi pojav presežnosti, srečamo pri Platonu le še enkrat, ko govori o tiranu, ki »daleč prekorači meje lažnih naslad τω=ν νοθων ει) τδ ε)πεξεκεια υ(περβῆ ο(τυραννδ)«. (587 C 1) Beseda ε)πεξεκεια torej označuje »prekoračenje«. Grki so jo najprej uporabljali kot topografski pojem, ki je pomenil »prekoračenje meja nekega ozemlja«, v abstraktnem smislu pa pomeni »iti onkraj meja nečesa« ali da »izstopiti iz kroga nečesa«. Beseda, ki si jo je Platon izposodil topografskega besednjaka, so v poznejši filozofski literaturi uporabljali vedno bolj v abstraktnem-filozofskem smislu. Plotin jo uporabi kar šestinosemdesetkrat. To kaže, da je transcendenca eden temeljnih kamnov njegove misli.

Dejstvo, da je v Platonovih dialogih pojem absolutne presežnosti Dobrega omenjen le enkrat, poskušajo sodobni raziskovalci pojasniti z osrednjim mestom ustnega izročila v Platonovi Akademiji.¹ Kakor pitagorejci, pri katerih se je Platon navdihoval, je tudi Akademija prednost pred pisano besedo dajala živi, govorjeni besedi, zmožni, da brani samo sebe in se razlaga glede na zmožnosti poslušalcev, na katere se obrača. Pisana beseda je nasprotno na milost in nemilost prepuščena samovolji bralca, ki problematiki morda duhovno niti ni dorasel ali je celo nagnjen k spreobračanju pomena besed. Razpravljati o najsvetejšem, o absolutni transcendeni Dobrega po Platonu ni mogoče dovoliti tistim, ki duhovno niso pripravljene na spoprijem s tako vzvišenim »predmetom« misli.

32

2. 2 Aristotel

Besedo ε)πεξεκεια najdemo tudi pri Aristotelu, ki je boga opredelil kot »umevanje umevanja« νοησι νοησεῶ (Metaph. 1074b.34), v izgubljenem dialogu *O molitvi* – kakor navajata Seneka in novoplatonik Simplikij – pa pojem boga uporabi tudi ob besedi ε)πεξεκεια.

Simplikij (Aristotelis fragmenta, fr. 46) pravi:

1 Teorijo o Platonovem ustnem izročilu je razvila tübinsko-milanska šola. Med najpomembnejša dela te šole sodijo dela K. Gaiserja, H. J. Krämerja in G. Realeja: Hans Joachim Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen, und zur Geschichte der platonischen Ontologie* (Heidelberg: Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 1959); Konrad Gaiser, *Protreptik und Paränese bei Platon. Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs* (Stuttgart: Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft 40, 1959); Konrad Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaft in der Platonischen Schule* (Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1963); Giovanni Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone: rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle Dottrine non scritte* (Milano: Vita e pensiero, 1991 [10. izd.]). Philippe Merlan, *Greek Philosophy from Plato to Plotinus*, v: *The Cambridge History of later Greek and early medieval Philosophy*, 14–137 (Cambridge: Cambridge University Press, 1967); Marie-Dominique Richard, *L'enseignement oral de Platon* (Pariz: Cerf, 1986).

Da pa Aristotel meni, da je nekaj nad umom in nad bitnostjo, je razvidno iz njegovega spisa *O molitvi*, kjer modro pravi, da je bog ali um ali nekaj onstran uma.

Seneka (Aristotelis fragmenta, fr. 44) pa povzema zaključni del dialoga:

Aristotel odlično pove, da moramo takrat, ko govorimo o bogovih, biti nadvse spoštljivi.

Za Aristotela (deAn., 432a.2) je um »lik likov« – norma vseh likov in popolnosti. Drugače je z bogom. Za boga pravi, da je »ali um ali nekaj onstran uma«. Če je »onstran uma«, je neupodobljiv, onkraj vseh ontoloških in noetičnih kategorij. Kakor Platon tudi Aristotel poudarja, da mora zato biti govor o bogu nadvse spoštljiv, zadržan in pozoren.

2. 3 Srednji platonizem in novopitagorejci

V poglavju bomo obravnavali vprašanje o tem, kako je Platonovo idejo o presežnem dobrem sprejel srednji platonizem. Videli bomo, da so se srednji platoniki pogosto sklicevali na odlomek iz Platonove *Države*, ki govori o presežnosti Dobrega, idejo Dobrega pa so tudi že razlagali v luči Enega iz Platonovega *Parmenida*.

33

Z izrazom »srednji platonizem« označujemo platonizem 1. in 2. st., zelo raznolik filozofski tok, ki je nihal med sistematično šolsko filozofijo in religiozno izpovedjo.² Kljub raznolikosti je v jedru ostal zvest Platonovi misli: »Platon sicer govori večglasno, v njegovem bistvu pa je ena sama misel.« (Stobaios, *Eclogae*, 2:49) V prepričanju, da je bila resnica v polnosti razodeta v starih naukih, se je srednji platonizem odprl starim egiptovskim, indijskim in mezopotamskim misterijskim verstvom. Od njih je sprejel zlasti nauk o odrešenju in magijo, obenem pa je pod njihovim vplivom poglobil zavest o presežnosti, absolutni drugačnosti in tujosti božanskega. Absolutno drugačnost božanskega je razlagal s luči Platonove ideje o presežnosti Dobrega. Čeprav je bil v praksi prežet z magijo, je idejo presežnega razčlenjeval s filozofskimi miselnimi sredstvi.

2 Prim. A. Hilary Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus* (Cambridge: University Press, 1940); Heinrich Dörrie, *Die Frage nach dem Transcendentem im Mittelplatonismus*, v: *Les sources de Plotin*, 193–241 (Vandoeuvres – Genève: Fondation Hardt 1957); Hans Joachim Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik* (Amsterdam: Grüner, 1967 [2. izd.]); Wolfgang L. Gombocz, *Anfänge einer Übertheologie. Transzendentalisierung des ersten Gottes im kaiserzeitlichen philosophischen Denken*, v: *Anfänge der Theologie*, 273–293 (Graz: Styria, 1987); John Whittaker, ε)πεκεινα νοου = κατ' ου) σ)α, v: *Vigiliae Christiane* 23 (1969): 91–104.

Navdih za avtorje srednjega platonizma je bil Spevzip (410–339 pr. Kr.), Platonov nečak in njegov naslednik v vodstvu Akademije. Kakor je mogoče razbrati iz nedavno odkritega odlomka Proklovega komentarja Platonovega *Parmenida*, je Spevzip Eno iz *Parmenida* razlagal kot nad-počelo onstran bivajočega, Dobrega in Lepega (Merlan 1960, 96–140). Spevzip je *Parmenida* prvi razumel v smislu negativne teologije: Eno je torej ne-bivajoče, ne-dobro, ne-lepo itd. Njegov nauk je blizu Plotinovemu pojmovanju Enega (Dodds 1928, 129–142 (zlasti 140, op. 5)). Spevzip je torej pomemben predhodnik srednjega in novega platonizma, ker je v *Parmenidu* videl najpomembnejše Platonovo delo, kakor so bili prepričani tudi srednji in novi platoniki. V luči *Parmenidovega* Enega se ideja Dobrega iz *Države* še bolj izrazite poteze transcendence.³

V obdobju srednjega platonizma najdemo pojem $\epsilon\pi\epsilon\kappa\epsilon\iota\nu\alpha$ pri naslednjih pisih.

Mučenec Justin (110–166), ki je pred spreobrnjenjem v krščanstvo bil platonik, pojma »bitje« in »onstran bitnosti« uporablja pomešano in nedosledno. Boga namreč istočasno označi kot »nekakšno bitje, ki je onstran $\epsilon\pi\epsilon\kappa\epsilon\iota\nu\alpha$ vsakršne bitnosti.« (*Dialogus cum Tryphone*, 4, v: PG 6, 484 A)

34

Kalcidij, kristjan iz 4. stol., ki je prevedel prvi del Platonovega *Timaja* v latinščino in napisal komentar tega dialoga, je pod vplivom srednjega platonizma pisal o »najvišjem bogu, ki je najvišje dobro onstran vsakršne podstati «ultra omnem substantiam» in vsakršne narave in je po svojem dostojanstvu višji od uma.« (*Timaeus Platonis*, v: Waszing 1964, 176 [204.5])

Kelz, srednji platonik in oster nasprotnik krščanstva, ki je živel v drugi polovici 2. st. po Kr., govori o vzroku, brez katerega ne bi bilo niti uma niti razuma niti vedenja. Vzrok, ki je onkraj vsega, nima imena, ampak ga označuje kot Ono. Med brezimnim vzrokom in razumom je podobno razmerje kot med soncem in očesom: sonca, ki dela stvari vidne in daje očesu zmožnost, da jih vidi, oko ne more gledati. Ono je mogoče umeti le po neki neizrekljivi zmožnosti.⁴ Kelzova

3 O tem, kaj pri Spevzipu pomeni, da Enega ne moremo opisati kot bivajoče, ni povsem usklajenega mnenja. A. H. Armstrong (1940, 21–22) zagovarja tezo, da Spevzipovo Eno lahko opišemo kot »ne-bivajoče« (α) νοῦσιον», ne moremo pa ga opisati kot »nad-bivajoče« (ω (περουσιον). Nasprotno meni Ph. Merlan (1970, 31): »Speusippus explicitly placed the One above being and saw it as a kind of super-principle, thus stressing its absolute transcendence.«

4 *Contra Celsum* 7, 47 (PG 11, 1488 A): »ο(περ ου)=ν ε)ν τοι] ο(ρατοι] η(λιό, ου)τL ο)φθαλμῶ ω"ν ου)τL ο)ψί α)λλL ο)φθαλμω= τε του= ο(ρα=ν αι)τιό και] ο)ψει του= δL αυ)τῶν συνι στασθαι και] ο(ρατοι] του= ο(ρα=σθαι, πα=σιν αι)σθητοι] του= γινεσθαι, και] μῆν αυ)τῶ αυ(τω= του= βλεπεσθαι, του=το ε)ν τοι] νοητοι] ε)κει,νῶ, ο(σπερ ου)τε νοῦ= ου)τε νοησι ου)τL ε)πιστημη, α)λλᾶ νω= τε του= νοει,ν αι)τιό και] νοησει του= δL αυ)τῶν ει)=ναι και]

prispodoba, ki jo navaja Origen v spisu *Proti Kelzu*, ima svoj izvor v *Državi* (508 B–509 B).

Origen (185–254), znani krščanski ekseget, asket in učitelj iz Aleksandrije, pa razlaga v luči pojma ε)πεκεινα Boga. Ker je Bog onstran bitnosti in bitnosti podarja, ni on deležen bitnosti, ampak je bitnost deležna njega. Prav tako so ga deležni tisti, ki imajo božjega duha. Po Origenu je Jezus prvorojenec vsega stvarstva, najvišje v ontološkem redu, tj. bitnost vseh bitnosti, ideja idej ali počelo, za Boga Očeta pa velja, da je *onstran*.⁵ Ker omenjeni odlomek spominja na odlomek iz Platonove *Države*, smemo domnevati, da ga je Origen poznal.⁶

Klemen Aleksandrijski (150–215), krščanski platonik, ki ga je k spreobrnjenju v krščanstvo privedla filozofija, je judovsko-krščansko izročilo povezoval s platonizmom. Kakor Origen je tudi Klemen Boga Sina razumel kot nepogojeno in nadčasovno bivanjsko počelo. Samo od njega pa je mogoče iti dlje k Bogu Očetu, *onstranskemu vzroku* vsega bivajočega.⁷ Ker je počelo vsega bivajočega Sin, moramo izraz »onstranski vzrok« razumeti v smislu »onstran bivajočega«. Ob tem se Klemen zaveda tudi omejenosti in neustreznosti Božjih imen.⁸ Imen, ki jih uporabljamo kot oznake za presežni vzrok, ne smemo razumeti enoumno in dobesedno, ampak kot besede, ki *via eminentiae* kažejo prek samih sebe na presežnost Boga, ki ga niti um niti jezik ne moreta zajeti v vsej polnosti in globini. Pri Klemenu je navzoč tudi vpliv Platonovega *Parmenida* in njegovih razlikovanj enega. Pravi, da je Sin »eno v smislu celote«, Oče pa je »eno v nematematičnem smislu besede«. Zato Očeta ni mogoče dokazati, ga narediti vidnega ali ga znanstveno razumeti, Sina pa označi kot modrost, znanje ali resnico (*Stromata* 4, 25, 156, 1, v: *PG* 8, 1356 A-B).

ε)πιστημή του= δι(αυ)τῶν γινωσκειν καὶ νοητοῖ] α(πασι καὶ αυ)τ(= α)ληθειῃd καὶ αυ)τ(= ου)σιd του= ει)ναι, παντων ε)πεκεινα ὦν, α)ρρητῶ τινῖ δυναμει νοητῶ.«

5 *Contra Celsum* 7, 45 (*PG* 11, 1396 C): »α)λλ(ου)δ(ου)σιᾶ μετεξει ο(θεῶ· μετεξεεται γᾶρ μα=λλον ηf μετεξει, καὶ μετεξεεται υ(πῶ τω=ν ε)ξοντων pneu=ma qeou=. ... ε)πεκεινα ου)σιᾶ ε)στὶ πρεσβειd καὶ δυναμει ο(θεῶ μεταδιδοῦ ου)σιᾶ ... Ζητητηρον δὲ καὶ, ει) ου)σιαν μῆν ου)σιω=ν λεκτερον καὶ ι)δραν ι)δεω=ν καὶ α)ρξῆν τῶν μονογενη= καὶ πρωτοτοκον *palshj ktiseuj* ε)πεκεινα δὲ παντων τουτων τῶν πατερα αυ)του= καὶ θεον.«

6 O božji presežnosti glede na bitnost govori Origen še v *Contra Celsum* 7, 38 (*PG* 11, 1473 B) in v *Commentarii in evangelium Joannis* 19, 6, 37 (*PG* 14, 436 C); 13, 21 (*PG* 14, 432 C); 13, 26, 152 (*PG* 14, 444 A).

7 *Stromata* 7, 1, 2 (*PG* 9, 404 B-C): »τιμητερον ... ε)ν δὲ τοῖ] νοητοῖ] τῶ πρεσβυτατον ε)ν γενεσει, τῆν α)ξρονον α)ναρξον α)ρξῆν τε καὶ α)παρξῆν τω=ν ο)ντων, τῶν υιῶρον· παρ(ου) ε)κμανθανειν –ε)στιν τῶ ε)πεκεινα αι)τιον, τῶν πατερα τω=ν ο(λων.«

8 *Stromata* 5, 12, 82 (*PG* 9, 364 A): »καφν ο)νομαζῶμεν αυ)τρο ποτε, ου) κυριῶ καλου=ντὲ η)τοι ε)ν ηf τα)γαθῶν ηf νου=ν ηf αυ)τῶ τῶ ο)ν ηf πατερα ηf θεῶν ηf δημιουργῶν ηf κυριον, ου)ξ ὡτ ο)νομα αυ)του= προφερομενοι λεγομεν, ..., α)λλᾶ α)θροῶ α(παντα ε)νδεικτικᾶ τηῶ του= παντοκρατορῶ δυναμειῶ.«

Vpliv Platonovega *Parmenida* je bolj razpoznaven pri novopitagorejcih. Poleg recepcije *Parmenida* moramo opozoriti na že omenjeno življenjsko vodilo, ki so ga novopitagorejci našli pri Platonu in so mu v življenju sledili: treba je »kolikor le mogoče postajati podoben bogu« in »bogu slediti« (Stobaios, *Eclogae* 2:49).

O *Numeniju*, novopitagorejcu iz druge polovice 2. stol., poroča cerkveni zgodovinar Evzebij v odlomku, v katerem govori o ideji Dobrega.⁹ Iz navedbe je razvidno, da je Numenij poznal idejo Dobrega iz Platonove *Države*, ni pa razvil misli o njeni presežnosti. Bitnost (tj. bivajoče v najpopolnejšem smislu) je lahko le umljiva; um pa je nekaj več – Dobro, ki je počelo bitnosti. Numenij torej enači um z Dobrim, ki ga je kot počelo postavil nad bivajoče. O Dobrem govori kot o počelu, ne da bi zanj uporabil besedo ε)πεκλεινα.

Brotin, ki ga omenja Aristotelov komentator Syrianus, govori o »vzroku, ki poenja«. Za »poenjajoči vzrok« je značilno, da se po svoji zmožnosti in dostojanstvu dviguje nad vsako množstvo – tudi nad vsak um in bitnost. Ta nad-bitnostni vzrok pa Brotin razume kot nadbitnostno Eno υ(περουσιον ε(ν) in Dobro. Obenem se torej sklicuje na *Državo* in *Parmenida*, Eno in Dobro pa razume kot komutativni, zamenljivi lastnosti.¹⁰

36

Moderat iz druge polovice 2. stol., o katerem poroča Simplikij, razlikuje kakor Platon v *Parmenidu* med tremi stopnjami enega. Zanimivo pa je, da pri Moderatu tri stopnje enega ustrezajo trem ontooškim stopnjam: 1) nadbitnostno Eno; 2) eno, ki je resnična, umljiva bitnost; 3) duševno eno, ki je podrejeno množstvu čutnih zaznav.¹¹

9 Eusebius, *Praeparatio Evangelica* 11, 22, 3: »ει) δ(ε)στι μ(ε)ν νοητ(ο)ν η(ου)σια κα(ι) η(ι)δ(ε)α, ταυτη) δ(ε) ω(μ)ολογηθη) παρεσβυτερον κα(ι) αι)τιον ει)ναι ο(νοου(, αυ)τ(ο) ουτ(ο) μονο) ευ(ρηται ω(ν τ(ο) α)γαθ(ο)ν. κα(ι) γ(α)ρ ει) ο(μ(ε)ν δημιουργ(ο) θ(ε)ο)στι γενεσεω(, α)ρκει) τ(ο) α)γαθ(ο)ν ου)σια ει)ναι α)ρ(ε)ζ(η).«

10 Syrianus, *In Metaphysica*, v: *Commentaria in Aristotelem graeca* 1902, 6/1: 166, 5: »η(ε(ν)ναια αι)τρια ... ω(νοου= παντ(ο) κα(ι) ου)σια) δυναμει κα(ι) παρεσβειδ υ(περεξ(ε)ι.« Prim. tudi *In Metaphysica*, 183, 1: »ε)στι μ(ε)ν υ(περουσιον παρ(α) τε τω= Πλατωνι τ(ο) ε(ο)ν κα(ι) τα)γαθ(ο)ν κα(ι) παρ(α) Βροτ(ι)νω τω= Πυθαγορειω κα(ι) παρ(α) πα=σιν ω(ει)πει)ν τοι) α)π(ο) του= διδασκαλειου του= τω=ν Πυθαγορειων ω(γ)μημενοι).«

11 Simplicius, *In Physica*, v: *Commentaria in Aristotelem graeca* 1882, 9: 230, 34: »Μοδερατ(ο) ... γ(α)ρ κατ(α) το(υ) Πυθαγορειου) τ(ο) μ(ε)ν πρ(ω)τον ε(ο)ν υ(περ τ(ο) ει)ναι κα(ι) πα=σαν ου)σιαν α)ποφαινεται, τ(ο) δε) δευτερον ε(ν, ο(περ ε)στι) τ(ο) ο)ντ(ω) ο(ν κα(ι) νοητ(ο)ν, τ(α) ει)δη φησιν ει)ναι, τ(ο) δε) τριτον, ο(περ ε)στι) τ(ο) ψυξικ(ο)ν, μετεξ(ε)ιν του= ε(ν(ο) κα(ι) τω=ν ει)δω(ν).«

Albin, pisec *Poduka o Platonovih naukih*¹² iz 2. stol., uči, da je prvi bog nad umom in je bolj resničen in plemenit kakor um. Nad dušo je um, nad umom je nadbitnostni prvi bog. Negibni prvi bog, ki ga Albin poistoveti z Dobrim, je nad bitnostjo in nad umom; Dobro nanju deluje kot predmet njenega hrepenenja.¹³

Corpus Hermeticum, zbirka spisov, ki so nastali v času srednjega platonizma, je amalgam grške filozofije in starih bližnjevzhodnih verskih nauk. Zanj je značilno, da razlikuje med božanskim, ki je lastnost bivajočega, in bogom, ki je nad-bitnosten.¹⁴

3. Platonov *Parmenid*: vir novoplatonizma

Že srednji platoniki in novopitagorejci so torej Platonovo idejo o presežnosti Dobra poskušali razložiti v luči Enega iz Platonovega *Parmenida*. V tem je tudi izvor novoplatonizma: »Novoplatonizem stopi na mesto *srednjega platonizma* tisti dan, ko platoniki začnejo iskati skrivnost Platonove filozofije v *Parmenidu*.« (Trouillard 1973, 1; Dodds 1928, 129–142) Razumevanje Platona skozi prizmo *Parmenida* je postalo temelj Plotinove in poznejše novoplatonske filozofije, najmočnejše pa sta takšno razlago Platona zastopala Jamblih in Proklos. Slednji je *Parmenidu* tudi posvetil obsežen komentar. Novoplatoniki torej izhajajo iz prepričanja, da bivajočega ni mogoče misliti izven vprašanja o Enem.

37

Pripoved, ki jo pripoveduje v Platonovem *Parmenidu*, je Kefal slišal od Antifona, temu pa jo je povedal Pitodor, pri katerem naj bi nekoč razpravljali Parmenid, takrat star 65 let, njegov učenec Zenon, star 40 let, še mladi Sokrat in neki Aristotel. To srečanje bi bilo sicer možno, a malo verjetno. Parmenid in Zenon sta prišla v Atene na *velike panatenaje*. Pridružil naj bi se jima Sokrat, da bi slišal Zenonovo tezo o enosti in nepreslednosti bitja. *Parmenid* pa vsebuje dve razpravi, nastali po Zenonovem govoru: v prvem delu razpravo o teoriji idej, v drugem razpravo o eleatski dialektični metodi. Proklos (*In Parmenidem*, v: *Théologie*

12 Razpravo o tem, ali je avtor navedenega dela Διδασκαλικὸ τω= Πλάτωνὸ δογματων, Albin ali neki Alkinoos, najdemo v Ph. Merlan (1970, 70, op. 3). Merlan delo pripisuje Albinu. Nasprotno tezo zagovarja J. Dillon in spis pripisuje Alkinou (*Routledge Encyclopedia of Philosophy*, s.v. »Alcinous«).

13 *Introductio in Platonem*, 9, v: *Platonis dialogi* 6:164: »ε)πεῖ δὲ ψυχή= νοῦ= α)μεινων, νοῦ= δὲ του= ε)ν δυναμει ο(κατ_ ε)νεργειαν παντα νοῦ= καὶ α(μα καὶ α)εῖ, τουτου δὲ καλλιων ο(αι)τιὸ τουτου καὶ ο(περ αφν ε)τι α)νωτερω τουτων υ(φεστηκεν, ουτὸ αφν ει)η ο(πρω=τὸ θεὸ, αι)τιὸ υ(παρξων του= α)εῖ ε)νεργει_ν τω= νω= του= συμπαντὸ ου)ρανου=.) Ενεργει_ δὲ α)κινητὸ, αυ)τὸ ὠ`ν ει) του=τον, ὡ καὶ ο(η(λιὸ ει) τῆν ο(ρασιν, ο(ταν αυ) τω= προσβλεπ_, καὶ ὡ τὸ ο)ρεκτὸν κινει_ τῆν ο)ρεχιν α)κινητον υ(παρξον· ου(τω γε δῖ καὶ ουτὸ ο(νοῦ= κινησει τὸν νοῦ=ν του= συμπαντὸ ου)ρανου=.«

14 *Hermès Trismégiste* I, 33, 3: »ε)ἄν μὲν ου)=ν t)= θει=ον, ου)σιω=δὲ ε)στιν. ε)ἄν δὲ t)= θεὸ, καὶ α)νοουσιαστον γινεται.«

platonicienne, I, 8) poroča, da so dialog mnogi razumeli le kot formalno protieleatsko razpravo brez ontoloških implikacij, torej kot nekakšno »dialektično te-lovadbo«, ki naj bi pokazala na omejenost Zenonove dialektike. To interpretacijo najdemo pri Albinu, a je gotovo starejša od njega. Antioh iz Askalona pa je verjetno začetnik imanentistične interpretacije, ki je eno razumela kot bivajoče. Med zagovorniki te razlaga najdemo predvsem stoike. Tretjo smer najdemo med novopitagorejci, srednjimi platoniki in novoplatoniki, ki so v *Parmenidu* videli predvsem razpravo o Enem in ga razlagali v smislu absolutnega nadbivajočega Enega.¹⁵ Novoplatoniki so bili prepričani, da razprava o Enem in množstvu odpira temeljna ontološka vprašanja, s katerimi je Platon poskušal preseči eleatski monizem in pokazati, da je mogoče Eno razumeti v absolutnem in v relativnem smislu. V absolutnem smislu je Eno nadbivajoče, v relativnem smislu pa je vpeto v dialektično razmerje z mnogim. Pozneje je Platon v *Sofistu* postavil tezo o *občestvenosti* ali *povezanosti* idej $\alpha\omicron\iota\upsilon\omega\nu\iota\alpha \tau\omega=\nu \epsilon\iota \delta\omega=\nu$) kot temeljni ontološki strukturi. V *Sofistu* je iz prvotnega, izvirnega razmerja med Enim in množtvom razvil druge temeljne ideje, ki jih zaradi njihove univerzalne vloge Giovanni Reale (1991, 389–434) imenuje metaideje: istost, drugačnost, mirovanje, gibanje, enost, množstvo.

38

Namen drugega dela *Parmenida* je torej »testirati«¹⁶ pojem Enega v odnosu do *mnoštva*, tj. do *drugega* (Mattéi 2002, 205–206; Trouillard 1973, 7). »Platon tu analizira sodbo, ki so jo izrekli eleati: 'Eno je eno.' Eksplicitna sodba 'Eno je' vsebuje implicitno sodbo 'Eno je'. Toda ti dve sodbi se razlikujeta. Še več: sta v protislovju. Če je namreč Eno v polnem pomenu besede bitje, v resnici ne more biti eno, saj se nanj veže stvarnost. Če pa je Eno v polnem pomenu besede eno, ne more biti povsem stvarno.« (Wahl 1926, 85–86) Izhodišče dialektične analize je torej eleatska predpostavka »Eno je«. Nato Platon pojem Enega razčleni z vidika njegovih (ne)možnih odnosov do *njega samega* in do *drugih*. Eno najprej obravnava z absolutno-izključevalnega vidika, tj. Eno kot eno, ki ga – če ga dosledno razumemo – ne moremo podrediti nobenemu razmerju in zato zanj niti ni mogoče reči, da *je*. Nato Eno obravnava tudi z relativno-vključevalnega vidika, tj. kot Eno, ki *je* in ga torej lahko opredelimo kot *bivajoče*. Slednji vidik odpre vprašanje razmerja, ki ga ima Eno do tistega, kar ni ono samo, tj. vprašanje razmerja do *drugega*, tj. do *mnoštva*, ki je značilno za *bivajoče*. Prav tako premisli Eno tudi

15 E. R. Dodds, *n. d.*, 135: »Proclus distinguishes three schools of interpretation of the second part of the *Parmenides*. The first saw in it either a polemic against Zeno or a logical exercise; the second took it seriously, but did not find in it $\tau\tilde{\alpha} \alpha)\pi\omicron\rho)\rho(\eta\tau\theta\tau\epsilon\rho\alpha \tau\omega=\nu \delta\omicron\gamma\mu\alpha\tau\omega\nu$: for the kernel of the dialog was the doctrine of the $\epsilon\tilde{\iota}(\nu \omicron)\nu$, which embraces the Ideas in its unity. The third school are distinguished from the others in that they agree in referring the first hypothesis to the $\upsilon(\pi\epsilon\rho\rho\upsilon\sigma\iota\omicron\nu \epsilon\tilde{\iota}(\nu$; most of them refer the second hypothesis to $\nu\omicron\upsilon\tilde{\alpha}$, and the third to $\psi\upsilon\zeta\eta$, but here agreement ends.« Podobno tudi Luc Brisson (1994, 9).

v obratni smeri z vidika *drugega*, ki je lahko absolutno-izključevalno ali relativno-vključevalno.

Eno je mogoče obravnavati z vidika treh osnovnih predpostavk (»Eno je«, »Enega ni« in »Eno je in Enega ni«), ki jih dialektična analiza razčleni v devet predpostavk (P). Osem predpostavk je mogoče razvrstiti okoli tretje »Eno je in Enega ni.« V pozitivno skupino, zbrano okoli predpostavke »Eno je«, uvrstimo: absolutno Eno (P1: Eno kot eno), relativno Eno (P2: Eno kot drugo), absolutno drugo (P5: drugo kot drugo) in relativno drugo kot Eno (P4: drugo kot Eno). V negativno skupino, razvrščeno okoli predpostavke »Enega ni«, uvrstimo: absolutno ne-Eno v razmerju do Enega (P7), relativno ne-Eno do drugega (P6), absolutno drugo v razmerju do ne-Enega (P9) in relativno drugo v razmerju do ne-Enega (P8). Naredimo lahko naslednjo razpredelnico:

	Kaj to pomeni za Eno?	vzeto v absolutnem smislu	P1
Če Eno je		vzeto v relativnem smislu	P2
		vzeto v relativnem smislu	P4
	Kaj to pomeni za Drugo v njegovem razmerju do Enega?		
		vzeto v absolutnem smislu in ločeno od Enega	P5
Če Eno je in če Enega ni			P3
	Kaj to pomeni za Eno?	vzeto v relativnem smislu do Drugega	P6
Če Enega ni		vzeto v absolutnem smislu	P7
		vzeto v relativnem smislu do Drugega	P8
	Kaj bi za Drugo pomenilo, če Enega ni?	vzeto v absolutnem smislu	P9

Za ontološko interpretacijo Enega, ki so jo razvili novoplatoniki, negativna predpostavka »Če Enega ni«, že vnaprej ni sprejemljiva, saj brez Enega ne more nič obstati (*Enn.* VI 9, 1). Kaos, ki bi nastal, če Enega ne bi bilo, bi onemogočil sleherni spoznavni in ontološki red. Zato se novoplatoniki posvetijo interpretaciji prvih pet predpostavk in najprej analizirajo posledice, ki iz njih izhajajo za govornico in misel, nato pa iz njih izpeljejo ustrezne ontološke implikacije.

	<i>Vrste sodb</i>	<i>Ontološka raven</i>
P ₁	sodbe, ki so <i>negativne</i> zaradi absolutne <i>presežnosti</i> Enega	nadbitnostno, neizrekljivo <i>absolutno</i> Eno
P ₂	<i>normativne, idealne</i> sodbe	<i>mного–eno</i> (umna celota)
P ₃	<i>možnost</i> izrekanja sodb (pozitivnih ali negativnih)	<i>duša</i> (srednica med enim in mnogim)
P ₄	<i>kontingentne</i> in <i>problematične</i> sodbe	<i>mного in eno</i> (empirična stvarnost)
P ₅	sodbe, ki so <i>negativne</i> zaradi absolutnega <i>umanjkanja</i> Enega	<i>absolutno mnogo</i> (čista materija)

40

Za vprašanje *transcendence* v novoplatonizmu je odločilna prva predpostavka, ki obravnava Eno kot Eno z njegovega absolutno-izključevalnega vidika. Ta prepoveduje, da bi o Enem izrekli pozitivne sodbe. Vsako pozitivno izrekanje svoj predmet že *razčleni* v mnogo (npr. subjekt – predikat). Zato smemo o Enem trditi le, kaj Eno ni, ne da bi ga mogli in smeli pozitivno izreči. Od tu izhaja zahteva po negativno-apofatičnem govoru. Ta predpostavka iz *Parmenida* je bila temeljna za novoplatonizem. Če namreč Eno obravnavamo z absolutnega vidika, tj. Eno samo po sebi in v sebi, že Platon sklepa, da v sebi nima delov in ni celota (I37c-d); da Eno kot Eno ni niti v sebi niti v drugem, torej ni nikjer (I38a-b); ni niti v gibanju in tudi ni v mirovanju (I38b-e); ni niti istovetno niti različno, niti v odnosu do sebe niti v odnosu do drugega (I39b-e); ni podobno niti nepodobno sebi ali čemu drugemu (I39e– I40b); ni sorazmerno niti s seboj niti z drugim (I40b-d); je povsem zunaj časa (I40e–I41d). Iz tega so izpeljive tudi ontološke-kognitivne implikacije: Eno v sebi ni deležno bivajočega in ni spoznatno (I41d–I42a) – je torej onkraj bitnosti in onkraj spoznanja.

Iz *druge* predpostavke novoplatoniki sklepajo na ontološko stvarnost. Ta je razčlenjena, a v njej Eno prevlada nad mnogim. Gre za umni duhovno-idejni svet. V njem ni materije, zato zmore um v njem navzoče ideje zreti neposredno in z vso gotovostjo.¹⁶ Tako um – ko se izreka o duhovno-idejnem svetu – z vso gotovostjo izreka apodiktične, tj. normativno-idealne sodbe.

Iz četrte predpostavke novoplatoniki sklepajo na čutno-materialno stvarnost. Tu zaradi navzočnosti materije mnogo prevladuje nad Enim in onemogoča neposrednost umnega zrenja. Ker na tej ontološki ravni Eno in mnogo »so-bivata«, lahko o predmetih te ontološke ravni izrekamo le izkustvene, kontingentne sodbe.

16 To misel je že razvil Aristotel v razpravi *O duši* (1993, 208–209 [*deAn.* 430a.2]): »Um je tudi sam misljev, prav kakor so misljivi miselni predmeti, kajti v primeru stvari brez materije je taisto mišljenje in predmet mišljenja, to, kar misli, in mišljeno.«

Peta predpostavka pa ne nakazuje neke stvarnosti, ampak čisto odsotnost Enega, ki ima za posledico zlo in kaos. Absolutnega mnogege zato ni mogoče niti izreči niti misliti.

Tretja predpostavka »Eno je in Enega ni« pa po mnenju novoplatonikov govori o duši, ki je srednica med Enim in mnogim, umnim in čutnim.

4. Plotinov nauk o hipostazah

»Ti nauki niso novi ali od danes, ampak so bili v starodavnosti že izrečeni, ne da bi jih povsem razvili. O tem, da so naši nauki le njih razlage, so nas prepričali dokazi: te starodavne nauke najdemo v spisih Platona samega. Še pred njim se je tega nauka držal Parmenid, kolikor je bitje in um združil v isto in zanikal, da bi bitje bilo v čutnih predmetih. Trdil je namreč: 'Isto je namreč umevati in biti' in tudi, da je bitje nespremenljivo ... Da bi obmirovalo v istosti, je iz bitja izvzel vsako telesno gibanje. Ker v sebi vsebuje vse stvari in ker tudi umevanje ni izven sebe, ampak samo v sebi, ga je primerjal kroglasti masi. Ker pa ga je v svojih spisih poimenoval Eno, je izzval kritiko, saj v tem Enem odkrijemo mnogo. Platonov *Parmenid* je natančnejši, ko loči eno od drugega: prvotno 'eno', ki je Eno v najpopolnejšem smislu besede, drugotno 'mного-eno' in na tretjem mestu 'eno in mnogo'. Tako tudi on sam soglašal z naukom o treh naravah φυσῶν.« (*Enn.* V 1, 8, 48–25)

Odlomek, ki smo ga navedli iz *Enead*, razkriva, kako so Plotin in drugi novoplatoniki razumeli Platona. Novoplatonizem je sebe razumel kot razlagalca, interpretira starodavnih naukov, ki jih je najjasneje artikuliral Platon v svojem *Parmenidu*. V prvih treh predpostavkah, ki jih *Parmenid* obravnava, je Plotin našel izhodišče za razvoj ontologijo treh hipostaz. Iz prve predpostavke, ki obravnava Eno v absolutnem smislu, je Plotin izpeljal prvo hipostazo *Enega* kot nadbitnostnega in nadbivajočega. Iz druge predpostavke, ki ima za predmet v sebi razvejano in mnogotero Eno je izpeljal drugo hipostazo *uma*. In iz tretje, ki raziskuje implikacije predpostavke »Eno je in enega ni«, je izpeljal hipostazo *duše*.

Ker je pri Plotinu vprašanje o transcendenci povezano z naukom o hipostazah, na kratko povzemamo nekaj temeljnih značilnosti pojma »hipostaza«. ¹⁷ Pri Aristotelu beseda pomeni »usedlino«. Najdemo jo tudi pri stoikih, v filozofskem pomenu pa prvič v odlomku pisma apostola Pavla Hebrejcem (1, 3), ki govori o razmerju božjega Sina do Očeta: »On je odtis njegovega obstoja« (ἡ ἀπαχαρακτῆρ τῆς οὐ(ποστ)ασεῶ). Besedo je v smislu ontoloških plasti, ki so hierarhično razporejene, najprej uporabil srednji platonik Alkinoos (Albinos). Trdil je, da se um brez duše, ki je njegova »podstat« ο(ποστ)ασῶ, ne more uresničiti. Tudi čutni svet

17 Za razumevanje pojma »hipostaza« pri Plotinu sta pomembni razpravi V 1 (10) in V 4 (7).

ima svoj temelj ali razlog, ki mu omogoča obstoj, v neki višji »hipostazi« (Alkinoos, *Introductio in Platonem*, 25, v: *Platonis dialogi* 6:177). Takšna uporaba besede »hipostaza« že kaže pomen, ki ga bo besedi dal Plotin, pri katerem se je ta temeljni novoplatonistični pojem do konca izoblikoval.

Vsaka od treh hipostaz je samostojna in avtonomna ontološka »plast«, enota, ki je nekaj mnogoterega ali čista enost. Nižji hipostazi uma in duše vsaka na svoji ravni izhajata iz višje hipostaze. Nižje hipostaze se uresničijo v »moči« (ἐνεργεια) višjih, iz katerih *izhajajo*. *Izhajanje* nižje hipostaze iz višje opiše Plotin kot »emanacijo« (ἀπορροή). Z emanacijo se višja hipostaza niti ne spremeni niti ne zmanjša, ampak ostaja nespremenjena (μενει). Razmerje višje hipostaze do nižje je razmerje omogočanja. Je razmerje »bolj enega« do »bolj mnogega«: višja ima večji delež v Enem, nižja večji delež v mnogem. Nižja hipostaza je usmerjena k višji in popolnejši, ki je bolj ena ali celo absolutno ena: v njej ima razlog in izvor svojega bivanja, medtem ko višja ni usmerjena k nižji. Karkoli se v teh razmerjih izkaže za nujno, ne-slučajno, ima svoj izvor v absolutni presežnosti Enega, ki je posredno ali neposredno tudi »temelj« biti vsega *drugega*. Tudi Eno samo Plotin označi kot hipostazo, a je v resnici več kot hipostaza, saj je vzvišeno nad bitnost in bit (Dörrie1955, 72).

4. 1 Um kot druga hipostaza

Pojav transcendence se v svoji neopredeljivosti in neumljivosti najjasneje izrazi v asimetričnem, »nesorazmernem razmerje« med umom νοῦς in absolutno Enim. Pojem uma, kakor ga je uporabljal Plotin, je rezultat dolgega razvoja grške filozofije. Od Parmenida naprej je v grški misli veljal aksiom o zamenljivosti umevanja in biti, ki izhaja iz predpostavke, da je bit umljiva, umevanje pa artikulira bit: »Isto je umevanje in bivanje« (fr. 3). Ni torej umevanja, ki ne bi bilo usmerjeno k biti. Usmerjenost uma k biti je Aristotel označil kot »dotikanje«. Um se dotika predmeta, ki ga umeva: »Dotakniti se [bitja] in ga izrekati διτυειν καὶ φανατ» je resnica, ... nevednost pa je ne doseči ga ... Ni mogoče biti prevaran, temveč ga je mogoče samo ali misliti ali ne.« (*Metaph.* 1051 b 25–33) Um se torej ne more motiti: če v njem ni resnice, potem to ni um (V 5, 1, 65–67). Resnica, bit in umevanje so le trije vidiki *istega*. Zato Plotin povzame: »Kar um izreka, to tudi je, in kar je, to izreka.« (*Enn.*, V 5, 2, 19) V Aristotelovi metafiziki je um v polnosti uresničen v bogu, ki ga opredeli kot »umevanje umevanja« (*Metaph.* 1074 b33). Metafizični bog je torej najvišje bivajoče, ki je zmožno neposredno umevati svojo lastno bit in takó živeti v vsej polnosti resnice. Neposrednost in popolna prozornost sta temeljni značilnosti aristotelskega boga.

S temi oznakami je Plotin opredelil hipostazo uma in jo poimenoval »kraljestvo resnice« oz. »resnično kraljestvo« $\eta(\alpha)\lambda\eta\theta\eta\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\iota\alpha$, V 5, 3, 18). Kraljestvo resnice je popolno sovpadanje umevanja in bivanja. »V resničnem umu so dane vse stvari.« (V 5, 2, 8–9; V 3, 11, 20) Um namreč ne more izrekati nečesa, česar ni. Bivanje ima svoj sedež v umu in um v bivanju (V 5, 2, 11). Bivanja ni izven uma in uma ni izven bivanja. Čeprav je v umu navzoča različnost, v njem vendarle prevlada kategorija istosti, ki dela um in bivanje eno samo homogeno celoto, v kateri Eno prevladuje nad mnogim. Polnost istosti je enost. Um je notranje razčlenjen in mnogoter, a odločilna pri konstituciji uma sta eno in istost. Um je zato »eno-mnogo«. Za Plotina to ni svet izpraznjenih abstraktnih misli, ampak polnost življenja, v katerem je resnica uresničena v vsej polnosti in od katerega ni nič resničnejšega (V 5, 2, 23). V umu resnica ni podrejena zunanjim kriterijem, ampak je v popolni soglasnosti sama s seboj (V 5, 2, 18). Razvidna je sama sebi in je zato sam svoj temelj. Tu je Plotin povezal Platonov svet idej $\nu\omicron\eta\tau\theta\ \kappa\omicron\sigma\mu\delta$ z Aristotelovo idejo boga kot »umevanja, ki umeva samo sebe $\nu\omicron\eta\tau\sigma\iota\ \nu\omicron\eta\tau\sigma\epsilon\omega$ ».

4. 2 Eno kot absolutna hipostaza

Resnice, višje od tiste, ki se razodeva po umu, ni. Pa vendarle duša v umu kot hipostazi ne najde odgovora na svoja hrepenenja. Četudi v njem odkrije vso polnost resnice, ostaja nemirna. Njeno hrepenenje je usmerjeno k nečem, kar je *več* od uma in *onstran* uma. Hrepenenje torej razkriva neki *več*, ki ni umljiv in si ga zato um ne more podrediti. To *več* in to *onstran* je osrednja téma Plotinovih razprav. Njegova misel je zato filozofija transcendence v najbolj radikalnem pomenu besede.

43

To *več* Plotin opredeli na dva načina: 1) kot tisto, kar je »onstran uma« ($\epsilon\pi\pi\epsilon\kappa\epsilon\iota\nu\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ =\ \nu\omicron\upsilon\Rightarrow$); 2) kot tisto, kar je »onstran bitnosti« ($\epsilon\pi\pi\epsilon\kappa\epsilon\iota\nu\alpha\ \tau\eta\hat{=}\ \omicron\upsilon\ \sigma\iota\ \acute{\alpha}$). Ogleдали si bomo, na kakšen način opiše presežnost glede na um in glede na bitnost.

4. 2. 1 Presežnost Enega glede na um

V antični filozofiji je že od mehanicistov dalje veljalo načelo, da spoznavamo »enako z enakim« ali »isto z istim«. To načelo sta privzela Platon in Aristotel (*deAn*, 427a.28 [1993, 195]): »Zaznavamo kakor tudi razumevamo enako z enakim.«¹⁸ Načelo se je uveljavilo tudi v sholastični filozofiji. Tomaž Akvinski

18 V razpravi *O duši* (*deAn*, 404b.17) Aristotel navaja tudi Empedokla (fr. 109 DK): »Saj z zemljo imamo vpogled v zemljo, z vodo gledamo vodo, z zrakom božanski zrak, spet pa z ognjem ogenj neznosni, ljubezen z ljubeznijo, a prepri z bridkim preprirom.« »Duša spoznava enako z enakim.« (*deAn*, 409b.27) »Se z istim spoznava isto.« (*deAn*, 410a.25):)

tako zapiše (*SThI*, qu. 84, art. 2, ad 2): »Simile simili cognoscitur« ali »Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur« (*In IV Sententiarum*, D. 48, qu. 1, art. 3., ad 4). Ob tem se odpre temeljno vprašanje: če je resnica v polnosti razodeta v umu, če je um kraljestvo resnice in je um najpopolnejši način spoznavanja, kako lahko duša dojema absolutno Eno, ki presega področje uma in bivanja, s tem pa tudi polje resnice? Po načelu »isto z istim« more um umevati le bit, ki je v svojem bistvu umljiva. Ker absolutno Eno presega področje uma in biti, je dosegljivo le hrepenenju, ki ga Plotin opiše kot »neomejeni polet«. »Spoznavamo enako z enakim in najboljše z najboljšim. Toda misel, ki se nanaša na neomejeno, je sama omejena. K Enemu nas vodi le neomejeni polet.« (II 4, 10, 3–5)

44

»Razmerje« duše do Enega ni pravo raz-merje ali somernost, ampak nesorazmernost, asimetrija, ki izstopa iz kroga tiste istosti, ki povezuje um z bitnostjo. Zdi se, da bi to asimetrijo, nesorazmernost uma z Enim pravilneje opredelili s kategorijo drugačnosti, ki Eno ločuje od vsega, tudi od uma (V 1, 6, 53). Eno je tako radikalno drugačno, da ga ni mogoče zajeti v kategorije umskega spoznanja. Za Eno niti ni mogoče reči, da je »neko eno« (τῆ εἷς), tj. »nekaj«. Eno je čisto preprosto »Eno sólo« (αὐτοεἶν) in nič drugega – niti bitnost niti um. Ker ga ni mogoče uvrstiti niti pod kategorijo »nekaj«, ga ni mogoče niti misliti niti izgovoriti. Vsaka misel in vsaka beseda ali stavek se vedno nanašajo na »nekaj«. Plotinova filozofija je prvi radikalen razmislek o absolutni drugačnosti. Že v Platonovem *Sofistu* najdemo analizo kategorije drugačnosti, toda Plotin drugačnosti ne obravnava v relativnem, ampak v absolutnem smislu. To jo tudi dela paradokсно – v resnici Eno ni le drugačno, ampak je drugače drugačno. Prav v moči te svoje paradokсне narave pa Eno od vsega ni le čisto drugačno in ločeno, ampak je vsemu na čisto poseben način tudi navzoče. »Ni je stvari, v kateri Enega ne bi bilo.« (III 8, 9, 24; VI 9, 8, 33–34)¹⁹ Njegova paradokсна hkratna navzočnost in odsotnost je podobna središču krožnice: središče je navzoče v vseh delih krožnice, ne da bi bilo samo v prostoru, ker je zgolj neprostorska točka.

Paradokсна drugačnost Enega se kaže v hkratni navzočnosti in odsotnosti, imantnosti in transcendentnosti. Za dušo drugačnost pomeni, da sama s seboj ni povsem ista, ampak je v sebi razdvojena, razpršena. Že um sam ne more preseči svoje razdvojenosti na »mišljenje« (νοησις) in »mišljeno« (νοητόν). Tudi v svojem navjijšem deju, ko misel misli samo sebe, je še vedno razdvojena na umevanje in umevano. V tej razdvojenosti je izvor nemoči in slabosti duše. Um je torej nemočen, da bi sebe umeval absolutno, brez sleherne notranje razdvojenosti. Dialektika – metoda, po kateri se um približuje idealnim spoznanjem in Enemu – umu

19 »He regularly insists that the One is distinguished from νοῦς by otherness ε(τεροτη). [...] The One is distinguished from the Forms not by place but by διαφορα and ε(τεροτη.« (Rist 1971, 79)

pomaga, ne zmore pa Enega dojeti v njegovi absolutnosti. Dialektika misli eno skozi mnogo, mnogo skozi eno. Um privede do preddverja Enega, to pa je tudi zadnja meja možnega dialektičnega spoznanja. Tu se mora um svoji dialektično utemeljeni védnosti odpovedati in se prepustiti nekakšni globlji, »učeni nevednosti«. Duša, ki jo dialektika pripravlja na mistični polet proti Enemu, se mora zato odreči sleherni omejenosti in opredeljenosti, slehernemu liku ali strukturi, ki jo omejuje in pogojuje. Ne nazadnje se mora odpovedati umskim strukturam! (VI 7, 34, 2–4) Celo kategorija resnice je preozka in nemočna, da bi z njo mogli opredeliti Eno (V 3, 13, 1). Zato je o Enem veliko lažje izreči to, kaj Eno ni, kakor to, kaj eno je (V 3, 13, 1–6; V 3, 14, 1–8).

4. 2. 2 Ekstaza

Enemu se more približati le duša, ki je svobodna, *pre*-prosta, rešena razdvojenosti in mnogege. Poslanstvo filozofa je, osvobajati dušo omejenosti in drugačnosti, ki jo oddaljujeta od Enega, in vsega, kar jo razdvaja, drobi v mnogo in ji jemlje preprostost. Na refleksivni ravni je duša še podvržena objektivirajoči dualni strukturi umevanje–umevano. Objektivirajoča misel, ki ustvarja pred seboj miselne pred-mete in z njimi razpolaga, Enega ne more umeti. Enega »nikakor ni mogoče *imeti*« – kajti z odsotnim ni mogoče razpolagati (V 3, 14, 1–8. 4–5; I3, 1–6).

Enemu se torej duša ne more približati, če pred tem korenito ne spremeni načina svojega gledanja nanj $\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha, \theta\epsilon\alpha \epsilon)\kappa\epsilon\lambda\upsilon\upsilon$.²⁰ Zahteva po spreobrnjenju izhaja iz narave absolutnega Enega, ki je bitnosti navzoče, še preden ga misel ali bitnost podredita svoji dualni strukturi. Misli Eno pomeni, odvzeti Enemu njegovo absolutno, nedotakljivo naravo in ga podrediti temu, kar je iz njega izšlo in je nižje od njega. Poskus uma, dojeti Eno kot eno, je zato podoben poskusu, v katerem bi posledica poskušala biti večja od vzroka in ga zaobjeti vase.

»Drugačen način gledanja« (VI 9, 11, 22; VI 7, 35, 30) – takšen, ki Enega ne podvaja in ne spreminja v predmet – je ekstatičen, netematizirajoč. Spoznanja tu ne opredeljujemo več intencionalno, ki temelji na kognitivni razdalji, distanci med subjektom in objektom, ampak eksistencialno, kot način bivanja. Plotin ga opiše kot *navzočnost*²¹, kot *dotik*²², ki *predruža* dušo. S tem poudari, da v ekstatičnem gledanju Enega ni več razdvojenosti na misleče in mišljeno, na umevanje in umevano.²³ V ekstazi ni več tistega, ki vidi, in tistega, kar je videno, ampak sta eno:

²⁰ *Enn.* VI 9, 4, 13; 7, 20; 10, 5; 11, 41. I 6, 7, 27; V 5, 8, 10; VI 7, 34, 18.

²¹ *Enn.* VI 9, 4, 3: $\pi\alpha\rho\sigma\upsilon\sigma\iota\alpha$. VI 9, 7, 23: $\sigma\upsilon\nu\sigma\upsilon\sigma\iota\alpha$.

²² *Enn.* VI 9, 8, 27; VI 9, 47: $\sigma\upsilon\nu\alpha\phi\eta$. VI 7, 36, 4: $\epsilon)\pi\alpha\phi\eta$. VI 9, 4, 27: $\theta\iota\gamma\epsilon\iota\nu$.

²³ *Enn.* VI, 9, 10, 12: »Tisti, ki zre, predmeta zrenja niti ne vidi niti ne razlikuje niti si ga ne predstavlja kot nekaj drugega, ampak se je sam nekako predružal; ni več on sam niti tam zgoraj ne dopolni samega sebe,

»Njega samega gleda z navzočnostjo.« (VI 9, 3, 11) Bolj kot umevanje moramo ekstazo razumeti kot način biti, ki je preprostost sama. Najlepši opis tega stanja najdemo v razpravi *O Dobrem ali o Enem*, kjer ga Plotin opiše kot »izstop iz samega sebe, sprostitvev, podaritvev samega sebe, hrepenenje po dotiku, mirovanje, duhovno iskanje usklajenosti« (VI 9, 11). Primerja ga tudi doživljanju najsvetejšega, ki ga ima duhovnik v najsvetejšem delu templja (VI 9, 11, 23–25). V ekstatičnem zrenju se duša ne obvlada več; je iz sebe; je kakor pijana od ljubezni, ki jo doživi v združenju z Enim (VI 7, 35, 23–26). Duša lahko Eno pravilno »dojame« le, če se odpove drugačnosti, ki jo ločuje od Enega, postane nekaj preprostega in se na skrivnosten način združi z Enim. Vsi ti izrazi seveda niso zadovoljivi; so le najmanj neprimerni.

Kaj pomeni ta preprosti $\langle \alpha(\pi\lambda\omicron\upsilon\supseteq \rangle$ in hrepeneči $\langle \epsilon \rangle \pi\iota\beta\omicron\lambda\eta$, pogled²⁴ duše, ki si ne ustvarja več predmetov, ampak z Enim postaja eno? Ko se duša po navodilu delfskega oraklja »Spoznaj samega sebe!« poglobi vase, odkrije v sebi sled $\langle \iota \rangle \xi\nu\omicron$, ki jo od uma vodi k njegovemu izvoru. »Ko boš spoznal sebe, boš umel tudi, od kod si.« (VI 9, 7, 33) Tedaj se duši odpre tisti drugačen pogled nanjo, na svet, na Eno, ki smo ga že opisali. Doslej si je s svojim objektivirajočim pogledom ustvarjala predmete, odslej je njen pogled kontemplativen, zroč, in ne ustvarja več predmetov: »Ko je um ugledal gledani predmet, je postal eno z njim: ne kakor da bi bil gledan, ampak kakor poenjen.« (VI 9, 11, 43) Um torej ni več usmerjen k zunanjim predmetom, ampak k mističnemu jazu, »ki je v mojem jazu bolj jaz kakor sem jaz« (Claudel, *Vers d'exil*, VII). Mistični jaz postane eno z Enim. Eno zanj ni kakor nekaj dodanega, ampak kot njegov najgloblji pogoj in izvor. Doživetje Enega se kaže kot svetloba, ki omogoča umevanje. Ko um spozna, da je svetloba v njem podoba Enega, se lahko od nje obrne k Enemu samemu, ki je njeno počelo. (V 5, 7, 16–17; 19–21; 32–34; 21–22. V 8, 11, 17–18)

Preobrazba pogleda ni mogoča, če se duša ne spreobrne in ne spremeni načina svojega bivanja. To spreobrnjenje in očiščenje temelji na očiščevanju, ki je imelo v antični filozofiji vlogo duhovnih vaj. Očiščenje z duše odstrani odvečni balast, ki je dušo sčasoma prekril, zakril njeno pravo naravo in jo oddaljil od Enega. Pod površino tega balasta se skriva podobnost $\langle \omicron(\mu\omicron\iota\omega\mu\alpha \rangle$ duše z Enim: duša je Enemu podobna kakor »slika izvirniku« (VI 9, 11, 44). Plotin očiščevanje duše opiše s prisposodobno kiparja, ki s kamnitega bloka odstranjuje odvečne plasti tako dolgo, dokler se iz bloka ne prikaže božanska podoba.²⁵ Za antičnega človeka je bilo sli-

marveč postane eno z Onim, kakor če središče sovpadе s središčem.«

24 *Enn.* V 4, 1, 5–6; V 5, 6, 36. VI 7, 39, 1–2; VI 9, 3; 11, 5–6.

25 *Enn.* I, 6, 9, 7: »Če še ne vidiš lastne lepote, stori kot kipar, ki mora oblikovati lep kip: odvzame to, spraska ono, eno površino zgladi, očisti drugo in takó vse dokler se na kipu ne prikaže lep obraz. Prav tako odvzemi tudi ti tisto, kar je odveč; poravnaj, kar je krivega; očisti, kar je temnega, da bo postalo svetleše; in

karstvo umetnost dodajanja, kiparstvo pa umetnost odstranjevanja. Zato je platonizem slikarstvo zavračal, kiparstvo pa sprejemal in uporabljal kot prisposodbo za filozofijo. Plotin pa uporabi tudi mit iz Platonove *Države* (611 C-E) o morskem bogu Glavkonu, ki leži v globinah morja neprepoznaven, ker so se na njem nabrale morske usedline: blato, alge, školjke in kamni (I 1, 12, 13). Da bi zasijal v svoji božanski lepoti, je treba z njega najprej odstraniti morske usedline. Podobno je s filozofijo, ki mora z duše odstraniti balast, ki zakriva izvorno naravo duše in njeno podobnost z Enim.

4. 2. 3 Mistično izkustvo Enega

Duša, ki je prečiščena, je pripravljena na mistično srečanje z Enim. Namenoma uporabljamo besedo »srečanje«, ker Plotin mistične izkušnje Enega ne razume kot zlitja duše z nekakšnim praduhom, kakor si to predstavljajo nekatere religije. Ponotranjenje dušo izčisti do tiste izvorne stopnje, ki jo Plotin imenuje počelo. Zato Plotin mistično izkušnjo opiše kot »zrenje Počela s počelom«, kot »združenje podobnega s Podobnim« (VI 9, 11, 31). Duša se v Enem – čeprav z njim postane eno – ne izgubi, ampak ohrani status počela. To je ena od lastnosti neizrekljive in paradokсне mistične izkušnje, ki je ni mogoče opisati niti z besedami niti s pojmi. Mojster Eckhart jo je pozneje opisal kot izkušnjo »brezdanjega dna« (Abgrund).

47

Še enkrat poudarimo: po Plotinu mistična izkušnja ni mešanica ali zlitje. Duša postaja Eno, ki ga zre (VI 6, 18, 26), obenem pa sama ostane to, kar je, jaz, osvobojen vsega tistega, kar jo je razdvajalo in odtujevalo sami sebi, drugim in Enemu. Ko se osvobodi odtujujoče drugačnosti, sovpade z enim, kakor sovpadata središči dveh krožnic. To sovpadanje Plotin opiše tudi kakor stik dveh duhovnih bitij, med katerima ni nobene ločevalne pregrade več, njuno srečanje pa vseeno ni zlitje. Je srečanje »samega s Samim« (VI 9, 11, 51), srečanje *par excellence*, čista enost, ki ni zlitje, ampak odnos, v katerem ostaneta neokrnjeni obe počeli, duše in Enega.

Navzven se kaže mistični vzpon k Enemu kakor odpovedovanje, v notranjosti pa mistično združevanje bogati. Duša v združenju z Enim pridobi vse. Na smrti postelji je Plotin zaupal zdravniku, prijatelju Evstohiju, da je bilo združenje z Enim zanj življenjski cilj. »Tisto, kar je v nas božjega, sem poskušal privedi nazaj k božjemu, ki je v vsem navzoče.« (*Vita Plotini*, 2, 25–27)

ne odnehaj oblikovati lastnega kipa, dokler v tebi ne zasije jasnost božanske kreposti. Če si to postal [...] in v tebi ni primešanega več nič tujega, ... če si torej postal takšen, ... imej uprt pogled. Le takšno oko je namreč sposobno zreti Lepoto.«

4. 3 Presežnost Enega glede na bitnost

V prejšnjem poglavju smo osvetlili ekstatičen odnos uma do Enega. Plotin pa se vedno znova vrača tudi k Platonovi ideji o presežnosti Dobrega glede na bitnost, tj. glede na bivajoče v njegovi polnosti (ε)πεξελευα τη² ουσι²α. Tri hipostaze – Eno, um in duša – so razvrščene hierarhično, oznaka »hipostaza« pa kaže na samostojnost in avtonomnost vsake od treh. Kljub ločenosti in avtonomnosti vsake od njih se postavlja vprašanje o tem, kakšni so med njimi odnosi, natančneje: Kako je mogoče razumeti besedo »onstran«, s katero Plotin opiše presežnost Enega glede na bitnost?

Tudi v odnosu, ki ga označuje beseda »presežnost«, je potrebna neka temeljna sorodnost ali podobnost v skladu s temeljnim aksiomom grške filozofije: samo podobno lahko stopa v odnos s podobnim τὸ ο(μοιω τὸ ο(μοιον) (II 4, 10, 3; I 8, 1, 8). Ni ga razmerje brez neke temeljne podobnosti. To iz Plotinove misli izključuje sleherni dualizem. Podobnost med bogom in bitji je Aristotel videl v umni naravi vsakega od bitij; ta ga povezuje z bogom, ki je čista umnost. Za Plotina pa umna narava ne more biti zadnji skupni imenovalac med bitnostjo in presežnim. Presežno je čista preprostost, enostavnost, Eno samo po sebi. »Ker je od vsega najbolj preprosto, tudi samo o sebi nima misli.« (V 3, 13, 34) Podobnosti, ki omogoča razmerje med bitnostjo in Enim, zato ni mogoče opredeliti kot umno naravo, ampak je globlja od sleherne umnosti.

48

Temeljna značilnost presežnega je njegova asimetričnost, tj. nesorazmernost oz. nerazmernost. Presežno ostaja v svojem jedru samosvoje in zato neizčrpno. »S tem, da se ne podaja k ničemer drugemu, ima v sebi preobilje moči.« (VI 8, 10, 32) V tem preobilju ostaja samo v sebi, nedeljivo in nerazdeljeno, nedotaknjeno onstran bivajočega in takó, da ima vse bivajoče svoje bivanje po njem.

V svoji asimetričnosti glede na bitnost je presežno v celoti in čisto navzoče le samo sebi. Absolutna navzočnost samemu sebi izključuje kategorijo drugačnosti (ε(τερρητη) (VI 9, 8, 33–34), ki skupaj s kategorijo istosti so-konstituira bitnost. V presežnem pa ni drugačnosti, ki bi ga odtujevala njemu samemu. V tej čisti navzočnosti samemu sebi je vsa skrivnost presežnega. Ko ostaja povsem navzoče samemu sebi, je v preobilju svoje moči navzoče tudi navzven – bitnosti –, »kakor izvir, ki ostaja sam v sebi in se ne manjša« (VI 9, 5, 35–37), ko iz njega izteka voda. Navzoče je bitnosti kot celoti in ji zagotavlja enost, kakor jo daje tudi vsakemu bitju posebej. Zato ga duša niti ne sme iskati zunaj sebe, ampak v sebi (VI 9, 11, 38–39). Četudi presežno ni vezano na bitnost ali bitja, nobeno od njih ne more obstati brez njega. Eno je zakon in nujnost vsakega bitja in bitnosti kot

celote. Presežno, prosto drugačnosti, je samo v sebi preobilje in čista svoboda. V tej nezvezanosti in svobodi je navzoče bitnosti.

Za razmerje med presežnim in bitnostjo je zato najprej značilna asimetričnost. Ta je inherentna presežnosti kot takšni. To razmerje pa je tudi hierarhično, saj presežno od bitnosti ne prejema nič, bitnost pa od presežnega Enega prejema vse s tem, ko od njega prejema možnost, da obstoji kot celota, sestavljena iz mnogih delov (II 9, 1, 10–12; VI 4, 2, 5–6.10–11). Za razmerje med bitnostjo in presežnim je odločilna prav ta ambivalentnost: je razmerje, v katerem presežno omogoča bitnost kot celoto, obenem pa se presežno iz tega razmerja nenehno umika, kakor da ga ni. Gre za razmerje, ki povezuje bitnost – in z njo vsako bitje posamič – in presežno. Temeljna značilnost bitnosti je, da ima svoj izvor v nečem drugem (ε) v α)λλω) (II 9, 1, 10–12; V 5, 9, 3–4); presežno pa – ker izven njega ni ničesa – ima izvor samo v sebi (ε)φε(αυτου). Presežno je torej pogoj, ki bitnost omogoča, obenem pa v njej ni navzoče. Bitnosti je navzoče tako, da je obenem tudi odsotno.

Preženost Plotin opredeli kot »omogočujoči pogoj« bitnosti, tj. bivajočega v njegovi popolnosti. Opiše jo kot počelo, »ki ima, ne da samo bilo predmet posesti« (ε)ξει ου)κ ε)ξομενη) (V 5, 9, 7–11), podobno kakor Filon Aleksandrijski (*De confusione linguarum*, 27), ki jo je opisal kot počelo, »ki zaobjema, ne da bi bilo samo zaobjeto«. Je »počelo, ki ga nič ne ovira« in je »vsega prosto« (V 5, 9, 12–15). Iz tega izhajajo tudi najbolj paradokсне opredelitve. Če je vse v presežnem, samo pa ni v ničemer in ga ne more nič niti imeti niti zaobjeti (VI 5, 3, 13–14), je to odločilno tudi za njegov odnos do biti, ki ga Plotin opredeli z besedami: »Je in ni« (V 5, 9, 12–15). V tem se kaže vsa njegova svoboda. Ker ga nič ne opredeljuje niti ne omejuje, je lahko povsod navzoč, ne da bi bil od česarkoli zaobjet ali določen. Tudi v odnosu do biti je torej presežno asimetrično: neizrekljivo in nedoločljivo v kategorijah biti. S tem, da je presežno navzoče bitnosti, ne izgubi svoje presežnosti in nedoločljivosti.

Nasprotno pa je v razmerju s presežnim bit v povsem trpnem, nesorazmernem odnosu. Da je in kar je, je zgolj v moči presežnega, s katerim bit nima nobenega realnega stika, saj je presežno tudi nenehno preseganja, zaradi česar ni samo miselno nedoločljivo in neopredeljivo, ampak tudi izven vsakega sorazmernega razmerja z bitnostjo. Bitja ali bitnost vzpostavljajo razmerja, so omejena s kategorijami biti; s takšnim, na kategorije biti omejenim realnim razmerjem pa bitje ne more vzpostaviti razmerja s presežnim, ki je onstran vseh ontoloških kategorij. Edino spoznanje, ki ga ima bitje o presežnem, je spoznanje o čisti pogojenosti svoje biti, o svoji nemoči, da bi s svoje strani z njim kakorkoli vzpostavilo razmerje.

To razmerje, ki je na paradoksen način tudi nerazmerje, Plotin opisuje s pomočjo metafor: sled « $\epsilon\lambda\chi\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ » (VI 7, 17, 33; VI 7, 15, 17; V 8, 13), podoba « $\epsilon\lambda\iota\kappa\omega\mu\acute{o}\varsigma$ » (I 1, 8; VI 4, 15; VI 8, 18; V 1, 7; III 3, 7), svetloba « $\phi\omega\acute{\sigma}$ » (I 1, 7), moč « $\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ » (III 4, 3), sila « $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\acute{\iota}$ » (VI 7, 15; VI 4, 9). Prisposode, ki jih Plotin uporabi, opredeljujejo drugo hipostazo, v kateri sta v eno zlitu um in bitnost, v razmerju do prve hipostaze kot avtonomno hipostazo, ki ima svoj izvor izven sebe, v drugem, ki pa je čista presežnost – navzočnost, ki je odsotna, in odsotnost, ki je navzoča.

4. 4 Presežno po sebi

Prehajamo k še enemu, zadnjemu vidiku presežnega, ki ga Plotin večkrat izpostavi v svojih razpravah: *presežno samo po sebi*. Ko opredeljuje presežno glede na um ali bitnost, uporablja negativne opredelitve zaradi asimetričnega razmerja med bitnostjo ali umom in presežnim.²⁶ Duh izkušnje presežnega ni zmožen artikulirati v svojih izraznih sredstvih. Vseeno poskuša Plotin najti nekaj izrazov, ki jih v govoru o presežnem uporabi kot najmanj neprimerne. Ti so rezultat dialektične abstrakcije in redukcije pojmov na temeljne ontološke pojme. Pierre Hadot (1996a, 37), eden največjih poznavalcev helenistične filozofije, meni, da ima v novoplatonizmu metoda abstrakcije pomembno vlogo: »Morda bi bilo bolje govoriti o *apofatizmu* « α) $\pi\rho\phi\alpha\sigma\iota$ » ali o *afairetični metodi* « α) $\phi\alpha\iota\rho\epsilon\sigma\iota$ » kot o negativni teologiji.« Pozitivni pojmi, ki jih Plotin najpogosteje uporabi za oznako presežnega, so: eno oz. eno samo po sebi « $\epsilon\nu$), « $\alpha\nu$) $\tau\omicron\epsilon\nu$ », dobro « $\tau\alpha$) $\gamma\alpha\theta\omicron\nu$ », preprostost ali enostavnost « α) $\pi\lambda\omicron\tau\eta$ », življenje samo po sebi « $\alpha\nu$) $\tau\omicron\zeta\omega=\omicron\nu$ », bog sam po sebi « $\alpha\nu$) $\tau\omicron\theta\epsilon\acute{o}$ », vzrok oz. zadnji »najbolj vzrok« « $\alpha\iota$) $\tau\iota\alpha$, « $\alpha\iota$) $\tau\iota\omega\tau\alpha\tau\omicron\nu$ », počelo « α) $\rho\zeta\eta$ », najmočnejše « $\delta\upsilon\nu\alpha\tau\omega\tau\alpha\tau\omicron\nu$ », ustvarjalec oz. rodnik « $\rho\iota\omega\eta\tau\eta$, « $\tau\omicron$) $\gamma\epsilon\nu\nu\omega=\nu$ », zadnji smoter « $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\omega\tau\alpha\tau\omicron\nu$ », obilje « $\alpha\rho\rho\acute{o}$ », najbolj samozadostno « $\alpha\nu$) $\tau\alpha\rho\kappa\epsilon\sigma\tau\alpha\tau\omicron$ », najvišje « ν) $\pi\epsilon\rho\tau\alpha\tau\omicron$ », prvotno « $\tau\acute{o}$) $\pi\rho\omega\tau\acute{o}$ « $\kappa\alpha\iota$) $\pi\rho\omega=\tau\omicron\nu$ », dejavnost « ϵ) $\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ », edino « $\mu\omicron\nu\nu\omicron\nu$ ». Plotin si pogosto pomaga z uporabo presežnika, med najbolj uporabljenimi oznakami pa sta Eno in Dobro.

Pojem »Enega samega po sebi« je Plotin razvil iz prve predpostavke Platonovega *Parmenida* (137 C –138 B).²⁷ Že pred njim je novopitagorejec Moderatus (1.

26 Literatura o negativni teologiji je obširna. Med drugim omenimo H. A. Wolfson, Albinus and Plotinus on Divine Attributes, v: *Harvard Theological Review* 45 (1952): 115 sl.; H. A. Wolfson, Infinitive and privative judgements in Aristotle, Averroes and Kant, v: *Philosophy and Phenomenological Research* 8 (1947) : 173 sl.; H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik* (Amsterdam, 1967), 105–108, 343–350, 359–361; J. Whittaker, Neopythagoreanism and Negative Theology, v: *Symbolae Osloenses* 44 (1969): 109–125. H. Theill-Wunder, *Die archaische Verborgenheit. Die philosophischen Wurzeln der negativen Theologie* (München: Humanistische Bibliothek I, 8, 1970); J. Hochstaffl, *Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs* (München, 1976). M. J. Krahe, *Von der Wesenheit negativer Theologie* (München: Diss., 1976).

27 Vse poznejše študije na to temo se opirajo na delo E.R. Doddsa, The Parmenides of Plato and the Origin of the Neo-platonic One. Dodds trdi, da je Platonov *Parmenid* glavni vir Plotinove misli. To trditev je

stol.) tri Platonove predpostavke obravnaval v ontološkem smislu kot tri hipostaze: *prvo eno*, ki je eno v najpopolnejšem smislu; *drugo eno*, ki je eno-mnogo; *tretje eno*, ki je eno in mnogo (V 1, 8, 23–26). Eno samo po sebi je v skladu z novopitagorejskim izročilom označil kot εἷς (ν α) ρξη oz. υ(περονω θεῶ (Charrue 1987, 57). Plotin poudarja, da je izraz Eno le dogovorjeno znamenje, ki spoznanje vodi k zrenju, zrenje pa tu ne pomeni predstav, ki jih o Enem imamo, ampak zedinjenje duše z Enim (VI 9, 5, 39–41). Pojem »Enega samega po sebi« je rezultat miselnih abstrakcij in negacij, ki pojem postopoma ločujejo od ostalih in ga očistijo do tiste stopnje, kjer dialektika preide v mistiko, v kateri ni več razlike med predmetom misli in mislijo. Mističnega »spoznanja«, ki je čista izkušnja enega, ni mogoče pretvoriti v dialektične kategorije. Tu Plotin le ponovi opredelitve Enega iz prve predpostavke Platonovega *Parmenida*. Eno je nedeljivo in nima delov (VI 5, 4, 5–10), zato ni podrejeno razmerjem, ampak je eno-stavno, nesorazmerno, nedoločeno, nevezano. Je neskončno (V 5, 11, 1–4), brez omejitev navzven, dejavnost sama brez sleherne trpnosti in zato popolno in neizčrpno v izobilju (VI 5, 12, 5.8–9); v tej svoji polnosti presega eno kot zgolj količinsko enoto; v svoji presežnosti pa je povsem nevezano na bivajoče. Je brez oblike (V 5, 11, 4–5), pre-prosto; to pa ne pomeni »kaotično«, neurejeno, ampak pred vsako obliko. Ni niti stanje niti gibanje (VI 9, 3, 42–45) – ker je popolno, v njem ni nobenih teženj po izpopolnjevanju; v resnici je Eno čista, neskončna dejavnost onstran delitve »gibanje–stanje«. Ni niti isto niti drugačno (VI 7, 18, 44) – ker je onstran vseh razmerij, ga ni mogoče podrediti niti temeljnima ontološkima kategorijama »istosti« in »drugačnosti«; zato ni niti enako niti neenako (V 5, 4, 13–15). Eno je tudi onstran prostora in časa (VI 9, 3, 42) in, še več, tudi onstran večnosti αἰών (VI 8, 20, 25). S tem, ko Enemu odrečemo vse omenjene oznake, mu odrečemo tudi podrejenost biti ali bitnosti (VI 7, 38, 1–2); prav tako mu moramo odreči spoznatnost (V 3, 12, 47–50). »Eno« je torej tisti pozitiven pojem, ki ga vrsta dialektičnih abstrakcij loči od drugih do stopnje nesorazmernosti (ου) μετρουμενον, tj. do stopnje, ki je ni mogoče podrediti nobenemu razmerju več. Eno torej ne pripada ničemu: »Celo samemu sebi ne služi« (VI 8, 19, 15). Na tej stopnji se ustvari most, ki v skladu z načelom »isto z istim« dušo odpre presežnemu Enemu.

Druga oznaka, ki jo Plotin pogosto uporablja za presežno samo po sebi, je »dobro«, ki jo je prevzel iz Platonove *Države* (509 B 8–10). Spoznanje dobrega je med vsemi spoznanji najvišje, ker vključuje spoznanje brezpogojnega (*Drž* 511). Dobro ni pravo dobro, če je pogojeno s »če«; resnično dobro je onstran vsakega »če« – je brezpogojno. V tem je bistvo dobrega. Platon govori le o presežnosti dobrega glede na bitnost, Plotin pa k temu dodaja tudi presežnost dobrega glede na um.

podprl z razpredelnico, v kateri primerja mesta iz *Parmenida*, ki se nanašajo na prvo in drugo predpostavko, z ustreznimi mesti iz *Enead*. Podobno ugotavlja tudi Charrue (1987, 59–117).

Dobrega torej ne omejuje niti um niti bitnost (VI 8, 19, 15). Nasprotno, dobro je »oče vzroka« in s tem sleherne odvisnosti in razmernosti (V 1, 8, 6–8). O dobrem je Plotin najobširnejše spregovoril v razpravi VI 7 z naslovom *O tem, kako je nastalo mnoštvo idej, in o dobrem*. Že Platon poudari v *Državi* (509 A 3–5), da tega, kar je dobro, ne smemo enačiti z dobrim samim. Ljudje, stvari in celo resnica so lahko zgolj dobri, tj. dobremu podobni $\langle \alpha \gamma \alpha \theta \omicron \epsilon \iota \delta \xi \rangle$; dobro samo pa je po svoji časti veliko bolj vzvišeno $\langle \tau \alpha \gamma \alpha \theta \omicron \nu \rangle$. Dobro je dobro prav zaradi tega, ker presega tako bitnost kakor um. Zaradi presežnosti tudi dobrega samega na sebi ni mogoče neposredno opredeliti. Zato ga Plotin kakor Platon opisuje s pomočjo prispodob in alegorij oziroma prek sledi $\langle \iota \xi \nu \delta \rangle$, ki jih pušča v stvareh (VI 7, 16, 22–31). Opisuje pa ga tudi z oznakami, ki smo jih že srečali pri označevanju enega: popolnost, neskončnost, neodvisnost, preprostost, nedoločenost.

Z enim in dobrim so sorodni še drugi pojmi, ki jih Plotin prav tako uporabi. »Tisto, kar je pred vsem, mora biti enostavno« (V 4, 1, 5). Enostavnost ali preprostost je logična izpeljava iz enega. Eno – in edino $\langle \epsilon \iota \nu \mu \omicron \nu \nu \rangle$ – je nesorazmerno, asimetrično, in zato nesestavljeno. Nesestavljeno pa je enostavno, preprosto in tudi neomejeno. Sestavljena bitja obstajajo samo zato, ker je pred njimi nesestavljeno, enostavno počelo (V 6, 3, 15–17). Ker je eno nesestavljeno, enostavno, eno in edino, ne potrebuje ničesar in je zato najbolj samozadostno $\langle \alpha \nu \tau \alpha \rho \kappa \epsilon \sigma \tau \alpha \tau \omicron \nu \rangle$ (II 9, 1, 9). Ta pojem že napoveduje pojem *ratio sufficiens*, ki ga najdemo pri Leibnizu, se pa seveda razlikuje od pojma *causa sui*. Dobro v smislu največje samozadostnosti samovzrokovanja, ampak obilje, katerega »bit« je nenehni »več«, nenehno preseganje.

V luči omenjenih pojmov uporabi Plotin za oznako presežnega še druge pojme, ki izražajo njegov odnos do sveta in človeka: počelo, vzrok in rodnik $\langle \alpha \iota \tau \iota \delta \rangle$, $\langle \alpha \rho \xi \eta \rangle$, $\langle \rho \omicron \lambda \eta \tau \eta \rangle$, $\langle \gamma \epsilon \nu \nu \omega = \nu \rangle$. Ko presežno eno ali dobro »ustvarja«, ne »ustvarja« iz potrebe, ampak iz preobilja. Stvari izhajajo iz njegove prepolnosti $\langle \upsilon \langle \pi \epsilon \rho \pi \lambda \eta = \rho \acute{\epsilon} \rangle$, $\langle \upsilon \langle \pi \epsilon \rho \epsilon \rho \rho \upsilon \eta \rangle$, ki ostaja vedno ista $\langle \mu \epsilon \nu \epsilon \iota \rangle$ (V 2, 1, 7–9; VI 8, 10, 32–34). Tudi, ko Plotin zanj uporablja pojem vzroka $\langle \alpha \iota \tau \iota \delta \rangle$, se zaveda, da tu ne gre za vzrok, sorazmeren posledici, ampak za vzrok, ki je vzrok vsega, ne da bi bil kakorkoli povezan s povzročeni (VI 9, 6, 54–55). V podobnem smislu uporablja Plotin tudi druge pojme: $\langle \rho \omicron \lambda \eta \tau \eta \rangle$ (III 8, 11, 40; III 9, 4, 7–9), $\langle \delta \upsilon \nu \alpha \mu \iota \rangle$ (VI 9, 5, 35–38), $\langle \alpha \rho \xi \eta \rangle$ (III 8, 9, 39–43; V 3, 11, 16–18). Skratka: »Ker je sam čist, ni z ničemer pomešan; vse ima delež na njem, sam na ničemer« (V 5, 10, 3–4).

Pozitivne pojme, ki jih Plotin uporabi, da z njimi opredeli presežno, končno poveže v nekaj prispodob. To, kar je, se iz enega – iz njegove polnosti in preobilja – razliva tako kakor svetloba iz sonca (V 3, 12, 39–40; V 2, 1, 8–9), kakor reke, ki ne izčrpajo svojega vira, ampak ga pustijo v njegovem preobilju (III 8, 10, 6–7).

Presežno in prvotno počelo ostaja v sebi in vedno isto (V I, 6, 28–29). Presežno počelo je kakor korenina ρ(ιζα), iz katerega se razrašča drevo; korenin, ki daje rast drevesu in se pri tem ne izčrpa in ne usahne (III I, 4, 5). Tako se tudi življenje razrašča iz debla v krošnjo, v posamezne veje in plodove, ne da bi se prvotno počelo razpršilo (III 8, 10, 11–12). Opiše ga tudi še kot zborovodjo, pod vodstvom katerega zbor okoli njega usklajeno poje; ali pa tudi kot nevidno središče vidne krožnice.

V odgovor na vprašanje o emanaciji druge hipostaze iz Enega omenimo še en motiv, ki ga najdemo v *Eneadah*. Kot razlog za emanacijo Plotin navede drznost ali smelost <τολμα>. Že v Sofoklovi *Antigoni* beseda označuje drznost, ki sproža tragičnost. V Platonovem *Simpoziju* pa Eros brez drznosti ne bi odšel na pot v neznano, polno tesnobe. S prav to besedo, ki jo najdemo še pri gnostikih, Plotin opiše emanacijo. Um kot druga hipostaza je posledica drznosti v Enem. Ta želja po ločitvi in neodvisnosti je posledica nelegitimne želje po samopotrjevanju, ki ga ima Plotin za nekakšen izvorni greh (III 8, 32–36; VI 9, 5, 29; V I, 1, 3–5; III 7, 11). Gre za željo, ki teži stran od Enega, kakor v umu najdemo nasprotno željo po vrnitvi k Enemu. Plotin tu odpre vprašanje o temeljni ambivalentnosti želje, ki od Enega obenem beži in se k njemu vrača. Ta ambivalentnost spominja na Ottovo opredelitev svetega kot strahospoštjivega. Sicer pa je presežno po Plotinu hrepenenje samo <πρω=τον α)ρα η(βουλησι αυ)τῶ> (VI 8, 21, 16).

5. Sklep

Plotinova filozofija ima svoje korenine v starogrškem filozofskem izročilu. Že od začetka grška filozofija ni kritično razmišljala le o svetu, človeku, biti ali misli, ampak tudi o bogu in religiji. Religijskega vprašanja o bogu se je prvi kritično lotil Ksenofan, za njim pa zlasti Sokrat in Platon. V *Državi* je Platon prvi in prvič uporabil pojem presežnosti, v *Parmenidu* pa je razvil pojem absolutnega enega. Antična filozofija – najprej novopitagorejstvo, nato srednji in novi platonizem – se je pogosto vračala k odlomkom iz teh dveh Platonovih dialogov. Ob njih se je navdihovala in razvijala misel o presežnem; postopoma pa je začela idejo »dobrega onstran bitnosti« razlagati v luči absolutnega enega. Svoj vrh je interpretacija presežnega, ki je presežno dobro razumela v luči absolutnega dobrega, dosegla pri Plotinu, ki je postavil norme negativne, apofatične teologije. Za Plotinovo misel o presežnem bi lahko ponovili misel, ki jo je Kant izrekel za Aristotelovo logiko, namreč da jo je Aristotel izpopolnil do takšne stopnje, da za njim ni bila zmožna narediti niti koraka naprej niti ni smela storiti koraka nazaj. S tem, da je vso svojo misel usmeril v vprašanje presežnosti, se je Plotin iztrgal iz aristotelskega metafizičnega izročila, ki je zadnji domet filozofije videl v ontologiji kot misli, katere predmet je bitje kot najširši pojem. Za Plotina najvišja kategorija ni bila več

bitje, ampak absolutno eno/dobro, ki je onstran bitnosti. Negativno henologijo takó postavi nad metafiziko.

Negativna henologija je odprla novo poglavje v zgodovini filozofske misli, ki je omogočilo misliti presežno v njegovi presežnosti. S tem se odprejo tudi naslutene možnosti za razvoj teologije in filozofije religije. Prelom z onto-teo-loško strukturo aristotelske metafizike je imel za posledico širše razumevanje jezikovnih zmóžnosti. Že Alkinoos [Albin] (*Platonis dialogi* 6:164) je v svojem uvodu v Platonovo filozofijo razlikoval med štirimi metodami, ki omogočajo misliti boga: trdilna metoda (bogu pripisuje pozitivne predikate), analogična metoda (boga primerja z drugimi bitji), metoda preseganja ali vzvišenosti (dviguje se od vidnega k idejnemu) in končno negativna metoda (o bogu pove, kar bog ni) (Hadot 1987, 187). Plotin je jasno opredelil področje mističnega, ki ga ni mogoče niti izrekati niti misliti in nakazal Wittgensteinovo filozofijo jezika, ki sprejema, da je »nekaj neizrekljivega. To se kaže, to je mistično.« Filozofija je od Plotina dalje poskušala misliti tudi mistično izkušnjo, ki je ni mogoče racionalizirati, prevesti v logične oblike in jo izpovedati. Pred tem pojavom je prisiljena umolkneti. »O čemer ne moremo govoriti, o tem moramo molčati,« priznava Wittgenstein (*Logično-filozofski traktat*, 6.522; 7).

54

Razvoj ideje presežnega, ki smo mu sledili od Platona do Plotina, je pokazal, kako je filozofska misel postajala vedno jasnejša glede tega vprašanja, dokler se pri Plotinu ni postavila v nasprotje z aristotelsko metafiziko in nakazala sodobno Heideggrovo in Wittgensteinovo kritiko tradicionalne filozofije, ki je izhajala iz aristotelske metafizike. Pri Plotinu se je torej dokončno zaostri la dilema med fundamentalno ontologijo, ki svoje poslanstvo vidi v reviziji pojma »biti«, in izzivom, iti prek ontologije in filozofske misel utemeljiti na vprašanjih, ki so izvirnejša od vprašanja biti. Plotin je odgovor našel v negativni henologiji, Lévinas na primer v etiki. Plotin je torej vnaprej odprl vprašanje, ki ga je ponovno odprla sodobna filozofija po dvatisočletni premoči aristotelske misli. »Fundamentalna ontologija‘ ali ‚preseganje metafizike‘: alternativa, s katero se na novo srečuje sodobni projekt nekakšne ‚destrukcije‘ ali boljše ‚dekonstrukcije‘ navideznih razvidnosti klasične ontologije, se je natančno nakazala v novoplatonizmu.« (Aubenque 1957, 108)

LITERATURA

- Alcinoos. 1990. *Enseignement des doctrines de Platon*. Ur. J. Whittaker, prev. P. Louis. Pariz: Les Belles Lettres.
- Aristotel. 1886. *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*. Izd. V. Rose. Leipzig: Teubner.
- — —. 1993. *O duši*. Prev. V. Kalan. Ljubljana: Slovenska matica.

- — —. 1994. *Nikomahova etika*. Prev. K. Gantar. Ljubljana: Slovenska matica.
- — —. 1999. *Metafizika*. Prev. V. Kalan. Ljubljana: ZRC SAZU.
- Armstrong, A. Hilary. 1940. *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*. Cambridge: University Press.
- Aubenque, Pierre. 1957. Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque classique. V: *Le néoplatonisme*, 101–109. Pariz: CNRS [Colloques internationaux].
- Brisson, Luc. 1994. Introduction. V: Platon. *Parménide*. Pariz: GF-Flammarion.
- Charue, Jean-Michel. 1987. *Plotin – lecteur de Platon*. Pariz: Les Belles Lettres.
- Commentaria in Aristotelem graeca*. 1882–1909. Berlin: Reimer.
- Dodds, Eric Robertson. 1928. The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One. *Classical Quarterly* 22:129–142.
- Dörrie, Heinrich. 1955. $\nu(\rho\sigma\tau\alpha\sigma\iota)$. Wort und Bedeutungsgeschichte. *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I. Philologisch-historische Klasse*, št. 3.
- Hadot, Pierre. 1987. *Exercices spirituels et philosophie antique*, 2. izd. Pariz: Etudes Augustiniennes.
- — —. 1996a. Apofatizem in negativna teologija. *Filozofija na maturi*, št. 1:37–44. Izvirnik, v: *Exercices spirituels et philosophie antique*, 183–193.
- — —. 1996b. Antična filozofija in duhovne vaje. *Filozofija na maturi*, št. 3:22–44. Izvirnik, v: *Exercices spirituels et philosophie antique*, 13–58.
- Hermès Trismégiste. 1960. *Corpus hermeticum*. Ur. A.D. Nock in A. J. Festugière. 2. izd. Pariz: Les Belles Lettres.
- Lamprecht, Sterling P. 1955. *Our Philosophical Traditions*. New York: Appleton – Century – Crafts.
- Mattéi, Jean-François. 2002. *Platon et le miroir du mythe*. Pariz: P.U.F.
- Merlan, Philip. 1960. *From Platonism to Neoplatonism*. 2. izd. The Hague: M. Nijhoff.
- — —. 1970. Greek Philosophy from Plato to Plotinus. V: *Later Greek and Early Medieval Philosophy*, 14–132. Ur. A.H. Armstrong. Cambridge: University Press.
- Platon. 2002. *Izbrani dialogi in odlomki*. Prev. G. Kocijančič. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Platonis Dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi*. 1927. Zv. 6. Ex recognitione Caroli Friderici Hermannii: Lipsiae: B. G. Teubneri.
- Plotini Opera*. 1964–1982. Ur. P. Hery in R. Schwyzer. Oxford: Oxford University Press.
- Proclus. 1968. *Théologie platonicienne*. Zv. 1. Pariz: Les Belles Lettres.
- Reale, Giovanni. 1991. *Per una nuova interpretazione di Platone*. Milano: Università Cattolica del Sacro Cuore.
- Rist, John M. 1971. The Problem of Othernes. V: *Le néoplatonisme*. Pariz: Colloques internationaux du CNRS.
- Stobaios. 1884. *Eclogae physicae et ethicae*. 2 zv. Izd. Wachsmuth. Berlin.
- Trouillard, Jean. 1973. Le Parménide de Platon. V: *Etudes sur Platon*. Pariz: Institut Catholique.
- Wahl, Jean. 1926. *Étude sur le Parménide de Platon*. Pariz: F. Reider.
- Waszink, Jan. 1964. *Studien zum Timaioskommentar des Calcidius*. Leiden: Brill.

Damir Barbarić

UTELEŠENJE

ὄλβιοιε ὅστιε ἰδῶν κεῖν' εἶε' ὑπὸ χθόν'
οἶδε μὲν βίον τελευτάν,
οἶδεν δὲ διόσδοτον ἀρχάν.¹

57

»Pri Heri, res lepo počivališče; ta platana ima namreč zelo široke veje in je visoka; nadvse čudovita je višina in senca te vrbe konopljike; ker je v cvetu, zaradi nje ves kraj tako izredno diši. Pod platano teče nadvse očarljiv izvir, ki ima zelo hladno vodo, kot lahko preizkusiš z nogo; po kipcih in zaobljubnih darovih je videti, da je tam svetišče nekih Nimf in Aheloja. [230c] In če hočeš še to: blag veter kraja je ljubek ter zelo prijeten; poletna spevna (pesem) kot odmev odgovarja na zbor škržatov. Najrazkošnejša od vsega pa je trava, saj je kraj rahlo nagnjen, tako da lahko tisti, ki leže, glavo imenitno nasloni.« (Phaidr. 230b2-c5)²

Kdo bi v tem vznesenem opisu z začetka *Fajdra*, katerega diskretna ironičnost samo še poudarja vtis iskrene in nehlinjene vzhičenosti, mogel prepoznati Sokra-

1 Pinadri carmina cum fragmentis. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit C.M. Bowra. Editio altera, Oxonii 1947, fr. 121 (= 137^a Schroeder): »Blažen tisti, ki vse tisto je videl in pod Zemljo odhaja. // Konec življenja pozna // in tudi od Zeusa dani začetek.«

2 Navedeno po slovenskem prevodu: Platon, *Zbrana dela I*, prevedel in spremna besedila napisal Gorazd Kocijančič, Mohorjeva družba, Celje 2004, str. 535. Op. prev.

ta, tega tujca v naravi, gorečega ljubitelja govorov in pogovora, neumornega iskalca sogovornikov znotraj mestnih zidov? Ne le mladi Fajdros, tudi Sokrat sam se čudi, da ga preplavlja skorajda ditirambski hudournik besed, ki kakor same od sebe izvirajo iz njega, in ne zna te začudenosti odpraviti drugače kakor tako, da svojo vznesenost pripiše skrivnostni moči božanskega kraja. Ne da bi zahteval, kakor mu je sicer vselej v navadi, od sogovornika, da mu s svojim strinjanjem ali ugovarjanjem izpriča živo sodelovanje v pogovoru, se tu krotko in brez odpora prepušča nepremagljivemu navdihu monologa: »Torej me poslušaj molče! Kajti videti je, da je ta kraj [238d] res božanski, tako da se ne začudi, če bom v nadaljevanju govora večkrat obseden od nimf: kar zdaj izrekam, namreč ni več daleč od ditirambov.« (Phaidr. 238c9-d3)³

Očitno je Sokrat tu daleč od tistega »zatekanja k utemeljitvam <lógoi>«, s katerim je nekda v *Fajdonu*, v strahu, da ne oslepi od bleščanja begajoče in vznemirjajoče uganke bivanja, rasti in propadanja stvari, pribežal k »drugi plovbi«, namreč k raziskovanju in motrenju stvari in »resnice bivajočih stvari« ne neposredno »z očmi /.../ in /.../ z vsako od zaznav« (Phaid. 99e3-4),⁴ temveč v pomirjenosti in gotovosti *logosov* kot njihovih »podob«, kar tam pomeni približno toliko kot besed, stališč, izjav, opredelitev, postavk in predpostavk. Tu se Sokrat uganki narave, njenega bivanja in porajanja, odpira z vsemi svojimi čutili, ne le z vidom, temveč tudi s sluhom, vohom, otipom in dotikom.

58

Kaj je razlog te pomenljive spremembe? Kako naj jo pojasnimo? Verjamem, da ima Ernst Hoffmann prav, ko trdi, da je *Fajdros* pričevanje o Platonovem novem pojmu narave in novem občutku zanjo, ki sta izrasla iz filozofskega uvida v bistvo življenja kot neprekinjenega gibanja, na enak način prisotnega tako pri nebesnih telesih kot v človeškem umu. Šele s tem in takšnim dojemanjem življenja kot gibanja se je Platonu razprl pogled na bistveno nov pojem duše kot stalne in neomahljive samogibne sile bivanja in biti, ki celoto nebesnega dogajanja nerazdružljivo spenja z zemeljsko naravo in človeškim življenjem.⁵

3 Nav. po: Platon, *Zbrana dela I*, str. 541. Op. prev.

4 Prim. Platon, *Zbrana dela I*, str. 146-147. Op. prev.

5 Ernst Hoffmann, Platon. Eine Einführung in sein Philosophieren, Reinbeck 1961, 130: »Toda tega lepega poletnega dne je drugače; v poteku celotnega dialoga se počuti navdihnjenega z geniji narave, ki ga obkroža. Komajda ve, na kakšen način bi povedal, kako mu je pri duši. ‚Ves iz sebe‘ je. Nekaj se je zgodilo. Zgodilo pa se je, da sta Platonu iz njegove lastne filozofije nastala nov pojem narave in nov občutek za naravo. *Celota* narave mu je postala resnično živa šele sedaj, odkar more pokazati, da *methexis* ne more obstajati brez *psyche*. V tej misli se razodeva novi pojem življenja, ki filozofu omogoča, da človeško in kozmično pojmuje iz skupnosti njunega izvora. V avtokinetični sili biti, ki so jo drugi tedaj pripisovali samo zvezdam, je za Platona ležalo tisto, kar ima človeška duša skupnega z zvezdami: prostorsko gibanje na nebu in neprostorsko gibanje v noetičnem življenju sta pričevanji življenja samega. Zato v *Timaju* duša sveta lahko nastopi kot um sveta in zato lahko v *Fajdru* posamezne duše postanejo slednice bogov, ki so poistoveteni z zvezdami.

Značilno je, da se Platon v *Fajdru* tako z mislimi kot z dikcijo na nek način vrača k zgodnji »naravoslovni« spekulaciji, ki jo je v *Fajdonu* odločno zavrnil, še posebej k spekulaciji Alkmajona in Empedokla, od koder mu potem nova svetloba pada tudi na starodavne orfične in pitagorejske eshatološke nauke, ki tvorijo komajda prikrito osnovo skorajda vsega, kar bo razlagal v *Fajdru*. Pogosto je bilo opaženo in podčrtano, da je prav pojem gibanja, potem ko je bilo v dialektičnih razlagah dialoga *Sofist* končno priznано in sprejeto kot nekaj bivajočega, Platonu odprl pot do ključne opredelitve popolne biti kot življenja, kar predvsem pomeni kot jakosti, sile in moči bivanja. Kot prazvir in izvor življenja oziroma sile in moči bivanja se v *Fajdru* izkaže duša. Zato je to prvenstveno dialog o duši⁶ in s tem obenem o celoti narave, dojete in razložene prvenstveno v smislu zgodnje grške φύσις.

Poenostavljeno bi skorajda lahko rekli, da se Platon v *Fajdru* vrača k »naravi« kot okrožju vsega gibanja, bivanja, rasti in upadanja, nastajanja in propadanja in da se z njo, tako dojeto, sedaj pomirja. Če stopimo korak dlje, bi lahko celo zatrdili, da prav to okrožje sprejema kot človeško bivališče, ki je, čeprav je samó začasno, vredno resnega truda. V poznem delu Platon »ideje« domala sploh izrecno ne omenja ali pa samo posredno, le z opreznimi in večznačnimi naznakami, pogosto z besedami, ki komajda dajejo slutiti, o čem resnično teče beseda.⁷

Ni s to svojevrstno, morda samo navidezno, opustitvijo opore v tistem, kar se je kazalo kot večno, eno, isto, enolično, negibno in negibljivo, Platon filozofijo nehote izpostavil nevarnosti, da sama odpravi mejo, ki jo deli od sofistike kot ve-

Toda obakrat govori Platon samo v mitopoetičnih podobah. In vendar je zanj resnična misel, da je ista, z božanskim dobrim prežeta narava celote sveta tista, ki jo spoznavamo, ko iščemo temelj gibanja, tako nebesnega kot noetičnega.«

6 Hermija v svojem komentarju *Fajdra* (Hermiae Alexandrini in Platonis Phaedrum Scholia, ad fidem codicis Parisini 1810 denuo collati edidit et apparatus critico ornavit P. Couvreur, Paris 1901), 8,15–19,10, navaja šest, v dotedanji tradiciji konkurirajočih podnaslovov: »O erosu«, »O retoriki«, »O duši«, »O dobrem«, »O prvem lepem«, »O lepem nasploh«.

7 Opozoriti velja na Gundertovo občo karakterizacijo ne le *Fajdra*, temveč tudi Platonovega poznega dela v celoti: Hermann Gundert, Enthusiasmus und Logos bei Platon, v: Lexis 2, 1949, 25–46; tu: 40 [ponatis v: Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis, hrsg. von Konrad Gaiser, Hildesheim 1969, 176–197; tu: 191]: »*Fajdros* spada, toliko je danes gotovo, med Platonove pozne dialoge in ga je potrebno razumeti iz njihovega okrožja. Pozni dialogi se, kolikor vidim, od srednjih ne razlikujejo po premeni mišljenja in nauka, toda vsekakor se od njih razlikujejo po spremenjenem pogledu. Vse do *Države* je Platon v svojih dialogih filozofijo prikazoval kot vzpon. Prav tam, kjer je pustil, da se vidi cilj, ga je prikazoval z gledišča zgodovinskega človeka, ki se, vóden od erosa, proti njemu šele vzpenja po stopnicah svojega sveta. Nasprotno pa se zdi, da v dialogih po *Državi* na svet gleda od zgoraj. Dialektična metoda, ki jo v njih razvija, si ne prizadeva več doseči cilja samega, temveč si prizadeva, izhajajoč iz doseženega cilja, prežeti bivajoče v njegovi polnosti in širini tako, da bi se v njem pokazal red biti.«

ščine in umetnosti praktičnega orientiranja in iznajdljivosti v mnogovrstnih pojavih bivanja?

Seveda ne. Predvsem je zgodnja grška φύσις, v bližini katere bo Platon ostal v celotnem poznem delu, vse prej kot le zagrajeno in omejeno področje ‚narave‘, ločeno od neba in nebesnega in pod njima postavljeno nasproti človeku in podrejeno njegovi neumorni in raznoliki dejavnosti. V izvorno mišljeno φύσις na enak način spadajo zemlja in nebo, živo in neživo bivajoče, bogovi in svetovi. V skladu s tem ljudje, ugledani znotraj vseobsegajočega vidnega kroga celote kozmičnega življenja, niso zgolj smrtniki, ki se ukvarjajo z lastnimi končnimi smotri in cilji in ki bi bili tako rekoč okovani s skrbjo za brezpogojno vzdrževanje in reševanje svojega končnega življenja, temveč so, vede ali nevede, po duši kot tistem najglobljem v sebi pravzaprav sorodni bogovom, herojem in demonom, sorodniki in sopotniki zvezd, voljni ali nevoljni junaki v vselej razgibani in s spremembami bogati kozmični drami brez začetka in konca.

Prav zato »narava« v *Fajdru* ni predmet niti praktične obdelave niti teoretskega raziskovanja. Prisotna je izključno kot »lepa narava«, kar pomeni kot takšna narava, ki človeka – in to predvsem poleti opoldne, v času, ko se je dan povzpел k svojemu vrhuncu in se, mirujoč in v popolni tišini, prepušča slutnji demonskih skrivnosti starodavnega pogankega Pana, z molitvijo h kateremu Sokrat tudi zaključuje celoten pogovor –⁸ prevzema in vznáša, navdušuje in vodi »iz sebe« in ga dobesedno pomika in odmika⁹ v celoto vsega: »Ker izstopa iz človeških prizadevanj [249d] in stopa v bližino Božanstva, ga množica graja, češ da je nor, vendar pa množici ostaja prikrito, da ga je prevzel bog.« (Phaidr. 249c8-d3)¹⁰ Katera koli človeška umetnost, znanje in bistrost, kakor in kolikor koli naj bi jih že množica slavila in povzdigovala kot prave in nevprašljive vrline, niso, če jih ne vodi božan-

60

8 Kurt Schilling, Platon. Einführung in seine Philosophie, Wurzach/Württ 1948, 203: »Kot vodilno razpoloženje v osnovi leži nasprotje med vsakdanjostjo mesta, v katerem Sokrat sicer svoje misli črpa iz občevanja z ljudmi, in svobodo narave, ki mu je pravzaprav tuja. Toda narava sama, na katero ni navajen, v času Pana, najbolj vročega poldneva, v katerem se zdi, kakor da se je sonce zaustavilo in da je vse življenje utihnilo, vendarle istočasno razodeva vso svojo demoničnost. Resda je nekje izrecno rečeno, da soudeleženca v pogovoru, oba razsvetljena, ne več pobožna v starem poganke smislu in ne več prepuščena sili te naravne Panove moči, ravno *nista* prevzeta, temveč se možato in s samostojnim dialogom upirata nagibanju v spanec (250 A). Toda vendarle lahko zelo jasno in močno zaslutimo povezanost s starim poganstvom, ki se izkazuje v prostovoljni poslušnosti božanskemu in v sramu spričo oškodovanja njegove moči in njegovega ugleda, ki ga sproža razsvetljena, a obenem nemoralna nizkost sofistov in retorjev.«

9 Prim. Johannes Thome, *Psychotherapeutische Aspekte in der Philosophie Platons*, Hildesheim/Zürich/New York 1995, 156: »Platon uporablja término *μαυρία*, pomen katerega lahko samo nezadostno in napačno prevedemo kot ‚blaznost‘. Zlasti ne smemo zanemariti tega, da v grškem izrazu poleg negativne konotacije ‚blaznosti‘ in ‚norosti‘ obenem pozvanja tudi pozitivna vsebina v smislu ‚vzhičenosti‘ in ‚navdušenja‘.«

10 Nav. po: Platon, *Zbrana dela I*, str. 549. Op. prev.

sko navdahnjenje in usmerjenost k celoti vsega in s tem k tistemu božanskemu, nič drugega kot gola »smrtna premišljenost« oziroma »gospodarjenje s smrtnimi in skopo odmerjenimi stvarmi«, nič drugega kot »nesvoboda«. Tisti, ki se v življenju ukvarjajo samo s tem, medtem ko so za vse drugo gluhi in slepi, niti ne slutijo, da so sami sebe obsodili na večno prebivanje v temnem in temačnem okrožju zemlje ali, v hujšem primeru, celo pod njo. (Phaidr. 256e5–257a2)¹¹

Ta, v *Fajdru* na nek način znova odkrita »narava« s svojim vznášajočim sijanjem povzdiguje in spodbuja k uvidu, da je skozinskož prežeta z neizčrpnim življenjem in da je njeno najgloblje jedro samó duša, torej gibanje, ki brez začetka in konca neprekinjeno izvira samo iz sebe in ki je, pojavljajoč se vselej v različnih oblikah in likih, koren življenja tako živih, samó navidezno smrtnih bitij na zemlji in okrog nje kot tudi resnično nesmrtnih božanskih bitij neba: »Celotna duša skrbi za celoto neoduševljenega in potuje naokrog po vsem nebu, ter se znajde enkrat v tej, drugič v drugi obliki.« (Phaidr. 246b6–7)¹²

Do tega spoznanja, se zdi, ni mogoče prispeti po uhojenih poteh razmišljanja, ki ga vodi *logos*, torej z zakonitim združevanjem in razdvajanjem posameznih misli. Kakor narava resnično lepega iz *Simpozija* tudi duša v *Fajdru* ni le nevidna, neslišna, nedotakljiva, torej skrita in nedostopna za vsa čutila, temveč je obenem onstran *logosa*. Na vprašanje, kaj ona je, bi lahko bilo mogoče odgovoriti, če sploh, samo z dolgo razlago in z božjo pomočjo. (Phaidr. 245a4–5)¹³ Pri tem pa je gotovo, da odgovor ne bi mogel obstajati v tem, da bi jo opredelili, jo omejili in s tem na nek način tudi zaustavili in »ugotovili« njeno stanovitno in vedno sebi enako bistvo. V skladu z občim »dinamičnim« dojemanjem tistega »biti« pri poznem Platonu, kjer »bit« ni več nič drugega kot »moč /.../ za delovanje /.../ ali pa utrpetje« (Soph. 247d8 isl.),¹⁴ se razlaga tu ne usmerja k bistvu duše, temveč k njeni »naravi (φύσις)«, kar pomeni k tistemu, kar se ji dogaja in kar sama dela, k njenim »trpnim stanjem« in »delom« (πάθη τε καὶ ἔργα, Phaidr. 245c2–4).¹⁵

Že zdavnaj je bilo opaženo, da slavni, zelo verjetno v osnovi od Alkmajona prevzeti¹⁶ »dokaz« za nesmrtnost duše, predložen v *Fajdru*, natančneje rečeno, njegov začetek (ἀρχὴ ἀποδείξεως, Phaidr. 245c4),¹⁷ ne zadovoljuje niti najsvobo-

11 Prim. Platon, *Zbrana dela I*, str. 554. Op. prev.

12 Nav. po: Platon, *Zbrana dela I*, str. 547. Op. prev.

13 Prim. Platon, *Zbrana dela I*, str. 546. Op. prev.

14 Prim. Platon, *Zbrana dela I*, str. 316. Op. prev.

15 Prim. Platon, *Zbrana dela I*, str. 546. Op. prev.

16 Prim. Christoph Rapp, *Der Begriff der Selbstbewegung bei Alkmaion und Platon*, v: G. Rechenauer (Hg.), *Frühgriechisches Denken*, Göttingen 2005, 152–173.

17 Prim. Platon, *Zbrana dela I*, str. 546. Op. prev.

dneje tolmačenih pravil logičnega dokazovanja. Očitno namerne arhaičnosti stila in izraza, pogosto iritirajoče in pogum jemajoče krožnosti argumentiranja, medsebojnega pogojevanja stališč, od katerih niti enega ne moremo dojeti kot temeljne predpostavke, iz katere bi druga sledila z nujnostjo, in navsezadnje tudi neprikrite nemarnosti pri označevanju in imenovanju vsekakor ne bi smeli tolmačiti kot Platonovih napak v logičnem mišljenju in sklepanju, temveč prej kot zavestno napotevanje na to, da smo pri premišljevanju o duši kot »tistem, kar giblje samo sebe« in je tako »vir in počelo« celokupnega gibanja, prispeli na samo mejo tistega, kar je na običajen način sploh mogoče misliti. V tem smislu je značilno, da v svojem poslednjem delu *Zakoni* pri ponovljenem poskusu, da bi, kot poprej v *Fajdru*, miselno razložil bistvo in bivajočnost duše, Platon dosledno odstranjuje celo še edino preostalo oporo za možnost njenega napačnega, »substancialističnega« dojetanja s tem, ko je ne določi več kot »tisto, kar giblje samo sebe«, temveč natanko samo kot »gibanje samega sebe«. V tako dojetem izvornem gibanju ni več mesta za nekaj, kar bi kot obstojno in stalno ležalo v osnovi gibanja.¹⁸ Zato bo Platon tudi tam, ko bo govoril o gibanju in še zlasti o gibanju, ki giblje samo sebe, uporabil, priklicujoč v spomin zgodnejše besede iz *Fajdona* in *Fajdra*, priljubljeno podobo komajda prehodne, nevarne, neulovljivo hitre reke in hudournika, v neposrednem soočenju s katerim tistega, ki ni dovolj izkušen in izurjen, popade pogubna vrtoglavica in se mu naredi mrak pred očmi. (Legg. 892d9 isl.)¹⁹ V tem kontekstu ni odveč, če se spomnimo, da je Platon že v zgodnjem *Harmidu* (Charm. 168e9–169a1)²⁰ prav možnost gibanja, ki giblje samo sebe, tam še skupaj z drugimi neobičajnimi pojavi odnosa do samega sebe, izpostavil kot tisto možnost, ki bi se nekaterim ljudem lahko zdela neverjetna, drugim pa »morda« (ἴσως) ne.

62

Zatorej ne more biti čudno, da je pri najpomembnejših mislecih poznejše zgodovine metafizike prav filozofski pojem začetka ostal zgledni primer popolne protislovnosti in zato tudi logične nemožnosti, s čimer je povezano tudi popolno izginotje platonsko dojete duše iz vidnega kroga domala celotne pozneje zgodovinsko merodajne filozofije. Tako bo že Aristotel, vtem ko bo omejil témo edino-

18 To je pravilno opazil in izpostavil Raphael Demos, Plato's Doctrine of the Psyche as a Self-Moving Motion, v: Journal of the History of Philosophy, 6:2 (1968: Apr.), 136: »... kjer [tj. v *Zakonih* X] izvemo, da duša je sprememba – in ne neka bitnost, ki ji je spremembo mogoče dodati.« Prim. ib., 137: »Poduk, ki ga je potrebno poudariti, leži v tem, da duša, na eni strani, in njena dejavnost, na drugi, nista dve stvári. Logična distinkcija med subjektom in predikatom tu nima mesta; biti duša pomeni biti dejavnost.« Zato je, mimogrede rečeno, Kalcidijeva opredelitev Platonovega pojma duše, ki je bila izjemno vplivna v srednjeveški filozofiji, napačna. Prim. Chalcidius, *In Timaeo* 263; 241, 8–10 Waszink: »Torej, duša je po Platonu netelesna substanca, ki samo sebe giblje na racionalen način.« (Est igitur anima iuxta Platonem substantia carens corpore semet ipsam movens rationabilis.)

19 Prim. Platon, *Zbrana dela I*, str. 1546. Op. prev.

20 Prim. Platon, *Zbrana dela I*, str. 677–678. Op. prev.

le na problem začetka časa, ponavljajoč zagotavljal, da bi čas, če naj bi se sploh začel, na nek način moral biti pred samim seboj in da bi torej njegov trenutek, »zdaj«, moral biti v sebi dvojen in sestavljen in ne en in enostaven. Kajti v njem bi tedaj moralo biti eno tisto, kar (se) začinja, in drugo tisto, od koder in kdaj (se) začinja. Toda trenutka časa ni mogoče misliti drugače, kakor da je enostaven, podoben točki na črti, iz česar sledi, da je začetek časa nemožen in da je čas zato večni. V bistvenem isto bo stoletja kasneje ponovil Kant v svojem poglavitnem delu, predvsem v prvi antinomiji čistega uma, glede na stvar samo pa tudi že v prvi analogiji izkustva. (Mimogrede naj omenimo, da se je metafizična spekulacija misli o gibanju iz samega sebe morda nekoliko bolj približala v Descartesovih in Spinozovih premislekih o tistem, kar oba označujeta z izrazom »vzrok samega sebe« (causa sui), čeprav tega sama nista prepoznala in sta se zato odrekla možni dragoceni pomoči v razvijanju te daljnosežne misli.)

Kolikor mora mišljenje, če noče biti prazno domišljanje, temveč pravo spoznavanje, nujno predpostavljati čas in prostor in s tem tedaj tudi nekaj določno obstoječega, se zanj zdi, da ga prav misel o gibanju, ki se giblje oziroma začinja samo od sebe, sooča z njegovo skrajno in, zdi se, neprehodno mejo. Takšno gibanje bi moralo biti nekaj nadvse začudujočega, celo navidez povsem nemogočega, namreč nekakšen čudežni prehod in premet (ἡ μεταβολή) iz stanja in mirovanja v gibanje, torej prav tisti prehod, ki ga je Platon v *Parmenidu* imenoval povsem nedojemljivega in z mislijo nedoumljivega in ki ga je »umestil« v »nenavadno« (ἄτοπος)²¹ in zato tudi skrajno čudežno naravo nenadnega trenutka (τὸ ἐξαίφνης, Parm. 156de).²²

V nadaljnja premišljevanja, ki bi spadala k temu, se tu ne moremo spuščati. Ponovimo naj samo, da lahko tako imenovani dokaz za nesmrtnost duše kot tistega, kar se giblje samo od sebe, imamo za neke vrste uvod in predigro v mit, ki sledi neposredno za njim in ki na način podobe in prisposdobe razlaga zgodovino življenja nesmrtnne duše kot take in, v nadaljevanju, tudi vzrok za razlikovanje božanske duše od človeške, ki jo deloma napačno imenujemo smrtno. Ta zgodovina se dogaja v neizmernem in vseobsegajočem okrožju, ki resda vsebuje čas in prostor, kakor ju poznamo, vendar ni omejena samo nanju, temveč ju prikazuje z obsežnejšega, celo več: z onstranskega gledišča, s katerega je edinole mogoče razbrati njun resnični smisel.

21 Prim. opombo prevajalca Platonovih del, Gorazda Kocijančiča, ki opozarja, da gre na tem mestu pri Platonu za besedno igro, kajti drug pomen »nenavadnosti« je »ne-u-mestnost; brez-mestnost« <τὸ ἀτοπον>« (Platon, *Zbrana dela II*, Mohorjeva družba, Celje 2004, str. 364). Op. prev.

22 Prim. Platon, *Zbrana dela I*, str. 421. Op. prev.

V okviru pričujočega razmišljanja ni prostora za občo razpravo o vlogi in pomenu mita v Platonovi filozofiji. Dovolj je omeniti, da enostranski racionalistični nazor, po katerem so miti samo pedagoško motiviran dodatek in skorajda pesniški okras prave filozofske vsebine, danes večinoma velja za prevladanega. Če ne želimo zapasti v drugo skrajnost, ki je lastna prvenstveno romantično navdahnjenim tolmačem, namreč v naziranje, da je mit edina primerna forma, v kateri Platon lahko izreče najgloblje resnice svoje filozofije, ker so nedostopne logosu in logičnemu razmišljanju in ker so po svoji naravi mnogo bolj sorodne misterijskemu in religioznemu razodetju, je morda najbolj sprejemljivo, da se pri tem vprašanju držimo svojevrstne sredine in da predvsem vztrajamo pri medsebojnem pogojevanju in plodnem dopolnjevanju *logosa* in *mythosa*. Po tem nazoru pripada pri Platonu mitu naloga razlage obsežne, z logičnim razmišljanjem zasnovane, toda bistveno daljnosežnejše in zato nikdar povsem gotove, temveč vedno samo verjetne časovne in obenem nadčasne, prostorske in obenem nadprostorske zgodovine bitne celote življenja, kar za Platona pomeni: duše.²³ Če je po slavni opredelitvi iz *Države* naloga resničnega filozofa, da motri ves čas in vse bitnosti (Resp. 486a4–6),²⁴ je naloga mita, da se, voden od premišljene slutnje, poda na pot upodabljanja vseobsegajoče celote življenja, v katere komajda misljivi in izrekljivi obsežnosti onstran sleherne dihotomije je skupaj s celoto bivajočnega vsebovana ne le celota časa in prostora, temveč tudi njuno komajda doumljivo izhodišče. Z globokim razumevanjem je zato neoplatonik Salustij iz 2. stoletja po Kr., govoreč o dejanjih bogov pri Homerju, bistvo grško dojetega mita povzel v kasneje po-

64

23 Walter Hirsch, *Platons Weg zum Mythos*, Berlin 1971, 218 isl. Prim. Theo Kobusch, *Die Wiederkehr des Mythos*, v: M. Janka u. Ch. Schäfer (Hrsg.), *Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*, Darmstadt 2002, 44–57; tu: 50: »Mit, torej, ni niti nezavezujoča igra niti drugi izvor resnice, neodvisen od logosa. Mit je način prikazovanja iste resnice, je ‚drugačna pot‘, ki k istemu cilju vodi na drug način, in sicer v modusu lahke igre (Plt. 268d).« Christian Pietsch, *Mythos als konkretisierter Logos*, v: M. Janka u. Ch. Schäfer (Hrsg.), *Platon als Mythologe*, 99–114; tu: 100: »Platon v svoje mite integrira dialektične, torej logično-argumentativne diskurze. V nasprotju z dojetjem, da se mythos in logos medsebojno izključujeta. Platon tako eno kot drugo lahko uporabi istočasno in za isti cilj dokazovanja.« Paul Friedländer, *Platon*, Bd. 1, dritte durchgesehene und ergänzte Auflage, Berlin 1964, 200 isl.: »Kajti, drugače kot miti na prvi Platonovi stopnji, pristno sokratski miti niso neodgovorna igra domišljije, ki občasno resda lahko zadene tudi nekaj bistvenega. Predpostavljajo pojmovno razdelavo in podaljšujejo njene črte prek meja, ki so postavljene človeški eksistenci in človeškemu spoznanju. Ali še bolj v Platonovem smislu: mit, ki, natanko tako kot logos, ni izmišljen, temveč že pričujoč, ima, tako kot logos, svoj lasten ustroj. In velja samo tedaj, kadar njegove črte skladno nadaljujejo črte logosa.« Ludwig Edelstein, *The Function of the Myth in Plato's Philosophy*, v: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 10, No. 4 (Oct., 1949), str. 436–581; tu: 477: »Mit, oblikovan v skladu z razumom, prinaša svetlobo uma na področje strasti; človeka spodbuja k temu, da z upanjem in zaupanjem deluje v smeri cilja, ki ga je preden postavil razum. [...] Torej, mitologija je notranji sestavni del Platonove filozofije. Upravičeno ima mit svoje mesto znotraj kozmosa Platonove misli. Kar je Platona spodbudilo k temu, da se je obrnil k mitu, nista bila ne njegova reakcionarna čud ne anti-racionalizem.«

24 Prim. Platon, *Zbrana dela I*, str. 1139. Op. prev.

gosto navajano stališče, da se »tisto, kar miti prikazujejo, nikdar ni zgodilo, toda vedno je«, k čemur je kot svojevrstno pojasnilo dodal, da »um gleda vse naenkrat, medtem ko logos kaže eno kot prvo, drugo pa kot drugo.«²⁵

Mit v *Fajdru*, poleg mitov o Eru v deseti knjigi *Države* in o obdobjih sveta v *Politiku* gotovo najgloblji in filozofsko najpomembnejši med vsemi Platonovimi miti, po bogastvu vsebine naravnost neizčrpen, se pričinja s prisposodbo duše, po kateri je ona »podobna moči, ki po naravi sestoji iz krilate kočije in voznika« (Phaidr. 246a6–7).²⁶ Po vsem, kar smo do sedaj povedali, ni težko razbrati, da je ključna beseda te prisposode δύναμις, torej sila, moč, jakost, ki jo je Platon tu izbral prav zato, da bi lahko izključil kakršno koli misel o duši kot nečem, kar obstaja na substancialen način. Duša ni ne kateri ne kakršen koli nekaj, temveč je vedno edinole moč in napetost sile. Kot izvor in počelo gibanja je duša vselej nagon, gon in začenanje. Poleg tega, da ni substanca, tudi ni nekaj enostavnega, kakor bi lahko sklepali iz številnih zgodnejših Platonovih formulacij, predvsem tistih v *Fajdonu*. Nasprotno, duša je dinamična enotnost, sestavljena iz dvojega, namreč voznika in konjske vprege, oziroma, natančneje rečeno, iz trojega, kajti vprego vlečeta dva različna konja. O tem, kako naj bi razumeli to trojnost duše, se raziskovalci in tolmači Platona, zlasti *Fajdra*, prepirajo že stoletja. Zlasti v novejšem času se največji del razprav o duši pri Platonu izčrpava v ostroumnih in v enaki meri tudi filozofsko brezplodnih sporih o najrazličnejših aspektih te očitno intrigantne teme. Pri tem se, pogostokrat s težko dojemljivo samoumevnostjo, govori o »delih« duše, čeprav se Platon v *Fajdru* v tem kontekstu poudarjeno naslanja na besedo εἶδος (Phaidr. 253c8)²⁷ in čeprav se sicer tudi drugje, govoreč o tem, večinoma vzdržuje besede »del« ali pa jo uporablja z jasno naznako omejevanja.²⁸ Tako na primer v deseti knjigi *Države* Platon pušča odprto dilemo, ali bi se »resnična narava« duše, če bi jo nekoč lahko ugledali povsem čisto in osvobojeno

25 Salustios, De diis et mundo IV 9 (Rochefort): ταῦτα δὲ ἐγένετο μὲν οὐδέποτε, ἔστι δὲ αἰεὶ. καὶ ὁ μὲν νοῦς ἅμα πάντα ὄρα, ὁ δὲ λόγος τὰ μὲν πρῶτα τὰ δὲ δεύτερα λέγει. Zadnji stavek izreka stališče, ki je bilo pri neoplatonikih obče sprejeto. Prim. Plotin, Enn. 5,9,24–29; Proklos, In Platonis Republicam I 77, 13 isl.; Olympiodor, In Platonis Gorgiam 273,14–23; 249,8–16. K temu prim.: Michael Erler, Praesens divinum. Mythische und historische Zeit in der griechischen Literatur, v: M. Jan-ka u. Ch. Schäfer (Hrsg.), Platon als Mythologe, 81–98; tu: 87: mitično dogajanje »reprezentira neke vrste brezčasnost, v kateri se dogodki ali enkratne manifestacije božanskega delovanja dogajajo skupaj z vedno veljavnimi obeležji bistva slehernega izmed bogov. Ta eksistenca, ki je z vidika historičnega načina gledanja brezčasna in takšna, da jo je mogoče samovoljno lokalizirati, daje mitičnemu dogajanju tisti paradigmatsko-trajni značaj, ki mu jamči trajen interes ...«

26 Nav. po: Platon, *Zbrana dela I*, str. 547. Op. prev.

27 Prim. Platon, *Zbrana dela I*, str. 552. Op. prev.

28 Prim. Thomas A. Szlezák, Unsterblichkeit und Trichotomie der Seele im zehnten Buch der Politeia, v: Phronesis, Vol. 21, No. 1 (1976), 38: »Povezovanje εἶδος z drugo besedo, in to brez čvrste terminologije [...], je morebiti obenem poskus, da bi obdržali od pojma ‚delov‘ oddaljene prostorsko-konkretne predstave.«

vseh prirastkov smrtnosti, pokazala kot »mnogooblična ali enooblična«²⁹ (εἴτε πολυειδῆς εἴτε μονοειδῆς, Resp. 612a3–5),³⁰ in na podoben način tudi v *Zakonih* za razburljivi vidik duše (θυμός) pušča neodločeno, ali je to le njeno stanje ali pa resnično poseben del (εἴτε τι παθος εἴτε τι μέρος, Legg. 863b3).³¹

Vsekakor je v *Fajdru* duša opredeljena kot moč, ki je v sebi trojna. Vendar pridevnik συμφύτος jasno napotuje na to, da tri sestavine, ki tvorijo njeno enotnost, niso nikakršni »deli«, ki bi drug drugemu bili zunanje pridodani, temveč so »skupaj zraščeni«³² v enotno celoto in so, torej, nekaj takega kot njeni vidiki ali momenti. Platon že z nedoločenim in fluidnim načinom označevanja daje vedeti, da trojnosti duše ni potrebno jemati strogo dogmatsko in da je njen, recimo tako, ontološki status izjemno težko opredeliti in primerno označiti. V *Državi* (Resp. 435d3)³³ izrecno pripominja, da bi do polnega in resnično natančnega uvida v to lahko prišli samo po »daljši in dolgotrajnejši poti«, s čimer jasno napotuje na možnost in nujnost nadaljnjih subtilnejših razdelitev.³⁴ Ker duša ni ena in obstojna substanca, tudi njenih treh »vidikov« oziroma »momentov« ne smemo, sledeč kasnejšemu, aristotelskemu modelu, dojemati kot golih lastnosti ali načinov razodevanja. Nasprotno, vsak od njih ima neke vrste lastno dinamično bistvujočnost in zato skorajda lahko rečemo, da vsak vsebuje celoto same duše. Vsak izmed njih je v tej meri celovit in bistveno samostojen in se kot tak dejavno nanaša na druga dva in na dušo v celoti. Od tod izhaja v Platonovem delu tako pogosta podoba njihovega medsebojnega pogovora, žgočega spora ali pa skladnega ujemanja.³⁵ Obenem je tudi samo trojnost potrebno dojeti samo pogojno in zelo svobodno. Kajti najnižji vidik duše, železni, sicer v duši največji in najgibljivejši,³⁶ pravza-

66

29 Nav. po: Platon, *Zbrana dela I*, str. 1245. Op. prev.

30 Prim. že Platon, Resp. 435c5: εἴτε ἔχει τὰ τρία εἶδη ταῦτα ἐν αὐτῇ εἴτε μή.

31 Prim. Platon, *Zbrana dela I*, str. 1525. Op. prev.

32 Platon, Phaidros, Übersetzung und Kommentar von Ernst Heitsch (Platon Werke. Übersetzung und Kommentar III 4), Göttingen 1993, 93: »Formulacijo je potrebno vzeti dobesedno. συμφύτος, 'zraščen', 'zedinjen', kaže, da so različni sestavni deli vprege (kočija, konji, voznik) mišljeni kot enotnost.«

33 Prim. Platon, *Zbrana dela I*, str. 1097. Op. prev.

34 Tako meni tudi Apelt: Platon, *Der Staat*. Neu übersetzt und erläutert [...] von Otto Apelt, Leipzig 1923 (= Platon, *Sämtliche Dialoge*, hrsg. v. O. Apelt, Bd. V, Hamburg 1993), 470, op. 53.

35 Jörn Müller, *Psychologie*, v: Ch. Horn/J. Müller/J. Söder (Hrsg.), *Platon Handbuch*. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart/Weimar 2009, 142–154; tu: 147: »Vsak izmed delov poseduje lastna specifična poželenja in stanja naslade (*Rep.* IX, zlasti 580c-588a) in zdi se, da je Platon do določene stopnje celo pripravljen vsem delom (in ne samo umu) vsakokrat pripisati neke vrste 'racionalnost' v formi kognitivnih in lingvističnih sposobnosti, zaradi česar tudi lahko medsebojno komunicirajo oziroma vplivajo drug na drugega (prim. *Rep.* IV 441c; *Tim.* 70a-71d) [...]. Ponovljeno predložena misel o poskusu uzurpacije nalog drugih delov, o vladavini enega dela nad drugimi oziroma o 'državljanski vojni v duši' (*tês psychês stasis*, *Rep.* IV 440c) vsekakor predpostavlja, da je vsak del neke vrste samostojen dejavnik.«

36 Richard Bett, *Immortality and the Nature of the Soul in the »Phaedrus«*, v: *Phronesis*, Vol. 31, No. 1 (1986), 1–26; tu:17: »Kolikor manjši je vpliv racionalnega dela duše in kolikor večja je moč dveh spodnjih

prav sploh ni le en, temveč je v resnici mnogoter, kar Platon označuje s tem, da ga prisposodblja s podobo divje živali z nešteto glavami, ki jo ženejo nagoni (Resp. 588d4).³⁷ Nezavezano in samemu sebi prepuščeno poželenje nujno zapada v tisto, kar navadno označujemo z imenom objestnosti, čeprav bi pravzaprav lahko nosilo množico imen, ker se v sebi vselej nadalje deli v množico udov in delov (πολυμελές καὶ πολυμερές, Phaidr. 238).³⁸

Toda neodvisno od samó navidezne enotnosti tretjega, želelnega vidika duše je tudi vsak od drugih dveh v sebi nadalje razčlenjen, in sicer, kakor se zdi, najprej spet trojno.³⁹ Poenostavljeno rečeno: tudi sam miselni vidik, poleg tega, da sestoji – kakor vemo iz srednjih knjig *Države* – iz bistveno različnih zmožnosti uma in razuma, željno išče znanje in uvid in se k njima strastno usmerja, natanko tako, kakor se tudi poželenje v svojem sebičnem uživanju naslade, posesti in denarja vendarle, kolikor more, žene za priznanjem drugih in obenem na sebi lasten, omejen način opaža in tolmači vse, na kar naleti, in kakor, ponovno, tudi razburljivost silno stremi po oblasti, priznanju in časteh, medtem ko hkrati, na drugi strani, skrbno posluša, razbira in praviloma ubogljivo sprejema naloge razuma.⁴⁰ Torej, dinamična enotnost duše kot moči ni mehanična, temveč, kakor bi se lahko izrazili s kasnejšo terminologijo, organska.⁴¹

Ne glede na možne razlike v posameznostih in odtenkih trojnost duše v *Fajdru* v bistvu ustreza pri Platonu klasični trojnosti, poznani predvsem iz *Države*. Le težka bi lahko postalo sporno, da »voznik« ni podoba razumnega oziroma umnega vidika duše (τὸ λογιστικόν); na nekem mestu je um izrecno imenovan »krmar duše« (Phaidr. 247c6–7).⁴² Tistega izmed konj v vpregi, ki ji opisan kot črn, skrivljen, obilen, neskladno raščen, prijatelj objestnosti in bahaštva

delov (zlasti ἐπιθυμία, ki jo Platon vselej vidi kot tisto, kar je v močni opoziciji z racionalnim), toliko bolj je oseba ali država podrejena spremembi.«

37 Prim. Platon, *Zbrana dela I*, str. 1226. Op. prev.

38 Prim. Platon, *Zbrana dela I*, str. 541. Op. prev.

39 Zato je do neke mere gotovo sprejemljiva kritična opomba H. Görgemannsa, Platon, Heidelberg 1994, 137 isl.: »Trihotomija ima na sebi nekaj samovoljnega, kajti na ta način bi lahko razločili še mnogo več delov.«

40 Prim. Robert W. Hall, *Ψυχή as a Differentiated Unity in the Philosophy of Plato*, v: *Phronesis*, Vol. 8, No. 1 (1963), 69: »Ni le duša kot celota kompleksna celota, temveč se tudi vsak del kaže kot razčlenjen. [...] Torej, ni le duša kot celota razdeljena na tri dele, temveč je tudi vsak del sestavljen, v sebi vključuje poseben značaj tega dela, tj. razum, silovitost in poželenje, in na enak način tudi primerna poželenja in užitke, ki jih vsak del dobi, kadar se drži svoje naloge in kadar, v primeru dveh nižjih delov, sledi racionalnemu delu.«

41 Platon, Phaidros. Übersetzung und Kommentar von Ernst Heitsch, nav. d., 93: »Ni prikazan en lik z njegovimi deli, temveč sile, ki prihajajo do delovanja v duši, ki je bodisi zakrnela bodisi raste prek sebe.«

42 Prim. Platon, *Zbrana dela I*, str. 547. Op. prev.

(Phaidr. 253e1 isl.),⁴³ ni težko povezati ali celo poistovetiti z želelnim vidikom duše (ἐπιθυμία, τὸ ἐπιθυμητικόν), narava je nenasiten, nikdar zadovoljiv in zato vedno močnejši pohlep po užitku in nasladi, še posebej užitku in nasladi zasedanja, posedovanja in porabljanja vsega čutnega in telesnega, in sicer takoj in neposredno, brez najmanjšega zastoja, oklevanja ali odloga. V *Državi* je ta vidik duše opisan kot tisti, »s katerim ljubi, občuti lakoto, žejo in je vznemirjena zaradi drugih želja, pa nemisleči in želelni del, ki prijateljuje z določenimi zadovoljitvami in užitki« (Resp. 439d6–8).⁴⁴ Drugi konj, ki je lepo grajen in bele barve, ki je zaljubljen v čast, a le če je povezana s premišljenostjo in sramežljivostjo, prijatelj resnične slave (Phaidr. 253d3 isl.),⁴⁵ je očitno podoba srednjega in posredujočega vidika duše, ki ga Platon najpogosteje imenuje θυμός oziroma τὸ θυμοειδές, torej z izrazoma, ki bi ju lahko približno prevedli kot strast, srčnost, srd, pogumnost ipd. in ki pri Platonu večinoma označujeta stremljenje tako po vladanju in gospodarjenju kot po ugledu, slavi in spoštovanju, ki so z njima povezani.⁴⁶

68

Pomen tega trojnega ustroja duše za celoto Platonove filozofije je poznan. Tako človek posameznik kakor polis kot skupnost bistvenega življenja in do neke mere celo tudi sama zgodovina sveta svojo izvrstnost ali propad dolgujejo predvsem temu, ali so trije vidiki duše, trije glavni stanovi polisa ali pa bistvene kozmične sile v medsebojnem skladju ali neskladju in razdoru. Če se kateri od njih osamosvoji od enotne celote in poskuša živeti sam zase, brezobzirno si prizadevajoč, da bi dosegel edinole svoj lastni najvišji cilj, tedaj se tako v duši človeka posameznika kot v človeški skupnosti in enako tudi v celoti sveta neizbežno rojevajo in nezaustavljivo rastejo neskladje, razdor in nepravilnost. Pri tem je nujno potrebno poudariti, da, ker je duša vedno dinamična celota zraščanih vidikov, takšna osamosvojitvev enega izmed njih nikdar ne more pripeljati do popolne ukinitve in uničenja drugih dveh. Zato se nepravilno, in to pomeni neskladno in popačeno, življenje izkazuje vedno v tem, da si eden izmed treh bistvenih vidikov duše prizadeva za vsako ceno obvladati druge in jih podvreči svojim smotrom.

Če se prekomerno okrepi poželenje po užitku in nasladi, ne bo za seboj povleklo le strasti po časti in ugledu, ki bo tedaj v povezavi z razumom, omamljenim od

43 Prim. Platon, *Zbrana dela I*, str. 552. Op. prev.

44 Nav. po: Platon, *Zbrana dela I*, str. 1101. Op. prev.

45 Prim. Platon, *Zbrana dela I*, str. 552. Op. prev.

46 Platon, Resp. 581a9–10: τὸ κρατεῖν [...] καὶ νικᾶν, τὸ εὐδοκίμειν. O pomenu tega izraza nasploh pri Platonu prim.: The Phaedrus of Plato. With English Notes and Dissertations by W. H. Thompson, London 1868 (ponatis: New York 1973), 166: »Zato, se mi zdi, lahko tērmin θυμὸς upravičeno razširimo, tako da ne bi vključeval le srčnosti oziroma silovitosti, temveč tudi vse strasti in občutja, ki spodbujajo k energičnemu delovanju in so tako naravna protitež poželenju, katerega objekt je bodisi čutno zadovoljstvo bodisi gola telesna izpolnitev (πλησμονή).«

poželenja, vztrajno delala na tem, da prav nenasitnosti naslade, posedovanja in pridobivanja priskrbi največji ugled, čast, slavo in vrednost, temveč bo tudi razum sam, ki, oslabiljen zaradi poželenja in naslade, ostaja brez lastnega smisla in vsebine in zato postaja suh in neploden, povsem podvrglo sebi, navajajoč ga na to, da si ostroumno in lokavo izmišlja vedno nova sredstva in načine za njegovo neskončno povečanje. Če pa v duši brezpogojna strast po vladanju in gospodarjenju prevlada druga dva njena vidika, bo duša resda prezirala nizkost golega zadovoljevanja telesnih potreb in suženjskega služenja čutnemu užitku, vendar bo obenem, zadovoljujoč se samó s človeškimi mnenji in običaji, z enake višine gledala tudi na razum, um in duh in v njihovem prizadevanju za spoznanjem, znanjem in modrostjo našla le odvečno in neživiljenjsko brezdelje, popolnoma nekoristno za človeka in za svet njegovih vrlin. In če se, nazadnje, od drugih dveh vidikov duše osamosvojita duh in um, se bo duša bolj, kot je dopustno in potrebno, oddaljila od življenja in se bo postopno sama v sebi izpraznila in posušila do čistega razuma, ki vse bolj izgublja, ukvarjajoč se najprej z nujnostmi in nato s čistimi možnostmi najraznovrstnejših odnosov med stvarmi, z vidika te stvari same in z ničimer pojasnljivo dejstvo njihovega čutnega, in to vselej pomeni nalključnega, obstoja. Tak razum se bo tedaj, vtem ko bo ostal brez lastnega cilja in smotra, vse manj sposoben resnično upreti tako častihlepni strasti po gospodarjenju kot poželenju po posedovanju in porabljanju čutno obstoječega.

Ta obča in poenostavljena preišljanja so bila potrebna, da bi lahko na njihovem ozadju izpostavili pomembnost tega, da je duša v *Fajdru* bolj kot v katerem koli drugem Platonovem delu kljub svoji trojnosti, ali celo prav zaradi nje, mišljena in prikazana kot enotna celota. To pomeni, da slabi konj tudi tedaj, ko v svoji razbrzdani objestnosti napade telo tistega, s katerim se želi zediniti, vendarle ni povsem zunaj dosega mešanice sile in nagovarjanja, s katero ga voznik in dobri konj, čeprav celo za ceno prizadejanja skrajne bolečine, odvrčata od njegovega naklepa. Na enak način tudi dobri konj celo tedaj, ko je pod pritiskom svojega slabega prijatelja iz vprege zmeden in omajan, tako da ne zna več presoditi, ali ima prav, vtem ko meni, da sta telesno zasedanje in posedovanje nasprotna dobremu okusu, sprejetim običajem in občutju sramu, vendarle ostaja poslušen voznikovim naročilom, čeprav ne razume in ne more razumeti njihovega pravega smisla, poreklo katerega je na, njemu za vselej nedostopnem področju onstranskega. Prav tako tudi, nazadnje, voznik sam ni povsem oropan ne čutil in čutnega, ne poželenja in strasti in ne sramu in poguma, čeprav je vse to v njem prisotno na prečiščen in, recimo tako, poduhovljen način in čeprav se mora, kolikor je potrebno, obvladovati in se zadrževati. To je jasno razvidno na nizu mest, kakršno je tole: »Kadar torej voznik zagleda prizor, ki mu zbudi ljubezen, in se mu prek zazna-

ve segreje vsa duša ter se napolni z draženjem in ostnom hrepenenja...« (Phaidr. 253e5–254a1)⁴⁷

S tem prispemo do poslednjega in morda najpomembnejšega momenta prispodobe duše v *Fajdru*, do prav tistega momenta, zaradi katerega je ta mit tako poseben in skorajda popolnoma neprimerljiv. Duša kot v sebi trojnostno zraščena moč gibanja je namreč po svojem izvornem in čistem liku »okriljena«, namreč prav vsa in povsod obrasla »s krili«. ⁴⁸ Podobo kril Platon tu očitno uporablja zato, da bi z naslonitvijo na starodavno in povečini izgubljeno orfično tradicijo, le deloma ohranjeno v odlomkih zgodnjega grškega lirskega pesništva in v kakšnem fragmentu tragedov, pri duši kot obči moči gibanja iz samega sebe posebej izpostavil zmožnost tistega, v sebi bistveno dvosmernega gibanja, ki ji je od vseh najbolj lastno in zanjo najodločilnejše, namreč zmožnost dvigovanja, lebdenja in lebdečega kroženja na eni strani in zmožnost padanja in tavanja v vseh smereh in na koncu tudi pogrezanja v neskončno globino na drugi.⁴⁹ »Vzrok pa je nekako v tem: moč krila po naravi to, kar je težko, vodi navzgor in to dviga tja, kjer domuje rod bogov; in (duša) je med vsemi stvarmi, ki sodijo v območje teles, nekako najbolj udeležena v Božanstvu. Božanstvo pa [246e] je lépo, modro, dobro in vse, kar je takšnega /.../« (Phaidr. 246d6–e1)⁵⁰

70

Kot moč gibanja iz samega sebe duša nima niti začetka niti konca, temveč je večna in nesmrtna. V svojem izvornem, čistem in popolnem liku je popolnoma okriljena, kar pomeni, da z neskončno lahkoto lebdi po vsem nebu, krožeč povsod in potujoč naokrog, skrbeč za vse, kar nima duše, in se znajde v vselej novih in drugačnih oblikah. (Phaidr. 246b6–7)⁵¹ Samo tista duša, ki se ji primeri, da izgubi krila in s tem lahkost, da postane težka, ko se izpolni z zlom in pozabo, »se giblje, dokler se ne oprime nečesa trdnega; in ko se tam naseli ter prejme zemeljsko telo, za katerega se zaradi njene moči zdi, da giblje samo sebe, je bila celota, združena iz telesa in duše, poimenovana ,smrtno'.«⁵²

47 Nav. po: Platon, *Zbrana dela I*, str. 552. Op. prev.

48 P. Friedländer, nav. d., 205: »Kdo je pravzaprav okriljen: konji, kočija ali voznik? To ni jasno in gotovo tudi ni potrebno, da je. Okriljena je celota.« Friedländer v nadaljevanju okriljenost prepričljivo tolmači kot Platonov »pesniški izraz za tisto, kar je s pojmom gibanja samega sebe predtem formuliral na način filozofije narave.«

49 Michael Erler, Platon (Grundriss der Geschichte der Philosophie, hrsg. von H. Holzhey, Die Philosophie der Antike, Bd. 2/2), Basel 2007, pravilno uvidi smoter prispodobe, toda obenem bistveno dvosmernost gibanja duše brez razlage in pojasnila omejuje na samo eno smer, na gibanje navzgor. Prim. 382.: »Podboda okriljene duše (Phaidr. 246a) kaže, da je zanjo značilna sposobnost vzpenjanja.«

50 Nav. po: Platon, *Zbrana dela I*, str. 547. Op. prev.

51 Prim. ib. Op. prev.

52 Phaidr. 246c2–6: ἡ δὲ πτερορροῦσα φέρεται ἕως ἂν στερεοῦ τινος ἀντιλάβεται, οὗ κατοικισθεῖσα, σῶμα γήϊνον λαβοῦσα, αὐτὸ αὐτὸ δοκοῦν κινεῖν διὰ τὴν ἐκείνης δύναμιν,

Izjemnost tega mesta, pri katerem, kakor tudi sicer v celotnem tekstu mita, dobesedno vsaka beseda zahteva skrbno premišljanje in tolmačenje, leži v tem, da prav tu vrhunec doseže Platonovo prizadevanje v *Fajdru*, da bi življenjsko dramo ljudi na zemlji prikazal v svetlobi, ki nanjo pada ne le z vidika celote življenja sveta, temveč tudi z vidika tistega, kar je celo onstran te celote, namreč čudežnega »nadnebnega prostora«. Če gledamo od tod, postane očitno, da se življenje ljudi na zemlji samó dozdeva končno in smrtno, medtem ko je pravzaprav vsakokrat le ena izmed mnogih začasnih sekvenc v vedno novem, neprekinjeno začenjajočem življenju celokupne duše. Začetek življenja smrtnega živega bitja se potemtakem kaže kot vselej nov izid večne kozmične drame, ki mu predhaja in ki se v njem vsakokrat za določen čas in na določen način uobliči in ustali. Z ozirom na to bi se lahko, skorajda s polno resnostjo, kakor Platon to stori v *Gorgiju* (492e10–493a1),⁵³ z Evripidom⁵⁴ vprašali, ali ni tisto, kar ljudje imenujejo življenje, v resnici smrt, medtem ko se pod plaščem tistega, kar se jim dozdeva kot smrt, skriva pravo in resnično življenje.

Vendar mit seže še dlje od tega. Ne relativira le ljudem strah zbujačo misli na smrt, ne prepozna v njej le iluzije in zablode in s tem pripomore k temu, da občutek neme, vseprisotne tesnobe, ki se zamolklo in zlohотно vije nad smrtniki, prepusti mesto pomirjeni sproščenosti in vedrini – φαίδρος pomeni prav »veder« –, ki človekovi duši odpirata pogled na neskončno celoto časa in jo s tem v vsakem trenutku osvobajata za tiste vidike življenja in njemu pripadajoča dela, s katerimi bo postal sokrivec vseh prihodnih premen lastnega mesta in položaja v tej celoti, temveč daje zaslutiti tudi sam vzrok tega, da je posamezna duša nekoč morala zapustiti blaženo okrožje božanskega življenja in se z rojstvom naseseliti v telesnem živem bitju, ki ga imenujemo človek. Kar nam kot misterij rojstva ostaja za vselej nedoumljivo, temno in nepresojno, v resnici pravzaprav ni prvi začetek življenja samega, natanko tako, kot smrt ni njegov popolni konec in dokončanje. Življenje nima niti začetka niti konca. Vsako rojstvo je samo novo utelešenje. Če se lahko tako izrazimo, véliki mit v *Fajdru* ni prvenstveno »eshatološki«, temveč vsaj v enaki meri tudi »proto-genetični« mit. Z njim se filozofiji

ζῶσον τὸ σύμπαν ἐκλήθη, ψυχὴ καὶ σῶμα παγόν, θνητόν τ' ἔσχεν ἐπωυμίαν.

// Prevod nav. po: Platon, *Zbrana dela I*, str. 547. Op. prev. //

53 Prim. Platon, *Zbrana dela I*, str. 854. Op. prev.

54 Gre za mesto iz neohranjene Evripidove tragedije *Polid* (fr. 638 Nauck²). Prim. Eur., Med., v. 1039, kjer je smrt označena kot prehod v »drugo obliko življenja« (ἄλλο σχῆμα [...] βίον). Tudi Eur., Ion, v. 1067. // Slovenska prevoda Evripidove *Medeje*, tako prevod Frana Bradača (prim. Euripides, *Medeia – Hipolitos – Ion*, Založba Obzorja, Maribor 1962, str. 67) kot prevod Marka Marinciča (prim. Evripid, *Medeja: Ifigenija pri Tavrijcih*, Mladinska knjiga, Ljubljana 2000, str. 52), besedno zvezo slovenita na enak način: »življenje drugo«. Za napotilo, ki se nanaša na tragedijo *Ion*, prim. Euripides, *Medeia – Hipolitos – Ion*, str. 222. Op. prev. //

odpira pogled ne le na tisto, kar je »po« smrti, temveč, in to je nemara še odločilnejše, tudi na tisto, kar je »pred« rojstvom.

V čem je vzrok začetka živega bitja? Z drugimi besedami, v čem je vzrok padca duše na zemljo in njenega »prevzetja« zemeljskega telesa? In od kod sploh razlika med božanskimi, in to pomeni večno in neogroženo nesmrtnimi, dušami in dušami, ki so enako nesmrtni, a vendarle izpostavljene pogubi propadanja, obsojene na tisto, kar celotna zgodnja grška religiozna in misterijska tradicija imenuje »krog rojstev« (κύκλος γενέσεως)?

Če se želimo približati temu središčnemu vprašanju mita, moramo predvsem uvideti, da se po Platonu duša kot izvor in počelo gibanja in življenja, v skladu s svojo dinamično, torej silnostno in možno in ne substancialno naravo, vedno nekako giblje in živi in je zato, kakor vse živo, tudi sama v določeni meri in na nek način podrejena premenam rasti in upadanja, krepljenja in slabljenja. Platon to nujnost, ki ji je tudi duša sama podrejena, izpoveduje z izrazom, ki je za mnoge tolmače tako zavajajoč, da izhod iz zadrege najraje iščejo v tem, da ga razglasijo za golo »metaforo«. Duša se namreč po Platonu »hrani«. Ne le v *Fajdru*, temveč tudi sicer na mnogih, pogosto izjemno pomenljivih mestih svojega dela Platon, z nehlinjeno samoumevnostjo govori o tem, da se duša hrani, da se v določenih časovnih razmikih mora hraniti.⁵⁵ Tako na primer v *Timaju* pravi, da za »vsak (del duše) pri vsakem (človeku) /.../ obstaja samo ena nega: slehernemu je treba dati primerno hrano in gibanja.« (Tim. 90c6–7)⁵⁶ Vsekakor je hranjenje čiste in nebesne duše povsem drugačno od tistega, kar ljudje na zemlji poznajo pod tem imenom. Kakor lahko že na zemlji za tiste redke ljudi, ki so resnično vzneseni od ljubezni do resnice in znanja, glasbe in vsake lepote, dobrega in pravičnosti, rečemo, da jim dušo dobesedno hrani sijanje resnice in lepote, pravičnosti in vrline, ki se včasih vendarle javlja med pojavi in stvarmi na zemlji, tako lahko, in to še v večji meri, za nebesno dušo rečemo, da jo hrani motrenje in zrenje tistega resničnega, lepega, modrega, dobrega in vsega podobnega samega. Plod tega hranjenja je v obeh primerih, čeprav v različnih in težko primerljivih merah, rešilno poganjanje, porajanje, izračanje in ohranjanje tistih »kril«, ki dušo dvigujejo ali pa jo, če je že povzdignjena, vzdržujejo v vedri lahkosti lebdjenja. Tudi sami bogovi, z izjemo Hestije, boginje in varuhinje ognjišča – in za pitagorejce in Platona to pomeni Zemlje, ki edina stoji in miruje v središču večno krožečega vesolja –,⁵⁷ v določenih časovnih razmikih zapuščajo svoja božanska bivališča in potujejo tja, kjer

55 Prim. Karin Alt, *Diesseits und Jenseits in Platons Mythen von der Seele* (Teil I), v: *Hermes*, Vol. 110, No. 3 (1982), 278–299; tu: 293, op. 83.

56 Nav. po: Platon, *Zbrana dela I*, str. 1310. Op. prev.

57 W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Vol. IV: *Plato: The Man and his Dialogues: Earlier Period*, Cambridge 1975, 403, op. 1.

bodo z nepremičnim motrenjem resnično bistvujočega bitja ohranili in obnovili moč svojih kril. Druge duše jim sledijo, razvrščene v redove, pri čemer sleherna sledi, kakor in kolikor hoče in zmore, enemu izmed enajstih bogov vodnikov.

Prav pri tem potovanju se zgodi, da nekatere od njih ostanejo brez kril in začnejo padati v svoje rojstvo v trdnem zemeljskem telesu. Zakaj? Vzrok tega odločilnega dogajanja v mitu ni jasno razložen; nanj mit komajda namiguje. Domnevamo lahko, da bi ga, če sploh, lahko dojeli samo, če bi mit v *Fajdru* premislili skupaj z drugimi miti »onstranstva«, predvsem z mitom o Eru v deseti knjigi *Države*. Vsekakor pa bi se morali na vsak način potruditi z njegovim razumevanjem in do-
jemanjem. Kajti vsak od nas se je, če je verjeti mitu, rodil prav zahvaljujoč temu skrivnostnemu dogodku in njegovemu še skrivnostnejšemu vzroku. In morda bi vsakomur, natanko tako kot Sokratu, moralo pred vsem drugim iti za to, da nekoč resnično razišče in spozna, ali je sam »zver, ki je bolj zapletena in napihnjena od Tifona, ali pa kakšna žival, ki je krotkejša in preprostejša, po naravi deležna nekakšnega božanskega, nenadutega deleža.« (Phaidr. 230a3–6)⁵⁸

Prevedel Andrej Božič

DUŠA IN POLIS V DRŽAVI

Kakor vsa vprašanja, ki jih Platon tematizira v *Državi*, lahko tudi vprašanje o odnosu med dušo in polisom na ustrezen način dojamemo edinole z vidika osrednjega vprašanja celotnega dela, vprašanja, kaj je pravičnost. Vprašanje o pravičnosti – o tem, ali so pravični ljudje bolj blaženi in srečnejši od krivičnih –, pravi Sokrat, ni vprašanje o kakšni poljubni zadevi, temveč o tem, na kakšen način je potrebno živeti (*Resp.* 352d2–6; prim.: 344e1–3, 578c6 isl.; *Lach.* 187e6–188a3; *Gorg.* 472c5–d1).¹ Malo pred tem je zapisano, da je vprašanje o donosnosti pravičnosti ali krivičnosti vprašanje o načinu celotnega življenja – njegovem ustroju in poteku –, ki človeku, ki se ga drži, omogoča najkoristnejše in zanj najdonosnejše življenje (*Resp.* 344e1–3, 352d5; prim.: *Gorg.* 500c1–4).

Vprašanje odnosa med dušo in polisom tako napotuje na povezavo med pravičnostjo in življenjem. Ob tem je ključnega pomena to, da Platon pravično življenje, tj. korist in donosnost pravičnega življenja, misli onkraj običajnega človeškega življenja in njemu pripadajočega izkustva pravičnosti v pravu in morali.

1 Izvirnik Platonovega besedila na uveljavljen način navajamo po izdaji: *Platonis opera*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, I–V, Oxford 1900–1907. Vsi prevodi iz grščine so avtorjevi.

// Slovenski prevod nav. po: Platon, *Zbrana dela I*, prevedel in spremna besedila napisal Gorazd Kocijančič, Mohorjeva družba, Celje 2004. Platonova terminologija in navedki iz njegovih del, ki jih avtor prispevka parafrazira, so, razen v primeru piščevega izrecnega drugačnega pomenskega poudarka ali smiselnega odenka, vsebinskega razhajanja, usklajeni s Kocijančičevim prevodom. Op. prev. //

To kažejo Sokratova izpodbijanja v prvi knjigi *Države*, ki tipično človeške – ekonomske, politične, sofistične in pesniške – nazore o pravičnosti odklanjajo kot napačne. Gre za opredelitve pravičnosti v smislu govorjenja resnice in povrnitve dolga, dajanja slehernemu, kar mu pripada, in koristi močnejšega. Vrhunec teh pojmovanj predstavlja Trazimahova apologija individualne moči, ki pravičnost in krivičnost na impliciten način spoji v tezi, da je pravičnost korist močnejšega, nepravičnost pa lasten prid in lastna korist.² Naposled se, v svojevrstnem Glavkonovem in Adejmantovem povzetku, vse konča z upravičenjem videza: za najboljše življenje se izkaže življenje krivičnega človeka, ki, vtem ko se zanj zdi, da je pravičen, uživa ves ugled, medtem ko popolnega pravičnika, ki se po nujnosti dozdeva krivičen, doleti kazen in maščevanje polisa (*Resp.* 358b1–362c8, 362e1–366d5; prim.: *Gorg.* 482c-d). Opredelitve pravičnosti iz prve in z začetka druge knjige *Države* spadajo torej k videzu človeškega naziranja, *dokse*, ki človeka drži v mejah čutnega in ga zaslužnjuje z elementarnimi poželenji življenja po varnosti, užitku in rasti moči v materialni blaginji (*Resp.* 349a). Pravičnost se tu pojavlja kot umetna človeška izmišljotina, katere smoter je zaščita človeka pred njegovo lastno naravo.³

76

Za sofistično-doksični nazor o pravičnosti sta značilni dve stvari. Prvič, v njem se pravičnost in krivičnost kažeta z vidika odnosa do nečesa drugega, tj. z vidika posledic, nagrad in kazni, ki jih imata za ljudi in bogove. Drugič, pravičnost in krivičnost kot pojava za nekaj nimata določitve v sebi, temveč v odnosu. Tako postaneta nestalni, kar se zrcali v tem, da ju opredeljujemo in da tudi zares sta na vzajemen način, ena po drugi in ne po sebi. S tem se, še posebej v Trazimahovi opredelitvi pravičnosti kot koristi močnejšega in krivičnosti kot lastnega prida, na grob način sprevrne njun pomen (367a7–8) in obe se do nerazločljivosti splejeta.

2 B. Zehnpfennig tako pripominja, da gre pri vseh treh poskusih opredelitve pravičnosti v prvi knjigi za eno in isto: za težnjo po samoohranitvi in rasti osebne moči (Barbara Zehnpfennig, *Platon zur Einführung*, 2., überarb. und erw. Aufl., Hamburg 2001 [1997], str. 56 isl., prav tako str. 35–36, 47. V tem smislu prim.: Hans J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg 1959, str. 58–62.). Popoln naslov citiranega dela navajamo pri prvem citiranju, medtem ko pri naslednjih citatih ob avtorjevem imenu navajamo samo letnico izida in stran citiranega navedka.

3 Ta sofistična utemeljitev vrline kot umetne in dogovorne, človeški naravi v bistvenem zunanje institucije popolnoma sledi Protagorovemu govoru v istoimenskem dialogu (prim.: *Prot.* 320c8 isl., zlasti 323c3–8 isl.). Za pregled opredelitev pravičnosti iz prve knjige *Države* s poudarkom na povezavah s tradicionalnim grškim pojmovanjem pravičnosti in Platonovo opredelitvijo pravičnosti v smislu opravljanja svojega prim.: Eckart Schütrumpf, »Konventionelle Vorstellungen über Gerechtigkeit. Die Perspektive des Trasymachos und die Erwartungen an eine philosophische Entgegnung«, *Politeia*, hrsg. von Otfried Höffe, Berlin 1997, str. 29–53. Prim.: Krämer, 1959, str. 41 isl., 95–96; Paul Friedländer, *Platon*, 1928–1930, Bd. 1–2, Berlin und Leipzig 1928–1930, tu: Bd. 2., str. 353.

V nasprotju z določitvami v sferi dokse želita Adejmant in Glavkon grajati krivico in hvaliti pravico glede na njuno moč na sebi, tj. glede na to, kaj vsaka od njiju stori v duši, »skrita pred bogovi in ljudmi« (366e5–9;⁴ 358b4–7, d2, 545a5–b1). Resnična hvala pravičnosti bo torej poskušala, s svojevrstnim obratom od dokse, opredeliti pravičnost tako onkraj njenega pojavljanja v sklopu človeškega in božanskega kakor tudi onkraj antitetične povezave s krivičnostjo in pokazati iz moči pravičnosti same, da je ona največje dobro, iz moči krivice same pa, da je največje zlo za dušo (367a5–e5). Ob tem je ključnega pomena, da se mora čista pravičnost razodeti glede na njeno mesto in vlogo v duši (358b5–6, 366e6, e9). Hvaliti pravičnost na sebi potemtakem pomeni, da jo opredelimo kot moč v duši, s katero duša doseže največje dobro.⁵

Tisto, v čemer nekaj doseže svoje dobro, Platon misli pod imenom vrline ali kreposti (*areté*) in zato se hvala pravičnosti na koncu prve knjige zbere v opredelitev pravičnosti kot vrline duše. Določitev vrline, iz katere Platon izhaja, je najboljša in popolno opravljanje svojega dela (*érgon*) in v tem smislu doseganje lastnega dobrega in lepote (352d isl.; prim.: *Alk.* 133b4). Opravljati svoje pri tem ne pomeni, da bivajoče dela karkoli poljubnega, kar je zanj mogoče, temveč da dela tisto, kar ono samo je, tako da je delovanje samo dejanska in dejavna prisotnost njegovega bistva, pravzaprav bit bistva. Oko najbolje in najlepše dela (gleda), tj. na najboljši in najlepši način je to, kar je, v vidu kot svoji vrlini. Vrlina vida v dejavnem gledanju je zatorej to, kako in kar oko resnično – dobro in lepo – je (353c). Bivajoče potemtakem iz lastnega bistva v popolnosti in resnično je samó v svoji vrlini. Vrlina je dobro biti bivajočega v smislu njegove bistvene biti kot biti bistva.⁶

Prav ta opredelitev vrline tvori smisel donosnega in koristnega v Platonovem filozofiranju. Koristnost in donosnost, domala osrednja pojma *Države*, sta po Platonu brez slehernega subjektivnega in materialnega smisla in tvorita obliko vzroč-

4 Nav. po: Platon, *Zbrana dela I*, str. 1037. Op. prev.

5 Prav ta zavrnitev dokse in obrat k čistosti sta osrednji smisel prve knjige, ki opredeljuje strukturo celotne *Države* (prim.: Friedländer 1928–1930, Bd. 2., str. 346–347). Glede odnosa med prvo knjigo, t. i. zgodnjim dialogom *Trazimah*, in preostankom *Države* prim.: Friedländer 1928–1930, Bd. 2., str. 345, 350; W. K. C. Guthrie, *Povijest grčke filozofije*, knjiga IV., *Platon. Čovjek i njegovi dijalozi. Ranije doba*, prevedel Dražen Pehar, Zagreb 2007, str. 410 (*A History of Greek Philosophy*, Volume IV, Cambridge 1975); Krämer, 1959, str. 41–42; Zehnpfennig, 2001, str. 29 isl. Glede strukture dialoga *Država* in njegovega odnosa do sorodnih spisov prim.: Paul Natorp, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Hamburg 1994, str. 176 isl.

6 Takšno razumevanje svojo polno potrditev dobi seveda v Aristotelovi teleologiji, tj. v njegovem razmišljanju o četverih vzrokih. Nepravilno in povsem napačno pa bi bilo, če ne bi osnove tega razumevanja zaznali že pri Platonu, še posebej tu, na koncu druge knjige *Države*. Prim.: Natorp, 1994, str. 7; Zvonko Posavec, *Dijalektika i politika*, Zagreb 1979, str. 9–10. Da imata dobro in vrlina ontološki značaj, je nosilna misel celotne Krämerjeve interpretacije.

nosti ideje dobrega (505a2–4): koristno in donosno Platon misli z vidika bistvene dovršitve bivajočega, v kateri bivajoče dejansko je to, kar je. Koristnost se tako sklada z dobrim, tj. z bistveno polnostjo biti bivajočega, v kateri je, je rešeno. Zlo je, kakor se glasi enostavna opredelitev iz desete knjige, vse, kar uničuje in kvari, dobro pa je vse, kar rešuje in koristi (608e3–4).⁷

Določitev pravičnosti in njene koristnosti z začetka prve knjige je potrebno razumeti z vidika teh ontoloških določitev vrline in donosnosti. Nasprotujoč drugi Polemarhovi opredelitvi pravičnosti, tj. njeni preformulaciji, ki pravi, da je pravično koristiti dobremu prijatelju in škoditi zlemu sovražniku (334b3–6, d9–10, 335b2–3), Sokrat pravi, da je pravičnost človekova vrlina in da škoditi in delati zlo ni delo pravičnega človeka (335d11–12, e5). To predpostavlja istovetnost vrlin pravičnosti in dobrega (334d3, 335d9) in nemoč, da bi dobro povzročalo zlo in škodilo (335d). V skladu z opredelitvami vrline in dobrega je torej v tem potrebno prepoznati Platonovo prizadevanje, da v vrlini pravičnosti misli popolno resnico in dejanskost, maksimalno možnost in v tem smislu tudi največjo korist za človekovo naravo.⁸

78

Toda Sokrat se obravnave vrline in dobrega na koncu prve knjige ne loti toliko zaradi tega, da bi pokazal, da je pravičnost vrlina človeka, temveč predvsem zato, da bi jo pokazal kot vrlino duše. Kot delo duše, v katerem ona resnično je to, kar je, Platon sprva izpostavi skrb pri upravljanju (*tò epimeleisthai*), vladanje (*árkhein*), svetovanje-posvetovanje (*buleúesthai*) in vse, kar je podobnega (353d3–8). Toda tisto, kar resnično biva in se na ustrezen način, dobro in lepó, vzpostavlja v upravljanju in vladanju, je življenje kot najlastnejše delo duše (d9–10). Vladarsko delo duše tako na nek način sovпада z resničnim dogajanjem življenja, kar pomeni, da je pravičnost kot resnično bistvovanje duše obenem tudi doseganje popolnosti – dobrote in lepote – življenja samega.

Obravnava čiste pravičnosti duše se tako na eni strani giblje na ravni, ki je onkraj vsega človeškega, na ravni večne resnice biti in življenja. In vendar je pravičnost duše obenem tudi bistvena človekova vrlina, resnično življenje pa ni abstraktno

7 Glede na to, da je mišljen iz narave dobrega in koristnosti kot bistvene popolnosti bivajočega, smisel tega »reševati in biti reševan« (*sôizein te kai sôizesthai* // Nav. po: Platon, *Zbrana dela I*, str. 871. Op. prev. //), kakor piše v *Gorgiju*, ni gola ohranitev duše in telesa oziroma sebe in tistega lastnega (*Gorg.* 511b7 isl., 512d2–8). Človek se ne reši s tem, da enostavno vztraja pri življenju in se izmika smrti, temveč tako, da živi resnično (*hôs alêthôs ándra*, 512e1) in najbolje (*hôs árista*, e5), namreč v svoji najvišji možnosti kot dejanskost svojega lastnega bistva.

8 V tem kontekstu pravi Krämer, da Platon grški pojem pravičnosti, ki je bil prvotno navezan na polis – tisto, kar je človeku zunanje –, povzdigne iz subjektivne relativnosti in ga ponotranji v bistvo človeka (1959, str. 95–96). V pričujoči razpravi pa si, nasprotno, prizadevamo pokazati, da pravičen polis ravno ni tisto zunanje človeka, temveč sama dejanskost duše kot njegovega bistva.

življenje na sebi, temveč najkoristnejše in najdonosnejše življenje človeka.⁹ V tej meri Platon, čeprav se celotna obravnava v *Državi* dogaja s pogledom, usmerjenim k tistemu čistemu, pravičnosti duše in v njej udejanjene polnosti življenja, na prvi pogled paradoksalno, ne misli na sebi, temveč ju ugleda skoz prizmo dogodkov in podobe pravičnosti v človeškem življenju (612a5–6).¹⁰ Potrebno je uvideti, da se s tem pokaže naravnost demonska veličina človeške narave. Kajti to, da se človek resnično vzpostavi v vrlini pravičnosti, pomeni, da njegova bistvena bit korenini v resnici duše, ki pa ni več nekaj zgolj človeškega, temveč resnica življenja kot takega in v celoti. Donosnost in korist pravičnega življenja zato ne obstojita ne v ohranjanju in širjenju moči ne v rasti materialnega bogastva, temveč v resničnem udejanjenju človekove narave iz stika in v stiku s tistim, kar je neprimerljivo večje od človeka – celoto vsega, kar je.¹¹

Specifičnost tega stika leži v tem, da se v njem stika in vzajemno vzpostavlja tisto, kar si je sorodno: človek resnično in bistveno je, kot pravičen, samo tako, da se čisto pravičnostjo duše v njem resnično vzpostavi življenje samo. Prav ta pomiritev človekovega dobrega z dobrim življenja v dobrem duše pa je, kakor lahko zaslutimo, če sledimo nekemu mestu iz dialoga *Harmid*, blaženost (*eudaimonía*, *Charm.* 173c7–174a6).¹² Miselna osnova tega pojma se torej na sledi opredelitev dobrega, koristnosti in vrline razpira kot dejanska popolnost in zadostnost biti

9 Prim.: »Pravična duša in pravičen človek bosta torej živela dobro, krivičnež pa bo živel slabo?« Tako kaže, je odgovoril, »pač v skladu s tvojim razmislekom.« [354a] »In vendar – kdor dobro živi, je srečen in blažen, kdor pa ne (živi dobro, velja zanj) nasprotno?« »Vsekakor.« »Pravičen človek je torej srečen, krivičen pa nesrečen?« »Naj bo,« je rekel. »Toda ne prinaša ti prednosti to, da si nesrečen, ampak da si srečen?« »Vsekakor.« (353e10–354a7)

// Nav. po: Platon, *Zbrana dela I*, str. 1028. Op. prev. //

10 V tem smislu predstavlja zaključna, deseta knjiga *Države*, zlasti mit o Eru, svojevrstno povrnitev k doksi in videzu, tj. ugledu, ki ga po občem mnenju bogov in ljudi pravičnost ima, ko človek še živi, in tudi po njegovi smrti (612a8–d9 isl.).

11 Stik duše in celote življenja v čisti vrlini pravičnosti prihaja do besede še posebej v domala mimobežnih in nadalje netematiziranih napotilih na to, da je obravnava pravičnosti, duše in polisa obravnava tistega, kar je največje (578c6–8), in da na nek način zadeva celoto časa – tisto, kar je nesmrtno in večno (502b1, 486a).

12 V sklopu zaključnega, prav tako neuspešnega, poskusa, da bi opredelil in obranil koristnost premissljetnosti kot samospoznanja, Sokrat izpostavi, da popolna dovršitev in udejanjenje (*télos*, 173d6) dobrega delovanja in življenja (*tò eū práttein*), tj. popolna blaženost in sreča (*tò eudaimoneín*), obstoji v tem, da delujemo in živimo v skladu z védenjem (d3–4, d6–7), torej tako, da védenje postane osnova in vsebina življenja. Pri tem ne gre za kakšno posamično védenje, temveč za to, da se življenje z védnostjo in popolna sreča skladata samo, kolikor vedoči poleg prihodnjih pozna tudi vse pretekle in zdaj bivajoče resničnosti, kolikor torej ni ničesar, česar ne bi poznal (174a4–6). Na ta način se pokaže, da človekovo življenje, ki ga izpolnjuje in dovrši védenje o vsem, kar je – blaženost in dobro življenje –, sovpada z izpopolnjenostjo in dovršenostjo celote vsega same. In čeprav v okviru dialoga *Harmid* poskus, da bi védenje utemeljil kot samospoznanje in ga naredil in prikazal kot topos polnega udejanjenja življenja, spodleti, Platon te misli ne le nikdar ni opustil, temveč je prav ona, se zdi, osnova obravnav v *Državi*, pa tudi v nekaterih drugih dialogih. Glede enotnosti legepa, dobrega, koristnega in pravičnega z blaženostjo prim.: *Alk. I* 115a1 isl.

bivajočega glede na njegovo lastno naravo, razpira se kot bistvena bit bivajočega. Toda te popolnosti bistvene biti ne smemo ugledati v abstraktni onostranskosti, temveč z vidika enovite zadostnosti in resnice človeka, duše in življenja samega. Blaženost je bistvena, njegovi lastni naravi ustrezna bit človeka, ki jo omogoča pravičnost duše kot dejanskost življenja samega. Pravičnost duše in v njej dejanska resnica življenja tedaj nista nič drugega kot, tako rekoč, »nadčloveška« biva-jočnost (*ousía*) človeka, katere smisel je, da je bistvena bit človeka pravzaprav bit in dejanskost duše kot njegovega bista.

Z vidika vprašanja o pravičnosti se tako vprašanje o duši in polislu raztopi v vprašanje o notranjem odnosu med človekom, dušo in življenjem. Vloga in mesto polisa pri tem nista obstranska, namreč že zaradi tega, ker je vprašanje o pravičnosti nasploh mogoče pravilno postaviti samo pod predpostavko povezave med človekom, polisom in dušo. Uvideti namreč, kaj pravičnost je, pravi Sokrat, ni nič neznatnega, temveč zahteva človeka z ostrim pogledom (368c7-d1), in zato, zatrjujoč, da obstajata pravičnost enega človeka in pravičnost celotnega polisa (368e2–3), predlaga: »raziskujmo najprej pri polisih, [369a] kakšna neki je {*poiôn tí estin*} (pravičnost), potem pa jo bomo na tej osnovi opazovali tudi pri slehernem (posamezniku), pri čemer bomo podobnost {*tén [...] homoiótēta*} večje (pravičnosti) skušali opaziti v uzrtosti manjše.« (368e8–369a3)¹³ Obravnava v tem delu zadeva prav to analogijo med posameznikom in polisom z vidika enakosti ali podobnosti pravičnosti. Pri tem je predpostavljeno, da je tu le stežka mogoče govoriti o dveh podobnih, a različnih oblikah, pri čemer bi, kakor se neredko tolmači, tisto večje, polis, služilo kot ilustracija za tisto manjše, za posameznika.¹⁴ Nekaj drugega namreč sugerira že beseda *homoiótēs*, brez dvoma ena pomembnejših besed Platonovega filozofiranja, katere pomen podobnosti sloni na tistem istovetnem in skupnem, celo enakem (*tò hómoion*).¹⁵

Pravičnost polisa Platon opredeli iz momentov njegovega nastanka in rasti: »Če bomo torej v misli videli, kako nastaja polis {*ei gignoménēn pólin thesaímetha lógōi*}, bomo vsekakor videli nastajati tudi njegovo pravičnost in krivičnost?«

13 Nav. po: Platon, *Zbrana dela I*, str. 1039. Grški izvirnik v oglatih – {} – oklepajih je v besedilo slovenskega prevoda vstavljen v skladu s posegom avtorja prispevka. Op. prev.

14 Tako je za J. Annas polis zgolj »iluminacija« ali »ilustracija« posameznika in njegove duše (Julia Annas, »Politics and Ethics in Plato's *Republic*«, *Politeia*, hrsg. von Otfried Höffe, Berlin 1997, str. 141–160, str. 145, 151, 153, 158, 160). Zato Annasova sklepa, da so Platonove politične ideje, ki se po njej tičejo izključno polisa in so ločene od etičnega problema blaženosti, v *Državi* precej nejasne in jih je, glede na to, da jih »razvija na zgolj skicirane, nepopolne in ekstremne načine, težko umestiti v tradicijo resne politične filozofije« (str. 152–153).

15 Da sta podobnost in enakost notranje povezani in da mora vse podobno obenem biti na nek način tudi enako, razvija Platon zlasti v dialogu *Parmenid* (139e8, 140b1, 148a3). Ta bistvena sopripadnost podobnosti in enakosti je odločilen moment t. i. dokaza nesmrtnosti duše iz anamneze v dialogu *Fajdon*.

„Najbrž,“ je odgovoril.« (369a5–7)¹⁶ Tu torej ne gre niti za stopnje zgodovinskega razvoja niti za neposredne vrste polisov, temveč za notranje momente nastanka polisa, katerih vzajemnost tvori to, kar on je. Počelo polisa, izdelujoč ga torej z mislimi in besedami iz njegovega iz njegovega počela (*eks arkhēs*, 369c9–10, 376d9–10), prepozna Platon v nezadostnosti posameznika za zadovoljevanje biološke potrebe (*hreía*) po preskrbi (369c-d). Od tod pa izhaja potreba po drugih ljudeh (369b5–7): z zbiranjem mnogih v skupni naselbini, v polisu (369c1–4), človek preseže posamično nemoč in nezadostnost za življenje in se v celoviti uspešnosti udejanja kot skupnost.

V tem smislu je potrebno uvideti in poudariti troje. Prvič, počelo polisa je neka enotnost, namreč enotnost zadostnosti in popolnosti človeka v skupnosti. Sledeč temu vsebino in smoter polisa Platon opredeli kot enovitost (422e isl.). Enovitost polisa ali, kakor je zapisano drugje, njegovo največje dobro je udejanjena enotnost počela – resnično življenje človeka. Počelo (*arkhē*) polisa je torej začetek, vendar ne v zgodovinskem, temveč v bistvenem smislu, kar pomeni, da je obenem tudi smoter (*télos*, 371e10), ki se izpolni v dovršenem dobrem polisa (*teléōs agathé*, 427e7). Na ta način pa, in to je tisto drugo, počelo polisa sovpade z resnično popolnostjo človeka v vrlini pravičnosti, zato Sokrat pravi, da pravičnost resničnega in zdravega polisa nastaja iz potrebe, ki ljudi zbira skupaj (371e12–372a2). Z drugimi besedami, svojo bistveno bit človek doseže v pravičnosti polisa. Tretjič, enotnost počela in enovitost polisa se udejanjata in vzpostavljata kot množstvo skupnosti.¹⁷ Enotnost počela namreč ni nepremična monada, temveč je celoten razpon dejanske izpopolnitve tistega posamičnega v skupnosti. Počelu je, z drugimi besedami, imanentno notranje gibanje, s katerim in v katerem človek postaja zadosten in ki se razodeva kot dogajanje enotnosti množstva. Iz povedanega se torej prikazuje substancialna povezava med človekom in polisom, tj. njuno bistveno poistovetenje v enotnosti dogajanja skupnega počela. To enovito dogajanje, v katerem sovpadata človek in polis, je potrebno dojeti kot temeljni značaj pravičnosti.

16 Nav. po: Platon, *Zbrana dela I*, str. 1039. Op. prev.

17 Prim.: »Ko si to odgovoril,« pravi Sokrat, »sem namreč pomislil, da se nihče med nami ne rodi zelo [370b] podoben slehernemu (drugemu), temveč se (od njega) razlikuje po naravi: eden je (primeren) za opravljanje nekega dela, drugi za opravljanje drugega.« (370a7–b4 // Nav. po: Platon, *Zbrana dela I*, str. 1040. Op. prev. //; prim.: 374b6–c2, 397e1–2) »Zaradi tega posamezna dela v večjem številu – in to tako lepše kot laže – nastajajo tedaj, ko jih posameznik dela v skladu s (svojo) naravo in v pravem času, pri čemer se ne posveča drugim (opraviлом).« (370b4–c5 // Nav. po: Platon, *Zbrana dela I*, 1040. Op. prev. //) Glede pravega časa v kontekstu nastanka in transformacije polisa prim.: Ozren Žunec, »Moreplovstvo i polis u Platonovoj Politeiji«, *S ove strane beskonačnosti: filozofiranje i more*, Petar Šegedin i Ozren Žunec (priř.), Zagreb 2008, str. 241–294, str. 254–256 isl.

Momenti nastanka polisa tako niso zgodovinski momenti, rezultat katerih bi bil polis, temveč notranji momenti, v hkratnosti in vzajemnosti katerih se dogaja človek v svoji najvišji možnosti, kot pravičnost polisa. To se kaže že na ravni prvotnega in najpotrebnejšega polisa (369d11), ki ga tvori skupnost obrtnikov (370d5–7), kmetovalcev (d9–e3) in trgovcev (e5 isl.). Kot forma zadovoljene in zavarovane elementarne preskrbe je prvotni polis namreč, čeprav na najnižji ravni, vendarle oblika udejanjenja svojega počela kot maksimalnega smotra vse človeške skupnostnosti: popolnosti in zadostnosti življenja. In morda leži vsaj deloma prav v tem, da prvotni polis že na nek način je to, kar polis v bistvu je, razlog, da ga Platon opredeli kot resničnega in zdravega (372e6–7) in mu pripiše svojevrsten arhaični mir večno izpolnjenega cilja človekovega življenja: »In ker bodo živeli tako v miru, združenem z zdravjem, je razumljivo, da bodo umrli v starosti, potomcem pa izročili drugo, (spet) takšno življenje.« (372d1–2¹⁸)¹⁹

Toda kakor popolnost resničnega in zdravega polisa ni zgodovinsko prvotna, tudi ni zgodovinsko zaključna stopnja nastanka polisa v njegovem počelu. Zadovoljujoč raznovrstne potrebe in generirajoč nove, polis raste in se povečuje, s čimer nastane nabrekel (*phlegmainousan*) in razkošen polis svinj (*hyo n pólin*, 372e8–d4). Vzrok nastanka polisa svinj je rast potreb, ki prekoračuje mejo najnujnejšega in ruši mir zadostnega življenja (373a1 isl., d7–10) in s tem tudi polis kot enovitost. Pri tem je pomembno, da je brezmejna težnja po več navzoča že s potrebami v počelu polisa samimi. T. i. polisa svinj namreč ne opredeljuje novo počelo, temveč je tak polis rezultat pomanjkanja mere in meje pri potrebah za zadostno preskrbo. V tem smislu Glavkon natanko v tistem miru izpopolnjenega življenja resničnega polisa (372d4–5) razpozna polis svinj. To z drugimi besedami pomeni, da zdravi polis in polis svinj nista dva različna polisa in da slednji ni oblika propada in degeneracije prvega. Resnični polis in polis svinj sta dva momenta, s posredovanjem katerih se odpre celovit pogled na dogajanje počela polisa. Toda

82

18 Nav. po: Platon, *Zbrana dela I*, str. 1042. Op. prev.

19 Na tej sledi se giblje tudi Friedländer, 1928–1930, Bd. 2., str. 361–362. Drugače misli Höffe, po katerem »v zdravem polisu ne vlada [...] nikakršen visoki ideal, temveč (jasen) lasten interes, še natančneje, animalni interes po (pre)živetju (369d: *tou zên heneka*), dopolnjen z interesom po olajšanju življenja (prim.: 369c: *ameinon*, bolje).« (Otfried Höffe, »Zur Analogie von Individuum und Polis«, *Politeia*, hrsg. von Otfried Höffe, Berlin 1997, str. 69–93, str. 74.) Po njem je prvotni polis mesto spontane pravičnosti, ki sloni na nesamozadostnosti človeka kot »temeljni antropološki danosti« (str. 73). Kljub temu tudi Höffe pravi, da že elementarni polis razpolaga z lastnostjo, ki se bo na jasen način prikazala šele kasneje, kot določitev lepega polisa: »prebivalci zdravega polisa gradijo enovitost. Njegova harmonija posamičnega in skupnega dobrega dosega popolnost, ki se izmika celo idealnemu polisu,« kolikor se morajo namreč, kakor to razume Höffe, vladarji-filozofi za določen čas odreči lastni sreči in vladati (str. 74–75).

k njuni interakciji sodi omejujoči moment, ki rast k popolnosti postavlja v mero človeške narave.²⁰

Rast polisa je po Platonu upravičena vse dotlej, dokler ostaja enoten in enovit (423b9–10), torej do tiste mere, v kateri se z njim oblikuje in ohranja enotnost počela kot bistveno udejanjenje človeka. Potreb samih pa, čeprav so nujne kot impetus gibanja, ni mogoče odmeriti in omejiti glede na njihov cilj in zato življenje, namesto k bistveni polnosti, vodijo v propad in v uničenje. Zato Sokrat poveča polis za sloj čuvarjev (*phylakes*), ki varujejo enovitost polisa. Neposreden povod za vpeljavo čuvarjev je obramba polisa spričo nevarnosti propada v vojni s sosednjo deželo (373e4), nevarnosti, ki je tudi sama rezultat rasti potreb in povečanja polisa.²¹ V čuvarjih zato Sokrat prvotno prepozna vojake (374a1, 374e4 isl.), ki poleg srčnosti telesa in duše premorejo tudi filozofskost in ljubezen do učenja (375e10, 376b1, b11–c2).²²

Toda razlaga vzgoje kaže še nekaj.²³ Vzgoja čuvarjev se osredotoča tako na dušo (*mousikē*) kot na telo, toda ima en sam, enoten cilj: oblikovanje in vzgojo narave čuvarjev, ki bi bili čim bolj ustrezni njenemu lastnemu delu, varovanju polisa. Pri tem je odločilnega pomena, da prvenstvo z ozirom na ta cilj poseduje duhovna vzgoja (376e isl.). Pomembnost duhovne vzgoje sloni na posnemanju (*mímēsis*), vsa vrednost, a tudi vsa nevarnost katerega korenini v tem, da narava posnemovalca nadaljuje in uteleša posnemanje tako, da se posnemovalec oblikuje kot ti-

20 Čeprav opozori na to, da Platon tisti hoteti-več deloma pojmuje kot *conditio humana*, namreč kot nevarnost, ki se ji človek na daljši rok ne more izmakniti (Höffe, 1997, str. 81), Höffe v zdravem polisu in polisu svinj vendarle razpозна dvojice različnih oblik polisa oziroma dve, v bistvenem nepovezani stopnji: čisto naravno stopnjo prazadovoljstva in stopnjo poželjivosti, na kateri se izgubijo naravne meje potreb in se odpre brezmejni prostor njihovega zadovoljevanja (ib., str. 82). Iz razlage vendarle ni povsem jasno, kako naj bi naravna meja nujnosti preskrbe omejila, iz njih samih, prvotne animalne potrebe.

21 Z rastjo potreb se množi število obrtnikov, kmetovalcev in trgovcev, nastajajo nove veččine in umetnosti (373a1 isl.), pri čemer se polis v celoti povečuje in širi. S tem pa se izpostavlja nevarnosti vojne s sosedi, ki jih žene enako hotenje po rasti in povečanju (373d).

22 To razlago Platon gradi na primerjavi s psom čuvajem. Pri tem kot tisto, kar je vredno čudenja (376a2–3), izpostavi, da pes prijazno pozdravi znanca, čeprav mu ta nikdar ni storil nič dobrega, in se razjezi na neznanca, ne da bi prej pretrpel kar koli slabega od njega. (Prim. Heraklitov fragment B 97.) Ob tem je iz besedila *Države* jasno razvidno, da gre Platonu za pravo védenje in spoznanje in ne zgolj za posledično reakcijo na dobro ali slabo. Zehnpfennigova iz te vloge čuvarjev sklepa, da pri idealnem polisu ne gre preprosto za stopnjo v nadaljnjem razvoju polisa svinj, temveč za preorientacijo in preobrat subjektivne mere (*pleoneksia*) v objektivno (filozofija) (2001, str. 99).

23 Natančneje o vzgoji: Monique Canto-Sperber / Luc Brisson, »Zur sozialen Gliederung der Polis«, *Politeia*, hrsg. von Otfried Höffe, Berlin 1997, str. 95–117, str. 99 isl.

sto, kar posnema.²⁴ Ko opredeljuje, katere posnemovalce je potrebno dopustiti, Sokrat pravi:

Poiskati moramo pač tiste ustvarjalce, ki so naravno nadarjeni za to, da sledijo naravi lepega in spodobnega {*tēn tou kalou te kai euskhēmonos physin*}, tako da bo naša mladina živela kakor na zdravem kraju in bo deležna koristi od vsega, najsi se njenega pogleda ali sluha od koder koli dotakne neko od lepih del, kar ji kot sapa prinaša [401d] zdravje s koristnih krajev ter jo takoj, od otroštva naprej, ne da bi se zavedala, vodi do podobnosti z lepo mislijo <*lógos*>, do prijateljstva in soglasja z njo (401c4-d3).²⁵

Cilj vzgoje čuvarjev, nadaljuje Sokrat, leži v tem, da mladenič, čigar duša se z ustrežno vzgojo hrani z lepim in dobrim, na ta način uteleša lepo in dobro in tudi sam postaja tak (e1-402a1). S tem dosega prav tisto najlepše (*to kálliston*), kar je najbolj vredno ljubezni (*erasmiótaton*), to pa je tisto, v čemer sovpadajo lepe odlike-značaji, ki bivajo v duši, in tisto, kar je z njimi v soglasju in se sklada v podobi. Oblika vzgoje, ki je najustreznejša – poglobitna (*kyriótátē en mousikēi trophē*), najprodornejša in najmočnejša – temu cilju ljubezenskega utelešenja lepote, je vzgoja v glasbi (403c6-7). Ritem in harmonija namreč najbolj prodirata v notranjost duše in se je najmočnejše dotakneta in jo na ta način naredita tako, kakršna sta sama (401d5-e1). Onkraj enostranske omejenosti na tisto vojaško in vojno, na telesno nasploh, vidi torej Platon cilj in smoter vzgoje čuvarjev v tem, da se z vzgojo duše uteleša lepota v ljubezni do lepega. Toda kaj naj bi to pomenilo in kako naj bi to dojeli z ozirom na posebno nalogo čuvarjev, da varujejo enovitost polisa?

Eros je, pravi Sokrat, po naravi tak, da v nasprotju z manično razuzdanostjo zmerno in uglajeno (*sōphrónōs te kai mousikōs*) ljubi tisto, kar je urejeno in lepo (*kosmiou te kai kaloū*, 403a7-11). Tisto urejeno in lepo je ustreznost in spodobnost lepote duše in podobe človeka-mladeniča. Lepota je, z drugimi besedami, skladnost in red (*kósmos*) v smislu dobre oblikovanosti narave v ustreznem tele-

24 Prim.: posnemanja, »če trajajo od mladih nog naprej, postanejo nravi in narava, tako v telesu in glasu kot v razumu« (395d1-3 // Nav. po: Platon, *Zbrana dela I*, str. 1063. Op. prev. //). Vzgoja (*trophē*), z drugimi besedami, ni nič drugega kot hranjenje (*tréphēin*) s tistim, kar ustreza naravi, hranjene, s katerim se v naravi hranjenega uteleša prehrana sama. Vzgoja tako sloni na enem izmed pomembnejših Platonovih uvidov: enako vselej k sebi kliče enako (425c1-2). Predpisovanje dopustnega in nedopustnega glede vsebine in oblike zgodb in harmonij in ritmov v glasbi na koncu druge in v večjem delu tretje knjige je v bistvenem posledica na tem temeljnem uvidu izgrajenega načela, da smejo čuvarji od malega posnemati samo tisto, kar je podobno in lastno njihovi naravi in smotru, varovanju svobode polisa: hrabra, skromna, sveta, svobodna ipd. dejanja, medtem ko jim ne pristojijo dela, ki so za svobodnega človeka nedostojna (399c1-3, 401b1 isl.); v glasbi pa smejo biti izpostavljeni samo tistim harmonijam in ritmom, ki spodbujajo zmernost, treznost in spodobnost, skladnost (398c1 isl.).

25 Nav. po: Platon, *Zbrana dela I*, str. 1069. Op. prev.

snem liku (*eu-shēmosyne*). V lepoti duše tako domala izgine razlika med t. i. notranjim bistvom, vsebino, in podobo, formo, pri čemer dobro duše – njena popolna dejanskost v vrlini – sovpada z njeno lepoto, pojavitvijo v njej ustrezni podobi. Ta enotnost bistva in biti duše je osnova Platonovih razmišljanj o lepoti kot enovitem cilju vzgoje duše čuvarjev. Telesna in muzična vzgoja se namreč, kakor poudarja Sokrat, ne osredotočata na telo in dušo kot na dvoje, kar si je različno, temveč samo na dušo (410b10–c6), oziroma: to je le njun postranski namen, v resnici so ju bogovi dali, da bi služili slogi med srčnostjo in filozofskostjo telesa in duše (411e4–412a2, 410e5–411a3). To pomeni torej, da vzgoja, katere cilj je lepota, resnica in dobrota duše, to lepoto dosega v svojevrstni enovitosti duše in telesa. Z lepoto duše je, z drugimi besedami, mišljena njena popolna resnica kot sloga duše in telesa.

Osnovanje celote vzgoje na vzgoji duše implicira torej dvoje. Prvič, kaže, da resnična dejanskost in polna zadostnost človeka v polisu, ki naj bi ga varovali čuvarji, sovpadata z lepoto in resnico duše, ki jo čuvarji z vzgojo utelešajo kot skladnost duše in telesa. Gre za notranjo istovetnost dveh, sprva na prvi pogled povsem različnih ciljev vzgoje: varovanja polisa v njegovi enovitosti in doseganja resnice in lepote duše. Drugič, človek po svoji naravi ni vsota duše in telesa, temveč je njegova resnična in bistvena bit duša, ki v svoji resnici, dobroti in lepoti obsega telo kot imanentni moment lastnega razpona: meni se ne zdi, pravi Sokrat, da bi čilo telo lahko v tem, v čemer je dobro, s svojo vrlino dušo naredilo dobro, temveč, nasprotno, dobra duša s svojo lastno vrlino pusti (*parékhein*) telesu, da postane kar najboljše (403d2–4). Resnica in lepota duše sta torej sorazmerje duše in telesa, ki se z vzgojo duše čuvarjev uteleša kot resnična dejanskost človeka v polisu. In ponovno se potrjuje: bistvena bit človeka, njegova bivajočnost, je bit duše kot njegovega bistva.²⁶

In prav ta uvid v lepoto, dobro in resnico duše kot skupno in istovetno dobro človeka in polisa predstavlja osnovo za Sokratovo izjavo, da bodo najboljši in najbolj izvrstni (*áristoi*) čuvarji, ki naj bi postali vladarji (*árkhontes*, 412c2), najbolj ljubili in z največjo pozornostjo skrbeli za dobrobit polisa zato, ker je to njihovo lastno dobro (412b8–e3).²⁷ Potrebno je poudariti, da tu ne gre za golo komplementarnost in zunanjo ustreznost med čuvarji in dobrim polisa. Delo čuvarjev, ki je naj-

26 Glede duše kot bistva človeka prim.: *Alk. I* 129c5–130c7, zlasti: *hē psykhē éstin ánthrōpos* (130c5–6); *Charm.* 156e4–10. Ob tem prim.: Canto-Sperber / Brisson, 1997, str. 99, op. 4. Glede vzgoje in bistva človeka prim.: B. Despot, »Filosofia kao paideia«, *Metodički ogledi* 2 (1991), str. 107–110. Po J. Stenzlu je bistvo vzgoje (*paideia*) pri Platonu vzajemni odnos med resnico posameznika in resnico skupnosti (prim.: Julius Stenzel, »Wissenschaft und Staatsgesinnung bei Platon«, *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*, hrsg. von Konrad Gaiser, Hildesheim 1969, str. 98–108, str. 101 isl., zlasti str. 102).

27 Prim.: Zehnpfennig, 2001, str. 103.

pomembnejše in največje (*mégiston*, 374d8), kolikor varuje enovitost polisa kot največje dobro (*mégiston agathón*, a3), ni delo, ki bi ga čuvarji zgolj lahko opravljali, temveč jim pripada po naravi. Delo čuvarjev je njihovo dobro, vrlina in lepota – dejavnost, v kateri oni bistveno so to, kar so. To samosvoje delo resničnega čuvarja Platon zaostreno zvede na eno sólo veliko, zadostno (*hikanón*) zapoved: na skrb za vzgojo, zlasti glasbo (423d8-e4 isl., 424d1-2). Mimetična vzgoja pa je, kakor je bilo rečeno, dejansko utelešenje resnice in lepote duše. Enotnost polisa – resnično bit človeka v lepoti in dobroti duše – je potemtakem potrebno varovati tako, da jo z vzgojo utelešajo in v dejanskosti polisa dejavno vzpostavljajo čuvarji sami. Vtem ko z vzgojo v ljubezni do lepote utelešajo lepoto in dobroto v lastni duši, predstavljajo čuvarji vozliščni moment, s katerim se polis spoji in poveže iz svojega počela kot celovita enotnost (462b1-2, d1-2). Čuvarji niso čuvarji v militarističnem smislu sredstva za mehanično obrambo skupnosti pred notranjo ali zunanjo nevarnostjo, temveč so imanenten moment samonikle rasti in ohranjanja polisa v njegovem lastnem počelu. Prav v njih in skoznje, v lepoti duše kot skladnosti duše in telesa, dobi neizmerna težnja po zadostnosti preskrbe mero, ki ustreza bistvu človeka. Zato čuvarji, kljub videzu odrekanja, živijo, kakor piše v besedilu, v večji blaženosti kakor olimpijski zmagovalci, kajti s svojo zmago, tj. z doseganjem sebi lastnega dobrega – resnice in lepote duše –, rešijo celoten polis (465d2-e2) kot resnično dejanskost človeka samega.²⁸

86

Z delom čuvarjev se torej polis vzpostavlja kot resnica duše in bistvena bit človeka, doseže samega sebe kot popolno dejanskost lastnega počela: postane, kakor piše v besedilu, dovršeno dobro (*teléōs agathé*, 427e7). Popolno ali dovršeno dobro polisa, kot njegova bistvena bit, je torej lepota duše kot resnično dobro človeka. To dejansko dobro polisa Platon premišlja z vidika enovitosti treh stanov polisa, njihovo enovitost pa z vidika stapljanja njihovih vrlin v vrlini pravičnosti (427e10-11).

Modrost (*sophía*) je preudarno upravljanje (*euboulía*, 428b6 isl.) kot védenje (*epistémē tis*, b6-7), ki varuje to, kar polis je (*hē phylakiké epistémē*, d6-7). To védenje je védenje o celotnem polisu, ki se na ta način v odnosu do sebe in do drugih polisov vzpostavlja kot celota (c11-d3), in sicer celota vladavine upraviteljskega védenja. Polis je pogumen po sloju čuvarjev. Pogum (*andreía*) je »moč in nenehno ohranjevanje pravičnega in zakonu vdanega mnenja v stvareh, ki so oziroma niso strašne« (430b2-6;²⁹ 429b9-c1, c7-8, 430a3-4), je, navsezadnje, vé-

28 Drugače Canto-Sperber/Brisson: »Platonov cilj pri vpeljavi polisa v *Državi* obstoji v tem, da moči ne bi prepustil denarju ali brutalnemu nasilju, temveč védenju, in sicer védenju, ki je militaristično podprto; razpolaga s pomožno skupino, ki mu omogoča, da se brani pred napadi od zunaj in da se vzpostavlja navznoter.« (1997, str. 116.)

29 Nav. po: Platon, *Zbrana dela I*, str. 1092. Op. prev.

denje od dobrem in zlem (*Lach.* 194 di isl.). To moč in ohranjevanje mnenja o strašnem v vsakega izmed čuvarjev vsaja in trajno uteleša vzgoja (429c2, 7), tako da je mnenje o strašnem mnenje o tistem, kar uničuje čistost in resnico duše (tj. užitki, žalost, strah in poželjenje, 429d1–2, 430a7–b2) in kar na ta način nevarnosti izpostavlja tudi celoten polis.

Premišljenost (*sōphrosýne*) ne pripada določenemu delu polisa, temveč se razširja na njegovo celoto – tako na vladarje kot na podložnike. Je sloga (*homónoia*, 432a7), soglasje (*symphōnía*, a8, 430e3) in skladnost (*harmonía*, 431e8, 430e4) med slabšim in boljšim delom glede tega, kateri od obeh naj bi vladal tako v polisu kot v slehernem posamezniku (432a7–9). Premišljenost tako povezuje polis v urejeno (*kosmos*, e6) celoto, toda, v nasprotju z modrostjo, ne s silo vladarskega védenja o najmanjšem delu (428e7–429a2), temveč s soglašanjem celote o tistem, kar je vladarsko. V premissljenosti je zato na delu svojevrstno zbiranje polisa vase, ki določa polis kot celoto samoupravljanja in avtonomije védenja.³⁰

Pravičnost Sokrat razpozna v tem, da sleherni posameznik opravlja samo tisto, za kar je njegova narava najbolj prikladna (433a1–6): pravičnost je opravljanje svojega, »ukvarjanje s svojimi zadevami« (*tò tà hautoû práttein*)³¹ in ne z mnogimi deli (433a8–b1, b3–5). Pravičnost se na ta način kaže kot notranja zakonitost, ki, vtem ko omogoča modrost, pogum in premissljenost slojev polisa, omogoča polis kot enoviti sklop v sebi zadostnega upravljanja. Kajti če sleherni posameznik in vsak sloj polisa samo tako, da opravlja svoje, zares je to, kar je po naravi, bodo vladarji vladali v skladu z védenjem in bodo čuvarji negovali mnenje o nevarnosti, vsi skupaj pa se bodo podrejali tistemu najboljšemu. Kakor modrost in premissljenost se tudi pravičnost torej nanaša na polis kot celoto. Toda pravičnost celote polisa ne omogoča kot odnos posamičnih momentov do vladarskega in tudi ne kot delokrog njegove vladavine. Samoupravno celovitost polisa omogoča tako, da je vsak posamični moment polisa natanko to, kar je po svoji naravi. Enotnost vladavine tistega najboljšega, vladavine, ki nastaja sama iz sebe in se sama vzdržuje, opredeljuje spontana in samonikla enotnost množstva.

Usklajenost in istovetnost dobrega polisa in dobrega človeka v lepoti in resnici duše se torej zdaj razkrivata v tem, da se lepota duše z vzgojo čuvarjev uteleša kot pravičnost polisa. Povzemajoč bistveno je potrebno poudariti troje. Prvič, polis je v svoji notranji rasti in razčlenjeni izpopolnjenosti enovito dogajanje lastnega počela. Tisto, kar se dogaja kot celota polisa, je sámo-prevladovanje izvorne nezadostnosti posameznika v zadostnosti skupnosti. Tako sloj obrtnikov, kmetovalcev

30 Po Krámerju je to kaže, da poreklo pojmov pametnosti in pravičnosti v *Državi* leži v vrlini premissljenosti, ki jo v dialogu *Gorgija* Platon opredeli kot *oikeios kosmos* (1959, str. 84, 87).

31 Prim.: Platon, *Zbrana dela I*, str. 1095. Op. prev.

in trgovcev – sloj animalnega, v samem sebi neobrzdanega in slepega impetusa po preživetju – kot sloj čuvarjev – sloj, ki uteleša in s svojim vladarskim delom, tj. védenjem, vzpostavlja polis kot resnico, lepoto in dobroto duše –, zato tvorijo tri momente enovitega dogajanja počela. To enovito dogajanje lahko opredelimo kot enotnost avtonomije védenja, s katero se prvotno brezmejno odprta in nesamozadostna bit človeka sámó-omeji v polno resnico in zadostnost lastne narave.³²

Drugič, enovitost polisa Platon misli kot pravičnost celote polisa, tj. na ta način, da je vsak posamični moment polisa to, kar je, vtem ko opravlja svoje. To torej, kar polis je – avtonomna celota vladavine najboljšega –, se sámó iz sebe vzpostavlja kot enotnost množstva. Avtonomija spontane enotnosti množstva na ta način razkriva, da polisu, kakor tudi vsemu živemu, pripada samonikla rast lastne popolnosti. Pravičen polis je potemtakem dejanje tistega, kar so Grki mislili kot naravo ali prirodo (*phýsis*): rast iz lastnega počela in v svojem počelu, ki ni rast v nekaj drugega, temveč je sámó-rast in sámó-gibanje tistega, kar bivajoče vselej že je, gibanje, ki je ostajanje v sebi ali, kakor je zapisano v *Filebu*, postajanje, doseganje (lastnega) bistvovanja.

88

Tisto, kar se v polisu udejanja na zadosten način, vtem ko postaja glede na svojo naravo, pa je človek. Natančneje rečeno, polis je mimetično utelešenje duše kot bistva človeka. Samonikla naravna rast, ki je na delu v obliki polisa, pravzaprav ni nič drugega kot resnično dogajanje duše, je to, da duša postaja to, kar je in kar mora biti. Kot resnična in zadostna, bistvena, dejanskost človeka je pravičen polis potemtakem dejanskost duše kot samonikle avtonomije védenja.³³ Ob tem je

32 V kolikšni meri gre Platonu samemu za ohranitev enotnosti razčlenjenega ustroja polisa, kaže tudi potreba po tem, da celoto polisa utrdi in utelesi z vero v resnico plemenite laži (*gennaíon pseúdos*, 414b8-c2), namreč z vero v mitski nastanek polisa iz treh rodov ljudi, ki so bratje in vsi rojeni iz zemlje (dt isl.). V tem smislu Canto-Sperber / Brisson pravi, da mit o treh rodovih služi temu, da bi se enovitost polisa zasedrala na simbolični ravni (1997, str. III isl.).

33 Prim.: Friedländer, 1928–1930, Bd. 2., str. 360–361 in op. 2 (prim.: str. 394). Zdi se, da prav to postajanje duše iz nje same v njeno lastno bistvovanje predstavlja pomemben smiselni moment v Platonovem pojmu svobode. Kot nadvse vestni in popolni (*pány akribéis*) izvedenci v svojem delu so čuvarji čuvarji svobode polisa (*eleutherias póleös*, 395c1). Da ta svoboda sámó-izražanja v tisto, kar je po svoji naravi, tvori bistveno določitev polisa in ga razkriva kot obliko živega postajanja in rasti, na različne načine kaže besedilo *Države*. Na nekem mestu je to mogoče razbrati iz poudarjanja naravnega vznikanja in izgotovljenosti polisa (*katà phýsin oikistheisa*, 428e10), h katerima sodi, da narava, »ko celoten polis tako raste in je lepo upravljan«, vsakemu sloju nudi sodelovanje in delež v popolnosti njemu lastne sreče (421c3–6 // Nav. po: Platon, *Zbrana dela I*, str. 1084. Op. prev. //). Prav tako se to zrcali v Sokratovem namigovanju na to, da zadeva tistih, ki ustvarjajo polis iz počela, ni predpisovanje zakonov do potankosti, temveč postavljanje ustreznih načel, medtem ko je vse drugo odvisno od svobodnega razvoja človeka iz teh načel (424a, 425c10-e4, 427a2–6; prim.: Zehnpfennig, 2001, str. 104). Naposled se ta svoboda samoniklega postajanja razodeva tudi v naravi same pravičnosti. Pravičnost, ki jo iščemo, namreč ni uporabno pozitivno pravo, ki je potrebno šele tedaj, ko ljudje

za to dogajanje odločilnega pomena spontano samo-zbiranje množstva v zadostno enotnost samoupravljanja, pri čemer narava nobenega momenta ne sme biti žrtvovana v imenu tistega višjega, temveč se odnos do višjega kot celota vzpostavlja iz narave slehernega posamičnega momenta. Zastavlja se vprašanje, kako je avtonomna enotnost množstva, kot bistvena bit polisa, obenem lahko tudi bit bistva človeka, duše.

Po razlagi pravičnosti polisa Sokrat raziskovanje pravičnosti posameznika prenese na raven duše in poskuša v njej najti iste rodove (*tà autà taúta génē*), ki se v polisu oblikujejo kot sklop treh vrst narave (*trittà génē phýseōn*, 435b4-c2). Gre za obravnavo vprašanja, ali je duša enovito dogajanje ali ne (436a8-b3). Da duša je enovito dogajanje razčlenjene enotnosti, Sokrat pokaže tako, da tri rodove ali moči duše izpostavi na temelju dveh kriterijev: po kriteriju nemožnosti enotnosti, ki bi sama iz sebe bila določljiva na nasprotujoče si načine, se nasprotne dejavnosti formalno kažejo in razločujejo kot različne,³⁴ pri čemer po kriteriju nujne osredotočenosti dejavne moči na njej pripadajoč predmet ugotavlja, da so te dejavnosti tudi vsebinsko kvalitativno distinktivne in določene.³⁵ Z uporabo teh kriterijev – ki sta pravzaprav prvi eksplicitni filozofski formulaciji načela nemožnosti protislovja in načela identitete – pri obravnavi duše se Sokratu najprej pokaže nasprotje med poželenjem (*epithymía*) in razumom (*logismós*), tj. med njenim nerazumnim in želelnim (*alógistón te kai epithymētikón*) in njenim razumnim (*logistikón*) vidikom (439a9-d8). Tretji vidik duše je srčnost ali volja (*thymós, orgē*), ki se razlikuje tako od razuma kot od poželenja, a je vendarle pomočnik razuma (440b4-7, e2-441c2).

postanejo krivični (405a-c). Ta pravičnost sodi, kakor kažejo začetne opredelitve pravičnosti iz prve knjige, k videzu človeškega mnenja, ki pravičnost vidi samo v odnosu do njenega nasprotja. Pravičnost, za katero gre Platonu, je čista pravičnost, ki je človeku vrojena in ki se razvija, vtem ko prihaja do sebe v lastni, z ničmer zunanjim posredovani čistosti, kot resnica njegove duše (405a1-c6 in 408d4-409e2; prim.: Schürtrum-pf, 1997, str. 51-52).

34 »Očitno isto ne bo hkrati delalo ali utrpelo nasprotnih (reči) z ozirom na isto in v odnosu do istega« (436b8-9 // Nav. po: Platon, *Zbrana dela I*, str. 1098. Op. prev. //); ali, v drugi formulaciji: nič istega nikdar ne bi v istem oziru in v odnosu do istega hkrati moglo utrpavati, biti ali delati nasprotno (436e9-437a2); ali, v tretji formulaciji: ni mogoče, da bi isto s svojim istim delom hkrati glede istega delalo nasprotne stvari (439b5-6). Če se torej v duši kažejo nasprotja – kakor so prikimavanje in odkimavanje, hrepenenje in zavračanje, pritegovanje k sebi in odiranje od sebe (437b1-3) –, je mogoče sklepati, da je vsako od nasprotij stvar različnih dejavnosti duše in ne istih.

35 Tisto, kar se na nekaj nanaša, je v svojem odnosu zavezano in določeno s kakovostjo predmeta, na katerega se nanaša, pri čemer se tisto, kar je na sebi, nanaša na tisto, kar je na sebi (438a7-b2, d8-9). Potrebno je uvideti, da tu ne gre za t. i. avtoreferencialnost, tj. za istovetno kakovost dejavnosti in njenega predmeta (438e1), temveč za to, da neko dejavnost v obsegu in značaju njene dejavne moči specifično določa nujnost odnosa do njej pripadajočega predmeta (438d11-e8). Sleherno poželenje je samó poželenje po tem, na kar se po naravi osredotoča (437e7-8). Žeja, na primer, nikdar ne more biti poželenje po ničmer drugem kakor po pijači. Na enak način se tudi določeno vedenje tiče samó določenega predmeta (437e4-6, 438c6-d3).

S tem se razpre istovrstnost troslojne strukture duše in polisa, ki se zrcali tudi v paralelizmu vrlin (441d1–3 isl.). Posameznik je moder zaradi razuma, h kateremu spada vladarska skrb za celotno dušo (441e4–5), kolikor namreč poseduje védenje o koristi za vsak posamični vidik in celoto duše (442c5–8). Pogum posameznika obstoji v volji ali srčnosti, tj. v tem, da volja kljub bolečini ali ugodju izvršuje tisto, kar ji nalaga razum, najsi je to strašno ali ne (441e5–6, 442b7–c3). Razum in volja tako skupaj, če ju duhovna in telesna vzgoja privede do skladnosti, kakršna sodi k celoti duše – kar pomeni, če se razum okrepi z lepimi govoru in nauki o odločanju in vladanju in če se volja s soglasjem in ritmom ublaži za poslušanje in izvrševanje –, nadzorujeta poželenje in najlepše pazita na korist celotne duše (441e8–442b9). Treznost je skladnost in prijateljstvo treh moči, ki soglašajo v vladavini razuma (442c10–d3). In naposled, pravičnost posameznika leži v tem, da sleherni vidik duše dela svoje, tj. da razum vlada in volja posluša (441d5–e6). Pravičnost duše je potemtakem, natanko tako kakor pravičnost polisa, svojevrstno dogajanje enotnosti množstva.³⁶

90

Iz povedanega je mogoče razbrati, da paralelizem vrlin ne predpostavlja neodvisnosti vidikov duše in njihovih vrlin, temveč, nasprotno, njihovo sopripadnost in vzajemnost v enovitem dogajanju duše.³⁷ Modrost razuma ni mogoča, če ni zapovedujoče védenje o celoti duše in dobrem slehernega izmed njenih vidikov. Pogum volje ni mogoč, če ni poslušnost razumu. Tako prva kot drugi nista mogoča, če ne odmerjata poželenj v trajni napetosti z njimi in če na ta način ne ohranjata duše kot lastni naravi ustrezne celote dogajanja. Premišljenost, tj. zmernost in treznost, pa krepi vzajemnost vidikov duše v slogi, s katero se duša vzpostavlja kot svojevrsten, samega sebe zavedajoč se in s samim seboj uglašen slop vladavine

36 Iz povedanega sledi, da poželenja, vzeta sama zase, nimajo svoje vrline. Vrlina je namreč, kakor je bilo rečeno, bistvena popolnost bivajočega v izvrševanju tistega, kar mu je lastno. Vrlina je, z drugimi besedami, dejanskost bivajočega, v kateri z vzpostavitev njegovega lastnega bistva bivajoče postane zadostno, tj. je rešeno. V poželenjih Platon ne razpozna nikakršne določene narave, ki bi jo bilo mogoče potrditi v njeni enoviti dejanskosti – poželenja so na sebi tisto nezadostno in zato nenasitno, so brez sleherne mere in brez meje. Želelni vidik duše je, kakor piše v deveti knjigi, mnogoličen (*polyeidían*, 580d11) in se ga v njegovi enoviti naravi pravzaprav ne da opredeliti z enega vidika. Svoje ime dobi od poželenj, ki so tisto največje in najmočnejše v njem (e1–2), toda očitno ne tudi tisto edino. Zdi se, kakor da v poželenjih ni ničesar pozitivnega. Vendar je tudi pri duši, na temelju uvida v nujnost poželenj za počelo polisa, potrebno predpostaviti, da obstoji njihova pozitiviteta natanko v tem, da so impetus, slepi skok iz nezadostnosti, sila iz pomanjkanja. V tej luči se pokaže naravnost ključna vloga poželenja, ki se potrjuje, na primer, tam, kjer Platon ljubezen in naklonjenost filozofa do modrosti in resnice opredeli kot želenje (*epithymeín*, 475b5), njega samega pa kot poželjivega (*epithymētikón*, b4) in želečega (*epithymētén*, b8). To seveda odpira vprašanja, v obravnavo katerih se na tem mestu ni mogoče spustiti. Drugače meni Krämer, ki iz prisotnosti premišljenosti in pravičnosti v celotni duši sklepa na specifično vrlino slehernega posamičnega dela duše, tudi nerazumskega (1959, str. 91–95).

37 Tako se je tudi z ozirom na štiri vrline delov polisa pokazalo, da nobena izmed njih ni samostojna, temveč da prav v enovitosti vzajemnega posredovanja tvorijo popolnoma pravičen polis. Na ta način lahko v kateri koli izmed njih prepoznamo preostanek drugih treh (428a2–5).

védjenja. Gotovo ni naključje, da se v dialogu *Harmid* kot bistveno določilo pre-mišljenosti pokaže samospoznanje. Duša se, naposled, kot enotnost dogajanja zrcali v pravičnosti. Pravičnost duše, vtem ko povzroča, da sleherni vidik duše dela tisto, kar mu pripada, in da v svoji vrlini je to, kar po naravi je in mora biti – da poželenja nenasitno hlepijo, da volja pogumno posluša, da razum modro vlada, da volja in razum omejujeta poželenja –, vzpostavlja dušo kot celovito, v samem sebi umerjeno avtonomno vladanje in upravljanje védjenja. Tako se pravičnost kaže pravzaprav kot edinstvena krepost, namreč kot tista krepost, v kateri je na delu to, kar krepost na sebi tudi je: zdravje, lepota in dobro stanje duše (444e). Pravičnost je, z drugimi besedami, celostna vrlina, kajti, vtem ko omogoča sleherni del duše v njegovi vrlini, dušo od znotraj, iz narave njenih lastnih vidikov, napravlja za to, kar je: skladnost avtonomne celote.³⁸

Orisano prepričanje o popolnem paralelizmu in analogiji med sloji polisa in vidiki v duši (441c4–7) odpira pot uvidu, ki je ključnega pomena za celoto Platonovih razmišljanj v *Državi*. Če namreč upoštevamo, da polis, človek in duša niso neodvisni predmeti obravnave, temveč da je polis samonikla dejanskost duše kot bistva človeka, tedaj pri analogiji med sloji duše in sloji polisa in pri vrlini pravičnosti, ki tako polis kot dušo napravlja za tisto, kar sta, nikakor ne gre zgolj za zunanji paralelizem. Nasprotno, osnovna implikacija imanentne sokonstitutivnosti človeka, duše in polisa je, da so množstvo in enotnost, del in celota, posameznik in polis v vrlini pravičnosti kot njihovem enovitem dobrem pravzaprav izenačeni in poistoveteni, ne pa zgolj zunanje povezani. To se zrcali tudi v teh besedah: »In tako se pravičen mož z ozirom na samo obliko pravičnosti v ničemer ne bo razlikoval od pravičnega polisa, ampak mu bo podoben, mar ne?« .Podoben,‘ je pritr-dil.« (435a5-b3)³⁹ Ne gre torej za dve obliki pravičnosti, kakor bi se lahko, glede na mesto 368e2–3, zdelo, temveč za eno in isto pravičnost v tistem, kar je večje, in v tistem, kar je manjše (434d2–435a3), pri čemer sta tisto večje in tisto manjše nujna momenta pravičnosti same. Naloga nadaljnje obravnave leži v tem, da to poistovetenje posameznika in polisa v enovitem dogajanju pravičnosti duše izpe-lje iz uvida v to, da duši po naravi pripada utelešenje v pravičnosti polisa.

Vrlina pravičnosti se Sokratu razkriva kot moč (*dýnamis*), ki polise in može obli-kuje in tvori, nareja (*parékhetai*, 443b3), v njihovi naravni spodobnosti in vzgo-jenosti (442e5), namreč kot tisto, kar polis in človek resnično sta. Z drugimi be-sedami, pravičnost je resnica duše, ki se samoniklo in svobodno nareja in se daje

38 S pravičnostjo kot svojo resnično vrlino se torej duša ne vzpostavlja kot mehanični agregat delov, tem-več kot dejanska funkcionalna enovitost, enotnost samolastnega sámo-gibanja. Po Krámerju pa ima celotna delitev zgolj paradigmatški značaj, saj naj bi Platon dopuščal možnost dodatnih delov duše. Moči duše po njem zgolj služijo formalni enovitosti v smislu hierarhičnega reda. (1959, str. 86, 95).

39 Nav. po: Platon, *Zbrana dela I*, str. 1097. Op. prev.

kot enovito in resnično dobro človeka in polisa. Glede na to se pokaže dvojje. Prvič, če rečemo, da je pravičnost moč, po kateri sta človek in polis resnično narejena in oblikovana, in če pri tem impliciramo, da je ona enovita krepost in resnica duše, tedaj to potrjuje predpostavko, po kateri je polis potrebno misliti kot v sebi nerazdeljeno enotnost bistva človeka. Najboljšo potrditev tega predstavlja uvid v to, da sta moški in ženska dva vidika ene in iste narave, iz česar sledita zahteva po skupnosti žensk in otrok in zahteva po ukinitvi družine in privatne lastnine (416d-417b). Drugič, če predpostavljamo, da je pravičnost moč, po kateri se človek v obliki polisa nareja in oblikuje v svoji enoviti resnici, se odpira vprašanje o tem, kako se enotnost duše dogaja kot posredovana enotnost množstva, tj. kot politična skupnost.

Osnovno in nosilno določilo pravičnosti v *Državi* je, da je pravičnost izvrševanje svojega (*tà heautou práttein*). Pravičnost se tako prvenstveno nanaša na posameznika, ki se, vtem ko dela svoje in je pravičen, vzpostavlja na svoji lastni naravi ustrezen način. Toda pravičnost ne ostaja v mejah posamičnega, temveč se tako rekoč s posredovanjem posamičnega uresničuje kot enovita pravičnost celote. Popolno srečo celote, tj. blaženost kot bistveno in resnično bit polisa, je kot cilj polisa (420b3-8) mogoče doseči tako, da slehernemu delu dajemo tisto, kar mu pripada, in da na ta način ustvarjamo lepo celoto (d1-5).⁴⁰ Narava enovitega dogajanja pravičnosti polisa implicira dialektiko enega in množstva. Enovitost polisa je enotnost množstva, v katerem vse, kar je posamično, dela svoje in je neko eno:

92

S tem smo želeli pojasniti, da je treba tudi posameznega od drugih prebivalcev polisa privedi samo k enemu delu, za katerega je po naravi nadarjen, tako da bo s tem, da opravlja svoje (delo), sleherni postal *eden*, ne *množica*, in se bo tako tudi polis razvil v enega, ne v mnoge (423d2-6).⁴¹

Dialektika enotnosti množstva ni abstraktno dogajanje pravičnosti kot števila, temveč dejansko dogajanje duše kot bistvene biti človeka. Po Platonu je namreč pravičnost polisa (samo)posredovana kot pravičnost posameznika, po kateri se on sam vzpostavlja kot dejanskost lastne narave. V pravičnosti polisa, pravi zaradi tega Sokrat, ne gre za nekakšno podobo pravičnosti (*eidōlōn ti tēs dikaiosynēs*,

40 To je temeljni smisel Sokratovega odgovora na Adejmantovo pripombo, da predpisano življenje (416d3-417b8) čuvarjev ne bo naredilo preveč srečnih (*mē pány ti eudáimonas*, 419a2). Sokrat namreč na to odvrne, da polisa ne gradimo z namenom, da bi en sloj (*éthnos*) bil izjemno srečen in blažen, temveč zato, da bi bil celoten polis karseda srečen in blažen. In tak polis, ki v svoji lepoti enotnosti poseduje in varuje zadostnost in popolnost, je, kolikor je to, kar po svojem počelu mora biti, resnično največji polis, čeprav ima samo tisoč vojakov (423a5-8).

41 Nav. po: Platon, *Zbrana dela I*, str. 1086. Op. prev.

443c4–5) – npr. za to, da čevljar izdeluje čevlje in nič drugega –, temveč za pravičnost duše, ki se kot resnica človeka vzpostavlja prav v posamezniku:

Resnično, videti je, da se je pravičnost izkazala kot nekaj takšnega, kar se ne nanaša na zunanje udejanjevanje človekovih zadev, ampak na notranje, [443d] takšno, ki se resnično nanaša nanj in na njegove reči ter ne dopušča, da bi se sleherni (del duše), ki je v njem, ukvarjal s tujimi zadevami, ali da bi se trije rodovi, ki obstajajo v duši, v medsebojnem odnosu ukvarjali z mnogimi deli. Ne, (tak človek) resnično vzpostavlja red v lastnih zadevah, obvlada samega sebe, uredi se, postane prijatelj sebi in med seboj ubrano uglaši tri (dele duše) naravnost kot tri določujoče tone harmonije: najvišjo, najnižjo in srednjo – vse to, in če je še kaj vmes med temi, poveže [443e] ter iz mnogih postaja v vseh pogledih eden, premišljen in ubrano uglašen. Tako že lahko deluje, najsi se ukvarja s pridobivanjem premoženja ali nego telesa, s kakšno politično zadevo ali z zasebnimi posli, in v vsem tem ima in imenuje za pravično in lepo tisto dejanje, ki ohranja in souresničuje takšno stanje. Za modrost ima in imenuje védenje, ki temu delovanju načeluje, medtem ko ima in imenuje za krivično (tisto) delovanje, [444a] ki vselej uničuje to (stanje), ter po drugi strani kot nevednost (označuje) mnenje, ki temu delovanju načeluje (443c9–444a2).⁴²

Pravičnost polisa ne leži preprosto v tem, da sleherni dela svoje – to je, pravi Sokrat, nekakšno zunanje udejanjevanje svojih zadev in podoba pravičnosti. Pravičnost leži v tem, da je sleherni posameznik, vtem ko dela svoje, karkoli naj bi to že bilo, v sebi premišljen, resničen in pravičen, pri čemer prav ta notranji red, skladnost, prijateljstvo in povezanost celote, z eno besedo: pravičnost in lepota duše, ne rešuje in ne ohranja le njegovega lastnega dela, za katerega je po naravi nadarjen, temveč tudi njega samega kot dejanskost lastne, z opravljanjem lastnega dela vzpostavljene narave. Ne gre torej za to, da je, na primer, čevljar absolutna in neobrzdana oblika poželenja po pridobivanju, brez razuma in volje, temveč ga, nasprotno, kolikor je uspešen v tem, kar opravlja, vodita in upravljata prav modrost in védenje, tj. njegov lasten pravični ustroj. Specifična in vsakokrat različna naravna ustrojenost posameznika, ki se razodeva v množstvu del, potemtakem v vsakem posameznem divergentnem primeru sovпада z vsakokrat istovetno in enovito resnično lastnino in dobrim človeka: pravičnostjo duše. V tem smislu dialektika enega in množstva ni zgolj dialektika števil, temveč polna dejanskost pravičnosti duše kot bistva človeka.

Ob tem je potrebno paziti in opozoriti na to, da tu, čeprav se eno in množstvo, celota in del, polis in posameznik kažejo kot posredujoči momenti enega in istega dogajanja pravičnosti duše, ne gre preprosto za matematično ali mehanično enakost. Pravičnost se v posamezniku ne uteleša in ne vzpostavlja v svoji čisto-

42 Nav. po: Platon, *Zbrana dela I*, str. 1105. Op. prev.

sti, kot celovita krepost duše, temveč kot dejanskost določene narave v njenem opravljanju svojega in zatorej kot specifično dobro posameznika. Enovito dogajanje pravičnosti duše se potemtakem z vidika dialektike enotnosti množstva razkriva kot dialektika prave mere istosti in razlike. Gre za notranjo vzajemnost in sorodnost tistega, kar posamezniku pripada kot njegovo (*tà haoutoû*) – tega, da čevljar izdeluje čevlje in nič drugega – in tistega, kar mu pripada kot to, kar je in kar tudi mora biti (*tà heaoutoû*) – resnica duše.⁴³ Z drugimi besedami, pravičnost duše, kot bivajočnost in resnična samosvojost človeka, ostaja v vsakem posamezniku sebi ustrezna in istovetna sama s seboj, toda ne kot ona sama na sebi, temveč kot vsakokrat specifično, z njegovo lastno naravo pogojeno dobro posameznika. V njem je prisotna v tem smislu, da omogoča posamično kot svojevrstno drugo lastno. Zato enovito dogajanje pravičnosti na imanenten način vsebuje svojevrstno bogastvo specifične razlike. Imanenca istosti in razlike, množstva in enotnosti razkriva dogajanje pravičnosti kot organsko enovitost dela in celote, v kateri je celota povzročajoče prisotna kot resnica in bitnost slehernega izmed svojih momentov.

94

Različnost specifičnih narav in njim ustrezajočih del sledi iz prevlade posamičnega vidika – prevlade naklonjenosti učenju, srčnosti ali želje po pridobivanju (435e3–436a3, 436a9–b1) – v duši človeka. Duša se kot bistvo človeka tako oblikuje v tri sloje ljudi (*éthnè*): filozofski sloj vladarjev kot področje vladavine modrosti in državniškega védenja, po zmagoslavju stremeči sloj čuvarjev kot področje srčnosti in nenasitnega pridobivanja željni sloj obrtnikov, trgovcev in kmetovalcev (580d3 isl.). In vendar, kakor niti eden izmed slojev ne tvori polisa v celoti, tudi v duši njeni vidiki ne stojijo sami zase. Čeprav eden izmed njih vlada v določenem razredu ljudi, to ne pomeni, da sta tedaj druga dva iz duše izključena, natanko tako kakor, na primer, oblast razuma ne pomeni obenem tudi ukinitve poželjenja in volje, temveč prav oblast nad njima.

Ključnega pomena je torej, da pravična vzpostavitev posamičnega v njegovem specifičnem dobrem in resnici njega samega ne vzpostavlja kot v sebi nepovezanega neskončnega množstva, temveč kot strukturo treh slojev polisa. Vsak posameznik se, vtem ko ga pravičnost lastne duše ohranja in opravljanje svojega rešuje v tistem, kar je sam po svoji naravi, vzpostavlja in potrjuje kot moment polisa in s tem napravlja celoto polisa pravično. Tri vrste človeških narav, ki se usklajujejo v samolastno celoto treh slojev polisa, zatorej niso nič drugega kot momenti, v vzajemnem posredovanju in medsebojnem nanašanju katerih se dogaja bistvo človeka, duša kot iz sebe vzgibana avtonomija upravljanja. Pravičnost polisa po-

43 Ta smisel pravičnosti kot bistvene samosvojosti človeka sovпада tudi z osnovnim določilom pravičnosti kot opravljanja svojega (433e–434a). Glede razlike med tistim, kar nam pripada, in tistim, kar imamo za svojo lastno bitnost, v kontekstu skrbi zase, tj. za svojo dušo, prim.: *Alk. I* 127e9 isl.

temtakerem sovпада s pravičnostjo duše. Ni več to ali ono specifično dobro določene narave, temveč popolno in dejansko dogajanje čistosti duše.

Ob tem je odločilno, da se pravičnost in preiščljeno polisa potrjujeta in udejanjata kot pravičnost in preiščljeno posameznika, pri čemer prav s to pravičnostjo omogočena specifična resnična dejanskost posamičnega pogojuje pravičnost celote. Tu se torej ukinja razlika med večjim in manjšim, celoto in delom, enim in množtvom, polisom in posameznikom, ki so pravzaprav notranji posredujoči momenti enovitega dogajanja pravičnosti duše kot organske enotnosti množstva. Zato se, kakor je potrebno uvideti, duša v svoji kreposti z vidika samoniklega samo-povzročanja celote kaže v slehernem izmed svojih posamičnih momentov, vendar ne na ta način, da bi se v vsakem momentu vzpostavljala pravičnost celote kot taka, temveč tako, da sebe uresničuje, vtem ko vsak moment celote s svojo prisotnostjo pogojuje v tem, kar on specifično je.⁴⁴

Če (si) zdaj ponovno zastavimo vprašanje o odnosu med dušo in polisom, je potrebno reči, da je polis imanentna dejanskost pravičnosti duše kot čiste resnice in bistva človeka.⁴⁵ Nezadostnost in nemoč posameznika za njegovo lastno bistveno dejanskost je zato potrebno razumeti kot nezadostnost in nemoč duše, da bi na sebi ustrezen in čist način bila tisto posamično. Toda duša pravzaprav ni nič drugega kot svojevrstno samo-prevladovanje in samo-celjenje tega pomanjkanja v pravičnosti polisa. Z drugimi besedami, duša je avtonomni razpon gibanja v smislu postajanja, doseganja lastne popolnosti, in prav to samo-gibanje je biva-jočnost polisa, enotnost dogajanja počela, ki polis dela za polis, njegova *politeja*. Glede na to nista polis in posameznik nič razdvojenega in zgolj paralelnega, tem-

44 Glede tega, da je skladnost treh vidikov duše v bistveni povezavi s pravičnostjo polisa, prim.: Friedländer, 1928–1930, Bd. 2., str. 364, 379. Höffe pa sklepa, da med pravičnostjo posameznika in pravičnostjo polisa ni organske analogije dela in celota. Po njegovem mnenju pravična država ponavlja in odslikava pravičnost človeka, toda ta je možna samo v enem delu polisa, v sloju vladarjev (1997, str. 92.). Höffe ima seveda prav, vtem ko pravi, da se pravičnost polisa in posameznika skladata pravzaprav samo v liku vladarja-filozofa, toda to, če upoštevamo zgornji navedek, le stežka pomeni, da, kakor sklepa, ostali deli ne sodelujejo v pravičnosti. Z zgornjo razlago smo skušali pokazati, da naravno ustrojenost katerega koli posameznika in sloja v polislu omogoča pravzaprav šele pravičnost njegove duše, pri čemer se prav s to, tako rekoč specifično pravičnostjo posamičnega vzpostavlja čista pravičnost duše v celoti polisa. Drugače meni tudi Spaeman, ki v pravičnosti duše in pravičnosti polisa vidi dva modela pravičnosti (Höffe, 1997, str. 162, 163, 164). Glede polisa kot enotnosti množstva prim.: Friedländer, 1928–1930, Bd. 2., str. 372–373; toda prim.: njegovo razlikovanje med notranjo in zunanjo pravičnostjo, str. 403. Krämer (1959, str. 110 isl.) sklepa, da ne gre zgolj za zunanji paralelizem med posameznikom in polisom, temveč za bistveno sorodnost v smislu vzročnosti. To sorodnost pa prepoznava v tem, da morata tako polis kot posameznik postati, kolikor je le mogoče, eno (str. 112, 114), in sicer zato, ker imata skupen transcendentni vzor, dobro kot eno (str. 116).

45 To je torej odgovor na Adejmantovo in Glavkonovo spraševanje o čisti pravičnosti in dobrem, tj. o sreči in blaženosti, ki ju pravičnost na sebi ustvarja v človeški duši (427d6): pravičnost je največje dobro duše zato, ker je vrlina pravičnosti resnična dejanskost duše. Prim.: Friedländer, 1928–1930, Bd. 2., str. 355.

več je polis dejansko dogajanje pravičnosti kot resnice in zdravja duše, tj. bistva človeka in življenja v celoti. Utelešenje v pravičnosti polisa ni nekaj, kar se duši lahko pripeti ali ne, temveč je imanentni moment njene lastne popolnosti, kolikor je namreč ona bivajočnost in resnica človeka. Ostreje rečeno, duše v resnici ni, če ne obstaja kot živa in resnična dejanskost v pravičnem polisu, kar, ponovno, po Platonu pomeni, da kot taka tudi mora obstajati.

Zaključni del predhodne povedi predpostavlja vprašanje, ki ga Glavkon naslovi na Sokrata po koncu njegove razlage: kako je pravičen polis sploh možen, tj. kako je možna dejanskost in bistvena bit duše kot bistva človeka? Platonov odgovor se, kakor je znano, glasi, da je to mogoče z obratom državištva k filozofiji ali obratno. Brez pretenzije po razlagi celovitega smisla te v resnici brezdanje misli lahko tu, na koncu, samo napotimo na troje. Prvič, z obratom filozofije k državištvu ali obratno bi se vzor – pravičen polis kot bistvena bit duše – udejanjil v sebi najbližji dejanskosti. Ta moment obrata pa sloni na umskem stiku duše z idejo Dobrega, ki se dogaja v duši filozofa-vladarja. Glede na to, da je filozofe-vladarje po najstrožjem izboru potrebno izbrati iz vrst čuvarjev, ta filozofski obrat pravzaprav ni nič drugega kot vrhunec tistega mimetičnega samo-utelešenja dobrote in lepote duše v duši čuvarja, s katerim se uteleša tudi polis kot dejanskost duše sam. Filozofi-vladarji so potemtakem imanentno-posredniški moment samoniklega udejanjenja duše, tj. vzora in resnice duše v njej najbližji dejanskosti.

96

Drugič, iz imanentno-posredniške narave filozofa in filozofskega obrata po Platonu ne sledi, da je že s samo resnico duše, tj. z vzorom, dana tudi nujnost njegove dejanske prisotnosti. Nikakršna nujnost, po kateri bi se resnica duše morala udejanjiti v karseda pravičnem polisu, ne obstaja. To se še posebej jasno kaže v pogostih Platonovih namigovanjih na redkost izjemne duše, v kateri bi se mogli filozofija in državniška moč poistovetiti. Takšna narava, v kateri bi bili prisotni zmernost, učljivost, svoboda, spomin, vzvišenost, pogum (491b9, 494b1–2), se rodi »med ljudmi le malokrat in le redki (so takšni)« (491b1–2;⁴⁶ prim.: 495b1–9, 496a11 isl.). Redka je in ogrožajo jo nevarnosti in poguba, tako da ljudje pravzaprav nikdar niso niti videli moža, ki bi, sam utelešenje vrline, njo samo na vladarski način uveljavil v celoti polisa (499a1–2). Z drugimi besedami: da bi se pravičnost lahko udejanjila kot resnica duše, sicer ni nemogoče, je pa zelo težko (502c5–6). Prav zato rešitev in uspeh filozofske duše po Platonu nista nič vnaprej zagotovljenega, temveč sta stvar božanske usode (493a1–2), tj. neke nujnosti po usodi (499b5 isl.). S tem se, kakor je potrebno uvideti, vse dogajanje *Države* prenese na raven božanskega, ki se razkriva kot nepresojna in nepredvidljiva odprtost, negotovost in, navsezadnje, svoboda. V tem smislu se iskanje filozofa in

možnosti resnice duše nanaša na večnost, na ves čas (502b1, 498d6), kajti ta možnost ima, če kje, svoje mesto samo v celoti časa.⁴⁷

Tretjič, na sledi uvida v imanentno-posredniško naravo obrata filozofije v državništvo ali obratno se pokaže tudi, da postajanje duše, njeno doseganje lepote in resnice, ni nič drugega kot njen notranji obrat k njej sami na poti prek lastnega drugega. Duša namreč resnično in na sebi ustrezen način je samo tako, da z dejanjem filozofskega vladarstva postaja in se zbira k sebi na poti prek množstva različnih narav, za katere je ona sama celovito in istovetno bistvo. Bivajočnost duše tako razkriva tisto, kar se v celoti Platonovega dela kaže kot odločilno za pojem ideje: sodelovanje v dejanskosti kot resnico tistega, kar biva, sopripadnost gibanja in mirovanja v obliki postajanja, doseganja bistvovanja, dialektiko enotnosti množstva, istosti in drugosti. Notranje samo-gibanje duše kot enovitega bistva človeka, polisa in življenja se tako na nek način sklada z umsko dialektiko povzročajoče prisotnosti in sodelovanja ideje kot resnice in biti bivajočega. Razmislek, čeprav zgolj okviren, o tem, kaj to skladanje prinaša in nosi s seboj, ostaja naloga za kakšno drugo priložnost.

Prevedel *Andrej Božič*

47 Prim. Damir Barbarić, *Ideja Dobra*, Zagreb 1995, str. 288. Na kakšen način se ta pojem svobode nanaša na svobodo samoniklega postajanja, doseganja tistega, kar je, je potrebno še premisliti. Kljub temu da je duša filozofa izjemno redka in da je njena možnost stvar svobode in negotovosti božanske usode v celoti časa, je po Platonu izpraznjenost tega odločilnega in nujnega mesta (*kenén tén khóran*, 495c9) očitna in vidna, celo tistim, ki so glede na veličino tega mesta zgolj človečki (*anthrōpiskoi*, ib.) in katerih večšina je le veččinica (*tekhniōn*, d4).

Andrina Tonkli Komel

SPOMIN POD ČRTO

Mit, tisto, o čemer se govori.

99

Mnemosine, »mati spomina«, v množici grških boginj in bogov ni v ospredju, nasprotno: »proč od nesmrtnih bogov je zahajal k njej Zevs ...«,¹ a vendar je »spomin« kot to ozadje ključna poteza grškega olimpijskega mita. Iz nje-ga izhaja tista nepozabna umetniška predstava, ki še vedno vzbuja vtis, da je v zvezi z antiko ustrezno govoriti kar o umetniški religiji. Ta vtis je popačen, kolikor zabriše, da je bila grška umetnost vendar »služba božja«. Kar pa tudi ne pove prav veliko (še posebej, ker se zdi, da je umetnost sama že zdavnaj prebolela wincklemannovski klasični lepotni ideal, deklasi-fici-rala, reducirala, de-kon-struirala, potujila svoje originale in njihovo originalnost ...).

Umetnost za Grke ni bila nikoli zgolj spretnost človeka, ampak narek božanskih Muz in po njem, dobesedno, prikaz bogov samih. Brez te božje prisotnosti ni mogoče govoriti o umetnosti, poiesis, opravka imamo zgolj s »tehniko«, tako Pindar (Ol. II) zatrjuje: kdor obvlada le techne, ni pesnik; Platon ga »citira« v *Fajdrosu* (245a): »Kdor pa se brez te muzične blaznosti (manije) znajde pred vrati pesništva in meni, da bi lahko samo z umetnostjo (techne) postal pesnik (poietes), tak je sam in tudi njegovo preudarno pesništvo zasenčen od ta blaznega.« Pe-

1 Hesiod, *Teogonija*, s. 6.

sništvo ni ne tehnika ne znanje (Ion, 532a sl.), ampak izhaja iz božje moči (theia dynamis), iz božjega navdiha; pesništvo je božje poslanje (theia moira), v njem ne govori pesnik, ampak govori iz njega bog, ki ga je prevzel, tako kot v oraklju. Pesniki niso zato nič drugega kot glasniki (hermenes) bogov; ne govorijo iz sebe, ampak ko so iz sebe; v njihovem govoru se razodeva nekaj, kar ni od njih, temveč jih popolnoma presega in zasega, si takorekoč sposodi njihov glas.

To božje razodevanje v človeškem govoru, pesniško prikazovanje (pro-izvajanje) božanskih pre-moči, ki vselej pomeni hkrati že prikrivanje, pretvarjanje, preobračanje, potajitev (eironeia) božanskega v človeško, bi seveda lahko na hitro odpravili kot antropomorfizem, saj se je kot tako naposled kazalo že Grkom samim (predvsem v sofistični »razsvetljenski kritiki« starih zgodb); prav tako pa bi ga lahko ta muzični entuzijazem, brez katerega naj bi sploh ne bilo pesništva, kot, opirajoč se na Walterja F. Otta, označili tudi kot teomorfizem. Toda bolj kot za ustvarjanje bogov po meri ali zgolj okusu človeka in, nasprotno, za preoblikovanje človeka po meri bogov, ki kot najbolj človeško izlušči prav to, kar človeka presega in spravlja čez ter v drugo, gre pri tem oddaljenem bogočastju za izpostavitve človeka božji bližini. Tako po Herodotu grški bogovi, v nasprotju s perzijskimi, ki so neupodobljivi, niso antropomorfni, ljudem podobni, ampak so »antropofizični«, iste »narave«, »nastanka« kot ljudje (I, 131). Pindar pa pravi (Nem. VI), da rodova ljudi in bogov izhajata od ene matere. Da prav »fizično« družijo nesmrtni s smrtniki? Poskušajmo si to približati prek ovinka.

100

Bogovi Grkom niso bili blizu v magični imanenci ali v teološki transcendenci torej, temveč v mnemontični prisotnosti. Spomin je prisotnost odsotnega. Izpostaviti se božji bližini bi torej pomenilo bližini tega (najbolj) oddaljenega, kar daljnosti sami. Tisto, kar dela življenje grških bogov božansko, je nesmrtnost. Kar spravlja človeka kot smrtnika v bližino nesmrtnega, pa je spomin. Za Grke vedno bil. Ta bližina spomina je vseskozi ambivalentna, je bližina oddaljenega, v kateri je najbližje izkušeno kot odmaknjeno v skritost, pozabo. Človek se nesmrtnosti ne približuje tako, da se oddaljuje od svoje smrtnosti, nasprotno, nesmrtnost mu je blizu ravno v njej. Kot smrtnik misli nanjo. Smrtnost sama se v tej bližini izkazuje kot bližina oddaljenega. V tej odmaknjenosti ni tu zgolj sam konec življenja, ampak je celotno življenje z začetkom in koncem nenehna bližina odtegnjenosti in manjkanja. Tudi sama meja je naposled nekaj, kar končnemu življenju človeka hkrati pripada in ne pripada. Človek nima meje, to je njegova omejitev. Ravno zaradi tega je sposoben storiti nezaslišana dejanja.

Dejanje in njegova dejanskost se zdi za razliko od spomina nek presežek bližine in prisotnosti, ki se kaže v tem, da človek ni nikoli samo nosilec dejanja, ampak je hkrati vedno že zajet v njem. Končno življenje je v nenehnem krogotoku vse-

ga, kar ga obdaja, življenje z začetkom in koncem, ki ju ni mogoče stakniti, torej enosmerno linearno. Prav zato, ker začenja vedno znova, je človek sposoben početi nekaj, kar svet ni videl. Njegova dejanja puščajo sledi v svetu. Toda nepozabnost človekovega delovanja se ne izčrpa z dejanjem v smislu končne storitve, ampak presega storjeno kot možnost delovanja. Zaradi tega presežka je storilec hkrati žrtev lastne storitve. Videti je, kot da ga v delovanju nekaj prevzema, kot da je to njegovo lastno dejanje večje od njegovega življenja in ima premoč nad njim. Taka prevzetost in prava obsedenost, ki je značilna za junake grških dram, je bila za stare znamenje božje bližine. To, kar v dejanju presega in prevzame njegovega nosilca, je lahko samo kakšen bog. Delovanje, s katerim se udejanja tu in zdaj, ga tako hkrati premakne v bližino nesmrtnega. To srečanje z božansko premočjo na način prevzetosti je najprej neka samopozaba. Šele prehod skozi to pozabo odkrije nepozabno. Spomin se potemtakem skriva v pozabi, je vrnitev iz pozabe. Prav kot ta vrnitev traja dlje kot življenje samo.

Spomin ni preprosto nekaj, kar pač ostane v spominu, ampak izhaja iz presežka, prestopa tega, kar je vedno že tu. V spominu je prav to prehajanje meje. Torej je spomin pravzaprav vrnitev iz tega prehoda. A tako dobi človekovo življenje smisel prav v nepovratnosti. Spomin kot način človekove nesmrtnosti je hkrati ravnno zavedanje njegove smrtnosti. Ta dvoenost ne-smrtnega, izdvajanje enega iz drugega in s tem neodpravljiva dvoznačnost življenja je morda nekaj, kar ni le z današnjega vidika najtežje sprejemljivo, pač pa je «od nekdanj» vzbujalo strah in grozo, že v Platonovem času pa tudi odkrito zgražanje. V tej ambivalentni bližini, ki je hkrati največja oddaljenost, namreč ni le človek neprenehoma napoten na svojo mejo, temveč je tudi bog predvsem bog meje. Če je v božji bližini človeško življenje vselej lahko le «usodna zmota», ker je brezupno enosmerno in se v tej dvoznačnosti meje nujno zlomi, tj. pokaže v svoji končnosti kot nekaj drugega, kot vid ujet v slepoto, sprevid, norost ali (smešno) pretvarjanje, pa se zato bog, gospodar meje, kaže kot dvoličen, dvoumen, zavajajoč, posmehljiv, norčevallec, ki se lahko zgolj poigrava s človekovo omejenostjo tudi, ko nudi zaščito. Ob človeku, ki se jemlje smrtno resno, ko se trudi rešiti iz pasti pozabe-spomina, je življenje nesmrtnikov videti kot ena sama lahkoživost. Toda težje kot to utečeno moralno zgroženost, na katero se ni navezala le krščanska, ampak tudi ogorčena pravičniška zavzetost novega časa, se nam zdi v tem trenutku znova prepoznati prav to neposredljivo prehajanje enega v drugo, mejo kot sredino.

Spomin je način, kako se smrtno življenje dotakne nesmrtnega, kako omejena življenjska črta tangira nenehni krogotok «narave». Vendar obstaja razlika med nenehnim vznikanjem in božansko nesmrtnostjo. «Tako imenovani nesmrtni», kot pravi Platon (Phdr. 247b-c), sicer ne živijo izven življenjskega kroga, se pa hodijo hraniti na njegov najskrajnejši rob, kjer se ta krog zasuče naokrog, ter se

tam (duše, ki dospejo sem in se znajdejo v tej družbi) «obrnejo ven in tako obstoje na hrbtu neba in tu nastanjene jih potegne preobrat s seboj naprej, naokrog in vidijo, kaj je zunaj neba». Grški bogovi ne pripadajo onstranstvu, hkrati pa tudi niso nikakršne posebljene naravne sile. Tako kot duše se tudi bogovi hranijo, čeprav je njihovo hranjenje povsem drugačno kot zemeljsko. Ker se hranijo zunaj, na najskrajnejšem kraju, je njihovo življenje izvzeto iz kroženja narave v njenem nenehnem presnavljanju. Nikoli ne ostanejo brez kril tako kot človeške duše, ki padejo s tem nazaj v rojstvo v zemeljsko telo, kjer je njihovo gibanje omejeno, ovirano. «Preživljajo» se na zunanjem robu, zato se tudi njihovo življenje kaže kot izbočenost in polnina, medtem ko je življenje človeka na notranjem, vbočenem robu manjkanje in praznina, čeprav ga zarisuje ista črta. Človekovo življenje se tako na ozadju nesmrtnega izdvoji in odkloni kot njegovo manjkanje, enako se tudi življenje bogov na ozadju smrtnega življenja razloči (zgolj) kot življenjska polnost. Tako kot smrtno in nesmrtno življenje, se odklanjata drug iz drugega tudi pozaba in spomin, med njima ni ničesar, kar bi posredovalo.

102

Ko pripoveduje Hesiod o nastanku olimpijskega sveta, govori o njem ravno kot o presečišču, ko se v enolično kroženje in presnavljanje časa, ki sproti poje, kar naredi, vseka ugodni čas kot trenutek, ki omogoča, da sploh kaj pride na dan, s čimer šele nastane svet. Svet ni drugega kot prav ta presledek, ta vmesni prostor, ki dopušča, da se nekaj zgodi ali stori in se tudi obdrži v neki trajnosti kot svet. Olimpijski svet sam tako vznikne v preseku kroničnega časa in je kot ta presekan, presledni čas nanovo povezan v spominu.

Mnemozine, kot «spomin» ali «mati spomina», je mitološko plod zblizanja Neba in Zemlje. S svojim starim, predolimpijskim poreklom bolj kot sam spomin prenaša ambivalentnost spomina-pozabe, ki jo kasneje morda najbolje reprezentira Ojdipova zgodba. Ojdip ravno iz samopozabe izvrši tisto nepozabno dejanje, ki ga ni mogoče izbrisati. Junak ni nič drugega kot to dejanje: ga ni izven tega dejanja, ampak je to, kar je, samo v njem. Nosilec dejanja je torej hkrati povsem ujet vanj tako, da je obenem storilec in žrtev storitve. V istem smislu, namreč zaradi pozabe, je kriv in nedolžen. Zaradi pozabe je kriv, spet zaradi pozabe nedolžen, vendar zdaj kot spominjajoč se, okrivljen. Pozaba se v tej samostoritvi pretrga v nepozabno. Mnemosine je prav ta titanski izvor spomina. Titanska moč spomina je pozaba, zmožnost pozabiti, moč pozabe pa je zopet spomin, zmožnost spomniti se. Kot to titansko dvomočje je spomin pozaba in pozaba spomin. Prav zato, ker se Ojdip ne spomni, kdo je, prav v tej pozabi je vseskozi talec spomina.

Spomin, med zemljo in nebom, odpira nek vmesni prostor, ki ni niti zgolj zemlja niti zgolj nebo. Tako kot zemeljsko življenje v nenehni skrbi za golo preživetje, je tudi nebeško življenje v čisti brezskrbnosti brez spomina. Spomin kot ne-

odpravljava dvojnost spomina in pozabe je nekaj vmes; v tem vmesju se spomin enega potem kaže kot pozaba drugega. Mnemosine slovarsko pomeni «spomin», «skrb», «misel na kaj». Najbolj neposredno v spominu je sicer tisto, kar človeka skrbi in ga nenehno zaposluje, od česar se ne more odvrniti, kar mu ne gre iz glave, česar preprosto ne more pozabiti, v čemer preprosto je, ne da bi na to mislil, se spominjal. Spomin v tem smislu je spomin brez spomina, pozabi enak, a brez nje. Danzadnevna skrb povezuje vsakdanjik in njegovo delo ter ga stiska kot skrb za preživetje. Življenje ohranjanja v njegovem nenehnem naravnem, zemeljskem, presnavljanju. Trdota trdega dela je ravno v tem, da ni nikoli opravljeno, ampak ga je potrebno ponavljati dan za dnem, rod za rod. To je delo, skozi katerega tudi v človekovem svetu vlada naravna nujnost.

Za razliko od vsakodnevne skrbi, prinašajo po Hesiodu Muze, Mnemosinine hčere, «pozabo stisk in počitek od skrbi» (Teog. 55). Vsakdanjik in njegovo rutino prekinjajo s praznovanjem. To praznično «obhajanje spomina», povezano z Muzami, je ravno pozaba skrbi za reprodukcijo. Praznovanje je druženje z bogovi. Presega mučno ponavljanje vedno enakega v muzičnem refrenu in že s tem prinaša oddih. Ta oddaljitev sprosti drugačen spomin. «Pesništvo» (poesis), ki se ga običajno povezuje z Muzami, pomeni «ustvarjanje», spravljanje na dan, proizvajanje, ki za razliko od truda za golo preživetje, pušča za seboj stvari(tve). Ta dela in izdelki niso le luksuzna navlaka, ampak tvorijo neko relativno trajnost človeškega sveta, saj so, v nasprotju s pridelki, v trajnejši rabi. Hkrati ne zahtevajo zgolj truda, nasprotno, lahko bi rekli, da utrudljivo ponavljanje spreminjajo v večino, izvedenost. Če skrb sili v danzadnevno delo in ga ne da pozabiti, potem je za ustvarjanje trajnih del potreben nek drug spomin. Do neke mere je to gotovo večina, torej neko vedenje ali znanje, čeprav samo spretnost človeških rok ne zagotavlja, da se delo posreči. Tako npr. B. Snell² spominjanje – Mnemosine v zgodnjem grškem pesništvu – tolmači kot neko »vedenje« v tem smislu, da bi, recimo, »pozabiti boj« pomenilo toliko kot »biti strahopetec«, ne znati se več bojevati, ne pa morda pozabiti neke pretekle bitke, torej »nepoznavanje zgodovine«.

Muze pesniku dobesedno dajo spomin. Ga navdahnejo tako, da pesni kot po nareku. Ne iz sebe, ampak ravno iz prevzetosti, obsedenosti z božjim in premaknjenosti v drugo; iz entuziazma in manije (kot pravi Platon v *Fajdru*, 245a), ne z večino. Sploh ne ve, kaj govori; to, kar pripoveduje, si sposoja njegovo govore. Ker tudi zase ne ve, se sam ne spomni ničesar, pač pa se mu v stanju za- in pre-maknjenosti vse kaže v neki (drugi) luči. V teh prebliskih se razkriva nepozabno. Čar pesništva je v tem, da se vsakdanji svet sam pokaže kot drugi svet,

2 Bruno Snell, »Mnemosine in der frühgriechischen Dichtung«, *Archiv für Begriffsgeschichte* 19 (1964) s.19 sl.

se odkloni od vsakdanjosti in se znova (za)sveti. V prevzetosti (z nekim bogom) dobi vse poseben sijaj, svet ni več isti (tako npr. zaljubljeni, od lepote zadet, v svoji blaznosti prezira vse navade in spodobnosti ... Phdr. 252a). Svet se sam v sebi tako premakne, odkloni v drugi svet. Drugi svet je (je skrit, potuhnjen, potajen) torej že v svetu samem. Tako kot v ljubezenskem pogrešanju, prihaja tudi v spominu na dan to, kar je v tem tu prisotnem ravno odsotno; ta onstranskost sveta samega v sebi, v svoji tostranskosti. Pri tej obsedenosti z nepozabnim se ni mogoče znebiti vtisa nekakšne priklenjenosti, zasvojenosti, za katero je potem dnevna rutina olajšanje in pomiritev v sprijaznjenost. In s tem je nemara povezano tudi ironično sprevrčanje, potajitev in zatekanje presežnega v vsakdanje (tako ljubo Platonu).

104

Očitno pa obstaja še neka druga vrsta spomina. Ojdipovo dejanje gotovo ni niti trud.za.preživetje niti praznična produkcija. Ne sledi niti menjavi letnih časov niti se ne pridružuje muzičnemu plesu okrog kakšnega izvira, ampak je popolnoma predano temu, da spravi iz pozabe prav samega sebe, da pride do spomina glede samega sebe kot smrtnika. Njegov prostor delovanja je polis. Če se zanesemo na Aristotelovo zmožnost za sistematiziranje v *Nikomahovi etiki*, potem je Ojdipovo dejanje najbližje političnemu delovanju, saj ne meri na končni izdelek, ampak ima smisel samo v sebi. Prav zaradi takega delovanja za Grke človek ni le sklonjen k zemlji, iz katere izhaja in kamor se znova vrača, kakor vsako umrljivo živo bitje, ampak se je zmožen v nekem trenutku dvigniti k nebu, kot pravilno ugame Ojdip. Nepozabnost takega delovanja izhaja iz tega, da naredi (vsem) vidno ravno to, kar je bilo doslej očem skrito.

Pred Aristotelom sicer ta razlika med različnimi vrstami dela ne prihaja tako izrecno do izraza; Hesiod npr. za vsa dela uporablja isto besedo, *erga*. Njegova *Dela in dnevi* celo postavljajo vsakdanje delo na častno mesto, toda napora, muke, ki taka dela spremlja, ne spregledajo. Trud za človeka ni blagoslov, ampak nesreča in zlo, ki je ušlo iz Pandorine skrinjice. Čeprav zna biti marljivo delo kljub temu človeku še vedno v prid, je samo po sebi vendarle muka.

Medtem ko je delavnik povezan s vsakdanjo skrbjo za preživetje in praznik z izvedenostjo in navdahnjenostjo, ki prinaša oddih, nepozabnost delovanja, ki nima cilja izven sebe, povezuje svet kot dejanskost. Svet ni nič drugega kot prostor delovanja. Prostor grške »drame«, »dramatičnega dejanja« je svet, ki se oblikuje kot polis. To ne pomeni, da so te drame zgolj politična propaganda. Polis je svet, ki se prikaže ravno z dramo. Dramatično delovanje ni običajno politično delovanje, nasprotno, »drama« je povezana ravno z nepričakovanim preobratom. Dramatično delovanje je prevrat običajnega, s katerim postane to šele vidno. Znamenita strah in sočutje, ki ju vzbuja, storita, da se to običajno premakne v neobičajno in

tako izstopa. Svet sam izstopi iz ozadja in se prikaže kot vsem vidni skupni svet. Polis kot javni svet je prostor delovanja, ki je vsem na očeh in ostaja v spominu le kot vsem prepoznavno in splošno priznано. Kot ta skupni svet je polis ločen od zasebnega življenja, ki se obrača k sebi in se skriva. Privatnost privatnega je ravno v tem, da je brez javnega mesta, da ni vmeščeno v svet kot javni prostor, ampak je prepuščeno skritosti in pozabi.

Vsakdanja skrb za preživetje ne tvori sveta kot javnega prostora delovanja. Ohranjanje življenja je gola izkušnja minevanja. Treba jo je pozabiti, ne misliti nanjo, da bi se spomnili stvari, ki dajejo svetu neko trajnost. Dramatično delovanje ne pušča za seboj nikakršnih relativno obstojnih izdelkov, ki presegajo dnevno porabo in tvorijo določeno obstojnost človeškega sveta, ampak udejanja samo dejanskost, jo spravlja v spomin. Vidna (prepoznavna) dela dajejo svetu sijaj (in s tem vidnost, prepoznavnost), hkrati pa se sama ohranjajo kot sijajna le v njem, dokler traja njegova »dejanskost«. Nepozabnost delovanja, ki izhaja iz neskritosti omogoča, da v minevanju samem nastane spomin. Delovanje, ki ne daje nobenega posebnega rezultata, ampak rezultira v potekanju, je Aristotel v *Nikomahovi etiki* označil kot najvišje delovanje v polis; za kar v politiki gre, je po njegovem ravno udejanjanje človeka, ki z javnim delovanjem stopi iz pozabe, postane prepoznaven.

Tisto, kar Muze dajejo, kadar dajejo navdih, navdihujejo velika dela, ni nič drugega kot spomin. Imajo ga, ker so videle in vedo. Njihov spomin je uvid kot pri Homerjevem vidcu, ki ve, kaj je, kar bilo je in kar bo. Strne čas. Spomin ni to, kar se je zgodilo, temveč je to v spominu, ker se je zgodilo na način spomina. Dejanje je dogodek, ker se zgodi na način spomina, ujame in (nanovo) strne čas. Da videti čas, mu da podobo – časa. Namreč podobo tega: je, bilo, bo. Spomin je čas, časovni prostor kot dogajališče, kot možni način dogajanja »velikih del«. Ne da bi bil že nekje čas, v katerem bi se potem kaj zgodilo, ampak se čas sam zgodi kot čas velikih del in obhajanja spomina kot tako združenega časa. Ta smisel spomina ostaja v ozadju, ker je »zdaj« pač v ospredju na preteklost reduciran spomin. To bi, nekoliko na hitro rečeno, pomenilo, da se tudi zdajšnja sedanost morda dogaja zgolj še kot preteklost. Današnjost, današnji čas bi bil (le še) zgodovina. Problem je samo, kaj to pomeni.

Toda problematičnost »velikih del« je v tem, da jih storilec ne obvlada, ampak prav nasprotno, se mu zgodijo, ga potegnejo in se ga takorekoč povsem polastijo. V tej prevzetosti z drugostjo lastnega dejanja je junak prav storilec, prestopnik. V prestopu, hibris. Hibris se sicer splošno razume kot kršitev meje med človeškim in božjim, v tragediji pa je ta pomen skrunjenja, miazme, madeža, gnusne nakaze, ki izhaja prav iz nedopustnega križanja, bolj poudarjen in strah vzbujajoč,

ker izrazito zadene kot poguba. Mogoče se je zaradi tega tu bolje obrniti na Homerjeve junake, ki še niso zaznamovani v tem smislu (umazanost njihovih dejanj ni v ospredju, čeprav so njihovi podvigi vse prej kot nesporni, če jih podvržemo kakšnim anahronističnim merilom) in delujejo v odločilnih trenutkih praviloma neprisebno, v zadetosti z nečim drugim, ki se jih polasti tako, da se sami sebe sploh ne prepoznajo več.³ Vrniti se hočemo namreč k tisti »fizičnosti«, iz katere izhajajo tako bogovi kot ljudje.

Epska junaštva tako ne izhajajo iz razsodnosti, junak se za svoje dejanje ne odloči na podlagi razlogov ali zaradi prepričanja, žene ga *ate* – »zaslepljenost« (Doklerjev slovar dodaja še: omama, omotica, zmotnjava; zločin; poguba), ki jo, kot pravi Agamemnon pošilja Zevs.⁴ *Ate* je stanje »duha«, začasna zameglitev ali zmedenost običajne prisebnosti zaradi zunanje (božanske, demonske) intervencije. Ta odsotnost duha je prisotnost tuje sile, ki je začasno prevzela oblast nad njim, se ga polastila v tem, ko je postal sam sebi tuj. Tako »stanje« je tudi, najbrž najbolj »herojski« *thymos*. Ko kdo začuti *thymos* ali *menos* vprsih, se življenjska sila v njem okrepi, napolni ga nova vnema. Je impulz božanskega v človeku, a človek v tem stanju izgleda kot podivjana žival.⁵ Pride in izgine, skrivnostno, kot vdih-njen, nav/zav-dan v prsi ter povečuje junakovo *arete*, sposobnost za boj. To povečanje ni običajno poživilo, ampak odločilno, saj povzroči preobrat; dodatna moč je premoč, ki spremeni, obrne celotno situacijo. Taka moč je (zato) tudi *noos*, nekakšen izvid, prepoznavanje položaja (na bojišču, seveda).

106

3 Inspirirano s knjigo E.D.Dodds, *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, 1951, ki za tako prevzetost človeka z neko, običajno človeškemu tujo premočjo predlaga izraz »psihična intervencija«, s. 5.

4 Iliada, 19, 86 sl.: ... a kriv, resnično, jaz nisem!

Krivi so Zevs in Usoda (Moir) in nočno zalezna Erina (ki hodi v temi),

Ti so na zboru zvalili duha (razsodnost) mi v strahotno slepoto ...

90 sl.: Kaj sem le mogel storiti? Božanstvo vse dokončuje.

Ate častljiva, Zevsova hči, ta vsakogar zmoti,

strašna ...

... polna slepilnih ukan ...

5 Hektor je podoben krvoločni zveri, ko se vrže v boj na ta način: »Pena tišči mu na usta, grozljivo gorijo oči mu.« (Il. 15, 607)

Gre za to, da Zevs Trojancem:

(15, 594) ... vliva pogum, jih krepi in spodbuja,

Grkom pa voljo mrtviči in jemlje junaško jim slavo.

Hektorju dati sloves ...

(629) tu hotel je bog, naj sreča kolo zaobrne.

Ista situacija se ponovi v 16. spevu, ko so se, zdaj Trojanci, nenadoma spomnili pobega in se pozabili upirati: (16, 357) ... se utrnejo v beg in pozabijo trde obrane.

V *Odiseji* postanejo ti »nenadni prevzemi« bolj stvar nedoločljivih daemonov in dobijo hkrati ironičen, celo komičen podton.⁶ A, ker ni več v ospredju samo boj, izstopijo drugi primeri takega delovanja in s širšim prikazom tudi prepoznavne skupne poteze. Gre za to, da vedno: ko se kdo naenkrat izkaže z izredno bistrostjo, ali neumnostjo; ko nenadoma prepozna nekoga, ali pa se zmoti v njem; vidi v preblisku pomen znamenj, ali spregleda očitno; ko se nenadoma spomni, kar naj bi pozabil ali sploh nikoli ne vedel, ali pa pozabi brez razloga, kar bi se praviloma moral spomniti, kar je pravzaprav sploh nemogoče pozabiti – prepozna on sam, zagotovo pa vsi ostali v tem posredovanje »zunanje sile«. Vsi ti uvidi, prepoznanja, spomin, pozaba imajo skupno nekaj: pridejo *nenadoma*. Sami po sebi. Kogar navdajo, ne ve, od kod mu je to prišlo; trenutek prej tega še ni bilo nikjer, o tem sploh ni premišljeval, niti se s tem ni ukvarjal, zdaj je naenkrat tu. Sam torej ni mogel priti do tega, kako naj ima potem za svoje, očitno ni zrastle v njegovem, ampak se je vzelo od drugod in se mu vsililo, ga je prijelo, tako da mu je njegovo lastno obnašanje postalo tuje, nerazumljivo. Da samega sebe ne razume, da ne razume svojega početja, se v tem lastnem početju ne prepozna, ni pri sebi, ampak zunaj, nasproti sebi.⁷ V tej potujenosti postane neprepoznaven tudi za najbližje. Kar počne mu ni lastno, torej mu mora biti narekovano od zunaj, iz tujega izvora.⁸

Čeprav bogovi tako vpadajo v človeško, ga prevzemajo (se pojavljajo celo v človeški podobi ter se jih da v njej prepoznati) in je človek obseden z božjim (dobi božanske deleže moči), meja nikoli ne izgine. Človek se ne more rešiti smrtnosti (in bog ne nesmrtnosti), to je njegovo zakoličeno območje, *nomos*. Uspeh, s katerim bi se vsaj začasno dvignil iz svojega položaja, ni odvisen od njega, mu torej ni dostopen zares, ampak ga pesti. Edino, kar mu je dosegljivo, je slava kot nagrada

6 Tako eden teh »junakov« razlaga, kako je šel brez plašča na bojni pohod v temno in viharno noč – »preslepil je zloben me demon« (Od. 14, 488) – da je nenadoma pozabil nekaj tako neobhodnega.

7 Najboljši primer tega je v *Odiseji*, seveda, kdo drug, če ne Penelopa. Njeno vztrajno in domiselno zavračanje vsiljivih snubcev je tako slavno, da gotovo ni moglo nastati v njej sami, bogovi so jo navdali s tem. In vsa zadeva je tako ušla nastopajočim iz rok in nadzora. V 2. spevu (122 sl.) zato Telemah dobi nasvet, naj mati sam prisili v ponovno poroko ter se jo tako znebi skupaj z nadležnimi snubci. Svetovalec poudari, da nobena ni bila Penelopi kos v bistrini, iznajdljivosti, a zdaj ji ta ni v prid, saj ji bodo snubci požrli imetje medtem ko vztraja pri domisllici, ki so ji jo očitno »dali bogovi« (124) – sebi bo sicer tako pridobila »veliko slavo«, a bo (sinu) zapravila premoženje in dom.

8 Tako Patroklos v *Iliadi* poskuša spraviti spet k sebi Ahila (16, 30 sl.), češ: vate se je »vgnездil srd« in si postal »beden junak«, ne vem več, kdo sploh si, ne poznam te več, ne spominjaš več ne na očeta ne na mater, kot da bi bil iz »morja in skal«. Ter doda, da ga »kak božji ukaz zadržuje« (36) v tej neaktivnosti. To namreč ne more biti, ni on sam ta in tak. – In kaj Patroklos tu sploh lahko naredi. Edino, na kar apelira, je *aidos*, sram, kaj bodo drugi govorili o njem, kakšen glas bo šel o njem, slava in z njo čast; za to je, končno, prišel pred Trojo. Na koncu mu ne ostane drugega, kot da sam prevzame njegovo izgubljeno identiteto. (Bogve od kod mu je prišla ta slavna rešitev. Gotovo ni vzniknila v njem, saj je prav z njo on vzniknil iz anonimnosti. To je ta »fizična logika«. Da si prav v svoji originalnosti neoriginalen.)

za heroizem, za herojsko držo. Relativno trajen spomin. Za to »nesmrtnost« mora običajno menjati ravno življenje. Herojski podvig se torej praviloma slabo konča, nima srečnega konca v smislu srečnega življenja do konca svojih dni. »Veličina se nikoli ne dotakne človeka, ne da bi ga uničila.«⁹ Človek tako sploh ni sam odgovoren ali kriv za svoj uspeh in propad, ker sam ne more izvršiti dejanja vedoč za njegov izid; v svoji slepoti zgolj sledi običajnim postopkom. Dovršitev dejanja je stvar bogov: »božanstvo vse dokončuje« (Il., 19, 90). Izpeljava, dokončanje, posrečenje nekega podjetja pomeni samo po sebi, da je vpleten kak bog. Prav po tem je mogoče prepoznati božansko intervencijo.

Božje posredovanje ali vmešavanje v človeško se zgodi na način invencije, nečesa, kar človeku pride (tudi prav v tem, da se nenadoma česa spomni, zmisli) in se mu obrne ter izvede na neki drugi ravni. Kot presežek, prestop v običajno človeškem; ga zadene v tem kot drugo, v čemer je človek nekaj drugega. Več in hkrati manj od človeka. Navdan s to nadčloveško močjo izgleda kot podivjana zver. Bogovi sami so kot fizični impulz, kar pride iznenada in samo po sebi in v čemer se človek ne obvlada več. V tej nenadnosti kot da skupaj vznikne božje in človeško. Skupna fizis, poreklo je ta nenadni vznik, ta nenadnost v svoji izmeščenosti, ki je v nasprotju z običajno zamejenostjo območja. Človeško torej ne vznikne v človeškem, ampak ravno izven sebe. V svoji originalnosti, je neoriginalen; prav v lastnem izvoru tuj, drugega, tujega si izvora. To, iz česar je, ni iz njega. Izvor človeškega ni človeškega izvora. Ne spada v območje človeškega.¹⁰

108

Da je človek trčen, ga loči od običajno človeškega, se ga dotakne nekaj, kar vznikne mimo navade in običaja, brez navajanja, brez tega ponovnega časa, kar vseka, se zgodi, preseneti. Tega ni mogoče pričakovati, niti nadejati se ne. Je ravno ne-nadno navdanosti, navdiha. Podobno se odklanja od običajnega budnega življenja to, kar prihaja v spanju, sanje. Če je duša (*psihe*) že pri Homeru nekaj, kar pripada živemu kot to, kar ga ob smrti zapusti (torej v smislu, da človek ravno ni duša, preden ne umre), so sanje neka življenjska izkušnja, ki je najbližja smrti. Ravno, in to se je vse bolj povezovalo, zaradi tega, ker v sanjah duša na nek način dobi prosto pot in se giblje po svoje, brez omejitev—kot sanje, sanjam enako. Sanje same so to, kar gre čez običajno prizemljenost, učvrščenost in podprtost dnevnega, sicer bežno, ampak brez omejitev z danzadnevno prisotnimi časi, prostori; begajo v odsotno, v njih se je mogoče družiti z oddaljenimi, mrtvimi,

9 Sofokles, *Antigona*, 606.

10 V tej nenadnosti kot da se prekriza to, kar je sicer ločeno z varovano mejo. (Tako kot je namreč človek napoten na čast, skrbijo za svojo čast tudi bogovi, zato ne morejo dovoliti, da se jih jemlje preveč zlahka, se zanemarja njihove kulte.) Na tem križišču (kjer se je najbrž kasneje menjalo dušo s hudičem in se je še dolgo dalo dobiti zanjo, za njeno izgubljenost, cel svet) dobi človek svoj »delež«, to česar je deležen na ta način. To je njegov daemon, ki mu kroji način, kako je. (Heraklit to obrne – način, kako je, etos, je človekov daemon.)

bogovi. So torej nek kanal do tega drugega, kar je v običajnem prisotno ravno na način odsotnosti, v prevzetosti, zaseženosti, obsedenosti, kot to neobvladljivo drugo v človeku.

Sofistično gibanje v 5. stoletju sproži nek proces prisvajanja teh neobvladljivih sil, ki zadevajo človeka *fizei*, »po naravi« in v nasprotju s tem, kar sam postavi.¹¹ Fizična intervencija je vzgib, ki z nenadnim vdorom spravi dušo v (neuravnovešeno) gibanje. Prisyvajanje tega neprisyvojljivega, emotivnega je pri sofistih motiviralo vprašanje prepričljivosti govora in dovyzetnosti za tako pregovarjanje. Pri tem so poskušali doseči takorekoč nemogoče. Moč govora (torej tega, kar izhaja ravno iz običajnega življenja v skupnosti) so primerjali s silo drugega izvora, ki se ji ni mogoče upreti, s »fizično« silo (*bia*) ali nujo (*ananke*) božanske premoči. Tako Gorgias (v *Zagovoru Helene*) trdi, da je prav *logos dynastes megas* (Hel., 8), ki z vplivanjem na gibanja duše (*pathemata*) lahko pripravi ali odvrne človeka od dejanj, ki se jih sploh ni mislil lotiti ali jih opustiti. Pri tem se, seveda, sklicuje na pesniški govor (Hel., 9), na njegovo muzično omamnost (*katokoche*).

Čeprav je Platon ostro reagiral proti temu sofističnemu prisvajanju pesniške govorne moči in jo obsodil kot prevaro, je sam poskusil nekaj podobnega. Namreč nevednost, prav to neobvladanost pri človeku, pripeti na vednost (*episteme*), jo vsaj navezati nanjo. Nemogoče (kot sofisti). Samo to obsedenost spraviti v obsedenost, zadetost z njo, z blazno željo po vednosti. Strast prepoznati, ne več kot infekcijo tujega porekla, pač pa kot del življenja enotne duše, celo najvišjega, umnega dela duše, kot vir njegove moči. Jo prisvojiti umu kot njegovo moč.

Pri tem stavi na vse ali nič, prav v zapuščanju telesa, naj bi se razkrila in potrdila (pre)moč uma, umnega duše.¹² Sporni dokaz, da je prav vedenje nekaj, kar pred-

11 O tej sofistični antitezi Felix Heinimann, *Nomos und Physis*, F. Reinhart Verlag, Basel 1945.

12 Torej ni telo sedež strasti, tega drugega, divjega in bi ga bilo treba zaradi tega zapustiti. Končno imajo telesa, čeprav nebeška, tudi bogovi. Ne, vse gibanje je ravno v duši, tudi najbolj neumni in nesramni vzgibi. Gre za tale obrat, povsem presenetljivo intencijo – iti spat tako, »da zbudi miselni del svoje duše« (Država, 571 d, sl.), ko »jo nahrano z lepimi mislimi in razmišljanji, ter pride do zavedanja samega sebe (*eis synoinan autos auto*)«.

Ravno v spanju priti k sebi. Medtem ko drugi del spi (572a) »je miselni del duše puščen sam pri sebi, da sam (auto kath' auto) čist razmišlja in hrepeni po tem, česar ne pozna, najsi gre za nekaj bivšega, sedanjega ali prihodnjega, in prav to ukroti razburljivo del duše ter ne zaspi sredi vzgibanega razburjenja...«. Gre za uspavanje, s katerim se šele prebudi, dobi prosto pot spoznavanje neznanega – (572b) »ko torej pomiri ti dve obliki, h gibanju pa vzbudi tretjo, v kateri nastaja mišljenje ..., se v takem stanju najbolj dotika resnice in se tedaj najmanj prikazujejo protizakoniti sanjski prividi«.

Prav to uspavanje, narkotiziranje (kot pravi v *Menonu*) reducira sanjske privide in omogoči stik z resnico; prav v spanju je mogoč izstop iz sanjskega, prividnega. Ta dvojni prestop torej šele privede do resnice; dvojni odmik šele omogoči dotik. Resnica je tedaj v podvojeni odsotnosti, zahteva dvojni obrat, je dvojni obrat.

hodi, prek nesmrtnosti duše v *Menonu* (tudi v *Fajdonu*) kot da preizkuša prav to analogijo: če se duša (v smrti ali temu podobnem izkustvu) lahko osamosvoji od telesa, ne da bi se s tem porazgubila, potem se tudi um lahko osamosvoji kot posebna moč, ki ne zgolj podlega strastem, temu, kar žene, življenjski sili, ki prihaja od drugod in ravno v nevedenju. Se torej izkaže kot neka moč, s čimer se vednost lahko reši iz potopljenosti v nevednost, se vzpostavi kot enakovredna sila, morda celo kot prevladujoča, se vsaj lahko bori za prevlado.

V *Fajdrosu* poskusi z neko drugo, še radikalnejšo povezavo med preroško (mantično), koribantsko, muzično blaznostjo in erotično manijo, ki ni nič drugega kot filozofija, torej erotična obsedenost z modrostjo, nora zaljubljenost v to. (Torej ne zgolj v smislu, da imaš to pač rad, da si zgolj radoveden, naklonjen temu, nagnjen k temu v smislu filije, prijateljavanja—končno v *Lizisu* tudi prijateljstvo postavi v ta erotični kontekst – ampak, da se ti prav zmeša od tega.)

110

Tudi pri erotični norosti gre, tako kot pri vseh ostalih, za premaknjenost v drugo, v tisto, kar je čez. Je prav tako nekaj, kar je navdano, zavdano, kar se zgodi, ne da bi vedeli, zakaj in od kod. Vendar z neko odločilno podrobnostjo. Eros je fizični impulz, ki (kljub zlorabljenosti izraza »platonična ljubezen«) kot povsem seksualni (na)gon povezuje človeka z živalskim (Simp., 207 a, sl.) in hkrati z božanskim (Simp., 202 e) tako, da žene dušo naprej in čez. Ravno kot noro pogrešanje, ki ga nič ne zadrži in ne pride do potešitve ter v tem brezupnem iskanju zadovoljitve transcendirata zemeljsko izkustvo.

Torej gre takorekoč za nekakšen dvojni izstop iz sebe. Zadet od Erosa se obnaša kot norec, je iz sebe, gre čez vse, kar ga je običajno zadrževalo (družina, imovina, navade, celo svoboda, Phaidr, 252a/239 e, idr.), a tako prevzet se ne more ustaviti naposled niti pri tem, kar ga tako privlači, temveč ga žene še čez, dokler ne spozna, da je zadet prav od presežnosti lepote same. In se hoče družiti, se spoznati samo še z njo. Kar pa ni dostopno slepi strasti, ampak, kot nevid vidnega, samo umu. (Ta vidnost vidnega ni več temno ozadje, na katerem izstopi in se pokaže vse, kar je, ampak sijaj, sam brez barve, oblike, nedotakljiv, a vse to prevzema prav v njem, spominja prav nanj, je prepoznavno edino v njem.) Ta torej ni več slepa igrača skritih sil, ampak sam manifestacija božanskega v človeku, daemon s svojo lastno presežno močjo.

Vprašanje je zdaj, ali Platon prepozna ta racionalni faktor v samem emotivnem duše, v tem, kar jo žene naprej, ali pa v samem mišljenju (ki ve za razloge nečesa

in rezonira) to iracionalno moč.¹³ Eros, erotična manija ne zgolj stimulira spoznavnega procesa, tako da vzbudi to željo po spoznanju, temveč se prav samo miselno spoznavanje na ta način erotizira; iskanje spoznanja ima značaj erotičnega zalezovanja do te mere, da spo-znanje dobesečno zahteva druženje, življenje skupaj s spoznanim.

13 Primer takega »duševnega konflikta« med treznim preudarjanjem in tistim neobvladljivim vzgibom in gibanjem, ki je zdaj postalo del duše (čeprav ni docela jasno, kako pripada duši nekaj, kar jo ravno obvladuje, čemur torej sama zapada), je Evripidova *junakinja*. V napadu *thymosa*, ki je hkrati del nje, a jo kljub temu žene proti njej sami in ga ne doseže zavedanje pogubnih posledic takega »dejanja iz strasti«, ne upravičen strah pred njimi, ve, kaj bo storila, a je nuja to storiti močnejša od tega vedenja in si ne more pomagati, prav to je njena »tragedija«. Uvid potemtakem ne zaleže, ne deluje iz njega, torej nima dejavne moči, ne more niti zavreti njenega delovanja.

Zanimivo je, da Evripid to polemiko s Sokratom postavi prav kot »žensko vprašanje«, praviloma. Ženska je po svojem položaju ta, ki ne deluje, se ne nahaja v javnem svetu delovanja. Torej je vedenje ravno stvar, ki pripada temu nedejavnemu, privatnemu, ženskemu. Ki, tudi ko je prisiljena, ko jo žene nuja, prenese to v notranji konflikt. V notranjo dramo. Vse, kar se zgodi, se zgodi v njej, že preden naredi. Delati iz vednosti (narobe, seveda, a kaj je drugega dejanje vedno bilo) je po Evripidu »ženska stvar«, pomeni delati iz šibkosti in nemoči. Morda je odgovor na to ravno Diotima, ta tujka iz Mantineje, ki ravno iz manije pride do najvišjega dobrega.

HERAKLITOV λόγος

Čeprav beseda λόγος pri Heraklitu imenuje tudi govor (prim. B 87, 108), se to, kar je z njo imenovano, ne omejuje le nanj. Tisto prvotno, kar v λόγος-u predhaja tistemu govornemu kot njegovo po-reklo, je tisto vedno bistvujoče ((του δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ, B 1), ki je skupno, so-eno vsemu bivajočemu (του λόγου δ' ἐόντος ξυνου, B 2), po katerem vse bivajoče biva (γυνομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸ λόγον, B 1) in ki upravlja celoto vsega bivajočega (λόγῳ τῷ τὰ ὅλα διοικουντι, B 72). Obenem je govor takšno odlikovano bivajoče, ki tistemu vsemu skupnemu pripada tako, da to skozenj dospeva do svoje lastne razodetosti, ob-jave.* λόγος je pred razliko med postajanjem bivajočega in govorom, s tem ko bivajočemu daje, da jè in da je upovedljivo, govorečemu pa daje moč govorjenja. Ne gre torej za vnanjo dvoznačnost besede λόγος, temveč za notranjo dvojnost tistega istega, ki se z njo upoveduje.

Na to dvojnost kaže λόγος-u lastna slušnost. Poslušanje je ustrezní odnos duše do λόγος-a. V duši (ψυχή) je namreč λόγος tako, da je ta lahko do njega v

* V izvorniku »objava«, kar lahko prevedemo tudi kot »razodetost«–ker avtor tudi v nadaljevanju poudarja predvsem »slušnost« *lógos*a, dodajamo še prevedek »ob-java«, s čimer skušamo ohraniti dvojni pomen: »priti na plan, razodeti se« in »javljati se« (kjer je ohranjen pomen »slušnosti«. Podobno v nadaljevanju velja tudi za izraze »java«, kot »priti na plan«, »javnost« (slednje v pomenu lastnosti tistega, kar se »javlja«), in »pojavitljanje«, kot »pojavitljanje«, ipd. Op. prev.

izrecnem zadržanju. λόγος duše je tako globok, da se lahko skozi obvarja v svoji resnici. Še več, λόγος prek duše samega sebe množi. (B 115). S tem ko λογος prisostvuje v duši, postaja λόγος duše. To ni kak drug λόγος, ob λογος-u, ki je vsemu skupen, temveč je lastno uposamljenje slednjega skozi posamično dušo. λόγος duše ni ena izmed duševnih zmožnosti, temveč je prav življenjska moč duše, s katero se ta krepi (B 114). Duša posluša λόγος, s tem da prisluhne sami sebi (B 101), poslušajoč λόγος, v sebi zasliši tudi tisto sebi najlastnejše, kar ji pušča biti v njeni resnici.

λόγος dopušča, da ga z dušo poslušamo in zaslišimo kot tisto v njej, kar v taistem omogoča tudi njen sluh. Duša je tista, ki zmore slišati λόγος, λόγος pa je tisto, kar je lahko prek duše zaslišano. Poslušanje in zaslišanje (ἀκούειν) je tisto, s čimer λόγος sebe v duši razodeva, ob-javlja, in oznanja (B 1, 50, 108). A kako je treba razumeti to poslušanje nečesa, kar od sebe ne spušča nobenega glasu: tisto vedno bistvujoče, skupno vsemu bivajočemu in vsemu vladajoče? Ali gre pri govorjenju o poslušanju λογος-a samo za prisposodobno govorjenje, v katerem poslušanje tistega oglasovljenega zgolj prenesemo na poslušanje brezglasnega? Ali brez tega, da λόγος razumemo kot govor, sploh lahko prodremo do tistega, kar je Heraklitov λόγος? Mar slušnost λογος-a ne razkriva tega, da je pri Heraklitu tisto vsemu skupno v sebi samem upovedujoče?

114

Poslušanje se sprva kaže kot vrsta čutne zaznave, ki se navznoter členi na tisto, kar se posluša ali na čutno slišno, na tisto poslušajoče ali na dušo, ki posluša, na ušesa kot čutilo sluha, s katerim duša posluša, na čut sluha in na tisto zaslišano, kar vse nastaja med poslušajočim in slišljivim. Vendar poslušanje nikoli ni zgolj nekaj čutnega. Še pred razločitvijo na čutno poslušanje in nečutno mišljenje gre za to, da tisto poslušajoče ni zgolj uho kot slušno čutilo, temveč je to vedno že duša prek čuta sluha, pri čemer pa duša ne posluša z golim čutom, temveč obenem vedno že nekako premišljujoč lastno slišanje in tisto slišano, da lahko slišljivo postane in je zaslišano.

Slušnost Heraklitovega λογος-a razkriva zvezo med oglasovljenim in brezglasnim v samem λογος-u. To poslušanje namreč ni niti golo čutno poslušanje govora niti zgolj misljenje tistega, česar s čuti ni mogoče zajeti. Heraklitov λόγος zaobsega celotni razpon med tistim brezglasnim, vsemu skupnim, so-enim, in med oglasovljenim govorom. λόγος kot govor je smiselna povezanost glasov in besed, ki je lahko oglasovljena ali zapisana, tudi branje je v osnovi nekakšno poslušanje. Tako kot λόγος do svoje zaslišanosti pride samo v duši, tako tudi sam zahteva dušo, da bi prišel do besede. Tako se ob poslušanju besede pokaže, da je nasprotje med čutno zaznatnim in nezaznatnim nekaj nezadostnega. Da bi oglasovljeno besedo zaslišali, namreč ni dovolj, da poslušamo zgolj z ušesi, v tistem

slišljivem je namreč treba zaslišati smisel. To smiselno poslušanje besede ustreza temu, da beseda sama ni le nekaj glasovnega in zgolj čutno slišljivega. Vendar se beseda v sebi zato ne podvaja na glasovno obliko in smiselno vsebino. Glas ni le tisto, kar je na besedi čutno zaznatno, in smisel ni le tisto čutno nezaznatno. Poslušanje besed nikoli ni zgolj golo poslušanje njenih glasov, temveč vedno tudi poslušanje tistega, kar se z besedo izreka. A tudi obratno, izrečeno ne bi bilo domumljivo, če glas ne bi bil njegovo lastno oglasovljenje. Odtod λόγος že kot govor ni zgolj smiselna zveza besed, temveč obenem tudi tisto, kar je z besedo govoreno (τὸ λεγόμενον), ki pa je v sebi dvojno – namreč smisel besede oziroma tisto, kar je z besedo mišljeno, in izrečena stvar.

Pri Heraklitu razliki med čutno zaznatnim (τὸ αἰσθητόν) in nezaznatnim (τὸ ἀναίσθητον) oziroma misljivim (τὸ νοητόν) predhaja razlika med javnim (τὸ φανερόν) in nejavnim (τὸ ἀφανές).¹ Tisto nejavno se namreč pojavlja v javnem tako, da se v njem in skozenj daje v čutno razbiranje. Poleg spoznanja nejavnega je mogoče tudi spoznanje javnega (γνώσις τῶν φανερῶν, B 56), kolikor se skozenj pojavlja tisto nejavno. Še več, poznavanje nejavnega vedno nujno vključuje tudi poznavanje njegovega lastnega pojavljanja in javnosti kot prihajanja na plan.* Glede na to pri Heraklitu ušesa niso le čutilo, s katerim zajemamo zgolj čutno zaznatno, temveč so priče duše (μάρτυροι), sluh pa ni zgolj brezumni čut, temveč z umom prežeto pričevanje tega, kako nejavno prihaja na plan v javnem.²

To, kar se kaže pri poslušanju besed, vzvratno osvetljuje poslušanje vsega, kar se javlja sluhu, in nasploh opažanje vsega pojavnega. Sluh je ob vidu primarni čut, tistemu slišnemu – temu, kar »začujemo« – pa med vsem čutnim pripada izjemno dostojanstvo (B 55).³ λόγος torej ni samo brezglasni smisel oglasovljene

1 Pridevnikov »javno« in »nejavno« tu ne uporabljamo v pomenu lat. *publicus* in nem. *öffentlich*, temveč v izvornem pomenu tistega, kar je neskrto, odprto, očitno in obelodanjeno. Glede na to glagol »javiti« izvorno pomeni »narediti nekaj javno«, »nečemu pustiti, da se pojavi«. Ta slovanski glagol ima isti koren kot grški glagol αἰσθάνεσθαι, 'čutili', 'opažati', in latinski audire, 'poslušati', 'zaslišati', in oboedire, 'poslušati', 'biti poslušen', 'ubogati'. Tisto pojavno je v tem smislu tudi tisto zaznatno, predvsem pa tisto slišno. Gl. P. Skok, *Etimologijski rečnik hrvatskoga ili srpskoga jezika I*, Zagreb 1971, str. 762–763.

* V izvorniku: »do jave«. Op. prev.

2 Iz skritega sorodstva z besedo »javnost« [java] je mogoče zaslutiti tudi izvorni smisel besede »um« (prim. P. Skok, *isto*), s katero se prevaja grški νόος: umevati pomeni ob-javljati [javljati] kot »dati v javnost« – z duhovnim sluhom zaznavati in razbirati javno kot pojavno nejavnega in pustiti nejavnemu, da vznikne na plan, v »javnost«.

3 To prvenstvo sluha in »čutja« se po svoje potrjuje tudi v hrvaščini, kjer iz glagola »čuti« izhajajo besede, ki poimenujejo zaznavanje nasploh: to kar zaznavamo (tudi »notranja« zaznava), je »čuvstvo«, to, s čimer zaznavamo, je »čulo«, tisto zaznatno pa je »čulno«. /Enako velja za slovenščino: iz »čutja« kot »slišanja« izhajajo »občutek«, »občutje«, »čustvo«, »čut« in »čutno«, le da v slovenščini za te besede sploh ni dvojni-

besede, ni torej tisto čutno nezaznatno v vsem čutno zaznatnem, temveč je tisto nejavno v vsem javnem. Javno je prav po-javljenje samega nejavnega, njegovo lastno po-javljenje. In nasprotno, nejavno je način po-javljanja skozi javno, v katerem se nejavno razkriva kot drugo sebe samega in se obenem skriva kot ono samo. Kolikor torej λόγος-a ne moremo zvesti na govor, ga ne začujemo samo skozi glas, temveč tudi kot tisto brezglasno. Razločenju na čutno zaznavno poslušanje čutno zaznavnega slišnega in na nečutno mišljenje misljivega predhaja poslušanje kot služenje in prisluhnjenje/poslušnost brezglasnemu λόγος-u.⁴ Sleherno mogoče poslušanje sloni na tem uslužnem prisluhnjenju.

Kakšno pa je poslušanje in čutje tistega brezglasnega, ki se imenuje prisluhnjenje? To seveda ni zgolj poslušanje s čutilom sluha, z ušesi, temveč je mišljenje kot poslušanje. Poslušanje ni metafora za mišljenje, temveč pristni karakter mišljenja kot – poslušajočega opažanja (ἐπαείειν, B 112, 117). To poslušanje brezglasnega λόγος-a je slutnja. Slutnja izvorno ni zgolj nejasno ugibanje in domnevanje tistega neznanega, temveč prisluškujoče prisluhnjenje tistemu, ki sebe samo daje tako, da se odteguje v vsem čutno slišljivem.⁵ V skladu s tem je govorenje eden izmed dveh vidikov upovedovanja,* namreč ob molčanju, ki upoveduje tako, da brezglasno kaže. Zato je tudi molčeče poslušanje brezglasnega λόγος-a v sebi že upovedovanje, ki odgovarja za-povedi prvega (B 19).

116

Poslušanja λόγος-a ne moremo zvesti na poslušanje govora. Toda četudi se λόγος-a kot takega ne da »začuti« s čuti, se vendarle sliši tudi skozi tisto čutno slišljivo. Zaslišan je torej tako kot oglasovljeni govor kakor tudi kot brezglasna za-poved. λόγος je brezglasen, ker ga poslušajoča duša lahko zasluči, še preden je slišala njegovo besedo, lahko pa ostaja zanj gluha, četudi je to besedo slišala. λογος lahko obenem oglasovimo, ker (se) s poslušanjem njegove besede lahko zaslišimo. Poslušanje λόγος-a kot oglasovljenega govora omogoča slutnja λόγος-a

ce, kot to velja za hrv. »osjet«, »osjetilo« ipd. iz korena »-sjet-«. Podobno tudi v nemščini: »vernehmen«, »zaslišati«/«zaznati«. Op. prev./

4 Glagol »poslušati« enako kot grški ἀκούειν razen smisla »čuti«, »poslušati z ušesi« izreka tudi smisel »nekoga poslušati«, »biti poslušen«, »spoštovati«. O tem, da sta glagola »poslušati« in »služiti« istega porekla, gl. S. Mladenov, *Etimologijski i pravopisno rečniko na bolgarskija knižovno eziko*, Sofija 1941, str. 591.

5 Glagol »slutiti« izhaja iz scsl. *sluti*, »slišati«, »sloveti«, prvotno pa izreka: »slišati to, kar je odsotno«, in nato »biti slišan/slaven«. Slutiti je torej isto kot »prerokovati«, kar se je ohranilo v hrvaški rečenici »Šuti, ne sluti!« /V dobesednem prevodu: »Molči, ne sluti!«. – V slovenščini bi morda nekako ustrezal npr. pregovor »Mi o volku, volk iz gozda.«. Op. prev.

* V izvorniku: »kazivanje«, ki v sebi ohranja dvojni pomen: rekanja in kazanja, podobno kot v nem. »sagen«. Zadnji pomen glagola »kazivati«, »kazanje«, pa se v slovenskem glagolu »rekat« izgubi. Ker se je za zvezo »rekanja« in »kazanja« uveljavil prevod »upovedovanje«, uporabjamo ta prevedek, za »ukaz« pa »zapoved« kot nekakšno »pri-rekanje«, »Zu-Spruch« *lógos*a. Prim. »Opombe k prevodu« v: Martin Heidegger, *Na poti do govorice*, Ljubljana 1995, str. 297–298. Op. prev.

kot brezglasne za-povedi. Vendar tudi čutilno poslušanje, če res posluša, posluša tisto brezglasno v oglasovljenem, zato da bi to oglasovljeno zares slišalo. Duša s prebujenim sluhom oglasovljeno sliši kot tisto, kar kaže na tisto neoglasovljeno, in kot tisto, ki to neoglasovljeno prikazuje. Tisti, ki ne sliši brezglasnega λόγος-a, ostane gluhi tudi za resnico vsega mogočega slišnega. In nasprotno, če tisto oglasovljeno zares poslušamo, izslutevamo tudi tisto brezglasno, ki se v njem pokazuje.

Da govoru med vsem čutilno slišljivim in pojavnim nasploh pripada izjemno mesto, kaže tudi to, da ima isto ime kot tisto nejavno samo, ki vlada vsakršnemu pojavljenju: kot λόγος. A kako razumeti, da se v imenu λόγος enoti tisto na videz povsem različno: vsemu skupna brezglasna za-poved in oglasovljeni govor duše? Pri iskanju tega, kaj pri Heraklitu je λόγος, nam namig daje ta beseda sama, njeno poreklo in njen izvorni pomen v starodavni grški govorici. Beseda λόγος je izpeljana iz glagola λέγειν, in to tako, da se izvornega pomena Heraklitovega λόγος-a ne da razdvojiti od izvornega pomena omenjenega glagola. Četudi pri Heraklitu glagol λέγειν poimenuje govorjenje in izrekanje, se za tem običajnim pomenom skriva njegov izvorni in prvotni pomen – »brati«. ⁶ Λέγειν sicer že pri Homerju pomenja tudi govorjenje, vendar zopet tako, da je poznejši pomen izpeljan iz izvornega pomena, pri čemer je slednji v izpeljanem pomenu ohranjen in obvarovan, četudi zakrit. Prvotni pomen je torej »branje«, »bera«. Branje je v sebi neko zbiranje, odbiranje in prebiranje tistega, kar nabiramo. Tisto ubrano se zbira z bero. Branje, bera, je zbiranje nečesa, kar je sprva razpršeno, oddvojeno ali pa pomešano in nerazločeno, in to po določenem redu in razporedu, za kar sta potrebna posebno znanje in veščina. Ne gre torej za naključno spravljanje na kup, na slepo srečo, temveč za razločevanje, razvrščanje, z eno besedo, za razbirajoče zbiranje. ⁷ Iz tega izvornega pomena se je najprej razvil pomen štetja** kot nizanja, razvrščanja, skrbnega preštevanja in naštevanja in navajanja glede na red vsakega posameznega preštevnega. ⁸ Kolikor se tisto razberljivo in preštevno razbira, izbira, nabira in šteje z besedami, λέγειν dobiva pomen

6 V grščini se iz glagola λέγειν izpeljuje cela vrsta glagolov, ki potrjujejo, da je njegov izvorni pomen »brati«, »zbirati«, ki se je ohranil tudi v tvorjenkah: συλλέγειν, »zbirati, dajati na kup, znašati si skupaj«, καταλέγειν, »odbirati, naštevati« in »po vrsti pripovedovati«, διαλέγειν, »razbirati« in »govoriti«, διαλέγεσθαι, »nekaj razbirajoč si razlagati« in »razgovarjati se, govoriti«, ἐκλέγειν, »izbirati, pobirati«, ἐπιλέγειν, »k nečemu nabirati, izbrati« in »k nečemu reči«, ἐπιλέγεσθαι, »se k nečemu zbirati«.

7 Prim. Homer, *Iliada*, VII., 507, 519; XI. 755; XIII. 276; XXI., 27, 320; XXIII., 239; XXIV., 793; *Odiseja*, IX., 334–335; XVIII., 72; XXIV., 108, 244.

** V izvorniku »brojanje«, ki je v etimološki zvezi z branjem, kar se v slovenščini izgubi. Enako v nadaljevanju velja tudi za štetje kot naštevanje dogodkov, torej v pomenu »pripovedovanja«, kar se je ohranilo v nem. »erzählen«. Op. prev.

8 Prim. Homer, *Iliada*, III., 188; *Odiseja*, IV., 410; 451–455; IX., 335.

govorjenja. Λέγειν v pomenu govorjenja je prvinsko razbirajoče zbiranje tistega, kar se govori, s tem pa tudi zbiranje tistega, kar je.⁹ To govorjenje pa je zbiranje še v enem pomenu: razbira in zbira besede v izrek, ali pa jih razbira in zbira s poslušanjem in branjem. Govorjenje se zasnavlja na beri, že kot bera glasov, pri pisanju pa se glasove lahko razčleni na pismenke, ki jih beremo, tj. razbiramo besede, zapisane v nerazločenem sosledju glasov. V latinščini glagol *legere*, ki ima isti koren kot λέγειν, izvorno prav tako pomeni »brati, zbirati, izbirati«, nato pa »brati črke«.¹⁰ Razvoj pomena torej poteka od »bere, izbiranja in zbiranja« preko »štetja in preštevanja« do »pripovedovanja« in »govorjenja«.¹¹

Iz štetja so se potem razvili pomeni »razmišljanje« in »razlaganje« ter »računanje« in »razpravljanje«, kar pozvanja v glagolih διαλέγεσθαι, »voditi razgovor, razpravljati«, »razmišljati, presojsati«, in λογίζεσθαι, »računati«, ter v raznih tvorenkah, kot so συλλογίζεσθαι, »v sebi razmišljati, premišljati, sklepati«, ἀναλογίζεσθαι, »preračunavati«, διαλογίζεσθαι, »obračunavati« itd.¹²

Četudi λόγος-a ni mogoče zvesti na govor, je v njem ohranjen tudi ta smisel. Še več, vse, kar je lastno λόγος-u kot tistemu prvotnemu, sorazmerno pripada tudi λόγος-u kot govoru. λόγος je enotnost brezglasne zapovedi in oglasovljenega upovedovanja, v katerem prva prihaja do besede (B I, 50).¹³ Govorica ni zgolj zunanje razodevanje λόγος-a, temveč λόγος sam v svojem glasênju. A kaj je tisto

9 Prim. Homer, *Odiseja*, VII., 241; XI., 151, 542; XII., 165; XIV., 185, 362; VX., 487; XXIII., 309.

10 Pomen latinskega glagola *legere* se je od »brati« k »brati črke« lahko razvil preko besednih zvez *legere oculis*, »razbirati z očmi«, *scriptum legere*, »razbirati napisano« oziroma *senatum legere*, »zbrati senat, sklicevati senatorje z glasnim branjem njihovih imen«. V latinščini se izvorni pomen ohranja tudi v glagolih, ki so izpeljani iz *legere*, denimo, *colligere*, »zbirati«, *eligere*, »izbirati, brati«, itd. (Prim. A. Ernout – A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Pariz 1939, str. 535–537).

11 Prim. J. Pokorny, *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen I*, München 1959, str. 658; H. G. Liddell – R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1968, str. 1033–1034. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque III*, Pariz 1974, str. 625–626. H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch II*, Heidelberg 1970, str. 94–96. V Senčevem prevodu Benselerjevega slovarja je pomen glagola λέγειν razvrščen v dve skupini: I. dajati na kup, brati: I. akt. izbirati, dajati na kup: a) pobirati, dajati skupaj; b) prišteti, vračunati, naštet; 2. med. šteti v sebi, za sebe, sebi; II. šteti, naštevati, govoriti, rekati, pripovedovati, reči, razlagati, besedovati, zborovati, javiti, oznaniti (gl. S. Senc, *Grško-hrvatski rječnik*, Zagreb 1910, str. 557–559).

12 Prim. Homer, *Iliada*, XVI., 388; prim. še *Iliada*, XI., 407. V latinščini so iz glagola *legere*, »brati« nastale naslednje besede s tem pomenom: *intelligere*, νοεῖν, »razbirati z umom«, *intellectus*, νόος, »um«, *intelligibilis*, νοητός, »umljiv«.

13 O tem, da je λόγος tudi govor, glej: E. Hoffmann, »Die Sprache und die archaische Logik«, v: *Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte* 3, Tübingen 1925; B. Snell, »Die Sprache Heraklits«, v: *Hermes* 61, 1926, str. 352–381; U. Hölscher, *Anfängliches Fragen*, Göttingen 1968; M. Kraus, *Name und Sache. Ein problem im frügriechischen Denken*, Amsterdam 1987; H.-D. Voigtländer, »Sprachphilosophie bei Heraklit«, *Hermes* 123, 1995, str. 139–155.

zares skupno vsem mogočim menam in zaobratom te besede, tisto eno, vse prežemajoče, kar vse edini, kar na različne načine upoveduje povsod, kjer se izreka beseda λόγος? Mar lahko v lastnem jeziku najdemo eno samo besedo, ki bo zmožna imenovati isto, kar imenuje Heraklitov λόγος, s tem pa tudi zmožna besedo λόγος prevajati povsod, kjer koli se ta pri Heraklitu pojavi?

Kolikor je pri Heraklitu λόγος tisto, kar se pusti slišati in zaslišati (B 108, 87), bi ga lahko imenovali z besedo »slovo«. ¹⁴ Beseda »slovo« je bogata s pomeni, pač po zgledu besede λόγος, odkar je v stari cerkveni slovanščini postala njen stalni prevedek. Ta prevedek poudarja, da je λόγος nekaj slišljivega, s tem ko ima isti koren kot starocerkvenoslovanski glagoli *slušati*, ki je tvorjen iz samostalnika *sluhъ*, potem *slutiti*, ki je nastal iz deležnika *slutъ*, »slišan«, »poslušan«, in *sluti*, »biti slaven, poznan«. ¹⁵

Ko je za Bianta rečeno, da je njegov λόγος večji kot od drugih (B 39), to napotuje na zvezo med besedo in slavo, ki jo ohranja prav slovanska beseda »slóvo«. Ta je sorodna z besedo »slava«, enako kot z grško κλέ(φ)ος. Slavno je namreč tisto, kar slovi, tisto, kar slóvo slovi. »Sloviti« pomeni govoriti in z govorom hvaliti in slaviti.

Vendar tisto skupno, kar edini vse mogoče pomene besede λόγος, dovršeno pomenja beseda »zborovanje«. * Ker je λόγος izpeljanka iz λέγειν, v sebi nujno prenaša in ohranja izvorni pomen tega glagola, o čemer pričajo tudi druge tvorjenke iz besede λόγος, denimo κατάλογος, »popis«, σύλλογος, »nabor« itd. ¹⁶ Četudi je beseda λόγος nastala šele tedaj, ko je glagol λέγειν, začel pomenjati predvsem »govoriti«, moramo pomensko bogastvo besede λόγος pri Heraklitu

14 Ta beseda v skoraj vseh slovanskih jezikih pomenja »besedo« in »govor«. Četudi se v hrvaščini v glavnem uporablja v pomenu »pismenka«, pa še vedno ohranja tudi svoj izvorni pomen, recimo v izrazih »pozdravno slovo«, »protuslovlje«, »osloviti« itd. /Čeprav se pomen »slova« kot »pismenka« v slovenščini ni razvil, se izvorni pomen, podobno kot v hrvaščini, ohranja v nekaterih zvezah in izpeljankah: »slovo« kot »pozdrav, ko se s kom razidemo«, »protislovlje«, »nasloviti«, »slovar« ipd. Op. prev.

15 Prim. P. Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika III*, Zagreb 1973, str. 288–290; A. Gluhak, *Hrvatski eimološki rječnik*, Zagreb 1993, str. 563–564.

* V izvorniku »zbor«. V slovenščini se na žalost niso ohranili pomeni »zbor«, »zboriti« kot »govoriti«, zato smo se odločili za prevedek »zborovanje«, »zbornost«. V besedi »zborovanje«, glagolniški obliki iz nedoločnika »zborovati« se ohranja tako pomen »skupščine« kot tudi tistega, o čemer se na njej govori, o čemer »se razpravlja«, »posvetuje«, četudi je drugi pomen resda že precej oslavljen. – Podoben pomen se je ohranil tudi v pridevniku »zborn«, npr. »zborni jezik« in »zborna izreka«, »zbornost« (podzvrst knjižnega jezika, ki jo uporabljam pri nastopu pred »zborom«). Op. prev.

16 Glej H. Fournier, *Les verbes »dire« en grec ancien*, Pariz 1946, str. 217 isl.

zajemati, izhajajoč iz »bere«, »branja«. ¹⁷ Besedo λόγος dovršeno prenaša beseda »zborovanje«, saj ta v sebi združuje »zbiranje« in »govorjenje«. Beseda »zborovanje«, »zbor« je, podobno kot njej sorodna beseda »sabor«, nastala iz praslovanske besede *sъborъ*, ki je že v stari cerkveni slovansčini imela dvojen pomen: »skupščina ljudi« in »beseda, govor, razgovor«. Gre za samostalniček, izpeljan iz glagola *sъbrati*, »nabrati, zbrati«, ki ga sestavlja predpona *sъ-*, »z-«, in praslovanski glagol *brati*, »brati«. Glagol »(iz)birati« je iterativ od »brati«. S tem je branje vedno izbiranje tistega, kar naj se obere, kar je vredno branja, bere, s tem pa je tudi razbiranje, razločevanje uberljivega od neuberljivega. Beseda »razbor«, iz glagola »razbirati«, prvotno pomeni »razliko«. Branje, bera, pa je že v samem sebi neko zbiranje, nabiranje.

Četudi nima istega korena kot grški glagol λέγειν, starocerkvenoslavski glagol *brati* izkazuje isti razvoj svojega pomenjanja. Pomen »govoriti« v besedah »zborovati«, »zborovanje« se je razvil iz prvotnega pomena »zbirati«, »prihajati skupaj«. ¹⁸ Poleg tega, da tak razvoj kaže, da je govorenje neko posebno zbiranje besed, pa tudi govorečega in govorenega, prav tako napotuje na povezavo med govorenjem in skupnostnostjo. Tako kot beseda λόγος vedno ohranja glagolski pomen in ne imenuje samo »govora«, temveč tudi »tisto govoreno«, ne samo »zborovanja«, temveč tudi »tisto, o čemer se zboruje oz. kar se zboruje«, je prvotni pomen besede »zborovanje« »zbiranje«, potem »tisti, ki so zbrani na enem mestu, zbor«, nazadnje pa še »to, kar se na zborovanju počne«: zborovati pomeni biti udeležen na zboru in na zboru govoriti v skupnem jeziku. In zborovanje, povsem nazadnje, ni samo govorenje na zboru, temveč govorenje nasploh. Pri tem zborovanje ni nekaj, kar se zbrani skupnosti pritakne naknadno, temveč je prav bistvo skupnostnosti. Ko bi vsak govoril s svojim, ne pa obenem tudi skupnim jezikom, in ko bi ta jezik uporabljal samo na samolasten način, brez česar

120

17 V tem, da se v Heraklitovem λόγος ohranja osnovni pomen glagola λέγειν kot »branja«, »bere«, glej: F. Schleiermacher, *Herakleitos der Dunkle von Ephesos, dargestellt aus den Trümmern seines Werkes und den Zeugnissen der Alten*, v: *Sämtliche Werke III*, 2, Berlin 1838, str. 107; M. Heidegger, *Heraklit*, GA 55, Frankfurt na Majni 1979; M. Heidegger, »Logos, Heraklit, Fragment 50.«, v: *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart 1997, str. 199–221 /Prim. slov. prevod A. Košarja »Logos (Heraklit, petdeseti fragment)«, v: M. Heidegger, *Predavanja in sestavki*, SM, Ljubljana 1993, str. 219–244, op. prev./; H. Boeder, »Der frühgriechische Wortgebrauch von Logos und Aletheia«, v: *Archiv für Begriffsgeschichte* 4, 1959, str. 82–112; Ch. H. Kahn, »A New look at Heraclitus«, v: *American Philosophical Quarterly* 3, 1964, str. 189–203; W. J. Verdenius, »Der Logosbegriff bei Heraklit und Parmenides I«, v: *Phronesis II*, 1966, str. 81–98.

18 Skorajda enak pomenski razvoj ima tudi nemški glagol lesen, četudi etimološko ni soroden ne grškemu λέγειν, ne latinskemu legere in ne slovanskemu brati. Ta pomen se razvija od prvotne »izbirajoče bere« in »jemanja« prek »zbiranja na skupaj« do »razbiranja«, »rekanja« in »branja« (W. Pfeifer [et. al.], *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*, München 2000, str. 792–793). To pomensko ujemanje raznorodnih glagolov v različnih indoevropskih jezikih prav tako kaže, da se izvorni pomen glagola λέγειν ohranja tudi v besedi λόγος, še več, da gre za osnovni pomen te besede.

koli občega, sploh ne bi bilo mogoče nikakršno občevanje in sporazumevanje. Zborovanje v skupnem jeziku je tisto zedinjujoče skupnosti, tisto, kar vse zbrane zbira v eno. S skupnim jezikom pa je mogoče govoriti na podlagi vsem skupne razbornosti (ξυνὸν ἐστὶ πασι τὸ φρονέειν, B 113), ki se zopet zasnavlja na vsemu skupni zbornosti (ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός, glej B 2).¹⁹

V glagolu »brati« in v njegovih izpeljankah se skriva pomen »prinašanja, nošnje, jemanja«, tako da je, denimo, soroden grškemu glagolu φέρειν. Ta pomen se med sorodnimi besedami stare cerkvene slovanščine najjasneje ohranja v besedah *brěmę* in *brěžda*, iz katerih sta nastala današnja »breme« in »brej«. * A ta pomen v sebi ohranja tudi glagol »brati«, kolikor je branje, bera, neko jemanje in z-našanje obranega na kup. Tako se na primer zbira kurjavo ali kamenje, tudi za posodo lahko rečemo, da v sebi zbira tisto, kar vsebuje. Skrita sorodnost grškega in slovanskega jezika prihaja na plan prav v tem, da je pri Heraklitu λόγος sebe-znašajoče sebe-raznašajoče ali sebe-raznašajoče, ki se samo-znaša (συμφερόμενον διαφερόμενον, B 10; διαφερόμενον ἑωυτῷ συμφέρεται, B 51; prim. B 8), s čimer se zborovanje izrecno povezuje z nošnjo, nošenjem, kar je vsebovano in ohranjeno že v tej slovanski besedi sami. Zbor je od-nos, istost znosa in razznosa. Z-nos (συμφορά) je z-mèt, raz-nos (διαφορά) je raz-mèt, razlika, enako kot tudi razbor.

Beseda »zborovanje« v sebi zbira bero, izbiranje in zbiranje. Zborovanje zbora, zbornosti, je izbirajoče branje, bodisi kot poslušanje bodisi kot izrekanje, potem pa tudi brezglasno razbirajoče zbiranje zborujočega in zborovanega.²⁰

Govorjenje in poslušanje sta v osnovi neko zbiranje, branje. Na površju se to pojavlja ali kot branje glasov, besed in rečenic v oglasovljenju in v poslušanju oglasovljenega ali pa kot »branje« pismenk pri pisanju in branju. Zbiranje glasovnosti sestavlja izbirajoče branje določenih glasov, iz katerih se črkuje ali zasliši zbor besed. Da pa bi se tisto oglasovljeno v resnici zaslišalo ali govorilo, bralo ali pisalo, se mora skozi tako branje zbirati tisto, o čemer se zboruje, in nazadnje samo zbornost, zbor, ki vse razbira in vzdržuje v razbrani zbranosti. Zato je (z)branje

19 Podobno tudi grška beseda ὄμιλία, ki izvorno pomenja »občestvo, občevanje«, izpeljana pa je iz glagola ὀμιλεῖν, »zbirati se, občevati«, v krščanstvu zadobi pomen »pridige«, dobesedno »oznanila občestvu«, kolikor gre za besedo, ki pobožne zbira v skupnost z božjim (prim. B 72).

* Zadnja beseda se po SSKJ v glavnem uporablja v ž. sp. v pomenu »nositi mladička«, npr. »breja žival«, lahko pa tudi v pomenu »težkosti, obilnosti«, npr. »breji oblaki«. Op. prev.

20 Glej P. Skok, *Etimolojski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika I*, Zagreb 1971, str. 201–201; A. Gluhak, *Hrvatski etimološki rječnik*, Zagreb 1993, str. 131, 141, 147, 536–537; *Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika JAZU*, 3. zv., Zagreb 1881, str. 599–601; 93. zv., Zagreb 1975, str. 652–655, 666–675.

zborovanja, zbornosti, pred vsako besedo, tudi že kot zbrano brezglasno poslušanje in upovedovanje.

V kakšnem odnosu sta si zborovanje in mišljenje? Zborovanje (λέγειν) ni niti izrekanje mišljenja niti se ne zvaža na mišljenje, temveč je samo poreklo mišljenja (φρονεῖν). Vendar ne samo mišljenje, tudi čutno zaznavanje in mnenje (δοκεῖν) kot aspekta duševnega razbiranja temeljita v zborovanju. Če je v duši prisoten um (νόον ἔχειν), mišljenje postane umovanje (ξυσιέναι), ki je zmožno vedeti (γινώσκειν) in stati pri tistem vedljivem (ἐπίστασθαι). Mišljenje kot zborovanje ni nič drugega kot zbirajoče razbiranje, bera. Umnost duše je njena ubranost in zbranost. Zborovanje, zbornost je tisto, kar je umljivo z zborujočim umom, obenem pa moč, ki to umovanje šele omogoča.

Mišljenje in govorjenje sta si sopripadna aspekta zborovanja. Govorjenje (εἰπεῖν, φατίζεῖν) namreč ni zgolj vnanje in naknadno izražanje mišljenja kot tistega notranjega, temveč oglašenje (φθέγγεσθαι) mislečega zborovanja, ki je že samo v sebi upovedujoče. Zborovanje, zbornost, je namreč v svojem bistvu kažejoče upovedovanje (φράζειν), ki upoveduje kot oglasovljeni govor in tudi kot brezglasno molčanje. Duša nenehno zboruje upovedujoč, tudi tedaj, ko iz sebe ne spusti nobenega glasu. Glasenje govora pa ni nič drugega kot to, da spregovori zborovanje samo. Besede s poslušanjem beremo, misliti pa pomeni brati pamet ali pomnjenje.*

122

A kaj pred vsem drugim zboruje skozi zborovanje, še pred zbiranjem pismenk, glasov, zlogov, besed in misli? To je sam zbor, zbornost, ki se kot tisto eno skozi dušo razbira v vsem in vse zbira v sebi kot enem (B 10). Zbor, zbornost pri tem ni tisto eno kot podstava v temelju vsega, ni od vsega oddvojeno in vsemu zoperstavljen, temveč je tisto edino eno vsega, ki edini in zbira, po katerem vse je zbrano v edinosti [jedinosti]. Tisto eno, prežemajoč, zbira vse, in sicer tako, da vsemu daje njegovo zbranost v tistem, kar vsako posamič jè v istosti s seboj samim in v razliki do vsakega drugega (B 1).

λόγος je pri Heraklitu tisto skupno, so-eno [sajedno] vsemu (B 2). Besedo ξυ- νόος sestavlja predpona ξύν-, »z-«. Tisto skupno, so-eno, ni zgolj tisto obče v mišljenju, temveč predvsem tisto vsezbirajoče eno vsega, kar je. Od tod so ἄξύνετοι tisti, ki zborovanja ne razbirajo kot tistega so-enege, ker sami niso so-eni z njim (B2, 103). Beseda ἄξύνετοι izhaja iz glagola ξυσιέναι, ki dobesedno upoveduje »hoditi z, skupaj«, zatem pa še »zedinjevati«, »spajati«, »stekati«, »zbira-

* V izvorniku: »pomnju«, kar bi lahko bila »paznost«, »skrbnost«, a tudi »pomnjenje« (prim. reklo »vječna mu pamet« v pomenu »spomina«, »pomnjenja«. Op. prev.

ti« (B 51), pa tudi »čuti« v pomenu »slišati«. ²¹ Pri Heraklitu so ἀξύνετοι tisti, ki prisostvujoč odsostvujejo, ki – medtem ko občujejo z množtvom javnega –, niso so-eno s tistim nejavnim. Nadalje so to tudi tisti, ki so brez uma, so-eno (τὸ ξυ- νόν) pa je tisto, kar se zboruje z umom (ξὺν νόῳ) (B 114).

Zborujemo in zborovanje poslušamo lahko z umom ali brez njega. Brezumno poslušanje je enako gluhosti, saj je um tisti, ki posluša (νοῦς ἀκούει), v primerjavi z njim je vse drugo gluho. Tisti, ki so brez uma (ἀξύνετοι), besede govorijo in slišijo kot zvezo glasovne oblike in pomenske vsebine, v njih pa ne razbirajo brezglasne zbornosti, zbora, ki vedno že zboruje skozi. Besede/reči (ἑπέα) so tisto, v čemer se ljudje povsod izkušajo (πειρώμενοι), vendar ostajajo neizkušeni (ἀπείρουσιν εἰκόασι), če skozi ne izkušajo v njih prisostvujočega zbora, zbornosti (τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἔοντος αἰὲ ἀξύνετοι). Ker pa se zbornosti kot tistemu, kar nikoli ne zaide, ne more nihče skriti (B 16), se ti, poskušajoč se v besedah, neizrecno izkušajo v zbornosti, a tako, da im zbornost v besedah, njihovem glasênju in smislu, ostaja skrita, oni pa ostajajo v njegovi pozabi. Najsi govorijo ali pa molčijo, to, kar zborujejo, jim je skrito, še več, skrito jim je tudi to skrivanje samo (λανθάνει ὁκόσα ... ἐπιλανθάνονται) (B 1).

Zborovanje kot izvorno zbiranje omogoča sleherni govorjenje in mišljenje. Zato je potem mogoče, da je tudi oglasovljena beseda iz-javljenje same zbornosti. Četudi zborovanje predhaja sleherni izgovorjeni besedi, je oglasovljena beseda dovršitev samega zborovanja. Od tod potem velja, da se zbiranje enega v vsem razteza tudi na samo glasovno obliko besed. Resnično ime tudi s svojimi glasovi ustreza naravi imenovanega. ²²

Zbor, zbornost prisostvuje v vsem bivajočem tako, da vlada vsemu in da vse jè po njem. V duši pa prisostvuje na odlikovani način. Zbornost duše je tako globoka, da se ne zamejuje v tistem, kar duša sama jè, temveč nekako je vse, kar je. S tem ko duša zboruje zbornost, dopušča, da zbornost zbrano prisostvuje v vsem. Duša pa je lahko tisto zborujoče, ki zbira zbornost v vsem, le s tem, da ne zboruje zgolj iz sebe same, temveč tako, da skozi zboruje zbornost sama kot tisto vsemu so-eno. Kolikor skozi dušo zboruje zbornost v skladu s samo seboj, je zborovanje istozbornost [zborenje je istozborenje]. Zbornosti odgovarjajoča istozbornost sloni na samozborovanju zbornosti same, ki skozi dušo ísti sebe s samo seboj. Istozbornost (ὁμολογεῖν) je aspekt zborovanja (λέγειν), s katerim je duša v službi zbor-

²¹ Glej Homer, *Odiseja* IV., 76–77; XVIII., 34.

²² Ker ima starocerkvenoslovenska beseda *lěkъ*, »lek«, »zdravilo«, isti izvor kot beseda λόγος, napoteva na to, da je zdravljenje zdravilno, celilno rekanje. Zdravilna, celilna moč zborovanja se torej skriva celo v njegovem glasênju.

nosti. Istozbornost namreč ne sledi šele po poslušanju, temveč je že poslušanje samo, še pred vsako oglašenostjo, v sebi samem upovedujoča istozbornost.

Tudi beseda *ὁμολογεῖν* je v sebi bistveno dvosmiselna: za javnim smislom se skriva nejavni. Duša samo sebe ubere z zbornostjo, s tem pa tudi z vsem, čemur zbornost vlada. Vendar se *ὁμολογεῖν* kot skladanje z zbornostjo zasnavlja na *ὁμολογεῖν* kot zborovanju tistega istega (*ὁμός*), kar zboruje tudi zbornost sama. Zato je istozbornost zborovanje skupaj (*ὁμῶς*) in obenem (*ἅμα*) z zbornostjo – je so-zborovanje. Tisto isto pa tu ni »enako«, tj. istozbornost ni golo ponavljanje v zborovanju že spregovorjenega oz. ni sledenje zbornosti, temveč je zborovanje, ki pripada sami zbornosti tako, da jo po istem privaja v istost s samo sabo. Kolikor isto (*ὁμός*) upovedujeta tudi glagola *ὁμιλεῖν* in *ὁμολογεῖν*, je istozbornost enaka samolastni zbornosti in je v občestvu z njo (*ὁμιλεῖν λόγῳ*, prim. B 72).

124

Zborovanje in istozbornost pa si nista enostavno enaka, brez kakršne koli razlike. Zato je v nasprotju z istozbornostjo mogoča tudi drugozbornost, ki izhaja iz razločenosti, odvrtnjenosti duše od zbornosti in iz odsotnosti zbornosti v duši, oglašja pa se kot neresnični govor. Istozbornost je zato resnično ali samolastno prisostvovanje zbornosti v vsem. Kolikor istozbornost izostane, zbornost v onem, o čemer se zboruje, prisostvujoč odsostvuje (B 72). Tudi ta oddvojenost duše od tistega skupnega je vseskozi utemeljena v zbornosti in ni nič drugega kot njena lastna oddvojenost od nje same. Zbornost vlada tudi zborovanju tistih, ki ne razbirajo. Niti neresnično zborovanje se ne izmakne vladavini zbornosti. Duša je že s tem, ko zboruje, ali na glas ali molče, celo v snu, in celo še preden posebej izsluti zbornost, že sredstvo vladanja zbornosti (B 73). Duša, takoj ko spregovori [prozbori], že edini in poobča, četudi ne nujno tako, da govori resnico. Toda duša je edino bivajoče, ki je lahko izrecno v službi zbornosti, po kateri je zborovanje lahko upovedovanje resnice [istinovanje], v katerem se zbornost lahko zboruje v svoji resnici, nasproti laži (prim. B 102).

Le pod pogojem, da je sluteče zborovanje duše istozbornost, se poraja modro. Zbornost vedno vlada, tako da je v vsem, vse pa je po enem, vendar je zbornost skladna ubranost vsega v enem in enega v vsem le toliko, kolikor obstaja modro.

Zbornost sama po sebi zboruje brezglasno, vendar se poslužuje govora duše, da bi prišla do glasu. Zbornost in govor sta isto, kolikor skozi govor zboruje zbornost sama. Govor duše nikoli ni samo njen govor, temveč vedno od-govor zbornosti. Duša, ki govori z besedami, je sredstvo zborovanja zbornosti. Z istozbornim glasênjem se vzdržuje v so-glásju z zbornostjo.

Tisti, ki so brez uma (ἄζύνετοι), imajo barbarske duše, katerim so potem čuti le slabe priče (B 107). Barbarska duša ni le tista, ki ne govori grškega jezika, temveč je taka tudi nerazborna duša, ki nima prebujenega posluha za zbornost, ki edini, in ki ni v njeni službi. Tako kot barbar, ki ne pozna grškega jezika, sliši grške besede, vendar ne razbira njihovega smisla, tudi nerazborna duša ne razbira govorice besed, saj skoznje ne sliši zbornosti, te govorice ne sliši kot upovedovanja zbornosti, četudi sliši besede in prepozna njihov pomen. Za barbarske duše je slišati upovedovanje zbornosti isto kot poslušati govorico v nekem njim nerazumljivem jeziku. Kolikor je grški jezik primeren jezik zbornosti, tj. jezik, skozi katerega lahko zbornost pride do sebi sami ustrezne besede, je barbarska duša tista, ki v grškem jeziku ne upoveduje zbornosti, in obenem tista, ki ne zboruje zares v grškem jeziku. Ker ne zna grškega jezika kot jezika zbornosti in besed grškega jezika kot upovedi zbornosti, ne razbira tistega, kar je v grškem jeziku zborujoč spregovorilo, četudi pozna slovnico in besedišče grškega jezika. Takšno poznavanje jezika namreč ni zadostno, da bi se v njem lahko resnično zborovalo. Tudi znani jezik nam je tuj, dokler ga ne usvojimo kot lastnega, tj. dokler se nam zbornost, s katero so duše najbolj v občestvu in katero povsod srečujejo, kaže kot nekaj tujega (prim. B 72). Odtujena od zbornosti, zaprta v zgolj lastno razborno (ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν, B 29 – takšna duša je tuja skupnosti resnično zborujočih.

V nasprotju s tem je duša, ki ni barbarska, s svojimi ušesi pričevalka besed tako, da v njih razbira ob-javljenje zbornosti. Razbiranje zbornosti je odvisno od resnične razbornoosti duše. Vendar to razbiranje ni mogoče, če ne razbiramo upovedovanju pripadnega iz-rékanja besed določenega jezika, in tudi nasprotno, razbirajoča duša mora razbirati zbornost, da bi sploh lahko razbiralala besede jezika, v katerem se zboruje. Resnično razbirati grški jezik pomeni, razbirati ga kot odlikovani jezik zbornosti, v katerem zbornost sebi ustrezno prihaja do besede. Površno poslušanje glasov ni isto kot prislunjenje, ki izsluteva tisto po sebi brezglasno. To prislunjenje ne posluša le govorečega, tudi ne oglasovljene govorice, ne zadržuje se ob glasu in se torej ne poslužuje le ušes kot čutila sluha. Resnično poslušanje je pred vsem drugim slutnja zbornosti, in nato slutnja zbornosti v onem oglasovljenem. Tedaj čutilo sluha pričuje tako, da je udeleženo v slutenju tistega brezglasnega. Šele prislunjenje brezglasnemu omogoča resnično poslušanje tistega oglasovljenega. Zaslišati pomeni, biti čuječ za tisto brezglasno v oglasovljenem in to brezglasno v njem obvarovati.

Brez brezglasnega zborovanja ni mogoče zares zaslišati oglasovljene besede, a tudi brezglasno zborovanje ni scela neoglasljivo. Ne gre niti za to, da bi se brezglasno scela izčrpalo v poslušanju oglasovljenega, niti za to, da bi bilo v oglasovljenem scela odtegnjeno. Zato Heraklit upove, da so *brezumni podobni gluhim, čeprav so*

slišali; izpričuje jih rek: prisostvujoč odsostvujejo (B 34). Ne samo da se rek »prisostvujoč odsostvujejo« brezumnim privilega, še več, da prisostvujoč odsostvujejo, kaže njihov lastni iz-rék [izrijek] (φάτις). Brezumne je mogoče prepoznati po njihovem iz-reku. V svoji brezumnosti se ne morejo skriti za njim. Način, kako zborujejo z besedami, priča o odsotnosti uma v njihovih dušah. Četudi slišijo tisto oglasovljeno, so podobni gluhi; ker nimajo posluha za tisto brezglasno, ne morejo niti zares zaslišati tistega oglasovljenega niti se oglasoviti. Ker odsostvujejo v brezglasnem, samo na videz prisostvujejo v oglasovljenem. Gluhost kot nezmožnost poslušanja oglasovljenega ima svoje poreklo v gluhosti kot poslušanju, v katerem ni slutnje in prisluhnjenja.

λόγος ni isto kot govorjena posamezna beseda (ἔπος), niti ni izrek kot skupek govorenih besed (φάτις), tudi ni zgolj smiselna zveza besed in tisto, kar je z nji mi govorjeno, temveč pred vsem drugim zbornost, ki predhaja izgovorjeni besedi tako, da se v njej ob-javlja. Beseda je glasovna objava zborovanja. Besede so tisto, skozi kar zborovanje pride do glasu. Izrekati pomeni zborovati z glasom.

126

Kolikor je beseda resnična, izreka tisto javno tako, da razodeva, iz-javlja način, kako zborovanje zboruje skozi to javno, njegovo naravo. Beseda razodeva, iz-javlja zborovanje kot tisto zbirajoče prav tega izrečenega javnega. Zborovanje ne zboruje samo javnega, temveč tudi nejavno, ki se skozi to javno po-javlja. Vsaka beseda torej zborovanje tudi skriva, saj izreka prav to določeno pojavo zborovanja, zamolči pa vsako drugo. Neresnična beseda pa pojavljenje izreka tako, da le-to skriva, da je pojavljenje nejavnega. Tedaj se zborovanje pojavlja tako, da v svojem pojavljenju ostaja skrito tistim, ki govorijo.

Glede na dvoznačnost besede λόγος se že v samem izrekanju te besede vrši zborovanje zbornosti. Namreč, javni smisel besede λόγος je »beseda, govor«, nejavni smisel, ki je prvotnejši od javnega, pa je »zborovanje«, »zbornost«. Pri tem se prav v javnem pojavlja tisto nejavno samo. Resnično zborujoče izrekanje razkriva prav ta skriti smisel besede λόγος.

Heraklit razlikuje besede (ἔπεα/ἔπη) in dela (ἔργα). V nasprotju s staro epsko iz-reko, ki se nanaša na nekogaršnje besede in dela²³, tu ta izreka upoveduje kratko in malo vse – πάντα. Vse bivajoče se javlja v dveh bistvenih aspektih: v svojem delovanju/delu in v svoji besedi. Kolikor besede tisto izrečeno določajo v tistem, kar je, je govorjenje imenovanje (ὀνομάζειν), beseda takšnega govora pa je ime (ὄνομα). Beseda je oglasovljena zbornost, ime pa je beseda, ki privaja na plan, v javnost, naravo izrečenega. To, po čemer se tisto javno med seboj

23 Prim. Homer, *Iliada*, XV., 234. *Odiseja*, II., 272. – Tj. besede in dela junaka. Op. prev.

predvsem razlikuje, je njegovo delovanje in delo. Delo je isto kot smoter javnega, kolikor je izid njegovega delovanja. Kolikor se narava slehernega bivajočega kaže predvsem v njegovem delovanju, izraz *καὶ ἐπέων καὶ ἔργων* vsebuje odnos med besedo in tistim, kar nekaj jè.

Besede in dela so tisto, skozi kar Heraklit v svojem zborovanju izrecno spreva.^{*} To Heraklitovo spreva je (*διήγησις*) ima dva osnovna aspekta: razbiranje (*δι-αίρεσις*) in upovedovanje (*φράσις*) tako besed kot tudi del, kakor so si lastna po naravi (*κατὰ φύσιν ... ὁκως ἔχει*). Besede se po naravi razbirajo tako, da se razčlenjuje njihova glasovna oblika, upovedujejo pa tako, da se jih postavlja v ustrezen odnos do drugih besed. Izrečeno se po naravi razbira tako, da se razbira njegov ustroj in delovanje, upoveduje pa tako, da se imenuje z njemu primernim imenom. Narava slehernega bivajočega je razvidna iz imena in dela. Ime in delo sta dva neločljiva aspekta slehernega bivajočega. Še več, bivajoče je enotnost, edinstvo imena in dela.

Če je *διαίρεσις* razbiranje besed in del, potem se to, kar se zboruje, sliši, kar se stvarja, pa se vidi. Zato se narava javnega izkazuje skozi vidljivo delo in oglašuje skozi slišno besedo. Toda medtem ko vid terja prisotnost vidnega, sluh sliši tudi v odsotnosti slišnega. S tem se razčlemba bivajočega na besedo in delo prenese na členitev na tisto javno in čutno zaznavno kot prisotno ter na tisto nejavno in ne čutno zaznavno kot odsotno.

Pri tem pa narava, po kateri Heraklit spreva (*κατὰ φύσιν*), ni zgolj narava nečesa, temveč narava sama oziroma zbornost narave (*κατὰ τὸν λόγον*), ki samo sebe v vsakem posamičnem skriva (B 123) in obenem v njem izrecno prisostvuje in tako dopušča, da si je vsako lastno na samolasten način, namreč v svojem »imetju«, deležu zbornosti. Tako bivajoče nazadnje razbiramo s tem, ko razbiramo, kako zbornost to bivajoče zbere v njegovi zbornosti. Sama zbornost se pojavlja tako v naravi vsega imenovanega kakor tudi v njegovih imenih.

Ne le sama zbornost, tudi tisto javno kot to, kar je moč zborovati, pride do besede skozi zborovanje duše. Tisto javno je izrekljivo, tj. besede pripadajo in ustrezajo javnemu, le zato, ker isto zborovanje prisostvuje tako v izrekajoči duši kot v izrekljivem javnem. Ker je zborovanje duše tudi misleče upovedovanje z besedami, zbornost ne preveva samo vidnih del in ne daje ustroja le njim, temveč preveva in daje ustroj tudi slišni besedi. Šele s tem ko zbornost prisostvuje v tistem javnem, je tisto javno sploh nekaj, kar je moč zborovati in govoriti. V vsem javnem je že vnaprej predpostavljeno tisto zborljivo, čemur duša s svojim govorom odgovarja.

^{*} V izvorniku »provodi«, (*διήγησις*), v pomenu (SSKJ, oznaka »knjiž.«) »sprevajati« kot »voditi (nekaj/ nekoga) sem in tja«. Op. prev.

Pri imenovanju beseda imenovanemu ne ustreza niti zgolj po naravi (φύσει) niti se je imenovanemu ne pridaja (θέσει) zgolj po dogovoru. Resnično ime ni gola oznaka imenovanega, temveč je ob-javitev imenovanega. Vendar ime ni enako imenovanemu, prav tako tudi ni njegovo edino mogoče ime. Imenovanemu pripada tako, da vedno oznanja, ob-javlja en aspekt njegove narave in samo eno od obojega nasprotnega, ki v njem deluje. Eno ime samo po sebi ne more obenem izreči obojega nasprotnega si, temveč vsakokrat le eno od obojega. Ni ene same besede, ki bi lahko hkrati izrekla oboje. Nekaj se imenuje z nečim, vendar se v tem skriva tisto njegovo nasprotno, ki se imenuje z nasprotnim imenom. Narava imenovanega se torej ne izčrpa v njegovem imenu.

Imena niso nekaj, kar bi govorec postavljaj poljubno, niso pa tudi nekaj popolnoma neodvisnega od slehernega postavljanja. Imenovanje je namreč vedno tudi izbiranje imena, glede na to, kako se tisto, kar naj se imenuje, javlja imenujočemu. Vendar ime skozi izbrani aspekt razkriva celoto imenovanega, in ne le enega njegovega dela.

S tem ko ime napoteva na tiste aspekte narave imenovanega, ki jih samo ne reka, in na povezavo z vsem drugim bivajočim, navsezadnje napoteva tudi na samo bivanje, ki ga v vsem vodi zakon zbornosti. Resnična beseda imenuje tako, da zboruje tisto isto, po katerem imenovano je. Je odgovor na poslušanje zbornosti narave, zbornosti, ki se uposamlja v imenovanem.²⁴

128

Nekaj vedeti je enako kot vedeti ime le-tega v tem smislu, da je ime ob-javitev narave tistega, kar imenujemo. Nečesa ne moremo spoznati, če ne vemo tudi njegovega imena. Šele z imenovanjem je nekaj kot nekaj razločeno v tistem, kar je, in izneseno iz skritosti v neskritost. Imeti svoje ime pomeni isto kot biti razločen od vsakega drugega, ki mu to ime ne pripada (B 23).

Razlikovanje med imenom in imenovanim pa je tudi poreklo njune možne medsebojne razdvojenosti. Neresnično ime, oddvojeno od imenovanega, postane njegova gola oznaka in golo sredstvo sporazumevanja. Če je posamično ime izdvojeno v svoji svojskosti, potem to ime medsebojno razdvaja tisto nasprotno si v imenovanem in imenovano izdvaja kot nekaj, kar je za sebe in obstojno. Navsezadnje to razdvajanje temelji na pozabi zbornosti kot porekla vsakršnega imenovanja.

24 Ko Platon v *Kratilu* pobija med seboj nasprotni si stališči o pravilnosti imen, ki ju zastopata Hermodgen in heraklitovec Kratil, tudi sam pride do istega doumetja, ki je lastno samemu Heraklitu: da je namreč pravilnost imena v izbiri imena v skladu z naravo imenovanega. Toda medtem ko Platon naravo imenovanega misli predvsem kot vedno bistvujočo idejo (»bistvo«), ki se izkazuje v imenu, pri Heraklitu izbrano ime oznanja, tj. ob-javlja, naravo kot bivanje imenovanega po vedno bistvujoči zbornosti.

Ni dovolj, če poznamo ime, da bi samo po njem, z raziskovanjem njegovega porekla, sestave in sorodnosti z drugimi imeni, spoznali imenovano. Čeprav tvorec imena ime izbere glede na naravo imenovanega in v skladu z naravo jezika, to ne zadošča, da bi spoznali imenovano. Šele ime in delo skupaj imenovano naredita za to, kar je. Imenovano pa se razkriva le, kolikor sta njegovo ime in delo pojava same zbornosti.

Zbornost se pojavlja kot istost nasprotnega si v trojnem smislu: v samem imenu, v samem delu ter med imenom in delom. V vsakem izmed teh treh aspektov nasprotnosti vlada nasprotje med javnim in nejavnim, ki temelji v nasprotju med zbornostjo kot samim nejavnim in vsem, ki je drugo zbornosti in s tem njena pojava. Pri tem se tisto nasprotno si med seboj lahko tudi razdvoji, nikoli pa se ne more izmkniti vladavini zbornosti.

Imena lahko s svojim glasenjem, poreklom ali dvoumnostjo napotujejo na tisto nasprotno od neposredno imenovanega. Tako je, denimo, grška beseda βίος, izvorno zapisana brez naglasa, bistveno dvoznačna. Če naglasimo njen prvi zlog, izreka lok kot smrtonosno orožje (βιός), če pa naglasimo drugi zlog, izreka življenje (βίος). Če te besede ne izgovorimo na glas, smisel ostaja dvojen, takoj ko jo izgovorimo, moramo naglasiti prvi ali pa drugi zlog, s čimer ustvarjamo tudi prvi ali drugi smisel. Tako se z izgovarjanjem izgubi edinost smisla in dvosmiselnost se razreši v enostranost. Zapisana beseda je živa, kolikor v sebi ohranja dvosmiselnost, ki v izrekanju zamre s tem, ko izberemo en smisel. Obenem pa je zapisana beseda mrtva črka, ki oživi z živim govorom in glasnim branjem. Resnično zapisana beseda, v kateri je ohranjena živa zbornost, pa je celo bolj živa od na videz žive govornjene besede, odtujene od zbornosti. Javni smisel imena βίος, je »življenje«, nejavni pa »lok«. Resnično ime je dvosmiselno toliko, kolikor v sebi zbira oba nasprotna si smisla.

Če pa motrimo samo delo loka, lok razbiramo z razčlenbo tistega, iz česar je sestavljen: upognjen les in tetiva, ki sta si – sebe znašajoč in sebe raznašajoč – v odnosu napete skladnosti (B 51), ki omogoča smrt, obenem pa omogoča tudi življenje prinašajoče delovanje loka. Javno delo loka je smrt, nejavno pa življenje. Če se tisto nasprotno si v delu loka medsebojno razdvoji, ostaneta golo uničevalno in izživljajoče se ubijanje na eni in brezsravno življenje, ki pozablja na lastno smrtnost, na drugi strani (prim. B 15).

Najprej ime βίος s svojo izvorno dvosmiselnostjo, za tem pa še ime βιός, ki s svojim glasenjem napotuje na življenje, razkrivata tisto nejavno v delu loka. Resnično ime napoteva na delovanje imenovanega, ki je nasprotno javnemu delovanju (prim. B 32), in tako v sebi zbira obe nasprotni si delovanji. Ime in delo loka

pa sta si med seboj nasprotni tako, da ime pomeni tudi življenje, delo pa je smrt. Ker pa je ubijanje živega delovanje loka, ki je v sebi samem obenem tudi obvarovanje in ohranjanje življenja, je beseda βίος primerna tistemu, kar imenuje, ker obenem imenuje tudi njegovo delovanje. Lok je enotnost, edinost imena (življenje) in dela (smrt). Resnično ime vase izrecno usvoji nasprotje med imenom in delom ter izreka napetost njune nasprotipostavljenosti, istost v razliki. Nasprotipostavljenost imena in dela naznačuje njuno istost, in to ne le istost prav določenega imena in dela, temveč prav imena kot imena in z njim imenovanega dela kot dela. Če pa je ime razdvojeno od dela, potem delo ni skladno z imenom in ime ničesar ne pove o delu. Če se ime delu ne postavlja nasproti in če se obenem z njim ne istoveti, ime ne oznanja, objavlja, narave imenovanega. Neresnično ime v svojem zasebju eno nasprotno izdvaja iz istosti nasprotnega si (prim. B 67, 23). Vendar bi tudi ime βίος, če ga jemljemo samega zase, brez dela tistega, kar imenuje, ostalo zgolj pri svojem pojavnem smislu. S tem ko ime napoteva le na eno nasprotno tistega imenovanega, obenem zakriva drugo nasprotno in zavaja k temu, da to eno nasprotno istovetimo s celoto nasprotnosti.

Šele če z enim imenom so-mislimo tisto, kar se imenuje z njemu nasprotnim imenom, je imenovanje popolno. Kolikor ime jemljemo izdvojeno, zgrešimo to, kar imenovano jè. Kaj neko ime imenuje, lahko vemo samo, če spoznamo, da zajema samo eno plat imenovanega.

130

Spor imena in dela loka napoteva na spor vsakega možnega imena in dela nečesa javnega. Skozi spor nasprotnih si delovanj loka – prinašanja smrti in življenja – in nasprotnih si delovanj njegovega imena – imena javnega in imena kot prikaza nejavnega – se kaže, da sta vsako možno delo in ime v sebi samih spor nasprotnega si. In nazadnje, skozi spor imena in dela loka se kaže spor življenja in smrti, kar je zopet eden izmed zgledeov spora vsakršnega možnega nasprotnega si. Spor življenja in smrti je pojavljenje zbornosti kot spora v živečem/živem. Še več, to je ena od osnovnih nasprotnosti, v kateri se sama zbornost kaže kot spor in boj.

Taka raba imena kaže dvosmiselnost imena in imenovanja kot takega. V nasprotju z običajnim in na videz enosmiselnim imenom loka – τόξον, ki ni primerno tistemu, kar imenuje, saj se zadržuje pri tistem javnem (lok), resnično ime βίος vase izrecno usvaja to dvosmiselnost: ko upoveduje tisto javno, nakazuje ono nejavno v sebi, v delu ter v vmesju med seboj in delom. Tisto nejavno je samo sebe za-povedujoče [sebeukazujuče], kot skladni spor ali istost nasprotnega.²⁵

25 Tako kot resnično ime loka ni τόξον, temveč βίος, Heraklit tudi noči ne naslavlja z νύξ, temveč vedno z εὐφρόνη (B 26, 57, 67, 99), kar pomeni »blagohotna« (εὐ-φρόνη), pa tudi »razborna« (εὐφροσύνη), kar je v nasprotnosti z njenim delom: spanjem, pozabo in nerazbornostjo, zaprtostjo v golo lástnost (prim. B 1, 89). Po drugi strani ime dneva (εὐφροσύνη) réka to, da je krotak in blag (εὐφροσύνη), torej se z imenom

Tisto modro (τὸ σοφόν) ni isto kot zbornost, temveč je resnica, istina* zbornosti, ki se poraja v istozbornosti duše, ki ljubi modrost. Medtem ko se tisto so-eno vsega imenuje z besedo »zborovanje«, »zbornost«, pa se modrega da in obenem ne da zborovati v imenu. V enem edinem, in s tem tudi lastnem, imenu, četudi je Zevsovo, modro ostaja prikrito. Modrega se ne da zborovati v imenu Zevs, ker je modro po sebi neimenljivo božansko (τὸ θεῖον), in ni noben posamezni bog (ὁ θεός). Obenem se lahko zboruje v tem imenu, saj Zevs ni kateri koli bog, temveč vrhovni bog, oče vseh bogov. Kolikor se v Zevsovem imenu (Ζηνός) skriva beseda »življenje« (ζην), se lahko modro zopet imenuje z njim, saj je večno živo in životvorno, tako kot Zevs, obenem pa se tako tudi ne more imenovati, saj ni samó življenje, temveč tisto eno edino, ki predhaja razliki med življenjem in smrtjo. Zevsovo ime je za to primerno le pod pogojem, da se v njem zasliši ime življenja, da se nato v imenu življenje so-misli smrt in da se, nazadnje, uvidi, da to ni lastno ime tistega modrega samega. Tisto vsemu so-eno se lahko imenuje z imenom zborovanje, zbornost samo tako, da isto ime obenem imenuje tudi govorico. Modrega pa se ne da zajeti v le eno ime, saj se imenuje vedno drugače, glede na način njegovega pojavljanja (prim. B 67).

Zaradi različnosti imena in dela oziroma imena in z njim poimenovanega lahko pride tudi do njune razdvojitve. Možni sklad ali pa nesklad imena in dela je poreklo razlike med resničnim, istinitim, in neresničnim, neistinitim oziroma lažnim govorom. Vendar resnica, istina, ni samo v govoru, niti zgolj v mišljenju, četudi ni neodvisna od njiju. Resnice, istine, ni brez zborovanja, kolikor pa je zborovanje poreklo mišljenja in govorjenja, se resnica, istina, pojavlja tudi kot resnično, istinito mišljenje in resnični, istiniti govor. Resnica, istina govora in mišljenja, temelji v istini zbornosti – v modrem.

Kolikor je delo tvorba svojskega tvorjenja (ποίησις), razločevanje med imenom in delom ustreza razlikovanju med zborovanjem in tvorjenjem (ποιεῖν και λεγείν, B 73). Modrost je zborovati tisto resnično kot istinito in čuječno stvarjati po naravi (σοφίη ἀληθέα λέγειν και ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας, B 112). Tako kakor ime pripada delu kot njegov lastni izkaz, je tudi zborovanje posebno tvorjenje tistega, o čemer se zboruje in izreka. Tvorjenje ni nekaj drugega ob zborovanju, temveč je tisto lastno zborovanja samega.

εὐφρόνη nakazuje enost noči in dneva (B 57, 67). Protipostavljenost imena in dela, ki nakazuje njuno istost, je očitna tudi pri pevcu (αἰδός), čigar ime je sicer nevednež (ἀ-οιδός), njegovo delo pa je prenašanje znanja (εἰδέναι) (B 104, prim. B 57).

* Zaradi konteksta, npr. »istozbornosti«, tu in v nadaljevanju na nekaj mestih ob prevedku »resnica« uporabljamo še pomensko ustrežnejšo dvojnico »istina«, ki jo najdemo tudi v SSKJ, sicer opremljeno s kvalifikatorjem *zastar.*, tj. arhaično. Op. prev.

Resnično kot istinito se da zborovati tudi tako, da zborovanje skladno odseva in posnema to, kar je zborovati, kot že razkrito, vendar temu predhaja zborovanje, ki istozborno, skupaj z zbornostjo iznaša tisto, o čemer se zboruje, iz skritosti. Resnično, istinito (ἀληθές) je tedaj tisto ne-skrito, ki ga stvarja razkrivajoče zborovanje, v katerem vlada neskritost zbornosti.

Kolikor je zborovanje in tvorjenje takšno, da je čuječno do narave tistega, o čemer se zboruje, potem je istozborno z edinim modrim in je zato tudi samo modrost. Modro zborovanje je tvorjenje resničnega, istinitega. To, kar se zboruje, je resnično kot istinito, če zborovanje zboruje tisto isto, ki v zborovanem zbira samo zbornost. Zborovanje neskritega je stvarjajoče zborovanje, čuječno do sebe skrivajoče zbornosti. Torej je zborovanje kot stvarjanje razkrivanje tistega, o čemer se zboruje, v njegovi ne-skritosti, je zbiranje tistega, o čemer se zboruje, v prisostvujočo od-sotnost zbornosti. Resnica je torej to, kar ustvarjamo z modrim zborovanjem in kar bi brez takega zborovanja prekrila pozaba. V pozabi zbornosti se skriva (λανθάνει) marsikakšno tvorjenje, torej tudi tisto, ki se ga tvori z govorom (prim. B 1).

132

Zborujoč istiniti pomeni tvoriti tisto, o čemer se zboruje, kot neskrto, ga pro-iz-vajati iz njegove skritosti v njegovo neskritost. In nasprotno, istiniti, govoriti resnico, je tvoriti neskritost zbornosti v tistem, o čemer se zboruje. Zborovanje lahko naredi, da tisto, o čemer se zboruje, zbrano prisostvuje v neskritosti. Zborovanje pa lahko tudi skriva, tako da zakriva in prekriva ter s tem to, o čemer zboruje, razsipa in raztresa. Tedaj izpričuje in stvarja tisto lažno (ψευδῶν τέκτονας καὶ μάρτυρας, B 28).

Tvorjenje resnice kot zborujoče razkrivanje tistega zborovanega temelji v sebe skrivajočem razkrivanju same zbornosti (κρύπτεσθαι, prim. B 1, 72, 123). Zato resnico, istino zbornosti tvori le tisto zborovanje, ki razkriva tako, da obenem tudi skriva – saj tako odgovarja njeni lastni dvojnosti. Zborovanje, ki istini, znamenjuje* (σημαίνειν). Sámó znamenjenje pa predhaja tako zborovanju kot tudi skrivanju (οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει, B 93). Znamenjenje kot zborovanje, ki istini, tj. govori resnico, niti zgolj ne razkriva niti zgolj ne skriva, temveč je v sredini med skrajnim razkrivanjem in skrajnim skrivanjem, ki sta dva aspekta neresničnega zborovanja. Vendar ta sredina ni kako srednje povprečje obeh skrajnosti, temveč njuna zbranost v skrajni napetosti njune medsebojne proti-težnosti. Zborovanje, ki znaméni, torej ni takšno, da bi z enim svojim de-

* V izvorniku »znamenovanje«–ker znamenjenje ne »tvori« znamenj za nekaj že pred tem obstoječega (saj vsemu predhaja in vse sploh šele kaže/skriva), torej ne »oznamenjuje« (prim. SSKJ in SP, 2001) v pomenu »označuje«, smo se odločili za novo tvorjenko »znaméniti« in oblike: »znamenjuje«, »znaméni«, »znaménjenje«. Op. prev.

lom razkrivalo, z drugim pa skrivalo, niti ne razkriva enega in skriva drugo, temveč je obenem istost razkrivanja in skrivanja. Toda zborujoč znameniti tudi ne pomeni nekaj zgolj naznačevati ali samo deloma odkrivati; v znamenju je tisto znamenjeno v celoti prisotno kot odsotno.

To, kar se znaméni, je sama zbornost, to, skozi kar se to znamenjujoče znaméni, je zborujoča duša, to, kar se znaméni, je tisto, kar zborujoč imenujemo, to, s čimer se znaméni, so znamenja – besede. Ni torej duša ta, ki zboruje iz same sebe, temveč zborovanje, zbornost sama sebe znaméni skozi zborujočo dušo (λέγεσθαι, B 32).

Vsako bivajoče je znamenje zbornosti, prizorišče njenega sebe skrivajočega razkrivanja. Vendar so besede med vsem bivajočim prav posebna znamenja, ker se skoznje vse znaméni kot znamenja zbornosti – znaméni se njihovo znamenjenje vsega samo. Heraklit z besedami kot znamenji znaméni bivajoče tako, da je tisto bivajoče, ki v njegovem izreku pride do besede, samo zopet znamenje zbornosti kot tistega znamenjenega samega.

Ker je zbornost sebe skrivajoče sebeskrivanje, je tudi oglasovljeno zborovanje v sebi vedno dvojno. Besede so slišna znamenja zbornosti, tako da se zbornost v njih skrivajoč razkriva. Ne samo brezglasno znamenjujoče zborovanje, temveč tudi znamenjujoči govor ustreza temu, da se sama zbornost skriva v svojem znamenjenju. Znamenjenje kot govorjenje ni zgolj označevanje imenovanega z imeni kot oznakami, temveč je resnično zborovanje z besedami kot dajanje znamenj (σημα). Besede torej niso le glasovne oznake, ki imajo pomen, temveč so znamenja znamenjenega. Odnos med besedo kot znamenjem in med znamenovanim delom temelji v zbornosti kot tistem prvotno znamenjenem, še več, kot tistem, kar skozi besede znaméni samo sebe. Vsa možna dvoznačnost govora sloni na tem, da so besede kot take znamenja, skozi katera se znaméni tisto znamenjujoče. Oglasovljeno upovedovanje je zato samoznamenjenje zbornosti, s katerim ta samo sebe za-poveduje [ukazuje].

Vsak govor je zato po svoji naravi tak, da obenem razkriva in skriva. Medtem ko resnični govor znameni v odmerjeni sredini obojega, nasprotnega si, pa neresnični govor prek mere ali skriva ali pa razkriva. Govor je torej lahko tak, da skladno z zbornostjo znaméni skupaj z njo, lahko pa v njem prevlada ali razkrivanje nad skrivanjem ali pa skrivanje nad razkrivanjem. Ne glede na to, kako zelo se obe skrajnosti druga od druge oddvajata, se nikoli ne moreta popolnoma raz-dvojiti, tako da je v skrajnem razkrivanju na pritajen način prisotno skrivanje in v skrajnem skrivanju na pritajen način prisotno razkrivanje. Zborovanje je merjenje mere skritosti in razkritosti v neskritem. Vsako prekomerno zborovanje pa je za-

krivanje. Če govor prek mere razkriva, je to govor mnogoznalstva (πολυμαθία, B 40), ki ne posluša zbornosti, ki vse edini. Najsi je to historičen (Hekatej), matematičen (Pitagora) ali teološki govor (Homer, Heziod, Ksenofan), se v njem zbornost, ki se je ne izsluteva, izmika in zakriva kot razlog in temelj. Nasprotno je govor, ki prek mere skriva, govor neskritega neznanja (ἀμαθία, B 95).

Protivnost skrivanja in odkrivanja se javlja tudi v meri molka in oglašanja. Govor, ki prek mere razkriva, ne spoštuje molka, sliši ga samo kot prenehanje oglasenosti, ki ne pove nič. Prevelika mera molka je obnemelost, ki se besedi odreka tudi tedaj, ko je tisto uzborljivo še vedno tudi izrekljivo. Zborovanje, ki znaméni, je v tem smislu spoštovanje neizrekljivega, neprekoračenje mere izrekljivega. Vsakršno mogoče izrekljivo sloni v zbornosti kot tistem neizrekljivem samem. A četudi zbornost kot zbornost ni izrekljiva, je skozi tisto izrekljivo uzborljiva. Neimenuvanje tega, kar znaméni samo sebe, tega, ki niti ne zboruje niti ne skriva, pa je tudi že samo njegovo zborujoče zamenjanje (B 93).

Nasprotnost razkrivanja in skrivanja je poreklo nasprotnosti resnice in neresnice, s tem pa tudi resničnega in lažnega govora. Pri tem pa resnica ni samo razkrivanje in razkritost, neresnica pa ni samo skrivanje in skritost, temveč je resnica prav ne-skritost, v kateri je tisto razkrito v izvornem sporu s skritim, neresnica pa je razdvojenost razkrivanja in skrivanja. Čezmerno skrivanje in čezmerno razkrivanje sta dva sopripadna si aspekta neresnice.

134

Zborujoč znaméniti ni nič drugega kot zborovati v zagonetnem izreku (ἀίνιγμα). Vendar ta zagonetnost ne terja razrešitve, temveč slutnjo tistega znaménjenega in znamenjujočega v rečenem. Razpletanje te zagonetke varuje, ohranja njeno zagonetnost. Zato pravi smisel Heraklitovega vzdevka Mračni (σκοτεινός) ni v goli nejasnosti izjav (ἀσάφεια), temveč somračnost Heraklitovega zborovanja odgovarja somračnosti tistega, o čemer je treba zborovati. Samoskrivanje zbornosti se oglašuje v samoskrivajoči se izreki.

Izréka, ki znaméni, je prerokovanje. To, kar se znamenjujoč izreče, je prerokba. Pre-rokovati pa ni samo govoriti vnaprej, govoriti o prihodnjem, ki je pred nami, temveč o tistem, kar je vedno bilo in je in bo, kar upravlja z vsem bivšim, sedanjim in prihodnjim. Duša namreč ne govori sama iz sebe, temveč je njen govor vedno odgovor za-povedi zbornosti. Ne razpolaga z besedami kot s svojim orodjem, temveč je sama sredstvo zbornosti, ki zboruje skoznjo (B 50).

Prerok je glasnik zbornosti. Kot tisti, ki si je pristen z onim modrim (ἀνήρ φιλόσοφος, prim. B 35), se razlikuje od božjega preroka. Božje znamenjenje je po sebi brezglasno, še več, bog ne znaméni tako, da zboruje. To znamenje v njego-

vem preročišču (μαντειον) sliši prerok (μάντις) in ga s svojimi zamaknjenimi ustnicami prenaša v glas, oglašujoč tisto nepovezano (μαινομένῳ στόματι ἀγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμύριστα φθειρομένη, B 92). Ta glas potem božji svečenik s posluhom prevaja v prerokbe, ki se jih reka smrtnikom, ki povprašujejo preročišče. Heraklit pa ne govori ne človeško (οὐκ ἀνθρωπίνως φησίν) ne svečeniško, temveč preroško oznanja, objavlja, (πεφάνσθαι), vendar ne kot Sibila, ki jo prevzema bog (διὰ τὸν θεόν) (prim. B 5, 14), temveč še bolj od nje, tako da znamení skupaj z bogom (σὺν θεῷ).

Zborovanju pripada glas (φωνή), ki odmeva za vedno. Zato slutenje zbornosti sega vse do poslušanja glasovnega v govoru. Skozi oglasovljeno izslutevamo tisto, kar je kot tako neoglasljivo, vendar se v glasu oznanja in obenem ostaja obvarovano v svoji skritosti. Kolikor pri poslušanju ostajamo le pri oglasovljenem, ne da bi imeli posluh za zbornost, tudi oglasovljenega ne razbiramo v njegovem zborovanju.

Izrek, ki znamení, je gnoma (γνώμη). Pri tem je treba Heraklitovo gnomo jasno razločevati od pesniške gnome in aforizma (ἀφορισμός), pa tudi od mnogoukega izreka (ἀπόφθεγμα), še posebno pa od gnome v pomenu pregovora (παροιμία). Tudi gnoma je pri Heraklitu v sebi bistveno dvojna: skladno s poreklom svojega imena izhaja iz glagola γνῶναι, ni samo beseda znanja, temveč tudi tisto znano, ki se zboruje v tej besedi – znanje. Gnoma kot znanje je tisto zbrano spoznanje (γνώσις). Imeti gnomo pomeni (po)znati modro, to pa pomeni: vedeti, kako je vse krmarjeno skozi vse in se udeleževati tega krmarjenja vsega (B 41). Tisto modro (τὸ σοφόν) je resnica zbornosti, ki se ustvarja iz ljubezni do modrosti, v nasprotju z navidezno modrim, ob katerem se zaustavlja mnogoznalstvo (πολυμαθίη). Tisto modro je od vsega oddvojeno, njegova prisotnost v vsem je namreč odvisna od tega, ali je ohranjeno, obvarovano v znanju (B 108). Če gnoma sliši, čuje, je spoznanje zborujoče čuvanje modrega (γινώσκει, φυλάσσει, B 28), brez tega čuvanja modro ostaja odsotno od vsega.²⁶

Gnoma je znanje in obenem iz-réka znanja, tj. izreka onega modrega samega, po katerem je vse skladno eno. To modro (τὸ σοφόν) torej ni tisto, o čemer gnoma govori, temveč tisto, kar skozi gnomo samo sebe zboruje (λέγεσθαι) (B 32). Tako kot vsemu vladajoča brezglasna zbornost pride do besede v upovedujočem zborovanju duše, tudi vsemu vladajoča gnoma pride do besede v gnomičnem izreku, v katerem zboruje vedoča duša. Gnoma kot izrek, iz-réka, ni nič drugega kot samooglašenje gnome, ki usmerja, krmari vse.

26 »Čuvati« je nedovršnik od »čuti« kot »slišati«. To, kar čujemo, s tem (nenehnim) čutjem čuvamo v njegovi resnici.

Gnoma torej sploh ni vnanja oblika notranjega mišljenja, temveč poseben aspekt mislečega upovedovanja. V njej ni nasprotja med miselno vsebino ali pomenom in jezikovnim znakom. Kot izrek, iz-réka, je dovršitev zborovanja. Tisto gnomično v izreku stopa na plan v harmoniji in ritmu med njegovimi glasovi, zlogi, besedami in zvezami besed. Tako kot vse bivajoče so tudi izreki posebni sozajemi in zveze, stikovanja (συλλάψεις/συνάψεις, B 10) svojih delov. Sozajem glasov je zlog (συλλαβή). Iz zlogov se sestavljajo besede, iz besed stavki.²⁷ Pri Heraklitu harmonija in ritem nista nič drugega kot meri (μέτρα) – somerja in sorazmerja – teka iz-reke glede na sestavo in razporeditev, hitrost in počasnost, dolgost in kratkost, visoko in nizko, poudarjenost in nepoudarjenost, število delov, zvočnost glasu, obliko in smisel. Mera gnome torej ni enako število zlogov, enakomerno nizanje dolžin in kračin: prav to pa zloga javno ali slabšo harmonijo oglasovljene-ga upovedovanja. Ritem izreka je znamenje harmonije zbornosti, ki je nejavna, skrita in kot taka močnejša od javne harmonije (B 54). Z lastno nejavno harmonijo gnoma z besedami znaméni nejavno harmonijo zbornosti.

136

Tako kot po istih rekah dotekajo druge in zopet druge vode (B 12), je tudi celota Heraklitovega zborovanja isti tok, po katerem dotekajo vedno drugi izreki. S tem ko izrek izreka zbornost, je tudi sam tokovanje zbornosti. Tistim, ki sozborujejo s samo zbornostjo, dotekajo vedno druga imena.²⁸ Tokrat pa ne gre za dvosmiselnost iste besede ali za dvosmiselnost iste zveze glasov (βιος), temveč za podobno glasênje besed (ποταμοισι τοισιν αυτοισιν), ki napotuje na njihovo smiselno povezanost. Gnoma upoveduje spor tistega istega (αὐτό) in onega drugega (ἕτερον): ime reke zboruje tisto isto, delo reke – nenehni tok njenih voda – pa zboruje ono drugo. Tako je ime tisto, ki daje istost stvari v njenem nenehnem predrugáčevanju.²⁹ Ta, ki vstopa v reko, je tisti, ki imenuje. Reka je neprestani tok vsega bivajočega. Nekaj imenovati pomeni vstopiti v ta tok, ga z vstopom zastavljati in istovetiti v njegovi nenehni drugosti. Tok je isti samo po imenujočem zborovanju. Vendar je imenovanje lahko resnično ali neresnično. Obstajata

27 Gnoma B 10 je ohranjena v psevdoaristotelovskem spisu *De mundo* 396b7–25. Ta spis tik pred njo kot zglede sklapljanja nasprotnega v eno ob slikarstvu navaja glasbeno umetnost (pravzaprav: *mousiké*, op. prev.) in gramatiko. V *mousiké* do ene harmonije pridemo z mešanjem visokih in nizkih ter dolgih in kratkih glasov, v gramatiki pa se zlogi in besede tvorijo kot zmesi samoglasnikov in soglasnikov.

28 Vedno ko se pri Platonu v razgovoru s heraklitovci obravnava vprašanje zborovanja in imenovanja (*Kratil, Teajtet*), gre za preiskovanje zveze med zborovanjem in medsebojno nasprotnima si idejama gibanja in mirovanja. To je dokaz, da je ta zveza izjemno pomembna tudi pri samem Heraklitu. Tako kot pri vprašanju pravilnosti imen pa Platon Heraklita ločuje od heraklitovcev in si filozofsko prisvaja tisto, kar je bilo mišljeno pri Heraklitu.

29 O gnomi B 12 Seneka v *Epistulae morales* 58, 23, pri tem ko opozarja na zveo imena in istosti, pravi: *Hoc est quod ait Heraclitus: in idem flumen bis descendimus etn on descendimus. Manet enim idem fluminis nomen, aqua transmissa est.* (To je, kar pravi Heraklit: v isto reko dvakrat vstopamo in ne vstopamo. Ostaja torej isto ime reke, voda pa je pretekla).

dva aspekta neresničnega imenovanja. Neresnično je najprej tisto imenovanje, ki z imenom ta tok ustavlja, ker meni, da se lahko v isti tok postavi več kot enkrat. V takem zgolj razkrivajočem imenovanju se ime izdvoji iz zborovanja in skrepeni ter teži k temu, da bi iz toka bivanja izdvojilo tudi tisto imenovano kot nekaj obstojnega in stalnega. Vendar se tisto imenovano takemu prijemu vedno že izmika, saj je vedno drugo, tako da ga ime zgreši, ker ga zamuja. In, drugič, neresnično imenovanje je prekomerno puščanje toka, pri čemer se meni, da se v isti tok ne more vstopiti niti enkrat. Takšno zgolj skrivajoče imenovanje, ki ga nosi tok vsega, pa se imenu prezgodaj odreka, tako da bivajoče ostaja razpršeno (*σκεδάνυσθαι*) in nezadostno razločeno z imeni. Ta nemoč imenovanja nazadnje vodi do tega, da nasploh odstopimo od slehernega imenovanja, s čimer nam preostane le brezglasno pokazovanje.³⁰

Zborovanje kot tvorjenje resničnega, istinitega oziroma istinovánje pa je primereno istenje tistega vedno drugega, speljevanje tistega drugega v isto (*συνάγειν*). Resnica kot istina je tisto isto, ki se obvarja in ohranja v tem, ko postaja drugo. Resnično, istinito zborovanje tok ustavlja tako, da ime – kot tisto, kar ostaja – postane znamenje toka in da imenovanje znaméni, da je znamenjenje. To ostajanje (imena) je istost istosti in drugosti, obstalosti in pretakanja. Znamenjenje ni samo sredina med skrajnim zborovanjem/razkrivanjem in skrajnim skrivanjem (B 93), temveč tudi sredina med skrajno obstalostjo in skrajnim tokovanjem, oziroma sredina med skrajno razliko in skrajno istostjo. Tako kot vse drugo bivajoče imata tudi beseda in govor svoje mere, ki ju vzdržujejo v obstoju in ju naredijo za resnična; prekoračevanje teh mer pa vodi v neresnico in nazadnje v izginotje (94). Zbornost je v vsakem bivajočem prisotna v različni meri, v različnem razmerju onega nasprotnega si. Zbornost je mera, v kateri se tisto nasprotno si v vsakem posamičnem bivajočem z-naša in raz-naša, po kateri se določa, da nekaj je, kar in kakor je. Pri tem mera ni določena vnaprej, temveč se v različnih mešanicah odmerja, povečuje ali manjša v zborovanju duše (prim. B 30), pri čemer sama ostaja tisto v vseh teh mešanicah isto (*μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον*, B 31). Če se poveča zbornost duše, se poveča mera zbornosti (B 115). V duši se zbornost lahko poveča tako, da pride do besede, saj tudi zborovanje z besedami odmerja mešanico istega in drugega, teka in mirovanja.

Zbornost kot taka ni izrekljiva, ne da se je izčrpati v izrekanju, jo pa besede zborujejo. Zborovanje, ki znaméni, tisto pojavno imenuje tako, da ga ne zaustavlja in zajame, temveč ga odpušča, tistega nejavnega pa si ne prizadeva izčrpati v imenovanju, temveč ga nosi kot osnovo slehernega imenovanja (B 56). Resnično je mogoče imenovati le pod pogojem, da se ime ne zadržuje pri imenovanem, da

30 Prim. Aristotelov pogled na heraklitovca Kratila v *Met.* 1010a7–15.

neizrekljivega ne zvajamo na izrekljivo, temveč da ga skozi izrečeno znaménimo. Imena kot znamenja zbornosti lahko primerjamo s spremenljivimi mešanicami ognja in kadil, ki se imenujejo po svojem različnem vonju (B 67). Ogenj tu znaméni zbornost kot tisto eno, ki vse edini, kadila, ki izgorevajo v njem, znaménijo tisto vse, ki nenehno tokuje, vonj znaméni preminevajoče stanje tistega javnega, ki se javlja imenujočemu, nos znaméni razbor imenujočega, čut vonja pa znaméni razbiranje, ki se vrši med tistim slušnim in poslušajočo dušo v njenem srečanju. Dvojini nasprotnih si imen na svoj način upovedujeta zbornost. Ko se ogenj meša s kadili, se vonj imenuje glede na različno kadilo. Imenovanje se vrši po razbirajočem prislunjenju tistemu razbirajočemu in obenem tudi vsakemu razbranemu. Zato ime odbira, isto-veti in vzdržuje določeno stanje zbornosti, pomešano s tistim pojavnim v času imenovanja. Ime kot trdno določilo imenuje samo eno stanje zbornosti, saj se istost zbornosti nenehno izmika v nenehnem tokovanju svojega pojavljanja, ki venomer zahteva druga imena. Zbornost se pojavlja kot vedno drugo, obenem pa je tisto eno, isto in stalno v vsakršnem tokovanju pojavljenj. Imenovanje zbornosti to tokovanje ustavlja. Lahko isti, isto-veti samo zato, ker je sama zbornost tisto isto v vsem. Predrugačenje je vezano na različno imenovanje. Tisto isto v vseh predrugačenjih dobiva vedno drugo ime. Če je to ustavljanje resnično, istinito, je zbiranje enega v vsem in vsega v enem. Če je neresnično, neistinito, je skrepenevanje vsega v njegovi posamičnosti in zvajanje tistega enega samega na zgolj eno med vsem drugim, je raztros vsega v pozabi enega. Neresnična imena odberejo samo eno nasprotno in ga držijo v oddvojenosti od drugega. Resnično imenovanje pa je znamenjenje, ker znamenje razločujoč isto-veti in vzgibajoč ustavlja. Imena sama po sebi niso nekaj nezadostnega, temveč, kolikor znaménijo, razliko tistega nasprotnega si prav obvarujejo pred njenim izginotjem v skrajni nerazločnosti in nestalnosti, prav tako pa obvarujejo tudi istost onega nasprotnega si pred skrepenevanjem v skrajni negibljivosti, postanosti in razstavljenosti (B 125).

138

S tem ko tek izreka, ki znaméni, odgovarja teku tistega, kar upoveduje in réka, izrek stvarja resnico zbornosti. Takšen izrek zbornosti nima za predmet svojega govora, prav tako zbornost ni zgolj njegova miselna vsebina, temveč s samim tekom svojih besed in glasov zbornosti dopušča, da v svoji resnici spregovori skozenj. Pri tem se resnica zbornosti stvarja celo v glasênju izreka, v tistem pojavnem na samih besedah. Tako izrek, ki istíni, ne znaméni samo tistega, kar se da zborovati z besedami, temveč predvsem znaméni znamenjenje samo kot uresničitev zbornosti v besedah.

Prevedel Samo Krušič

Athanassia Glycofrydi-Leontsini

DEMETRIJ KIDONES, PREVAJALEC LATINSKIH SPISOV

Izjemen pomen temeljnih filozofskih spisov Aristotela, Avgušтина in Tomaža Akvinskega se je v pozni srednjeveški in renesančni misli pokazal šele, ko so se z njimi pričeli ukvarjati široko razgledani in jezikovno primerno izobraženi učenjaki tedanjega časa. Ključno mesto znotraj zahodne kulture rokopisov so v pretežni meri zavzeli prevodi Aristotela in drugih grških filozofov v latinščino. Rokopisi in prevodi filozofskih spisov so se uveljavili kot učinkovito sredstvo za nadaljevanje tradicionalnih filozofskih šol ter prenosa novih idej v zahodni krščanski svet.¹ Srednjeveška aristotelovska tradicija in sholastične novosti, ki jih je vsebovala, so tesno povezane s srednjeveškimi šolami in univerzami. Nudile so potrebne pogoje in okvir, znotraj katerega je potekalo poučevanje splošne filozofije, v vsebinskem in didaktičnem smislu določene s teološkimi cilji. V 12. in 13. stoletju so novi prevodi Aristotelovih del pripomogli k nastanku prihajajoče filozofske in kulturne »renesanse«² Zahoda. Širok razpon in notranja konsistentnost njegovega filozofskega sistema sta Aristotela postavila na vodilno mesto. Na področju filozofije se je torej uveljavil kot osrednja avtoriteta, *ille philosophus*. Povedano na-

139

¹ Za splošen pregled glej N. Kretzmann, A. Kenny in J. Pinborg (ur.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100–1600*, Cambridge 1990, str. 9ff., in C.B. Schmitt, Q. Skinner in E. Kessler (ur.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge 1992.

² Schmitt, Skinner in Kessler, *Cambridge History*, str. 45–79.

pa trud prevajalska dejavnost, so vzpodbudili nadaljnje širjenje kulturnega izročila od Zahoda na Vzhod ter ohranjanje vezi med cerkvama in kulturama. Takšna usmeritev pa je imela še dodatne učinke: privedla je do izoblikovanja dveh nasprotujočih si skupin v Bizancu: tomistov in anti-tomistov. Na ta način se je ponovno vzpostavil dinamičen dialog med Bizantinci in Latinci. Omenjeni procesi so sčasoma omogočili širitev teologije in usvojitev novega religioznega racionalizma, za kar je bila ključnega pomena prav naslonitev na Aristotela.⁷

Demetriji Kidones (1324–1397/8)⁸ je bil književnik, prizadeval pa si je tudi za uveljavitev v politiki. Skoraj pol stoletja je njegova misel v kulturnem in političnem okolju Bizanca igrala osrednjo vlogo. Od leta 1347 je služil cesarju Janezu Kantakuznu VI., kjer je do leta 1354 opravljal delo *ministra*, po detronizaciji Janeza VI. pa je še naprej uspešno opravljal svojo funkcijo pri paleoloških cesarjih, Janezu V. in Manuelu II.

Demetriji se je učil latinščine v Konstantinoplu, kjer je tudi začel pripravljati grške prevode latinskih teoloških del. Trdno je bil prepričan, da teološka tradicija Zahoda nikakor ni podrejena tradiciji Vzhoda, marveč nosi v sebi izvirno, močno sporočilo. Ob prevajanju in poglobljanju v tekste je sčasoma tudi osebno sprejel rimskokatoliško veroizpoved.

Demetriji si je s prevodi glavnih teoloških del Tomaža Akvinskega, kot sta *Summa contra gentiles* in *Summa theologiae*, pridobil sloves dobro izobraženega prevajalca. Njegova prozahodno usmerjena čustva in tomizem so postali skupni temelj številnim bizantinskim učenjakom, med katerimi so bili njegov brat, menih, protipalmit in teolog Prohor (1333/4–1369/70), pa tudi Manuel Kalekas, Andrej in

et al. (ur.), *Porphyrogenita. Essays on the History and Literature of Byzantium and the Latin East in Honour of Julian Chrysostomides*, Ashgate Publishing Limited, Anglija 2003, str. 47–63.

7 I. Karmiris, »Εξωτερικαί επιδράσεις επί της Ὀρθοδόξου Θεολογίας«, *Εκκλησία* 16 (1938), 137ff. Glej tudi S. Papadopoulos, »Thomas in Byzanz. Thomas Rezeption und Thomas Kritik in Byzanz zwischen 1354 und 1435«, *Theologie und Philosophie* 49 Jabrgang, Heft 2/3 (1974), 274–304; F. Kianka, »Demetrius Cydones and Thomas Aquinas«, *B* 52 (1982), 264–86; *ibid.*, »A Late Byzantine Defence of the Latin Church Fathers«, *OCP* 49 (1983), 419–25; L.G. Benakis, »Η παρουσία του Θωμά Ακινάτη στο Βυζάντιο. Η νεώτερη έρευνα για τους όπαδούς και τους αντιπάλους της Σχολαστικής στην Ἑλληνική Ἀνατολή«, v: A.N. Sakkoulas (ur.), *Ὡ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῆ δὲ ἐν ἐμοί Χριστός. Αφιέρωμα στόν Ἀρχιεπίσκοπο Δημήτριο*, Atene 2002, str. 527–637.

8 Več o osebnem življenju Kidonesa glej R.-J. Loenertz, »Démétrius Cydonès, I. De la naissance à l'année 1373«, *OCP* 36 (1970), 47–72; *ibid.*, »Démétrius Cydonès. II De 1373 à 1375«, *OCP* 37 (1971), 5–39; F. Kianka, »The Apology of Demetrius Cydones: A Fourteenth Century Autobiographical Source«, *Byzantine Studies* 7.1 (1980), 57–71; *ibid.*, *Intellectual and Diplomatic Relations between Byzantium and the West in the Fourteenth Century* (doktorska disertacija), Fordham University, New York 1981). Glej tudi M. Jugie, »Démétrius Cydonès et la théologie latine à Byzance aux XIVe et XVe siècles«, *EO* 27 (1928), 385–402; Mergiali, *Enseignement et les lettrés*, str. 113–24, posebej str. 113, št. 543.

Maksim Hrizoberges, Besarion in Genadij Sholarij. To je bila skupina latinofilov iz Konstantinopla, ki so bili zelo dobro seznanjeni z zahodno kulturo, saj so prebirali veliko literature v latinščini ter potovali Evropi. Tudi zato imajo velike zasluge za oživitve intelektualnih in diplomatskih odnosov med Bizancem in Zahodom v 14. stoletju.⁹

V delu *Ἀπολογία* (lat. *Apologia pro vita sua*), napisano okoli leta 1360, nam Demetrij Kidones pripoveduje o svoji mladosti, politični karieri in prevajanju. Poleg tega pa skuša pojasniti lastna prizadevanja za razširitev sholastike in aristotelizma v Bizancu ter namero, da bi spodbudil vpliv latinske teologije.¹⁰ Demetrij je bil član elitnih intelektualnih krogov Konstantinopla in je izjemno visoko cenil tudi klasično grško tradicijo, posnemajoč v svojih prevodih in pismih njene vzorce pisanja.¹¹ Njegova dolga *Korespondenca* predstavlja odličen zgled bizantinskega pisanja, saj v njej izpoveduje strasten odnos do grške literature in filozofije ter osebni religiozni nazor. Avtor se v delu torej dotika zelo občutljivih vidikov lastnega in družbenega življenja, saj ne govori le o krogu prijateljev ter učencev, znotraj katerega se je gibal, marveč v pripoved vpleta tudi zgodovinske pogoje, politiko ter vsakdanje življenje ljudi njegovega časa.¹²

Demetrij opisuje okoliščine, ki so ga privedle k odločitvi o učenju latinskega jezika. Spodbudil naj bi ga sam cesar Janez VI., ki je želel, da bi kot duhovnik sode-

9 Cf. S. Papadopoulos, »Thomas in Byzanz«, str. 274–304 in A. Glykofrydi-Leontsini, »La traduzione in Greco delle opere di Tommaso d'Aquino«, *Nicolaus* 3 (1975), 423–28. Glej tudi D. J. Geanakoplos, *Byzantine East and Latin West*, Oxford 1966 in S. Vryonis, *Byzantium and Europe*, London 1967; CH. B. Hung, *The Byzantine Thomism of Gennadius Scholarios and His Translation of the Commentary of Armadur de Bellovisu on the „De ente et essentia“ of Thomas Aquinas*, Studi Tomistici, 53, Vatikan 1993; J. A. Demetrakopoulos, »Georgios Gennadius II-Scholarios Florilegium Thomisticum«. His Early Abridgment of Various Chapters and Quaestiones of Thomas Aquinas' Summae and his anti-Plethonism, *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 69/1 (2002), 117–71.

10 Cf. Demetrius Cydonis, *Apologise*, G. Mercati (ur.), *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Calca e Teodoro Melitiniota ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV: Aggiunte agli scritti d'Isidoro il Cardinale Rutenio*, ST, 56, Vatikan 1931, str. 359–403; Nemški prevod avtorja G. Beck, »Die „apologia pro vita sua“ des Demetrios Cydonis«, *Ostkirchliche Studien* 1 (1952), 208–25 in 264–82; Kianka, »Apology of Demetrius Cydonis«, str. 57–71. Glej tudi članka George T. Dennis, »Reality in the Letters of demetrius Cydonis« v: C. Dendrinos et al. (ur.), *Porphyrogenita. Essays on the History and Literature of Byzantium and the Latin East in Honour of Julian Chrysostomides*, Ashgate Publishing Limited, England, 2003, str. 401–11. Norman Russell, v: *ibid.*, »Palamism and the Circle of Demetrius Cydonis«, str. 153–75.

11 Glej J. Harris, *Greek Emigres in the West, 1400–520*, Camberley 1995, str. 119–20 in M. Mullett, »The classical tradition in the Byzantine letters«, v: M. Mullett in R. Scott (ur.), *Byzantium and the Classical Tradition*, Birmingham, 1981, str. 75–93.

12 R.-J. Loenertz (ur.), *Démétrios Cydonès, Correspondance*, 2 vols., ST, 186, 208, Vatikan, 1956, 1960. Glej še George T. Dennis, »Reality in the Letters of demetrius Cydonis«, v: *ibid.*, str. 401–11.

loval na uradnih srečanjih z misijonarji, trgovci in najrazličnejšimi predstavniki latinskega Zahoda. Kot član cesarjevega spremstva naj bi nastopal v vlogi ministra v diplomatskih odnosih, zraven naj bi bil pa tudi ob drugih priložnostih.¹³ Demetrij se v omenjenem spisu spominja, da se je naučil latinščine od nekega dominikanskega meniha iz genovske kolonije Pera.¹⁴ Dokaj hitro jo je večče obvladal govorno in pisno, pri čemer je uporabljal literarne, retorične, filozofske in teološke spise. Njegov prvi prevod dela *Summa contra gentiles*, »učbenika« za misijonarje,¹⁵ je zanj pomenil vstop v sholastično filozofijo. Temu delu pa je sledil še najpomembnejši korak, prevod knjige *Summa theologiae*.¹⁶

Če sodimo po njegovem lastnoročnem podpisu v cod. *Vat. gr.* 616, f. 313v, je Demetrij dokončal s prevajanjem dela *Summa contra gentiles* v enem letu, natančneje 23. decembra 1355. Dejansko pa je do tega prišlo že leto prej, o čemer priča osma objava, kjer njegov podpis sovпада z letom 1354:

Finito libro sit laus et gloria Chr(ist)o. Istum librum transtulit de latino in grecu(m) demetrius de thesalonicha seruus lhe(s)u Ch(rist)i. laboravit aut(em) tr(an)sfere(n) do p(er) unu(m) annum et fuit (com)pletus M°ccc°l°v indictione octaua. xxiiii me(n) sis decebris [[rasura]] ors post meridiem t(er)tia. hoc aut(em) dict(um) e(st) no(n) solum p(ro) istis duobus libris t(er)tio s(cilicet) et 4°. set p(ro) tota sums c(o)n(tra) gentiles, que [[rasura]] tota fuit t(ran)slata.¹⁷

143

Nato je nadaljeval s prevodom dela *Summa theologiae*, s čimer je zaključil med leti 1355/6–1357/8.¹⁸ Po nekaterih drugih navedbah je bil prevod *prima pars* dokončan 13. novembra 1358.¹⁹

13 Harris, *Greek Emigres*, str. 42ff.; Mergiali, *Enseignement et les lettrés*, str. 125.

14 Cf. CH. Maltezos, »Diversitas linguae. Ἡ ἐπικοινωνία στὸ Βυζάντιο«, v: *Actes du II Congrès international „Ἡἐπικοινωνία στὸ Βυζάντιο“*, Atene, 1993, str. 93–102; Glej še posebej Demetrius Cydones, *Apologiae*, I, Mercati (ur.), str. 63–72, in R.-J. Loenertz, *Les recueils des lettres de Démétrius Cydonès*, ST, 131 Vatikan, 1947, str. 109. Mercati, *Notizie*, str. 514, kjer je omenjen Dominikanec Filip, ki naj bi bil Kidonesov učitelj; cf. Cydones, *Apoloγiae*, I, str. 362–363.1. Glej še Harris, *Greek Emigres*, str. 48ff.

15 Papadopoulos, *Ἑλληνικαὶ μεταφράσεις*, str. 32–34. Glej še posebej PH. Demetrakopoulos, »Demetrius Kydones' Translation of the „Summa Theologiae“«, *JÖB* 32/4, (1982), 311–20.

16 Papadopoulous, *Ἑλληνικαὶ μεταφράσεις*, str. 43–49.

17 Mercati, *Notizie*, str. 160–61; R. Devreesse, *Codices Vaticani Graeci*, vol. III: *Codices 604–866*, Vatikan 1950, str. 24–25; A. Turyn, *Codices Graeci Vaticani saeculis XIII et XIV scriptis annorumque notis instructi ...*, Vatikan 1964, str. 150, Plates 126–128, 197a (subscription), 197b; Papadopoulos, *Ἑλληνικαὶ μεταφράσεις*, str. 28–32.

18 Glej E. Moutsopoulos, »L'Hellénisation du Thomisme au XIVe siècle«, v: G. Leontsinis in A. Glycofrydi-Leontsinis (ur.), *Δημητρίου Κυνδώνη Θωμά, Ἀκρινάτου Σούμματος Θεολογική, ἐξελληνισθεῖσα*, vol. II.15, Atene, 1976, str. 7–12 na str. 10; D. Kalamakis (ur.), *Ἀνθολόγιον ἐκ τῶν ἔργων Ἀγούστίνου Ἰππώνως, ἐξελληνισθέν ὑπὸ Δημητρίου τοῦ Κυνδώνη*, Atene, 1996, str. 26–33.

19 Cf. Papadopoulos, *Ἑλληνικαὶ μεταφράσεις*, str. 47.

Iz njegove *Korespondence* in *Apologij* (skupno štirih), posebej tiste z naslovom *Ἀπολογία πρὸς Ὁρθοδόξους*, izvemo za metodo, s pomočjo katere se je v mladih letih učil latinščine. Poleg tega je razvidno, da ga je Janez VI. (sam je naročil po en izvod Demetrijevih prevodov) cenil prav zaradi njegovega znanja latinščine. Tudi bizantinski latinofili in Latinci, ki so živeli v cesarstvu, so priznavali, spoštovali in visoko cenili njegovo delo.²⁰

Kako zelo je Demetrij občudoval sholastične doktrine Akvinskega se lepo kaže tudi v njegovi *Korespondenci* in *Apologijah*. Skupaj s prevodi nekaterih obrobnih Tomaževih spisov²¹ sta prevoda obeh glavnih in najbolj znanih del Akvinskega, *Summa contra gentiles* in *Summa theologiae*, omogočila Bizancu pritok in hkrati dovtetnost za temeljne filozofske stvaritve Rimskokatoliške cerkve, za kar je nedvomno zaslužen Tomaž Akvinski, saj mu je uspelo združiti aristotelizem in krščansko doktrino.

Kljub dejstvu, da je intelektualna elita že dolgo priznavala pomen Demetrijevih prevodov, pa grški prevod knjige *Summa theologiae* ni bil objavljen do let 1977–1982, ko so del tega prevoda objavili v štirih izvodih.²² *Editio princeps* je sestavljalo pet glavnih rokopisov, ki so bili del tridesetih obstoječih kodeksov celotnega prevoda: *Vaticani graeci* 612 in 611, *Parisini graeci* 1235 in 1237 in *Oxoniensis Bodleianus Roe graecus* 21.²³

144

Podatki iz glavnih rokopisov pričajo o tem, da sta bili *prima pars* (razdeljena na 119 poglavij, lat. *quaestiones*, gr. ζητήματα) ter *secunda pars* (razdeljena na *prima secundae*, poglavja: I–II4 in *secunda secundae*, poglavja: I–189) Demetrijev prevod, medtem ko so bili *tertia pars*, kot tudi *Supplementum*, *De potentia*, *De aeternitate*

20 Cydones, *Apologiae*, I, str. 363.25–26; cf. Kalamakis, *Ἀνθολόγιον*, str. 28.

21 Več o Avguštinu in drugih latinskih avtorjih, glej Papadopoulos, *Ἑλληνικαὶ μεταφράσεις*, str. 90–97.

22 V: G. Leontsinis in A. Glycofyridi-Leontsinini (ur.), *Δτιβητρίου Κυδωνη Θωμά Ακρινάτου Σοῦμμα Θεολογική ἐξελληνισθεῖσα*, Corpus Philosophorum Graecorum Recentiorum series (odslej CPhGR): vol. II.15, 2a 2ae, 1–16; PH. Demetracopoulos (ur.), vol. II.16, 2a 2ae, 17–22; PH. Demetracopoulos in M. Brentanou (ur.), vol. II.17A, 2a 2ae, 23–33; S. Sideri in P. Photopoulou, vol. II.178, 2a2ae, 34–56, Atene 1976, 1979, 1980, 1982; ki jim je sledilo E. Kalokairinou (ur.) vol. II.18, 2a 2ae, 57–79, (v nastajanju).

23 Prevod so primerjali z latinskim tekstom v naslednjih izdajah: P. H. M. Christmann et al. (ur.), *Thomas Aquinas, Summa Theologica*, Albertus-Magnus Academic, Walberberg bei Köln 1959, 1960, 1966; T. C. O'Brien (ur.), *St Thomas Aquinas, Summa theologiae. Latin text and English translation, Introductions, Notes, Appendices and Glossaries*, vols. 31–36, Blackfriars, London–New York 1966–1975; glej G. Leontsinis in A. Glycofyridi-Leontsinini, Uvod v CPhGR, vol. II.15, str. 18; Papadopoulos, *Ἑλληνικαὶ μεταφράσεις*, str. 13–18, in opombe k str. 15. Omeniti je potrebno, da je vsak urednik pri razmejitvah odstavkov in sistemu postavljanja ločil v grških izdajah sledil svojim pravilom.

mundi contra murmurantes in Komentar Aristotelove metafizike, prevod njegovega brata Prohora.²⁴

Čeprav je Akvinski svoje spise na začetku vsakega poglavja razdelil v *quaestiones*; *articuli* in *objectiones*, je Kidones preprosto prevzel besedo ζήτημα, brez nadaljnega ločevanja.²⁵ Srednjeveški in sholastični pojem *Summa* je v rokopisih *prima pars* preveden kot σύνοψις ali σύνταξις, medtem ko se v drugem delu običajno pojavlja v naslovih rokopisov kot Τά Ἠθικά²⁶, kar je dosledno povezano s ciljem *secunda secundae*, v kateri Akvinski preučuje vrline in pregrehe, podrobneje pa krščanske vrline. Na kratko bomo predstavili Demetrijevo metodo prevajanja interpretacije Aristotela, ki jo je znotraj krščanskega konteksta razvil Akvinski.

Akvinski je bil seznanjen z glavnimi nauki Aristotelove etike, pri čemer je izpostavil pomembno razliko med moralnimi in intelektualnimi vrlinami ter med individualnimi vrlinami in pregrehami. Trem teološkim vrlinam: veri, upanju in ljubezni (πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη) in njihovim pregreham²⁷ sledijo še štiri kardinalne moralne vrline: razumnost, pravičnost, pogum in zmernost ter njihove nadaljnje razdelitve, razen teh pa še druge vrline in pregrehe. Pri nekaterih avtorjih najdemo domnevo, da se aristotelizem Akvinskega, predvsem glede njegovega poskusa premene želje z moralnim ciljem, razlikuje od Aristotelove filozofije v treh glavnih točkah:

Θεωρία postane zrenje Boga, ki je smoter in zadovoljitev človeške želje; seznam vrlin je spremenjen in razširjen; oba pojma, tako τέλος kot vrлина sta dojeta iz strukture zakona, ki je stoičnega in hebrejskega porekla.²⁸

Vrline predstavljajo za Akvinskega hkrati

izraz in sredstvo pokorščine zapovedim naravnega prava; naravnim vrlinam Akvinski dodaja še nadnaravne ali teološke vrline vere, upanja in ljubezni in naposled predloži drugačen seznam vrlin, ki ga dopolnjuje vrлина skromnosti; popolnoma se razlikuje

24 Cf. I. N. Karmiris, *Θωμά Ἀκρινάτου Σούμμα Θεολογική*, vol. 1, Atene, 1935; Papadopoulos, *Ελληνικαὶ μεταφράσεις*, str. 47.

25 Oznaka [art.] je bila torej dodana h grški izdaji. V: *Vat. gr. 701*, ki vsebuje osem poglavij razdelitve *prima pars* v Κεφάλαιον in ὑπόθεσις so bile privzete; glej Devreesse, *Codices Vaticani Graeci*, str. 49.

26 *Vat. gr. 611*, f. 1 (14. stoletje): »τοῦ σοφωτάτου καὶ λογιωτάτου Θωμά ντὲ Ἀκουῖνω τῶν ἠθικῶν βιβλίων τοῦ δευτέρου ὑστέρου τὸ ἐπιλοιπον»; *Val. gr. 612*, f. 1 (14. stoletje): »... τῶν ἠθικῶν βιβλίων τοῦ δευτέρου τὸ πρότερον«. Cf. G. Leontsinis in A. Glycofyridi-Leontsinis, *CPhGR*, vol. II,15, str. 27, n. 1; Papadopoulos, *Ελληνικαὶ μεταφράσει*, str. 48–51.

27 Vključeno v: *CPhGR*, vols. 15–17B.

28 A. Macintyre, *A Short History of Ethics. A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*, London 1974, str. 15–16.

od Aristotela, ki opisuje vrline z ozirom na πόλις, medtem ko razpravlja o normah za človekovo naravo kot tako.²⁹

Tako se zdi, da aristotelska »etika vrlin« v *Summa theologiae* obstaja v sožitju s krščansko »etiko zakona«.

Očitno je, da je Demetriji ostal zvest strukturi spisa in stavka v latinščini, saj je v prevodu natančno razvidno sovpadanje filozofije Akvinskega in Svetega pisma. S tem je poskusil izpeljati tudi spravo med Aristotelom in Akvinskim, podobno, kakor se je slednji odločil spraviti Aristotela in Sveto pismo. Razen tega je Demetriji popravil aristotelski spis, ki ga je uporabljal Akvinski, saj je bil v latinskem prevodu spremenjen. O tem dejstvu pričajo tudi naslednji primeri:

ARISTOTEL	TOMAŽ AKVINSKI	DEMETRIJ KIDONES
Οὐδέν γὰρ οὕτως ἐστὶ φίλων ὡς το συζῆν.	Nihil enim proprium amicitiae sicut convivere amico.	Οὐδέν γὰρ οὕτως ἰδιόν ἐστὶ τῆς ἀγάπης, ὥσπερ τὸ τῷ φίλῳ συζῆν.
<i>Nik. etika.</i> IX.6, 1157b 19	<i>Sum. theol.</i> 2a2ae, 23, 1	<i>ad loc.</i> , ur. cit., vol. 17B, str. 25
ἀλλ᾽ ἐν τῷ ἐπιθυμητικῷ ἐστὶν ἡ φιλία.	Caritas enim amor quidam est. Sed amor ... est in concupiscibili	ἡ γὰρ ἀγάπη ἔρωσ τις ἐστίν. Ὁ δὲ ἔρωσ ἐν τῷ ἐπιθυμητικῷ ἐστὶ κατὰ τὸν φιλόσοφον.
<i>Top.</i> II.7, 113b 2	<i>Sum. theol.</i> 2a2ae, 24, 1	<i>adloc.</i> , ur. cit., vol. 17B, str. 44

146

V teh, kakor v številnih drugih primerih se lepo opazi, da je Kidones prevajal *ad verbum*, vendar s povsem razvidnim vplivom izvirnika.³⁰ Kljub želji po zvestobi spisu v latinščini je nedvomno sočasno uporabljal tudi spis v grščini, in to predvsem zavoljo natančnosti prevoda. Njegovo rabo izvirnika Aristotelovega spisa potrjujejo primeri, kjer so točno navedeni viri, ki jih je Tomaž predhodno izpustil:

29 Ibid.

30 Cf. sledečih člankov : E. Moutsopoulos: « L'idée de liberté dans la correspondance de D. Cydonès », *Diotima* 9 (1981), 130 ff.; « Thomisme et aristotélisme à Byzance: Démétrius Cydonès », v: *Actes du XVIe Congrès International d'Études Byzantines*, Wien, 49/10/1981 (= *JÖB*, 32, 4 [1982]), 307–310; in v : CPhGR, II.17B, str. 5–7; « Influences aristotéliennes dans les traductions des œuvres de Saint Thomas par Démétrius Cydonès (XIVe siècle) », v: CPhGR, II.16, str. 7–10; « La technique de reconstitution des citations aristotéliennes chez Démétrius Cydonès », v : CPhGR, II.17A, str. 7–11. « Un compromis bien tempéré: De Thomas d'Aquin, à rebours vers Aristote. L'initiative de Démétrius Cydonès », v: CPhGR, II.18 (v nastajanju), str. 1–7.

ARISTOTEL	TOMAŽ AKVINSKI	DEMETRIJ KIDONES
<p>Μεσότης τις ἄρα ἐστὶν ἡ ἀρετὴ στοχαστικὴ γε οὔσα τοῦ μέσον ἔτι τὸ μὲν ἀμαρτάνειν πολλαχῶς ἐστίν</p> <p><i>Nic. Eth.</i> II, 6, 1106b 27ff.</p> <p>εἰ σὺν ἀδύνατον ἅμα καταφάναι καὶ ἀποφάναι ἀληθῶς, ἀδύνατον καὶ τάναντια ὑπάρχειν ἅμα.</p> <p><i>Met.</i> III, 6, 1011b 20–21</p>	<p>Sed contra est quod uni-cuique virtui opponuntur plures species vitiorum. ... <i>Bonum enim contingit uno modo, malum vero multipliter</i>, ut patet per Dionysium, et per Philosophum. Sed fides est una virtus. Ergo ei opponuntur plures infidelitatis species.</p> <p><i>Sum. theol.</i> 2a2ae, 10,5</p> <p>impossible est simul affirmare et negare.</p> <p><i>Sum. theol.</i> 2a2ae, 1, 7</p>	<p>Ἄλλὰ τούναντιον ἐκάστη ἀρετὴ πλείω εἶδη παθῶν ἀντίκεινται. Τὸ γὰρ ἀγαθὸν καθένα μόνον τρόπον ἐστὶ, τὸ δὲ κακὸν πολλαχῶς; ὡς φησὶ Διονύσιος ἐν τῷ δ' κεφαλαίῳ τοῦ Περὶ Θεῶν Ὀνομάτων, καὶ ὁ Φιλόσοφος ἐν τῷ β' τῶν Ἠθικῶν. Ἡ δὲ πίστις ἐστὶ μία ἀρετὴ. Πλείω ἄρα ἀπιστίας εἶδη ταύτῃ ἀντίκεινται.</p> <p><i>adloc.</i>, ur. cit, vol. 15, str. 159–60</p> <p>Ἀδύνατον τὸ αὐτὸ ἅμα καὶ φάναι καὶ ἀποφάναι ὡς φησὶν ὁ Φιλόσοφος ἐν τῷ δ' των μετὰ τὰ Φυσικά.</p> <p><i>adloc.</i>, ur. cit, vol. 15, str. 44</p>

Kidonesov prevod *ad verbum* se je sicer spočetka ravnal po tipični metodi srednjeveških prevajalcev grških spisov, kasneje, v renesansi, pa je prišlo do sprememb, ko je bizantinski učenjak Manuel Hrizoloras, po pričevanjih njegovih florentinskih študentov, začel učiti, da je

prevod v latinščino *ad verbum* brez vrednosti ... popolno sprevračanje pomena, ki ga je imela grška različica. On [Hrizoloras] je trdil, da je bilo nujno prevajati *ad sententiam* ... brez kakršne koli spremembe značaja grškega jezika.³¹

Medtem ko je bila razlikovalna poteza renesančnih prevodov filozofskih spisov v odnosu do prejšnjih obdobj v odločitvi o prednostni izbiri smisla nad besedo, je renesančni humanist Leonardo Bruni, pod vplivom Hrizolorasa, prispeval k metodi prevajanja zmernejši predlog:

Prvič ohranjam vse pomene (*sententias*) ...; nadalje, če lahko prevedemo dobesedno brez nikakršne nerodnosti ali absurdnosti, bom to rade volje storil; v nasprotnem primeru ... se nekoliko distanciram od besed, da bi se izognil nesmislu.³²

31 Glej B. P. Copenhaver, »Translation, Terminology and Style in Philosophical Discourse«, v: Schnitt, Skinner in Kessler (ur.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, str. 77–110, pos. str. 86–87.

32 Copenhaver, »Translation, Terminology and Style«, str. 87.

Demetriji Kidones se je dosledno držal omenjene metode. Že od njegovega prevoda *Summa theologiae* je postalo jasno, da je bil v praksi vesten in natančen prevajalec, ki se je večinoma držal besedne strukture spisov v latinščini, pri tem pa je namenil spoštljivo pozornost ohranjanju smisla, ki ga je izražal tekst. Demetriji in Prohor sta torej prevzela metodo prevajanja, ki so jo uporabljali zahodni srednjeveški prevajalci Aristotela in drugih grških piscev, vendar sta tedaj prevladujoče dobesedno prevajanje iz grščine v latinščino nadgradila in, kolikor je bilo mogoče, ohranjala latinski besedni red s korektnim upoštevanjem obojega: besedišča in smiselnosti prevedenega. Z uporabljanjem tovrstne mešane metode sta brata Kidones dosegla natančne in elegantne prevode spisov Akvinskega. Tako sta ohranjala bližino izvorniku, zavedajoč se, da je vselej varnejša in hitrejša uporaba metode *ad verbum*, če želimo prevajati iz priučenega jezika, čeprav se v nekaterih primerih, kakor smo že povedali, nista izogibala prevajanja po metodi *de novo*. Včasih namreč dosledna raba metode *ad verbum* zaradi razlik v idiomih, sintaksi, slovnici, terminologiji in slogu preprosto ni izvedljiva. Takšna občutljivost, ki vključuje presojo o estetskih in semantičnih lastnostih jezika, je opazna v Demetrijevih prevodih, ko je, na primer, uporabil besedo Ἑλλήνων za *haereticorum et paganorum* in v naslovu dela *Summa contra gentiles*, Καθ'Ἑλλήνων βιβλίον.³³ Sledeči primer osvetljuje takšne slogovne razlike in naslove ter spis, ki so bili prevedeni z metodo prevajanja *ad verbum*:

148

TOMAŽ AKVINSKI

[Art. 6]. Περὶ τῆς πρὸς ἄλληλα παραθέσεως αὐτῶν. Πρὸς τὸ ἕκτον οὕτω δεῖ προχωρεῖν [1]. Δόξειεν ἂν τὴν τῶν εἰδωλολατρῶν ἀπιστίαν ἢ τὴν τῶν ἐθνικῶν βαρυτέραν εἶναι τῶν ἄλλων ... Οἱ δὲ ἔθνικοι ἐν πλείοσι καὶ ἀρχοειδεστέροις ἀποστατοῦσι ... Ἦττον ἄρα ἁμαρτάνουσι τῶν εἰδωλολατρῶν ἑκατέραν Διαθήκην βδελυττομένων.

Sum. theol. 2a2ae, 10, 6

DEMETRIJ KIDONES

Articulus 6. Utrum infidelitas gentilium seu paganorum sit caeteris gravior. Ad sextum sic proceditur: Videtur quad infidelitas gentilium sive paganorum sit gravior coeteris ... Sed gentiles in pluribus et principalioribus recedunt a fide quam Judaei et haeretici ... Ergo minus peccant quam gentiles, qui utrumque Testamentum detestantur.

ad loc., ed. cit., vol. 15, str. 161–62

V ostalih primerih zasledimo razlike v rabi sintakse, denimo v konvencionalnih slovnicih oblikah:

33 Papadopoulos, *Ελληνικαὶ μεταφράσει*, str. 32–34.

TOMAŽ AKVINSKI	DEMETRIJ KIDONES
Utrum fidem habentium unus alio habeat majorem fidem	[Art. 4] Εἰ τῶν ἐχόντων πιστιν ἄλλος ἄλλον μεῖζονα πιστιν ἔχει
<i>Sum. theol.</i> 2a2ae, 5, 4	<i>ad loc.</i> , ur. cit., vol. 15, str. 114
Si quis etiam se circumcideret, vel sepulerum Mahumeti adoraret, apostata reputaretur	Καί, εἰ τις δὲ ἑαυτὸν περιτέμνοι ἢ Μωάμεθ προσκυνοῖ. τάφον, ἀποστάτης ἀν λογισθῆι
<i>Sum. theol.</i> 2a2ae, 12, 1	<i>ad loc.</i> , ur. cit., vol. 15, str. 192

Demetrijeva zavzetost in napor, da bi bil prevod karseda berljiv in natančen, se najlepše kaže njegovih rokopisih. *Vat. gr.* 609 je dober primer usmeritve, ki sta ji sledila brata Demetrij in Prohor, ko sta pripravljala prvi osnutek. V njem so za- beleženi številni popravki, izbrisi, obrobni in medvrstični dodatki, predelave in korekture, ki so nastali, preden je bil spis izdelan v celoti.³⁴

V nedatiranem pismu prijatelju Maksimu Hrizobergesu je Demetrij premišljeval o prvih poskusih prevajanja Tomaževih del in o težavah, s katerimi se je pri tem soočal. Posebej omenja, kako so mu primanjkovali rokopisi za primerjavo:

V mladih letih sem prvič poskusil prevajati Tomaževa dela. Zaradi uradniških dol- žnosti se tedaj nisem mogel naučiti italijanskega jezika, kakor bi si bil želel. Poleg tega sem moral najprej ustreči obveznostim, ki mi jih je naložil cesar, kar mi je vzelo pre- cej časa in onemogočalo ustvarjanje natančnih prevodov, bržkone pa je težavam bo- trovalo tudi pomanjkanje knjig. Lahko sem namreč kupil le eno na naslovu, od ko- der bi morala biti odposlana, zaradi česar ni bilo preprosto odkriti vzrokov poškodb ali pa v knjigi celo kaj popraviti, saj ni bilo na voljo nobenega izvoda, s katerim bi kupljeno knjigo lahko primerjal in razbral pravi pomen poškodovanih mest v tekstu ali na celih straneh. Ker ni bilo v bližini nobene zaloge knjig, pisanih v latinščini, sem se moral zadovoljiti s tistimi, ki sem jih našel po naključju ...³⁵

34 Glej H. Hunger, *Schreiben und Lesen in Byzanz. Die byzantinische Buchkultur*, München 1989, str. 109–11; F. Tinnefeld, »Ein Text des Prochoros Kydones in Vat. gr. 609 über die Bedeutung der Syllogismen für die theologische Erkenntnis«, v: *Philostótr Miscellanea in honorena Carobi Laga septuagenarii edita*, A. Schoors in P. Van Deun (ur.), *Orientalia Lovaniensia Analecta*, 60, Leuven 1994, str. 515–27.

35 Loenertz (ur.), »... Πάνυ γὰρ νέος τῆς ἐρμηνείας τῶν του Θωμά λόγων ἠψάμην, δτ> οὔπω τῆς <Ιταλῆς γλώσσης ὄσων ἐβουλόμην σννελεξάμην, ἀλλὰ καὶ αἱ τῶν κοινῶν φροντίδες καὶ ἀσχολία αἰς με βασιλεὺς τότε φέρων προσέδησε, καὶ τὸ δεῖν τὰς πάντων χρείας μανθάνοντα δήλας ἐκείνω ποιεῖν, οὐ πάνυ τὴν ἐρμηνείαν ἀκριβοῦν συνεχώρου. καὶ τρίτον δ> ἀν τις αἰτιάσαιτο τὴν τῶν βιβλίων σπάνιν. μόλις γὰρ ἐνός εὐποροῦμεν ὅθεν ἐχρῆν μεταφέρειν, ὥστε τὴν ἐκείνου φθορὰν οὐκ ἦν ῥαδίως φωράσαι ἢ διορθώσασθαι, οὐκ ὄντος ἐτέρον ᾧ τὸ ἐν ἐκείνῳ τις παραβάλλων ἠδύνατ> ἀν μᾶλλον τῆς ἀληθείας στοχάσασθαι...«, II, str. 267.37–268.46; cf. Papadopoulos, *Ἑλληνικαὶ μεταφράσεις*, str. 110–111; Kalamakis, *Ἀνθολόγιο*, str. 39.

Omenili smo, da so kompetenco in znanje, ki ju je pri prevajanju dokazoval Demetrij, visoko cenili že njegovi sodobniki, med njimi tudi pravoslavni teologi, kakršen je bil *didaskalos* Jožef Brijenij, eden najbolj izobraženih ljudi tedanjega časa. Odlično je obvladal latinski jezik in sholastično filozofijo. V svojih razpravah je navajal in izpodbijal nekatere pasuse iz Tomaževega dela *Summa theologiae*.³⁶ V pismu Demetriju iz leta 1395 hvali svojega prijatelja in učenega kolego (Demetrija) zavoljo njegovih znanstvenih kvalit, kamor vključuje

natančnost pri prevajanju (ἐρμηνείαν) iz jezika Rimljanov [latinščine] v jezik Grkov, njegov čut za zmernost, ponižnost, skromnost, jasnost izražanja in blagovročnost besede.³⁷

Med leti 1356 in 1363, ko je bila po mnenju R.-J. Loenertza napisana Apologija, je Demetrij prevedel tudi druga, manj znana dela Akvinskega, kot sta *De rationibus fidei contra Saracenos* in *Graecos et Armenos*. Prevajal pa je še druge cerkvene očete, vključno z Avguštinom (*Soliloquia* in *Sententiae*) ter deli Fulgencija, Anzelma, Pierra de Poitiersa in Nicoldija de Monte Croceja.³⁸ Zdi se, da je v vseh teh prevodih Demetrij uporabljal enako metodo in tehniko.³⁹ Potrdilo, da je temu res tako, dobimo v njegovem prevodu dela *Liber sententiarum*. To delo vključuje izvlečke Avguštinovih spisov o praktičnem življenju krščanske vere, kakor jih je izbral Prosper iz Akvitanije. Izvlečki poudarjajo avtoriteto Svetega pisma kot glavnega vira teološkega diskurza. V *editio princeps* Demetrijevega prevoda tega dela z naslovom »Αὐγουστίνου ἐπισκόπου Ἰππῶνος κεφάλαια ἐκ τῶν αὐτοῦ λόγων παρεκβληθέντα«,⁴⁰ je D. Kalamakis pojasnil, da Kidones povsod uporablja enako metodo in prevajalski postopek. Zdi se, da je prevedel latinski tekst brez ozira na Vulgato pri navedbah iz Svetega pisma, uporabljenih v *Sententiae*, čeprav je najverjetneje upošteval tudi v grščini napisano Biblijo, ko je bilo to potreb-

150

36 Glej N. CH. Ioannides, *Ὁ Ἰωσήφ Βρυέννιος. Βίος-Ἔργο – Διδασκαλία*, Atene 1996.

37 »Τὴν περὶ τὴν ἐρμηνείαν τῶν Ῥωμαίων φωνῆς πρὸς τὴν Ἑλληνὰ γλώτταν ἀκριβείαν, τὸ τῆς σωφροσύνης χρῆμα, τὸ ταπεινὸν σχῆμα, τὸ μέτριον φρόνημα, τὸ ρεύμα τῆς γλώττης καὶ τὸ τῆς φωνῆς κάλλος«, v: E. Boulgaris (ur.), *Ἰωσήφ μοναχοῦ τοῦ Βρυέννιου, Τὰ Παραλειπόμενα*, vol. 3, Leipzig 1784; repr. Thessaloniki 1991, str. 142, navajal Kalamakis, *Ἀνθολόγιον*, str. 38.

38 Augustine Of Hippo, *Soliloquia animae ad Deum*, Nicodemus Hagiorites (ur.), *Ἐπιτομή ἐκ τῶν προφητοανακτοδαβητικῶν ψαλμῶν*, Konstantinopel 1799, str. 193–254; Prosper of Aquitaine, *Liber sententiarum ex operibus S. Augustini delibatarum*, cod. Vat. gr. 606, ff. 198–220; PL 51, cols. 427–496. Glej tudi P. Callens in M. Gastaldo (ur.), *Sancti Prosperi Aquitani Liber Sententiarum*, CCSL, 68A, Turnhout 1972, str. 213–387; Kalamakis, *Ἀνθολόγιον*, str. 17–25.

39 Glej S. Papadopoulos, »Βυζάντιον. Σχέσεις πρὸς τὴν Δυτικὴ Θεολογία«, v: *ThEE*, vol. 3, Atene 1963, cols. 1093–94; Kianka, »Demetrius Cydones«, str. 107–112.

40 Glej Kalamakis, *Ἀνθολόγιον*. Za sprejem Avguštinove misli na Vzходу glej B. Altaner, »Augustinus in der griechischen Kirche bis auf Photios«, *Historisches Jahrbuch* 71 (1952), 37–76; D. Niketas, »Ἡ παρουσία τοῦ Αὐγουστίνου στὴν Ἀνατολικὴ Ἐκκλησία«, *Κληρονομία* 14 (1982), 7–24, in M. Rackl, »Die griechischen Augustinus Übersetzungen« v: *Miscellanea Francesco Ehrle*, 5 vols., ST 37, Rim 1924, I, str. 18–28.

no.⁴¹ Njegov prevod je zvest latinskemu besedilu, kljub občasnim spremembam glagolskega časa in glagolskega načina ter uvedbi perifrastičnega jezika, kar nakazuje primer, ko prevaja »tentionem vanae gloriae« z »τὸν ἐκ τῆς κενῆς δόξης ἐπιφύομενον πειρασμόν«.⁴²

Nobenega dvoma ni, da je bil Demetrij Kidones v svojem času vzoren prevajalec latinskih teoloških besedil. Učenjak in teolog, ki je obvladal tako latinski jezik kot teologijo, je s prevajanjem najpomembnejših latinskih teoloških del v Ἑλλάδα γλῶτταν na najboljši možen način seznanil bizantinski svet z zahodno sholastično filozofijo. Temeljito poznavanje grške literature in privzemanje mešane prevajalske metode *ad verbum* in *ad sententiam*, mu je omogočilo doseči visoko kvaliteto prevodov ter natančnost in eleganco v sozvočju s klasičnimi in patrističnimi grškimi navedki, prisotnimi v latinskih delih.⁴³ Doseženi rezultat odslikava Demetrijevo dojemanje uspešnega prevoda, na katerega v določeni meri lahko gledamo bolj kot na svojevrstno umetnino in manj kot le na posnetek izvirnika, ki bi bil v prvi vrsti namenjen zgolj posredovanju novih idej. V tem smislu so Kidonesovi prevodi sad plodnih stikov med latinskim in grškim svetom njegovega časa in so služili za zgled bizantinskim učenjakom, ki so se ukvarjali s prevajanjem latinskih spisov. Njegovo delo zato pomeni rojstvo nove, dialoške dobe med grškim Vzhodom in latinskim Zahodom.

Athanassia Glycofrydi-Leontsini
Univerza v Atenah

Prevedel *Miloš Pahor*

41 Glej Kalamakis, *Ἀνθολόγιον*, str. 41–44.

42 Kalamakis, *Ἀνθολόγιον*, str. 47.

43 Cf. o priznavanju kvalitete Demetrijevih prevodov, glej v: Jugie, »Démétrius Cydonès«, str. 397 in Moutsopoulos, »Thomisme et aristotélisme«, str. 310.

Eleni Leontsini

MACINTYROV DANAŠNJI ARISTOTELIZEM: ARISTOTELIZEM KOT TRADICIJA*

Od osemdesetih let minulega stoletja je bila v politični filozofiji ključna zadeva debata med komunitarnimi filozofi, kakršni so Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Michael Walzer in Charles Taylor, in tistimi, ki podpirajo oblike liberalnega individualizma, kakršen je tisti, ki ga je najti v Rawlsovi *Teoriji pravičnosti*. V tej debati je kar pogosto prišlo do sklicevanja na Aristotela.¹ To velja zlasti v primeru Alasdaira MacIntyreja, ki ga pogosto vidijo kot predstavnika novo-aristoteljskega nazora.² Alasdair MacIntyre je nedavno izrazil mnenje, da četudi je bilo “preroško pretiravanje, ko sta 1848 Marx in Engels izjavila, da strah komunizma hodi po Evropi, pa danes strah sodobnega komunitarizma straši samo v liberalnih revijah in na univerzitetnih oddelkih za filozofijo in politično znanost.”³ Vendar pa bi nekdo na podoben način mogel komentirati, da strah Aristotela na svoj način obvladuje sodobni komunitarizem.

153

* Naslov izvirnika: MacIntyre's Contemporary Aristotelianism: Aristotelianism as a Tradition.

¹ Cf. E. Leontsini, *The Appropriation of Aristotle in the Liberal-Communitarian Debate*. Predgovor R. F. Stalley. National and Kapodistrian University of Athens, S. Saripolos Library, Athens 2007.

² Cf. K. Knight, *Aristotelian Philosophy. Ethics and Politics from Aristotle to MacIntyre*, Polity Press, Cambridge 2007.

³ A. MacIntyre, 'The Spectre of Communitarianism', *Radical Philosophy*, 70 (1995), str. 34.

Res pa je, da komunitarizem utemeljuje del svoje teorije v pojmu tradicije. Žive prakse neke skupnosti opredeljujejo dejavnosti njenih članov. Kakor pojasnjuje MacIntyre,

je človek tako v svojih dejanjih in praksi kakor tudi v svojih predstavah bistveno živo bitje, ki pripoveduje zgodbe ... za ljudi se ključno pojmovanje ne nanaša na njihovo lastno avtorstvo; na vprašanje, »Kaj naj storim?« morem odgovoriti samo, če morem prej odgovoriti na vprašanje 'v kateri zgodbi ali zgodbah najdem samega sebe kot del?' V človeško skupnost dejansko vstopamo z enim ali več predpisanimi značaji – vlogami, za katere smo bili zasnovani –, in moramo se učiti, kaj so, da bi mogli razumeti, kako drugi odgovarjajo na nas in smo jim sposobni oblikovati naše odgovore.⁴

Toda to ni vedno res. Dejansko bi nekdo lahko ugovarjal, da take »zgodbe« običajno niso nič drugega kot 'mit'. Neke vrste 'literaturo' ali 'mitologijo' nekdo oblikuje iz sebe kakor ljudje, ki so zaljubljeni, ali narodi, ki se zbirajo okrog neke skupne stvari. Skupnosti, združenja vsakršne vrste sploh, običajno ustvarjajo takšne mite in gradijo na njih, kadar na primer zase pravijo – v primeru medsebojnih odnosov – izrekajo prepričanje, da je usoda združila dve ljudstvi zaradi x razlogov ali – v primeru nacionalne države – neresnično prepričanje, da so trpele pogubne dogodke s strani sovražne nacionalne države. Vendar nekdo mora iti naprej preko mitov. Miti morajo biti koristni za to, da začnemo neko razmerje ali da vzpostavimo nacionalno identiteto na določeni točki zgodovine, toda če posamezniki ali narodi ostanejo navezani nanje in ne uspejo opaziti prevar, ki so vpletene vanje, tedaj bi bil vsak napredek ali sprememba nemogoča in zelo lahko bi se zgodile raznovrstne katastrofe, kakor na primer neuspeh ali vojna.

154

Komunitarizem je dejansko poskusil ustvariti za sebe neko podobno 'zgodbo' ali 'mit', ki se imenuje 'aristotelska' ali 'klasična' tradicija. Koncept 'aristotelske tradicije' je pojasnjeval v glavnem MacIntyre. Skozi vse delo *Po vrlini* MacIntyre povezuje filozofsko in zgodovinsko pojasnjevanje. Kakor izrecno pravi:

Vloge aristotelizma v moji teoriji ne določa v celoti njegov zgodovinski pomen. V antičnih in srednjeveških svetovih je bil aristotelizem vedno v spopadu z drugimi stališči in različni načini življenja, za katere je štel samega sebe za najboljšega teoretskega razlagalca. Imeli so druge prefinjene teoretske protagoniste. Res je, da noben nauk ni dokazoval samega sebe v tako široki paleti kontekstov, kot je to storil aristotelizem: grški, islamski, judovski in krščanski; in da ko je modernost izvedla svoje naskoke na nek starejši svet, so njeni najbolj opazni razlagalci razumeli, da je tisto, kar je treba zavreči, aristotelizem. Toda vse te zgodovinske resnice, kakorkoli so ključne, so nepomembne v primerjavi z dejstvom, da je aristotelizem *filozofsko* najmogočnejši med

4 A. MacIntyre, *After Virtue*, 2nd ed., Duckworth, London 1985, str. 204.

predmodernimi načini moralne misli. Če naj se nek predmoderen pogled na moralo in politiko upraviči nasproti modernosti, bo to nekaj podobnega, kakor so aristotelški pojmi ali pa sploh ne bo uspeha. Kar razkrije povezava filozofskega in zgodovinskega argumenta je, da mora nekdo ali slediti skozi aspiracije in propad različnih verzij razsvetljskega projekta, dokler ne ostane nič drugega Nietzschejeva diagnoza in nietzschejanska problematika, *ali* pa mora trditi, da razsvetljski načrt ni bil samo zmoten, temveč da se predvsem sploh nikoli ne bi smel začeti.⁵

V zvezi s tem je treba pripomniti, da se MacIntyre sam loteva svojega načrta oživitve aristotelške tradicije s tem, da postavi svojo raziskovalno metodo na tak način, da bo mogla pokazati, da:

bo treba pretehtati Aristotelovo lastno moralno filozofijo ne samo tako, kakor je izražena v ključnih besedilih v njegovih lastnih spisih, temveč kot poskus, da prevzame in povzame velik del tega, kar se je dogajalo pred njim in nato kot vir spodbude za večino kasnejše misli. To pomeni, da bo nujno pisati kratko zgodovino pojmovanja vrlin, v kateri Aristotel oskrbi središčno točko žarišča, ki samo daje bogastvo celotne tradicije delovanja, mišljenja in razpravljanja, od katerega je Aristotelova tradicija samo en del, tradicije, o kateri sem prej govoril kot o 'klasični tradiciji' in katere pogled na človeka sem imenoval »klasični nazor o človeku'.⁶

Poleg tega v dvanajstem poglavju *Po vrlini*, kjer največ obravnava Aristotelovo teorijo vrline, na začetku svoje analize pojasnjuje, da je zato, ker je Aristotel protagonist, proti kateremu se usmerjajo glasovi liberalne modernosti, on sam jasno privržen temu, da odkáže osrednje mesto njegovemu skrajno specifičnemu nauku o vrlinah. Toda istočasno je MacIntyre tudi odločen, da obravnava Aristotela kot del izročila in je, četudi se zaveda, da je to, kar počne zelo ne-aristotelška stvar, njegova analiza osredotočena na to, da opazuje Aristotela ne kot individualnega teoretika temveč kot predstavnika dolge tradicije, ki razčlenjeno izreče tisto, kar so z različnimi stopnjami uspeha izrekli tudi številni predhodniki.⁷

Kakor vidimo, se tako MacIntyrova metodologija zanaša na historistično razlaga pojma aristotelške tradicije. Čeprav se MacIntyre zaveda, da je odločilno dejstvo v prid aristotelizmu to, da je filozofsko najmočnejši predmoderni način moralnega mišljenja, se kljub temu ukvarja s tem, da dokazuje to filozofsko vrednost tako, da se opira na zgodovinska dejstva; na ta način uporablja čisto historistično metodologijo.

5 A. MacIntyre, *ibid*, str. 118.

6 A. MacIntyre, *ibid*, str. 119.

7 A. MacIntyre, *ibid*, str. 146.

MacIntyre je jasno odločen, da izvede dve nalogi v zvezi z Aristotelovo lastno moralno filozofijo: da jo najprej proučuje tako, kakor je izražena v ključnih besedilih v njegovih lastnih spisih, in, drugič, kot poskus podedovati in povzeti velik del tega, kar se je dogajalo prej in poleg tega kot vir spodbude za veliko kasnejše misli. Prvo nalogo izvaja tako, da piše kratko zgodovino pojmovanj tistih vrlin, za katere Aristotel oskrbi osrednjo točko žarišča, in drugo tako, da uporablja sredstva aristotelske ali klasične tradicije. Jasno pa je, da MacIntyrova pretenzija glede njegove teorije, da bo podana v pojmi, ki so podobni Aristotelovim, ali pa je sploh ne bo, ga ne zavezuje za vlogo nekritičnega privrženca Aristotelovih razlag, saj mu je tako kakor kateremukoli drugemu komentatorju in razlagalcu Aristotela misli dovoljeno njegovo lastno branje besedila. Kljub temu pa ni jasno, ali MacIntyre vedno predstavlja sprejemljivo interpretacijo Aristotelove filozofije.

Toda najprej, to, kar je najpomembnejše, zadeva zgodovinske temelje pojma aristotelske tradicije. Če pa, kakor bom poskusila dokazati, MacIntyre oblikuje nehistorični pogled na to, kar imenuje 'aristotelska tradicija', tedaj je njegov pogled na metodologijo nasilen in mora spodleteti. Toda če ta »prilagojena«, historistična metodologija spodleti, tedaj MacIntyrov argument izgubi svojo moč. Moral bi ga zagovarjati z uporabo racionalistične metodologije, kajti vsa njegova historistična metodologija je nezgodovinska, toda to bi pomenilo, da uporablja dokazna sredstva, ki jih nima, saj je odklonil filozofski argument, ki bi temeljil na priznanih prvih principih, ki so na razpolago nam vsem.

156

Tu bi se rada osredotočila na MacIntyrovo historično razlago aristotelske ali klasične tradicije in preučila, ali ta pojem, na katerem počiva večina njegovega argumenta, mora biti ustrezno obdržan. Resen ugovor, ki ga lahko postavimo proti MacIntyrovemu pojmovanju aristotelske tradicije, se usmerja na to, ali je njegovo pojmovanje osnovano na zgodovinskem dejstvu ali na fiktivnem razumevanju. Če upoštevamo zgodovinske, politične, kulturne, religiozne in filozofske spremembe, ki so se zgodile v helenističnem, grško-rimskem, bizantinskem in srednjeveškem obdobju, tedaj se zdi, da je historična razlaga aristotelske ali klasične tradicije – najbrž naznačene v Homerjevih epih in dovršene veliko kasneje s krščanskimi Evangeliji – bližje mitu kakor dejstvu. To je pomembno, če upoštevamo dejstvo, da njegova kritika modernosti in njegov zagovor oživitve aristotelske tradicije počiva na domnevi, da je obstajal čas, ko je taka tradicija dejansko obstajala. Dejansko je MacIntyrova historistična metodologija utemeljena na tem konceptu aristotelske tradicije. Če se da pokazati, da ta tradicija ni zgodovinsko dejstvo, temveč MacIntyrov konstrukt, tedaj postane historistični dokaz, ki podpira njegovo tezo, brez osnove.

MacIntyrovo glavno tezo, ki vključuje koncept aristotelske tradicije, moremo povzeti v dveh točkah. Prvič, da so vsi poskusi modernih filozofov, da priskrbijo racionalno opravičilo moralnosti, popolnoma spodleteli. Vzrok tega neuspeha je dejstvo, da sta moderni individualizem in liberalizem uspela presekati naše vezi z aristotelsko tradicijo vrlin, kakor je bila razumljena in prakticirana v antiki in kasneje kakor je bila razširjena in spremenjena v teku srednjega veka. To aristotelsko tradicijo je mogoče racionalno zagovarjati celo danes, ob pogoju, da jo primerno izboljšamo. MacIntyrova druga pretenzija je zato ta, da je racionalno opravičilo moralnih izbir in praks možno znotraj aristotelske tradicije moralnih vrlin. Kar potrebujemo, da bi to dosegli, je to, da gremo nazaj k Aristotelu, ki nam dal klasično bilanco vrlin, kakor so se razvile v grški družbi po Homerju.

Kar bom skušala dokazati v kratki zgodovinski razlagi, ki sledi, ni samo to, da govor o enotni aristotelski tradiciji vključuje prekinitve in iluzije ter da ga zato nikoli ni mogoče uspešno ohraniti – kaj šele oživiti, saj nečesa, kar ni nikoli obstajalo, ni mogoče oživiti – temveč vrhu tega tudi to, da individualizem ni moderna iznajdba razsvetlenskega načrta – kakor dokazuje MacIntyre – temveč da je bil že vključen v vsakodnevne praktične dejavnosti klasične Grčije in v filozofijo sofističnega gibanja, tako imenovanega grškega razsvetljenstva.

Če je ta zadnja točka resnična, vznikne nadaljnja posledica za MacIntyrovo trditve o modernosti: na enak način namreč njegova kritika modernih sistemov moralnosti kot odklonov od aristotelske tradicije postane brez neke metodologije. Glede na to, da je zgodovinsko dejstvo take tradicije fikcija, ne spodleti samo MacIntyrov zasnutek novega *telosa* za sodobnega človeka, ki je ravno posodobljena verzija dolge aristotelske tradicije, temveč spodleti tudi vznemirljiv predlog, ki ga nudi na začetku *Po vrlini*. V resnici mi nimamo fragmentov ali podob moralnosti, ker nikoli ni bilo zmede v tistem smislu, v kakršnem je to dokazoval MacIntyre, in mi nikoli nismo imeli izročila, ki bi izražalo enovito moralnost, tako da bi se ta enovita moralnost razdrobila. Stanje, v katerem smo, modernost, ni nekaj, kar bi razsvetlenski misleci iznašli naenkrat; dejansko, če je kaj kdaj obstajalo v antiki, je bila to fragmentirana tradicija, ki je vsebovala različna pojmovanja dobrega.

Moja kratka zgodovinska razlaga se bo osredotočila na štiri vprašanja, ki so v odnosu povezana z MacIntyrovim konceptom tradicije, z namenom, da dokažem svoje stališče: prvič, na zgodovino Grčije v Aristotelovem zgodovinskem obdobju; drugič, na zgodovinsko razlago grške mestne države; tretjič, na filozofske tradicije, ki so obstajala pred in po Aristotelu; in, četrtič, na tradicijo Aristotelovih komentatorjev v antičnem, bizantinskem in srednjeveškem obdobju.

Naj začnem, prvič, s tem, da podam zgodovinsko oceno klasične Grčije v času Aristotela. Ko se je Aristotel 335–4 pr. Kr. vrnil v Atene, kjer je ustanovil Licej, je Filip Makedonski že porazil Atence in Tebance v bitki pri Hajroneji l. 338 pr. Kr. Razdejanje Teb, tedaj vodilnega mesta, je pomenilo brezpogojno predajo Aten in prostovoljno smrt Izokrata, zagovornika mirne pan-helenske unije. V istem letu je Filip, potem ko je dosegel dejansko nadzorstvo nad večino grških mestnih držav, na kongresu v Korintu naznanil svoj namen, da napade Perzijo, načrt, ki ga je uresničil njegov sin Aleksander, potem ko je bil Filip umorjen l. 336 pr. Kr. Ti dogodki so za vedno končali obstoj grških mestnih držav kot neodvisnih in političnih enot. Toda Aristotelovi politični nauki imajo vizijo, da je tradicionalna grška *polis* – kakršna je zgodovinsko obstajala –, pogoj *sine qua non* condition za dobro življenje človeškega rodu. Kakor opozarja Barker:

Leta 330, ko je Aristotel še učil teorijo o *polis* v Liceju, je Aleksander že načrtoval cesarstvo, v katerem bi moral biti na enak način gospodar Grkov in Perzijcev in oboji bi morali biti na enak način prepleteni skupaj z medsebojnimi porokami in s skupno vojaško službo. To je pomenilo veliko revolucijo. Pomenilo je pojav kozmopolisa na mestu in namesto *polis*. To je pomenilo pojav ideje enakosti vseh ljudi v tem *kozmpopolisu*.⁸

158

Nasledek, ki so ga ti politični procesi imeli, je bil ta, da je Aristotelova teorija hitro postala nepomembna in da kljub pripetljajem, kakršen je poskus aristotelškega filozofa Demetrija iz Falerona, da bi vladal Atenam, aristotelizem kot etična in politična ni mogel uspešno tekmovati z modnima novima naukoma, epikurejskim in stoiškim, ki sta bila na tem, da obvladujeta prizorišče v naslednjih stoletjih s tem, da sta se obračala bolj na človeka kot državljana enega *kozmpopolisa* kot pa državljana kakšnega posebnega grškega *polis*.⁹

Drugič, je pomembno, kar se tiče koncepta *polis* is concerned, razumeti, kaj natančno je misli Aristotel, ko govori o njem. Ta posebna skupnost *polis*, to, kar je dejansko napravilo *polis* za takšnega, je bil enkrat en zgodovinski fenomen, ki se zgodil samo v klasični Grčiji šestega in petega stoletja in ki je dejansko izginil v času po Aristotelu z oblikovanjem helenističnega sveta, ki so ga zaznamovala osvajanja Aristotelovega učenca Aleksandra Velikega. Za Aristotela politika vključuje *polis*, grško mestno državo, posejano po grškem kopnem in v obmorskih krajih grške razkropitve. Kakor pravi Barker, “polis predpostavlja majhen sredozemski svet, ki je bil svet ‘urbanosti’ ali državljskih republik (največja s

8 E. Barker, *The Politics of Aristotle*, Oxford University Press, Oxford 1958, str. xxiv.

9 C. Evangelou, ‘Professor MacIntyre and the Aristotelian Tradition of Virtue: The Case of Justice’, in K. Boudouris (ed.), *On Justice*, Greek Philosophical Society, Athens 1989, str. 163. See also, C. Evangelou, ‘MacIntyre, A., *After Virtue*’, *Review of Metaphysics*, 38, 1 (1983), str. 132–134.

površino 1.000 kvadratnih milj, toda mnoge s 100 ali manj), in ki je bil kot takšen v nasprotju s svetom ‚podeželja‘, v katerem so živeli narodi ali *ethne*. Med Grki je sicer obstajal nekakšen pojem skupnosti, ki so jo imenovali ‚Hellas‘, toda to v nobenem smislu ni bila neka politična skupnost.”¹⁰ Ta grška *polis* ustvarila enkratni tip civiliziranega življenja, zelo primerne za poln razvoj človeških zmožnosti, kajti „četudi je bila majhna, je bila popolna v sebi: je samozadostna v tem smislu, da izpolnjuje iz svojih lastnih sredstev – iz svoje lastne nakopičene moralne tradicije in naravno donos njene lastne zemlje in voda – vse moralne in materialne potrebe svojih članov.”¹¹ In najpomembnejše, kakor spet pripomni Barker, ker je ta *polis* celovita in popolna, s svojim lastnim zaokroženim življenjem, se dvigne do še višjega dostojanstva kakor pa je samozadostnost: „Polis je dojeta kot ‚naravna‘ – kot shema življenja, ki je ob priznavanju človeške narave, neizogibna in neodtujljiva.”¹² Ta pojem samozadostnosti, ki določa *polis*, ima neko vrednost samo v kontekstu antične grške *polis* z njeno posebno pokrajino, ki je omogočila in varovala samozadostnost *polis*, ki je bila nujna za njeno ekonomsko in politično neodvisnost. Samozadostnost v tem kontekstu ni abstrakten izraz, temveč zelo specifičen in praktično-političen pojem.¹³

Poleg tega bi bilo zelo pristransko do Grkov, kaj šele do Aristotela, če bi domnevali, da je bila ta njihova tradicija aristotelska v tistem smislu, v katerem ta izraz uporablja MacIntyre. Grška *polis*, in zlasti Atene, je bila veliko središče, ki je iz trgovskih in kulturnih razlogov privlačila mnogo tujcev. Aristotel sam je bil, na primer, tujec. Atene so v tistem času imele razumevanje za to, kar se danes običajno imenuje multi-kulturno državljanstvo.¹⁴ Atenci so sodelovali z drugimi civilizacijami in pridobili od njih. Dobro so razumeli individualnost in jo šteli, prav tako je bilo z individualno svobodo; in v tistem času je bilo malo omejitev o tem, kaj nekdo more delati in česa ne sme. Zato se, vsaj zgodovinsko gledano, poskus, da bi komunitarni ideal uporabili na vsakdanje življenje klasičnih Aten, sploh ne zdi verodostojen.

Tretjič, kar zadeva filozofsko tradicijo, ki je predhajala in nasledila Aristotelovo politično teorijo, je treba pripomniti, da obstajata vsaj dve gibanji, ki nista upo-

10 E. Barker, *op. cit.*, str. vii.

11 E. Barker, *ibid.*, str. viii.

12 E. Barker, *ibid.*

13 Ta kratek prikaz zgodovine antične Grčije izhaja od Barkerja (1958), str. xi-xxvi in Evangeliouja (1989), str. 159-167.

14 Gl. J. Pecirka, ‚A Note on Aristotle’s Conception of Citizenship and the Role of Foreigners in Fourth Century Athens‘, *Eirene*, 6 (1967), str. 23-26 in C. Mossé, ‚La Conception du Citoyen dans la Politique d’Aristote‘, *Eirene*, 6 (1967), str. 17-21. Glej tudi J. Dover, *Greek Popular Morality*, Hackett, Cambridge, Indianapolis 1974.

števani v MacIntyrovei diskusiji: sofisti in stoiki. Tukaj se ne bom lotila razdelave njihovih teorij; samo poskusila bom naznačiti nekaj vprašanj, ki so povezana s tema dvema filozofskima tradicijama, da podprem svoje stališče.¹⁵

Kakor opozarja Kerferd, so bili sofisti del gibanja, ki je proizvedlo nove Periklove Atene, kar je družben pojav znotraj konteksta Aten petega stoletja.¹⁶ Po Kerferdu sta bila za sofistično gibanje odgovorna dva elementa: družbeno-politični pogoji in Perikles. Periklova demokracija je počivala na dveh normativnih predpostavkah. Prva predpostavka je lahko povzeta iz Tukidida (2.37.1): "Ime se glasi demokracija, ker opravljanje zadev ni zaupano maloštevilnim, temveč večini, pri čemer je glede na zasebne razlike vsem dovoljeno enako, če je po zakonih, toda z ozirom na skupne zadeve pa dajemo prednost veljavnosti posameznika in njegovi vrlini."¹⁷ Druga predpostavka je bila, da je treba visoke urade, ki imajo pravico svetovati in delati za ljudstvo, zaupati samo tistim, ki so najbolj primerni in najbolj sposobni, da opravljajo te funkcije.¹⁸

160

Poleg tega je MacIntyre v svojem prikazu klasične tradicije prezrl filozofsko tradicijo stoikov. Kakor je osvetlil Long, je MacIntyre prezrl dejstvo, da je bil stocizem sprejeta etična tradicija za grško-rimski svet približno od 300 pr. Kr. do 300 po Kr., ki je sprejela nekaj nepolitičnih vidikov aristotelizma in ki je zaradi mnogih njenih moralnih sorodnosti vplivala na krščansko moralnost.¹⁹ Po Longu, "ob danih MacIntyrovih zahtevah za uspešno moralno filozofijo, stocizem, v vsaj nekaterih od svojih pristopov, celo bolje ustreza njegovi knjigi kot Aristotel sam."²⁰

Nazadnje bi se rada obrnila k četrtemu vprašanju tega zgodovinskega prikaza, to je tradicija komentatorjev Aristotela v antičnem, bizantinskem in srednjeveškem obdobju. Kar se more opravičiti, je, mislim, govoriti o šolski aristotelški tradiciji komentarjev k logiki, fiziki in metafiziki, ne pa k etiki in politiki. Toda naj najprej pogledamo, ali je mogoče ugotoviti aristotelško tradicijo komentatorjev, v

15 Kar zadeva MacIntyrov analizo homerskih vrlin (*After Virtue* (1985), 10. pogl.), za katere privzema, da odsevajo aristotelško tradicijo, sem prepričana, da tu MacIntyre sledi šibki črti dokazovanja, vendar tega problema tukaj ne bom obravnavala.

16 G.B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, str. 15–16.

17 Prim. še Tukidides, Peloponeška vojna. Prev. Janez Fašalek. Ljubljana: DZS 1958: »Po pravici imenujemo našo oblast ljudsko, ker ne izvira od posameznikov, temveč je v rokah ljudskih množic. V zasebnih zadevah vsak uživa enake pravice kot drugi. Pri upravljanju države nima nobene prednosti tisti, ki pripada nekemu določenemu razredu, temveč vsak, ki je na nekem področju ugleden ter pokaže sposobnost.«

18 G.B. Kerferd, *ibid.*

19 A.A. Long, 'Greek Ethics After MacIntyre and the Stoic Community of Reason', *Ancient Philosophy*, 3 (1983), str. 184–185.

20 A.A. Long, *ibid.*, str. 185.

kateri so po MacIntyru, "Aristotelovi moralni in politični teksti kanonični,"²¹ že za obdobje helenistične in grško-rimske kulture. Četudi je leta 44 pr. Kr. Cicero pisal, da filozofi, razen maloštevilnih, poznajo Aristotela, se je kmalu zatem začela eksplozija zanimanja za Aristotela, ki je nato zavzela preostali del stoletja.²² Andronik z Rodosa je v prvem stoletju pripravil učeno izdajo Aristotelovega *corpusa*, ki tvori podlago današnjim izdajam, ter je nekatere razprave pospremil s komentarji. Po Androniku je do konca prvega stoletja sledilo več izdaj: pet različnih komentarjev *Kategorij*, dorska verzija *Kategorij*, ki naj bi bila delo starejšega pitagorejca Arhitasa, dva priročnika Aristotelove filozofije. Zanimanje za *Kategorije* je ostalo močno vse do konca drugega stoletja po Kr.; pravzaprav so *Kategorije* delovale kot katalizator in pritegnile komentarje treh šol, stoiške, platonistične in aristoteljske.²³

Vendar so v teku tretjega stoletja življenjsko moč Aristotelove kategorialne sheme začeli postavljati pod vprašaj. Utemeljitelj novoplatonizma Plotin je bil kritičen do *Kategorij* v svojih *Eneadah* (6.1–3). Kljub temu pa so Porfirij, ki je cvetel ob koncu tretjega stoletja po Kr. (232–309), ter Jamblih in Deksip, ki sta mu sledila, uspeli ustvariti sintezo aristotelizma in platonizma, ki je dosegla, da sta Aristotelova logika in izbor njegovih drugih besedil postala standardni predpogoj za platonistične študije v novoplatonističnih šolah.²⁴ Resda pa je treba priznati, da je bil neoplatonizem prevladujoča filozofija tistega časa.²⁵

Kar zadeva *Etike*, je Porfirij ohranil zelo malo od Aristotelovega nauka o vrlinah, kar je bilo končno vključeno v veliko novoplatonistično sintezo in je po tej poti prešlo v Bizanc in v zahodno krščanstvo. Čeprav je Porfirij vključil nekakšen povzetek Aristotelovega nauka o vrlinah, pa je postavil Aristotelove *politikai aretai* na prvo mesto v stopnjah hierarhije vrlin, to je pod *kathartikai*, *paradeigmatikai* in *noetikai aretai* – obenem pa je degradiral klasične kardinalne vrline *sophia*, *dikaio-syne*, *andreia* in *sophrosyne*, ki so bile priložnostno privzete od očetov krščanske ortodoksne cerkve, ki so dajali prednost teološkimi vrlinam *pistis*, *elpis* in *agape* (vera, upanje in ljubezen (angl. *love-charity*)).²⁶

21 A. MacIntyre, *After Virtue*, *op. cit.*, str. 261.

22 R. Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*, Duckworth, London 1990.

23 R. Sorabji, *ibid.*

24 P. Hadot, 'The Harmony of Plotinus and Aristotle according to Porphyry'. V R. Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*, Duckworth, London 1990, str. 125–140.

25 R. Sorabji, *op. cit.*, str. 2.

26 C. Evangelou, 'Professor MacIntyre and the Aristotelian Tradition of Virtue: The Case of Justice', *op. cit.*, str. 163.

Prav tako ni mogoče braniti obstoj etične aristotelске tradicije v bizantinskem in srednjeveškem obdobju. Kakor je pripomnil Praechter: »Kdorkoli pogleda na seznam Aristotelovih del, ki so jih komentirali v pozni antiki ali v zgodnji bizantinski dobi je presenečen ob treh vrzelih – *Politika*, *Retorika* ter zoološka in antropološka dela.»²⁷ Ana Komnena, hči cesarja Aleksija, je osemsto let pred tem zapisala svoja opažanja in vzela v zaščito dva bizantinska humanista: Evstratija, metropolita iz Niceje, in Mihaela iz Efeza. Prvi je komentiral nekatere knjige *Nikomahove etike* in dele *Organona*, medtem ko je drugi komentiral ostale knjige *Etike*, dele *Organona*, *Rhetoriko*, *Fiziko*, *Politiko* in več zooloških in antropoloških del. Dejansko so dokazali, da sta za *Etiko*, po načrtu Ane Komnene, vsak izmed nju komentirala različne knjige, tako da sta mogla predstaviti celotno razpravo.²⁸ Mihael iz Efeza, ki ga MacIntyre ne omenja, je bil v resnici eden izmed najpomembnejših komentatorjev Aristotelove *Etike* in *Politike*, a vendar je bil samo ena razsvetljena izjema. A čeprav je bil Mihael iz Efeza poznan kot aristotelik, je treba poudariti – kakor opozarja Mercken – da “njegov aristotelizem nikoli ni bil militanten”.²⁹ Njegov filozofski jezik je obarvan z novoplatonizmom in čeprav je to značilnost, ki jo deli s svojimi sodobniki, nikjer v svojem komentarju *Etike* ne kaže interesa, da bi v imenu Aristotela in peripatetične šole napadel Platona in platonike.³⁰ Poleg tega ta obnova aristotelških študije ne gre veliko preko dejavnosti Mihaela in Evstratija ter je bila omejena na eksegezo, ne da bi se razprostrla v renesanso Aristotelove filozofije.³¹

162

V splošnem je treba pripomniti, da je standardno stališče to, da je bila v bizantinskih časih Aristotelova politična filozofija popolnoma zapostavljena. Da bi to dokazali, se navaja pet dejstev: (i) z dejstvom, da v rokopisni tradiciji – kakor lahko vidimo v *Commentaria in Aristotelem Graeca* edition (Berlin 1882–1909) in v zgodnejših izdajah humanistov šestnajstega in sedemnajstega stoletja – *Politike* niso posebej komentirali, (ii) z zgodovinskim dejstvom, da je bila *Politika* redka v knjižnicah rimskega imperija in da zato prav tako ni mogla biti dostopna v bizantinskem cesarstvu, (iii) da je *Politika* ostala nepoznana Arabcem, (iv) da celo prej Avguštin sploh nikjer ne uporabi *Politike* in (v) da ni videti, da bi *Politika* igrala kakršnokoli vlogo v oblikovanju prvih italijanskih republik enajstega in dvanaj-

27 R. Browning, 'An Unpublished Funeral Oration on Anna Comnena', in R. Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*, Duckworth, London 1990, str. 399–400.

28 R. Browning, *ibid.*, str. 399–404.

29 H. Mercken, 'The Greek Commentators on Aristotle's Ethics', in R. Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*, Duckworth, London 1990, str. 434.

30 H. Mercken, *ibid.* In this article, Mercken argues extensively against the so-called Aristotelianism of the Greek commentators on Aristotle's *Ethics*.

31 H. Mercken, *ibid.*, str. 437.

stega stoletja, kajti do tega obdobja je očitno, da je bil Zahod naklonjen temu, da da prednost latinskim političnim pisateljem in rimski politični misli nasploh.³²

In končno, v zahodnem delu rimskega cesarstva je bil Boetij obsojen na smrt, preden je imel priložnost, da dopolni prevajanje Aristotelovih razprav v latinščino, čeprav moremo reči, da je v vsakem primeru bolj verjetno, da bi sledil Porfiriju, kakor je to storil v svojih komentarjih h *Kategorijam*.³³ Abelard – za katerega MacIntyre pravi, da “je to, kar je Abelard sprejel kot Aristotelovo opredelitev vrline, ki mu jo je posredoval Boetij, uporabil za to, da pride do ustrežajoče opredelitve greha” – res omenja Aristotelovo definicijo vrline v svoji *Etiki*, vendar njegov prispevek še vedno ne more biti ovrednoten kot resen napredek v oblikovanju aristotelске tradicije of *Ethike* in *Politike*. Treba je pripomniti, da dejansko vse do 12. stoletja na Zahodu nimamo niti ene same navedbe iz *Politike* vse do 1260, ko je v Korintu Viljem Moerbeke pripravil prvi prevod *Politike* v latinščino. Ta prevod, ki sta ga navdušeno sprejela Tomaž Akvinski in Albert Veliki, je bil dejansko drugi, ki je sploh napravljen po tekstu *Politike* iz antike.³⁴ Poleg tega je zelo težko obravnavati sv. Tomaža in njegove komentarje kot dokaz za obstoj neke tradicije, še zlasti ker MacIntyre sam priznava: “Zato je pomembno poudariti oboje: da Akvinskega verzija o Aristotelovi teoriji vrlin ni edina in Akvinski ni značilen srednjeveški mislec, četudi je največji med srednjeveškimi teoretiki.”³⁵ Če povzamemo, po Sorabjiju je v izdaji CAG izmed dvainšestdesetih komentarjev, ki so se ohranili, samo sedem komentarjev o *Nikomahovi Etiki* in nobenega komentarja

32 L. Benakis, ‘Was Aristotelian Political Philosophy Ignored during Byzantium?’, in K. Boudouris (ed.), *Political Philosophy*, Greek Philosophical Society, Athens 1985, str. 230.

33 C. Evangelou, ‘Professor MacIntyre and the Aristotelian Tradition of Virtue: The Case of Justice’, str. 167.

34 L. Benakis, ‘Was Aristotelian Political Philosophy Ignored during Byzantium?’, *op. cit.*, str. 235. Treba je pripomniti, da je Benakis dokazoval, da je bila Aristoteliva politična in etična filozofija dejansko vpeta v izobraževalni sistem bizantinskega cesarstva za razliko od Zahoda, kljub vrzeli v dokazni dokumentaciji. Glej L. Benakis, ‘Was Aristotelian Political Philosophy Ignored during Byzantium?’ V K. Boudouris (ed.), *Political Philosophy*, Greek Philosophical Society, Athens 1985, str. 230–236 in L. Benakis, ‘Aristotelian Ethics in Byzantium’, in D.N. Koutras, (ed.) *The Aristotelian Ethics and Its Influence*, Society for Aristotelian Studies ‘The Lyceum’, Athens 1996, str. 252–256. Če je to resnično, tedaj se za MacIntyrov argumentacijo pojavi nadaljnji zaplet, če upoštevamo filozofsko tradicijo novogrškega razsvetljenstva, ki je bilo – med drugim – pod močnim vplivom aristotelizma. Ker je MacIntyre zanemaril tako bizantinsko kakor novogrško obdobje Helade, je morda s tem izpustil edino geografsko področje, kjer je kdaj vendarle mogle obstajati čut za aristotelisko tradicijo vsaj v filozofskih besedilih. Glej tudi M. Begzos »Paterical Eclecticism and Byzantine Aristotelianism’ v: D.N. Koutras, (ed.) *The Aristotelian Ethics and Its Influence*, Society for Aristotelian Studies ‘The Lyceum’, Athens 1996, pstr. 228–239.

35 Glej tudi R. Bosley in M. Tweedale, *Aristotle and His Medieval Interpreters*, The University of Calgary Press, Alberta 1991.

o *Politiki*. Izmed teh sedmih o *Nikomahovi etiki* se samo dva nanašata na vse knjige, medtem ko drugi obravnavajo posamezne knjige.³⁶

Poleg tega je tu še zadnja točka, ki jo moremo navesti proti MacIntyrovemu konceptu tradicije, in sicer proti njegovemu pojmu 'mi', kakor se ponavlja v Aristotelovih besedilih.³⁷ Ko se v *Nikomahovi etiki* Aristotel sprašuje 'Kaj *mi* pravimo o tem in tem?' in ne 'Kaj *jaz* rečem?', tedaj z uporabo 'mi' po MacIntyru Aristotel odslikava razlago vrlin, ki je implicitna v mišljenju, govorjenju in delovanju izobraženega Atenca. Toda to je popolnoma napačno. Čeprav je pojasnitev, ki jo nameravam ponuditi bolj filološka kakor filozofska, je vendarle MacIntyrova pripomba o rabi besede 'mi' prav tako utemeljena na opazovanju Aristotelovega besedila, ki se osredotoča bolj na njegov prevod kot pa na njegov dejanski pomen. Osebni zaimek 'jaz' (ejgwv) v antičnem grškem jeziku, in tudi ne v moderni grščini, ni nikoli uporabljen neposredno v pisanem govoru, temveč samo v ustni govorici. Še več, v pisanem besedilu se je uporabi zaimka ejgwv vedno treba izogibati, za razliko od angleškega jezika, v katerem je uporaba 'I' zelo razširjena. To je posledica treh razlogov, dveh slovničnih in enega psihološkega: prvič, ker za to, da naznačimo osebo, ki govori, ni potrebno rabiti zaimka, ker imajo glagoli spregatve; drugič, ker je osebno mnenje posameznika mogoče izraziti v tretji osebi ednine z uporabo optativnega naklona; in tretjič, ker je raba ejgwv nekako povezana z razkazovanjem samega sebe iz čisto sebičnih nagibov. Kadar Aristotel v *Nikomahovi etiki* piše (1094b14), torej «λέγοιτο ἂν ἰκανῶς», in mi prevedemo "Naša obravnava te znanosti bo ustrezna", tedaj stojita v tem primeru "naša" ali v drugih primerih "mi" za neosebno izražanje "lahko je rečeno", ki se indirektno nanaša na osebno mnenje pisca, to pa je 'jaz'.³⁸ Obstajajo primeri, kjer pri Aristotelu nastopa 'mi', npr. v *Nikomahovi etiki* I.3, toda celo tu se nanaša na Platono Akademijo, tako da je tu 'mi' upravičen.

164

Celo če je Alasdair MacIntyre neoaristotelik, ima gotovo filozofski pomen pretenzija, da se njegovo stališče pomembno razlikuje od Aristotelovega stvarnega nazora. Obstajata dve vrsti vprašanj, ki jih je mogoče postaviti proti MacIntyrovemu projektu *Po vrlini*: substancialna vprašanja in vprašanja metode. Moje dokazovanje proti MacIntyrovemu projektu se osredotoča na drugi niz vprašanja, na vprašanja metodologije. Kakor vemo, je mogoče razločiti dve vrsti metodolo-

36 Ti komentarji so: 1) Aspazij k *EN* 2) Heliodor k *EN* 3) Evstratij k *EN* I, 6, 4) Adrast (posredno) k *EN* 2–5, 5) Anonimen komentar k *EN* 7, 6) Mihael iz Efeza k *EN* 9–10 in 7) Mihael iz Efeza k *EN* 5. (Prim. R. Sorabji, *ibid.*, str. 27–29).

37 A. MacIntyre, *After Virtue*, *op. cit.*, str. 147–148.

38 To točko razlage priznava tudi Bernard Williams v svoji *Ethics and the Limits of Philosophy*, Fontana Press, London 1993. Glej tudi B. Williams, 'Modernity' (Review of MacIntyre), *London Review of Books*, 5 January (1989), str. 5–6.

gije: racionalistična in pragmatična ali historistična. Kakor sem poskusila pokazati, je MacIntyreova metodologija predvsem druge vrste. MacIntyre utemeljuje to historistično ali kontekstno metodologijo, ki jo uporabi kot podporo svojega argumenta, v dveh glavnih pretenzijah: prvič, v njegovem prepričanju, da je Aristotel mislil o Aristotelu tako, kakor ga predstavlja MacIntyre sam; in drugič, da je Aristotel del klasične tradicije, ki je dejansko obstajala, dokler je ni prekinil razsvetljenski projekt. Moj odgovor tema dvema zahtevama je bil, da sta tako MacIntyre kakor tradicija, na katero se sklicuje, Aristotela napačno predstavila. Dokazovala sem, da je izročilo, na katerega se sklicuje MacIntyre, domišljijско in ga je zato treba zavreči iz zgodovinskih razlogov. Tako je to, kar sem poskusila dokazati, ko sem pokazala, da je MacIntyre – četudi je neoaristotelik – napačno predstavil Aristotela, je to, da bi moral, če želi dokazati svojo tezo, uporabiti racionalistično metodologijo, kajti vsa njegova historistična metodologija je nezgodovinska. Njegovega argument ni mogoče braniti brez podpore neke vrste racionalistične metodologije; toda na žalost je v *Po vrlini* MacIntyre zavrnil filozofski argument.

Za zaključek naj povem, da seveda ne trdim, da sem ponudila polno razlago vseh zgodovinskih okoliščin, ki so v zvezi s tistim, kar MacIntyre imenuje aristotelska ali klasična tradicija. To bi zahtevalo veliko obsežnejšo in bolj popolno preučitev posebnih zgodovinskih okoliščin, ki segajo preko meja tega poglavja. Kar sem poskusila narediti, je osvetliti iluzije, diskontinuitete in zgodovinske nenatančnosti, ki jih vsebuje MacIntyrov koncept aristotelske tradicije.

Babette Babich

NIETZSCHEJEVA PRESOJA STILA IN HUMOV DONKIHOTSKI OKUS: O VESELI ZNANOSTI ESTETIKE OZ. IGRANJE SATIRA

Razmišljanja o stilu: Naproti klasični filologiji kot »Znanosti o estetiki«

167

Nietzschejevo otvoritveno predavanje iz leta 1869 o Homerju in problemu klasične filologije se ukvarja s pomenom stila kot znanstveno zasnovanega.

To je problem šolskega naziranja kot vprašanja estetske sodbe, ki je eksplicitno artikuliran v tem prvem predavanju kot sodba okusa, kar je ponovno poudarjeno v *O koristi in škodi zgodovine za življenje*. Dejansko se specifično tematski poudarek na stilu izkazuje v njegovih poznejših delih, kot lahko potrdijo dela mnogih učenjakov. Pomembno pa je dodati, da je Nietzschejev zelo tematski interes za vprašanje o stilu toliko bolj kompliciran zaradi Nietzschejevih skoraj jezik-spreminjajočih dosežkov tako rekoč zgledega stilista.¹

Metonimična sila Nietzschejevega teoretičnega poudarka na stilu in »osebnosti« – tu je na delu nevarnost ekvivokacije – neredko rezultira v tem, da zamoti bral-

¹ Veliko je diskusij o Nietzschejevem stilu in tudi sama sem tekom let prispevala nekatere, nazadnje sem preučevala pomembnost tega stila za filozofijo in kompleksnosti, ki jih predstavlja za razumevanje Nietzschejeve misli. Glej Babich, 'Zu Nietzsches Stil' in »*Eines Gottes Glück, voller Macht und Liebe*«: *Beiträge zu Nietzsche, Hölderlin, Heidegger* (Weimar: Bauhaus Universitätsverlag, 2009), pp. 8–27.

ca, ki je očaran nad Nietzschejevim »stilom«. Bralec ali bralka se lahko zalotita v nepozornosti do tega, kar nam Nietzsche pove o stilu kot takem. V tem primeru nam ne uspe deležiti na njegovih estetskih razmišljanjih o stilu, še posebej ker ta teoretična razmišljanja predstavi v povezavi z znanostjo v specifičnem kontekstu klasične filološke tradicije.

Kjer se Nietzsche sam loti koordiniranja »znanosti« estetike, dejansko postavi v ospredje pleonastično naravo estetike, prav kakor tudi poudarja kentavrsko naravo filologije. Naše moderno pojmovanje znanstvenih disciplin ponavadi poudarja bolj monološki karakter, tako da se sebi zdimo že radikalni in inovativni, če se zavzemamo za med- ali inter-disciplinarne perspektive. Toda problem tu je določen whigovski oz. prezentistični pristop k disciplinam. Če se znanost zdi znanost, tj., ena in ista stvar tako danes kot v Nietzschejevem času (kot v antiki), potem sta estetika in umetnost pogosto vzeti kot nespremenljivi od ene dobe do druge.²

Nietzschejevo otvoritveno predavanje nudi specifično soočenje s stilom kot literarno, znanstveno distinkcijo, ki je očrtana z diskusijo o kulturnem okusu, postavljenem v kontekst učenjaške presoje. Torej s pomočjo stila učenjak opredeljuje oz. »razločuje« umetniška dela ali literarna besedila, s tem da pripisuje kiparska dela ali lončenino tej ali oni dobi, temu ali onemu umetniku, klasificira nakit, tempeljske daritve, cilindrična tesnila in tako dalje. Podobno učenjaki karakterizirajo literarna dela: poezijo, filozofijo, zgodovino, v smislu stila, a hkrati so bile v zadnjem času številne izmed teh distinkcij postavljene pod vprašaj.³

168

S karakteriziranjem primera aplikacije takih stilskih zadev kot *kritike* učenjaške presoje, Nietzschejevo predavanje v Baselu zadeva najbolj tipično klasično homersko vprašanje, zasnovano v tradiciji, ki sega ne le nazaj do Goetheja in Schillerja, temveč vse do znamenitega prvega filologa Friedricha Augusta Wolfa in še dlje do filozofske tradicije Grkov samih. Kot razlaga Nietzsche: »Zenit zgodovinsko-literarnih študij Grkov in zato tudi njim najpomembnejše točke – tj., ‹homerskega vprašanja› – je bil dosežen v dobi aleksandrijskih slovníčarjev.«⁴ Z vrnitvijo k antični utemeljitvi *tekmovanja* med Homerjem in Heziodom in od

2 O umetnosti glej prvo poglavje Larry Shiner, *The Invention of Art: A Cultural History* (Chicago: University of Chicago Press, 2001).

3 Tu so problemi klasifikacije precejšnji, ko bi nekdo hotel govoriti o prozi in poetičnih stilih v antiki, a še bolj nejasni na račun nedavnih odkritij, posebej papirusa iz Dervenija. Za diskusijo o obsegu interpretativnih razlag od ezoteričnih ritualov do kozmologije, glej Maria Serena Funghi, »Derveni papirus,« v André Laks in Glenn Most, ured., *Studies on the Derveni Papyrus* (Oxford: Oxford University Press, 1997), pp. 25–38 skupaj z (vse v istem delu) Charles H. Kahn, »Was Euthyphro the Author of the Derveni Papyrus,« pp. 55–64 or David Syder, »Heraclitus in the Derveni Papyrus,« pp. 129–149 and Walter Burkert, »Star Wars or One Stable World: A Problem of Pre-Socratic Cosmogony (PDerv Col XXV),« pp. 167–174.

4 Nietzsche, *Homer und die klassische Philologie*.

tod k enakim Pisistratusu Nietzsche oriše standardno Homersko vprašanje kot »vprašanje, ki zadeva Homerja kot osebnost,«⁵ tj. kot vprašanje osebne eksistence Homerja, vprašanje, ki naj bo poudarjeno, vselej ostaja: zapolnjeno z odgovori. »Homersko vprašanje«, z drugimi besedami, je vprašanje, že zdavnaj razrešeno kot vprašanje.

Ko ga obravnava hermenevitično,⁶ se Nietzsche zavezuje k oživitvi »homerskega vprašanja« kot vprašanja, ki naj bo zastavljeno filologom samim, s tem, da v procesu nudi tehnično preiskavo subjektivnih temeljev objektivnega vprašanja, kar je ravno kantovski pomen »estetske« sodbe. Drugače povedano, Nietzsche zastavi vprašanje stila, izrazito kritično oz. reflektivno vprašanje učenjaške presoje ali »okusa«, kot cilj oz. znanstveno vprašanje.

Torej ne glede na pozicijo, ki jo nekdo prevzame v povezavi s homerskim vprašanjem, tj. ne glede na to, ali sledi eni ali drugi šoli; kontrast, ki ga karakterizira Nietzsche s tem, da ločuje med »individualnim genijem« in »poetičnim duhom ljudi« [*der dichterischen Volkseele*],⁷ tj. med literarnim posredovanjem na podlagi individualne iznajdbe ter, nasprotno, kolektivno tradicijo ustnega izročila (Nietzsche pripomni, da, četudi navidezno, s tem vprašanjem nekdo odkrije »prvič čudovito zmožnost človeške duše«),⁸ vprašanja (kot vprašanja) vmes ne spremeni. Nietzschejev končni uvid je, da ta ista »znanstvena« in »artistična«, tj.: specifično *aestetična zavest*⁹ upravičuje argument neke discipline na katerikoli strani razprave.

Nietzsche torej opredeli »učinkovito homersko vprašanje«, s tem, da vpraša: Ali je »Homerjeva osebnost, ker ni mogla biti dojeta, postopoma postala zožena na prazno ime? Ali pa se je takrat naivno posebljalo celotno heroično poezijo, viden pod likom Homerja?«¹⁰ Nietzschejeva formulacija tega vprašanja vpliva prav, kot je bilo usmerjeno, na stopnjo same antičnosti, stopnjo njene učenjaške recepcije in kritične interpretacije. Hkrati Nietzsche na ta način usmeri vprašanje »osebnosti« z ozirom na antiko – »*Ali je koncept pri tem ustvarjen od osebe ali ose-*

5 Nietzsche, *Homer und die klassische Philologie, Frühe Schriften*, Vol. 5, 290.

6 To je dobesedna, če ne opisna karakterizacija: "im Namen der Philologie selbst, die zwar weder eine Muse noch eine Grazie, aber eine Götterbotin ist" FS 5, 305.

7 Stavak v celoti sprašuje: „Gibt es charakteristische Unterschiede zwischen den Aeusserungen des *genialen Individuums* und der *dichterischen Volksseele*?“ FS 5, 296.

8 FS 5, 291; cf. 294–295.

9 Ta umetniški poudarek je izpostavljen na samem začetku Nietzschejevega predavanja kot pripadajoč znanosti filologije.

10 FS 5, 293.

*ba od koncepta?*¹¹ – ne da bi mu spodletelo isto vprašanje nasloviti na akademsko profesijo filologije same.

Kot delujoča kritika učenjaške (Nietzsche bi rekel: znanstvene) filološke sodbe, Nietzschejev kritično refleksiven vpogled v filološke klasifikacije stila zadeva subjektivno vlogo okusa. Če sam Nietzsche zavzema zelo specifično pozicijo glede homerskega vprašanja, s takim poudarkom na ustnem izročilu, kot ga dela (kar mnogi klasicisti danes presenetljivo ne uspejo narediti), potem ista distinkcija subjektivno/objektivno vključuje dvojno namigovanje na vprašanje sodbe in okusa v homerskem vprašanju kot takem in v filološki disciplini.

Poudarek, ki ga želi Nietzsche tu narediti v zvezi z okusom, je kompliciran in lahko bi pomagal v primeru, v kolikor je ista distinkcija na delu tudi pri Davidu Humu, ki sam precej ironično napotuje na vprašanje, s tem, ko izpostavi Cervantesovo lastno resonančno oz. dvojno namigovanje, kot na isto vprašanje okusa:

Z dobrim razlogom, reče SANCHE oprodi z velikim nosom, se pretvarjam da sem sposoben soditi o vinu: To je dedna lastnost v naši družini. Dva od mojih bratov so nekoč pozvali, da podata svoje mnenje o sodu vina, ki naj bi bil odličen, saj je bil star in od dobre trgatve. Eden od njiju ga pokusi; preudari; in po zrelem premisleku razglasi, da je vino sicer dobro, če le ne bi imelo rahlega okusa po usnju, katerega je v njem zaznal. Drugi, po tem ko je postopal enako previdno, prav tako poda razsodbo v prid vinu; toda s pridržkom zaradi okusa po železu, ki ga je mogel zlahka razločiti. Ne moreš si predstavljati, kako sta bila oba zasmehovana za svojo presojo. A kdo se je smejal na koncu? Po izpraznjenju soda se je na dnu našel star ključ z usnjenim trakom privezanim nanj.¹²

170

Vprašanja objektivnega plemstva, ki so tako patentirana, da bi bila numerična (v Parkerjevih točkah ali denarni vrednosti), razsojanje o vinu, dobrem in slabem, služijo kot socialni indikator razreda, plemstva ali premoženja, kar je očitno tako v Cervantesovih kot v Humovih časih (še posebej glede na njegovo izobrazbo v pokrajini Loire), kot tudi v naših. Humorna ilustracija dobre presoje brata od Sancho Panze, skupaj z objektivno oz. literarno potrditvijo istega okusa, izpostavi Humovo razlago zelo problematičnih socio-kulturnih deležev tega, kar Hume imenuje »standard« okusa, da bi razločil presojo oz. mnenje v njegovem objektiv-

11 FS 5, 293.

12 David Hume, "Of the Standard of Taste" v Alasdair MacIntyre, ured., *Hume's Ethical Writings* (New York: Collier, 1965), p. 282. Tudi: Hume, "Of the Standard of Taste" v Hume, *Essays Moral, Political, Literary*, (Indianapolis: Liberty Fund 1987).

nem iskanju »pravila, po katerem bi lahko bila različna mnenja ljudi usklajena; vsaj ponujena odločitev, ki bi potrdila eno mnenje in obsodila drugega.«¹³

Kot Nietzsche pripomni v zvezi s Homerjem, zlasti in posebej, če je na delu specifično subjektivna domneva, v privzetju, »da mora biti problem začasnih okoliščin takih razsežnosti rešen z uporabo gledišča estetske sodbe.«¹⁴ To vprašanje, kakor ga zastavi Nietzsche, zadene v osrčje znanstvenega področja, ki temelji na subjektivnih sodbah okusa, na istih objektivnih premislekih, ki jih Hume želi prikazati v njegovem »O standardu okusa«. Vsak ekskurz v homersko vprašanje, naj ga je razrešil tako ali drugače, je neizbežno pripeljal do istega, do proizvajanja malo več kot »nekaj posebej lepih in izrazitih loci?«, ki so izbrane glede na subjektiven okus [*subjektiver Geschmacksrichtung*].¹⁵

Filološki učenjak, ki rzsodi o homerskem vprašanju v celoti, ali ki pride do nekega uvida glede enega ali drugega vprašanja, ali ki zgolj razjasni status besede ali fraze, dela selekcijo oz. sodbo na podlagi izražanja svojega neodpravljlivo individualnega in torej vse preveč »subjektivnega okusa«. Prav ta isti »okus« spet igra odločilno vlogo, zdaj v kontekstu: »Kaj je ostalo od Homerjevega samostojnega dela? ... Izvleček estetske singularnosti, o kateri je bil vsak učenjak sposoben preudarjati s svojimi lastnimi umetniškimi talenti, ki se zdaj imenuje Homer.«¹⁶

Za klasičnega učenjaka se predpostavlja, da je sposoben identificirati fragment v smislu njegovega stila. Tako preizkusimo učenjaško strokovnost. Ta empirična aplikabilnost in estetska substanca je tisto, kar dela klasično filologijo za znanost, precej podobno arheologiji in umetnostni zgodovini. Nietzsche temu ustrezno trdi, da je vloga, ki jo ima stil, znanstvena na isti način, kot je Hume zastavil vprašanje okusa v smislu, ne le subjektivnega ozira, ampak objektivne potrditve.¹⁷ Okusi vina in note vonja so opisane z jezikom, ki se nanaša na namige in okuse elementov – tobak, vanilija, hrast, kremen – različnih od vina. To je dejansko posebna napetost, ki jo prikaže ostrina Sanchovih sorodnikov, katerih »zadržek do okusa po železu« se je izkazal – »ob izpraznjenju soda« – za povsem objektivno dobesednost hkrati pa je Humova referenca na Cervantesa bistveno ironična.

13 Ibid.

14 Nietzsche, FS 5, 296.

15 FS 5, 299.

16 KGW 263.

17 Za Nietzscheja je napaka, pravzaprav »Mittelpunkt« napak v tem kontekstu zaletavost objektivne, namesto subjektivne sodbe na tem istem temelju: »Homer als der Dichter der Ilias und Odyssee ist nicht eine historische Ueberlieferung, sondern ein *aesthetische Urtheil*.« KGW 263. And again: 264.

Področje debate, ki zadeva filologično najpomembnejše homersko vprašanje, točko, ki se je spomnimo, na kateri želi Nietzsche onkraj Lessingovega *Laokoona* v svojem otvoritvenem predavanju, je torej komaj mogoče omejiti, kot nekateri trdijo zavoljo njegove fascinacije z Wagnerjem ali sploh čemerkoli drugim razen s filologijo v najstrožjem pomenu izraza. Od začetka je Nietzschejevo znanstveno zanimanje ležalo v »ljudskem izročilu«, ki je že opravilo tečaj za to, kar imenuje »tvegana pot« [gefährliche Weg].¹⁸ Umetniška vloga znanosti filologije ni vloga umetnika, skladatelja ali izumitelja.¹⁹ Namesto tega je v najboljšem primeru prakticiranje filologije na nek način igranje: filolog je spet in v najboljšem primeru virtuoz, ki zmore življenju spet peti »glasbo« antike in jo torej »prvič pusti spet zazveneti.«²⁰ Nietzsche torej vnaprej nudi zabeležko zelo dinamičnega in zelo radikalnega (Kot filozofi se šele moramo začeti spopadati z njegovim zahtevkom – in filologi so še dlje od takega spopada)²¹ osrčja njegove prve knjige, *Rojstvo tragedije iz duha glasbe*.

To je bila dejansko knjiga, ki *bi (bila) morala* peti in ne govoriti.

172 Nietzschejevo vprašanje v zvezi s stilom v njegovem otvoritvenem predavanju, ter gotovo, kar ni nerelevantno, Humovo vprašanje, ki se tiče standardizacije okusa (dobro in slabo), bi bila lahko parafrazirana za namen našega ukvarjanja z znanostjo estetike: Kako so stili kanonizirani? Kako sploh prepoznamo stile? Navsezadnje, tako trdi Nietzsche, stil deluje na podlagi toliko vnaprej danih kanoničnih registrih okusa, tako kolektivnega kot individualnega. Rezultat, ki je predstavljen v primeru Homerskega vprašanja, individualni poet, »osebnost« le-tega, doprinese tisto natanko opredeljivo, tako zelo prepoznavno identiteto avtorja, v tem primeru Homerja.

Filologija, kot *znanost* institucionaliziranega *okusa in okušanja*, je kakor arheologija strokovna šola za *pooblaščen*o zmožnost za prepoznavanje stilov, lociranje antičnih tekstov v njihovem kronološkem kontekstu in na podoben način za razlikovanje med antičnimi artefakti, predvsem pa za overovljanje le-teh – za kaj potrebujemo strokovnjake, če ne za overovitev? Navsezadnje prav s tem pridemo do arheoloških in tekstualnih odkritij. Toda s sklicevanjem na filologovo zmožnost razločevanja stilov, je Nietzschejeva kritična točka to (in prav ta kritična točka Nietzscheja pripravi do tega, Rohdeja opomni glede njegovega neizbežne-

18 FS 5, 265.

19 FS 5, 268.

20 Ibid.

21 Vseeno glej Babich, »The Science of Words or Philology: Music in *The Birth of Tragedy* and The Alchemy of Love in *The Gay Science*.« V: Tiziana Andina, ed., *Revista di estetica*, n.s. 28, XLV (Turin: Rosenberg & Sellier, 2005), 47–78.

ga »trepet«²² v zvezi s tem), da ta zmožnost ne temelji na ničemer bolj natančno oz. metodično »znanstvenem«, kot na *estetski sodbi* kot taki, z vsemi svojimi trdnostmi in šibkostmi vred.

Nietzsche nikoli ne opusti tega stilističnega uvida v bistveno *estetsko* podlago filologije in temu ustrezno, uvida v temelj celotne znanosti. Nietzsche torej začne *Rojstvo tragedije* z uveljavljanjem »znanosti« estetike kot take, in v *Tako je govoril Zaratustra* Nietzsche opozarja tako na svoje otvoritveno predavanje kot na začetni poudarek svoje prve knjige, kjer opozarja svoje bralce (zopet s pridihom tako Humovega standarda za okus, kot tudi Kantove kritične filozofije moči sodbe): »Toda vse življenje je boj okusa in okušanja.« [*Aber alles Leben ist Streit um Geschmack und Schmecken*] (*Z, Of the Sublime*).²³

Filologija, tako klasična kot moderna, s tem, tako kot umetnostna zgodovina in verjetno zgodovina sama, zavisi od strokovnih zmožnosti razločevanja in pripisovanja stilov. S sklicevanjem na disciplino ali znanost umetnostne zgodovine, ni naključje, da se je teoretični oz. »znanstveni« študij umetnosti razcvetel v istem obdobju. Nietzsche se je seznanil z Gottfried Semperovim delom o stilu, ki je vključevalo prav območje disciplin, katere Nietzsche pripoznava kot bistvene za filologijo, od arheološke in zgodovinske, do znanstvene in matematične, o katerih je Semper govoril tudi kot o zelo »praktični estetiki«.²⁴ Semperjev vpliv je viden tudi v Nietzschejevem delu *Grška glasba-drama* iz leta 1869, še posebej v zasnutku z Nietzschejevo tako takrat, kot danes še vedno vrhunsko referenco na polikromijo.²⁵ Poleg Semperja in drugih, tudi teoretični oz. »znanstveni« študij

22 V njegovem pismu Rhodeju, omenjenem zgoraj, Nietzsche govori o svojem »Beängstigung und Scham.«

23 Cf. Hume, »Of the Standard of Taste.«

24 Semperjev dvodelni *Der Stil in den technischen und tektonischen Künsten, oder praktische Aesthetik* (1860–1863). V nasprotju z Nietzschejem obravnavam umetnost historičnega konteksta takšne zasnove stila in njegovega pomena za znanost v Babich, »From Fleck's *Denkstil* to Kuhn's Paradigm: Conceptual Schemes and Incommensurability,» *International Studies in the Philosophy of Science*, 17/1 (2003): 75–92; glej tu, p. 76 and p. 81. Glej tudi prispevka k *Stil und Überlieferung in der Kunst des Abendlandes. Akten des XXI. Internationalen Kongresses für Kunstgeschichte, Bonn, 1964* (Berlin: Gebr. Mann, 1967).

25 Nietzsche, *Das griechische Musikdrama*, KSA 1, S. 531; vgl. KSA 7, 15. Za razpravo o Nietzscheju in barvah v antičnem kiparstvu glej Babich, »Die Naturkunde der Griechischen Bronze im Spiegel des Lebens: Betrachtungen über Heideggers ästhetische Phänomenologie und Nietzsches agonale Politik?« v Günter Figal, ed., *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), pp. 127–189, esp. 135–136. Semper piše o konstelacijah tem, ki jih je poudaril tudi Otto Jahn. Čeprav Nietzsche piše Semperju v imenu Cosima Wagnerja, se je Wagner gibal v istih krogih kot Semper v Dresdenu s pričetkom leta 1849. Wagnerjanci privzemajo, da je Nietzsche začel svoje poznanstvo s Semperjem po tem, ko je spoznal Wagnerja, a ta domneva nima trdne podlage, razen prepričanja, da je Nietzsche vse dolgoval Wagnerju. Glej opombo 49 spodaj, glede Semperja in Wagnerja pa glej Harry Francis Mallgrave, *Gottfried Semper* (New Haven: Yale University Press, 1996), pp. 348ff, ki kljub temu poudarja neodvisen pomen Nietzschejevega branja Semper-

umetnosti razpolaga z isto stilistično terminologijo, ki je precej onkraj filologije.²⁶

Na vprašanje o izvoru Nietzschevega premišljevanja o stilu, vprašanje, ki gre v zameno bistveno v osrčje izvornega učenjaštva (oz. v težavnost zasledovanja vplivov),²⁷ je moč odgovoriti zgolj posredno, z uporabo takih dokazov, kot jih lahko najdemo v Nietzschejevem otvoritvenem predavanju in drugje. V primeru Semperja dela o stilu,²⁸ kot v primeru podobnih tekstov o okusu, kot sta Humova ali Kantova o sodbi, mislim da je dovolj poudariti, da je bilo Nietzschejevo seznanjenje z zapisi na temo stila, okusa in sodbe, poglobljeno kot posledica odmeva njegovega prijateljstva z Wagnerjem.²⁹

»Estetska znanost«, kot o njej govori Nietzsche, je tista, ki omogoča identifikacijo vrst (tekstov in avtorjev, umetnikov, artefaktov in celo mest), kot strogo znanstveno modalnost. Zato ni naključje, da je sodba o »stil« hkrati tudi ključ do Nietzschejeve fundamentalne kritike tako empiričnih in zgodovinsko-arheoloških kot tekstovnih in hermenevtičnih dimenzij filološkega raziskovanja, če spomnimo na disciplinarni konflikt, ki ga klasično pripisujemo konfliktu med Ritschlom in Jahnom, kot se to nasprotovanje rutinsko poudarja.³⁰

174

ja za njegovo *Greek Music Drama*, pp. 350. Cf. p. 139 za razpravo o vlogi zgodovinskega razvoja znanosti v Semperjevem mišljenju, Michael Podro, *The Critical Historians of Art* (New Haven: Yale University Press, 1984) and Udo Kultermann, *Geschichte der Kunstgeschichte: Der Weg einer Wissenschaft*, 2nd ed. (Frankfurt am Main and Vienna: Ullstein, 1981).

26 Ta »znanstvena« stilska orientiranost še vedno prevladuje v sodobni umetnostni zgodovini. Glej tako Alois Riegl, *Stilfragen: Grundlegungen zu einer Geschichte der Ornamentik* (Berlin, George Siemens, 1893) kot Riegl, *Historische Grammatik der bildenden Künste*, ed. K. M. Swoboda and O. Pächt (Graz, 1966) in tudi Max Dessoir, »Kunstgeschichte und Kunstsystematik« *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*. 21(1927): 131–142 skupaj z Heinrichom Wölfflinom, ki je bil študent Burckhardta med časom ko je bil v Baselu 1882–1886 in Wölfflinovo lastno evolucionarno shemo stilskega razvoja in njegovem *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe. Das Problem der Stilentwicklung in der neueren Kunst* (München: Hugo Bruckmann, 1921) iz leta 1915. Med drugimi, ki so se posvetili nemški tradiciji *Kunstwissenschaft*, to je znanost o umetnosti.

27 Glej predhodno, See as a preliminary, Werner Stegmaier »Nach Montinari: Zur Nietzsche Philologie,« 36 *Nietzsche Studien* (2007): 80–94.

28 Glej spet, See again, Semper, *Der Stil in den technischen und tektonischen Künsten*

29 Človeško je predpostaviti, kot sta predpostavila Richard in Cosima Wagner, da je prijatelj, ki z nami deli poglede, moral le-te izpeljati iz njegovih ali njenih asociacij na nas – domneva, ki ne nosi nikakršne povezave s trajanjem poznanstva –, a seveda Nietzschejevo poznavanje Semperjevega dela iz časov njegovega bivanja v Bonnu, kot tudi v Leipzigu (note indeed Semper's reference to Otto Jahn on Greek vases). Glej dalje, Aldo Venturelli in Silke Richter, *Kunst, Wissenschaft und Geschichte bei Nietzsche* (Berlin: de Gruyter, 2003), p. 192ff.

30 Četudi je evidentno, da je bil spor med njima bolj kolegialen (oz. vse-preveč-človeški) kot vsebinski, je bilo v vsakem primeru odločeno v prid nekakšnemu zelo pozitivnemu klasicizmu, kot je bilo nakazano zgoraj, še vedno trajajoči zapuščini Ulricha von Wilamowitz Möllendorff.

Vprašanje znanosti

Za Nietzscheja področje estetike ustreza znanstvenemu vprašanju njegove lastne filozofske discipline. Delno je kritična perspektiva, za katero Nietzsche predlaga, da jo prenesemo v vprašanje znanosti, razlog za to, da Senekovo maksimo zaobrne tako, kot jo: filologiji je postati filozofsko kritična, kar je hkrati in zgolj reči v kantovskem duhu, da je treba filologijo napotiti na pot znanosti.

A kaj je kantovska »pot« znanosti? Kaj dejansko je znanost?

Zastavljam vprašanje klasične, literarne, jezikovne in zgodovinske znanosti za Nietzscheja, a nič manj vprašanje kritične znanosti stila in estetike, v kolikor vse te »znanosti« za Nietzscheja, vzete individualno in kolektivno, poudarjajo vprašanje znanosti kot take. Vse lepo in prav, toda bodimo odkriti: sama ideja zamišljanja znanosti, kot si jo zamisli Nietzsche, začeni v *Rojstvu tragedije*, kjer tematizira znanost »kot problematično, kot vprašljivo«, ali drugače rečeno, kot najbolj bistven problem knjige, katero ima za nazaj po sebi in inherentno vprašljivo, preprosto ne bi mogla biti bolj tuja filološkemu, kot dejansko tudi filozofskemu diskurzu, tako v njegovih, kot v naših časih, še posebej če govorimo o filozofiji znanosti.³¹

Tuj karakter Nietzschejevega pristopa k filozofski refleksiji znanosti se je le še okrepil v tem obdobju, še posebej glede na rastočo hegemonijo analitične filozofije, ki je naraščajoče dominantna tako na Evropskem kontinentu, kot v anglosaksonskih kontekstih, in posebej lastna glavnemu toku filozofije znanosti, ki izključuje ne samo t. i. »kontinentalne« filozofije znanosti, ampak tudi zgodovinske in sociološke in antropološke študije, kot tudi filozofije ne-fizikalnih znanosti, kot so kemija in biologija, razen če niso izoblikovane v skladu s filozofijo fizike.³² Dejansko na splošno in onkraj disciplinarne usmeritve filozofije znanstvenega prav, v modernem oz. post-modernem in »globaliziranem« današnjem svetu, kljub določenim izjemam,³³ znanost »kot taka« (tu mišljena kot naravne znanosti) ni le nesporna, ampak vse bolj zavzema mesto filozofije, recipročna koordinacija, v kolikor je bil glavni tok filozofije oblegan s tem, kar je Richard Ror-

31 Napotujem na konceptualno disonanco do branja Nietzscheja kot filozofa znanosti, kot tudi do izziva, ki ga Nietzschejeva filozofija znanosti prinaša za tradicionalna pojmovanja filozofije znanosti v Babich, *Nietzsche's Philosophy of Science*.

32 Glej Babich, »Continental Philosophy of Science.«

33 Izrecno *kritična* branja znanosti so redka v akademski kulturi filozofije, vendar naj omenimo Adorna in Heideggra, ki v tem pogledu izstopata.

ty rad opisoval kot »physics-envy«³⁴ (»zavidanje fiziki«), ki je naprej definirano kot »bojazen zaradi skrbi, če smo dovolj znanstveni«. ³⁵

Precej v nasprotju z Rortyjem je večina učenjakov, specialistov za klasično filologijo ali ne, prepričanih, da je Nietzsche nezadostno »znanstven« v kakršnem koli smislu izraza in ni povsem irelevantno za to prepričanje dejstvo, da je Nietzschejeva filozofija že od začetka obravnavana kot ne povsem filozofija. Ta marginalnost bi lahko bila razlog za to, da vsi oddelki za filozofijo na univerzitetnem nivoju – da ne govorimo o oddelkih klasične filologije ali celo germanskih študij –, naj bo v Nemčiji ali kje drugje, ponavadi *nimajo* specialistov za to misel.³⁶ Kjer se pojavi Nietzsche na akademski sceni, se pojavi kot »moralni« ali »politični« mislec in izrazito ne mislec z epistemološkimi zanimanji, čigar filozofska zanimanja so neposredno relevantna za znanost.

Tako priča profesionalna filozofija v strokovnih revijah in knjižnih pogodbah ter akademskih imenovanjih. Vseeno pa je Nietzsche sam svoje ukvarjanje imel za zastavitev zelo kritičnega vprašanja o znanosti, kot vprašanja, in torej kot znanosti. Nietzsche je torej samega sebe videl kot nekoga, ki ponuja ne le filološko refleksijo o filologiji, ampak znanstveno (ali meta-znanstveno) refleksijo o znanosti. Nietzschejevo splošno vprašanje v tem širšem smislu pomeni kritično filološko, Nietzsche bi rekel tudi, psihološko in celo fiziološko (vključno s telesom – in živaljo) vprašanje: »Kaj dejansko pomeni vsa znanost, vzeta kot simptom življenja? S kakšnim namenom, ali huje, od kod vsa ta znanost? Kaj daje?«

176

Ta stil vpraševanja bi lahko karakterizirali kot Nietzschejevo prototipsko genealoško vprašanje, šolsko istovetenje, ki je posebej pogosto glede na naše težnje, kakor nezdgovinsko je že to, brati Nietzscheja nazaj od Michela Foucaulta.³⁷ S pritrjevanjem temu genealoškemu branju, nam dobro uspe ohraniti Nietzschejevo lastno eksplikacijo, ko opiše svoj predgovor dela *O genealogiji morale: Polemika*, kot nujno dopolnitev (ali dodatek) k njegovemu zgodnejšemu delu *Onstran dobrega in zlega: Preludij k filozofiji prihodnosti*.³⁸

34 Richard Rorty, »A Tale of Two Disciplines,« *Callaloo*, 17/2 (1994): 575–585. Tukaj p. 576.

35 Ibid.

36 V primeru Nemčije ta pomanjkljivost otežuje priporočiti verjetne kolege v samostojnih oddelkih mednarodnim študentom, ki želijo, kot želi mnogo takih študentov, študirati Nietzscheja. Heidegger seveda predstavlja podoben primer.

37 S to temo se delno ukvarjam v Babich, »A Philosophical Shock: Foucault's Reading of Heidegger and Nietzsche« v Carlos G. Prado, ed., *Foucault's Legacy* (London: Continuum, 2009), pp. 19–41.

38 Nietzsche piše Naumannu v Leipzig, da imamo delo *O genealogiji morale*, razumljeno kot kakor tam poudarja kot »kleine Streitschrift« (to se ponovi v njegovem podnaslovu) lahko za stoječe v »direktem Zusammenhang mit dem voriges Jahr erschienenen »Jenseits«: schon dem Titel nach.« Nietzsche, *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe* (Berlin: de Gruyter, 1986), Vol. 8, p. III. In da se prepričamo: konstelacija

Kaj omogoča pogoj znanosti, tu razumljene kot filologije, tj. spet: kot dolžino in širino akademskega študija, in kaj je to, zaradi česar znanost razumemo kot tako potrebno *za nas*?

Tu je poučno, da Nietzsche zastavi to vprašanje v strogo znanstvenem in zgodovinskem smislu svoje lastne dobe in svoje lastne znanstvene discipline, s tem, da vprašanje zastavi v zgodovinskem smislu z referenco na izvore znanosti kot take v antiki. Torej Nietzsche zastavi to udarno vprašanje, ne na način, kot je to običajno storjeno, z vpraševanjem po razlikah med antično in moderno znanostjo, ampak raje, in glede na sofisticiranost grške znanosti, sprašuje, zakaj je moderna znanost, glede na to sofisticiranost, rabila *tako dolgo*, kot je rabila, da je postala dominantna sila v konceptualni kulturi?³⁹ To je vprašanje brez primere, proti-intuitivno vprašanje v ravno tolikšnem obsegu, da jemljemo napredujoč in evulucijski karakter znanja za samoumeven.

S tem, da misli vprašanje geneze in razvoja moderne znanstvene kulture od začetka, pa vse do konca njegovega ustvarjalnega življenja,⁴⁰ kot ga misli, Nietzsche izziva moderno šolsko konvencijo, kar zadeva logičen in napredujoč razvoj znanosti. Matematik in antični zgodovinar Lucio Russo je v zadnjem času ponovno osvetlil to perspektivo za moderno senzibilnost, če Russo komaj deli z Nietzschejem zadržke v zvezi z aleksandrijskim dosežkom in če Nietzsche sam poudarja kontinuiteto z Aristotelom in Platonom.⁴¹

177

Ko govori o teoretičnem nivoju znanosti in matematike skupaj z mehanično praktično tehnologijo v antični Grčiji, Nietzsche piše v *Antikristu* (ki ni ravno tam, kjer bi pričakovali, da bomo našli tako izjavo), da »... vse znanstvene *metode* so bile že na voljo« [alle wissenschaftlichen Methoden waren bereits da] (AC §59) in s tem ponovi opažanje, ki ga je naredil v svojih zgodnjih zapisih in torej skoraj v začetku.

naslova prvega dela *Genealogije morale* to jasno prikaže: ‚Dobro in Zlo‘, ‚Dobro in Slabo.‘ Volker Gerhardt citira to pismo prav na začetku svojega predgovora k predkovoru k Reclamovi izdaji *Genealogije morale* in Sarah Kofman je že uspelo izpostaviti pomembnost branja Nietzschejevih pisem svojemu uredniku v njenih dveh predavanjih o *Ecce homo*. Končno, nam Nietzsche sam pove, da z *Jenseits von Gut und Böse* začne svojo »neinsagende, neintuende Hälfte.« [Nachdem der Jasagende Teil meiner Aufgabe gelöst war, kam die neinsagende, neintuende Hälfte derselben an die Reihe.] (EH, *Jenseits von Gut und Böse*).

39 Cf. KSA 7, 3 [II], 62.

40 Glej KSA 1, pp. 804, 813; KSA 8, 23 [8], 405, etc., skupaj z razdelkom o *Antikristu*, o katerem je tu govor ter z začetno intonacijo »Die ganze Arbeit der antiken Welt umsonst« (AC 59).

41 Zgodovini znanosti je pogosto neizbežno dan raje comtinski kot hegeljanski izraz. Za mnenje Georgea Sartona, dolgoletnega urednika *Isis*, v tem kontekstu glej, Peter Dear, »The History of Science and the History of the Sciences: George Sarton, *Isis*, and the Two Cultures,« *Isis*, 100 (2009): 89–93.

Kar torej kliče po premisleku (kot bi rekel Heidegger), je prav primanjkljaj posledičnosti za same Grke, ki niso »naredili« v veljavi sploh »nič« iz prav teh »znanstvenih metod«, ki so jih razvili in izpopolnili – s tem, ko so sprejeli številčnost znanstvenih metodologij, od teoretične, do matematične, do tehnološke.⁴²

Grška »empirična senzibilnost«, prisotna že v »der *Thatsachen-Sinn*«, ki bi morala postati nekaj precej podobnega moderni znanosti, ni ustrezala, kot izpostavi Nietzsche, nobenemu posameznemu trenutku v času, ampak »že stoletja dolgi tradiciji«, izpolnjeni z raznolikostjo tehnoloških, znanstvenih šol in tradicij le-teh. Grška naravna znanstvena tradicija oz. naravnost na naravno raziskovanje ni bila zatrta iz strani anti-empiricističnega gibanja (čeprav so še danes klasični zgodovinarji, ki to predpostavljajo), in ni bilo nikakršne klerikalne oz. religiozne tradicije, ki bi bila proti znanosti. Brez religije, ki bi igrala proti-znanstveno vlogo, kako to, da je moderni znanosti *spodletelo* razviti se v antiki?

Naj poudarimo to zadnjo točko natanko zato, ker se odgovor zdi evidenten v vulgarnem statusu umetnika kot tehničnega obrtnika v sodbi plemenite mladine v antični Grčiji. Torej je moč rutinsko najti argument, da – in ne glede na njihovo matematično in tehnično junaštvo – Grkom ni uspelo razviti moderne znanosti, ker so očrnili praktično in prezrli empirično (pomislimo na argumente, ki zadevajo Aristotelov domnevni sholasticizem), tj. zahvaljujoč klasičnemu proti-mehanicističnemu nagnjenju. Nietzsche prevprašuje to predpostavko od svoje prve knjige, vse do njegovega Antikrista, in že od začetka je tako niansirano vprašanje centralno za njegove teoretične refleksije o Grškem glasbenem umetniškem delu.⁴³

Anti-praktična predpostavka, aplicirana na antično znanost in tehnologijo, je za posledico rezultirala v vračanju Grkom toliko antičnih »mandarin«: če se ne zgraža nad tehnologijo, je nje nedolžen. Kljub temu ta mandarinska nedolžnost preprosto ne more biti vse. Kakršnokoli naštevanje mehanističnih in teoretičnih tehnologij, ki so bile na voljo v grškem in rimskem svetu, je lahko presenetljiv. Ti nenavadni dosežki – nerazumljeni do danes in kar je morda bolj pomenljivi

42 Glej Russo, *The Forgotten Revolution: How Science Was Born in 300 BC and Why it Had to Be Reborn*, trans. Silvio Levy (Berlin: Springer, 2009 [Italian original 1996]). O Grški znanosti širše, glej ne le Arpad Szabó, *Das geozentrische Weltbild* (München: dtv, 1992), Charles Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology* (cited above) in Fritz Kraft, *Geschichte der Naturwissenschaft I. Die Begründung einer Geschichte der Wissenschaft von der Natur durch die Griechen* (Freiburg: Verlag Rombach, 1971) ampak tudi Dirk Couprrie, Roberty Hahn, and Gerard Naddaf, *Anaximander in Context: New Studies in the Origins of Greek Philosophy* (Albany: State University of New York Press, 2003).

43 Pravim niansirano, ker Nietzsche sam komaj kdaj zanika ta anti-praktični uvid v delu »What is Noble«, poudarek, ki se ponovi v njegovem razumevanju Grškega odnosa do umetnosti kot dela ideala izpopolnjevanja lastnega »kipa«, ki postane tako rekoč umetniško delo. Nietzsche nadaljuje:

vo: *neponovljivi* s sedanjimi sredstvi. Teh dosežkov ne moremo tehnično enačiti, ampak, kar je bolj pomembno, ti dosežki, že sama ideja le-teh, ostajajo predmet osupljivo obstojne intelektualne odpornosti. Toda našega sodobnega odpora do zamisli, da je katerakoli druga doba razen naše posedovala kakršnokoli sofisticirano tehnologijo ali znanstveno metodologijo, kaj šele teorijo, Nietzsche ni delil z nami, kot je bilo potrjeno s pozornostjo, ki jo je namenil antični tehnologiji, pozornostjo, ki spet priča o vplivu Otto Jahna.

Nedavno delo potrjuje Nietzschejev poudarek na dosežkih antične grške znanosti v ne zgolj čisto teoretični podrobnosti, ampak tudi povsem praktični,⁴⁴ tehnološki sofisticiranosti.⁴⁵ Popularen primer le-tega je bil prvič odkrit leta 1900, istega leta, kot umre Nietzsche, istega leta, kot se rodi Gadamer: Mehanizem Antikythera, kompleksen bronast mehanizem mehaniciranih zobatih kolesc, očitno neka vrsta »računalnika«, ki se je morda uporabljal za kozmološke izračune, in zato dovolj modernemu-podobna, oz. navidezno moderna ilustracija nujnosti in kompleksnosti Nietzschejevih vprašanj.⁴⁶

Nietzsche torej dvomi v razvoj zahodne znanosti kot take. In Grki, vir toliko tega, kar imamo za srce zahodne znanstvene kulture, predstavljajo uganko, uganko, ki jo Nietzsche artikulira v duhu svojega življenjskega prizadevanja, da bi povzdignil vprašanje o znanosti k (in v in z) svoji lastni znanosti filologije.

179

Kaj je potrebno za razvoj znanosti? Matematika? Teorija? Tehnologija?

In ne glede na to, kateri odgovor izberemo, je bistveno zastaviti nadaljnje vprašanje, kot ga postavi Nietzsche: Kaj pomeni to, da bi lahko Grki že posedovali vsakršen teoretični, matematični in tehnični predpogoj za razvitje moderne znanosti, kot ga dejansko so, in vendarle ter kljub temu niso takrat nadaljevali od tam, da bi razvili te iste zasnutke, v moderno znanost? Kot nas opomni Nietzsche, je bila grška naravna znanost že artikulirana iz perspektive »naravnih znanosti, v povezavi z matematiko in mehaniko«. (AC §59) Vzeto iz moderne znanstvene

44 Dieser vom Künstler Dionysos geformet Mensch verhält sich zur Natur, wie die Statue zum apollinische Künstler.“ Glej posebej z referenco na izdelovanje skulptur v Nietzschejevih tekstih, Babich, „Skulptur [Bildhauerkunst],“ v: Christain Niemeyer, ed., *Nietzsche-Lexikon* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009), pp. 325–328.

45 Glej, brez reference na Nietzscheja, a na splošno o tej temi, Aage Gerhardt Drachmann's *The Mechanical Technology of Greek and Roman Antiquity* (Madison: University of Wisconsin Press, 1963) in skupaj z John Peter Oleson, ed., *The Oxford Handbook of Engineering and Technology in the Classical World* (New York: Oxford University Press, 2008).

46 Glej Derek de Solla Price, "An Ancient Greek Computer," *The Scientific American* (June 1957): 60–67 kot tudi Price, "Automata and the Origins of Mechanism and Mechanistic Philosophy," *Technology and Culture*, Vol. 5, No.

perspektive, bi Grki *moralni biti* »na najboljši možni poti« k moderni znanosti in kljub temu niso bili.

Ta »bi morali biti« je problem. Kaj manjka? Kaj so potrebovali?

Vsebinska poanta, ki jo poskuša tu narediti Nietzsche, stilistično oddaljena kot je, od bolj sodobnih razmišljanj o grški znanstveni filozofiji, ki jih lahko predložimo v oporo njegovim domnevam, je vse prej kot očitna. In tu, ko piše v njegovem neobjavljenem *Antikristu*, čeprav se podobna razmišljanja pojavljajo vse skozi njegova dela, je pomembno, da Nietzsche zagotovi še manj virov za svoje trditve (čeprav jih je moč dobiti), kot jih je ponudil za svojo prvotno objavljeno diskusijo o metričnem izvoru tragedije iz duha glasbe.⁴⁷

180

Znanost, kot je trdila tudi srednjeveška zgodovinarica Lynn White (s ponovitvijo Pierre Duhema, če smo natančni), ni toliko nasprotnik religiji, kot je vsepreveč religiozen (judovsko-krščanski) projekt. Torej za Nietzscheja znanost ni nasprotnik religioznega asketskega ideala, ampak veliko bolj njegova najbolj razvita oblika, ki za ta razvoj potrebuje vse ezoterične in mistične iniciacije, ki jih je Nietzsche prej poudarjal.⁴⁸ Nietzsche z namenom provokacije zaključi svoje pripombe tu s tem, da vpraša nas, svoje bralce, kot to ponavadi počne, če razumemo to bistvo: »Je to moč doumeti? Vse bistveno je bilo najdeno, da bi lahko začeli z delom.« [*Alles Wesentliche war gefunden, um an die Arbeit gehn zu können*] (ibid.). Nietzschejev izziv misli tu ne odstopa od njegovih najzgodnejših ukvarjanj s sokratsko iznajdbo razuma in tega, kar je prvotno imenoval aleksandrijska kultura v svojih Času neprimernih premišljevanjih. Najbolj bistvena stvar je bila že tam: in s tem, ko to rečemo, govorimo, kot bi govoril Rickert, o nujno *formalnih* znanstvenih metodah.⁴⁹ Z Nietzschejevimi besedami: » – metode, to je treba desetkrat ponoviti, so najbolj bistvene, poleg tega pa so najbolj težavne in že kar najdaljše obdobje navada in neaktivnost delujeta proti njim.« (Ibid.)

Če to vprašanje zastavimo drugače: Koristno bi bilo raziskati razliko med tem, kar je Nietzsche imenoval »tragično znanje«, in modernim, znanstvenim znanjem. In v istem duhu, v katerem Nietzsche zastavi vprašanje: *kaj* je tisto v nas, kar *hoče* resnico, vpraša tudi *kaj* je v nas, kar *potrebuje* znanost?

47 Šele – in to je morda ni zgolj prikladna, ampak skrajno kritična paralela – začnemo z odkrivanjem dobesednosti Nietzschejeve titularne trditve v zvezi s tragedijo. To raziskujem v Babich, »The Science of Words or Philology« in širše razvijem v svojem *Words in Blood, Like Flowers*, chaps 3–5.

48 To dejstvo je dobro znano od Heideggerja in Valadiera dalje, glej pa tudi Babich, *Nietzsche's Philosophy of Science*, 5. poglavje.

49 Heinrich Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung: Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*. (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1896).

Kot mladostni, čili in tragično misleči, bodo taki občutki oz. občutljivost dovolj za Nietzschejevo distinkcijo med »pesimizmom kot močjo« (KSA 12, 9 [126], 409) ter »pesimizmom kot zavračanjem« (Ibid.)? Kaj je »volja za tragično«? Zakaj ne bi vprašali, po vseh teh letih, ne *Kaj je Dionizijsko* (imamo na tone odgovorov, ni dvoma, in ni dvoma, da so vsi zavajajoči), ampak *Kaj je tragično*? Da bi zastavili to vprašanje, ali bomo morali vključiti Hölderlina, v kolikor Nietzsche na tej točki citira Hölderina, kot tudi Sofoklesa, kot tudi Schopenhauerja, ko zastavi tragično vprašanje, ki se spremeni v jezik pesimizma moči? Ali ne bo to uvedlo še Empedokla? In kdo je bil Nietzschejev Empedokles?

Toda, ali se s temi vprašanji ne pomikamo že v področje nihilizma v njegovem hudo epistemološkem smislu, če se spomnimo, da je Schopenhauerjev problem ustanovil/institucionaliziral svoj lastni epistemološki odcep, in se problem tragične modrosti ne izkaže za problem tragičnega znanja, problem ki, kot ga zdaj bemo, predpostavlja vprašanje filozofskega nihilizma, ki je tudi Kantov problem, Jacobijev problem,⁵⁰ in nič manj Nietzschejev problem, izražen v tej isti kantovski konstelaciji, ne v tipičnih referencah na Turgenova in Dostojevskega, ampak dosti prej ter z referenco na Schopenhauerja, ter na Lessinga in njegovega kratko živečega in tako zelo nihilističnega sina filozofa, a na sicer bolj poetičen način tudi na Heinricha von Kleist.

Ali lahko to danes razumemo, mi moderni, svobodno-misleči iskalci resnice? Skupaj s kompleksnim vprašanjem rojstva oz. izvora tragedije, smo pozabili tudi vprašanje znanosti, »rogato« vprašanje znanosti, kot ga imenuje Nietzsche, s tem, da hitro doda »ne nujno ravno bik« (BT §ii). To je problematično vprašanje znanosti, in spet se vračamo k predstavi, da je Nietzsche večinoma govoril samemu sebi.

Kar je gotovo, kot je bilo poudarjeno na začetku, je to, da so sami učenjaki vzeli vprašanje Nietzscheja in znanosti resno, in od tistih nekaj, ki so ga, se jih še manj drzne postaviti znanost samo pod vprašaj, namesto tega pa ponavadi popravljajo Nietzscheja s postavljanjem vprašanja, koliko »znanosti« bi lahko rekli, da je Nietzsche poznal (in imel o njej prav), ali drugače (in ta poudarek je ljubši modernim pozitivistom, ki jim vedno uspe zgrešiti Nietzschejevo *kritično* perspektivo), s tem, da izpostavijo njegovo občudovanje »znanosti«.⁵¹

50 In Hammanov in Herderjev tudi. Glej Frederick Beiser, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte* (Cambridge: Harvard University Press, 2006 [1993]).

51 Za dodatno branje o Nietzscheju in znanosti, glej spet Babich, *Nietzsche's Philosophy of Science*, kot tudi prispevke k Babich in Cohen, ured., tako *Nietzsche, Theories of Knowledge and Critical Theory* and *Nietzsche, Epistemology and Philosophy of Science* kot tudi Gregory M. Moore in Thomas Brobjer, ured. *Nietzsche and*

Nietzsche, nam poveje (Zahvaljujem se Rebecci Bamford, da me je spomnila na to vse preveč pogosto vprašanje, saj sem sama nedavno slišala to vprašanje osebno od Davida Owena, a tudi, kot lahko preberemo, pri Ridleyu in Westphalu ter drugih), je nasprotnik, ne znanosti, marveč scientizma.⁵² S to distinkcijo bi se lahko nadejali pomesti s problemom znanosti pri Nietzscheju.⁵³ Niti temu ne nasprotujem popolnoma (moje edino nestrinjanje bi bilo s tendenco, da se znebimo problema, namesto da bi ga, kot mi je ljubše, intenzivirali). Tu namreč skupaj s Heideggerjem trdim, da se Nietzsche zavoljo znanosti in zatorej filozofsko loti *kritiziranja* znanosti, s postavljanjem kritičnega vprašanja znanosti, kot ga postavi.

Nietzschejeva Vesela znanost ali praktična fenomenologija: Igranje satira

Na mestu moderne konstelacije, ki postavlja filozofijo v najboljšem primeru za deklo znanosti, Nietzsche zastavi vprašanje znanosti filozofsko, nadalje z namero, da bi razsvetlil to vprašanje z uporabo virov umetnosti kot samozavestno in nedolžno iluzijo – poteza, ki omogoča o znanosti govoriti kot o »zvijači« [eine *Schlaubeit*].

182

Umetnost torej služi kot podlaga za znanstveno zvijačo, ko poskuša Nietzsche eksplicirati znanost (*techne*). Dejansko je artistični oz. tehnični (in na začetku smo se že nanašali na način govora o »pragmatičnem« v 19. stoletju) temelj umetnosti metodološko nepogrešljiv za Nietzscheja, v kolikor kot »problem znanosti ne more biti priznan na podlagi znanosti«. (BT §ii) Kot sem trdila, Nietzsche usklajuje znanost in umetnost, ki se razlikujeta le v smislu reflektivnega zavedanja oz.

Science (Aldershot: Ashgate, 2004). Glej tudi prispevke k izdaji Luis E. de Santiago Guervós, ed., *Estudios Nietzsche: Nietzsche y la Ciencia*. Iz leta 2008.

52 Torej, namesto da se poglabljamo v Nietzschejevo kritiko znanosti, velika večina tistih nekaj učenjakov, ki so sploh vzeli to temo v premislek, je ugotovila, da je bolj produktivno kritizirati Nietzschejevo razumevanje znanosti oz. drugače, in to je bolj nedaven premik, spopasti se razlago, da bi jo odstranili, in torej »izničiti« njegove skrbi iz filozofske obravnave kot problem, s tem da odkrijemo povezavo Nietzscheja z zgodovino idej. Glej za primer Robin Small's *Nietzsche in Context* (Aldershot: Ashgate, 2001), kot tudi Gregory Moore, *Nietzsche, Biology and Metaphor* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

53 Moje lastno delo je očitna izjema pri takšnem branju, kot je Heideggerjevo drugače formulirano branje Nietzscheja, in lahko trdim, da imam zaveznike v zastavljanju Nietzschejevega vprašanja znanosti kot vprašanja pri Dominique Janicaud in Reiner Schürmannu, a dejansko tudi če vključimo vprašanje resnice pri Jeanu Granierju med nekaterimi, četudi ne mnogimi, drugimi. Glej Babich, *Nietzsche's Philosophy of Science*; o Heideggerju o Nietzscheju in znanosti, glej Babich, »The Problem of Science« in Nietzsche and Heidegger« Bolj zgodovinsko, glej tudi Mittasch, *Nietzsche als Naturphilosoph* (Stuttgart: Kroner, 1952) skupaj z drugimi, kot npr. Del Negro, tudi Löw in Spiekermann, Kaulbach in Simon, Gerhardt in Abel, itd. če ne celo z večjim poudarkom na vprašanjih logike in teorije znanja kot na filozofiji znanosti per se.

iskrenosti. Kot razložena tako od znanosti kot religije je umetnost iluzija z nečim, kar bi lahko imenovali dobra vest. In umetnosti manjka prevladujoča sovražnost do življenja, ki karakterizira tako religijo kot znanost, v kolikor, kot napiše, »vse življenje zavisi od videza, umetnosti, prevare, optike, nujnosti perspektivnega in napake [*alles Leben ruht auf Schein, Kunst, Täuschung, Optik, Nothwendigkeit des Perspektivistischen und des Irrthums*].« (BT §v) V nasprotju z idealom znanstvene resnice potrebuje življenje iluzije, »tj. neresnice, ki jih ima za resnice« [*d.h., für Wahrheiten gehaltene Unwahrheiten*]. (KSA 7, 19 [43], 433)

Resnica, kot nas opomni Nietzsche, ni vedno oz. neizogibno prednost za življenje in nekatere resnice, kot nam pove v svojem neobjavljenem delu »*O resnici in laži v zunajmoralnem smislu*«, so nevarne in sovražne življenju, druge pa nas opomni, da so nekatere resnice bridke ali sovražne oz. odvratne itn. (e.g.: GM I: 1) Razglasi, da je »*nemogoče ... živeti z resnico*«. (KSA 13, 16 [40] §7, 500) Zato potrebujemo pragmatično konvencijo (Poincaré) raziskovalčevega zagona, vključno z napakami (Mach) ali fikcijami (Vaihinger, Riehl) umetnosti, to pa hkrati pomeni, da potrebujemo znanost zavoljo umetnosti, da bi ne bili potrti zaradi resnice.⁵⁴ Imeti znanost za nekakšno »samo-obrambo« [Notwehr], z Nietzschejevimi besedami »proti – resnici« (BT §i), se bo izkazalo za skupno Nietzschejevi definiciji znanosti – če še enkrat spomnimo, na koncu *H genealogije morale* – kot »*najbolj nedavno in plemenito obliko*« (GM III: 23) istega asketskega ideala.

Iz tega sledi cela množica težavnih tem in tu, da sklenem ta esej, zbiram nekaj govoric kot zgolj-neko zgodbo, ki razsvetljuje znanstveno oz. empirično srce tega, kar bi morali imenovati Nietzschejevo fenomenološko raziskovanje oz. preizkušanje filologije. Ta fenomenološka orientacija je prav tako razvidna iz Nietzschejeve pozornosti do telesa, saj je ta pozornost prikaz iz njegovih najzgodnejših filoloških študij, glede na njegovo posvečanje gestam in obnašanju po občutku.

Na ta način, ko govorimo o Nietzschejevih fenomenoloških raziskavah, govorimo o »estetski znanosti«, ki ga je zaposlovala že od začetka. Te fenomenološke raziskave se gibljejo od glasbenega karakterja Grškega jezika, ko je Nietzsche začel svoja bralna premišljevanja o Grški glasbi, drami in plesu (napolnjenimi z manjšnimi ilustracijami: arsis/thesis),⁵⁵ do še vedno bolj fenomenološke in dejansko izvajalne prakse, ko je raziskal sorodno vprašanje na koncu svojega življenja.

54 »Wir haben die *Kunst*, damit wir *nicht an der Wahrheit zu Grunde gehen*.« (KSA 13, §6, 498)

55 Za razpravo glej Babich, »Wort und Musik in der Antiken Tragödie. Nietzsches ‚fröhliche‘ Wissenschaft.« *Nietzsche-Studien* 37 (2007): 230–257, ilustracija ponovljena tukaj, p. 235.

To je bilo tisto vprašanje, ki ga je Wilamowitz naredil za centralno vprašanje svoje kritike Nietzschejeve prve knjige: vprašanje, ki zadeva vlogo čutnosti, ali kar je isto, samo eksplicitno vlogo spolnosti v Grškem življenju in umetnosti. Wilamowitzeva trditev, da Nietzscheju ne uspe vključiti ljudskih in orgiastičnih elementov arhaične tragične tradicije, je nakazana, in to nedvoumno, v njegovi oceni Nietzschejeve knjige o Grški tragediji, začevši s precej očitnim epigrafom pritrjenim na njegovo recenzijo. Wilamowitz, ta, ki naj bi med drugim postal strokovnjak za satire, nadaljuje z izdelavo iste poante proti zaključnem delu recenzije, kjer zasmehuje Nietzschejevo razlago Grkov in njihove povezanosti z naravo in s seksualnostjo. Za Nietzscheja Wilamowitz zapiše, »falos ni nikakršen falos: neskrite in hudo veličastne lastnosti narave,«⁵⁶ niti se Grki, večni otroci, ne smejejo grotesknim obscenostim. Ne: »Grki so kontemplirali z globokim čudežjem (seksualno vsemogočnost narave).«⁵⁷

184

Nietzsche nazadnje odgovori na to kritiko v delu *Somrak malikov*, z razmislekom o orgiji kot taki, zastavljenim na način nekakšne proto-fenomenološke raziskave, kot je Nietzsche zastavil »psihologijo orgazma kot vseprežemajoče občutenje življenja in moči, kateremu lastno še celo bolečina sama služi kot stimul«. (T-I, *What I Owe the Ancients*, §5)⁵⁸ Tak fiziološki razmislek ni ponudil nič manj, tako bo trdil pozni Nietzsche, kot »ključ do koncepta tragičnega občutenja« (Ibid.), občutenje, za katerega Nietzsche navaja, da je bil »pridobljen prav tako od Aristotela, kot od« Schopenhauerja – ko ponovi razjasnitev, prej prineseno v ospredje, s preglednim podnaslovom k svoji prvi knjigi, *Rojstvo tragedije ali Helenizem in pesimizem*.

Da je Nietzsche za to potreboval več kot podnaslov (in nekaj več kot nov predgovor), je očitno (kot pričajo Nietzschejeva sklepna razmišljanja v njegovi zadnji izdani knjigi). Drugje sem trdila, da Nietzschejeva vrnitev k tej tematiki hkrati poudarja njegovo lastno priznanje, da se Wilamowitz ni motil s svojo obtožbo, da je Nietzsche izključil (ali natančneje rečeno: podcenil) erotično dimenzijo v svojem razumevanju antike.⁵⁹ In pomembno je pripomniti, da je Nietzschejev

56 Wilamowitz tu citira Nietzscheja, GT§ 8 „[A]uf den unverhüllten und unverkümmert grossartigen Schriftzügen der Natur“ (KSA I, 58).

57 Wilamowitz-Möllendorff, *Future Philology*, p. 20. Glej citat epigrafa na 1. Strani (in glej tudi mojo opombo urednika št. II). Ironija je izrecna in Wilamowitz kasneje v življenju raziskuje izvore komedija v antiki.

58 O Nietzschejevem sklicu na znanost razpravljam prav na tej točki z referenco na spolnost v, »Nietzsche und Wagner.«

59 To poudarjam v moji razpravi o Nietzschejevi dejavni fenomenologiji v Babich, »Reading David B. Allison,« see p. 252.

poudarek na dionizičnem teklu proti bolj ustaljenim, oz. »čistim« konvencijam 19. Stoletja.⁶⁰

Vprašanje satire je zanimivo iz cele množice razlogov in nekateri učenjaki so trdili, da užitek, ki se ga karakteristično asociira s satirovo spolnostjo, nima opraviti zgolj s satirjevimi relativno animalističnimi razmerji (tj. razkazovanje prevelikega falusa, rutinsko pokončnega in v nasprotju z bolj skromnim idealom med Grki), temveč tudi s satirjevimi razvpito avto-erotičnimi nagnjenji: Bakhantke bi se jim morale upirati, zato so se zadovoljili ali s tem, da so se prikradli k njim med spanjem, ali drugače z masturbacijo.⁶¹ S tem argumentom⁶² današnji učenjaki potrjujejo/odobravajo Wilamowitzevi domnevni kritiki Nietzscheja, ampak seveda v Nietzschejevem duhu, čeprav se trdi tudi to, da je Wilamowitz delil Nietzschejevo zadržanost do poudarjanja erotično-skatološkega zavoljo razpoloženja tistih časov.

A možno je, da Nietzsche celo v tem navidezno preprostem vprašanju, še vedno ni lahko branje. Razlog za to neobvladljivost niso zgolj Nietzschejevi lastni in zelo sofisticirani uvidi v antično Grško seksualnost in njen pomen za nenavadno estetiko tragiških umetniških del. Konec koncev se spomnimo, da je ta uvid po-

60 Presenetljivo (presenetljivo zame, po vseh teh letih) to ni to, kar pravi Mark Griffith, a glej opombo 21. 202 v njegovem delu »Slaves of Dionysos: Satyrs, Audience, and the Ends of the Oresteia,« *Classical Antiquity*, 21 / 2 (2002): 195–258 z bibliografijo in ilustracijami). Griffith meni, da so satiri posnemali, vsaj v začetku, Atenske dečke. Kasneje v svojih zapisih Griffith tudi prizna povezavo satira z leti in osli, le zato da bi izpostavil, da so satiri šala in škandal: absurdni, nezanesljivi in nezreli. Str.277. To je staro vprašanje zgolj zato, ker satiri tako podobni kozam, kot so podobni oslom ali konjem: napol kentavri. Glej o satirih in konjih, Walter Burkert, *Savage Energies* (Chicago: University of Chicago Press 2001), posnemajoč Wilamowitza, Burkert trdi, da reprezentacija tragedije kot kozje pesmi spominja na žrtev in za odgovor glej Vernant. O svečanosti 19. Stoletja glej Alex Gross, »Goat-Singers and Scholars: A Slight Case of Suppression. A piece about Greek Satyr Plays, their Connection to Tragedy, and the Campaign by Scholars to Overlook this Connection,« *New American Review*, 1969. <http://language.home.sprynet.com/theatdex/satyrs.htm>. Glej tudi opombo 77 zgoraj. Glej

61 Guy Hedreen, »Silens, Nymphs, and Maenads,« *The Journal of Hellenic Studies*, 114 (1994): 47–69 To je v nasprotju z Griffithovo Lobecku podobno ponovitvijo »relative impotence« satirov v smislu njihove prijaznosti. Glej »Slave of Dionysos,« pp. 216–217.

62 Glej Hedreen, »Let Go My Force Just Touching Her Hair: Male Sexuality in Athenian Vase-Paintings of Silens and Iambic Poetry,« *Classical Antiquity*, 25/ 2 (2006): 277–325. Hedreen ne povezuje tega branja z Nietzschejem, ampak morda nezavedno citira prav isti odsek, kot ga citira Wilamowitz, da bi izpostavila podobno poanto. Za kontrast glej Lissarrague, ki opazuje paralelo med oslom in satiro (in sužnjem), ki piše, kot jo citira Herden, »that this aspect of the donkeys sacrificed by the Hyperboreans to Apollo — their ὕβρις ο ρθλιαν or 'outrageous erectness'—makes the god laugh (Pind. *Pyth.* 10.36)» (p. 284). Glej Lissarrague »The Sexual Life of Satyrs,« v D. M. Halperin, et al., eds., *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, 53–81. Hedreen predpostavlja konflikt med Lissarragueom in Nietzschejem, a vendar Lissarragueovo opažanje ustreza ne le Wilamowitzevi kritiki, ampak tudi Nietzschejevim poznejšim karakterizacijam Dioniza.

novljen v Nietzschejevi določitvi napetosti med spoloma, ki sta paralelna Apoloničnemu in Dionizičnemu, ki uokvirjata njegovo prvo knjigo. A Nietzsche, zaskrbljen, kot je bil, še z drugimi vprašanji, je to izpostavil zgolj mimogrede. V njegovem kasnejšem tekstu, Nietzsche pridobi iz Wilamowitzeve kritike njegove zadržanosti, s tem ko izpostavi to, čemur je bil izvorno dan le rahel poudarek.

S tem ko povzame prav to vprašanje v zaključku *Somraka malikov*, Nietzsche potrdi svojo raziskavo tragičnega v smislu zelo erotične dimenzionalnosti, zaradi katere prezrtja v svoji prvi knjigi je bil zasmehovan (pomembno je dodati, zgolj zaradi jasnosti, da je iz zapiskov tega časa jasno razvidno, da ta erotični poudarek iz njegove strani ni bil prezrt,⁶³ z izgovarjanjem »Dionizičnega fenomena« kot nazadnje »prikazljivega izključno na podlagi presežka moči« [T-I, *What I owe the Ancients*, 4]) Tu je mogla biti uporaba jezika, kot je »presežek moči«, precej nazorna za Nietzscheja (glede na to, da je bil otrok devetnajstega stoletja in to pogosto prezremo v našem nagnjenju, da ga jemljemo kot sodobnika); v vsakem primeru je bil bolj nazoren kot razprava, ki jo najdemo v njegovi prvi knjigi. Dejansko se v tem kasnejšem fokusu Nietzsche nanaša na spolnost in ponovi svoje zgodnejše reference na orgijo z vso tehnično znanstveno (tu Nietzsche za znanost izbere psihologijo) in nazorno natančnostjo, ki bi jo mogli (od njega) zahtevati.

186

Zato, in onkraj opolzkega, je nepogrešljivo za našo obravnavo tu oglaševati fenomenološki in točno znanstven ter arheološki način *Vizualizacije* – saj sam Nietzsche prav na ta način dobesedno »igra« satira. Tako učinkovito orgiastična, neizbežno fizikalistična raziskava stoji za ponarejenim poročilom, ki bi Nietzscheja pripravil do tega, da bi nag plesal v svoji sobi v Turinu, in popolnoma vznemirjen igral na flavto.⁶⁴

Trdila sem, da je tako dejavna fenomenologija odražala vzoren raziskovalčev projekt, ki ustreza Nietzschejevi odločitvi za življenje iskalca. »**Če stremiš za mirnim duhom in srečo, potem veruj,**«⁶⁵ poziva Nietzsche v kasnejšem pismu svoji sestri, kot nas opozarja David Allison v svoji knjigi, s primerjavo dveh zelo različnih občutljivosti brata in sestre in zrcaljenjem njunih zelo različnih usod. In kot

63 Nietzsche je tudi dovolj nazoren v „Die Dionysische Weltanschauung“ kjer piše „Die dionysische Kunst dagegen beruht auf dem Spiel mit dem Rausche, mit der Verzückung.“ KSA I, 554.

64 Glej spet Lissargue, „The Sexual Life of Satyrs“ in predhodno razpravo o Nietzschejevi dejavni fenomenologiji v tem kontekstu, glej Babich, „Reading David B. Allison’s Reading the New Nietzsche.“ *Symposium*. Vol. 8, No. 1 (Spring 2004): 19–35.

65 Nietzsche, *Sämtliche Briefe, Kritische Studienausgabe*, Vol 2, p. 61

pripomni Allison, Nietzsche tu podceni svojo lastno odločitev, ki je nasprotna: »**če želiš biti učenec resnice, potem išči.**«⁶⁶

Kjer fizikalni znanstvenik uporabi teoretične modele, arhitekt sestavi maketo hiše, znanstveno raziskovanje, recimo temu Polanyijeva dimenzija, lahko bi govorili tudi o machijski, celo pascalski finesi, vedno vključuje več kot mišljenje in vsebuje prav toliko tehnike, kot vsebuje tehnologije. A obstajajo omejitve takega modeliranja oz. eksperimentiranja in to je dejansko razlog, da je znanost po naravi nedokončan/nedokončljiv projekt. Če se torej te omejitve nanašajo na Nietzschejeve raziskave, se nanašajo na vsa področja. Da bi izbral bolj vsakdanje ilustracije kot so Nietzschejeva po naravi ezoterična raziskovanja, bi se moral arheolog zavezati modnim orodjem z uporabo lokalnih kamnov oz. materialov. S takim početjem, in to vemo, znanstvenik ni in ni mogel dokazati, da so antični ljudje v takem prostoru izdelali podobna orodja na podoben način. Dosti prej je on ali ona demonstriral/a bolj skromno možnost takšne izdelave. Kljub temu, kar lahko sprejmemo je to, da kar je dejansko, je tudi možno. In kjer se druge arheološke raziskave vračajo k nalogam oblikovanja osti puščic ali priprave ognja, se jaz, ki živim njegovo lastno raziskovanje, tu zavežujem temu, da bi Nietzsche lahko igral satira zavoljo svoje lastne, vesele znanosti.

To mislim prav tako resno, kot to mislim v šali.

187

Nietzsche tako na koncu svojih zapiskov za četrto knjigo o Zaratuistri napiše manjši seznam naslovov: »*Pesem čarodeja./Kar zadeva znanost.Nagovor roži.*« In doda še »Tisti ta srečni so radovedni [*Die Glücklichen sind neugierig*]« (KSA II 31 [66], 397, cf. Z IV, *Of Science*). Da bi tako iskanje vedelo, za takšno veselo raziskovanje je potrebna »krona smeha, krona iz rožnega venca«, ki si ga Nietzschejev Zaratustra, kot tudi Heglov in Hölderlinov Napoleon, namesti(jo) na svojo glavo. (Z IV, *Of Higher Men*, §18 and §20).

66 Citirano brez nemščine, v David B. Allison, *Reading the New Nietzsche* (Lanham: Rowman and Littlefield, 2001), p. 7.

Dennis J. Schmidt

O JEZIKU IN SLEPOTI: NEKAJ OPAZK O GRŠKEM POJMU

V nadaljevanju je moj namen sprožiti vprašanje razmerja med časom in pravičnostjo. Natančneje, želim sprožiti vprašanje, ali Heideggerjev vpogled v karakter časovnosti, kar je vse, kar smo in kar imamo (vzameš mi čas in vzameš to, kar sem, dam moj čas in mojo besedo, a ne morem dati nič večjega), prispeva karkoli k vprašanju o tem, kako razumeti uganko etičnega življenja. Moj argument je, da resnično prispeva veliko, še posebno glede na njegovo vztrajanje pri tem, da je prihodnost izvoren smisel časovnosti. Heideggerjev vpogled postane najbolj jasen, ko se vprašamo, zakaj v grški literaturi prevladuje nagnjenje gledati na modre v zadevah pravičnosti in etičnega življenja kot na slepe.

189

Postavil bi vprašanje o prihodnosti. Naj povem nekoliko natančneje, čeravno še preveč nedoločeno, da bi se rad vprašal, če prihodnost oz. obravnavanje ideje prihodnosti ne vzpostavi nekaj o etičnem življenju, kar ne more biti spoznano na noben drug način. Čas namreč presega vsak poskus premagovanja njegove tužosti, celo najoddaljenejše in sanjave lete imaginacije. V najbolj splošnem smislu je moje vprašanje usmerjeno na razmerje med prihodnostjo in pravičnostjo. Opozoriti želim, da se nanašam na besedo prihodnost, kar bi lahko bilo bolje prevedeno kot »tisto prihodnostno« in ne na neko določeno prihodnost, saj je tema moje obravnave prav tisto, kar je nedoločeno in še ni partikularizirano.

Od vsega začetka bi morali opaziti določeno anomalijo, ki je inherentna v možnosti takšne obravnave. Lahko govorimo *o* prihodnosti, morda celo *njej* sami, a ostaja jasno, da ne moremo govoriti *iz* prihodnosti. Medtem ko si lahko takšno možnost *domišljamo*, si lahko zamislimo ali predstavljamo sliko o tem, kakšna bi obravnava prihodnosti lahko bila. Ostaja odprto vprašanje, koliko takšno domišljanje ustreza izvornemu razmerju, ki bi nam lahko, kakršnakoli je že njegova moč, odprlo prihodnost. Izgleda, da kakorkoli ga obravnavamo, ostaja določena asimetrija v razmerju sedanosti in prihodnosti. Ta onesposobi vsak poskus govora iz prihodnosti v sedanost. Glede na povedano pa smo že v zadregi, ki preganja vsak diskurz, ki se nanaša na prihodnost; namreč, ta je v svojem temelju odporna do vsakega poskusa spoznanja, zaznamovana je z bistveno *neprepustnotjo* in *odprtostjo*. Če naj bo diskurz, ki je naslovljen na prihodnost, dovolj radikalen in ne zgolj projekcija razširjene sedanosti, potem govoriti o prihodnosti pomeni govoriti o izkustvu drugosti, ki pripada času. Takšno izkustvo omejitve, kot bom predlagal, je tisto, kar varuje človeško svobodo.

190

Naj začnem z nekaj pojasnili o pravem namenu te razprave. Želim razmisliti o tistem, česar ne vidimo oz. česar nismo videli. Fraza, »tisto, česar nismo videli«, ne namiguje na poskus govora o tistem, česar nismo videli (seveda v kolikor bi kaj takšnega domneval, bi dejansko govoril o nečem, česar niste videli, medtem ko bi sebi pripisal ostroumni vpogled). Ne predlagam, da bi vam podaril vid, da bi lahko rekli – z besedami »osupljiva milina« – »bil sem slep, a sedaj sem spregledal«. Niti ne predlagam, da bi ravnal kot mlada Antigona, ki v *Ojdipus at Colonus* vodi svojega slepega očeta od kraja do kraja, v iskanju primernege mesta za smrt, tako da mora Sofokles zapisati (prepisujoč Aristotela), da v njuni situaciji »en vidi za dva«. Niti ne bi ta fraza smela privleči v spomin bridke situacije zapornikov v senci, kot jo je opisal Platon v »prisposobi jame«. Seveda ne bi želel, da bi izpadel kot filozof, ki se je uspel osvoboditi jame in ki trpi trenutno slepost zgolj zaradi prekomernega gledanja sonca. Prosim, ne razumeti kot da bi hotel reči – sedaj, ko sem spregledal, je skrajni čas, da spregovorimo o tem. Nasprotno, gre za nenavadno ironijo, ki je vsebovana v stavku »tisto, česar nismo videli«. Prav kakor ironija v naslovu, ki bi predlagal govor o »tistem, česar nismo povedali«. Takšne fraze, v kolikor jih jemljemo resno, vsebujejo samo-spodkopavajočo in samo-omejujočo kvaliteto, ki pripada tistemu, kar naznačujejo.

Priznati moram, da želim ohraniti naslov nekoliko težaven, a ne želim obdelati njegove poante že zdaj. Dovolite mi zato izreči le tole – »tisto, česar nismo videli« – je citat iz knjige *Songs of Enchantment* nigerijskega pisatelja Bena Okrija. Tekst tega kratkega poglavja se glasi takole:

»Nismo videli sedmih gora pred seboj. Nismo videli, kako so vedno že pred nami, kako nas vselej pozivajo, nas vselej spominjajo, da je še veliko stvari za postoriti, še veliko sanj za uresničiti, veselja za odkriti, obljub, narejenih pred rojstvom, za izpolniti, lepote in ljubezni za utelesiti.

Nismo opazili, kako so namignile, da nič nikoli ni dokončno, da naperi niso nikoli dokončno prebrodeni, da včasih moramo izsanjati naša življenja, da lahko življenje vselej uporabimo za ustvarjanje svetlobe.

Nismo videli gora pred nami, zato nismo videli prelomov, ki so že bili prisotni, ter čakali, da se razplamtijo. Nismo opazili naraščajočega kaosa in njegovih napredujočih valov. Ko so nas dosegli, smo bili nepripravljeni za njegove mrzlične pripovedi in burne manifestacije. Bili smo nepripravljeni na dobo, izvito iz naravnih sorazmerij, nepripravljeni, ko nam je pot spregovorila v nenavadnem jeziku nasilja in preobrazb. Svet se je razpočil v nepredstavljive oblike in zgolj duhovi vekov so z jasnosjo videli, kaj se dogaja.

To je pesem duha, ki se vrti v krogu. To je zgodba za vse nas, ki nikoli ne vidimo sedmih gora svoje skrite usode, ki nikdar ne vidimo, da onkraj kaosa lahko vedno sije sonce.¹

Te besede navdihujejo misel, ki ji želim slediti. V kolikor te besede govorijo o skrivnosti, o kateri ne more biti nič izrečenega – o usodi in o tistem, kar prihaja –, skrivnosti lastne času, te besede ustrezajo tistemu, kar želim povedat.

191

V najširšem smislu se misel, ki jo želim predstaviti, izreka o možnosti pravičnosti dandanes. Natančneje povedano, izreka se o možnosti zadoščanju pravice *v času* (opredelitev »v času« je tu odločilnega pomena, kar bom razložil v nadaljevanju). Želim poudariti, kar sporoča drugi del mojega naslova, da če razmislimo o slepoti – naslanjal se bom večinoma na prikaze slepote v grški tragediji –, če si vzamemo naravo takšnih likov k srcu, se bomo naučili nekaj redkega o uganki pravičnosti. Preden povem, zakaj je takšno razmišljanje o slepoti poučno za naše vprašanje, mi pustite trenutek, da razvijem problematiko pravičnosti. Želim jo razgrniti glede na tisti filozofski čut, ki se je razvil iz fenomenološkega gibanja in pravi, da je filozofska tradicija na koncu.

Prepričan sem, da je Nietzschejeva trditev o tradiciji filozofskih razmislekov o pravičnosti, ki se začenjajo s Platonom in napredujejo vse do Nietzschejevega

1 Ben Okri, *Songs of Enchantment* (New York: Doubleday, 1993), str. 3.

časa, pravilna; namreč, da takšni razmisleki spominjajo na tehtanje pri trgovanju. Z drugimi besedami, na zahodu, če ne drugje, razmišljanje o pravičnosti nujno pridobi obliko preračunavanja, ekonomije menjave. To je tradicija, kakor pravi Nietzsche, ki najde vrhunec svoje filozofije v Heglovi dialektiki, kjer najdemo prisvojitve v vsakem gibanju, ne glede na njen zamik ali subtilnost – pravičnost postane sistem povračil, trgovina potreb in nasprotij. Tisto, kar najdemo v filozofiji, pravi Nietzsche, je dovršena oblika računovodstva, v kateri so enote tehtanja umerjene glede na »dobro«. Poglavitni namen je prikrivanje dejstva, da pravičnost, oz. to kar imenujemo pravičnost, ni nič drugega kot računajoča oblast. Filozofske pripovedi o pravičnosti so v resnici zvijače, ki skrivajo dejstvo, da pravičnosti ni.

192 Kot sem poudaril, mislim, da je veliko resnice v tem, kar pravi Nietzsche. Zaradi tega si bom vzel Nietzschejevo kritiko teorij pravičnosti k srcu. Raje kot opustiti vprašanje o idealu pravičnosti in predpostavljati, da je vse, kar lahko srečamo, zgolj računanje, se sprašujem, ali je sploh možno misliti o pravičnosti, ki ni določena kot računanje določene vrste ali kot red menjav na temelju teoretičnih določb. Je torej možno misliti pravičnost na način, ki ni združljiv s podobami kapitala – odplačila, vračila, interesa, koristi, prisvojitve delavčevega zaslužka, profita – ali je možno opisati pravičnost brez ozira na kakršnokoli razmerje plačila? Takšna pravičnost, kot Derrida navajajoč Heideggerja opozarja, je tako pristna in velikodušna, da jo lahko imenujemo dar. Tako prekomerna, da prelomi vsakršno ekonomijo menjave, vsakršno predstavo pravičnosti, ki bi jo izmerili v določenih stopnjah. Takšna pravičnost bi ne bila zadeva povelečevanja in domišljavosti; bil bi način odpovedi in odrekanja, brez pričakovanja plačila. Kako bi morali misliti, v dovolj strogi obliki, logiko čuta za pravičnost? Še več: kaj je potrebno, da lahko mislimo danost takšnega čuta »v času«? Razmišljam na takšen način, saj je bilo, kot je Heidegger pokazal, v zgodovini filozofije silno nagnjene ločiti pravičnost od časovnosti, jo gledati iz privilegirane točke neskočnega in idealnega uma, ki ne trpi smrti. V tem smislu je filozofija postavila kot svoj ideal gledišče, ki je najbolj oddaljeno od veličastne forme izkustva časa. Težava, ki jo skušam tukaj nasloviti, je v zadoščenju pravice v času. Je problem, kot ga postavi Heidegger in dodatno okrepi Sartre, kako nam je »biti-zgodovinsko«. (Tukaj lahko zgolj namignem na to, kako je celotna problematika pravičnosti v Platonovi *Republiki* obrnjena na glavo in prvič izražena zgolj v 10. knjigi, v »mitu o Eru«. Er pove skrivnost o tem, kako si izberemo usodo in konča z opisom našega dramatičnega padca v čas. Z drugimi besedami, vprašanje, ki ga želim postaviti, se oblikuje na drugi strani mita o Eru.)

Želim torej povprašati o možnosti nemetafizičnega občutenja pravičnosti, ki ne zapade v čas. Tak čut bi bil dan v času, ne da bi bil v skladu z logiko menjave

preko časa. Da bi se najbolje lotil tega vprašanja, se želim obrniti k Heideggerju kot izrazitemu mislecju časa. Rad bi se osredotočil na tiste namige, ki, verjamem, obetajo razvoj prav takšnega *postopnega* čuta pravičnosti v času. (Naj povem, da je označba »postopnosti« temeljnega pomena in s to opredelitvijo se nanašam na čut za pravičnost, ki je namenjen premagovanju vsake neemancipirane socialne forme.) S tem namenom se bom obrnil k nekaj Heideggerjevimi pripombam, ki jih je namenil grškimi tekstom. Ti teksti so, vključ Heideggerjevem izmikanju, prežeti s skrbjo glede možnosti pravičnosti. Teskti, ki jih Heidegger uporablja v ta namen, so neodvisni od metafizičnega načina razumevanja. V njih je predstavljena vizija *neizračunljivega kot takega*. Dobro se zavedam spornosti strategije novačenja Heideggerjevih del v politične teme in v luči njegove osebne politične drže, a za zdaj bom odmislił takšna vprašanja (posebno zato, ker spoprijem s temo Heideggerjeve osebne politične drže predstavlja zanesljiv način depolitiziranja zadeve. Vendar, če je potrebna ta uvodna gesta, ta obrat k Heideggerju, ki ni veliko in na koncu nič več kot zadeva lastnega imena, se lahko o tem pretresa po koncu razprave).

Dovolite mi povedati, da prav v trenutku skrajnega neuspeha metafizične koncepcije pravičnosti, v trenutku ko tisti, ki kot Heidegger, pojmujejo zgodovino kot razkrivanje tragične usode, pozivajo k času katastrofe, Heidegger seže po nečem, za kar si je vredno vzeti čas za razmislek. Heidegger je med tistimi, ki nas je opozoril na tiste redke trenutke mišljenja, ki zadevajo več kot golo reprezentacijo skupnosti. Zgolj v trenutkih velikih motenj in prevratov, smo namreč zgodovinsko postavljeni pred možnostjo pojmovanja skupnosti in pravičnosti, ki presega ta podobe želja tistih, ki imajo moč. Heidegger je eden tistih, ki je naš čas razumel kot odprtost do takšnih redkih trenutkov skrajnosti in zaključkov. To je čas, ki se oznanja tako onkraj metafizike kot moderne. Heidegger je opisal sedanjo zgodovinsko krizo, s tem, ko je sporočal prijatelju: »Tukaj, v teh letih, to, kar so Grki imenovali *acme* prodira v našo eksistenco. To je čas rezila, na temelju katerega je vse prerezano in odločeno.«² Prav tako ugotavlja, da kot trenutek skrajnosti, ta doba odpira krizo tako časa kot posameznika. Istemu prijatelju tako pravi: »Verjamem da epoha samote mora prežeti svet, da bi nas novi val ustvarjalnosti lahko zajel.«³ Njegovo stališče je, na kratko, da ta čas zahteva radikalno novo razumevanje osnove etičnega življenja. Je trenutek, v katerem mora vsak od nas razumeti nekaj lastne samote, če naj kakršnikoli čut za solidanost zagleda dan.

Takoj po drugi svetovni vojni, kmalu pred lastnim zatonom, Heidegger napiše dve besedili, ki zadevata tako možnost »izvirne etike« kakor razmerje med časom

2 Martin Heidegger-Elizabeth Blochmann *Briefwechsel 1918–1969* (Marbach: Deutsche Literaturarchiv, 1989), 10 April 1932.

3 Isto, 12 April 1938.

in pravičnostjo. V »Pismu o humanizmu« poskuša odgovoriti na skrbi prijatelja Jeana Beaufreta, da *Bit in čas* morda ne priskrbi pravnjega temelja etične preno-ve. V svojem odgovoru Heidegger zatrdi, da je za prenovo etičnega življenja po-trebno več kot zgolj pravila za obnašanje. Če naj bo etično življenje več kot zade-va tehnike, etika pa več kot postopek »aplikacije«, potem je potrebno priskrbeti izkustvo, ki ga ne bo moč zaobjeti z idiomom pojma. V »Pismu o humanizmu« Heidegger prvič načne možnost izvirnejšega razumevanja etičnega, z argumen-tiranjem proti etiki, ki je priklenjena na podobe »humanizma«. Namesto tega predlaga razumevanje, ki je širše od tisega, ki ga definiramo in določimo preko razumevanja človeškega. Če naj bo etičnost prenovljena, če naj bo pravičnost raz-umljena kot nekaj drugega od tehnike preračunavanja, potem mora biti temelj etičnosti globlji od tistega, kar človeška bitja lahko določimo in razumemo. Člo-vek občuti smisel pravičnosti in zazna možnost zakona onkraj gole moči šele po-tem, ko so strukture subjektivnosti uničene in absolutna drugost tistega, do česar smo odgovorni, postane dostopna. Proti koncu »pisma o humanizmu« nas Hei-degger napoti proti možnosti takšne absolutne drugosti etičnega napotka, saj za-trdi: »*Nomos* ni zgolj zakon, temveč izvirneje, naznaka, ki se nahaja v usodi biti«⁴ To je pripomba, v kateri Heidegger poskuša ustanoviti sorodnost med idejo pra-vičnega zakona in vprašanjem določene usode, v kateri smo združeni. Domnev-no nejasen komentar, za katerega si Heidegger ne vzame dovolj časa, da bi ga v nadaljnjem razvil. Vsaj v »Pismu o humanizmu« ne.

194

Verjamem, da je Heidegger razvil to misel nekaj mesecev kasneje, ko se je ukvar-jal z »najstarejšim« tekstom zahoda, kakor imenuje ta zelo kratek Anaksimander-jev fragment. Temeljna misel tega fragmenta je razmerje med pravico in »pred-pisom časa«. To je težaven, zgoščeno sestavljen tekst, povezan s še bolj težavnim grškim tekstom, ki je prav tako zgolj fragment. To je delo, ki je zaznamovano s smrtjo. Kljub temu je pomenljiv tekst, ki ga je Derrida označil kot »nega med bolj občutljivimi ... prostori za singularno topologijo [problematike pravično-sti]«⁵ Tukaj so Heideggerjeva razmišljanja o izkustvu časa, ki razblini strukture subjektivnosti preko anticipacije moje smrti, združena z vprašanjem pravičnosti. Ne kot dodatek, ki bi vpogled v izkustvo časa razumel kot odgovor na vprašanje »uporabe« glede na možnost pravičnosti. Nasprotno se tukaj pokaže, kako *je* iz-kustvo časa možnost pravičnosti – v kolikor pravičnost sploh lahko »je«. V obra-čanju k Anaksimandrovem fragmentu Heidegger nadaljuje napor razumevanja izkustva časa, a tokrat glede na izkustvo pravičnosti. Postaviti vprašanje etičnosti na podlagi analize izkustva časa je nenavaden korak, a vendar ne brez preceden-čnega primera. Resnično je precej podobno Kantovi misli v tekstu »Das Ende al-

4 Martin Heidegger, »Brief über den Humanismus,« in *Weg-
marken* (Frankfurt: Klostermann, 1978), str. 357.

5 Derrida, *Specters of Marx* (London: Routledge, 1994), str. 23.

ler Dinge«, kjer pripomni, da sta tako konec kakor začetek časa nepredstavljiva glede na logiko pojma. Prihodnost kot kraj konca časovnosti tako zaznamuje mejo mišljenja. A Kant nadaljuje, prihodnost kot skivnost konca časa, s katerim se vsak sooči ob dejstvu lastne smrti, mora biti mišljena *etično*. Podobnosti med Kantom in Heglom so na tej točki pomembne, a nekako ne spadajo v misel, ki ji sledim tukaj.

Heideggerjeva obravnava Anaximandra je bogatejša od tistega, kar lahko tukaj prikažem. Moj namen ni predstaviti (tega si niti ne domišljam) celoten argument v tem tekstu, temveč enostavno razviti pomen dveh odlomkov, med katerima Heidegger prehaja precej naključno. Odlomka, ki se nanašata na podobe grške literature, sta še posebej razsvetlujoča, tako sem prepričan, glede na to, kako je tam čut za pravičnost prisoten kot nekaj nepreračunljivega.

Prvi odlomek je najti tam, kjer se Heidegger trudi s prevodom Anaksimanderjevega fragmenta. Vsi poznate običajen angleški prevod: »And the source of the coming into being of things is also that into which destruction too happens, `according to necessity; for they must pay penalty and retribution to each other for their injustice according to the ordinance of time'.⁶ Pomembne za mojo misel so besede Teofrasta:«To opiše na precej pesniški način«

Pred vprašanjem, zakaj so te besede o sorodnosti med časom in pravičnostjo, »precej pesniške«, naj opozorim, da je čas tukaj opredeljen kot razdeljevalec nepravičnosti, ne pa kot izvor pravičnosti. Beseda, ki je v angleščini standardno prevedena kot »nepravičnost« (»*Ungerechtigkeit*« v nemščini), je v središču Heideggerjeve pozornosti. Je tudi beseda, s katerjo se najbolj bori pri poskusu prevoda. To je beseda, ki se pri Heideggerju prvič pojavi v letu 1935 (v *Uvodu v metafiziko*), ko se obrne k interpretaciji slavne zborovske ode iz *Antigone*. Pojavi se pogosto vse do Anaksimanderjevega teksta (1946), saj postane tako temeljna, da v zbirki knjig posvečenih Nietzscheju zatrdi, da »spoznanje o X...je filozofija«⁷ V teku sklicevanj na grški pojem X Heidegger vztrajno zavrača prevod *Gerechtigkeit*. S takšnim ravnanjem je želel sporočiti, da tisto, kar je pri tem imenovano, je več kot zgolj pravičnost. Celo tako daleč gre, da prevod v besedo »pravičnost« razume kot odmik od etične globine in smisla, ki ga je ta beseda imela v antiki. Brez dvoma je ta beseda ena od osnovnih besed na delu v grški filozofski imagini. Preprosto povedano, nanaša se na tisto, kar je v igri takrat, ko so zadeve tako, kot morajo biti. Najdemo jo že v Parmenidovem pisanju o fantastičnih dogodivščinah, v katerih je resnica razkrita onkraj ujetosti v čas. Razodetje takšne

6 The Presocratic Philosophers, ed. Kirk, Raven & Schofield (Cambridge: CUP, 1987), str. 118.

7 Martin Heidegger, *Nietzsche* (Pfullingen: Neske, 1961), Bd. I, p. 194.

vednosti Parmenid razume kot »usodo«. To je tudi beseda, ki jo Homer uporablja v odgovoru na eno od Ojdipovih najbolj bolečih prošenj v *Odiseju*: Odisej se je spustil v deželo smrti, kjer ni luči, da bi govori s slepim prerokom Teiresiasom. Pred odhodom iz podzemlja senc Odisej vidi duh svoje matere, za katere smrt ni vedel. Rekel je, da je hrepenel po tem, da bi jo prijel še enkrat in ni razumel, zakaj to ni bilo mogoče. Njegova mati je zgolj odgovorila, da takšna je X smrtnosti. Določena nespremenljiva zahteva je naznačena s tem. Je nujnost, ki jo moramo spoštovati.

Ko Heidegger končno tvega prevod te besede, predlaga nemško besedo »Fug«. Ko Derrida tvega prevod tega prevoda, predlaga besedo »joint« in jo razloži nanašajoč se na Hamleta in njegovo reklo: »Svet je iz tira«. Beseda, ki jo običajno prevajamo kot »pravičnost«, je tu razumljena kot ime za ustreznost; ko so stvari tako, kot bi morale biti. Je ime za točnost, ustreznost, skladnost, zakonito nujnost. Na koncu se smisel te pooblaščajuče nujnosti sklada bolj z zakonito nujnostjo, ki vlada umetniškem delu, kot pa tisti, ki vlada padajočemu objektu. To je razlog, zaradi katerega bi predlagal, če bil tvegat še en prevod, glasbeni izraz »fuga«. Moje argumente pustimo za zdaj ob strani. Namesto tega bom izrazil zgolj misel, da je nujnost, ki je na delu pri besedi X, krhka nujnost. Ta je lahko vse preveč nalahko prelomljena. Je tudi zanimiva vrsta nujnosti, v kolikor ne more biti izsiljena. Vprašanje seveda ostaja, kaj je tisto, kar dovoljuje stvarjem biti tako, kot morajo biti? Kako moramo takšno učinkujočo skladnost sploh misliti?

196

To je točka, h kateri se moram vrniti, saj je, kot sem omenil, potrebna pozornosti. Teofrastov bežen komentar o Anaksimanderjevem fragmentu pravi, da so termini, v katerih Anaksimander razmišlja, poetični. Heidegger je trdil, da je poetičnost način mišljenja, ki je neodvisen od filozofsko-konceptualnega. Ima svojo lastno nujnost in ne more biti izrečena drugače.

Priznati moram, da ne morem temeljito predelati vloge poetičnega v Heideggerjevi obravnavi sorodnosti med pravičnostjo in časom pri Anaksimanderju. Naj omenim le, da Heidegger v odločilni točki analize vzame odlomek iz Homerja, ne da bi dramatisiral misel, ker bi ta lahko bila drugačna, temveč da bi poudaril tisto, kar se najbolje izrazi v podobi. V ta namen citira odlomek iz začetka *Iliade*. Devet dni so Grki trpeli zaradi kuge. V prizadevanju, da bi se rešili iz položaja, Ahil pozove Kalkasa, tistega, ki »vidi v prihodnost«. Brez, da bi ponovno predstavljal elemente Heideggerjeve interpretacije, naj enostavno nakažem smer, v katero pelje. To videnje v prihodnost, bežen pogled v smeri zakoniti nujnosti, ki je prav tako čas moje smrti, je nit, ki povezuje čas in pravičnost. Seveda to ne pomeni, da bi morali predvideti izid sedanjosti, da bi imeli pravico. Takšna misel bi trivializirala pomen likov grške literature, kot so Kalkas. Poleg tega bi ponu-

dila precej naiveno razumevanje pravice kot računanja s prihodnostjo (četudi ni to prav tisto, kar se dandanes razume pod imenom »etike«– napovedovanje prihodnosti, rezultatov?)

To sklicevanje na prihodnost iz skrbi do etičnega, zahteva nadaljno pozornost, in natančneje, zahteva pozornost glede na pesniški karakter, v katerem je predstavljena. Kar Heidegger tukaj zamolči, je ključnega pomena. Kalkas, ki je poklican, da konča trpljenje Grkov, ker vidi v prihodnost, je slep. Prav ta lastnost je tisto, kar mu omogoča videti to, česar mi ne vidimo.

Kar je tukaj fascinantno daleč onkraj kratkega povzetka, je predstavitev razmerja med slepoto in poetičnim vpogledom, kot je bilo ustanovljeno v antični Grčiji. Glede na ključni pomen takšnega razmerja je bilo za grško občutljivost nujno gledati na svojega poveljnika pesnika Homerja kot na slepega. Negotovo je, ali je v resnici obstajal »en« Homer, a jasno je, da imajo vse starodavne legende, ki ga obkrožajo, njegovo slepoto kot znak njegove vednosti. Enako velja za njegovo ime: pomeni »talec«, kar je v stariji Grčiji bil sinonim za slepca, ki potrebuje vodstvo (legenda pravi, da je obstajal pesnik z imenom Melesigenes. Imenovali so ga Homer, ker so ugotovili, da je slep). Nazadnje je nepomembno, ali je zares obstajal slepi Homer. Pomembno je dejstvo, da je grška domišljija potrebovala slepoto takšnega pesnika etičnega življenja. Razmerje med slepoto in pravičnostjo je bilo tu bolj izostreno v primerjavi z dandanašjo dobo. Ne razumemo npr. slepote kakšnega Milтона ali Borgesa kot bistvene lastnosti njune pesniške narave, čeprav sta oba silno pisala o tem.

197

V Grčiji, kulturi svetlobe, je slepota pomenila skrajno obliko človeškega trpljenja. Posledično, a kljub vsemu ironično, je slepota postala najbolj vidna oblika človeške trpnosti. V kulturi, ki je enačila svetlobo in življenje, je slepota razkrila podobnost s smrtjo. Ni naključje, da je slepi Tiresias edini, ki lahko vidi v podzemlje smrti – to je bila njegova poveljavna značilnost in v določenem oziru je to simbolno razmerje s smrtjo izvor njegovega vpogleda v usodo živih. (Poleg tega naj povem, da so izkušnje Teresiasa zelo pomembne za polnejšo obravnavo te teme. Predvsem zaradi zgodb o tem, kako je postal slep. Le te, ne glede na zgodbo, vpeljejo dimenzijo želje v vprašanje pesniškega). Za zdaj je moj namen navesti obseg, v katerem je slepota vtkana v grško pesniško domišljijo. Poleg tega je moj namen podrobneje poudariti osrednji pomen slepih likov v grški tragediji. V ta namen bi vas lahko napotil na slepega pesnika Demodokeosa, ki mu podarila sposobnost pesnjenja, obenem pa vzela vid. Lahko bi se skliceval na Thamyrisa, slepega pesnika in junaka izgubljenega Sofoklejeve tragedije. Lahko bi se skliceval na Stesichorusa, na katerega se Platon nanaša v *Fajdru*. V njem piše, da je bil Stesichorus pametnejši od Homera, saj je vedel, kako preboleti izgubo vida. Prepro-

sto je uporabil poved – odločilna v *Fajdru* – »Ta zgodba ni resnična«⁸ (poved, ki jo Sokrat ponovi s tančico na glavi. Le to sname, ko izreče te besede). Lahko bi razpravljajal o takšni interpretaciji moje misli. Preprosto bom navedel, da v tistih primerih, kjer je izvor slepote razjasnjen, moramo to razumeti kot kazen zaradi prekoračitve meje človeškega spoznanja. Človek postane slep, ker preveč ve.

Če bi kaj takega storil, če bi se lotil ustrezne razprave o naravi pesniške slepote, potem bi nujno moral umestiti označbe slepih pesnikov v razmerje do velikanškega pomena, ki ga ima vid v grški literaturi na splošno in filozofiji posebej. Za zagotovitev takšnega konteksta bi se bilo nujno razgledati od filozofskih predpostavk o razmerju med vidom in vednostjo (preiskovanje razmerja med besedama »videti« in »idea« bi priskrbelo ploden začetek) do mitoloških podob o očeh (od Cyklopa, ki ga Odisej oslepi, do Gergona, pogled katerega pomeni smrt, do Argusa, vse-vidljivega stražarja s stotimi očmi, ki je po svoji smrti bil proslavljen za svoje oprezno služenje tako, da so mu oči položili v pavji rep). Tukaj je Platon, kateri razgovor s tragično občutljivostjo vlada večini tega, kar piše, ključen. Pri Platonu najdemo številne odlomke o vidu, na primer tistega v *Fajdru*, kjer govori o »potoku lepote, ki vstopa v vid in prinaša toploto, ki hrani krila duše.«⁹

198

Namesto da bi se lotili tako široke teme, se bomo raje osredotočili na morda najbolj slavljeno podobo slepote v grški tragediji. Mislim na Ojdipa, ki si vzame vid v trenutku, ko je gledanje preveč boleče. V trenutku, ko se pojavi na prizorišču nedavno oslepel, ga zbor imenuje »pošasten«, »čuden«, »grozen«, »čudovit«. Grške besede mešajo slepoto, trpljenje, pričevanje in človeško življenje na najbolj jedrnat način: X. V trenutku, ko nastopi slepota, Holderlin sugerira, da ima Ojdip »morda eno oko preveč«. Tu pridemo do spoznanja, da se v pesniški domišljiji takšna slepota ne nanaša na fizično, temveč na moralno stanje. Derrida, ki prizna, da »je Ojdip postal utrudljiv ... še bolj s Teiresiasom«, dobro izrazi tisto, kar se pri tem naučimo: »Slepota, ki odpre oči ni taista, ki zakrije pogled«.¹⁰

Ojdipova slepota je zanimiva še v enem oziru. V nasprotju s Teresiasom, ki mu je bil vpogled dan sočasno s slepoto, je spoznanje v stanju slepote pri Ojdipu bilo pridobljeno postopoma. Zgolj potem, ko je »izjavil neizrekljivo«,¹¹ je spregledal tisto, kar dotlej ni videl – ko je imel oči, a izbiral na slepo. V *Oedipus at Colonus* Sofoklej naslika moralno rast Ojdipa. Ta stopi na prizorišče kot slep berač, voden od hčere Antigone. Umre na čudovit način, ko svojemu otroku izreče »ena

8 Plato, *Phaedrus*, 243A.

9 Isto, 251B.

10 Jacques Derrida, *Memories of the Blind*, prev. Brault & Nass, (Chicago: University of Chicago Press, 1994), str. 126–7.

11 Sophocles, *Oedipus Tyrannus*, vrstica1283.

beseda-ljubezen«. ¹² To je omembe vreden prizor smrti, preplavljen s svetlobo, ki izraža najbolj nežno, a težavno potrditev. Predstavlja skoraj radosten trenutek v trilogiji prenapolnjeni s katastrofami. Postavljene stran od nemira, Ojdipove poslovilne besede morajo biti razumljene kot vrhunec tragedije, kraj, na katerem vednost tragične zavesti najde najbolj pristen izraz. Vendar mora biti hkrati razumljeno kot izredno težavno izražanje ljubezni, saj tukaj ne moremo govoriti o popolni spravi. Heglova trditev, da po katastrofi »se rane duha celijo brez sledu brazgotine« ¹³ tu ne drži. Njena etičnost je nerazdružljiva z njeno nedovršenostjo.

Heideggerjeva interpretacija Anaksimanderjevega fragmenta se približa spoznanju, da je takšna preprosta, a pomankljiva potrditev temeljna misel fragmenta. Prav to je pomembo za popolnejšo obravnavo teme. Tudi Heidegger, prav tako kot Nietzsche, razume ta fragment kot delo tragične zavesti. V ugotovitvi, da Anaksimanderjev tekst izraža potrditev onkraj preračunavanja, se Heidegger osredotoči na besedo X. To po navadi prevajamo kot »povračilo«, »globa«. V prizadevanju, da bi razumel besedo, s katero Anaksimander razume tisto, kar je dano v skladnosti, Heidegger na koncu izbere besedo »*Schätzen*« – beseda, ki lahko pomeni »čast«, »ugled«, celo »ljubezen« (to je tudi beseda, ki jo Kant uporablja pri opredelitvi tistega, kar čutimo pred sublimnim. Poleg tega predstavlja nemški prevod Auguštineve besede »*diligis*«). Da bi izkazal težko razumljivost te besede – poslednjo, ki jo Ojdip izreče pred smrtjo – Heidegger zatrdi, da ne določa nobene človeške lastnosti. To besedo potrjevanja Heidegger predlaga kot ključno besedo ne-metafizične etične občutljivosti v grški pesniški domišljiji. Moramo dati tiso, česar nimamo – v kolikor mora biti skladnost X-a.

Čeprav se želim vrniti k vprašanju pomena takšnega potrjevanja, ki je prisotno tako pri Heideggerjevi obravnavi Anaksimanderja kakor pri Sofokleju, ostaja še neraziskano. To je ključno za obravnavanje potrjevanja tragične zavesti. Do te točke je namreč moralo postati jasno, kaj je tisto, kar dela rapravljanje o teh podobah slepote tako težavno. V tem, ko se nam kažejo v pesniških tekstih, če jih sploh beremo refleksivno, postopoma pridemo do spoznanja, da smo mi tisti, ki ne vidimo. Mi smo priča Tiresiasu, ko gleda v prihodnost, a še vedno ne spregledamo. Kljub temu lahko v takšnem gledanju v prihodnost najdemu tudi vodilo. To je namreč prihodnost, ki vsebuje našo usodo in nujnost, ki ji vlada. Takšen smisel prihodnosti je seveda precej različen od vseh pojmovanj prihodnosti, za katere načrtujemo in računamo.

¹² Sophocles, *Oedipus at Colonus*, vrstica 1612.

¹³ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Hamburg, Meiner, 1952), str. 470.

Domnevam, da nam dve podobi lahko pomagata razbrati to dilemo. Prva je splošna poodoba, zakoreninjena v grškem jeziku, druga prihaja od Walterja Benjamina. Medtem ko dandanes razmišljamo o prihodnosti kot o nečem, kar je pred nami, s čimer se soočamo, je v stari Grčiji podoba prihodnosti razumljena kot tisto, kar stoji za nami in tako določa našo slepo točko. Grška beseda »*opithen*«, kar dobesedno pomeni »zadaj« ali »hinter«, se ne nanaša na preteklost, temveč na prihodnost. Podobno idejo umeščnosti v čas najdemo v Benjaminovem tekstu »O pojmu zgodovine«, kjer zapiše naslednje:

Slika Kleeja »Angelus Novuss« prikazuje angela, ki nepremično motri v nekaj, od česar, izgleda, se bo oddaljil. Njegove oči buljijo, njegova usta so odprta, krila razprta. Tako si slikamo angela zgodovine. Njegov obraz je obrnjen proti preteklosti. Kjer mi vidimo sosledje dogodkov, vidi on veliko katastrofo, ki kopiči ruševine in jih luča predenj. Angel želi ostati, obuditi mrtvo, in narediti celoto iz tistega, kar je bilo razbito. A nevihta udarja iz nebes; s tako silo se je ujel vanjo, da ne more zapreti krila. Nevihta ga neustavljivo žene v prihodnost, ki mu stoji za hrbtom, medtem ko kup ruševin pred njim raste v smeri neba. Nevihta je tisto, kar imenujemo napredek.¹⁴

200

Tukaj imamo opraviti z mogočno in zaskrbljujočo podobo, ki nas umesti v razmerje do prihodnosti, v kateri odkrijemo ogromno moč, ne da bi jo bilo mogoče obvladati. Benjaminov občutek do neizprososti prihodnosti in o mesijanskem prihodu pravice v zgodovini, je veliko bližji Heideggerjevemu pogledu razmerja med zgodovino in pravičnostjo, kot je to ponavadi pripoznano. Najbolj od vsega ju združuje misel, da smo globoko povezani s skrivnostjo prihodnosti – kar so Grki razumeli s pojmom usode – in da je iz te skrivnosti potrebno misliti uganko skupnega življenja v času. Pri takšnih podobah je treba poudariti, kar je močno prisotno tudi pri Heideggerju, da je prihodnost tisti čas, ki je ločen od kalkulacij sedanjosti. Kot drugost časa samega, nepričakovano tudi onkraj projekcije domišljije, moj odnos do prihodnosti, do tistega, kar nisem videl, je etičen.

Sedaj se je potrebno premakniti proti zaključku. Poskusimo povleči niti mojih različnih opažanj. Želim izreči nekaj bolj odločnega o trditvi, da pri Heideggerjevi prisvojitvi grških pesniških tekstov najdemo resnično prenovljen način postavljanja vprašanj o etičnem življenju v času. O možnosti pravice dandanes, v tem času zgodovinske skrajnosti. Jasno je, da Heidegger poskuša prenaslavljati taka vprašanja in spodkopati nekaj predpostavk, ki odgovarjajo na vprašanje naše etične biti. Najbolj pa poskuša razdvojiti razumevanje etičnega od zadeve računanja. Kot je zatrdil Nietzsche, »onkraj dobrega in zlega«, neodvisno od eko-

14 Walter Benjamin, »Über den Begriff der Geschichte,« paragraf IX.

nomije diskurzivnih praks. Takšnemu pojmovanju se odločno zoperstavlja, ker je zavedanje nečesa neizračunljivega *kot takega* tisto, kar najprej razgrne obljubo etičnosti. Prav to varuje svobodo, onkraj preračunavanja v času. Seveda se Heidegger predobro zaveda, da ohranjena svoboda pušča odprto tako tisto grozno, kot tisto nebeško.

Takšno razumevanje etičnega se začne in konča sočasno. Predstavlja osvetlitev aporie etičnega, ki, kot pravi Derrida, »se neskončno deli«. Postavi nas v razmerje do tistega, kar ne more biti videno in izrečeno. Etično, kot ga misli Heidegger – in kot je prisotno v pesništvu grške tragedije –, ne more biti konceptualizirano, temveč ostaja, da citiramo še enkrat Ben Okrija, »naša skrita usoda«. Tako kot so Grki, je tudi Heidegger vedel, da usoda nastaja kot prihodnost, kot tisto, kar ne more biti izigrano ali izračunano. Prav to določa konec našega časa v smrti. Heidegger nam sporoča, da smo zavezani nečemu večjemu, kar ne moremo razumeti. Kar raste iz zavedanja, da smo združeni s tistim, kar ne moremo vedeti. Prav v takšnem spoznanju meje lahko odkrijemo etično izkustvo. Sokrat je zasnoval svojo etično držo iz izkustva lastnih meja in tukaj obstaja določena podobnost tako s Heideggerjem, kakor z Aristotelom in Kantoma. Za njih velja prav to, da je smisel etičnega najti na temelju naših spoznavnih meja. Menim pa, da je Heideggerjev občutek trdnosti meja, kateri smo zavezani močnejši kot pri Kantu. Kosa se le s tistim, kar najdemo v tragediji. Tam se nezmožnost pravice, aporija svobode, neskočno deli. In tako nam daje vedeti, da še vedno ne vidimo.

Popolnoma brez razloga bom namignil na določeno zadevo. Želim si, da bi bil pesnik, da bi se lahko izrekel na ustrezen način. Pri Heideggerju obstaja globok čut za potrjevanje, ki si prizadeva priti na površje. Toisto potrjevanje, ki ga Ojdip izrazi pred smrtjo. Na tej točki bi bilo preveč lahkotno in znatno prezavajajoče govoriti o ljubezni.

Zavajajoče bi bilo mnenje, da nas Heideggerjeva razmišljanja o etičnem življenju – še več: tista razmišljanja, ki jih najdemo v grški literaturi in ki so navdihnila Heideggerjeva – pripeljejo do obučja ljubezni. Ne glede na to pa so njegovi poskusi, tako prikazovanja, da smo zavezani tistemu, kar nas presega in določa meje našemu spoznanju, kakor označevanja, da lahko razumemo tisto, kar presega naše zmožnosti definiranja, poskusi, ki kličejo po potrditvi tistega, kar ne moremo videti.

Ko to izrekam, umeščam Heideggerja v izročilo etičnih mislecev, ki se pričinja s Homerjem in Sofoklejem ter napreduje preko Spinoze (za katerega, kot je izra-

zil Deleuze, »etična radost je vzporedna s spekulativno potrditvijo«),¹⁵ Hegla, ki se nanaša na božanskost »da«-ja, ter Nietzscheja, ki piše, da »kjer nekdo ne more ljubiti, tam moramo iti mimo«.

Navsezadnje je vsa zadeva v prizadevanju širjenja meja vednosti in prodornega kritiziranja nepravilnosti na temelju razumevanja. Prav tako zadeva sposobnost kosanja z našo slepoto, s tem, česar nismo videli oz. česar ne vidimo. Skupaj s Homerjem moramo reči, X zemeljskega življenja, da nekdo lahko ljubi zgolj tisto, kar ne more videti. Zato moramo razumeti, česar nas Odisej nauči v Hadu: v potrjevanju tistega, kar je drugo od sebe, ne smemo čakati na povraten dar. Na koncu, etična potrditev, tekstura X, skladnost, ni simetrična, temveč dar, čista radodarnost.

15 Giles Deleuze, *Spinoza: Practical Philosophy*, prev. Hurley, (San Francisco, 1988), str. 29.

Barbara Horvat

**FRAGMENT ZNOTRAJ
HERMENEVTIČNE TEORIJE
FRIEDRICHA SCHLEGLA
FRAGMENT KOT CENTRALNI
MODEL IZREKANJA V
ZGODNJI ROMANTIKI**

Uvod

203

Friedrich Schlegel velja za najbolj znanega predstavnika teoretikov romantične poezije. Njegova prednost pred drugimi je v tem, da je v procesu same kritike namestil implicitno hermenevtiko, ki označuje vmesno stopnjo v zgodovini hermenevtike.

Odločilna inovacija Friedricha Schlegla za zgodovino hermenevtike je historiziranje razumevanja na vseh ravneh. Schlegel si je predstavljal iz filologije se raztezajočo filozofijo hermenevtike, ki bi anticipirala vsako razpravo o filoloških metodah, kakor tudi hermenevtiko, ki bi sledila razviti kritiki. Bodoča moderna filologija bi naj pristop do njenega predmeta hermenevtično reflektirala in izsledke literarne kritike, umetnostne kritike in univerzalizirane kritike hermenevtično privzela in razvijala.

Pregled strukture Schleglove obširne hermenevtične teorije do leta 1802 je ključnega pomena za razumevanje zgodnje romantičnega fragmenta kot osrednji model izrekanja v romantiki. Takrat se je razvil fragment v tipičen zgodnje romantičen žanr, saj so ga zgodnji romantiki imeli za najbolj originalno in ustrezno literarno formo, ki bi lahko prenašala nove poetične, kritične in filozofske vsebine. Friedrich Schlegel je namenoma uporabljal fragmente, kakor pravi v fra-

gmentu iz *Äthenäuma*: »*Mnoga dela starih so postala fragmenti. Mnoga dela novejših so to že takoj ob nastanku.*«¹

V pričujočem članku izhajam iz teze, da je fragment osrednji način izrekanja v romantiki. To ustreza duhovni drži tistega časa, saj so univerzum doživljali kot »raztrganega«. Fragment, kot volja do fragmenta, je simptomatičen za romantični svetovni nazor, saj neomejeno romantičnega občutja in neskončno romantičnega subjekta ne more biti prikazano v konkretni, zaključeni, končni formi. Nadalje izhajam tudi iz teze, da obstaja analogija med Schleglovo široko zasnovano hermenevtično teorijo in fragmentom kot tipično umetnino zgodnje romantike.

Schleglova koncepcija hermenevtične teorije zgodnje romantike

Friedrich Schlegel je svojo hermenevtično kritiko razvil iz tradicionalnih pomožnih disciplin tekstne kritike in hermenevtike, univerzalno metodo razumevanja, ki anticipira bistvene poteze kasnejše filozofske hermenevtike. Ker je pozornost usmerjena na čas njegovega ustvarjanja do leta 1802, stopa v ospredje teorija poezije in Schleglovo ukvarjanje z zgodovino. To je mesto vstopa v ožjo hermenevtično problematiko psihološkega razumevanja: skladnost geneze vtisa in nastajanja dela, namera avtorja oziroma namera dela, kakor tudi zgodovina učinkovanja načina razumevanja in recepcije nekega dela.²

204

Schleglova obširna izobrazba mu je omogočala, da je človeško življenje spoznal v vsej svoji raznolikosti, hkrati pa je videl v vsem samo občutek notranjega nesoglasja. Življenje je občutil kot do srži v neskladju s samim seboj; še več, neskladje naj bi koreninilo v življenju samem. Vzrok mu ostaja neznan, dokler ne bo obstajala druga metoda razmišljanja kot metoda čistega mišljenja. Že na tem mestu lahko opazimo estetski pogled na spoznavnoteoretski in moralni svet, torej pot literature in umetnosti. Ta nova pot lahko vodi iz dvoma v samega sebe in premore razrešiti notranje nesoglasje.

To misel je Schlegel poglobil v 116. fragmentu iz *Athenäuma*, kjer izrazi zahtevo, da je potrebno premagati nasprotje med umetnostjo in življenjem, kar je postala ena izmed poglobitvenih prizadevanj romantične poezije:

1 Friedrich Schlegel, *Fragmenti iz Athenäuma*, v: *Spisi o Literaturi*, Literarno-umetniško društvo Literatura, Ljubljana 1998, str. 21.

2 Prim.: Willy Michel, *Ästhetische Hermeneutik und Frühromantische Kritik. Friedrich Schlegels fragmentarischen Entwürfe, Rezensionen, Charakteristiken und Kritiken (1795–1801)*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1982, str. 33.

Romantična poezija je progresivna univerzalna poezija. Njena naloga ni le vnovič združiti vse ločene zvrsti poezije in poezijo spraviti v stik s filozofijo in z retoriko. Želi in tudi mora malo mešati, malo stapljati poezijo in prozo, genialnost in kritiko, umetnost in naravno poezijo, poezijo delati življenjsko in družabno, življenje in družbo pa poetično, poetizirati dovtip ter oblike umetnosti napolniti in prežeti s kleno omikanostjo vsake vrste ter z nihljaji humorja navdihovati. Zajema vse, kar je poetično [...]. Le ona lahko tako kot ep postane zrcalo vsega obdajajočega jo sveta, podoba časa. In vendar lahko tudi ona, osvobodjena vseh realnih in idealnih interesov, največkrat lebdi nad krili poetske refleksije na sredi med prikazanim in prikazujočim, to refleksijo vedno znova stopnjuje in pomnožuje v neskončnem nizu zrcal. Zmožna je najvišje in najbolj vsestranske omike. Ne le od znotraj navzven, temveč tudi od zunaj navznoter; tako da vsemu, kar naj bo celota v svojih proizvodih, vse dele organizira podobno, in se ji s tem odpre razgled na brezmejno naraščajočo klasičnost. [...]

Druge pesniške oblike so dokončne in jih je mogoče povsem razčleniti. Romantično pesništvo je še v nastajanju; da to je njegovo najpristnejše bistvo, da lahko vedno le nastaja, nikoli ne more biti dovršeno. Nobena teorija ga ne more izčrpati in edino kakšna divinatorična kritika bi si lahko drznila poskusiti označiti njegov ideal. Edino ono je neskončno, kot je tudi edino ono svobodno in kot svoj prvi zakon priznava to, da pesnikova samovolja nas seboj ne trpi nobenega zakona. Romantična vrsta pesništva je edina, ki je več kot vrsta in je domala pesniška umetnost sama: kajti v določnem smislu je ali bi morala biti vsa poezija romantična.³

Schlegel definira romantično poezijo kot progresivno univerzalno poezijo, ki jo razume kot dinamično napredujoč proces s sposobnostjo univerzalne poetizacije sveta in življenja. Najpomembnejša gonilna sila tega gibanja, ki bi naj porušila vse meje med umetnostnimi zvrstmi in literarnimi formami, je samovolja – zavedna in avtonomna odločitev avtorjeve volje.⁴ Schlegel je prepričan, da je umetnost lahko orientir za oblikovanje življenja.

Romantična pretenzija univerzalne poezije je premostitev vsake hierarhizacije, bodisi žanrov, stilov ali tehnik. Vse natančneje se zarisuje osrednja misel o celostni poeziji, pri čemer ta izraz ne označuje samo poezije v ožjem smislu, pač pa tudi druge umetnosti in znanosti.⁵

Romantična predstava o človeku in naravi je obširnejša kot v vsaki drugi epohi. S tem ni spremenjen le pogled na stvari, pač pa tudi metoda motrenja. Prav to je univerzalizem, s katerim so zgodnji romantiki posegli v kulturno zgodovino.

3 Friedrich Schlegel, *Fragmenti iz Athenäuma*, v: *Spisi o Literaturi*, Literarno-umetniško društvo Literatura, Ljubljana 1998, str. 27–28.

4 Prim.: Barbeli Wanning, *Friedrich Schlegel. Eine Einführung*, Panorama, Wiesbaden 2005, str. 15.

5 Prim.: ibd., str. 44.

Konsekvenca tega mišljenja je zahteva po vse obsegajoči poetizaciji sveta v II6. fragmentu iz *Athenaeuma*.⁶

Transcendentalna poezija

Osrednja misel romantične teorije poezije je, da je mogoče enotnost jezikovnih umetnosti vzpostaviti samo z obzirom na celoto. Romantik je stvarnik v aktu poetizacije, zaradi česar se mu razgrinja vseobsegajoči smisel, ki je osnova sveta. Zaradi tega je napak iskati enotnost del v njih samih, saj so reprezentanti univerzalne poezije. V *Pogovorih o poeziji* Schlegel žanru romana dopusti tolikšno svobodo, da ga omejuje samo obveza do univerzalnega kot duhovni idejni center. Romantična poetika tako zahteva zase ves spekter pripovednih form, njena forma ostaja odprta, ne pripozna kršitev norm, dokler delo umetniško dosega višjo enotnost ideje.⁷

Na pojem transcendentalnega je odločilno vplival Kant. Merilo spoznanja ni več iskal v objektu mišljenja, pač pa je dodelil odločilno mesto v procesu mišljenja subjektu. Njegova metafizika temelji na kategorijah, ki so zakoni človeškega mišljenja, katere je moč spoznati s pomočjo transcendentalne refleksije. Transcendentalno spoznanje išče apriornost, katera šele konstruira možnost spoznanja. Mišljenje je transcendentalno, če se tako rekoč nanaša na samo sebe in raziskuje pogoje, katerim je podvrženo.

206

Poezija postopa na primerljiv način, s tem ko se, reflektirajoča samo sebe, dviga nadse in to refleksijo naredi za svoj sestavni del. Zaradi tega je Schlegel te poet-sko-teoretične razmisleke poimenoval »transcendentalna poezija«:

Obstaja poezija, katere alfa in omega je razmerje med idealnim in realnim in ki bi se morala torej po analogiji s filozofsko umetno govorico imenovati transcendentalna poezija. [...] Toda ker ne bi posebno cenili transcendentalne poezije, ki ne bi bila kritična, [...] bi morala [...] z umetniško refleksijo in lepim samozrcaljenjem [...], v vsakem svojem prikazu obenem prikazati tudi sama sebe ter povsod biti obenem poezija in poezija poezije.⁸

Transcendentalna poezija izpolnjuje spoznavnoteoretske funkcije zasnutka poetičnega sveta. Za tem se skriva konkretna zahteva do pesništva: v vsaki upodobitvi mora upodabljati njo samo; vsak umetniški produkt mora biti zaznamovan kot od umetnika ustvarjen. V tem svetu lahko naposled veljajo pravila, ki

6 Prim.: Wanning 2005, str. 45–46.

7 Prim.: Wanning 2005, S. 62.

8 Schlegel 1998, str. 36.

jih umetniški subjekt avtonomno ustvari. Naloga pesništva je, da reprezentira (v formi in vsebini) suverenost pesnika kot stvaritelja. Schlegel označuje transcendentalno poezijo tudi kot poezijo poezije. Je v povezavi z romantično ironijo, ki je prevladujoča stilska poteza, saj vodi v samorefleksijo. Na ta način uspeva transcendentalni poeziji ustvariti distanco in iz nje razviti kritično zavedanje, ob tem pa hkrati ostati poetična.

Naslednji korak do uresničitve romantičnega ideala enotnosti je Schleglova zahteva po pesniku kot filozofu. Pesnik mora refleksijo o svojem ustvarjalnem procesu poenotiti s poetično upodobitvijo. Tako se lahko poezija povzpne v filozofske višave in jih hkrati preseže, saj ji uspeva realizirati abstraktni rezultat miselne refleksije. Tako postane vidna soodvisnost poezije in filozofije. Za Schlegla filozofija ne obstaja kot zaključena umetnina, pač pa samo kot nastajajoča, kot odnos med umetnikom in njegovim delom, po drugi strani pa kot izmenjava med delom in recipientom.⁹

Schleglov interes za zgodovino

Friedricha Schlegela je že leta 1793/94 zanimala grška poezija. Najpomembnejši zapis v tem času je spis *O študiju grške poezije* iz leta 1795. Schleglov interes za zgodovino je značilo prepričanje, da zeva med teorijo in izkušnjo velik prepad. Premostiti bi ga naj bilo mogoče le s študijem grške poezije, s tem ko na strogo znanstven način zbira spoznanja o življenjskih izkušnjah človeštva.

207

V spisu *O študiju grške poezije* Schlegel poskuša združiti antično in moderno literaturo, objektivno in subjektivno, kar spada k jedru romantičnega programa. Pri tem zavzema lepota funkcijo motritvene linije estetskega procesa približevanja, ob kateri nastajajo upodobitveni očrti in zmožnosti.

Schlegel skuša duha vprične in prihodnje poezije razložiti iz duha zgodovine. Celoto grške poezije pojmuje kot maso, saj jo razume kot povezano celoto, ki izhaja iz iste kali. V tem smislu skuša tudi heterogeno maso moderne poezije zajeti kot celoto in v njej najti skupen notranji princip. Schleglovo zanimanje za zgodovino je torej bolj filozofske narave, saj išče njen transcendentalen izvor. Zgodovini pa sledi tudi na diahroničen način – od začetkov do razcveta in propada, ki sovpada s časom moderne poezije. Schlegel je opazil, da zgodovina moderne poezije nima ne meja ne enotnosti. Tako si je kot nalogo zadal ugotovitev principov njenega nastajanja: model epohe vidi v revoluciji, iz katere izvira miselna figu-

9 Prim.: Wanning 2005, str. 71–74.

ra srečne katastrofe.¹⁰ Njen pojav naj bi omogočil možnost vnovične postavitve prave umetnosti. Takšno revolucijo razume kot odločujoči trenutek za vnovično vzpostavitev moderne poezije v povezavo celoto. To metaforo je komprimiral v vodilno idejo estetske revolucije. Ta predpostavlja dva postulata. Prvi postulat je estetska moč, ki se je ni moč priučiti, temveč je naravno dana. Drugi postulat je za umetnika in recipienta moralnost, saj jo Schlegel razume okus kot omikan občutek npravne duše. Svoboden človek je sposoben usmerjanja svojih mnogoterih moči, da pa vztraja pri svojih odločitvah, pa je potrebna estetska zakonodaja kot organon estetske revolucije, katere naloga je zagotavljanje trdne osnove estetske omike. Zakonodajna oblast estetske omike moderne je teorija. Kot razum usmerja omiko in skrbi, da z objektivnostjo postane splošno veljavna.

Na tak način estetsko omikan individuum je svoboden duh, svetovljan. Mladega Schlegla navdušuje predstava, da lahko človek postane oblikovalec lastne zgodovine, če se orientira po neodtujljivi pravici do samoodločanja. S tem oblikuje miselni vzorec družbe, osnovane na svobodi. Za njeno realizacijo je potreben omikan individuum, ki je bil deležen estetske vzgoje, iz katere izvira njegova sposobnost kritičnosti. Historično spoznanje je s tem postalo akt samospoznanja.¹¹

208

V delu *O študiju grške poezije* Schlegel razvija svoje nazore o literarni moderni. Razvil je koncepcijo zgodovine, ki prvič postavi grško poezijo v razmerje do literarne moderne. Schleglov historični postopek prepozna tekste tudi kot priče historične epohe in postavlja vsako vrednotenje v odnos do časa njihovega nastanka. Schlegel je, v nasprotju z Winckelmannom prepoznal, da se morata za izoblikovanje na filozofiji zasnovane, smer določujoče estetike, moderna in antika medsebojno nanašati. Ta historični zorni kot prenese v sistematični razmislek, ko govori o nasprotju objektivnosti in interesa. Objektivna enotnost poezije in življenja pri Grkih se je v po-antičnem času izgubila.

Posledica je razdrobljenost kulture kot odraz krize moderne. Povratak v preteklost ni mogoč, medtem ko estetsko premagovanje krize je – skozi dialektično gibanje, ki iz same subjektivnosti ustvarja novo objektivno. Ta historično-dialektična metoda literarnega motrenja je model prihodnosti.¹²

¹⁰ Prim.: Friedrich Schlegel, *Über das Studium der griechischen Poesie*, Schöning, Paderborn 1981, str. 224–273.

¹¹ Vgl.: Wanning 2005, str. 122–123.

¹² Vgl.: Wanning 2005, str. 64–66; Vid Snaj: »Schleglov Pogovor o poeziji in Platonov Simpozij«, v: *Teoretsko-literarni hibridi: o dialogu literature in teorije*, Primerjalna književnost, posebna številka 29, ZRC, Ljubljana 2006, str. 239–252.

Schleglovo približevanje zgodovinski temi je produktivno: z analizo preteklosti poskuša priti do uvida v vprične razmere. To metodo strni v tako imenovanem 216. *Fragmentu iz Athenaeuma*: »Zgodovinar je nazaj obrnjen prerok.«¹³ Med Schleglove najljubše ideje spada predstava, da se pod domnevno linearnostjo zgodovinskega razvoja skriva ciklični potek. V krogotoku zgodovine naj bi začetek in konec sovpadala. Tako je iskanje začetka hkrati namig na odrešenje na koncu zgodovine, katero zgodnja romantika vidi v izpolnitvi zlatega veka.¹⁴

Ne postavi si samo hermenevtičnega načela, da ni moč razumeti enega samega veka, pač pa postavi tudi zahtevo, da moramo, zato da se lahko orientiramo in sporazumevamo, simfilozofirati s sedanjim vekom. V vsaki hermenevtično pretehtani zgodovinski raziskavi nastane simfilozofska povezava vekov. Zgodovinsko razumevanje tako nujno poteka ciklično. Hermenevtik, ki simfilozofira s svojim vekom, mora vse usmeritve medsebojno povezati. Ker postopa kritično, doume notranjo nesočasnost, notranjo historičnost različnih vpričnih usmeritev in ob tem izhaja iz zapažanja, da v duhu sočasnih del več ni skupnih razmerij. Hermenevtik se mora v tej sočasnosti znajti. Potrebuje merila in poskuša v naprej oceniti delovanje posameznih avtorjev. Tako na ciklični način vključuje tudi bodoče možnosti. Njegovo razumevanje je divinatorično. V vsaki zgodovinsko utemeljeni presoji sodobne književnosti tako zarisuje možnosti razvoja in tako njegovo razumevanje zavzema vse tri časovne nivoje.¹⁵

Schleglu je uspelo povezati umetnost, zgodovino in filozofijo – v ta namen je osnoval nov postopek, s pomočjo katerega literarno zgodovino prikaže v obliki literarne kritike, v naslednjem koraku pa postane prav ta postopek predmet zgodovinsko-kritične refleksije.¹⁶

Schleglova hermenevtična refleksija združuje pod pojmom *hermenevtične kritike* umetnost razumevanja in interpretacije. V ospredju *hermenevtične kritike* je aspekt intuitivnega in slutečega. Na začetku je začudenje, ki je prirojena človeška zmožnost. Udejstvovanje te zmožnosti je naloga *critice divinae*, ki se pretežno ukvarja s slutenjem in se je sčasoma razvila v kvintesenca Schleglove filozofije nasploh – kot divinacija, ki je glavna karakteristika Schleglovega ideala progresivne univerzalne poezije. Temu pojmu je Schlegel dodal nov filozofski smisel: dojetje nezavestnega neskončnega s posredovanjem dejavnosti poetičnega razuma.¹⁷ Na-

¹³ Schlegel 1998, str. 25.

¹⁴ Prim.: Wanning 2005, str. 132–133.

¹⁵ Prim.: Michel 1982, S. 360–362.

¹⁶ Prim.: Wanning 2005, str. 86.

¹⁷ Prim.: Jure Zovko: *Verstehen und Nichtverstehen bei Friedrich Schlegel. Zur Entstehung und Bedeutung seiner hermeneutischen Kritik*, Fromm-Hokzbog, Stuttgart-Bad Constanz 1990, str. 22–23.

loga hermenevtične interpretacije in kritike je odkrivanje povezav v delu, hkrati pa ohraniti njegovo enotnost.

Normativna estetika, ki so jo uporabljali še razsvetljenci, je postavila abstrahirajoč ideal, da bi izvedla umetnostno kritiko, medtem ko bi Schlegel rad pokazal individualni ideal vsakega umetniškega dela. Literarnega dela naj ne bi več merili po zastavljenih normah, pač pa glede na celostnost dela nekega avtorja ali epohe. Schlegel s tem želi pokazati lastne zakonitosti dela, avtorja in epohe ter na osnovi tega meriti delo. Zaradi tega je razvil novo formo literarne kritike, ki jo je razširil v hermenevtični postopek poetske analize. Izhaja iz teze, da so različne oblike umetnosti odvisne od svoje zgodovine nastajanja in jih lahko interpretiramo samo z ozirom nanjo. S tem je razvil zgodovinsko-kritično metodo literarnega razumevanja.

210

V *Fragmente zur Literatur und Poesie* postavi kritiko dokončno na mesto sistematične estetike in nadaljuje tendenco k zgodovinski utemeljitvi kritike. Prvotna funkcija filološko omejene Hermenevtike – opraviti zgodovinske raziskave in ob tem postaviti estetično hipotezo – je prešla v naloge kritike. Schlegel je s tem omogočil obširno filozofijo hermenevtike. Univerzalizacija kritike poteka od kritične obravnave virov do literarne kritike, od literarne kritike do umetnostne kritike, od le-te do kritike zgodovinskih kontekstov. Videti je, da je kritiko kot zgodovinsko imanentno moč univerzalizirati le zato, ker si tudi literarno zgodovino moramo predstavljati na tak način – tok moderne poezije mora biti prikazan ciklično.

Tako Schlegel odkriva vedno večja ujemanja v usmeritvi kritike in moderne poezije: moderna kritika ima enako tendenco k absolutnem kakor poezija. Absolutnega pa ne moremo razumeti brez poznavanja zgodovinskih sovisnosti v moderni poeziji. Zgodovinsko nekega objekta prav tako spada k njegovi kritiki. Kritika temelji v vseh svojih niansah na zgodovinskih pred-orientacijah, ki so v igri pri vsakem poskusu razumevanja.¹⁸

Duh in beseda (črka) umetniškega dela

Friedrich Schlegel si je prizadeval za teorijo, ki bi odnos neskončne substance do njenih modusov tematizirala s pomočjo vzajemnega določitvenega razmerja duha in črke. V tezi o duhu in črki zastopa duh mesto nedoločenegega. Šele skozi črko, torej v določeni obliki, kot produkt umetniške dejavnosti, se zgodi določitev duha. Določitev duha skozi jezik je predpogoj vsakega razumevanja in

¹⁸ Prim.: Michel 1982, str. 56–60.

mišljenja, saj je vsak akt razumevanja določitev nedoločenega neskončnega. Neskončno ob tem razume kot nezaveden kaos, katerega nenehna agilnost je čista predzavedna dejavnost, ki je transindividualni impulz za individualno refleksijo. Proces ozaveščanja neskončnega je lahko posredovan le alegorično. Vsaka umetniška produkcija pomeni individualno določitev duha, saj Schlegel vidi v izkazovanju duševnosti individua oprijemljivo konkretizacijo nedoločene dejavnosti nezavednega neskončnega. Vsako intuitivno izkazovanje človeške duše je za Schlegla posledica individuumovega hrepenenja, da bi odpravil svojo formo in se vrnil v neskončno.¹⁹ To Schlegel imenuje ciklizacija.

Kritično razumevanje se izvršuje kot gesta krožnega gibanja med razumevanjem posamezne besede (črke) in smiselnostjo celih stavkov, ki sestojijo iz delcev, ki črpajo svoj smisel iz celote. Ciklična gesta kritične hermenevtike, ne osvetljuje samo odnosa duha in črke, dela in celote zgodovinsko posredovanega, pač pa tudi vrednoti posamično delo. To pomeni tudi ugotavljanje odnosa med individuumom in univerzumom, končnim in neskončnim.²⁰ Schlegel označuje hermenevtični krog kot ciklizacijo, ki velja za totalizacijo.²¹ Izolacija posameznih delov umetniškega dela je hermenevtično zgrešena, saj hermenevtik ne izhaja iz celote, pač pa zapusti hermenevtični krog; pravi hermenevtik mora razumeti duha umetniškega dela in iz duha razlagati črko.²²

Namera avtorja ali namera umetniškega dela

211

Schlegel je spremenil paradigmo literarne kritike. Razumevanje sedaj vodi vprašanje po namenu dela in ne avtorja, saj v tem estetskem in historičnem procesu ni mogoče izolirati psiholoških elementov. Notranje stanje genialnosti je poskušal razložiti kot pluralno konstelacijo vlog, ki so skladne s konstelacijo v delu. Izhaja iz možnosti psihološke interpretacije geneze dela in skuša razumevanje naravnati vedno bolj objektivno.²³ V Schleglovi hermenevtiki se delo razvija po lastnih zakonitostih in uravnava proces razumevanja, ter je v vseh svojih delih obenem celota. Zaradi tega naj bi ostala naloga interpretata dojeti nezadostno formo upodobitve nekega umetniškega dela, odkriti njegove možnosti razvoja in ga nazadnje dovršiti s svojo lastno močjo kreativnosti. Z močjo zgodovinske dialektike nastane iz subjektivnega novo objektivno. Modernost Schleglove hermenevtike

19 Prim.: Zovko 1990, str. 58–59, 94, 96, 105.

20 Prim.: Ibid., str. 99.

21 Prim.: Ibid., str. 137.

22 Prim.: Michel 1982, str. 60.

23 Prim.: prav tam, str. 355–356.

se kaže v njegovi »dekonstruktivni« zastavitvi, ki se nanaša predvsem na produkt avtorja.²⁴

Schlegel se je ukvarjal tudi s prepletenostjo kritike in zgodovine, saj sta klasično in progresivno zgodovinski ideji in kritična nazora. Vsaka epoha je v sebi zaključena, njeno literaturo moramo razumeti kot celoto, saj lahko poezijo kritiziramo samo kot celoto, ker sta duh in črka identična. Če izhajamo iz tega, da duh in črka nista identična samo v posamičnem delu znotraj neke epohe, pač pa v vseh delih tega obdobja, se jih lahko za razlago in interpretacijo vzajemno poslužujemo. Nazadnje je v tej hermenevtični totaliteti brezpomembno spraševati po nameri avtorja. S tem, ko Schlegel obravnava antična dela kot stvaritev enega samega avtorja, ustvari predpogoj, da na mesto namere avtorja stopi zgodovinsko pojasnitveno okolje, iz katerega je možno pojasniti namero posamičnega dela.

Vendar je Schlegel tudi opazil, da je razumevanje zgodovinsko zlomljeno, zaradi česar bo razlagalec venomer lahko zajel le en aspekt nekega klasičnega dela. Da bi vrednost dela ostala veljavna, ga moramo vedno znova razumeti na novo. Zato mora tudi obdelava klasičnega dela biti trajno historična naloga. Iz tega sledi hermenevtični sklep, da je moč takšno delo postaviti kot individualno in absolutno hkrati. Kakor hitro se razumevajoči giba v absolutno postavljenem delu, ima hermenevtično pogojeno premoč nad partikularno namero avtorja. Iz tega vidika lahko razumemo Schleglovo paradigmo hermenevtike, ki pravi, da kritizirati pomeni, bolje razumeti avtorja, kot se je razumel sam.²⁵

212

Načini recepcije in razumevanja ter teorija bralnega procesa

Schleglova teorija bralnega procesa izhaja iz teze, da je vsako kritično branje nujno ciklično, saj je v samem poteku progresivno. Ob takšnem načinu branja se razumevanje zgošča v prežemanju dela in se razširi, dopušča vedno nove vidike v razumevanju besedila. V smislu klasičnega dela je, da ga razumemo tudi pod pogoji moderne; zato pa je potrebno v procesu cikličnega branja v razumevanje vključiti različne načine branja dela ter jih v smislu univerzalizacije razumevanja med seboj povezati. Bralni proces se začneja z nefokusiranim branjem. Kritik ob tem zavzema vlogo kritičnega mimosa, ki ob branju odigrava vloge razumevanja različnih strokovnjakov. Hkrati pa mora biti sposoben nauke in načine razumevanja posameznih disciplin mimično predstaviti in morda tudi annihilirati.²⁶ Velikega pomena pri razumevanju dela je ponovljeno branje, ob katerem je potrebo spremeniti tudi hitrost branja: od počasnega branja, ki je usmerjeno k razčlenja-

24 Prim.: Wanning 2005, str. 67–70; Zovko 1990, str. 99.

25 Prim.: Michel 1982, str. 60–65.

26 Prim.: Michel 1982, str. 66–72.

nju posameznega, k vse hitrejšemu branju za lažji pregled nad celoto in nazadnje k branju drugim. Nato bi naj sledila kritična debata med bralci.²⁷ Z modelom cikličnega branja se Schleglova hermenevtična teorija merodajno razlikuje od takratnih razsvetljenskih teorij in jih odveže estetike pravil. Stopnjevanje kritično hermenevtične kompetence pomeni argumentativno spremembo vlog razumevanja kritičnega mimosa.²⁸ Esencialen sestavni del akta razumevanja je ob tem nerazumevanje, saj se v njem kaotična nezavednost neskončnega aktivno zrcali skozi individuum. Ker je neskončnost nestrukturirana, se ne more nikdar adekvatno zrcaliti v individualni refleksiji. V neskončni vrsti stoječi akti razumevanja kažejo deficit, ki opozarja na nedovršenost neskončnega samega.²⁹

Teza o »boljšem razumevanju«

Schlegel je zagovarjal tezo, da lahko razumemo avtorja bolje, kot se je razumel sam. Izhaja namreč iz razmisleka, da ima umetniško delo drugi časovni domet kotamera avtorja. Tako se vsak kasnejši interpret premika v možnostih učinkovanja, na katera avtor ob nastanku dela niti pomisliti ni mogel. Interpret mora upoštevati soodvisno hermenevtično določanje duha in črke dela. Umetniško delo pa je tudi polno konfuzije in kaosa, ki ju mora prepoznati, karakterizirati in sam skonstruirati. Tako razvije teorijo o dveh načinih nerazumevanja: negativno razumevanje, ki se nanaša na nerazumljivost znanosti in umetnosti, in pozitivno nerazumevanje, ki je organon divinatorične kritike. V tezi o boljšem razumevanju mu gre za kritikovo prepoznavanje iracionalnih mest v umetniškem delu, ki jih mora s pomočjo pozitivnega nerazumevanja vključiti v razumevanje samo.³⁰

213

Formula napredovanja v razumevanju in interpretaciji obsega vse tri časovne stopnje, dokler poudarja nujnost popravka zgodovine učinkovanja, inovacijske momente v procesu razumevanja in ponazarja zasnovni karakter razumevanja z ozirom na prihodnje tendence. Vendar pa tezo o boljšem razumevanju ironično omeji: da bi nekoga lahko razumeli, moramo biti najprej pametnejši od njega, nato prav toliko pametni kot on, nazadnje pa prav tako neumni.³¹

Geneza vtisa in nastajanje umetniškega dela

Dobra kritika mora biti zgrajena genetično – biti mora psihološka rekonstrukcija procesa ustvarjanja, ki jo mora kritik razširiti na historično genezo dela. Histo-

27 Prim.: *ibid.*, str. 351–353.

28 Prim.: *ibid.*, 1982, str. 33–35.

29 Prim.: Zovko 1990, str. 12.

30 Prim.: www.infan-online.de/ungewu/heft6/node14.html. (Dostop: 17. 4. 2008)

31 Prim.: Michel 1982, str. 363–366; Zovko 1990, str. 149–152.

rično v kritiki mora biti poetično. Vtis poetičnega dela na kritika lahko nastane samo s cikličnim branjem. Izkušnje ob cikličnem branju kritik pojmuje kot zgodovino vtisa. Geneza vtisa pa ponavlja genezo dela na višji ravni. Poetična rekonstrukcija zgodovine vtisa ustreza rekonstrukciji originalnega procesa stvarjenja. Rekonstrukcijo zgodovine vtisa lahko samo zato uskladimo z nastajanjem dela, ker imata oba procesa skupno historično izkušnjo. Takšen genetičen prikaz pa je možen samo v obliki, ki ima sama karakter nastajajočega. Tako nazadnje ustreza kritika kot celota, celoti originalnega poetičnega dela.³²

Problematika fragmenta v kontekstu Schleglove hermenevtične teorije

»Fragment mora biti kot majhna umetnina povsem razločen od obdajajočega ga sveta, in zaokrožen sam v sebi, tako kot jež.«³³ To je le ena izmed možnih interpretacij romantičnega fragmenta, ki pa v svojem poskusu definicije fragmenta nujno ostajajo nezadostne, saj se morajo boriti z navidezno paradoksnimi opisi, kakor opisuje fragment o progresivni univerzalni poeziji; ta oriše duh romantične poezije kot nikdar zaključenega in večno v nastajanju, zaradi česar mora biti izražen fragmentarično. Ta navidezni paradoks je za romantiko velikega pomena, saj postavlja estetski ideal dovršenosti na raven fragmenta, hkrati pa ta ideal zaznava kot neuresničljiv. V precepu med dovršenim in nedovršenim je postal fragment osrednji stvaritveni in refleksijski koncept romantične poezije, katerega konstitutivni princip izhaja iz nedovršenosti celote. Za raziskavo le-tega je potrebno razčleniti romantični koncept fragmenta Friedricha Schlegla ter raziskati bistveno povezavo med fragmentom in celoto.

214

Iz današnje postmoderne perspektive je fragment kot žanr ustvaril revolucijo v pojmovanju odnosa med filozofijo in literaturo, teoretsko in poetsko govorico. Fragment je majhen, hibriden in počasi napredujoč žanr, ki gradi svoje samorazumevanje na ozadju odnosa med fragmentom in totaliteto, kar izhaja že iz etimologije besede same, ki napotuje na razkroj celote v njegove dele.³⁴ Fragment in totaliteta sta korelativna; z vprašanjem soodvisnosti dela in celote se odpre osnovni problem vsake estetike. Kako motriti celoto kot eno in kot enotnost mnogega, je najtežje vprašanje, odkar je zavezujočnost sklenjenega svetovnega

32 Prim.: Michel 1982, str. 75–77.

33 Friedrich Schlegel: Spisi o literaturi. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura 1998, str. 33.

34 Prim.: www.zrc-sazu.si/sdpk/SDPKdruštvo/Vilenica2005.htm (Datum dostopa: 29. 10. 2009); Jelka Kernev Štrajn: »Žanr kot odsotnost žanra«, v: *Teoretsko-literarni hibridi: o dialogu literature in teorije*, Primerjalna književnost, posebna številka 29, Ljubljana 2006, str. 93–101.

nazora postala dvomljiva.³⁵ Romantiki so težili k nazoru, da je celoten univerzum en sam fragment; tako je fragment stopil na mesto celote in postal nova celota – negativni univerzum v kompaktni formi.³⁶

Ker se romantična refleksija venomer ukvarja z neizvedljivo nalogo, ustvariti perfektno in univerzalno umetnino, mora njegovo stremenje po dovršenem dojetju tega umetelnega žanra ostati neizpolnjeno, saj iz duha fragmenta samega izhaja manko. Zaradi tega lahko razumemo fragment kot refleksijo o nezmožnosti artikulacije polnosti pomena. Za Schlegla je bistven prav manko, raztrgano.³⁷ Fragment se lahko naveže na celoto le tako, da prav to zvezo dela in celote črta ter se bralcu tako kaže kot zavest o manku.

Kaj je fragment

Literarni fragment je v literarni znanosti nepopolno ohranjeno delo ali delo, ki je posredovano le iz ekscerptov ali citatov drugih avtorjev (klasični teksti). Na delu ni ne formalna volja ne princip. V drugi skupini so dela, ki so ostala fragment zaradi smrti avtorja, spremembe interesov v sklopu osebnostnega razvoja pisca, blokade pisanja, cenzure ali pa spoznanja o preobsežnosti literarne snovi. Za to vrsto fragmentov je značilen učinek na ohranjena dela: manjkajoče delo preoblikuje njihove orise in razvojno logiko preostalih avtorjevih del. Pri nekaterih avtorjih lahko zavzame tekst, ki v resnici ni nikdar nastal, središče njihovega ustvarjanja. Življenje in delo avtorja osredinja metafizično-teološko-znanstvenopolitičen epos, ki ni nikdar nastal. Kljub temu fikcija tega središča v življenjskem delu avtorja šele omogoča vse posamične fragmente.³⁸

Fragment pa lahko nastane povsem namerno, kot zavestna literarna oblika – je konvencionalno nedovršeno, ki kaže neskončnost snovi ali teme, ki bi v konkretni obliki lahko bila prikazana le zoženo. Recipient naj bi, z vedno vnovičnim, dinamičnim branjem, preprečil njegovo predčasno dovršitev. S tem vstopi v polje estetike skiciranega, katere se poslužuje zlasti romantika. Tako deluje avtentično in najbližje ustvarjalnemu procesu, saj se kaže volja do umetnine, ki vodi v fra-

35 Prim.: Lucien Dällenbach: »Fragmentarisches Vorwort«, v: *Fragment und Totalitaet*, Edition Surkamp, Frankfurt am Mein 1984, str. 7.

36 Prim.: Laszlo F. Földenyi: »Senca celote«, v: *Apokalipsa. Revija za preboj v živo kulturo* 86, Ljubljana 2004, str. 167–170.

37 Prim.: Dällenbach 1984, str. 9.

38 Prim.: George Steiner: »Das totale Fragment«, v: *Fragment und Totalitaet*, Edition Surkamp, Frankfurt am Mein 1984, str. 18–22.

gmentacijo.³⁹ Friedrich Schlegel je fragment kot programatsko prozno delo določil in ga povzdignil v samostojen žanr.⁴⁰

Z ozirom na odnos fragmenta in celote se ponujajo nadaljnje možnosti njegove določitve. Po prvi izmed njih je fragment del celote, katere dovršenost ni vprašljiva. V kolikor prehaja iz enega pojma v drugega, fragment izgubi karakter delca, ki je ravno zaradi odtrganosti od celote to, kar je. Drugo pojmovanje dojema fragment kot del celote, ki v časovnem smislu nič več ne ali še ne pripada in ki jo v njeni odsotnosti fragmentarično zastopa. V tem smislu je fragment *pars pro toto*. Tretji nazor priča o absolutni razpoki med fragmentom in totaliteto, v kolikor totalitete več ni moč vzpostaviti. V tem primer fragment ni ne moment procesa totalizacije ne miniaturna celota. V takšni radikalni obliki se ne nanaša niti navzven niti na samega sebe – gre za preprečevanje ontologizacije ali substancializacije totalitete, da bi se odtegnila vsakršnem izginjanju.⁴¹

216

V zgodnje romantični določitvi estetskega lepota ne velja več za utelešenje resnice, pač pa dobi status transcendentalnega faktuma. Po eni strani pomeni menjava perspektiv rojstvo estetske moderne, po drugi strani pa vodi samolastna dinamika poetskih moči v sprostitvev estetskega, od koder je specifična dodatna vrednost umetnine videti vprašljiva. Lahko bi dejali, da poteka spor med svojeglavostjo estetskega, ki je idealizacija ne sme zanikati in od-idealizacijo objekta estetike, pri čemer se presežek umetnine ne sme izgubiti.

Dilemo nazorno prikazuje zgodnje romantičen nazor o nujno fragmentarični podobi estetskega. Fragment nemških romantikov je sicer korelativno vezan na celoto, vendar na celoto, ki ne obstaja. Fragmentarična podoba kaže, da umetnost ne izhaja več iz ideala sklenjene celote, in vendar ne razblinja popolnoma odnosa do te estetike. Metafora fragmenta fungira kot zakrita kategorija totalitete in je semantično odprta.

Ideal estetske celote je nastal v osemnajstem stoletju, zaradi transformacije nekoč metafizično opredeljene ideje lepote v pojem usmerjen na zgodovinski smisel avtonomne umetnosti lepe forme. Šele v zgodnji romantiki je uspelo Friedrichu Schleglu v znamenju identitete historične in estetske zavesti posredovanje estetskega ideala in zgodovinske izkušnje. Zgodovinsko pogojeno fragmentarično stanje poezije zastopa preseganje omejene celote in je hkrati indeks za realiza-

39 Prim.: Nancy/Lacoue-Labarthe: „Noli me frangere“, *Fragment und Totalität*, Edition Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984, str. 69.

40 Prim.: Gero Wilpert: *Sachwörterbuch der Literatur*, A. Körner, Stuttgart 2001, str. 277–278; [http://de.wikipedia.org/wiki/Fragment_\(Literatur\)](http://de.wikipedia.org/wiki/Fragment_(Literatur)) (Dostop: 29. 10. 2009); Steiner 1984, str. 22–25.

41 Prim.: Dällenbach 1984, str. 15–16.

cijo totalitete višje vrednosti.⁴² Ideja organske celote izgubi svojo vodilno funkcijo za fantazijo: »[sie] erscheint erst wieder am Zukunftshorizont einer ästhetischen Sinn-Totalität, auf die sich die entfesselte Poesie hinbewegt und als deren Fragment sie ausgewiesen wird.«⁴³

V romantiki torej oblikuje nova zavest gibanje proti neskončnemu, ki je rezultat izkušnje odtujitve. To ne oblikuje utopične celote, pač pa fragment, ki se v svoji fragmentarčnosti steka v zgubljeno celoto, ki je ni mogoče preprosto najti, pač pa je to mogoče le v neskončnem gibanju, progresiji. Fragment v umetnosti napotuje na popolnost, ne da bi jo lahko kot tako predočil. Ustvarjene razbitine prasliske napotujejo na celoto, ki bi – kompletno realizirana kot shema – gibanje umirila in s tem zgrešila napotovanje na neskončnost.⁴⁴ To izrazi Friedrich Schlegel v fragmentu iz Athenäuma: »Druge pesniške oblike so dokončne in jih je mogoče povsem razčleniti. Romantično pesništvo je še v nastajanju; da, to je njegovo najpri- stnejše bistvo, da lahko vedno le nastaja, nikoli ne more biti dovršeno.«⁴⁵

Uporabo fragmenta kot zavestne estetske forme v romantiki je moč razumeti tudi kot manifestacijo romantičnega svetovnega nazora: romantični subjekt je notranje raztrgan, muči ga hrepenenje po domnevno izgubljeni univerzalni harmoniji in enotnosti ter uvid, da sta njegova vpričnost in on sam nezadostna. Zaradi tega poskuša romantični subjekt v utopiji spet najti univerzalno enost. Tako postane jasno, da neomejenost romantičnega čustva in neskončnost romantičnega subjekta ne moreta biti upodobljeni v zaključeni formi.⁴⁶ Samo forma fragmenta lahko zadosti pretenzijam v neskončnost se raztezajoči polnosti romantičnega subjekta. Vsaka upodobitev mora za romantika nazadnje ostati fragmentarična, saj objektivno jedro stvari zanj ostaja nezadostno; zato se izraža preko odprte forme, drobcev misli, ki navržejo več vprašanj kot jih lahko odgovorijo. Duhovna drža, iz katere so rasli fragmenti, izvira iz zavedanja o samega sebe motrečem mišljenju v neskončnosti refleksije. Poezijo, filozofijo, moralo in religijo naj bi doumela refleksija in jim omogočila, da s potenciranim mišljenjem preseže samo sebe. V tej konceptiji lahko fragmente Friedricha Schlegla prepoznamo kot pojav *sui generis*, kakor ga na ta način več nikdar ni bilo.

42 Prim.: www.goethezeitportal.de/db/wiss/epoche/oostermenn_fragment.pdf. (Dostop: 28. 8. 2009); Manfred Frank: „Das fragmentarische univerzum der Romantik“, v: *Fragment und Totalität*, Edition surkamp, Frankfurt am Mein 1984, str. 215; Dällenbach 1984, str. 8.

43 »Ponovno se pojavi šele na horizontu prihodnosti estetske totalitete smisla, proti kateri se giblje neobzdana poezija in kot fragment katere se legitimira«. [Ibd. (Dostop: 29. 10. 2009)]

44 Ibid. (Dostop 29. 10. 2009)

45 Schlegel 1998, str. 28.

46 Prim.: www.infan-online.de/ungewu/heft6/node13.htm; www.infan-online.de/ungewu/heft6/node11.htm; www.infan-online.de/ungewu/heft6/node14.htm. (Dostop: 29. 10. 2009)

Schleglov pojem fragmenta in njegov razvoj

»Mnoga dela starih so postala fragmenti. Mnoga dela novejših so to že takoj ob nastanku.«⁴⁷ To je Schlegel zapisal okoli leta 1795, ko je nastalo njegovo delo *O študiju grške poezije*. Antično poezijo razume kot popolno in v celoti lepo, ki pa je po prekoračitvi svojega vrhunca razpadla v fragmente. Omembe vredno je, da Schlegel v tem spisu preinterpretira empirične pojave odtujitve umetnosti, ki ni več lepa, v estetske kriterije napredka, da bi po predoru k samospoznanju moderne lahko zavzeli mesto pozitivnih simptomov estetske zgodovinskosti.⁴⁸

Schleglovo pojmovanje fragmenta iz njegove zgodnje faze se bistveno razlikuje od nazorov zgodnje romantičnega obdobja. Leta 1795 pojmuje fragmente kot drobce, ki so odtrgani od dovršene celote in ne tvorijo organske celote, pač pa tvorijo kaos vzvišenega. Kaos in enost, celota in fragment so diametralno nasprotni. Vse, kar obstaja v moderni, je za mladega Schlegla samo drobec; idealizirano, dovršeno celoto si lahko predstavlja samo v antični poeziji in v nastajajoči poeziji prihodnosti. Dela, ki dajejo vtis enotnosti, za Schlegla niso vedno resnično enovita. Lahko se zgodi, da ima nekaj, kar deluje kot kup različnih domislic več enotnosti, vendar mora vsebovati duh duha, ki premore združiti najbolj oddaljene stvari. Schlegel je mnenja, da celo pri notranji sovisnosti umetniško delo ni delo, pač pa fragment. Notranja sovisnost v njem obstaja samo v aluzijah.

218

Leta 1797 Schlegel ne zagovarja več dualizma, pač pa enači dovršenost z delci delcev. Sedaj je fragment dovršenost. Fragment lahko razumemo po duhu samo, če ga razumemo kot dinamični proces samodoločujočega mišljenja.⁴⁹

»Fragment mora biti kot majhna umetnina povsem razločen od obdajajočega ga sveta, in zaokrožen sam v sebi, tako kot jež,«⁵⁰ vendar ne sme biti izoliran od zunanjega sveta, pač pa mora imeti lastno formo, biti mora v sebi dovršen ter kot individuuum neskončno določljiv. V tej fazi sledi Schlegel novi tendenci, ki ga vodi k Lessingovim fragmentom, v katerih vidi posebno moč – njihova forma napotuje k samostojnemu razmišljanju. Sočasno se je ukvarjal s Fichtejevim *Vedoslovjem*, ki je strogo deduktivno in zato preperečuje navezavo s človekom. Po Schleglovem mnenju mora filozofija kritično konstruirati mišljenje v njegovem nastajanju. Najbolj primerna za to je forma Lessingovega fragmenta, ki se poigrava z navide-

47 Schlegel 1998, str. 21.

48 Prim.: www.goethezeitportal.de/db/wiss/epoche/ostermann_fragment.pdf. (Dostop: 29. 10. 2009)

49 Prim.: Tanehisa Otabe: „Der Begriff des Fragment in Friedrich Schlegels Ästhetik«, v: *Leben und Geschichte: Studie zur deutschen Geistesgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*, Königshausen&Neumann, Würzburg 2007, str. 57–69, str. 59–60.

50 Schlegel 1998, str. 33.

zno brezobličnostjo, katero Schlegel imenuje tudi *notranja forma*. Ta bi naj bralca kot dinamična moč vzpodbujala k mišljenju. Ker je notranja, forma pride na površje vsake kaznosti. Tako bi Schlegel rad povezal Fichtejevo metodo in Lessingovo formo fragmenta v točko, kjer bi bil tudi največji sistem videti kot fragment.⁵¹

Leta 1798 v ospredje stopi ukvarjanje s projekti. Ker projekt koncipira pisec, ga je potrebno vedno pojmovati kot usmerjenega v prihodnost. V trenutku, ko je projekt stvarno uresničen, nastane iz subjektivnega novo objektivno. Zaradi usmerjenosti v prihodnost in enotnosti subjektivnega in objektivnega, določi Schlegel projekt kot nedeljiv in živ individuum. Kot fragmenti iz prihodnosti so poetična dela emanacije že obstoječe dinamične totalitete, ki leži onkraj zgodovine. Njen pojav se indirektno oznanja kot fragment. Tako projekt kot fragment izhajata iz neke dane točke: projektirajoči iz načrta, ki ga uresničuje; podobno bralec fragmenta dopolnjuje manjkajoče, da bi ustvaril celoto. Tako Schlegel sklepa, da mora definicija projekta kot nedeljiv in živ individuum, ustrezati tudi fragmentu. Ne projekti ne fragmenti niso popolnoma subjektivni ali popolnoma objektivni, zaradi česar lahko trdi, da je poezija transcendentalna, saj je po eni strani realna, po drugi pa idealna. To privede Schlegla do pojma transcendentalne poezije kot poezije poezije, ki jo označuje dinamika, ki dopušča, da je subjektivno prikazovanje prikazano kot predmet izražanja. Sklepal je, da je poezija v svojem bistvu fragment.⁵²

Še istega leta je Schlegel povezal fragmente in projekte s kritiko, saj naj bi bila njena naloga dopolnjevanje fragmentov. Kritika temeljila na primerjavi duha in črke nekega dela, ki ga obravnava kot neskončno, absolut in individuum hkrati. Fragment pa motri kot delec, drobec neke neskončnosti. Poleg tega je kritiko zasnoval kot primerjavo dela s svojim idealom; hkrati so fragmenti prevzeli vlogo posrednikov med realnim in idealnim.⁵³

Nekoliko kasneje Schlegel označuje kritiko kot posrednika med zgodovino in filozofijo, ki se ukvarja s karakteristiko njenega predmeta. S tem se kritika opira na zgodovinski razvoj svojega predmeta z namenom, da bi mu našla povzemajoči pojem in ta pojem legitimirala s tem, da bi nam dala njegovo zgodovino. Vendar zgodovina v svojem bistvu ni sklenjena. Kritika, kot si jo predstavlja Schlegel, je organon literature v nastajanju, ki sama proizvaja in ne samo razlaga. Takšna kritika naj bi bila sposobna, na osnovi realno obstoječega fragmenta, anticipirati prihodnjo popolno celoto in dopolniti manjkajoče dele. Toda tudi tako dopolnjujoča kritika ostaja načelno vedno nedovršena in fragmentarična. To potrjuje

51 Prim.: Otabe 2007, str. 65–69.

52 Prim.: Ibid., str. 60–62.

53 Prim.: Schlegel 1798, str. 8.

Pogovor o poeziji iz leta 1800, kjer Schlegel sklepa, da celota še ni dovršena in da tako mora vsaka vednost umetnostne zgodovine ostati le približek in fragment, istočasno pa se ne smemo odreči celoti, če je fragment bistven sestavni del izoblikovanja umetnika. S tem Schlegel historično dinamizira hermenevitični krog med celoto in deli, kar je bistvena naloga njegove kritike. Zaradi fragmentarnosti se v kritiki vrši neskončen proces s tem, ko se vedno znova konstruira in se, v ta neskončno ponavljajoči se proces, vključuje kot fragment.⁵⁴

Pomen fragmenta kot centralni model izrekanja v zgodnji romantiki

Iz tega je razvidno, da mora fragment predstavljati osrednje komunikacijsko sredstvo zgodnje romantičnega subjekta, saj je ekvivalentna odslikava »raztrganega«⁵⁵ romantičnega vesolja. To je moč dokazati iz več perspektiv: najprej na podlagi zgodovinsko političnega ozadja, kjer se je takrat znašel nemški romantični avtor; drugič se je takratni umetnik nahajal v posebni socialnoekonomski situaciji, ki mu je predočala vrzel med umetnostjo in življenjem in onemogočala enovito, objektivno podobo sveta; tretjič so motrili vsakršni človeški uvid kot nezadosten, zaradi česar ni bilo mogoče izgraditi nikakršne sklenjene teoretične tvorbe; nazadnje je bilo mogoče, zaradi odprte forme fragmenta, ideje podajati spontano.

220

Takratna socialnoekonomska situacija je pisatelje silila v državno uradništvo, zaradi česar so imeli le omejeno možnost umetniškega izživljanja. Posledica tega je negativen odnos do realne družbenega okolja. Objektivne, zvezne slike sveta, ni bilo več moč sestaviti.

Fragmentacija sveta nemških romantikov se zrcali v duhu človeka-umetnika, ki ustvarja svoj (literarni) svet po lastnih pravilih in idealih. Duh umetnika se spet zrcali v izrazni formi fragmenta, ki s heterogenostjo, inkonsekventnostjo, zmedenostjo in nerazumljivostjo, predstavlja naravnost subjekta do sveta. To je krožen proces, ki se izvršuje vedno znova. Zavest romantičnega umetnika je usmerjena na neskončno, s polnim zavedanjem, da je totaliteto, če sploh, moč doseči le v neskončnem progresu. V fragmentu lahko zaznamo punktualen pobližek neskončnega v končni izrazni obliki.

Schlegel je govoril o vsesplošni poetizaciji sveta.⁵⁶ To pa pomeni tudi poetizacijo mišljenja. Že v fragmentu o progresivni univerzalni poeziji govori o premagovanju žanrskih meja in s tem vključi tudi znanost. To tudi poskuša adekvatno pri-

54 Prim.: Otabe 2007, str. 62–65.

55 „*Abgerissen*“. (Friedrich Schlegel: *Über das Studium der griechischen Poesie*. Schöning, Paderborn 1981, str. 284, 295, 342.)

56 Prim.: Schlegel 1798, str. 65.

kazati predvsem v obliki fragmentov, ki obravnavajo umetnost, staro in novo literaturo, politiko, poskuse pojmovnih definicij, filozofijo in razne miselne drobce. To postane jasno iz definicija fragmenta, po kateri mora biti »*Fragment [...] kot majhna umetnina povsem razločen od obdajajočega sveta, in zaokrožen sam v sebi, tako kot jež*«⁵⁷ in na videz paradoksnega stremjenja po dovršenosti, ki je morda ni nikdar mogoče doseči. Tako je odprta forma fragmenta najadekvatnejša oblika za aproksimativni prenos progresivnega mišljenja univerzalnega poeta. Fragment razumemo tudi kot analogijo, saj se poetsko-reprezentativno razteza proti neskončnemu in ga prikazuje v fragmentarični, neskončni obliki. V Fragmentih o fragmentih Schlegel udejanja svojo idejo transcendentalne poezije: s tem, ko poezija motri samo sebe, se dviga nadse – s tem ta refleksija postane lastni sestavni del. Tako je takšen fragment poezija poezije ali drugače, metafragment.

Nazadnje je moč pokazati, da obstaja analogija med Schleglovo obširno koncipirano hermenevtično teorijo in fragmentom kot tipično umetnino zgodnje romantike, saj je gibanje vstopanja-v-sebe in izstopanja-iz-sebe celote in individua oziroma fragmenta in totalitete krožno in kot tako analogno Schleglovi hermenevtični teoriji. Schlegel obravnava fragment kot individualno določitev duha s tem, ko ga konkretizira in ga tako motri kot poskus ponovnega vstopa individua v neskončno. Tudi tukaj se dogaja gesta krožnega premika med črko in njenim smislom, ki z aplikacijo Schleglove teorije brani sprošča možnosti razvijanja fragmenta in njegovo dopolnitev s strani hermenevtikovega daru divinacije. Ker Schlegel uvaja historično-hermenevtično perspektivo kritike in ciklizacijo, lahko tudi hermenevtik v prihodnosti razgrinja nove povezave v delu in ga naposled vodi na smernice neskončnih možnosti diskurzov. Ker fragment odpira več vprašanj kot odgovorov, spodbuja recipienta k nadaljevanju miselnega procesa avtorja. Zato lahko trdimo, da se fragment giba na tirnicah neskončnega diskurza, na katerega lahko odgovarjamo samo v obliki novih fragmentov.

Tako je bilo mogoče pokazati, da so k popolnosti stremeči romantiki nazadnje našli popolnost v umetniški formi nedokončanega, ne da bi se zaradi končne oblike fragmenta morali odreči neskončnosti.

Literatura

- Dällenbach, Lucien: »Fragmentarisches Vorwort«, v: *Fragment und Totalitaet*, Edition Surkamp, Frankfurt am Mein 1984, str. 7–17.
- Földenyi, Laszlo F.: »Senca celote«, v: *Apokalipsa. Revija za preboj v živo kulturo* 86, Ljubljana 2004, str. 167–180.
- Frank, Manfred: »Das fragmentarische univerzum der Romantik«, v: *Fragment und Totalitaet*, Edition surkamp, Frankfurt am Mein 1984, str. 212–224.

57 Schlegel 1998, str. 33.

- Jelka Kernev Štrajn: »Žanr kot odsotnost žanra«, v: *Teoretsko-literarni hibridi: o dialogu literature in teorije, Primerjalna književnost*, posebna številka 29, Ljubljana 2006, str. 93–101.
- Michel, Willy: *Ästhetische Hermeneutik und Frühromantische Kritik. Friedrich Schlegels fragmentarischen Entwürfe, Rezensionen, Charakteristiken und Kritiken (1795–1801)*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1982.
- Nancy/Lacoue-Labarthe: »Noli me frangere«, *Fragment und Totalitaet*, Edition Surkamp, Frankfurt am Mein 1984, str. 64–76.
- Otabe, Tanehisa: »Der Begriff des Fragment in Friedrich Schlegels Ästhetik«, v: *Leben und Geschichte: Studie zur deutschen Geistesgeschichte des 19. und 20 Jahrhunderts*, Königshausen&Neumann, Würzburg 2007, str. 57–69.
- Schlegel, Friedrich: *Spisi o literaturi*, prevedel Tomo Virk, Literarno-umetniško društvo Literatura, Ljubljana 1998.
- Schlegel, Friedrich: *Über das Studium der griechischen Poesie*, Schöning, Paderborn 1981, str. 284, 295, 342, 224–273.
- Schlegel, Friedrich: »Athenaeumsfragmente«, v: *Athenaeum. Ersten Bandes zweites Stück. Eine Zeitschrift von August Wilhelm Schlegel und Friedrich Schlegel*, Vieweg, Berlin 1798, str. 65.
- Snoj, Vid: »Schleglov Pogovor o poeziji in Platonov Simpozij«, v: *Teoretsko-literarni hibridi: o dialogu literature in teorije*, Primerjalna književnost, posebna številka 29, ZRC, Ljubljana 2006, str. 239–252.
- George Steiner: »Das totale Fragment«, v: *Fragment und Totalitaet*, Edition Surkamp, Frankfurt am Mein 1984, str. 18–30.
- Barbeli Wanning, *Friedrich Schlegel. Eine Einführung*, Panorama, Wiesbaden 2005, str. 15.
- Gero Wilpert: *Sachwörterbuch der Literatur*, A. Körner, Stuttgart 2001, str. 277–278.
- Jure Zovko: *Verstehen und Nichtverstehen bei Friedrich Schlegel. Zur Entstehung und Bedeutung seiner hermeneutischen Kritik*, Fromm-Hokzbog, Stuttgart-Bad Constatt 1990, str. 22–23.
- [http://de.wikipedia.org/wiki/Fragment_\(Literatur\)](http://de.wikipedia.org/wiki/Fragment_(Literatur)) (Dostop: 29. 10. 2009)
- www.goethezeitportal.de/db/wiss/epoche/oostermenn_fragment.pdf. (Dostop: 28. 8. 2009)
- www.infan-online.de/ungewu/heft6/node13.htm; www.infan-online.de/ungewu/heft6/node11.htm; www.infan-online.de/ungewu/heft6/node14.htm. (Dostop: 29. 10. 2009)
- www.zrc-sazu.si/sdpk/SDPKdrustvo/Vilenica2005.htm (Dostop: 29. 10. 2009)
- www.infan-online.de/ungewu/heft6/node14.html. (Dostop: 17. 4. 2008)

PRISPEVEK K VPRAŠANJU UMESTNOSTI POJMOVANJA TEKSTA *SODBA IN BIT* KOT HÖLDERLINOVE KRITIKE FICHTEJA

Ob privzemu teze Dieterja Henricha¹ o originalnosti Hölderlinovega zastavka v tekstu *Sodba in bit* oz. kritiki Fichteja v tem tekstu se po našem prepričanju prej ali slej znajdemo pred neko zagato, ki bi jo lahko opisali takole: ali Hölderlinu priznamo filozofsko kompetenco pri razumevanju Fichtejevih *Osnov celotnega vedoslovja*,² a zavrnemo tezo o novi poti znotraj nemške klasične filozofije, ali pa beremo tekst kot kritiko Fichteja in na podlagi tega zagovarjamo originalnost pristopa *Sodbe in biti*, kar pa po našem prepričanju priča o Hölderlinovem (in še čigavem) nerazumevanju Fichteja, ki pod vprašaj postavlja njegovo filozofsko kompetenco in s tem posledično tudi kvaliteto domnevne nove poti znotraj nemške klasične filozofije. Izhod iz opisane zagate je odvisen od soočenja Hölderlina s Fichtejem v letu 1795. Nekoliko zaostreno povedano je torej izbira sledeča: ali kompetenca brez originalnosti ali originalnost brez kompetence.

¹ Kot jo ta podaja v monumentalnem delu *Der Grund im Bewußtsein*. Članek se zaradi prostorske omejenosti ne osredotoča na predstavitev Henrichove argumentacije, ampak zgolj predstavi njegovo središčno tezo, ki ji poskuša oporekati predvsem preko soočenja *Sodbe in biti* z *Osnovami celotnega vedoslovja*.

² J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1997.

Medtem ko Henrich, Kondylis in Waibel³ *Sodbo in biti* razumejo kot z Jacobijem in Kantom pogojeno in od Schellinga neodvisno kritično reakcijo⁴ na Fichtejeve *Osnove celotnega vedoslovja*, pa Frank trdi, da je določene odlomke *Sodbe in biti* moč razumeti šele kot reakcijo na Schellingov spis *O Jazu kot principu filozofije*. Našteti avtorji pa soglašajo, da gre pri *Sodbi in biti* za kritiko Fichtejevih *Osnov celotnega vedoslovja* iz leta 1794.

»Sein schlechthin«⁵

Tukaj predstavljena linija izpeljave odgovora na vprašanje porekla in vsebine misli »biti sploh« se neodvisno od terminološkega naslanjanja na Jacobija in Fichteja ukvarja s platonističnimi in predvsem kantovskimi motivi v *Sodbi in biti*. Misel »biti sploh« izpeljujemo iz transcendentalne dialektike v *Kritiki čistega uma*,⁶ se pravi, da jemljemo to misel (in dejanskost tega, kar je v tej misli mišljeno) kot nujno idejo uma. Po tej interpretaciji skuša razdelek o modalitetah v *Sodbi in biti* ravno *legitimirati nujnost predpostavke* »celote, katere dela sta subjekt in objekt«. ⁷ Eksistenca, dejanskost te celote bi bila potemtakem enaka dejanskosti svobode znotraj »top to bottom« zastavitve *Kritike praktičnega uma*. Še drugače: dejanskost absolutne biti je primerjati z dejanskostjo, ki je pri Platonu lastna idejam kot najrealnejšemu bivajočemu, glede na katerega je vse, kar biva, izpeljano oz. sekundarno bivajoče, hkrati pa tako do idej kot do ideje »biti sploh« pridemo zgolj pótém miselnega uzrtja. Seveda na način tovrstne navezave Kanta na Platona nikakor ne zlezemo iz platonistične votline,⁸ saj bi tudi o pojavu znotraj tran-

224

3 Dieter Henrich, *Grund im Bewußtsein*, Klett-Cotta Verlag, Stuttgart 2004; Manfred Frank, *Einführung in die Frühromantik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1989; Manfred Frank: *Unendliche Annäherung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1997; Violetta Waibel, »Kant – Fichte – Schelling«, v: Kreutzer (ur.), *Hölderlin-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, Metzler Verlag, Stuttgart/Weimar, 2002.

4 Hölderlin je bral in poslušal Fichteja od jeseni 1794 do poletja 1795. Iz tega časa (zime 1794/1795) izvira tudi dvoumna tolažba Hölderlina Schellingu, ki je tarnal nad prevlado ortodoksije v Tübingenu in svojim filozofskim zaostajanjem. Hölderlin pravi Schellingu, naj ne obupuje, saj je v filozofiji prišel »vsaj tako daleč kot Fichte«, na podlagi česar Henrich trdi, da je v času tega razgovora Hölderlin že prišel do stališča, ki da prekaša tako Fichtejev zastavek, kot tudi nanj navezanega Schellingovega.

5 Termina »Sein schlechthin« in »absolutes Sein (bit sploh in absolutna bit) v članku obravnavam kot ustrezni.

6 Immanuel Kant, *Kritika čistega uma I/4*, Analecta, Ljubljana 2001; v nadaljevanju *KČU*.

7 J. Ch. F. Hölderlin, *Urtheil und Sein*; navedeno po: Dieter Henrich, *Grund im Bewußtsein*, Klett-Cotta Verlag, Stuttgart 2004, str. 856, 857.

8 Zdi se, da najkrajša pot od Kanta nazaj do Platona vodi prek tega, da se vedno isti substrat (x) naših predstav, reč na sebi, poistoveti s Platonovo idejo, njeno enostjo in nespremenljivostjo. Toda če je napram ideji Platonu pojavni svet svet videza in večznačnosti, je za Kanta problem v tem, da se nam fenomenalni svet daje kot konsistenten, zaradi česar je treba pojasniti samo to povezanost reprezentacije sveta. Na zgornjo problematiko ideje in posnetka navezujoča se referenca na Platona obstaja v *KČU* 606/A578, kjer Kant zapiše, da je ideal za um prototip, paslika vseh stvari, ki so zgolj njegove pomanjkljive kopije, *ectypa*.

scendentalne filozofije lahko (s Platonom in Heglom) rekli, da imamo opravka s sencami resničnosti in ne z resničnostjo samo; po drugi strani pa se zdi, da lahko v smislu Kantove transcendentalne dialektike upravičeno trdimo, da pomeni postulirati dejanskost recimo ideje konja (ali pa reči na sebi, njene vedno-enakosti), ki jo um postavi kot »prafenomen«, *prototypon*, postulirati realnost nepogojenega glede na različnost dejanskih konjev, hkrati zapasti (v naravi uma temelječemu) transcendentalnemu videzu.

Toda transcendentalni videz je zgolj negativni vidik rabe uma. Znotraj konteksta nemške klasične filozofije je za adekvatno branje teksta *Sodba in bit* veliko bolj upravičena od Platona neodvisna, kantovska pot izpeljave »absolutne biti«, ki je znotraj te linije proizvedena iz *možnosti pozitivne empirične rabe uma* znotraj *KČU*, rabe, ki sicer ni neposredno empirična, kolikor se um nanaša na razum, in šele prek enotenja njegovih operacij stopa na področje izkustva, a zato še ni transcendentna, saj je prekoračitev izkustva s strani uma ravno zavezana imanenci spoznavne dejavnosti razuma, ki jo um stremi poenotiti v sistem. Tukaj se opiram na izpeljavo Rada Riha,⁹ kolikor ta prek analize Kantovega pojma sistema (preliminarni vidik) preide v vprašanje po statusu ideje uma o sistematični enotnosti empirične realnosti. Ideja sistema je znotraj Kantove zastavitve načelo sistematične enotnosti raznoterja razumskih spoznanj, ki se na *formalni* ravni povezujejo v sistem. Riha pa opozarja, da je »logično-metodološki pomen sistematičnosti /.../ pri Kantu utemeljen na *transcendentalnem*.« /.../ »Temeljni zastavek te ravni (transcendentalne, opomba T. V.) je, da izgubi logična zahteva po sistematični enotnosti spoznanj ves smisel, če ne moremo predpostaviti, da *obstaja sistematična enotnost tudi v pojavnih realnostih*.«¹⁰ Rezultat kritike je v tem primeru ta, da um odkrije »legitimno možnost za rabo svojih idej, ki ni več transcendentna glede na izkustvo, ampak *imanentna oz. empirična*«, s čimer je um s svojimi idejami afirmiran kot »nepogrešljiv moment objektivnosti spoznanja.«¹¹ Ta vidik pozitivne rabe idej uma je znotraj filozofske literature o Hölderlinu skoraj povsem prezrt,¹² je pa verjetno prav to edina možna pot obrambe Hölderlinove filozofske pozicije pred očitki o transcendentizmu in dogmatizmu. Hkrati se tudi bolje ujema z ontološko razsežnostjo Hölderlinovega mišljenja (in na enoten interpretativni način »absolutno bit« navezuje na razdelek o modalitetah),¹³ kolikor Riha zagovarja tezo, da je

9 Rado Riha, »Kant: Sistem med dozdevkom in realnim«, v: *Filozofski Vestnik*, Ljubljana 3/2007, str. 33.

10 Ibid., str. 34; kurziva T. V.

11 Ibid., str. 34.

12 Edini avtor, ki »bit sploh« izpostavi kot transcendentalni ideal, je Martin Götze, ki pa v *Ironie und absolute Darstellung* (Schöningh, Paderborn 2001) do tega pride brez navezave na pozitivno rabo idej uma.

13 Po našem branju razdelek o modalitetah ravno legitimira »bit sploh« kot nujno idejo uma.

empirična raba uma /.../ raba, v kateri dobijo njegove ideje *ontološki* pomen. V empirični rabi uma je afirmirana razsežnost empiričnosti, ki se razumu in *logično* urejeni empirični realnosti odteguje. /.../ V resnici prav idejam uma, čeprav so ločene od objektivne realnosti, pripada naloga, da sredi realnosti afirmirajo tisti njen moment, ki je zanjo konstitutiven, hkrati pa se njeni razumski ureditvi in organizaciji odteguje, /.../ moment ireduktibilne danosti čutnosti, ki reprezentira, če smemo tako reči, kantovsko bit /.../.¹⁴ Za to, da bi se pojavila danost čutne biti predmeta, ne zadošča spoznavna dejavnost razuma. Danost čutne biti se lahko kot danost pojavi šele z empirično rabo idej uma, ki jo regulira ontološka funkcija ideala uma.¹⁵

Enotnost »absolutne biti« znotraj tega zastavka ni niti nekaj, kar bi bilo preprosto dano čutom, niti zgolj iz narave uma izvirajoča transcendentalna iluzija. Tako je, ker »z razkritjem *iluzorične objektivnosti* eksistence ideje uma ni tudi že odpravljena *eksistenca* ideje uma v njenem singularnem primeru: nekaj te eksistence vztraja tudi po kritiki, brez nje čisto preprosto ni ideala uma.«¹⁶ Tudi Henrich opozarja, da je modus navzočnosti brezpogojne biti *v situaciji pradelitve* tisti ideala. In če se sedaj zopet navežemo na kantovsko izpeljavo Rada Rihe, ki trdi, da je za Kanta strogo vzeto ideal uma en sam, namreč *ens realissimum*, pojem najrealnejšega bitja, je plavzibilno privzeti, da je z »absolutno bitjo« mišljena ravno celostnost¹⁷ in celotnost realnosti kot »realno vseh pojavov«. ¹⁸ Ideja uma o sistematični enotnosti pojavne realnosti na ta način utemeljuje ideal, ki s svoje strani služi kot orientacija mišljenju in življenju.

226

Kantovskemu poreklu misli absolutne biti se je mogoče približati še po rahlo drugačni poti. Namreč prek v Hölderlinovih pesnitvah in v t. i. *Thalia-fragmentu Hiperiona* iz leta 1794¹⁹ navzoče teme miru in »spokoja« (die Ruhe). V tem fragmentu naslovni junak na nekem mestu vzklikne: »Moj Bellarmin! kje najdemo *Eno, ki nam da spokoj, spokoj?*«²⁰ V istem fragmentu je cilj stremljenja opredeljen takole:

14 Ibid., str. 35; str. 40: »S kritičnim razkritjem *iluzorične objektivnosti* eksistence ideje uma ni tudi že odpravljena *eksistenca* ideje uma v njenem singularnem primeru: nekaj te eksistence vztraja tudi po kritiki, brez nje čisto preprosto ni ideala uma. /.../ Ideal uma je miselno določilo, ki vzpostavlja sklenjeno področje čiste misli, hkrati pa drži mesto tega, kar misel transcendirira in kar ni niti objektivnost izkustvene predmetnosti niti gola transcendentalna iluzija, ampak je, kot bi lahko rekli, realno neke gole danosti«.

15 Ibid., str. 41; ideal uma je po Kantu (*KČU*, B597/A569) ideja uma, ki je predstavljena »in individuo, se pravi, kot posamična reč, ki je določljiva oz. določena edino z idejo«.

16 Ibid., str. 40.

17 Hölderlin v tekstu *Sodba in bit* o združenosti v »biti sploh« piše, da »ne more biti podvzeta sploh nobena delitev, ne da bi se *poškodovalo* bistvo tistega, kar naj bi bilo ločeno« (kurziva T. V.).

18 Ibid., str. 42.

19 T. i. *Thalia-fragment*, ki vsebuje predgovor predzadnje različice *Hiperiona*, je izšel v Schillerjevem almanahu zadnji teden oktobra ali prvi teden novembra 1794.

20 Tekst citiran po: http://users.unimi.it/dililefi/CASTELLARI/Antologie/AntologiaB_0506.pdf; kurziva T. V.

»Končati večno navzkrižje med našim sebstvom in svetom, povrniti mir vsega miru, ki je višji od vsakega uma, združiti se z naravo v eno neskončno celoto, to je cilj vsega našega stremljenja.«

Tukaj se po našem prepričanju vzpostavlja navezava med Hölderlinovo mislijo Enega (enovitosti absolutne biti) in spokoja, lastnega temu Enemu, ter Kantovo strategijo obrambe transcendentalnih idej, ki jih upravičuje prek trditve, da je um obsojen na *večno nezadovoljenost*, če nima upanja, da »bo nekoč zadovoljena njegova težnja, da se dvigne od pogojenega k nepogojenemu«, ²¹ ter hkrati trdi, da te težnje ²² narava, ki »ničesar ne napravi zaman«, ne bi bila vsadila v človeka, če to ne bi nečemu služilo. Prav tako pravi, da je človek »prisiljen iskati mimo vseh pojmov, ki jih izkustvo opravičuje, *miru in zadovoljenja* v pojmu bitja, katerega možnost se sama po sebi ne da spoznati, a tudi ne izpodbiti, saj je ideja o takem bitju ideja o zgolj inteligibilnem bitju, toda brez nje bi moral um ostati večno nezadovoljên.« ²³ Skratka, Kant upravičuje tretjo transcendentalno idejo, ideal čistega uma, umski pojem enovitega nematerialnega bitja s tem, da »um samo v teh (noumenih) kot stvareh samih po sebi najde popolnost in zadovoljenje, ki ga ne more nikoli najti v preprostem izvajanju pojavov iz njihovih enakovrstnih osnov in ker se pojavi v resnici nanašajo na nekaj od njih različnega (torej popolnoma neenakovrstnega).« ²⁴

A preden si na podlagi odlomka fragmenta *Hiperiona* ustvarimo dokončno sodbo o Hölderlinovem stališču glede miru, spokoja in vloge stremljenja, moramo najprej dovolj dobro razločiti razmerje med tekstom *Sodba in bit* ter (fragmenti in) končno različico *Hiperiona*: medtem ko prvi tekst vodi namera transcendentalne utemeljitve absolutne biti znotraj Fichtejevega in Kantovega dispozitiva, je

21 Immanuel Kant, *Prolegomena*, DZS, Ljubljana 1999, str. 157.

22 V članku se kot prevodne ustreznice za *streben* pojavljajo težnja, prizadevanje in stremljenje.

23 Ibid., str. 154/155; kurziva T. V.

24 Ibid., str. 158; če se za trenutek zaustavimo pri problematiki korespondence med pojavom in rečjo na sebi ob neenakovrstnosti obeh, ki jo zagovarja Kant, je zanimiva rešitev, ki jo na tem mestu ponuja Salomon Maimon. Ta privzema kontinuiteto med pojavom in rečjo na sebi, pri čemer je reč na sebi tisto, kar je ta zunaj njene predstave oz. njena eksistenca: »Realnost predstave temelji zgolj na negaciji oz. omejitvi reči na sebi. Pri neskončnem razumu sta torej reč in njena predstava eno in isto.« »V teh dveh poglavitnih točkah se torej odmikam od mnenja g. Kanta: 1) Namesto da bi kot on privzemal tri ideje, imam za zadostno eno samo (idejo neskončnega razuma). 2) Namesto da kot g. Kant tovrstnih idej ne bi smatral za objekte našega spoznanja, jih sam sicer nimam za objekte zora, zato pa za objekte razuma, ki so od nas spoznani, če že ne na sebi (neposredno), pa zato posredno prek njihove sheme (tega, kar je od njih danega v zoru) kot določni objekti mišljenja« (Salomon Maimon, *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2004, str. 198).

Hiperiona po našem prepričanju potrebno brati v luči »estetskega spinozizma«, kot ga imenuje Götze.²⁵

V pismu Schillerju iz 4. septembra 1975, v katerem Hölderlin skicira svojo predstavo teoretične filozofije, ki mora biti podvržena gibanju neskončnega progressa, ker se ji najvišji princip odteguje, izstopa samoumevnost, s katero je intelektualni zor dodeljen *estetiki*, namesto da bi pripadel filozofskemu govoru o samozavedanju:

Združitev subjekta in objekta v absolutnem – jazu ali kakor koli ga že hočemo imenovati – je sicer mogoča estetsko, v intelektualnem zoru, teoretično pa edino prek neskončnega približevanja.

Medtem ko je teorija za Fichteja načeloma zmožna dovršitve v sistemu in je praksa tista, ki je obsojena na neskončno približevanje idealu svobode, je za Hölderlina teorija tista, ki se v neskončnost približuje idealu (sistema – dilema refleksije je v tem, da se ji tisto, kar jo utemeljuje, hkrati tudi izmika), za prakso (ta na tem mestu ne pomeni delovanja praktičnega uma, temveč predvsem raven estetskega izkustva) pa velja, da je edino v njej občutna in zaznavna podlaga vsakega sistema, tj. povezanost in enotnost raznoličja realnosti. Glede estetske združitve subjekta in objekta je treba reči, da intelektualni zor vstopa v zavest zgolj kot izkustvo estetske ideje (ki ji noben pojem ne ustreza popolnoma), vtem ko prihaja absolut do pojava v umetnostni in naravni lepoti. V zgoraj citiranem pismu Schillerju in različicah *Hiperiona* je intelektualni zor v estetskem fenomenu navezan na umno organizirano čutnost, v kateri se razodeva prav prisotnost inteligibilnega. Sicer tudi umetnost ne more predstaviti absoluta kot njega samega, a mu je zato znotraj končnega zmožna dati najvišji možni izraz, kolikor ga v podobi estetsko lepega (pa tudi sublimnega) privede pred oči in ga s tem napravi za témo refleksije. Izkustvo lepega sredi obstoja odpira prostor za zaznavo enotnosti biti sredi raznoterja bivajočega – funkcija umetniške lepote ni zgolj v harmonični izravnavi subjektivnih spoznavnih zmožnosti, temveč je lepota pri Hölderlinu predvsem v funkciji prikaza enotnosti subjekta in objekta v absolutni biti.²⁶ Toliko o spokoju »Enega«, ki prihaja do izraza v izkustvu lepega.

25 »Gre za estetski spinozizem, ki se, kot smo videli, lahko sklicuje na implikacije tretje Kantove kritike: v motrenju umetnosti in narave navzoča harmonija čudi v svobodni igri upodobitvene moči in razuma napotuje na inteligibilni substrat, ki ga je potrebno misliti kot nadčutni temelj enotnosti zakona uma in narave« (Martin Götze, *Ironie und absolute Darstellung*, Schöningh Verlag, Paderborn 2001, str. 322).

26 Pokazati je mogoče, da pri Hölderlinu v obdobju pisanja *Hiperiona* nalogo posredovanja oz. sprave, zacelitve »ločitev, v katerih mislimo in eksistiramo« opravlja lepota, kasneje (ode, *Nočni spevi*, himne, *Opombe k Sofoklu*) pa nerazločevana enotnost subjekta in objekta vedno bolj izgublja pomen oz. se težišče vedno bolj premika proti sublimnosti narave in umetniških del. Če v *Hiperionu* blaženost enosti z lepo naravo ogroža refleksija, kasneje enost s sublimno naravo ogroža refleksijo in zavest ...

Tukaj je pravišnje mesto, da v problematiko spokoja in nemira uma pritegnemo legitimacijo *neskončnega progressa* iz Hölderlinovega fragmenta *Hermokrat Kefalu*,²⁷ ki bo vrgla dodatno luč na Hölderlinovo stališče do napredka in pokoja vednosti v letu nastanka teksta *Sodba in bit*. Pisec fragmenta najprej sprašuje sogovornika, ali res verjame, da se lahko »ideal vednosti prikaže v kateremkoli določenem času, upodobljen v kateremkoli sistemu«, ali res verjame, da je »ta ideal že zdaj postal dejanski in da do Jupitrovega Olimpa manjka le še piedestal«. Potem preide pisec na členjenje lastne pozicije prek retoričnega

A ne bi bilo vendarle čudežno, če bi imela predpravico prav ta vrsta umrljivega stremjenja,²⁸ če bi bila prav tukaj prisotna dovršitev, ki jo vsako išče in nobeno ne najde?²⁹ /.../ Mnenje, da bi znanost v nekem določenem času lahko bila dovršena ali da je dovršena, sem imenoval znanstveni kvietizem,³⁰ ki je v vsakem primeru zmota, pa naj se zadovolji z individualno določeno mejo, ali taji mejo sploh, kjer je vseeno bila, pa naj ne bi smela biti.

Hölderlin tukaj povezuje spokojnost uma z »odpovedjo znanstvenemu prizadevanju, z nedejavnim mirom«,³¹ zaradi česar je edina pot izpolnitve ideala *bližanje v neskončnem progressu*, v katerem je točka, v kateri hiperbola sovpadе z asimptoto, točka dopolnitve, zmerom znova en korak pred nami oz. nam ni nikoli dana drugače kot ideal ali račun brez fiksne rezultata. Resda je zato mogoče, kot to stori Kondylis, o neskončnem progressu govoriti kot o ovekovečenju ločitve ob stremljenju po združitvi/poenotenju, toda to branje hkrati prezre dejstvo, da je stremljenje, dejavno prizadevanje, najstvo, istočasno posledica vpisa uma v refleksivno in volitivno celoto empiričnega subjekta, ki zaradi tega sicer resda ni nikoli na ravni svoje naloge, da bi sproduciral ono enotnost, a zato tudi ne more neke končne enotnosti razglasiti za neskončno oz. to lahko stori, a s takim »Hozana na višavah, dopolnjeno je!« ravno izda moment neskončnega v sebi in zapade transcendentalnemu videzu. Po našem branju je torej najstvo prav način prisotnosti transcendentalnih idej v empirični rabi uma, saj se npr. spoznanje pojavov v njihovi popolni določenosti, ki terja nenehno napredovanje specifikacije pojmov o pojavu, tej popolni določenosti lahko zgolj asimptotično približuje, ne da bi jo kdaj moglo doseči.

27 J. Ch. F. Hölderlin, *Theoretische Schriften*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1998, str. 9; Kreutzer datira tekst v leto 1795, nastal pa naj bi v Jeni (ibid., str. 120).

28 Stremljenje znanosti, teorije (op. T. V.).

29 Vsako, nobeno: stremljenje (op. T. V.).

30 Kreutzer v opombah (ibid., str. 120) opozarja, da pri omembi kvietizma ne gre za historično debato o kvietizmu v 17. stoletju, temveč napotuje predstopnja teksta *Hermokrat Kefalu* na heziaste, grško meniško skupnost pravoslavni mistikov iz 13. stoletja, ki so s ponavljanjem božjega imena v molitvi videli pot do miru brezstrastja in božje ljubezni ter ljubezni do boga.

31 Ibid., str. 120.

Zgoraj citirani odlomki t. i. *Thalia-fragmenta* predvsem kažejo na mejo, ki ločuje religijo, ideologijo estetskega in nenazadnje sanjaštvo od filozofije, mejo, ki bi jo na kratko lahko povzeli kot razliko med nespokojem uma, ki misli, in »upokojenim« umom, ki ve. Neka poanta sokratske dialektike je konec koncev prav v miselnem »utekočinjanju« zatrjene vednosti njegovih sogovornikov, v živi misli, ki maje tla pod ritjo lene vednosti, dokler sama ta misel nazadnje ne skrepeni v ideologijo najvišjega dobrega, v modrost, kar se zgodi natanko tedaj, ko Sokrat preneha trditi, da je njegova edina vednost vednost o tem, da nič ne ve, ko na lepem postane moder (najbrž prav na tej točki skozi Sokratova usta spregovori Platon) in nekaj ve o nadnebesnem kraju in duši, o Erosu in dobrem ...

Namen naslanjanja na prvo objavljeno različico *Hiperiona* je bil po drugi poti pokazati na soodvisnost Hölderlinove misli »Enega« od problematike transcendentnega ideala uma pri Kantu, ter spokoja, miru od težnje uma po nepogojenem, s čimer smo hoteli zagotoviti dodatno legitimnost zgornji tezi, da je teren teksta *Sodba in bit* pravzaprav kantovski teren.³² Kot simptom pa moramo brati dejstvo, da prav interpretacije, ki poudarjajo originalnost, novost Hölderlinovega zastavka, ali skoraj povsem spregledajo oz. zamolčijo prezenco miselnih motivov Kanta v njem, ali pa Fichteja zvedejo na tezo, da je dejansko, empirično samozavedanje oz. zavest enaka absolutnemu Jazu.

230

Spodletelo srečanje ali upravičena kritika?

Hölderlin odpotuje iz Jene v začetku junija 1795. Henrich pravi, da je Hölderlin imel načrte s habilitacijo in profesuro na filozofski fakulteti v Jeni, kar po njegovem prepričanju ne bi bilo mogoče, če ne bi izoblikoval neke filozofije, ki bi lahko konkurirala Fichtejevi na vrhuncu njene moči in popularnosti. Henrich, najvplivnejši zastopnik teze o originalnosti Hölderlina, trdi, da je temu dejansko uspelo izdelati Fichteju konkurenčno filozofsko pozicijo. Recimo, da je temu tako, toda zakaj potem Hölderlin opusti te načrte in na vrat na nos zapusti Jenjo? Je morda potrebno za abruptnost Hölderlinovega odhoda iz Jene poleg pomanjkanja sredstev in podpore domačih ter problematičnega in dušičnega razmerja s Schillerjem možne vzroke iskati tudi v tem, da je Hölderlin uvidel, da v okviru razvitega nauka o praktičnem (kot ga podaja tretji del *Osnov celotnega vedoslovja*) njegovi pomisleki in argumenti domnevne kritike od te točke dalje nimajo

32 Martin Götz, *Ironie und absolute Darstellung*, Schöningh Verlag, Paderborn 2001, str. 87: »Hölderlinov tekst se bere kot polemična replika na Fichtejevo nomenklaturo. Princip imenuje »bit«, ga izrecno odreže od Jaza in priznava temu zgolj drugo mesto. Vseeno pa to ne pomeni, da je deklarirani kantovec Hölderlin odslovil kriticizem. Sočasna filozofska diskusija mu je ponujala možnost, da obremenjeno besedo rabi na način, ki ali izključuje pejorativno nabite etikete, kot so »transcendentno«, »ontološko« ali »metafizično«, ali pa spreminja in prevede besedo v nov, sedaj transcendentalno mišljeni smisel.«

več osnove? Da skratka s svojo filozofijo v Jeni ni mogel konkurirati Fichtejevi, dokler se je ta lahko ubranila nanjo naslovljenih kritik kot golega napačnega razumevanja ali terminološkega premika, ki zgolj jasneje izpostavi nujnost predpostavke nepogojenega ob hkratni nemožnosti dostopa do njega?

Hölderlin napram Fichteju resda imenuje nek princip, glede na katerega je samozavedanje sekundarno, a ga ne ponuja kot novega, višjega principa, iz katerega bi bilo prek njegove analize moč izpeljevati nasledke oz. deducirati enostavnejše vsebine. Res je sicer, da Hölderlinovo kazanje na refleksijsko strukturo samozavedanja in njegovo identiteto kot sekundarno glede na nedeljeno enotnost biti na prvi pogled zgleda, kot da hoče korigirati Fichtejevo projekt na točki, kjer je ta presegel Reinholda,³³ a gre njegova intenca v drugo smer od programa filozofije iz enega načela, ki ga bo pozneje Hegel hvalil kot veliki dosežek Fichtejeve filozofije (ker se iz enotnega principa na »dosledno znanstven način razvije celokupna vsebina zavesti«),³⁴ oz. sicer pozna nek zadnji temelj, s katerim se razlaga dejstvo zavesti, a je ta prav v uvidu, da vednosti ni mogoče zadostno pojasniti iz nje same. S samozavedanju predpostavljeno absolutno bitjo pravzaprav sploh ni moč začeti filozofije po načelu dedukcije in analize, ne samo zato, ker bi razumski pretres iz nje napravil objekt, temveč tudi zato, ker enotnost subjekta in objekta, misli in mišljenega v »biti sploh« ni nič kratkomalo danega. Obravnavati jo kot nekaj danega bi pomenilo zapasti transcendentalnemu videzu in s tem dogmatizmu. Je nujna predpostavka, ki izvira iz narave uma kot takega, ideja uma, ki meri na nedosegljivo nepogojeno. Vendar pa je tudi Fichtejevo absolutno postavljanje »Jaz sem« predpostavljeno vsakršnemu določnemu delovanju človeškega duha, torej tudi empiričnemu samozavedanju, in to na isti način, kot je za Hölderlina absolutna enotnost biti sploh predpostavljena relativni, depotencirani enotnosti samozavedanja. Larmore³⁵ npr. poudarja pregnantnost Hölderlinovega napada na Fichteja in hkrati zagovarja tezo, da ga ta napad tudi zadene: Fichte je napram Descartesovi tradiciji sem vztrajal na tem, da samozavedanje ni enako introspekciji, zaradi česar mora subjekt, da lahko tvori sodbe o svojem mentalnem stanju (npr. »jaz sem tako ali drugače«), že biti v posesti predrefleksivne, neposredne seznanjenosti s samim sabo, ki pa ni neka vednost o tem ali onem, temveč gotovost³⁶ (»jaz sem«); na tej točki Hölderlin tudi v samozaveda-

33 Fichte je dokazoval, da je potrebno seči više od forme predstave – absolutni jaz je njegova zadnja, najkompleksnejša točka, od katere mora kreniti dedukcija, če noče operirati s pojmi, do katerih naj bi šele pripela (to je tudi vsebina Fichtejevega očitka Reinholdu).

34 G. W. F. Hegel, *Istorija filozofije*, BIGZ, Beograd 1964, str. 482.

35 Charles Larmore, »Hölderlin and Novalis«, v: Karl Ameriks (ur.), *Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge/New York, 2000, str. 147 in dalje.

36 Götze opozarja, da je »gotovost pojem iz mejnega območja epistemologije: zavesti pripada, ne da bi lahko bila znotraj njenega s posredovanjem refleksivnega razlikovanja določenega ustroja še privedena (go-

nju jaza pokaže na opozicionalno strukturo sodbe oz. ga obravnava kot primer zavesti nasploh. Zakaj torej po mnenju Larmora Hölderlin ne zgreši originalnosti Fichtejevega zastavka? Ker tudi on priznava, da jaz lahko prepozna enotnost s samim sabo kljub diferenci, ki jo v jaz vnese sodba o njem; a za Hölderlina je to enotnost oz. identiteto v samonanašanju nemogoče pojasniti izhajajoč zgolj in edino iz jaza. Identiteta subjekta in objekta znotraj zoperstavitve samozavedanja zanj izvira iz njune enotnosti v intelektualnem zoru (ali biti sploh), ki predhodi razsojajočemu-mislečemu jazu identitetne sodbe »Jaz sem jaz«. Ta enotnost ali »absolutna bit« zanj predhodi vsaki razliki med subjektom in objektom v vsakem spoznanjskem odnosu, ne le tistem samozavedanja. Na ravni sodbe »je«, ki je zgolj kopula, ponavlja za Hölderlina nesporno dejstvo, da sta na ravni absolutne biti subjekt in objekt nerazdružljivo »skopulirana« – toda če na ravni sodbe kopula naknadno enoti formalno razliko, je na ravni absolutne biti drugotna ravno diferenca. Subjektivnost se porodi kot razdvojitve te enotnosti in ostaja v temelju nerazumljiva brez nje. Enotnost za Hölderlina ni delo refleksije, sintez mišljenja, temveč so obratno te možne zaradi nje (predrefleksivne enotnosti »absolutne biti« oz. enotnosti, mišljene v idealu uma). In če za Hölderlina misliti pomeni soditi, soditi pa razločevati, potem je edino konsekvantno trditi, da je ta »absolutna bit«, ki je enotnost subjekta in objekta »sploh« oziroma prav moment njene enotnosti razumskim zoperstavitvam in formalnim sintezam nedostopna. Tej Larmorovi apologiji Hölderlina, ki da ni krivičen do originalnosti Fichtejevega nastavka, je kljub ustrezni predstavitvi jedra Hölderlinove misli potrebno upravičeno očitati, da ta apologija sama zgreši originalnost Fichteja, saj je po našem prepričanju prvotno prav Fichte tisti, za katerega je dejansko empirično samozavedanje nerazložljivo brez privzema predhodne enotnosti, na kateri temelji, oziroma da sta si v tej točki Fichte in Hölderlin edina. Kar omogoča identifikacijo subjekta in objekta v sodbi »Jaz sem jaz«, je za Hölderlina bit, ki se »izvrši« na ravni sojenja, tvorjenja propozicij, oz. ki se na tej ravni zgolj artikulira. Intelektualni zor iz *Sodbe in biti* ima status, analogen tistemu ideje »bit«, se pravi, da ga je potrebno brati kot ideal uma, kot transcendentalni postulat, ki v isti sapi z bitjo razlaga možnost identifikacije ob hkratnem razlikovanju. Samoprepoznava subjekta samozavedanja temelji na enotnosti, ki je v zavesti na kakršenkoli že način prisotna, zaradi česar je tudi pri Hölderlinu temelj zavesti imanenten momentom, ki »izidejo« iz njega.

Je morda obravnava samozavedanja v *Sodbi in biti* tisto mesto, v katerem je mogoče videti neko kritiko Fichteja, ali pa gre na tej ravni prej za pogovor gluhih?

Kje, splošneje rečeno, v razmerju Hölderlin – Fichte tičijo točke nerazumevanja, diskrepance ali morebitne kritike?

1. Samozavedanje

Pogoj možnosti za relacianiranje resničnosti na osi subjekt-objekt je za Hölderlina dan v enotnosti »biti sploh«, ki jo zadene proces »pradelitve« kot ontološki pradogodek, katerega posledica in ustreznica je na ontični ravni refleksija s svojimi zoperstavitvami, tj. sodbami. Samozavedanje kot posebna oblika predmetne zavesti nastopi prek omejitve, delitve, ločitve, poškodbe celokupnosti realnosti. V samozavedanju, kot pokaže Hölderlin, objekt in subjekt nista neločljivo združena oz. tako »združena, da ne more biti podvzeta sploh nobena delitev, ne da bi se poškodovalo bistvo tistega, kar naj bi bilo ločeno«. Samozavedanje ne izkazuje ne neposrednosti, ne nedeljivosti, saj ga za Hölderlina omogoča šele to, da »se zoperstavim samemu sebi, se ločim od samega sebe, toda ne glede na to ločitev sebe v zoperstavljenem spoznam kot taistega.« Toda tudi za Fichteja je dejanski jaz samozavedanja omejen glede na absolutni jaz (ta je naši zavesti nedosegljiv, in ga nikoli ne moremo neposredno srečati v njej, čeravno naletimo nanj posredno v filozofski refleksiji); samozavedni jaz je ravno odbitek njegove v neskončnost stremeče dejavnosti nazaj nase/vase. Fichte nikjer ne pravi, da bi bila identiteta samozavedanja enaka brezpogojni enotnosti absolutni biti ali absolutnemu jazu; na ravni brezpogojne enotnosti tudi zanj ne more biti govora o samozavedanju, ki se pojavi šele ob zoperstavitvi smeri ene in iste dejavnosti.³⁷ Potrebno se je zavediti, da Fichte ne govori ne o zavestnosti absolutnega jaza, ne intelektualnega zora, temveč uporablja pojem gotovosti. Oboje – absolutni jaz in intelektualni zor – je ime istega fenomena, ki naj označi neposrednost, na katero naletimo, ko se skušamo približati strukturi samozavedanja, in ki je njegov temelj, ki ga je potrebno prepostaviti v filozofski refleksiji za razlago samozavedanja oz. (širše) zavesti, a še ni samozavedanje ali zavest kot taka. Najjasneje to Fichte pove v *Sistemu npravoslovja* iz leta 1798:

Že zato, da bi si bil zmožen reči »Jaz« sem primoran ločevati; toda tudi zgolj skozi to, da to rečem in vtem ko rečem, pride do ločitve. Tisto eno, ki se ločuje, ki potemtakem leži v osnovi vsake zavesti in na podlagi katerega sta subjektivno in objektivno v zavesti neposredno postavljena kot eno, je absolutno = X, in kot enostavno na noben način ne more priti do zavesti.³⁸

37 J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1997, I, 274.

38 J. G. Fichte, *Das System der Sittenlehre nach den Principen der Wissenschaftslehre*, Gabler, Jena/Leipzig 1798, str. 32.

Glede samozavedanja je točka diskrepance tale: z »Jaz sem jaz« Hölderlin pravzaprav opisuje dejansko, aktualizirano samozavedanje, medtem ko je raven obravnave samozavedanja Fichtejevih spisov *O pojmu vedoslovja*, *Osnov celotnega vedoslovja* in *Drugega uvoda v vedoslovje* prvenstveno transcendentalna, tj. ne opisuje dejanskega samozavedanja, temveč prav pogoj njegove možnosti.³⁹ Na ravni dejanskega samozavedanja je tako za Fichteja kot za Hölderlina nemogoče reči »Jaz!« brez zoperstavitve, pri čemer Jaz kot absoluten ravno ni empirični subjekt; empirično samozavedanje ni niti za Fichteja niti za Hölderlina nič enostavnega in izvirnega, ker se dejanska zavest oz. samozavedanje kot poseben primer le-te pri obeh vzpostavi z neko situacijo zoperstavitve, delitve. Točka spora in kritike pa je, česa. Na ravni opisa samozavedanja Hölderlin v *Sodbi in biti* pravzaprav ne poda kake kritike, ki bi Fichteja dejansko zadevala, temveč izgleda tematizacija samozavedanja bolj kot Hölderlinovo samorazjasnjevanje Fichtejeve filozofije, kot miselni vzorec, ki od zadnje odstopa po metodi in terminologiji (z opustitvijo govora o absolutnem jazu kot principu zavesti). Temelju empiričnega samozavedanja, ki je za Fichteja preliminarno kar »X«, Hölderlin pripiše »vrednost« absolutne biti, v katere brezpogojni enotnosti temelji relativna enotnost samozavedanja.

2. Absolutna bit : absolutni jaz

234

Absolutni jaz (kolikor je ta absolutni jaz dejansko Fichtejev jaz, saj ga Hölderlin sprva razume kot subjektivno ustreznico Spinozove substance) je za Hölderlina nemogoči *contradictio in adiecto*, saj kot absoluten ravno ne more biti jaz oz. priti do zavesti. Kljub temu, da za Hölderlina absolutnost ne more biti predikat jaza, ker ta potem ni noben jaz več, pa priča ta razlika kvečjemu o tem, da Hölderlin pozimi leta 1794 v Waltershausnu Fichtejev absolutni jaz bere kot jaz empiričnega samozavedanja. To je tudi točka, na kateri je moč Hölderlinu (v pismu Heglu) očitati argumentiranje proti slamnatemu možu, saj odsotnost zavesti jaza za Fichteja nikakor ni ugovor zoper njegovo absolutnost; nasprotno, jaz je absoluten, tudi kolikor se delež njegove dejavnosti pri postavljanju nejaza vrši brez njegove jasne zavesti o tem, oz. je pri Fichteju jaz absoluten ravno dokler ne reflektira, ali je res absoluten, refleksija, tendenca po refleksiji pa odpravlja absolutnost jaza, ker mora, da bi zadostil tej tendenci, jaz iti iz sebe.⁴⁰ Sicer tudi Fichte v tretjem delu *Osnov celotnega vedoslovja* na treh mestih govori o absolutni biti jaza,⁴¹ a ta

39 J. G. Fichte, *Drugi uvod v vedoslovje*, Analecta, Ljubljana 2002 (3/4), str. 220: »Jaz se skozi opisani akt prestavi zgolj v možnost samozavedanja, in z njim vse druge zavesti; vendar s tem še ne nastane nobena dejanska zavest.«

40 Tudi na tej točki Hölderlin soglaša s Fichtejem, kolikor je v *Hiperionu* prav nastop refleksije tisti, ki jaz spravi ob blaženost celostnosti oz. v Fichtejevih terminih ob absolutnost ...

41 J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1997; I, 276 govori o absolutni biti jaza, opomba k I, 278 o stoiškem nerazlikovanju absolutne biti in dejanskega bivanja,

prima vista bližina v terminologiji zgolj priča o točki razkoraka med njim in Hölderlinom, kolikor je za zadnjega v govoru o absolutni biti neumesten vsak svojilni zaimek. Za Fichteja je dejanska tubit omejenost *naše* absolutne biti, ki je zanj ravno izvorna ideja (zahteva, da naj jaz zaobjema celotno realnost in izpolnjuje neskončnost *temelji* na ideji brezpogojno, nasploh postavljenega neskončnega jaza, tj. absolutnega jaza). Navedimo dva odlomka iz tretjega dela *Osnov celotnega vedoslovja*:

Jaz je neskončen, toda le glede na svoje stremljenje; stremi biti neskončen. V pojmu stremljenja samem pa že tiči končnost, kajti tisto, kar ne trči na odpor, ni nobeno stremljenje. Če bi bil jaz več kot stremeč, če bi imel neskončno kavzalnost, bi ne bil noben jaz, ne bi postavil sebe, in bi bil zato nič. Če ne bi imel tega neskončnega stremljenja, bi pravtako ne mogel postaviti se, ker si ne bi mogel ničesar zoperstaviti; potemtakem tudi ne bi bil noben jaz, in zatorej nič.⁴²

/ .../

To, da končni duh mora nujno postaviti nekaj absolutnega zunaj sebe (neko reč na sebi) in mora hkrati po drugi strani pripoznati, da je taisto le *za njega* tam (nujni nomenon), je tisti krog, ki ga lahko v neskončnost razširja, a iz njega izstopiti nikoli ne more.⁴³

235

Ta krog je po Fichteju značilen za pozicijo transcendentnega idealizma. Za potrebe razlage vednosti je potrebno prestopiti dejstva zavesti, toda hkrati je privzem tako enotnosti, mišljene v idealu uma, kot tudi tiste, mišljene v absolutnem jazu ali biti sploh, plavzibilen samo toliko, kolikor lahko služi razlagi zavesti in možnosti vednosti. Na podlagi zgoraj omenjenega kroga postane prek zavesti nedostopne absolutne biti oz. jaza utemeljeni zavestni jaz sam zopet temelj. Toda tudi znotraj te pozicije se zavest ne more reflektivno polastiti temelja, temveč ga lahko le postulira kot nujno predpostavko (uma). Pozicija transcendentnega idealizma kot pogoj korespondence med spoznavajočim in spoznanim predpostavlja neko točko, v kateri sta tadv »schlehtin«, sploh identična. Znotraj Kantove filozofije to točko zaznamuje v idealu uma mišljeno »bitje«, imenovano *ens realissimum*, ki zaobjema vso realnost, medtem ko je znotraj Fichtejevih *Osnov celotnega vedoslovja* ta pogoj epistemskega nanašanja imenovan absolutni jaz.

na koncu I, 279 je zopet govora o njegovi, tj. jazovi absolutni biti.

42 Ibid., I, 270.

43 Ibid., I, 281.

»Samozavedanje je mogoče, kot pokaže Fichtejeva ekspozicija intelektualnega zora,⁴⁴ prav tako opisati kot identiteto subjekta in objekta. Toda zaradi tega še ne smemo samozavedanja zamenjevati z relacij sploh prosto enotnostjo. Postaviti empirični jaz na začetek vedoslovja pomeni zapasti napačni podmeni o samozavedanju kot aktu, ki da dobesedno stvarja svet. V resnici pa se dejanska zavest konstituira šele v sintezi vzajemnega delovanja jaza in nejaza.«⁴⁵

Henrichova šola prikaže Hölderlina kot tistega, ki da je odkril nerelacionalno, zavesti nedostopno identiteto, imenovano absolutna bit, na kateri temelji zavest in samonanašanje samozavedanja. Znotraj te šole se praviloma vse prehitro opravi s pomenom Fichteja za avtorje zgodnje romantike, tj. za Hölderlina, Hardenberga in Schlegla. Absolutni jaz je Fichteju pomenil prav brezpojmovno, neracionalno identiteto, ki niti ne reflektira niti se je refleksija ne zmore polastiti, temelj, princip jaza, ki na sebi še ni jaz. Tudi ko kasneje Fichte govori o intelektualnem zoru, s tem ne misli kake posebne oblike vednosti, temveč najvišje in gotovo dejstvo zavesti, ki pa, ko se je ta enkrat vzpostavila, vedno že leži za njenim hrbtom. Ali še drugače: absolutni jaz *Osnov celotnega vedoslovja* je princip, ki ne more biti predstavljen skozi formo sodbe. Načelo »Jaz sem« je tako šele izraz tega principa, in ne princip sam. Po Götzeju Hölderlinov razmislek *Sodba in bit* resda

236

»tematizira načelo («Grundsatz») Fichtejeve filozofije in postulira transrefleksivno instanco kot princip načela, ki mu je pripisan primat nad samozavedanjem. Tej misli splošno priznana originalnost pa je vendarle potrebno relativirati, v kolikor premislimo dejansko vsebino pojma absolutnega jaza, ki ji prek nerazumevanja izpeljav *Vedoslovja* grozi zakritje. /.../ Domneva o Hölderlinovi originalnosti bistveno sloni na identifikaciji absolutnega jaza s privilegirano formo vedočega samonanašanja. /.../ Kljub temu pa je Henrich upravičeno opozoril na pomembnost Hölderlinove skice. Ne le da ta jasno spravi pred oči problematiko refleksije, ki je neprimerna za zajetje najvišje identitete, temveč tudi poudarjeno vztraja na od tod izvirajoči konsekvenci, za katero se zdi, da jo Fichte zamolči: neposrednost absolutna je potrebno brez dvoumnosti razločiti od posredne, relacionalne strukture zavesti, če ne celo zoperstaviti.«⁴⁶

Literatura

Fichte, J. G.: *Das System der Sittenlehre nach den Principen der Wissenschaftslehre*, Gabler, Jena/Leipzig.

Fichte, J. G.: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Felix Meiner Verlag, Hamburg.

Fichte, J. G.: *Drugi uvod v vedoslovje*, Analecta, Ljubljana.

Fichte, J. G.: *Poskus novega prikaza vedoslovja*, Analecta, Ljubljana.

44 V glede na leto 1795 tri leta kasnejšem Fichtejevem spisu (J. G. Fichte, *Poskus novega prikaza vedoslovja*, Analecta, Ljubljana 2002 [3/4]) najdemo tovrsten opis na strani 277 (op. T. V.).

45 Martin Götze, *Ironie und absolute Darstellung*, Schöningh Verlag, Paderborn 2001, str. 74.

46 Martin Götze, *Ironie und absolute Darstellung*, Schöningh Verlag, Paderborn 2001 str. 81, 82.

- Frank, Manfred: *Unendliche Annäherung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Frank, Manfred: *Einführung in die Frühromantik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Götze, Martin: *Ironie und absolute Darstellung*, Schöningh Verlag, Paderborn.
- Hegel, G. W. F.: *Istorija filozofije*, BIGZ, Beograd.
- Henrich, Dieter: *Grund im Bewußtsein*, Klett-Cotta Verlag, Stuttgart.
- Hölderlin, J. Ch. F.: *Hiperion*, Založba Nova revija, Ljubljana.
- Hölderlin, J. Ch. F.: *Theoretische Schriften*, Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Larmore, Charles: »Hölderlin and Novalis«, v: Karl Ameriks (ur.), *Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge/New York, str. 42–61.
- Kant, Immanuel: *Kritika čistega uma 1/4*, Analecta, Ljubljana.
- Kant, Immanuel: *Prolegomena*, DZS, Ljubljana.
- Maimon, Salomon: *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Novalis, Blumenstaub, <http://de.wikiquote.org/wiki/Novalis>
- Riha, Rado: »Kant: Sistem med dozdevkom in realnim«, v: *Filozofski Vestnik*, Ljubljana 3/2007 str. 32–44.
- Waibel, Violetta: »Kant – Fichte – Schelling«, v: J. Kreutzer (ur.), *Hölderlin-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart/Weimar, Metzler Verlag.

EKSISTENCA RESNICE

Reklo izhaja iz Heglovega stavka iz *Uvoda v Predavanja o estetiki*, ki se glasi:

239

»Za nas umetnost ni več najvišji način, v katerem si resnica priskrbi existenco.«¹

Stavek ‚velja‘ ne glede na to, da je od prve tretjine 19. stoletja, v katerem je bil izrečen, nastalo še veliko pomembnih umetniških del in smeri.² Ni nam težko razbrati, da se je umetnost dandanes odmaknila in umaknila zabavi, znanosti, športu, ekonomiji, ekologiji, ezoteriki, modi in evgeniki itd.³ – Je to sploh še naše vprašanje, v čem nas zadeva? Zadeva nas vtoliko, kolikor se nanj navezuje rek, da je ‚z umetnostjo konec‘, da ni (več) najvišja stopnja udejanjanja duha – zgolj »čutno sijanje ideje«; ideja sama pa ni duh kot ‚absolutni duh‘.

»Je umetnost še bistven in nujen način, v katerem se za naše zgodovinsko prebivanje godi odločilna resnica, ali umetnost to ni več?«⁴ Tako vprašanje povzame

1 »Uns gilt die Kunst nicht mehr als die höchste Weise, in welcher die Wahrheit sich Existenz verschafft.« prim. Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*. *Skupna izdaja* [HGA] 5, 68.

2 Prim. HGA 5, 68.

3 Prim. F.-W. von Herrmann, *Heideggers Philosophie der Kunst* [HPK] 399.

4 »... Ist die Kunst noch eine wesentliche und eine notwendige Weise, in der die für unser geschichtliches Dasein entscheidende Wahrheit geschieht, oder ist die Kunst dies nicht mehr?« HGA 5, 68.

in prevzame Heidegger, ko sklenja svoja razmišljanja o umetnosti v *Izvoru umetniškega dela*.

Heglovo vprašanje opozarja na »višino«, ki gre, ki pripada eksistenci resnice: ta je neustrezna, ni več dovolj visoka, ne dovolj vzvišena, kar sugerira, da jo po načinu sebezprezentiranja nekaj še previšuje, presega, pušča pod sabo kot zapadlo, odpadlo, verjetno tudi zapuščeno, opuščeno stopnjo.

Heideggrovo prevzete vprašanja je «strožje»; nujnostno in bistveno veže resnico in bit, zgodovinsko prebivanje in umetnost, s tem pa tudi »zahodno mišljenje od Grkov; njihovo misljenje ustreza že zgodeni resnici bivajočega«. ⁵ Ta strožjost nam za nazaj osvetljuje tudi sam *Izvor umetniškega dela*: gre za premislek o bivajočem v celoti, oz. o njegovi resnici: »Odločitev o tem [Heglovem] reku bo padla, če bo padla, iz te resnice bivajočega in o njej. Dotlej pa ta rek ostaja v veljavi.« ⁶

Heidegger govori o ‚načinu‘, v katerem se umetnost dogaja našemu zgodovinskemu prebivanju. Vprašuje, ali je umetnost še »bistveni in nujni način« tega dogajanja ali pa to več ni. Katerega dogajanja? »Odločilnega dogajanja« za naše zgodovinsko prebivanje. Bistveno, nujno in odločilno so torej vsi «na isti liniji» pronicanja v zgodo zgodovinskega dogajanja, ki je dogajanje resnice. Resnica je zastavljena kot zgodovinska, vanjo se spenja zahodno misljenje Grkov, ki »odgovarja že zgodeni resnici bivajočega«. Resnica je resnica bivajočega.

240

Ne samo, da sta pred nami dve «različni» vprašanji, ki navidez sprašujeta nekaj podobnega, na koncu se zazdi, da med njima pravzaprav ni bistvene razlike, saj Heidegger pušča Heglovemu vprašanju njegovo veljavo. Kako dolgo? Dokler vlada takšna resnica bivajočega.

Katera in kakšna torej? Tista, ki jo v njenem načinu še nekaj previšuje, ali ona druga, ki reka, ureka in izreka godeno zgodo resnice bivajočega? Za kakšno «dilemo» gre? Kdo ima «prav»? Ne mešamo različnih «stališč»?

Je to tudi vse, kar bi morali vedeti o Heglovi *Estetiki* —, da prevprašuje sprego resnice in umetnosti, oz. ugotavlja in oznanja konec, kraj te zveze? Ne bi morali vsaj naznačiti, kako in zakaj to stori, kako posledično gleda na poezijo oz. pesnjenje kot poglobitveni stopnji v razvoju umetnosti, kakšen je njun oz. njegov odnos do izvora oz. do narave? In še nekaj, kaj naj potemtakem razumemo z »eksistenco«, »eksistenco resnice« — zgolj ne-več-najvišji način njenega sebezpriskrbetja, se-

⁵ »... das abendländische Denken seit den Griechen, welches Denken einer schon geschehenen Wahrheit des Seienden entspricht.« Ibid.

⁶ Ibid.

be-oskrbevanja? K Heideggrovemu prevzetju in povzetju Heglovega vprašanja se vrnemo v sklepnem delu, po tem ko se bomo izdatneje posvetili Heglu.

*Uvod v Predavanja o estetiki*⁷ Hegel (1770–1831) začenja z ločenim odstavkom, ki nakazuje, kako vidi estetiko, umetnost, lepo in občutja. »Kraljestvo lepega«⁸ razglasi za predmet estetike, a zoži na področje *umetnosti* in sicer *lepe umetnosti*. Sicer ima naziv ‚estetika‘ za le delno primeren, ker sam po sebi pomeni »znanost o čutnem«, (13) »Wissenschaft des Sinnes«,⁹ oz. znanost o občutenju, des Empfindens. Heglu gre za filozofsko znanost, se pravi za filozofsko disciplino, kateri je že izbral njen predmet: lepoto, kot smo že rekli, zamejitev čuta in občutenja kot takega. Zato nadaljevanje stavka, v katerem okrca Wolffovo šolo, zveni ironizirajoče: »... [občutenje] v pomenu nove znanosti ..., kar naj bi šele postalo filozofska disciplina ... izvira iz Wolffove šole, in sicer iz *tistega* časa, ko se je v Nemčiji umetniška dela motrilo z vidika občutij, ki naj bi jih vzbujala [*hervorbringen*], kot npr. občutja prijetnega, občudovanja, strahu, sočutja itn.« (13)

Heglova pot vodi od čutnosti v znanstvenost, v filozofsko znanost, v njegovo ‚vedoslovje‘. Že iz navedenega drobca slutimo konstelacijo mišljenega, ki se sicer izreka v bolj ali manj znanem besedju, čemur bomo šolsko sledili vtoliko, kolikor nam bo pomagalo osvetliti orisano sovisje. Ironiziranje postavk čutnosti kaže na utečeno shemo ‚nižje‘ čutnosti in ‚višjega‘ pojma, kar bi v grobem lahko navesili vsaj še Leibnizu in Aristotelu. Hegla torej ne zanima ‚lepo v celoti‘, temveč ‚zgolj‘ znotraj *umetnosti*, zato na koncu odstavka za to, kar bo razvil s svojih izhodišč, ponudi naziva *filozofija umetnosti*, *filozofija lepe umetnosti*. Kar preseneča, je razmerje čutenje/čut : lepo/lepota. Zakaj gleda na čutno zgolj z vidika lepega, še več, zgolj umetniško lepega, in še, kako da vrh tega zavrne ‚lepo nasploh‘? »S tem izrazom [*filozofija lepe umetnosti*] smo torej takoj izključili *naravno lepo*.« (15) Zavrnitev naravno lepega utemelji: »Takšna zamejitev našega predmeta se po eni strani utegne zdeti samovoljna določitev, kot je sicer pristojnost vsake znanosti, namreč, da si sama poljubno odmeri svoj obseg. Vendar pa omejitve estetike na lepo v umetnosti ne smemo jemati v tem smislu. V vsakdanjem življenju smo sicer navajeni govoriti o *lepi* barvi, *lepem* nebu, *lepi* reki in kakopak o *lepih* rožah, *lepih* živalih, še pogosteje pa o *lepih* ljudeh, vendar je moč zoper to že vnaprej zatrditi, da umetniško lepo stoji *više* od narave, čeravno se ne želimo spuščati v spor, v kolikšni meri je takim predmetom upravičeno pripisati kvaliteto lepote in v kolikšni meri se torej naravno lepo sploh sme postaviti poleg umetniško lepega.« (15)

7 G. W. F. Hegel, *Predavanja o estetiki* [POE]. Uvod. Analecta, Ljubljana 2003. Prevedel Robert Vouk.

8 Prim. HPK 401.

9 G. W. F. Hegel, Werke 13, *Vorlesungen über die Ästhetik* [VÜÄ]. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970, str. 13.

Umetniško lepo je torej više in je više od naravno lepega, rangiranje ‚spodaj-zgoraj‘, ‚više-niže‘¹⁰ se diferencira, Hegel zavrne ‚nižje‘ naravno lepo kot lepo nasploh in se opredeli za ‚višje‘ umetniško lepo, lepo v umetnosti. V umetnosti in izven nje najdemo marsikaj, kar se izmakne kategoriji lepega in pade v kategorijo čutnosti nasploh, o kateri smo mimogrede nekaj slišali. Govor je zgolj o umetniški lepoti in tudi če ostanemo pri njej, Hegel zoper *vsakdanjo rabo*, za svojo *filozofskoznanstveno disciplino* uveljavlja hierarhično višje, »stvorjeno«,¹¹ »ustvarjeno« lepo. Naravno lepo sploh ni lepo, gre zgolj za to, kar smo *navajeni* imenovati lepo: »Zakaj umetniška lepota je lepota, ki je *rojena in prerrojena* [wiedergeboren] *iz duha*, in, za toliko više, kot duh in njegove produkcije stoje nad naravo in njenimi pojavi, za toliko je tudi umetniško lepo višje od naravne lepote.«¹² Umetniška lepota je *rojena in prerrojena* po duhu in skozi duha, zato je torej hierarhično »višje« od naravne lepote, ki se rojeva sama po sebi: »Še več, s *formalne* plati je celo slaba domislica, ki zna človeka prešiniti, *višja* od katerega koli produkta narave, saj sta v takšni domislici vselej navzoči duhovnost in svoboda. Po svoji *usebini* se npr. Sonce resda zdi *absolutno nujni* moment, medtem ko se neka napačna domislica kot *naključna* in minljiva razblini. Toda sama zase je taka naravna eksistenca, kot je Sonce, indiferentna, ni v sebi svobodna in samozavedna, če pa jo motrimo v sklopu njene nujnosti z drugimi, je ne motrimo za sebe in potemtakem niti kot lepo.« (15)

242

Še smo pri tem, kar smo naznačili, pri višjem, oz. ne-več-najvišjem načinu, v katerem si resnica priskrbeva svojo eksistenco, natančneje gre za višji, a ne več najvišji način njenega samopriskrbetja, samo-oskrbetja svoje, lastne eksistence. Višino, v katero pada in ki ji pripada, določata svoboda in nujnost, samo-zavednost, sebe-zavednost, ki si jo lasti duh. Ta prestvarja, prerrojeva lepo v vsakdanjem smislu, pa tudi naravo, naravno samo, njeno, njegovo samo iz sebe porojevajoče se. Zato je torej više in više, po hierarhiji, ki si jo dal in določil sam duh – zaradi in prek lastne svobode zase.

Kaj torej Hegel postavi v prvi plan? Mišljenje, porojevanje misli, katerekoli vrste že, je ‚formalno‘ višje od vsakršnega ‚vsebinsko‘ naravnega v smislu tistega, kar se je porodilo samo po sebi in čemu Hegel reče »produkt narave«. Kriterij te »višjosti« sta duhovnost in svoboda.¹³ Ker duh rojeva sebe v kateri koli že obliki, iz sa-

10 Prim. F. Schiller, *Kallias oder über die Schönheit*. Werke in der Bänden, München, Hanser 1982. Bd. 2, str. 353–383.

11 Prim. J. J. Winckelmann, *Misli o umetnosti*, Nova revija 309–311 (2008), str. 242–244.

12 »Denn die Kunstschönheit ist die *aus dem Geiste geborene und wiedergeborene* Schönheit, und um soviel der Geist und seine Produktionen höher steht als die Natur und ihre Erscheinungen, um soviel ist auch das Kunstschöne höher als die Schönheit der Natur.« VÜÄ 14, prim. POE 15.

13 Prim. Michael J. Böhrer, *Die Bedeutung Schillers für Hegels Ästhetik*. PMLA 1/1972, 182–191.

mega sebe svobodno in samozavedno, ve zase, naravno porojeno je v tem smislu nesvobodno, v sebi indiferentno in nesamozavedno, nase se nanaša le prek odnosa z drugimi, v katerega ga postavljamo in je zato po rangi nižje in nižje. Hegel govori o »naravni eksistenci«, ki je zaradi tega soodnosa, v katerega je postavljena, izven kategorije lepega, saj je ne motrimo za sebe, torej ne po tem, kar sama po sebi je, niti tega ni zmožna sama, zato je torej nesvobodna zase.

»Naravna eksistenca« in »eksistenca resnice« sta torej premeni »eksistence«, s katerima se bomo ukvarjali. Res je beseda v vsakem reku mišljena drugače – ne le gramatikalno, slovnično, temveč tudi vsebinsko, snovno. Vseeno je kljub različnosti premene pomena nekaj, kar ju združuje, vsaj predpostavljamo, da je temu tako, zato bi se temu radi približali.

Torej, kar se *porojevanja* tiče, razločamo dve stopnji: svobodno in samozavedno, ki sta lastni duhu kot duhu, za razliko od indiferentnega eksistiranja vsega tistega, kar imamo za naravo. V citiranem stavku Hegel omenja »duha in njegove produkcije« proti »produktom narave«. Razliko v načinu produkcije, rečeno formalno, utemeljuje na svobodi in samozavedanju, operira pa tudi z razliko forme in vsebine, absolutno nujnega in naključnega. Četudi smo na področju *Estetike*, se moramo vprašati, v čem je tisto višje duha vsaj v enem oziru: »Tisto *višje* duha in iz njega izvirajoče umetniške lepote v primerjavi z naravo pa ni nekaj zgolj relativnega, temveč je šele duh tisto *resnično* samo, vse v sebi zaobsegajoče, tako da je vse, kar je lepo, resnično lepo samó, kolikor je deležno tega višjega in iz njega tvorjeno [*erzeugt*].«¹⁴

Smo torej stopnico višje: duh je duh na način svobode, sebi-dostopnosti sebe-zavedanja, zato gre to previševanje, dviganje na rovaš resničnosti, je/postaja u-resničevanje, bližanje resničnosti, uresničenosti; duh je/postaja resničen kot vse v sebi zaobsegajoči. Tega načina, tega stopnjevanja resničnosti se lépo zgolj deleži, oz. ga je zgolj deležno. Zato recimo: duh čutnost šele povzdiguje v lepoto, saj je samoresničen in vsevsebizaobsegajoč, lépo se tega previševalnega stopnjevanja duha zgolj deleži: po njem je prerojevano, povzročevano, uresničeno. Da ostanemo v kontekstu, ki nas zanima, moramo stavek nadaljevati: naravno sámó je relativno in »onstran/›stran« od duhovnostno resničnega, »onstran/›stran« od duhovnega zaobseganja, deleženja in stopnostno stopnjevitega tvorjenja na nek drug način: »V tem smislu se kaže naravno lepo le kot refleks tega duhu pripada-

14 »Das *Höhere* des Geistes und seiner Kunstschönheit der Natur gegenüber ist aber nicht ein nur relatives, sondern der Geist erst ist das *Wahrhaftige*, alles in sich Befassende, so daß alles Schöne nur wahrhaft schön ist als dieses Höheren teilhaftig und durch das selbe erzeugt.« VÜÄ 14–15, prim. POE 16.

jočega lepega, kot nek nepopoln, nedovršen način, način, ki je po svoji *substanci* vsebovan v duhu samem.« (16)¹⁵

Šele ta »povzdiga« in »privzdiga« s strani duha je Heglu relevantna: duh v samem sebi vsebuje svoj substančni refleks, odboj od sebe samega, svojo nižjo in zato »ne-resničnost. »Eksistenca resnice« sodonaša tudi »eksistenco narave« kot »naravno eksistenco«. V čem je ta »nepopolni, nedovršeni način« duha – v tem, kar smo stavili »izven«, »zunaj«, »onstran«, »stran od«, »nižje« in »spodaj«? V tem, kako se »rojeva in prerojeva« čutno, zato se kaže zgolj kot refleks samodejavnosti, samozavedanja, sebidostopnosti, svobode, resničnega duha in to je »le« nekaj negativnostnega?

»Gre za nepopoln, nedovršen način«, nekaj »negativnostnega pač«, vseeno pa to »negativnostno« ni in ne more biti zgolj strepo negativno – naravno kot táko je pripeljalo do duha, bi mu lahko pred- ali post-evolucionistično oporekali. V kakšnem odnosu sta si potemtakem duh kot nosilec prerojevanja umetnosti in narava kot refleks te nošnje? »Tukaj tega razmerja še ni treba dokazati, saj sodi raziskovanje slednjega v okvir naše znanosti same in ga je zato moč поблиžje pretresti in dokazati šele kasneje.« (16)

244

Zato se Hegel najprej loti raznovrstnih pomislekov, ki so v zraku, ko se lotevamo znanstvenega preučevanja lepega in umetnosti in najverjetneje zadevajo oba – ta »nepopolni, nedovršeni način«, – je ta sploh vreden naše pozornosti, saj: »... zakaj četudi bi se umetnost dejansko podredila resnejšim smotrom in bi proizvajala resnejše učinke, je sredstvo, ki ga sama v ta namen uporablja, *varanje*. Kajti lepo živi svoje življenje v *videzu*.«¹⁶ Varanje in videz, *Täuschung* in *Schein* tako postaneta besedi strnjenege očitka zoper resničnost umetnosti, svojevrstno nadaljevanje teze o refleksu substančne vsebnosti duha, ki se zaostri v to, da je umetniška lepota namenjena »čutom, občutju, zoru, domišljiji ...«, njeno področje ni področje misli, dojemanje njene dejavnosti in njenih produktov terja nek drug organ, kot je znanstveno mišljenje.« (18)

Kateri naj bi bil ta organ, s katerim sledimo refleksu, varanju in siju kot »načinu, ki je po svoji substanci vsebovan v duhu samem«? Glede na povedano, je za nas zanimiv pasus, ki potrjuje in pritrjuje povedanemu: »Nadalje pa sta prav *svoboda* produkcije in upodobitev tisti, ki v njuni umetniški lepoti uživamo. Kaže, da se tako pri proizvajanju [*Hervorbringen*] kot tudi pri zrenju tvorb umetniške le-

15 »In diesem Sinne erscheint das Naturschöne nur als ein Reflex des dem Geiste angehörigen Schönen, als eine unvollkommene, unvollständige Weise, eine Weise, die ihrer Substanz nach im Geiste selber enthalten ist.« Ibid.

16 »[...] Denn das Schöne hat sein Leben in dem *Scheine*.« VÜÄ 17, prim. POE 18.

pote rešimo sleherne spone pravil ... Končno umetniška dela vendar izvirajo iz svobodne fantazijske dejavnosti, ki je sama v svojih umišljanjih svobodnejša od narave.«¹⁷

Svoboda produkcije, svobodna fantazijska dejavnost, svoboda umišljanja je ta, ki jo na umetnosti ljubimo in v njej uživamo, umetniško proizvodnjanje je svobodno, svobodnejše od narave, njen način porojevanja se lahko polašča tako naravnih podob, kot rojevajočnosti, porojevanja samega, s katerim se zmore zaviheteti nad naravo: »Umetnost nima na razpolago le celotnega bogastva naravnih upodob v njihovem mnogovrstnem pisanem siju [*Scheinen*], temveč se zmore ustvarjalna domišljija v svojih *lastnih* produktih *neizčrpno* razmahniti celo preko tega.«¹⁸

Smo torej na pozivnem ustvarjalnem bregu porojevajočnosti – kaj je ta ‚porojevalna moč‘, kaj ji omogoča ta razmah, to prestopanje in v kakšni zvezi je s tistim »organom«, ki ga znanstveno mišljenje menda ne premore? Hegel ju najprej opredeli s stališča predsodbe o znanosti: »Nasprotno pa se znanosti priznava, da ima *po* svoji *formi* opraviti z mišljenjem, ki abstrahira od množine posameznosti, s čimer je po eni strani iz znanosti izključena domišljija in njena naključnost ter samovoljnost, se pravi organ umetniške dejavnosti in umetniškega uživanja.« (19)

Iskani »organ« je potemtakem domišljija, njena naključnost in samovoljnost umišljanja; znanstveno mišljenje in domišljanje bojda stojita na dveh bregovih. Od kje se mišljenju pridružuje ta »do« domišljije in kam (ga) vodi? Pa tudi obratno, od kod abstrahiranje jemlje ta svoj abstraktivni »ab«, »od«, kam ga ta vodi?

Hegel se sodbi predsodka sicer ne ukloni: »Po drugi strani pa, če umetnost vedro poživi tēmo in pusto suhoto pojma, spravi z dejanskostjo njegove abstrakcije in njegovo razdvojitve, pojem dopolni z dejanskostjo, potem pač neko *zgolj* misleče motrenje to sredstvo dopolnitve sámo odpravi, ga uniči, pojem pa zvede nazaj na njegovo brezdejansko enostavnost in senčno abstrakcijo.« (19) Domišljijisko domišljanje izpolni, dovrši odmišljanje abstrahiranja. Kako zmore »organ umetniške dejavnosti« poživljati pojem, doprinašati dejanskost k njegovi abstraktnosti, ga dopolnjevati z dejanskostjo? Katero je to »sredstvo dopolnitve« in obratno, na kakšen način je *zgolj* misleče motrenje zmožno leto odpraviti, ga uničiti, pojem zvesti nazaj na, se spraviti z »njegovo brezdejansko enostavnost in senčno abstrakcijo« in jo odpraviti? Ne zmoreta tega prav videz in varanje kot izpeljavi gibkosti duha? Hegel je zato pripravljen podati pozitivnejši pogled na oba: »Toda sam *videz*, *Schein*, je za *bistvo* bistven; resnice ne bi bilo, če ne bi sijala in se pri-

17 »Ferner ist es gerade die *Freiheit* der Produktion und der Gestaltungen, welcher wir in der Kunstschönheit genießen. [...]« VÜÄ 18, prim. POE 19.

18 Prim. POE 19.

kazovala [*schien und erschien*], če ne bi bila *za* eno, tako *za* samo sebe kot tudi za duha nasploh. Zato *predmet* očitka ne more biti *sijanje*, *Scheinen*, nasploh, ampak le tisti poseben način videza, v katerem umetnost daje dejanskost temu, kar je v samem sebi resnično.«¹⁹

Ni nenavadno, da Hegel graja to, kar bi pravzaprav moral povzdigovati? To sicer tudi stori, vendar le delno: sij bistva sovpade s sijem tega, kar je resnično. Omenjenemu se bomo še poskušali natančneje in podrobneje približati, saj za zdaj prav nič bolje ne vemo, kako to »dajanje dejanskosti«, to domišljanje abstrahiranja kot del sijanja/videza poteka in kako se sam videz na ta način razdvaja in razdaja resničnemu. Prav s te točke, s točke »dajanja resničnosti« Hegel spregovori še o prevari, ki jo omogoča ravno predpostavka razlike med vnanjo in notranjo »dejanskostjo«, ki primarno pripada občutenju in čutom, tako da smo spet pri točki, od katere se je naše gibanje začelo, pri vprašanju relacije čutnosti in lepote, se pravi estetike v Wolffovem in Kantovem pomenu in filozofije lepe umetnosti v Heglovem pomenu. Kar Hegel o tem pove, natančno ponavljamo, da se bomo lahko približali umetniško videnemu znotraj obzorja videza in njegovih zvrsti, pa tudi naši za zdaj zgolj navrženi, zgolj zasnuti tezi o tem ‚pesniškem‘ kot takem domišljujočem: »Toda ravno ta celotna sfera empiričnega notranjega in zunanjega sveta ni svet resničnostne dejanskosti, temveč jo je, nasprotno, še v strožjem smislu kot umetnost, treba označiti le za goli videz [*ein bloßer Schein*] in še neko hujšo prevaro. Šele onkraj neposrednosti občutenja in vnanjega predmeta je moč najti neko pristno dejanskost.«²⁰

246

Potemtakem imamo tri načine, kako se videz daje, tj., kako podarja/razsijava dejanskost:

- način videza, ki ga imenujemo sijanje, odlikujeta kazanje in prikazovanje bistva,
- drugi je umetniški videz, domišljija, u-mišljanje,
- zdaj se mu je pridružil še ‚goli videz‘ neposrednosti čutnega – oba imata za podlago varanje, grobo rečeno, predpostavko vnanje/notranje realnosti, za katero je po Heglu kriva čutnost, Hegel pa neposrednost čutnosti označi še za hujšo

19 »Doch der *Schein* selbst ist dem *Wesen* wesentlich, die Wahrheit wäre nicht, wenn sie nicht *schien* und *erschien*, wenn sie nicht *für* Eines wäre, *für* sich selbst sowohl als auch für den Geist überhaupt. Deshalb kann nicht das *Scheinen* im allgemeinen, sondern nur die besondere Art und Weise des Scheins, in welcher die Kunst dem in sich selbst Wahrhaftigen Wirklichkeit gibt, ein Gegenstand des Vorwurfs werden.« VÜÄ 21, prim. POE 21.

20 POE 22.

prevaro od umetniške prevare: zunanost oz. notranost čutenja je le »goli videz«, sama forma videza kot refleksa.²¹

Pristno dejansko je torej onstran prevare in pod okriljem sijanja kot kazanja, prikazovanja: »Zakaj resnično dejansko je le tisto, kar je nasebiinzasebevivajoče, tisto substancialno narave in duha, ki si sicer daje vpričnost in obstoj, toda v tem obstoju ostaja nasebiinzasebevivajoče in je šele tako resnično dejansko. Ravno vladavina teh občin moči je ta, ki jo umetnost prinaša na plan in dopusti, da se prikaže.«²² Resnično, dejansko substancialnost podarja inteligibilnost, to, kar je po Heglu to ‚ontološko‘, ‚substancialno‘ in kar se v njegovem izrazju imenuje »nasebiinzasebevivajoče« – to si samo daje *vpričnost in obstoj*, svobodni obstoj in v tem ostaja to kar je, resnično bivajoče, na sebi in za sebe. Umetnost je tista, ki je sposobna zajeti to ‚občo‘ potezo inteligibilnosti v njeni substancialnosti, prikazati ta svobodni vprični obstoj in jo predstavljati samo po sebi, čemur je Hegel najprej rekel refleks, in iz česa smo izpeljali tri stopnje videza. Zato moramo biti pozorni na to »substancialno narave in duha, ki si sicer daje vpričnost in obstoj« – tu verjetno tiči še pozitivnejša komponenta kazanja in prikazovanja, ki nadgrajuje zmožnosti sijanja in je lastna duhu in pojmu. Pri tej domnevi se opiramo na to, kar je bilo že prej povedano o duhu in njegovi svobodni sebe-produkciji v kateri sebe poraja za samega sebe.

Umetnosti pripada torej visoka, četudi ne več najvišja vloga v stopničasti, stolpičasti gradnji metafizičnega: obelodanja, daje prostor, prinaša na plan prikaz vladanja »teh občin moči«: nasebnemzasebju substancialnosti, ki si sama svobodno daje vpričnost in obstoj ter v njem ostaja to, kar je. Zanimiva je spet ta poteza trajajočega samo-, sebedájanja, sámó- in sebebodarjanja. Seveda bi se radi vprašali, kako umetnost zmora zajeti te prikazovalne obče forme resničnega, kako se jih deleži, če nam v ušesih še zvane začetni stavki o nepravem, spodnjem, nepopolnem načinu, refleksu substancialnosti duha, varanju in videzu.

»Seveda se bitnost prikazuje tudi v običajnem zunanjem in notranjem svetu, vendar v podobi kaosa naključnosti, zakrnela zaradi neposrednosti čutnega in zaradi samovolje stanj, dogodkov, karakterjev. Videz in prevaro tega slabega, minljivega sveta odvzame umetnost od one resničnostne vsebine pojavov in jim podeli neko višjo, iz duha rojeno dejanskost.« (22) Umetnost je torej tudi od- ne samo domi-

21 Prim. U. von Bülow, M. Heidegger. Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen (WS 1936/37), str. 118 isl.

22 »Denn wahrhaft wirklich ist nur das Anundfürsichseiende, das Substantielle der Natur und des Geistes, das sich zwar Gegenwart und Dasein gibt, aber in diesem Dasein das Anundfürsichseiende bleibt und so erst wahrhaft wirklich ist. Das Walten dieser Allgemeinen Mächte ist es gerade, was die Kunst hervorhebt und erscheinen läßt.« VÜÄ 22, prim. POE 22.

šljevalna. Bitnost pa sama krni pod pritiskom varljive neposrednosti čutnega. Ta vara s svojo neposrednostjo, v kateri skriva svojo posredovanost. Neposrednost čutnega je prikazovalna forma, ki jo kaže tudi umetnost, s to razliko, da se ta forma v umetniškem rojeva in prerojeva iz duha, se pravi da svojega videza več ne skriva: »... umetnost tudi tisto najvišje prikazuje na čutni način in ga s tem približa načinu pojavljanja narave, čutom in občutku«, »duh ... iz samega sebe tvori [erzeugt] dela lepe umetnosti kot prvi pomirjujoči srednji člen med tem, kar je zgolj vnanje, čutno in minljivo, ter čisto mislijo, med naravo in končno dejanskostjo ter neskončno svobodo pojmovnega mišljenja.«²³

Duh je sebi izvor za svoje porajanje, zato mora Hegel povzdigniti tudi čutni prikazovalni formi, ki sodoločata umetnost in jo Hegel sicer v njeni občosti povezuje načinom pojavljanja narave, torej videz in sij: »Umetniškim prikazom, ki so daleč od tega, da bi bili goli videz, je torej v primeri z običajno dejanskostjo pripisati neko višjo realnost in bolj resničen obstoj.«²⁴ (22) Ponovno smo pri še nedoločeni »višjosti« in »večjem«, bolj resničnostnem obstoju. To stopnjevanje omogoča sebe porajajoči, samozavedni duh. Umetniški videz za razliko od zgodovinskega videza ni nek varljivi videz. Zgodovinopisje nima opravka z neposrednim obstojem, ampak zgolj z duhovnim videzom le tega. Različne stopnje videza Hegel sooča takole: »... vendar ima videz umetnosti v primerjavi z videzom čutne neposredne eksistence in iz videzom zgodovinopisja to prednost, da že sam skozi samega sebe nakazuje in iz samega sebe kaže na neko duhovno, ki naj se bi skozenj predstavilo, nasprotno pa se neposredni pojav sam ne kaže kot varajoč, temveč celo kot tisto dejansko in resnično, medtem ko je vendar tisto resničnostno skaljeno in zakrito z neposredno čutnim.«²⁵ Omenjene kazalne, pokazalne, kaznostne zmožnosti različnih zvrsti videza Hegel torej opre na prežarjenost z duhovnim.

248

Kaj torej v *Uvodu v Estetiko* pove o duhu, kot nosilcu/motrilcu substancionalnosti? »... duh je sposoben motriti samega sebe ... sposoben [je] imeti zavest, in sicer *mislečo* zavest o samem sebi in o vsem, kar izvira iz njega. Zakaj ravno *mišljenje* tvori najnotrajnejšo bistveno naravo duha.«²⁶ Duh ima sposobnost, da motri samega sebe, ta sposobnost je zavest, ki misli samo sebe kot motrilno in motrečo, je sama samorefleksivna, motrenje samega sebe pa je mišljenje, mišljenje sebe samega in vsega, kar iz njega izvira. Mišljenje je vzeto v najširšem smislu kot izvor

23 Prim. HPK 400 isl., VÜÄ 21 isl., POE 21 isl.

24 VÜÄ 22, prim. POE 22.

25 VÜÄ 23, prim. POE 23.

26 »... der Geist, sich selbst zu betrachten, ein Bewußtsein, und zwar ein *denkendes* über sich selbst und über alles, was aus ihm entspringt, zu haben fähig ist. Denn das *Denken* gerade macht die innerste wesentliche Natur des Geistes aus.« VÜÄ 27.

nasploh. Pripisana mu je sposobnost za samo-, sebezpreglednost, za samo-, sebe transparentnost v tem porajanju. To je zavest kot misleča zavest, ki lahko motri sebe in vse, kar se poraja v mišljenju, obenem pa je sama ta porajajoči in porajajoči se izvor: »V tej misleči zavesti o sebi in o svojih produktih, pa naj slednji vsebujejo še toliko svobode in poljubnosti, se duh vede – če je resnično v njih – po meri svoje bistvene narave.«²⁷ Kakšen odnos imata svoboda in poljubnost do mišljenja kot samo, sebezporajanja? Umetnost je tudi eden od proizvodov duha: »Umetnost in tudi njena dela, ki izvirajo in so porojena iz duha, pa so sama duhovne narave, četudi njihova upodobitev sprejme vase videz čutnosti in to prežari z duhom.«²⁸ Ne moremo mimo izraza »videz čutnosti«: duh si nadene videz čutnosti, se kaže na čutni način. Kaj to pomeni za videz, za kazanje in prikazovanje?

»In četudi umetniška dela niso misli ne pojem, temveč so razvoj pojma iz samega sebe, neka odtujitev k čutnemu, je vendar moč mislečega duha v tem, da *ne zajame le samega sebe* v sebi lastni formi kot mišljenje, ampak da prav v taki meri prepozna samega sebe v svoji *odsvojitvi* k občutju in čutnosti, da samega sebe pojmi v svojem drugem, v tem ko to, kar je odtujeno, preobrazi v misel in tako privede nazaj k sebi.«²⁹ Umetniška dela so čutni videz duha, po Heglovo njegova odtujitev, *Entfremdung*, oz. odsvojitvev, *Entäußerung*, pozunanjenje, povnanjenje čutno: v barvo, zven, kamen, les. Odtujitev in odsvojitvev pripadata razvoju, samoporajanju pojma, katerega cilj je prispeti k nazaj k sebi samemu: »Zakaj pojem je tisto obče, ki se v svojih uposebitvah ohrani, seže čez sebe in svojega drugega, in je tako moč kot dejavnost, da odtujitev, h kateri napreduje, prav tako znova odpravi.« (27) In tega gibanja pojma se deleži tudi umetnost, to je tisti obči refleks, tisto podarjanje dejanskosti, ki jo daje, s tem ko je sama ena od razgrinjajočih se postankov na tej poti. Mišljenje kot bistvo duha se, kot moč in dejavnost, prek odtujitve in odsvojitve v posameznem, giblje k občemu pojmu: odpravlja tako prvo kot drugo. Zadeva je znana iz učbenikov filozofije, nas pa na tej točki zanima v toliko, kolikor določa mesto umetnosti in poezije v tej gibanju: »Tako sodi tudi umetniško delo, v katerem misel samo sebe odsvaja, v območje pojmovnega mišljenja, duh pa, v tem, ko umetniško delo podvrže znanstvenemu motrenju, zadovolji le potrebo svoje najlastnejše narave.« (27) Heglovo izhodišče je mišljenje, ki se giblje k pojmu, zato je umetnost vzeta kot čutni videz pojma, stopnja na poti gibanja duha k samemu sebi. Kasneje bo o poti tega gibanja Hegel zapi-

27 VÜÄ 27, prim. POE 26.

28 Ibid.

29 »Und wenn auch die Kunstwerke nicht Gedanken und Begriff, sondern eine Entwicklung des Begriffs aus sich selber, eine Entfremdung zum Sinnlichen hin sind, so liegt die Macht des denkenden Geistes darin, nicht etwa nur sich selbst in seiner eigentümlichen Form als Denken zu fassen, sondern ebenso sehr in seiner *Entäußerung* zur Empfindung und Sinnlichkeit wiederzuerkennen, sich in seinem Anderen zu begreifen, indem er das Entfremdete zu Gedanken verwandelt und so zu sich zurückführt.« VÜÄ 28, prim. POE 27–28.

sal: »Zakaj šele celokupna filozofija je spoznanje univerzuma kot v sebi *ene* organske totalitete, ki se razvija iz svojega lastnega pojma in v svoji nase nanašajoči se nujnosti, vračajoč se vase vzpostavlja celoto in sklene sama s seboj kot *en* svet resnice.«³⁰ (41)

Morda tu lahko spomnimo na naš začetek, ko smo se spraševali o in po ‚eksisten-
ci‘ [ene] resnice: refleks, varanje, prevara, odtujitev, odsvojitve so ek-sistentni na-
čini, kako je duh na [organski] poti k sebi, prek nekega zunaj, izven in onstran,
nazaj k sebi v svoji substancionalnosti. Zato je torej višje in si podreja in podredi
tisto nižje ni nižje: lepoto in čutnost.

Navedeno nakazuje znano triado, ki smo jo puščali ob strani, namreč umetnost
– religija – filozofija – kolikor vse tri grade na svobodi: »Šele zdaj, v tej svoji svo-
bodi, je lepa umetnosti resnična umetnost, svojo *najvišjo* nalogo pa izpolni šele
tedaj, ko se je postavila v skupni krog z religijo in filozofijo ter postane le en nači-
nov za zavedanja in izrekanja *božjega*, najglobljih človekovih interesov in najbolj
vseobsegajočih resnic duha. V umetniška dela so ljudstva položila svoje najbolj
vsebinske notranje zore in predstave, lepa umetnost pa je pogosto – pri nekate-
rem ljudstvih pa celo edina – ključ za razumetje modrosti in religije.«³¹

250

Menim, da smo bili dovolj obširni in nazorni – trudimo se zapopasti reklo o
‚koncu umetnosti‘ kot »najvišji potrebi duha«,³² njen konec Hegel ugleda znotraj
svojega pogleda na bivajoče v celoti, ki se nam je vsaj malo zjasnil. Duh je to »re-
snično samo«, to »substancionalno«, sebe pregledujoče, seabemotrilno, seabepodarja-
joče, seabeproduktivno, seabeprežarjajoče, obenem pa veliko vlogo dobiva videz in
sij, četudi je to resnično, ‚resnica‘ vselej in vedno na strani duha. Čutno je zaradi
in za duha, za njegovo zadovoljitev, za njegovo samo-izgrajevanje. Pot iz samoza-
prednosti čutnega kaže namen, ki prek stanja zunajsebe, eksistence duha samega
vodi k duhu kot duhu. Hegel navaja več stopenj eksistence takšne čutnosti, za
nas je najbolj zanimiva zadnja, tretja stopnja. »... čutno resda [mora biti] navzo-
če v umetniškem delu, toda pojaviti/prikazovati se sme le kot površina in *sij/videz*
čutnega.«³³ Čutno je v umetniškem je *videz/sij* čutnosti, se pravi pojavna forma,
o kateri smo rekli, da ji je lastno »dajanje realnosti«, ki se daje kot čutna, s tem ko

30 »Denn erst die gesamte Philosophie ist die Erkenntnis des Universums als in sich *eine* organische To-
talität, die sich aus ihrem eigenen Begriffe entwickelt und, in ihrer sich zu sich selbst verhaltenden Not-
wendigkeit zum Ganzen in sic zurückgehend, sich mit sich als *eine* Welt der Wahrheit zusammenschließt.«
VÜÄ 42.

31 VÜÄ 20–21, prim. POE 21, HPK 399, 402.

32 HGA 5, 68; HPK 403.

33 »... das Sinnliche um Kunstwerk freilich vorhanden sein müsse, aber nur als Oberfläche und *Schein* des
Sinnlichen erscheinen dürfe.« VÜÄ 60, prim. POE 57.

zakriva svojo prežarjenost s pojmovnim: »... čutno v umetniškem delu [je], v primeri z neposrednim bivanjem naravnih reči, povzdignjeno v goli *videz/sij*, umetniško delo pa se nahaja *na sred*i med neposredno čutnostjo in ideelno mislijo.«³⁴

Kaj je ta sredina med »neposrednostjo« in »idealnostjo«? Ta je sama »lepa« čutnost, ki po Heglu sploh ni čutnost, ampak je posredovana neposrednost: »Če duh predmete pusti svobodne, ne da bi se vendarle spustil v njihovo bistveno notrišnjost (s čimer bi zanj popolnoma prenehali vnanje eksistirati kot posamezni), pa zanj ta sij čutnega nastopi navzven kot podoba, izgledanje ali zven reči.«³⁵ Duhu je vnanjosti čutnosti vnanja toliko, kolikor gre za potujitev, odtujitev, odsvojitvev njega samega v obliko, izgledanje ali zven, v svoje predoblike, podobe, v »stvorjeni refleksi«: »Po čutni plati zatorej umetnost namerno proizvaja le nek svet senc, podob, tonov in zorov, in ni moč reči, da bi človek vtem ko priklicuje umetniška dela v bivanje, znal prikazati le površino čutnega, le sheme iz gole nemoči zavoljo svoje omejenosti.«³⁶ Torej ne gre le za sheme in nemoč, kako je s »priklicovanjem v bivanje«, s to občo potezo sebe postavljanjaizven, ki se je umetnost deleži, ko duh v odsvajanju namerno proizvaja svet senc? Duh prihaja k sebi prek tega, kar smo imenovali videz, oz. »svet senc, podob, zvokov, zorov«. Videz, senca, sij so ta iskana sredina, so »eksistenca« vnanje notranjosti duha.

Kljub temu ostaja pomenljivo, da je za Hegla v prvem planu t.i. zunanja, pozunanjena plat: senca, zvok, podoba, »forme« duha, kot podvojitvev ali ločitev, ki izpričujejo plodno delo duha. Delo je lahko tudi ne-delo, a z višjim smotrom: »Zakaj te čutne podobe in toni v umetnosti ne nastopajo le zaradi samih sebe in svoje neposredne podobe, temveč z namenom, da bi v tej podobi zagotovili zadovoljitev višjih duhovnih interesov, saj imajo moč, da iz vseh globin zavesti sprožijo odzven in odmev v duhu. Tako je čutno v umetnosti *poduhovljeno*, saj se *duhovno* v njej prikaže kot [da je] čutno.«³⁷ Skratka forma čutnosti v najširšem, tudi poduhovljenem smislu je po Heglu zapisana svojemu koncu in z njo umetnost kot

34 »Deshalb ist das Sinnliche im Kunstwerk im Vergleich mit dem unmittelbaren Dasein der Naturdinge zum bloßen *Schein* erhoben, und das Kunstwerk steht in der *Mitte* zwischen der unmittelbaren Sinnlichkeit und dem ideellen Gedanken.« VÜÄ 60, prim. POE 57.

35 Ibid.

36 »Die Kunst bringt deshalb von seiten des Sinnlichen her absichtlich nur eine Schattenwelt von Gestalten, Tönen und Anschauungen hervor, und es kann gar nicht die Rede davon sein, daß der Mensch, indem er Kunstwerke ins Dasein ruft, als bloßer Ohnmacht und um seiner Beschränktheit willen nur eine Oberfläche des Sinnlichen, nur Schemen darzubieten wisse.« VÜÄ 61, prim. POE 57.

37 »Denn diese sinnlichen Gestalten und Töne treten in der Kunst nicht nur ihrer selbst und ihrer unmittelbaren Gestalt wegen auf, sondern mit dem Zweck, in dieser Gestalt höheren geistigen Interessen Befriedigung zu gewähren, da sie von allen Tiefen des Bewußtseins einen Anklang und Wiederklang im Geiste hervorzurufen mächtig sind. In dieser Weise ist das Sinnliche in der Kunst *vergeistigt*, da das *Geistige* in ihr als versinnlicht erscheint.« VÜÄ 61, prim. POE 57.

taka: »... umetnost tudi tisto najvišje predoča čutno in ga s tem približa načinu pojavljanja narave, čutom in občutku. *Misel* pa, nasprotno, sili v globino *nad-čutnega sveta*, ki ga sprva kot neko *onostranstvo* postavi nasproti neposredni zavesti in vpričnemu občutenju; svoboda mislečega spoznanja pa je tista, ki se reši *tostranstva*, se pravi čutne dejanskosti in končnosti. Ta *razlom*, h kateremu duh napreduje, zna sam prav tako zaceliti; iz samega sebe spočenja [*erzeugt*] dela lepe umetnosti in kot prvi pravni srednji člen med zgolj vnanjim, čutnim in minljivim ter čisto mislijo, med naravo in končno dejanskostjo ter neskončno svobodo zapopadajočega mišljenja.«³⁸

Povzemimo ekskurzijo v Heglovo filozofijo umetnosti s paragrafom iz *Enciklopedije filozofskih znanosti* (1830), ki govori o absolutnem duhu na stopnji umetnosti; v 556. paragrafu Hegel pod naslovom *Umetnost* zapiše: »Podoba tega vedenja je kot *neposredna* (moment končnosti umetnosti) je po eni strani razpadanje v delo zunanjega občega obstoja, v taisti producirajoči in v zroči in občudujoči subjekt; po drugi strani pa je ona konkretno *zrenje* in predstava *na sebi* absolutnega duha kot *ideala*, – iz subjektivnega duha rojene konkretne podobe, v kateri je naravna neposrednost le *znamenje* ideje, za izraz le te je prek domišljujočega si duha takó ujasnjena, da podoba na njem ne pokaže nič drugega; – podoba *lepote*.«³⁹

252

Če zaradi vsega naznačenega, znamenja razloma, ek-sistence resnice duha, umetnost za Hegla ni več »bistven in nujen način, v katerem se za naše zgodovinsko prebivanje godi odločilna resnica«,⁴⁰ če umetnost »... v vseh teh odnosih je in bo ostane ... po svoji najvišji določenosti za nas nekaj minulega. S tem je za nas izgubila tudi pristno resnico in živost ter je preveč premeščena v našo *predstavo*«,⁴¹ – potem je očitno, da so tla, na katerih se umetnost giblje pri Heideggru neka druga, kar je vidno iz rabe same besede »resnica«: »V Heideggrovem vprašanju «resnica» ne pomeni tega, kar Hegel meni z njo v svojem sovisju, ne meni resničnega kot absolutnega, ne resnice kot gotovosti absolutnega duha, temveč neskrītost kot spornostno dogajanje razkrivanja in dvojnostnega skrivanja.«⁴² Ne gre

38 VÜÄ 21, prim. POE 21.

39 »Die Gestalt dieses Wissens ist als *unmittelbar* (das Moment der Endlichkeit der Kunst) einerseits ein Zerfallen in ein Werk von äußerlichem gemeinen Dasein, in das dasselbe produzierende und in das anschauende und verehrende Subjekt; andererseits ist sie die konkrete *Anschauung* und Vorstellung des an *sich* absoluten Geistes als des *Ideals*, – der aus dem subjektiven Geiste geborenen Gestalt, in welcher die natürliche Unmittelbarkeit nur *Zeichen* de Idee, zu derer Ausdruck so durch den einbildenden Geist verklärt ist, daß die Gestalt sonst nichts anderes an ihr zeigt; – die Gestalt der Schönheit.« G. W. F. Hegel, Werke 10, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), Dritter Teil Die Philosophie des Geistes, Mit den mündlichen Zusätzen. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970.

40 Prim. HGA 5, 68; HPK 406.

41 VÜÄ 25, prim. POE 25, HPK 401.

42 HPK 407.

nam zato, da bi enega izigrali proti drugemu, ali pa ga že vnaprej zavrnilo, radi bi ob vprašanju t. i. ‚konca umetnosti‘ pokazali na izhodiščno različnost njune ‚skupne‘ izvornosti.

Kot smo rekli, je Heideggrovo vprašanje, vprašanje po bistvu umetnosti drugačno: »Tako sprašujemo, da bi lahko samolastneje vprašali, ali je umetnost v našem zgodovinskem prebivanju izvor ali ne, če in pod katerimi pogoji to lahko je in mora to biti.«⁴³

Za Hegla se mora končati njena ‚čutna forma«, torej bo oz. je najverjetneje že prešla v kaj drugega, v kako drugo vsebino, kar pa je tudi ne bo zadovoljilo, dokler se ne bo sama v sebe in za sebe osvobodila za in kot absolutni duh. Za to pa smo že slišali, da temu ni več tako, da sta antika in srednji vek mimo, novi vek pa da ima druge interese, četudi bo umetnost še obstajala, se izpopolnjevala.⁴⁴ Torej je Heglov način gledanja na resnico, na bistvo umetnosti bistveno drugačen od Heideggrovega, četudi se Heidegger ozira na Heglovo zastavitev dogajanja resnice kot samorazvoja absolutnega duha – gre za Heideggrovo zajetje resnice kot neskritosti, s čimer smo se – med drugim – izognili tudi stopnjevitosti samorazvoja duha, na kar lahko tu zgolj opozorimo.

Vprašanje se je torej predruščilo: je umetnost lahko še *izvor navirjanja zgodovinskega izvira prebivanja*, tako kot je menda bila pri Grkih ali v srednjem veku, ali pač ne (več)?⁴⁵ In če ‚ne‘, potem bi se morali vprašati zakaj, čemu je temu tako.⁴⁶ Odgovora na to vprašanje ne moremo izsiliti od same umetnosti, temveč moramo premisliti njeno sprego z dogajanjem metafizike, oz. filozofije sploh,⁴⁷ kar smo nagovorili uvodoma in kar nam označuje raba besede ‚resnica‘.

V *Sklepni besedi* Heidegger opozarja, da pri ne smemo spusti izpred oči »bistva umetnosti«, kolikor se navezuje na »izvor umetniškega dela«: »Kar pa tu meni beseda izvor, je mišljeno iz bistva resnice.«⁴⁸ »Resnica pa je neskritost bivajočega kot bivajočega.« V tretji izdaji iz leta 1957 temu stavku sledi zapis, v naši izdaji podan

43 »Wir fragen so, um eigentlicher fragen zu können, ob die Kunst in unserem geschichtlichen Dasein ein Ursprung ist oder nicht, ob und unter welchen Bedingungen sie es sein kann und sein muß.« HGA 5, 66.

44 Prim. HPK 406.

45 Prim. HPK 407.

46 Prim. HGA 5, 68, HPK 408.

47 Prim. Dean Komel, *Kunst und Sein*, str. 7 isl.

48 »Was das Wort Ursprung hier meint, ist aus dem Wesen der Wahrheit gedacht.« HGA 5, 69.

kot opomba ,a': »Resnica je sebeujasnjujoča bit *tega* bivajočega. Ta resnica je ujasnjenje raz-like (raznos), pri čemer se ujasnjenje določa iz razlike.«⁴⁹

Torej smo po Heideggru ves čas, ko smo govorili o ,resnici' govorili o ,sebeujasnjevanju biti', biti kot biti tega umetniškega bivajočega. Zato bo Heidegger lahko v *Dodatku* zapisal: »Celotna razprava *Izvor umetniškega dela* se vedé ali neizgovorjeno giblje po poti bistva biti. Premislek o tem, kaj da je *umetnost*, je v celoti in odločno določen le iz vprašanja po *biti*.«⁵⁰

Zgodovina biti je merodajna za vprašanje umetniškega dela, opredeljuje tako čutnost kot tako in duhovnost, delo kot delo in nenazadnje umetnost samo. Naviranje biti v njeni zgodovinskosti, od njene zgodnosti sem, opredeljuje tudi današnja zgodnost, dandanašnje dogodevanje. Nič ne pridobimo, če jo razglasimo za 'goli dim', prečrtamo in potisnemo na stran. Bi se zato lahko vprašali, kako je z umetnostjo in bitjo? Ima umetnost kakšen privilegiran dostop do nje, kar je mišljeno iz sprege govornice in biti, ki zablisne razkoraku upesnjevanja in pesnenja, pesnenja v ožjem in širšem smislu? »Umetnost ne velja za storitveno okrožje kulture, tudi ne za pojav duha, spada v *dogodje*, iz katerega se določi ,smisel biti' (prim. *Bit in čas*).« (HGA 5, 73)

254

Iz obojega, resnici kot bistva biti in umetnosti kot dogodka, se nam razpira pot v *Prispevke*, *Premislek*, skratka k Heideggrovem drugemu začetju, ki je obenem tudi prvo.

»Razmišljanja o umetnosti imajo karakter uganke. Ne gre za to, da bi jo rešili, temveč da bi jo ugledali, oz., »da jo ugledamo.«⁵¹ Pri tem se nismo gibali v utečenih tirnicah estetike, ki umetniško delo že vnaprej jemlje kot predmet široko zastavljene *aisthesis*, torej »dojemanja v širšem smislu.«⁵² To dojemanje je danes le še doživljanje. »Vse je doživljaj.«⁵³ Zdi se, da pesnik Hölderlin misli isto, kot pravi »Vse je notrišnje.«⁵⁴ V kakšnem odnosu sta si doživljaj in notrišnjost, natančneje »notrinjskost«?

49 »Wahrheit ist die Unverborgenheit des Seienden als des Seienden. op. a: ,Die Wahrheit ist das sichlich-tende Sein *des* Seienden. Die Wahrheit ist die Lichtung des Unter-Schieds (Austrag), wobei Lichtung schon aus dem Unterschied sich bestimmt.« HGA 5, 69.

50 »Die ganze Abhandlung ,Der Ursprung des Kunstwerkes' bewegt sich wissentlich und doch unausgesprochen auf dem Wege der Frage nach dem Wesen des Seins. Die Besinnung darauf, was die *Kunst* sei, ist ganz und entschieden nur aus der Frage nach dem *Sein* bestimmt.« HGA 5, 73.

51 »[Der Anspruch liegt fern, das Rätsel zu lösen. Zur Aufgabe steht,] das Rätsel zu sehen.« HGA 5, 66

52 HGA 5, 66.

53 »Alles ist Erlebnis.« Ibid.

54 »Alles ist innig.« IV ²,371; HGA 7, 73, *Razjasnjenja* 70.

Da bi lahko nakazali smer za ta odgovor, se ponovno navežimo na bistveno, ob katerem se je naše razpravljanje ustavilo, ne da bi se zmoglo skleniti. Gre seveda za resnico, resnico umetniškega dela, oz. ‚resnico biti‘: »Ta resnica je resnica biti.«⁵⁵ »Resnica je neskritost bivajočega kot bivajočega.« Imena te ‚resnice biti‘ se glase: *eidos, idea, morphe, hýle, érgon, énergeia, actualitas, Wirklichkeit, Gegenständlichkeit, Erlebnis*. Gre torej za načine prisotnosti, ki omogočajo hojo resnice z lepoto: »Način, kako to dejansko za zahodno določeni svet je, skriva svojevrstno hojo lepote skupaj z resnico.«⁵⁶ Vseeno smo hoteli pokazati nekaj drugega: *premeno* resnice kot resnice biti. Po Heideggru ustreza »zgodovini bistva zahodne umetnosti«, ki jo je torej mogoče razumeti in razlagati le iz sprege z njo, ne pa zgolj iz lepote ali doživljaja.⁵⁷ Zato opozarjamo še enkrat: »... resnica kot neskritost ne pove nič drugega kot prisostvovanje bivajočega kot takega, tj. *bit ...*«⁵⁸

Če je potemtakem ‚doživljaj‘ ime menjavajoče se resnice biti, kako je z ‚notrinjskostjo‘? V čem se razlikuje od doživljaja kot načina prisotnosti bivajočega kot takega, ki mi skriva bit kot bitni način razgrnjenosti bivajočega? Ne pomaga, če bi zdaj radi usmerili k ‚biti kot biti‘, se pravi mimo bivajočega in s tem tudi mimo njene ‚resnice‘ kot njenega po prisotnosti določenega bitnega načina.

Kot smo videli, se jih je ‚udelala v delo‘ cela vrsta, prav zadnji, ‚doživljaj‘ je še tako pri moči, da notrinjsko razklepa kot notrišnje, notrišnje kot notranje, notranje kot duševno, duševno kot ‚subjektivno‘, ‚subjektivno‘ kot zgolj moje, zgolj tvoje, zgolj njeno. Kaj pa če bi zdaj radi pomignili, da je z notrinjskostjo mišljen način biti bivajočega, ki svojega ponotranjanja ne skriva, temveč ga pozunanja, ozunanja in s tem stopa v bližino reka, da je ‚duša na nek način vse bivajoče‘. Kateri bi bil ta način?

Literatura

Hegel, G. W. F.: *Predavanja o estetiki*. Uvod. Analecta, Ljubljana 2003. Prevedel Robert Vouk.

– Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), Werke 10, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970.

– Vorlesungen über die Ästhetik. Werke 13, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970.

Heidegger, Martin: *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935/36). Gesamtausgabe [HGA].

55 »Die Wahrheit ist die Wahrheit des Seins.« HGA 5, 69.

56 »In der Weise, wie für die abendländisch bestimmte Welt das Seiende als das Wirkliche ist, verbirgt sich ein eigentümliches Zusammengehen der Schönheit mit der Wahrheit.« HGA 5, 69.

57 Prim. HGA 5, 70.

58 »... Wahrheit als Unverborgenheit des Seins [besagt] nichts anderes als Anwesen des Seienden als solchen, d. h. Sein ...« HGA 5, 73.

- I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914–1970. Band 5, Holzwege, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1997, 1–74.
– Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (1936–1968), HGA 4, 1996.
– *Razjasnjenja ob Hölderlinovem pesništvu*, Nova revija 2001.
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von: Heideggers Philosophie der Kunst: eine systematische Interpretation der Holzwege-Abhandlung ‚Der Ursprung des Kunstwerkes‘, 2. überarb. und erw. Auflage. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1994.
- Komel, Dean: Kunst und Sein, Königshausen & Neumann 2004.
- Schiller, Friedrich: Kallias oder über die Schönheit. Werke in der Bänden, München, Hanser 1982. Bd. 2, str. 353–383
- Winckelmann, Johann Joachim: *Misli o umetnosti*, Nova revija 309–311 (2008), str. 204–244.

POMENI SCHELERJEVA KRITIKA KANTOVEGA POJMOVANJA APRIORIJA »PTOLEMEJSKO KONTRAREVOLUCIJO«?

Glavna naloga Schelerjeve etike je seveda odgovor na vprašanje, „ali ne bi mogla in morala obstajati absolutna in emocionalna etika?“ (II, str. 260) To vprašanje je pri Schelerju v bistvu kar najtesneje povezano z drugim vprašanjem, namreč z vprašanjem, „ali obstaja *materialna etika*, ki je kljub temu »apriorna«?“ (II, str. 67) Scheler daje na to vprašanje že zelo jasen odgovor: »Duh, ki določa tu prikazano etiko, je duh strogega etičnega absolutizma in objektivizma. V drugačni smeri je mogoče avtorjevo stališče imenovati »emocionalni intuitivizem« in »materialni apriorizem«.“ (II, str. 14) Zato predstavlja razlaga pojma „apriori“ logično izhodišče, če hočemo razložiti Schelerjevo materialno etiko.

257

Čeprav je kritika Kantovih etičnih nauk zgolj „stranski cilj“, kot je poudarjal Scheler, je Kantova absolutna in formalna etika vendarle največja nasprotnica Schelerjeve absolutne in materialne etike. Vse Schelerjeve etične kritike te velike nasprotnice se sklicujejo na kritiko pojma „apriori“ pri Kantu, saj po Schelerjevem prepričanju tiči temeljna zmota Kantovega nauka v enačenju „apriorija“ s „formalnim“. Ta temeljna zmota „je podlaga tudi etičnemu »formalizmu«, še več, tudi »formalnemu idealizmu« nasploh – kot sam Kant imenuje svoj nauk.“ (Prim. II, str. 73)

Pojem *a priori* igra v vsej Kantovi filozofiji tako pomembno vlogo, da se Schelerjeve kritike tega pojma ne tičejo le etičnega področja, temveč tudi področja

celotne filozofije. Temeljno vprašanje Kantove *Kritike čistega uma* se pravzaprav glasi: „Kako so mogoče *apriorne* sintetične sodbe?“ To vprašanje je hkrati usodno vprašanje filozofije. Zato je *a priori* Kantov temeljni pojem, kot je pripomnil že Friedrich A. Trendelenburg, pojem, „ki v vsakem raziskovanju kritične filozofije razkriva svoj pomen“. ¹ Toda E. Husserl je večkrat trdil, da je Kantu manjkala fenomenološko pristni pojem apriorija. ² Kantov pojem *a priori* je tako kot Husserl kritiziral tudi Scheler. Slednji se zato jasno razmeji od Kantovega transcendentizma, za katerega se apriori skriva v formalnem. Lahko bi rekli, da „je treba fenomenološko pojmovanje apriorija (oziroma celo fenomenologije nasploh) razumeti kot nekakšen »preobrat« filozofskega mišljenja“. ³ Schelerjeva kritika Kanta dejansko dopolnjuje in pogloblja Husserlovo kritiko Kanta.

V tej razpravi bomo najprej pojasnili negativno in pozitivno razumevanje pojma „a priori“ pri Kantu, zatem pa se lotili materialnega apriorija pri Schelerju v nasprotju s formalnim apriorijem pri Kantu. Na koncu si bomo ogledali razmerje med formalnim apriorijem pri Kantu in materialnim apriorijem pri Schelerju in poizkusili odgovoriti na vprašanje, ali Schelerjeva kritika Kantovega pojmovanja apriorija pomeni „ptolemejsko kontrarevolucijo“.

1. Negativno in pozitivno razumevanje pojma „a priori“ pri Kantu

258

A priori (vnaprej) je nasprotje *a posteriori* (naknadno). Ti besedi, ki izvirata iz latinščine, najprej označujeta to, kar „izvira iz predhodnega/poznejšega“, in s tem na splošno razliko med predhodnim razlogom in poznejšo posledico nečesa. V filozofski tradiciji se je njun pomen spreminjal vse od antike, ⁴ medtem ko lahko s pojmom *a priori* in *a posteriori* v Kantovi transcendentalni filozofiji razumemo nekaj povsem novega.

Z „revolucijo načina mišljenja“, tako imenovano „kopernikansko revolucijo“, Kant ubere pravo srednjo pot med empirizmom in racionalizmom. Kant ni sledil niti empirizmu niti racionalizmu, temveč je, nasprotno, po eni strani trdil, da *apriorno* spoznanje obstaja v nasprotju z empirizmom in da ta resnična apriorna

1 Friedrich Adolf Trendelenburg, »Zur Geschichte des Worts und Begriffs a priori (Quellentext)«, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 40:1/2 (1992), str. 80.

2 Prim. Hua XIX, 2, A 675/B 203; Hua VII, str. 402; Hua XXXVII, str. 224 itn.

3 Eiichi Shimomissé, *Die Phänomenologie und das Problem der Grundlegung der Ethik. An Hand des Versuchs von Max Scheler*, Den Haag 1971, str. 36.

4 Kar se tiče zgodovine pojma *a priori*, prim. geslo. „a priori“/„a posteriori“, v: Joachim Ritter (ur.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 1, Schwabe & Co Verlag, Basel/Stuttgart 1971, str. 462–74; prim. tudi. geslo „a priori“/„a posteriori“, v: Gerd Irritz (ur.), *Kant-Handbuch. Leben und Werk*, Stuttgart/Weimar 2002, str. 156–60.

sintetična spoznanja zagotavljajo ravno možnost znanosti in morale, medtem ko so ta *apriorna* spoznanja po drugi strani v nasprotju z racionalizmom omejena na področje možnega izkustva, zaradi česar Kant zavrača vse poizkuse dokazovanja resničnosti *apriornih* spoznanj z naukom o vrojenih idejah. Kant zato na začetku svoje *Kritike čistega uma* poudari: „Toda čeprav se vse naše spoznanje začne z izkustvom, pa zato vse še ne obstaja iz izkustva.“⁵ S trditvijo, da „se vse naše spoznanje začne z izkustvom“, se Kant po eni strani najprej postavi na tla empirizma in sledi Lockovi kritiki Descartesove uvedbe vrojenih idej, kot je opozoril že Otfried Höffe.⁶ Za Kanta se vse naše spoznanje vsaj časovno začneja z izkustvom. Po drugi strani je kritiziral tudi Lockov empirizem, in sicer s trditvijo, da „vse naše spoznanje ne obstaja iz izkustva“, saj Locke spregleda, da časovni začetek ne pomeni tudi stvarnega izvora. Kant, nasprotno, pojasni, da obstaja druga možnost in da je mogoče s časovno predhodnostjo izkustva združiti to, „da je tudi naše izkustveno spoznanje nekaj sestavljenega iz tistega, kar sprejmemo skozi vtise, in tistega, kar poda naša lastna spoznavna zmožnost (ki so ji čutni vtisi zgolj povod) sama iz sebe.“⁷

To pomeni, da je ena izmed nalog kritične filozofije, da naš „dodatek“ zaradi njegove „ločitve“ naredi za „sestavljenege“. Kant imenuje ta „dodatek“⁸ *a priori*. Kant zatem „spoznanje, ki je neodvisno od izkustva in celo od vseh vtisov čutov,“ povsem jasno imenuje *apriorno* in ga razlikuje od empiričnega spoznanja oziroma od *aposteriornega* spoznanja, ki temelji na izkustvu. Spoznanje se imenuje *aposteriorno*, če je mogoče za izkustvom oziroma, natančneje povedano, če je mogoče le na podlagi izkustva, medtem ko se spoznanje imenuje *apriorno*, če ga je mogoče doseči *pred* vsakim izkustvom oziroma, natančneje povedano, če ga je mogoče doseči neodvisno od vsakega izkustva oziroma če njegovo utemeljevanje ni vezano na izkustvo. Izraza »*pred*« ne smemo razumeti v časovnem smislu, saj, nasprotno, izraža logično predhodnost, ki mora biti, če naj se nekaj spozna, že vselej izpolnjena. Pojemovna dvojica „*a priori* – *a posteriori*“ deli spoznanja glede na njihov izvor na spoznanja *uma* in spoznanja izkustva.⁹

A priori in *a posteriori* nimata torej pri Kantu prav nič več opraviti s časovnim predhajanjem in časovnim sledenjem in prav tako ne z nasprotjem med vroje-

5 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 1 (citirano po: I. Kant, *Theoretische Philosophie*, Bd. 1, ur. besedil in komentarja Georg Mohr, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2004. V nadaljevanju okrajšano kot KrV).

6 Prim. Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, Verlag C. H. Beck oHG, München⁷ 2007, str. 57.

7 Kant, KrV, B 1.

8 Kant je večkrat poudaril, da naš *apriorni* „dodatek“ kot „sestavljeno“ igra pomembno vlogo v spoznanju, npr. „da moramo apriornim stvarem nujno dodajati vse tiste lastnosti, ki predstavljajo pogoje, v katerih jih edino mislimo“. (KrV, A 346f./B 405)

9 Prim. Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, prav tam, str. 58.

nim in pridobljeni.¹⁰ Apriori za Kanta ni psihološki princip, pač pa je transcendentnologiški. „Apriorno spoznanje ni psihološkega izvora in ga v empiričnem subjektu ne bomo našli z analizo mišljenja, temveč z analizo logične strukture mišljenega (znanosti); *apriorne* forme spoznavanja logično – in ne časovno – predhodijo vsakemu spoznavanju.“¹¹ Zato lahko rečemo, da je apriorno spoznanje z *vidika svojega viru* neodvisno od izkustva, z *vidika svoje sestave pa je brez* empiričnega. Izraza „ne-“ in „brez“ po mojem mnenju predstavljata negativno razumevanje pojma „a priori“.

Kant je še poglobil pojem apriorija in je empirično spoznanje označil kot *aposteriorno*, ker ima svoj vir v izkustvu in zaradi tega ni obče nujno. V nasprotju s tem je kot *apriorno* imenoval čisto umsko spoznanje, ki je neodvisno od vsakega izkustva ter mu pripadata občost in nujnost. Kant navaja dve značilnosti, s katerima razlikuje čisto apriorno spoznanje od slehernega empiričnega spoznanja, in sicer, prvič, *resnično ali strogo nujnost*, po kateri nekaj ne more biti drugačno, kot je, in, drugič, *neomejeno občost*, ki „ne dopušča prav nobene možne izjeme“.¹²

Ti dve značilnosti veljata po Kantu za vsako apriorno spoznanje. Temu ustrezno lahko rečemo, da sta nujnost in resnična ali stroga občost v pozitivnem smislu tesno povezani s spoznanjem a priori. „Nujnost in stroga občost sta torej zanesljiva znaka apriornega spoznanja in tudi neločljivo spadata druga k drugi.“¹³

Hkrati je Kant rekel tole: „Vsako spoznanje, s katerim lahko to, kar spada k empiričnem spoznanju, a priori spoznavam in določam, lahko imenujemo anticipacija in to je nedvomno pomen, v katerem je Epikur uporabljal svoj izraz *προληψις*. Ker pa je v pojavih nekaj, česar nikoli ne spoznamo a priori in kar zato tvori tudi dejansko razliko med empiričnim na eni strani in apriornim spoznanjem na drugi, namreč občutek (kot materijo zaznavanja), iz tega sledi, da je ta nekaj pravzaprav tisto, česar sploh ni mogoče anticipirati.“¹⁴ To pomeni, da Kant

10 Dieter Lohmar poudarja, da vsi apriorni transcendentni pogoji „izvirajo iz razumske zmožnosti, da pa niso v svoji sedanjih obliki izoblikovani že ob rojstvu, temveč so tedaj zgolj predfigurirani in se razvijajo šele v srečevanju s čutnostjo. Podobno kot Leibniz in pozni Descartes tudi Kant v tem smislu zastopa teorijo vnaprejšnjega formiranja tistih pojmov, ki so jih v starejšem racionalizmu še razumeli kot *vrojene ideje*.“ (Dieter Lohmar, *Phänomenologie der schwachen Phantasie. Untersuchungen der Psychologie, Cognitive Science, Neurologie und Phänomenologie zur Funktion der Phantasie in der Wahrnehmung*, *Phaenomenologica* 185, Springer Verlag, Dordrecht 2008, str. 120.)

11 Heinrich Ratke, *Systematisches Handlexikon zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Verlag von Felix Meiner, Hamburg 1929, str. 22.

12 Kant, KrV, B 4.

13 Prav tam.

14 Kant, KrV, A 166 isl./B 208 isl.

apriorne sestavne dele zaznav imenuje „anticipacije“,¹⁵ ki jih ne razume kot empirične, temveč kot predempirično veljavne forme sleherne zaznave.

S tem se forma in apriori pri Kantu zelo jasno povezujeta s pojmom anticipacije, kar pomeni, da vsako naše spoznanje vsebuje neko apriorno formalno (anticipacijo) in neko apriorno materialno (občutek). Apriori se vselej tiče le formalne plati spoznanja, vendar pa ni tudi forma objekta, kakršen je sam na sebi, pač pa forma subjekta. Te apriorne forme spoznanja pravzaprav predstavljajo glavne teme Kantove transcendentalne filozofije, ki odgovarja na vprašanje „Kako so mogoče apriorne sintetične sodbe“. „*Transcendentalno* imenujem vse spoznanje, ki se ne ukvarja toliko s predmeti, kot nasploh z našim načinom spoznavanja predmetov, kolikor naj bo to možno a priori,“¹⁶ se glasi Kantova definicija. Kant tudi pojasni tole: „Beseda transcendentalen, ki pri meni nikoli ne pomeni odnosa našega spoznanja do stvari, temveč do same spoznavne sposobnosti [...]“¹⁷

Spoznavne pogoje, ki omogočajo takšno spoznavanje, Kant v tem transcendentalnem okviru imenuje apriorne forme spoznavanja. Pri tem razlikuje tri takšne forme, ki jim je spoznavanje nujno podrejeno, in sicer, prvič, forme čutnosti (ali forme zora: prostor in čas), drugič, forme razuma (kategorije) in, tretjič, forme uma (ideje uma). Te tri vrste form se pravzaprav nanašajo na teoretični um. Te forme lahko seveda obravnavamo tudi v okviru praktičnega uma in razsodne moči, kot je povsem jasno trdil že tudi Honorio Martin-Izquierdo: „Po Kantu je čista čutnost vir apriornih form zora; iz čistega razuma izvirajo kategorije, iz čistega uma pa transcendentalne ideje, medtem ko iz čistega praktičnega uma izvirajo apriori veljavni nravni zakon, iz čiste razsodne moči pa čiste sodbe okusa in tudi pojem smotrnosti narave.“¹⁸ Kakorkoli že se apriori pri Kantu vselej označuje kot rezultat transcendentalne zavesti.

V nasprotju s tem sodi materialno vselej v empirično kraljestvo ali kraljestvo aposteriornega. Medtem ko aposteriorno materialno vselej pomeni kaos, ima apriorno formalno pri Kantu vselej neko transcendentalno urejevalno funkcijo in je vselej pogoj aposteriorno materialnega. Zato sta oba para nasprotij, se pravi „a

15 „Anticipacija“ je prevod epikurejske besede *prolepsis* (t.j. nekaj jemljem vnaprej). Pri Epikurju označuje ta izraz skupni tip, ki je podlaga resničnim posameznim zaznavam. (Prim. Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, prav tam, str. 125)

16 Kant, KrV, B 25.

17 Kant: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, v: *Kants Gesammelte Schriften Akademieausgabe*, Bd. IV, Berlin 1911, str. 293.

18 Honorio Martin-Izquierdo, *Das religiöse Apriori bei Max Scheler*, (disertacija) Bonn 1964, str. 98.

posteriori – a priori“ in „materija – forma“ pri Kantu identična. Materialni apriori zanj vselej pomeni kuriozum.¹⁹

Če naj povzamemo, pomeni apriori pri Kantu, prvič, neodvisnost od vsakega izkustva, drugič, resnično ali strogo nujnost in neomejeno občost in, tretjič, formalne elemente spoznanj ali logično oblikovano funkcijo. V tem smislu lahko rečemo, da je enačenje formalnega z apriorijem ali formalni apriori nujni nasledek „kopernikanskega obrata“ pri Kantu.

2. Materialni apriori pri Schelerju v nasprotju s formalnim apriorijem pri Kantu

Kot že omenjeno, Husserl na mnogih mestih trdi, da je Kantu manjkal fenomenološko pristni pojem apriorija. Kantov pojem „apriorija“ je označil za „napolnitični pojem“,²⁰ pri čemer gre celo tako daleč, da ga noče niti uporabljati in bi namesto tega raje hotel razložiti Humeov pojem „apriorija“, da bi filozofijo na ta način utemeljil kot strogo fundamentalno znanost.²¹ Temeljni razlog, zakaj je Hume sicer imel pred očmi apriori v njegovem pristnem smislu, a ga je moral zgrešiti zaradi svojega pozitivističnega mešanja bistva in „idea“, kot tudi za to, da je Kantu manjkal fenomenološko pristni pojem apriorija, je bil za Husserla v tem, da si tako Hume kot Kant ni bil nikoli na jasnem glede čiste „ideacije“ ali bistvogledja kot posebne forme kategorialnega zrenja. Husserlovo bistveno določilo predmetnega apriorija se sklicuje ravno na razširitev pojma „zrenja“. Scheler se je s to razširitvijo pojma zrenja postopno otrešel povezanosti z novokantovstvom in se preusmeril v fenomenologijo.

Ravno ta razširitev pojma prinese tako Husserlu kot Schelerju pristno fenomenološki pojem apriorija. Po Schelerju predstavlja stari nauk o aprioriju dve temeljni formi, in sicer „nauk o prirojenih in vrojenih idejah in nauk o funkcijah sintetičnih kategorij“ (V, str. 196). Najprej je skupaj s Kantom zavrnil „nauk o prirojenih in vrojenih idejah“, pri čemer poudari: „Naš duh nima niti vrojenih niti prirojenih idej.“ Zatem se izrecno postavi po robu „učenjju o funkcijah sintetičnih kategorij“ pri Kantu in njegovih privržencih, rekoč: „Tako kot ne obstajajo vrojene ideje, ne obstajajo niti izvorne forme sintetičnih funkcij in niti zakoni funkcioniranja človeškega duha.“ (V, str. 195)

19 Prim. Georg Mohr, *Kants Grundlegung der kritischen Philosophie. Werkkommentar und Stellenkommentar zur Kritik der reinern Vernunft, zu den Prolegomena und zu den Fortschritten der Metaphysik*, v: I. Kant, *Theoretische Philosophie*, Bd. 3, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2004, str. 106–111.

20 Prim. Hua VII, str. 235.

21 Prim. Richard T. Murphy, *Hume and Husserl. Towards Radical Subjectivism*, *Phaenomenologica* 79, The Hague/Boston/London 1980, str. 24.

Tako kot pri Husserlu je apriori tudi pri Schelerju povezan z danostjo zrenja, vendar pa Scheler v nasprotju s Kantovim subjektivno-strukturnim apriorijem sprejema Husserlov pojem predmetnega apriorija. Trdi tole: „Kot »*apriorne*« označujemo vse tiste idealne pomenske enote in stavke, ki ne glede na način postavitve subjektov, ki jih mislijo, in njihovo realno naravno takšnost in ne glede na način postavitve predmeta, za katere bi jih bilo mogoče uporabljati, prihajajo z vsebino *neposrednega zrenja* do samodanosti. [...] Takšno zrenje pa je »*bistvogledje*« ali – kot bi lahko tudi rekli – »*fenomenološko zrenje*« ali »*fenomenološko izkustvo*«.“ (II, str. 67 isl.) To pomeni, da apriori za Schelerja ni neka izvorno logično oblikovana subjektivno-strukturna funkcija (formalni apriori v Kantovem smislu), temveč bitnost ali kajstvo (kot idealne pomenske enote) in povezave med njimi (kot idealni stavki) kot to, kar je dano v bistvogledju ali fenomenološkem izkustvu, zaradi česar pripada apriori sferi *dejstev*.²² Pri Schelerju je več kot jasno, da „karkoli je že apriori dano, prav tako na splošno temelji na »*izkustvu*« kot vse tisto, kar nam je dano z »*izkustvom*« v smislu opazovanja in indukcije. V tem smislu temelji prav vse, kar je dano, na »*izkustvu*«.“ (II, str. 71) V tem smislu in samo v tem smislu je Scheler fenomenološko filozofijo podobno kot Husserl imenoval „najradikalnejši empirizem in pozitivizem“. (Prim. X, str. 381)

Čeprav lahko apriorizem fenomenologije v celoti sprejme vase to, kar je pravilno v Kantovem nauku o aprioriju, je Scheler vendarle v celoti zavračal Kantov poizkus razlikovanja med apriornim in aposteriornim na podlagi neodvisnosti ali odvisnosti od vsakega izkustva. Nasprotje med apriornim in aposteriornim za Schelerja ne pomeni nasprotja med izkustvom in neizkustvom (oziroma neodvisnostjo od vsakega izkustva ali predpostavljjanja vsakega možnega izkustva v Kantovem smislu), pač pa gre v tem nasprotju po njegovem za „dve *vrsti* izkustva, za čisto in neposredno izkustvo *in* za izkustvo, ki ga pogojuje in s tem posreduje postavljanje naravne organiziranosti nosilca realnega akta“. (II, str. 71) Medtem ko Scheler prvo vrsto izkustva imenuje „fenomenološko izkustvo“, imenuje drugo „nefenomenološko izkustvo“, h kateremu štejeta, denimo, izkustvo zrenja naravnega sveta in izkustvo znanosti. Scheler določi dve lastnosti fenomenološkega izkustva, da bi to fenomenološko izkustvo karseda ostro razločil od vseh drugačnih nefenomenoloških izkustev. Prva je neposrednost. Fenomenološko izkustvo lahko samo daje dejstva in mu jih ni treba posredovati s kakršnimi koli simboli,

22 Poudariti velja, da ima izraz „dejstvo“ pri Husserlu in Schelerju različen pomen. Pri Husserlu lahko v zvezi s tem najdemo tole povsem jasno opombo: „Ker se je z »*dejstvom*« v *Idejah* razumel individualni dogodek (*matter of fact* v Humovem smislu), je treba poudariti, da fenomenologija ni empirična znanost. Ko Scheler in Geiger v nasprotju s tem sem in tja trdita, da mora fenomenologija izhajati iz dejstev, uporabljata ta izraz v drugačnem smislu, namreč kot izraz za to, kar je neposredno najdeno, zrto, v nasprotju s tem, kar je posredno spoznano, razprto ali zgolj konstruirano. Če fenomenologijo v tem smislu imenujemo empirična znanost, jo s tem nikakor ne ožigosamo za izkustveno znanost.“ (Hua XXV, str. 246)

znaki ali navodili. Zato je to fenomenološko izkustvo v nasprotju z vsakim nefenomenološkim izkustvom, ki je načeloma izkustvo na podlagi ali s pomočjo kakršnihkoli že simbolov in v tem smislu posredno, neposredno in *nesimbolično*. Fenomenološka filozofija je v tem smislu za Schelerja „nenehno *desimboliziranje* sveta“;²³ (prim. X, str. 384, 433f.; II, str. 70) Drugo lastnost predstavlja imanenca. Fenomenološko izkustvo je čisto *imanentno* izkustvo in njegove nazorne vsebine načelno niso „*transcendentne*“, kar pomeni, da imamo samo v tem fenomenološkem izkustvu medsebojno pokrivanje med tem, kar je mišljeno, in tem, kar je dano. V tem medsebojnem pokrivanju se kaže „fenomen“ in napolnjuje vsebina ali dejstvo fenomenološkega izkustva (prav tam).

Scheler temu ustrezno razlikuje fenomenološka dejstva od vseh nefenomenoloških, ki vsebujejo, denimo, dejstvo zrenja naravnega sveta in znanosti. Fenomenološko dejstvo je zato, prvič, nesimbolično dejstvo in, drugič, imanentno dejstvo. Ta fenomenološka dejstva ne morejo biti nikoli dana v nefenomenološkem izkustvu, medtem ko se mora nefenomenološko izkustvo odvijati „*po njih ali skladno z njimi*“. (Prim. II, str. 71) To pomeni, da nefenomenološka dejstva nastopajo v fenomenoloških; fenomenološka dejstva so v nasprotju z nefenomenološkim izkustvom in so v nasprotju s nefenomenološkimi dejstvi, ki so dana v njih, dana *a priori*. Apriori v izvornem smislu pomeni torej za Schelerja red danosti oziroma *red fundiranja*,²⁴ „v katerem fenomen postajajo dani kot vsebine neposrednega doživljanja“. (X, str. 383) Scheler z vso jasnostjo poudari: „To, kar je Kant obravnaval kot »forme zora in razuma«, predstavlja za fenomenološko izkustvo *danosti*, ki jih je še *mogoče pokazati*. [...] vse to so *materialni fenomeni* posebne vrste: vsak predmet skrbnih in natančnih fenomenoloških raziskovanj. Nobeno zrenje ali mišljenje jih ne more »narediti« ali »oblikovati«, pač pa že vsi obstajajo kot podatki zrenja.“ (X, str. 415f.)

264

23 Fenomenološko spoznanje je sicer v svojem bistvu nesimbolično, kot je trdil W. Henckmann, „a kljub temu posega po znakih in simbolih, da bi se lahko sporočalo drugim“. (Wolfhart Henckmann, »Schelers Lehre vom Apriori«, v: W. Baumgartner (ur.), *Gewißheit und Gewissen: Festschrift für Franz Wiedmann zum 60. Geburtstag*, Würzburg 1987, str. 135) S tem tako imenovanim izrazom „nesimbolično“ hoče Scheler pravzaprav eksplicirati predjezikovne danosti fenomenološkega izkustva. V odnosu do fenomenološkega izkustva ima jezik za Schelerja povsem podrejen pomen. (Prim. Paul Good, »Anschauung und Sprache. Vom Anspruch der Phänomenologie auf asymbolische Erkenntnis«, v: isti. (ur.), *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Bern & München 1975, str. 111–126; prim. tudi Paul Good, *Max Scheler. Eine Einführung*, Düsseldorf & Bonn 1998, str. 63–79).

24 Po Schelerju se fundiranje tiče predvsem reda danosti. A temelji na B-ju, se pravi, če fenomen B ni dan *vneprej* ali *a priori*, fenomen A ne more biti dan. O pojmu „vneprej“ ni tu govor v redu časovnega realnega zaporedja oziroma „v sukcesiji“, temveč v redu časa oziroma „v redu tvorjenja aktov“. (Prim. II, str. 91, op. 1; II, str. 112; V, str. 209; X, str. 416) Prim. tudi Eugene Kelly, *Structure and Diversity. Studies in the Phenomenological Philosophy of Max Scheler*, *Phaenomenologica 141*, Dordrecht/ Bosten/London 1997, str. 37–52.

Gola ali čista dejstva intuicije in njihove povezave delujejo v vsakem nefenomenološkem izkustvu kot „strukture“ in „zakoni form“ izkustva. Zato mora vse, kar v naravnem in znanstvenem izkustvu nastopa kot „forma“ izkustva, postati „materija“ in „predmet“ zrenja še tudi v fenomenološkem izkustvu. (Prim. II, str. 71)

Scheler torej ponovi: „*Dejstva* – in ne konstrukcije kakšnega »razuma« (Kant) – so torej materialne podlage fenomenološke filozofije. Enačenje materialnega (= »danega«) z golo »čutno vsebino« (apriornega s formalnim in »mišljenim« ali tem, kar razum dodaja čutni vsebini) je predstavljalo temeljno zmoto Kantovega nauka“. (X, str. 433) Kantove apriorne forme uma so za fenomenologijo še vedno dejstva ali predmeti spoznavanja. To vsebino, ki je **apriorno** nazorno dana v fenomenološkem izkustvu, oziroma to „čisto kajstvo“ ali „bitnost“ in njuno medsebojno povezanost Scheler torej imenuje „*materialni apriori*“. Kot to povsem jasno formulira W. Henckmann, sta „vsebina bistva“ in „materialni apriori“ sinonima.²⁵

To pomeni, da je nasprotje „formalno – materialno“ relativno in funkcionalno. (Prim. I, str. 254) Zato nasprotje „formalen – materialen“ preči nasprotje „aprioren – aposterioren“ in torej nikakor ne sovпада z njim. (Prim. II, str. 73) Dejansko je tako, da je apriori v logičnem smislu ali *formalni apriori* vselej posledica apriorija dejstev zrenja ali *materialnega apriorija*, dejstev, ki konstituirajo predmete sodb in stavkov (npr. načela protislovja). (Prim. X, str. 383; II, str. 72 isl.) Povedano drugače, kot je to zelo jasno razložil tudi Wolfhart Henckmann, označujeta „materialni apriori« in »formalni apriori« bitnost v njeni funkcionalnosti, tako da je mogoče neko bitnost v ustreznih pogojih enkrat pojmovati kot materialni apriori, drugič pa kot formalni apriori in obratno. Pogoji, v katerih se lahko spremeni funkcija apriorne bitnosti, so lahko [...] dani z redom fundiranja, v katerem se nahaja ta bitnost, tako da se bitnost, obravnavamo sama na sebi, kaže kot materialni apriori, obravnavana v odnosu do podrejenih bitnosti, pa kot formalni apriori.“²⁶

3. „Kopernikanska revolucija“ in „ptolemejska kontrarevolucija“?

Zato lahko po eni strani rečemo, da je Scheler popolnoma zavračal omenjeno negativno razumevanje „apriorija“ pri Kantu. Po drugi strani Scheler nasprotuje tudi Kantovemu označevanju nujnosti in resnične ali stroge občosti kot obe-

25 Prim. Wolfhart Henckmann, »Max Scheler. Phänomenologie der Werte«, v: Margot Fleischer (ur.), *Philosophen des 20. Jahrhunderts. Eine Einführung*, Darmstadt 1990, str. 94–116, tu str. 104.

26 Prim. Wolfhart Henckmann, »Schelers Lehre vom Apriori«, prav tam, str. 139.

ležij ali značilnosti apriornosti.²⁷ Za Kanta je nujnost negativen pojem, „tako kot je kratko malo nujno,“ kot se glasi njegova definicija, „da ni mogoče njegovo nasprotje na sebi.“²⁸ Po Schelerju je apriorni uvid, prvič, uvid v *dejstva* in je vselej dan v zrenju, medtem ko je, drugič, v nasprotju s Kantovim negativnim pojmom čisto *pozitiven* uvid v obstoj bistvene povezanosti, sovisja. Scheler trdi: „Oboje kot kakšen prepad ločuje apriorni uvid od vse in vsake »nujnosti.«“ (II, str. 93)²⁹ Hkrati nima „občevseljavnost“ prav nič opraviti z apriornostjo. Apriori kot bitnost in kajstvo ni kot tak niti obče niti individualno. „Povsem mogoče je, da obstaja apriori, v katerega ima, še več, *lahko* ima uvid le *en sam!* Samo za takšne subjekte [...] ki *lahko* imajo isti uvid, je stavek, ki temelji na apriorni vsebini, tudi »občevseljaven!«“ (II, str. 94)³⁰ Za Schelerja je Kantova zmota v tem, da je pomešal *apriori kot tak* in zmožnost subjektovega dojetanja tega apriorija kot takšnega.³¹ Temeljni vzrok Kantovega mešanja predmetnega apriorija in apriornega subjektivno-strukturnega značaja tiči po Schelerju v Kantovem „transcendentalnem“ in „subjektivističnem“ pojmovanju apriorija. (Prim. II, str. 89 isl.)

Skladno s tem „transcendentalnim“ pojmovanjem apriorija so pogoji možnosti izkustva nasploh hkrati tudi pogoji možnosti predmetov izkustva.³² Nasprotno pa Scheler poudarja: „Fenomenologija mora na vseh področjih, ki so predmet njenega raziskovanja, razlikovati tri vrste povezav bistev: 1) bitnosti (in njihove povezave) *kvalitet*, danih v aktih, in drugih *vsebin stvari* (fenomenologija stvari); 2) bitnosti *samih aktov* in med njimi obstoječe povezave in fundiranja (fenomenologija aktov in izvorov); 3) bistvene povezave *med bitnostmi aktov in bitnostmi stvari*.“ (II, str. 90) Vendar pa se Kantovo „transcendentalno“ pojmovanje apriorija po Schelerju tiče zgolj tretjega sloja teh treh vrst bistvenih povezav in pravzaprav celo le enostranske bistvene povezave v tem tretjem sloju, se pravi tega, „da bi se moral apriorni zakon predmeta »*ravnati*« po zakonih aktov“. (II, str. 91) Kant skladno s svojim „transcendentalnim“ pojmovanjem apriorija tako rekoč ignorira tako kraljestvo izkustva (bitnosti aktov) kot tudi kraljestvo apriorija (bitnosti stvari). Kant je, kot je rekel Husserl, empiriziral ali „senzualiziral“ izku-

27 Znameniti Kantov poznavalec Norman Kemp Smith je trdil, da je pri Kantu „the fundamental presupposition“, da se nujnost in občost označujeta kot obeležji ali značilnosti apriornosti. (Prim. Norman Kemp Smith, *A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*, London 1918, str. xxxiii)

28 Kant, *Vorkritische Schriften II. 1757–1777*, v: *Kants Gesammelte Schriften Akademieausgabe*, Bd. II, Berlin 1911, str. 81.

29 Enako kot Scheler je tudi Husserl trdil: „Torej temeljna zmota: nujnost kot »obeležje« apriorija pri Kantu.“ (Prim. Hua VII, str. 357, op. 2)

30 Kot pronicljivo trdi W. Henckmann, je treba „občost“ bitnosti ali apriorija razlikovati od „občevseljavnosti“. (Prim. Wolfhart Henckmann, »Schelers Lehre vom Apriori«, prav tam, str. 134.)

31 Prim. Philip Blosser, *Scheler's Critique of Kant's Ethics*, Ohio University Press, Athens 1995, str. 39.

32 Prim. Kant, KrV, A 158/B 197.

stvo.³³ Scheler zato pojasnjuje: „Ravno radikalno izkustveno načelo fenomenologije pelje k popolnem upravičevanju, še več, k silnemu širjenju apriorizma [...] in sicer prav na vseh področjih filozofije. Kajti vse, kar temelji na neposrednem zrenju samega sebe, se pravi, vse, kar je *tu* »celo« v doživljanju in zrenju, je apriori, kot golo kajstvo = bitnost, dano tudi za vsako možno opazovanje in indukcijo iz opazovanega.“ (X, str. 383)

Scheler je zavračal tudi Kantovo „subjektivistično“ pojmovanje apriorija. Apriori nikakor ne postane predmet izkustva z akti „jaza“ ali „transcendentalne zavesti“. „Jaz“ ali „transcendentalna zavest“ ni „izhodišče izkustva ali dojemanja ali celo producent bitnosti“, temveč „še vedno predmet v vsakem smislu te besede“. (Prim. II, str. 95, 386) Vzet sam zase, nima apriori kot tak po Schelerjevem mnenju ničesar opraviti z „jazom“ ali „subjektom“.³⁴ V tem smislu je Kantov „kopernikanski obrat“ za Schelerja zmoten v samem svojem temelju. (Prim. II, str. 92) Kant vprašuje „kaj je lahko dano“ in pri tem, kot to jasno formulira Alfred Schütz, implicira, „da onkraj čutne funkcije našega izkustva ne more biti dano nič. [Kant – op. W. Z.] v svoji teoretični filozofiji apriori napačno izvaja iz funkcije razsojanja, namesto iz vsebine zrenja, na kateri temelji vsako razsojanje. Ne more pokazati, kako naj kdajkoli odkrijemo apriori razuma – če takšen apriori, kot domneva, sploh obstaja – in zanj vemo, bodisi z apriornim ali z induktivnim vedenjem.“³⁵

V nasprotju s tem Scheler noče več vpraševati, kako je nekaj **lahko dano**, temveč vprašuje po tem, kaj **je** dano: „V preprostem vprašanju, *kaj* je dano (v aktu), je treba imeti pred očmi zgolj ta *kaj*.“ (II, str. 74) Zato lahko rečemo, da je v Schelerjevi filozofiji v središču pozornosti to, kar „je *tu* »celo« v doživljanju in zrenju“. (Prav tam; prim. tudi. X, str. 380 isl.) Po mnenju Manfreda S. Fringsa nakazuje izraz „*celo tu*“ ravno ontološko fakticiteto „*tu-bit*“ pri Heideggerju.³⁶

33 Prim. Hua XXXVII, str. 233.

34 Kot to poudarja tudi Heidegger, je fenomenologija v nasprotju s Kantom pokazala, „da apriori ni omejen na subjektivnost, še več, da v osnovi sprva sploh nima prav nič opraviti s subjektivnostjo“. (Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main³1994, str. 101)

35 Alfred Schutz, »Max Scheler's Epistemology and Ethics«, v: isti. *Collected Papers III. Studies in Phenomenological Philosophy*, *Phaenomenologica* 22, ed. by I. Schutz, The Hague 1975, str. 145–78, tu str. 158. Citirano po nemškem prevodu: »Max Schelers Erkenntnistheorie und Ethik«, v: isti., *Philosophisch-Phänomenologische Schriften 2. Studien zu Scheler, James und Sartre. Alfred Schütz Werkausgabe Band III.2*, ur.: Hansfried Kellner & Joachim Renn, UVK Verlagsgesellschaft mbH, Konstanz 2005, str. 179–221, tu str. 214 isl.

36 Prim. Manfred S. Frings, *The Mind of Max Scheler. The first Comprehensive Guide based on the Complete Works*, Marquette University Press 1997, str. 36. „Scheler's stress lies on what is factually »there« in consciousness, a usage of »there« that foreshadows, to be sure, Heidegger's ontological facticity of »There-being« or »Da-sein«, articulated some fourteen years later in his *Being and Time*.“

Nasprotje „formalno – materialno“ je, načelno rečeno, za Schelerja zgolj relativno oziroma funkcionalno, medtem ko je, nasprotno, nasprotje „a priori – a posteriori“ absolutno, tako da teh dveh nasprotij ni mogoče nikoli enačiti.³⁷ Zato Scheler povsem upravičeno poudarja: „Identificiranje »apriornega« s »formalnim« je temeljna zmota kantovskega nauka. Na tej zmoti temelji tudi etični »formalizem«, še več, tudi »formalni idealizem«³⁸ nasploh – kot sam Kant imenuje svoj nauk.“ (II, str. 73)

Zdi se, da Schelerjevo pojmovanje in razlaganje apriorija sprevača Kantovo „kopernikansko revolucijo“ in da Scheler, kot je videti, v nasprotju s Kantovo „kopernikansko revolucijo“ izvaja „ptolemejsko kontrarevolucijo“. Dejansko pa je Scheler postavljaj pod vprašaj Kantov transcendentalno-racionalni nauk o funkcijah sintetičnih kategorij, ki se izvaja iz „kopernikanske revolucije“. Kljub temu pa Scheler noče za nazaj braniti predkantovskega ali Kantovega predkritičnega stališča in prav tako noče kratko malo poudarjati tiste plati Kantovega dualizma – npr. „a priori/a posteriori“, „formalno/materialno“ itn. –, ki je Kant ne ceni, temveč hoče, nasprotno, ta metafizični dualizem postaviti pod vprašaj celo pri Kantu. Njegov končni smoter fenomenološke filozofije je v razkrivanju nekritičnih predpostavk Kantove kritične filozofije.³⁹ Zato Hans Rainer Sepp povsem pravilno poudarja: „Gledano z vidika zgodovine filozofije, Scheler s tem pojmovanjem orje ledino: Na enak način zavrača objektiviranje in subjektiviranje apriornih vsebin – in s tem tudi stališče realizma in idealizma zavesti.“⁴⁰

268

Prevedel *Alfred Leskovec*

Literatura

- Philip Blosser, *Scheler's Critique of Kant's Ethics*, Ohio University Press, Athens 1995.
 Manfred S. Frings, *The Mind of Max Scheler. The first Comprehensive Guide based on the Complete Works*, Marquette University Press 1997.
 Paul Good, „Anschauung und Sprache. Vom Anspruch der Phänomenologie auf symbolische Erkenntnis“, v: isti. (ur.) *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Bern & München 1975.
 isti, *Max Scheler. Eine Einführung*, Düsseldorf & Bonn 1998.

37 Vendar pa to ne pomeni, kot to na problematičen način postavlja pod vprašaj Ron Perrin, da hoče Scheler odpraviti tradicionalno nasprotje „formalno – materialno“. Prim. Ron Perrin, *Max Scheler's Concept of the Person: an Ethics of Humanism*, New York 1991, str. 61 isl.

38 Kar se tiče „formalnega idealizma“ pri Kantu, prim. Kant, KrV, B 519, op.

39 Prim. Philip Blosser, *Scheler's Critique of Kant's Ethics*, prav tam, str. 42–4.

40 Hans Rainer Sepp, »Max Scheler: die phänomenologische Reduktion«, v: R. Kühn & M. Staudigl (ur.), *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*, Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2003, str. 243–48, tu str. 247.

- Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main³1994.
- Wolfhart Henckmann, »Schelers Lehre vom Apriori«, v: W. Baumgartner (ur.), *Gewißheit und Gewissen: Festschrift für Franz Wiedmann zum 60. Geburtstag*, Würzburg 1987.
- isti, »Max Scheler. Phänomenologie der Werte«, v: Margot Fleischer (ur.), *Philosophen des 20. Jahrhunderts. Eine Einführung*, Darmstadt 1990.
- Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, Verlag C. H. Beck oHG, München⁷ 2007.
- Edmund Husserl, *Husserliana—Gesammelte Werke*, Den Haag, Dordrecht/Boston/London 1950 isl. Husserlova dela se po izdaji Husserliana citirajo kot „Hua zv. št., stran“: Hua VII: *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, ur. Rudolf Boehm, 1956.
- Hua XIX/2: *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Zweiter Teil*, ur. Ursula Panzer, 1984 (številke strani se nanašajo na paginacijo prve (A) in druge (B) izdaje).
- Hua XXV: *Aufsätze und Vorträge (1911–1921)*, ur. Thomas Nenon in Hans Rainer Sepp, 1987.
- Hua XXXVII: *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, ur. Henning Peucker, 2004.
- Gerd Irrlitz (ur.), *Kant-Handbuch. Leben und Werk*, Metzler Verlag, Stuttgart/Weimar 2002.
- Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, v: isti., *Theoretische Philosophie, Bd. 1*, ur. besedil in komentarja Georg Mohr, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2004.
- isti, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, in: *Kants Gesammelte Schriften Akademieausgabe*, Bd. IV, Berlin 1911.
- isti, *Vorkritische Schriften II. 1757–1777*, v: *Kants Gesammelte Schriften Akademieausgabe*, Bd. II, Berlin 1911.
- Eugene Kelly, *Structure and Diversity. Studies in the Phenomenological Philosophy of Max Scheler*, *Phaenomenologica 141*, Dordrecht/ Bosten/London 1997.
- Dieter Lohmar, *Phänomenologie der schwachen Phantasie. Untersuchungen der Psychologie, Cognitive Science, Neurologie und Phänomenologie zur Funktion der Phantasie in der Wahrnehmung*, *Phaenomenologica 185*, Springer Verlag, Dordrecht 2008.
- Honorio Martin-Izquierdo, *Das religiöse Apriori bei Max Scheler*, (disertacija) Bonn 1964.
- Georg Mohr, *Kants Grundlegung der kritischen Philosophie. Werkkommentar und Stellenkommentar zur Kritik der reinern Vernunft, zu den Prolegomena und zu den Fortschritten der Metaphysik*, v: I. Kant, *Theoretische Philosophie, Bd. 3*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2004.
- Richard T. Murphy, *Hume and Husserl. Towards Radical Subjectivism*, *Phaenomenologica 79*, The Hague/Boston/London 1980.
- Ron Perrin, *Max Scheler's Concept of the Person: an Ethics of Humanism*, New York 1991.
- Heinrich Ratke, *Systematisches Handlexikon zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Verlag von Felix Meiner, Hamburg 1929.

Joachim Ritter (ur.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band I*, Schwabe & Co Verlag, Basel/Stuttgart 1971.

Max Scheler, *Max Scheler Gesammelte Werke*, dela so najprej izhajala pri založbi Francke-Verlag, Bern/München, od leta 1986 pa pri založbi Bouvier-Verlag, Bonn. Ur. Maria Scheler & Manfred S. Frings. Schelerjeva dela se citirajo po *Max Scheler Gesammelte Werke* kot „zv. št., stran“.

I (1971): *Frühe Schriften*.

II (1980): *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*

V (1968): *Vom Ewigen im Menschen*.

X (1986): *Schriften aus dem Nachlaß, Bd. 1: Zur Ethik und Erkenntnislehre*.

Alfred Schutz, »Max Scheler's Epistemology und Ethics«, v: isti., *Collected Papers III. Studies in Phenomenological Philosophy, Phaenomenologica 22*, ed. by I. Schutz, The Hague 1975.

isti, »Max Schelers Erkenntnistheorie und Ethik«, v: isti., *Philosophisch-Phänomenologische Schriften 2. Studien zu Scheler, James und Sartre. Alfred Schütz Werkausgabe Band III.2*, ur. Hansfried Kellner & Joachim Renn, UVK Verlagsgesellschaft mbH, Konstanz 2005.

Hans Rainer Sepp, »Max Scheler: die phänomenologische Reduktion«, v: R. Kühn & M. Staudigl (ur.), *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*, Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2003.

Eiichi Shimomissé, *Die Phänomenologie und das Problem der Grundlegung der Ethik. An Hand des Versuchs von Max Scheler*, Den Haag 1971.

Norman Kemp Smith, *A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*, London 1918.

Friedrich Adolf Trendelenburg, »Zur Geschichte des Worts und Begriffs a priori (Quellentext)«, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 40:1/2 (1992), str. 80–90.

TRIJE VIDIKI BUDISTIČNE ETIKE

Svobodna volja, moč razuma in Bodhicitta

271

»Moralnosti ni mogoče očistiti, če tëme ne razprši svetloba Modrosti.«
(Āryaśūra: *Pāramitāsamāsa* 6.5)

Zgornji citat nakazuje enega od ključev do budistične etike: njeno neločljivo povezanost s spoznavno teorijo. V evropski filozofiji sta se skozi zgodovino ti dve področji v veliki meri ločili in danes od nekoga, ki utemeljuje in prakticira dobrodelnost ne pričakujemo, da bo obenem tudi izvrsten logik. Nasprotno pa v budizmu velja, da je razvijanje modrosti nepogrešljivo, če želi človek razvijati etično držo in obratno: razvijanje etične drže je orodje in pogoj razvijanja modrosti.

Budistična etika je širok pojem. Tu se bomo na kratko dotaknili le treh iztočnic: svobodne volje, neločljivosti etike in spoznavne teorije ter Bodhicitte – Uma Prebujenja.¹

¹ Bodhicitta je temeljni koncept Mahāyāna budizma. Budizem lahko razdelimo na dve glavni veji: Theravādo ali Hīnayāno ter na Mahāyāno. Razlikujeta se predvsem v motivaciji: prva je osredotočena na osebo osvoboditev, druga pa na osvoboditev vseh bitij, brez omejitev časa in prostora.

Budizem se je skozi zgodovino razvejal v več smeri z različnimi poudarki, ob čemer vsi nauki vodijo v Osvoboditev. Razlike so nastale deloma že v času Buddhovega življenja, saj je učil ljudi z različnimi možnostmi, potrebami in motivacijami, od učenih brahmanov in kraljev do nepismenih kmetov. Drug tip razlik pa je nastal s širjenjem Buddhovega nauka v druge kulture. Verjetno je budizem edina svetovna religija, ki ni nikoli začela verske vojne, da bi razširila teritorij svojega vpliva. Modreci, ki so postali znani kot začetniki budizma v deželah izven Indije, niso spreobračali ljudi skozi zavračanje avtohtonega verovanja, pač pa so ga sprejemali in dopolnili – ob čemer so lahko ljudje na podlagi razmisleka in primerjave rezultatov sami izbrali, kaj jim bolj ustreza: star ali nov način. Na ta način se je budizem spajal z avtohtono religijo in jo postopoma preobrazil, dokler niso bili vneseni vsi elementi, ki vodijo do končnega cilja – Budovstva. Svobodna volja je torej ob širjenju in razvejanju budizma igrala ključno vlogo. Na podoben način se je budizem znotraj obstoječih smeri cepil v različne šole: učitelji so se prilagajali potrebam in predispozicijam učencev in ne obratno.

I. Osebna odgovornost

272

Dobro in zlo v budizmu ne prihajata od zunanjega razsodnika – budizem ne pozna Boga stvarnika, pač pa, podobno kot sodobna znanost, izvor vseh pojavov izpeljuje iz zakona vzroka in posledice (skt. *karma*). Posameznik se s svojimi mislimi, besedami in dejanji odziva na okoliščine, s katerimi je soočen, ti odzivi pa predstavljajo množico vzrokov, ki tvorijo podlago za bodoča izkustva. Ne le sreča in trpljenje, tudi osvoboditev in hitrost osvobajanja sta v posameznikovih rokah. To pa ne pomeni solpsističnega svetovnega nazora, saj zakon *karme* vključuje soodvisnost vseh pojavov.

Bitja na svojih poteh niso sama, saj so jim v nenehno oporo Bude in *Bodhisattve*,² vendar pa ne morejo nadomestiti človekove svobodne volje. Z besedami Buddhove Šākyamunija: »Pokazal sem vam metode, ki vodijo do osvoboditve, vedeti pa morate, da je osvoboditev odvisna od vas.« To zaobjema tako svobodo kot odgovornost posameznika.

Če dobrega in zla v budizmu ne določa zunanji arbiter, kaj ju torej definira? Jayatilleke piše, da lahko o dobrem govorimo na dva načina: o najvišjem ter o relativnem ali instrumentalnem dobrem.³ Najvišje dobro pomeni osvoboditev iz spon *samsāre* in dosego Budovstva. Opišemo ga kot intrinzično, saj *Narava Bude* v človeku že obstaja kot potencial – ni mu tuja. Medtem ko je v številnih religijah

2 *Bodhisattva* je v Mahāyāna budizmu bitje, ki je izstopilo iz *samsāre*, vendar ga do popolnega Razsvetljenja čaka še deset stopnic, deset *bhūmijev*, na katerih odpravlja subtilne zatemnitve.

3 Jayatilleke, str. 15.

najvišje bitje večno transcendentno, lahko v budizmu vsako bitje sčasoma postane Buda. *Samsāro* lahko opišemo kot krogotok rojevanja in umiranja, vzpostavljen na nevednosti o naravi vseh pojavov (vključno z nevednostjo o potencialih in naravi uma) ter na posledično zmotnih predstavah in reakcijah na okoliščine, s katerimi se srečujemo. Zmotnih, ker ne vodijo v srečo, temveč trpljenje – iz tega razloga je *samsāra* označena kot nezadovoljujoča. Dobra so torej tista dejanja, ki vodijo k sreči, posebno k najvišji in trajni sreči Budovstva, slaba pa tista, ki ustvarjajo vzroke za trpljenje.⁴

Ko govorimo o budistični soteriologiji, moramo biti pozorni, da ne označimo budističnega odnosa do življenja za pesimističnega. Življenje samo po sebi ni trpljenje in v klasičnih tekstih pogosto naletimo na izraz »dragoceno človeško življenje« – trpljenje je vezano na tri »strupe« (skt.: *kleśā*): nevednosti ali zaslepljenosti (skt.: *avidyā*), navezanosti (skt.: *upādāna*) in jezi (skt.: *pratigha*) in njihove izpeljanke, ki eksistenco obarvajo s trpljenjem.

Ključna vloga kritičnega mišljenja

Buddha je pogosto poudarjal pomen kritičnega mišljenja ter preizkušanja lepo zvenečih teorij v praksi vsakdanjega življenja. Etika spoštovanja posameznikove avtonomije je v ospredju Buddhovih nauk in vključuje tudi odnos do budizma samega. Znana je *prispodoba o zlatarju*: »Tako kot zlatar z ognjem, rezanjem in drgnjenjem preveri zlato, skrbno preverite moje besede, ne sprejmite jih zgolj na podlagi spoštovanja.« Tej temi se podrobneje posveča *Kalama Sūtra*. *Prispodoba o splavu* se nanaša na relativno naravo Buddhovih učenj: če hoče popotnik prečkati veliko reko, si bo izdelal splav, toda na drugem bregu ga bo odložil, ne bo ga nosil dalje čez hribe in doline: »Tako sem vam pokazal, kako Dharma spominja na splav: namenjena je temu, da gremo onkraj, ne pa, da se oklepamo. Menihi, ko poznate prispodobo splava, opustite (celo dobre) nauke, kaj šele slabe.«⁵

Spoštovanje logičnega razmišljanja je pomembno oblikovalo zgodovino budističnih dežel. Učenjaki različnih filozofskih šol so skozi stoletja tekmovali v debatah in praviloma je tisti, čigar logika se je izkazala za nezadostno, privzel šolo zmagovalca. Včasih je takšna tekmovanja naročil kralj in zmagovalna logika je določila filozofsko smer, ki ji je odtlej sledila dežela. Tako je tibetanski kralj Songtsen Gampo v 7. stoletju organiziral debato med kitajskim in indijskim filozofom; s Kamalašilo je prevladala indijska smer, elementi *chan* budizma pa so prešli v nau-

4 Jayatilleke, str. 28.

5 Majjhima Nikāya 22, v: *The Buddha's Teachings in His Own Words*, str. 67.

ke o neposrednemu uvidu v naravo uma (*Dzogchen* in *Mahāmudrā*).⁶ Tudi tibetanska medicina se je razvila na podlagi »tekmovanj« in preizkusov, katera vrsta medicine je v praksi učinkovitejša za določeno tegobo. Debate so še vedno temeljna sestavina tibetanskega budističnega izobraževanja.

Zaobljube po meri človeka

Budistični etični sistem je kompleksen in jasno razdelan, ob tem pa sledi individualnim potrebam. Buddha Śākyamuni je ob predajanju etičnih vodil dodal, da so nekatera odprta za spremembe, ki jih zahteva spreminjanje družbenih okoliščin, vkolikor ne ogrozijo etične pokončnosti (*Mahāparanibbana Sutta*), poleg tega pa je družba izpostavljena spremembam, zato »lahko tisto, kar velja za nemoralno v enem času (*adhamma-sammataṃ*), v drugem času velja za moralno.« (*Aggañña Sutta*)⁷ Jayatilleke povzema, da budizem priznava relativizem in ga ne smatra za spodkopavanje objektivnosti vrednot, toda »ob zanikanju absolutizma in priznavanju relativizma budizem ne zanika objektivnih moralnih vrednot.«⁸

Budistična etika temelji na *Vinayi*, eni od treh »košar« *Tripiṭake*.⁹ V različnih deželah Azije se je skozi 2500 let ohranilo več različic *Vinaye*, vendar so odstopanja majhna, predvsem na račun cepljenja enega vodila v več točk. To kaže na veliko verjetnost, da so teksti dejansko zvesti izvirniku, kar je osupljivo, če vzamemo za merilo evropsko versko zgodovino. Videti je, da je ob vsem poudarjanju avtonomije posameznika budistično izročilo deležno več spoštovanja kot teksti, ki temeljijo na božjem izročilu.

Budistični praktikant sam določa, kakšno mesto bo odmeril svoji duhovni poti. Svojo etično zavezanost lahko zapečati z zaobljubami. Na voljo so mu tri vrste zaobljub: zaobljube osebne osvoboditve (Prātimokṣa zaobljube), Bodhisattvine zaobljube ter tantrične zaobljube, kar sovпада s tremi vejami budizma: Theravāda, Mahāyāna in Vajrayāna.¹⁰ Vsak sklop je vezan na določeno motivacijo: prvi na

6 Npr. Barber, A. W.: »*The Unifying of Rdzogs Pa Chen Po and Ch'an's*«, v: *Chung-Hwa Buddhist Journal*, Vol.3, April 1990. <http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-BJ001/barber.htm>.

7 Digha Nikaya III 89: Aggana Suttanta. http://www.archive.org/stream/bookofdisciplineo4hornuoft_djvu.txt

8 Jayatilleke, str. 67.

9 *Tripiṭako* (dobesedno: tri košare) sestavljajo: Sūtra Piṭaka (zbirka Buddhovih Sūter), *Vinaya Piṭaka* (zbirka učenj o etični disciplini in meditaciji) in *Abhidharma Piṭaka* (zbirka razprav o Dharmi, predvsem na temo razvijanja najvišje modrosti (skt. śūnyatā)). Po Mipham Rinpočeuje Vinaya odpravlja negativno vedenje, Sūtre odpravljajo dvome, *Abhidharma* pa zmotne poglede na realnost.

10 Budistične šole lahko razdelimo tudi na postopno (Sūtrayāna) in hitro (Vajrayāna) pot do Razsvetljenja. Vajrayāna budizem je podvrst Mahāyāna budizma, ki pa uporablja drugačno metodologijo kot njegova Sūtrayāna sestra. Ohranil se je predvsem v Tibetu.

osebno osvoboditev iz *samsāre*, druga na motivacijo, da bi Razsvetljenje dosegla vsa bitja in tretja, da bi ta cilj dosegli čim prej, ne glede na napor, ki bi ga to utegnili zahtevati. To pa niso tri ločene zgradbe, ampak prej tri nadstropja iste stavbe, ob čemer vsako višje nadstropje temelji na nižjih. Hiše ne začnemo zidati pri strehi in z vidika celote sostreha in temelji enako pomembni.

Različne vrste *prātimokṣa* zaobljub so namenjene posvečenim osebam in laikom. Laiki lahko svoj sklop zaobljub sprejmejo za kratek čas ali za vse življenje, le del ali celoto, v skladu s svojimi zmožnostmi in okoliščinami. Menihi in nune sprejmejo celotno serijo zaobljub, a tudi njihove zaobljube so razdeljene v tri stopnje: prva uvede temeljna pravila, kasnejše stopnje pa jih elaborirajo, ob čemer se namnožijo na preko dvesto zaobljub. Na ta način so meniške ali nunske zaobljube ščitijo um pred nevrnimi dejanji na podoben način kot obrambni zidovi ščitijo grad: če pade zunanji branik, je to znak za alarm, vendar ostane grad (um) nedotaknjen.

Bodhisattvine in tantrične zaobljube so kompas in opora prizadevanju Mahāyāna oz. Vajrayāna praktikanta na njenih poteh. Ti dve Mahāyāna smeri sledita nauku o šestih popolnostih ali šestih *pāramitāh* (skt: *ṣad-pāramitā*): velikodušnosti (*dāna*), etični disciplini (*śīla*), potrpežljivosti ali vztrajnosti (*kṣānti*), radostnemu prizadevanju (*vīrya*), meditaciji ali koncentraciji (*dhyāna*) in modrosti (*prajñā*).¹¹ Udejanjanje šestih popolnosti je ključno za napredovanje na poti do Razsvetljenja, zato se Mahāyāna budizem imenuje tudi *Pāramitāyāna*.

275

II. Neločljivost etike in logike

Budistična etika je specifična predvsem zaradi svoje eshatologije oz. svojega cilja, saj njen končni cilj ni niti boljše življenje niti nebeško kraljestvo, temveč osvoboditev od pogojenega rojevanja. »Etična disciplina postane *budistična* etična disciplina, vkolikor jo praticiramo kot metodo doseganja Osvoboditve ali Razsvetljenja,«¹² piše Alexander Berzin. Prav tako je to prej smotrnostna kot dolžnostna etika, meni Keown: glede na to, da »ima budistično moralno življenje nedvomen *telos*,¹³ jo ustrezneje opišemo kot teleološko kot deontološko.«¹⁴ To ponovno poudarja njeno navezavo na razum.

¹¹ *Sūtra desetih stopenj* (*Daśabhūmika*) navaja štiri dodatne *pāramite*: spretno prijeme, s katerimi praktikant pomaga čutečim bitjem (*upāya*), odločenost ali zavezanost (*praṇidhāna*), duhovno moč (*bala*) ter znanje (*jñāna*).

¹² Berzin (b).

¹³ Op. prev.: *telos*: iz gr. *τέλος*: smoter, namen, konec ali cilj.

¹⁴ Keown, str. 232.

Kot v krščanstvu vse vrline izvirajo iz treh osnovnih, Vere, Upanja in Dobrodelnosti, tudi budistične vrline izvirajo iz temeljne trojice piše Damien Keown.¹⁵ Navedene so v *Osmeročleni poti* in se precej razlikujejo od krščanskih: temeljna etična vodila so nasprotna prej omenjenim trem »strupom« (torej razumevanje ali uvid, nenavezanost in dobronamernost). Tri »nečistosti«, »tegobe« oz. »strupi« (skt.: *kleśa*) veljajo za neetične, ker človeka oddaljujejo od budističnega ideala popolnosti, navaja Keown.¹⁶

Z razumom do sreče

Berzin izpostavlja, da zahodno in bližnjevzhodno etično držo bistveno določata starogrška in biblična dediščina, kjer etika temelji na zakonih: »Vsa ideja etike v resnici sloni na poslušnosti, na pokoravanje zakonom, pa naj bodo božanski, civilni ali oboje. Če se jim pokorimo, smo dobra oseba ali dober državljani, če ne, smo slaba oseba; v civilni sferi se imenujemo kriminalci, v verski pa grešnik. V osnovi smo slabi in bremeni nas fenomen krivde – krivi smo. (...) Budističen pogled je bistveno drugačen: ne temelji na ubogljivosti, temveč na *razločujoči zavesti* (...), ki v osnovi ločuje med tem, kar je v pomoč in tem, kar škodi. (...) Spomnimo se, da celoten kontekst budizma govori o tem, kako se izstopiti iz trpljenja ali se ga znebiti. To dosežemo z odpravljanjem vzroka trpljenja. To pomeni, da moramo pravilno razbrati vzrok trpljenja.«¹⁷ Zato so um (*citta*) in dejavniki uma (*caitta*) v jedru etičnih analiz.¹⁸

276

Budistična etika temelji na razvijanju razumevanja mehanizma *karme* ter na svobodni izbiri. Izhaja iz prvega Buddhovega učenja, imenovanega Štiri plemenite resnice: »V jedru: življenje je trdo in težavno. Toda za to obstaja vzrok in če se želimo znebiti težav, moramo odpraviti vzrok. (...) Če ravnamo tako, da si povzročamo preglavice, smo nespametni in to je žalostno. Če pa prenehamo ravnati na ta način, smo modri. To je vse. Budistična etika je torej v veliki meri stvar izbire tega, kaj počnemo.«¹⁹

O tem, kako ključnega pomena je poznavanje in obvladovanje uma, priča tudi sledeči Buddhov citat: »Naše življenje oblikuje naš um; postanemo to, kar mislimo. Trpljenje sledi zlim mislim kot kolesa voza sledijo volom, ki ga vlečejo. Naše življenje oblikuje naš um; postanemo to, kar mislimo. Radost sledi čisti misli, kot senca, ki nas nikoli ne zapusti.« (Dhammapada, 1. in 2. verz) In na drugem me-

15 Keown, str. 62–63.

16 Keown, str. 63.

17 Berzin (b).

18 Keown, str. 60.

19 Berzin (c).

stu: »Kjerkoli je moralnost, je tudi modrost, in kjerkoli je modrost, je tudi moralnost. Skozi opazovanje moralnosti prihaja modrost in od opazovanja modrosti prihaja moralnost. Moralnost in modrost skupaj odstirata vrh sveta.«²⁰

Tako uravnotežen pristop odraža budistično afiniteto do srednje mere. Z razlogom: »Obsesivna navezanost na *sīlo* je nevarna, enako kot pretirana predanost *paññi*.²¹ Neprimerno poudarjanje katerekoli bo privedlo do neravnovesja in fiksacije, namesto do napredovanja proti cilju. Če damo prednost intelektualnemu razvoju na račun moralnega, se bo pojavila težnja po oprijemanju teoretskih pojmov (*ditṭhi*), kakršnih je dvainšestdeset spekulativnih pogledov, navedenih v *Brahmovi mreži*, ali pa postanemo obsedeni z učenjem, kakršno je omenjeno v *Diskurzih o Vedskem znanju*. Če pa damo prednost moralnemu razvoju na račun intelektualnega, se bo pojavila težnja, da postanemo obsedeni z zunanjimi oblikami vedenja, kot so pravila, obredi in običaji. Buddha je povedal Māgandiyi, da nobena od alternativ ni zadovoljujoča: ‚Čistosti ne dosežeš skozi poglede (*ditṭhi*), učenje ali znanje, niti skozi pravila in obrede.‘²²

Različne ravni subtilnosti uma

Um ima po budizmu bistveno večje zmožnosti od teh, s katerimi običajno operiramo. Polno razviti potenciali uma pomenijo budovstvo, ki je definirano kot vsevedno in vseprisotno. V budizmu velja, da je *Narava Bude* (skt.: *Tathāgatagarbha*) v vsakem bitju, le da je običajno ne opazimo, ker smo vajeni bivati v grobih plasteh zavesti, v subtilne globine duha pa se ne spustimo. Človeka pri odkrivanju narave svojega uma ne ovirajo toliko zunanji dejavniki, kot dolgotrajno gojenje zmotnih konceptov in navad, ki jih je sam ustvarjal. Klasični teksti bralca stalno soočajo s sporočilom o različnih ravneh subtilnosti uma. Tudi Buda obstaja na različnih ravneh subtilnosti.²³ Budistična epistemologija pri dostopanju do narave uma uporablja tako logično-diskurzivni kot meditativni aparat.

Bogastvo metod za razvijanje etične naravnosti

Zaradi različnosti zmožnosti in potreb bitij ter zaradi različne intenzitete njihove motivacije in angažiranosti na duhovni poti, se je razvilo bogastvo metodoloških prijemov, ki jim pomagajo na poti transformacije uma; kar dobro dene začetniku, lahko ovira naprednejšega praktikanta in obratno. Tako so tudi Pāramite definirane skozi stopnjevanje motivacije in angažiranosti. Parāmitā etične discipline

20 *Dighanikāya* I. 124, v: Ven. Hammalawa Saddhatissa, str. 89–90.

21 *Paññā* (pāli) oz. *Prajñā* (skt.): modrost.

22 Keown, str. 47.

23 O tem govori doktrina o *Trikāyi* – treh telesih Bude.

je na primer razdeljena na: 1) izogibanje negativnim dejanjem, 2) lotevanje pozitivnih dejanj ter 3) prinašanje dobrobiti drugim.²⁴

Prva kategorija pomeni opuščanje nevrlih dejanj telesa, govora ali uma. Po tibetanskem mojstru Je Tsongkhapi²⁵ se to nanaša predvsem na sedem vrst Prātimokṣa zaobljub in opuščanje desetih nevrlih dejanj telesa, govora in uma.²⁶ Skozi drugo stopnjo se praktikant z vsemi močmi uri v vrlini, kar vključuje študij filozofskih tekstov, meditacijo in druga orodja urjenja uma; ta stopnja prinaša tudi Bodhisattvine zaobljube. Tretja predstavlja dejansko pomoč, ki nastopi, ko je človek prost vsakršne sebične motivacije; k temu pripomorejo tudi štirje načini privlačevanja učencev²⁷ in enajst drugih načinov dela za dobro drugih. Če povzamemo: praktikant se torej trudi z *Bodhicitta* motivacijo vsako dejanje telesa, govora in uma usmeriti v dobrobit drugim.²⁸

Etično disciplino potrebujemo, da damo svojemu življenju obliko; deluje kot zemljevid na poti do Razsvetljenja, piše Berzin.²⁹ Da bi jo zmogli gojiti in vzdrževati, pa potrebujemo tudi določene sposobnosti uma. Tibetanski teksti izpostavljajo predvsem pozornost in čuječnost, ob čemer sledijo indijskemu mojstru Śāntidevi, ki jima je posvetil dve poglavji *Vodnika na poti do Razsvetljenja* (skt.: *Bodhisattvacharyāvātāra*). Praktikantu ponujata »alarmni sistem«, ki ga opozarja na nevarnosti odklonov uma. Pozornost je kot kompas, s pomočjo katerega ima praktikant cilj ves čas pred očmi in se varuje stranpoti. Śāntideva pa opozarja, da glavni sovražnik niso okoliščine, temveč *kleše*, zato skozi metaforo obuvala priporoči, naj kultiviranje uma postane naša prioriteta:

278

»Če bi želeli vso zemljo prekriti s krpami usnja,
kje bi našli toliko ustrojene kože?
Če pa preprosto zavijemo nekaj usnja okoli svojih stopal,
je to tako, kot da bi prekrili celo zemljo!« (V, 13)

Pri tem se Śāntideva naslanja na sposobnost uma, da opazuje samega sebe. Praktikant se uri v opazovanju svojega uma v različnih okoliščinah ter skrbi, da ne

24 Obstaja več taksonomij, ta je v Mahāyāna budizmu najpogostejša.

25 Pabongka Rinpoche, str. 633.

26 Z nevrliimi dejanji so mišljena tri dejanja telesa (ubijanje, kraja in neprimerno spolno ravnanje), štiri dejanja govora (laž, opravljanje, govoričenje v prazno in ostro govorjenje) ter tri nevrila dejanja uma (zlovoljnost, zavist in gojenje zmotnih pogledov).

27 Mišljene so lastnosti učitelja, zaradi katerih učence pritegne to, kar jim pripoveduje. Te kvalitete so: 1) biti mora velikodušen, 2) njegov jezik mora biti prijeten, 3) vsakogar mora učiti v skladu z njegovimi potrebami, 4) ravnati mora tako kot uči.

28 Pabongkha Rinpoche, str. 632–634.

29 Berzin (a).

deluje po inerciji, temveč čim bolj zavestno, ob tem pa ohranja mir, modrost in motivacijo *Bodhicitte*. Pozornost in čuječnost veljata za meditativni tehniki, ki ju je najbolje kultivirati v kombinaciji sedeče meditacije in prakse v vsakdanjem življenju.

Tudi sledeče poglavje *Bodhisattvacharyāvatāre*, posvečeno potrpežljivosti, je tesno vezano na etiko. Potrpežljivost predstavlja neposredni protistrup jezi, ki je za budista najbolj negativno stanje uma, saj lahko vodi do najbolj negativnih dejanj, ki škodijo nam in drugim:

»Smo kot nerazumni otroci,
ki zlezejo vase pred trpljenjem, vendar ljubijo vzroke zanj.
Sami se ranimo; svojo bolečino si povzročamo sami!
Zakaj bi morali biti drugi objekt naše jeze?« (VI, 45)

Ker so jeza, nestrpnost, zavračanje, diskriminacija, rasizem in druge izpeljanke v sodobnem svetu pogoste, ne preseneča, da potrpežljivost ni priljubljena vrlina. Śāntideva pa dodaja, da je potrpežljivost nujna za vsakogar, ki želi obvladati svoj um, saj je um navajen ravnati po moči trdovratnih navad in rezultati urjenja uma ne pridejo vedno čez noč.

Etično disciplino pomagajo razvijati tudi številne druge meditacijske tehnike. Izpostavimo lahko meditacijo umirjanja uma ali enotočkovno koncentracijo (tib. *shine*, skt.: śamatha), ki skozi preproste tehnike uri um v stabilni osredotočenosti, mu daje moč in prožnost. S tem postanejo vse ostale meditacijske tehnike učinkovitejše, vključno z analizo (oz. analitično meditacijo). Meditacija umirjanja uma velja za osnovo vseh meditacij.

279

III. Korak dlje: Bodhicitta

Do neke mere vsi veliki etični sistemi podajajo sorodna etična vodila, ob čemer obstajajo določena odstopanja. Budistična etika je posebna zaradi končnega cilja (človek lahko postane enak najvišjemu bitju), metodologije (vključuje vrsto meditativnih tehnik in temu pridružuje dobro razdelan spoznavno-teoretski aparat),³⁰ pa tudi zaradi koncepta *Bodhicitte*.

Pojem *Bodhicitte* (skt.) v drugih filozofskih in religioznih sistemih ne obstaja in nima bližnjega sorodnika, zato ostaja izraz praviloma nepreveden. Termin *Bodhicitta* je sestavljen iz *bodhi* in *citta*. *Bodhi* je ženski glagolnik in v budistič-

30 To je do neke mere prisotno tudi v drugih azijskih tradicijah, z izjemo budističnih naukov o Praznini oz. Modrosti, ki praktikanta osvobodi iz krogotoka saṃsāre (kamor po budizmu sodi tudi božje kraljestvo).

nem kontekstu pomeni Razsvetljenje, Prebujenje oziroma Budovstvo. *Citta* je kompleksnejši pojem, s številnimi rabami, ki so se skozi zgodovino spreminjale; najpogostejši pomeni so: um, misel, pozornost, intenca ali cilj. Najustreznejši prevod *Bodhicitte* je *Um Prebujenja*, nekateri govorijo tudi o *Srcu Prebujenja* ali *Prebujajočemu (se) umu*.

Včasih naletimo na prevod »sočutje«, vendar zaradi kulturne obteženosti pojma in njegovega precej ožjega pomena ni ustrezen. Za sočutje v budizmu obstaja drug koncept – *karuna* (skt.), ki ga ponazarja podoba matere, ki je ugotovila, da je njen edinorojenec v goreči hiši in ne da bi mislila nase v muji pohiti otroku na pomoč; pojem *maha karuna* (skt.: *veliko sočutje*) predstavlja enako intenzivno nesebično naravnost, a brez diskriminacije na prijatelje, sovražnike in nevtralne ljudi – usmerjeno na vsa bitja; *Bodhicitta* gre še korak dlje: nanaša se na nesebično pomoč vsem bitjem, brez omejitve časa in prostora ter prizadevanje za čim hitrejšo Razsvetljenje, da bi ta cilj sploh lahko postal uresničljiv. Z besedami Šāntideve:

»Naj varujem tiste, ki so brez zaščitnika,
naj bom vodnik tistim, ki so na poti.
Tistim, ki želijo prečkati vodo,
naj bom ladja, splav ali most.« (III, 18)
»Naj bom otok tistim, ki si želijo pristati
in svetilka tistim, ki hrepenijo po svetlobi;
naj bom postelja tistim, ki se želijo spočiti
in suženj tistim, ki potrebujejo služabnika.« (III, 19)

Bodhicitta ni le teoretičen koncept, pač pa predvsem motivacija in življenjska naravnost v vsakdanjem življenju. Lahko jo opišemo kot seme, iz katerega vzklje Razsvetljenje. Z besedami Nāgārjuna: »Razsvetljenje ima za korenino stabilno sočutje, zraste iz kalčka *Bodhicitte*, za svoj edini sad pa ima dobrobit drugih.«³¹ Stanje udejanjenje *Bodhicitte*, posebno, če je človek ob tem tudi izstopil iz *samsāre*, tibetanski teksti opisujejo jo kot neizmerno blaženost.

Bodhicitta ni naval vznesenih čustev, ki se vzbudi v človeku in mine takoj, ko mine zanos, temveč je utemeljena na razumu – le tako lahko postane trajna. *Bodhicitta* je temeljna motivacija in gorivo na Poti, obenem pa se *Um Prebujenja* kot potencial nahaja v vseh bitjih, zato lahko vsakdo postane popolno razsvetljeni Buda:

31 Nāgārjuna: *Bodhicittavivaraṇa*, verz 85.

»Bistvo Sugat³² prežema vsa bitja.
Ustvarjaj najširnejše in najbolj vzvišene namene,
saj je v vsakem bitju vzrok za Prebujenje –
niti eno bitje ni brez tega potenciala.«³³

Človek, ki je udejanjil *Bodhicitto*, se imenuje *Bodhisattva*. Tisti, ki je ob tem tudi spoznal tudi naravo vseh pojavov in izstopil iz *samsāre*, se imenuje Ārya Bodhisattva, vendar je pridevnik Ārya, plemeniti, vzvišeni, pogosto opuščen, tako da se termin *Bodhisattva* lahko nanaša katerokoli od obeh stopenj, odvisno od konteksta. *Bodhisattva* ni le učinkovit v svoji pomoči drugim, pač pa je že njegova prisotnost prijetna okolici, saj izžareva mir, naklonjenost in spoštovanje. Buddha je v *Sūtri, za katero je zaprosil Vīryadatta* izrekel sledečo hvalo *Bodhicitti*:

»Če bi zasluge *Bodhicitte*
zavzele fizično obliko,
niti celotno vesolje
ne bi bilo dovolj veliko za njihovo neizmernost.«³⁴

Kako ključnega pomena je v budizmu motivacija, odraža tudi verz enega največjih tibetanskih učiteljev, Je Tsongkhape (1357–1419):

»Če so nameni dobri, bodo dobre tudi stopnje in poti.
Če so nameni slabi, bodo slabe tudi stopnje in poti.
Glede na to, da je vse odvisno od namenov,
si vedno prizadevaj, da bodo dobri.«³⁵

281

Budizem izraža veliko zaupanje v človekove zmožnosti, vključno s tem, da z močjo lastnega uma radikalno preoblikuje način svojega delovanja. Z besedami Buddhe:

»Sam svoj gospodar si,
sam ustvarjaš svojo prihodnost.
Zato se obvladaj,
kot trgovec s konji uri čistokrvnega žrebca.«³⁶

O moči uma pričajo številne zgodbe, morda najbolj znan je primer tibetanskega svetnika in modreca Milarepe, ki se je preobrazil iz človeka, ki je s pomočjo ma-

32 Sugata: eden od nazivov Bude.

33 *Sūtra kralja samādhija* (skt.: *Samādhirāja Sūtra*) ali *Sūtra lunine svetilke* (skt.: *Candrapradīpa Sūtra*).

34 *Sūtra, za katero je zaprosil Vīryadatta* (skt.: *Vīryadattapariṣcchā Sūtra*).

35 Je Tsongkhapa: *A Literary Gem of Poetry*. <http://www.lotsawaschool.org/tsongkhapa.html>.

36 *Dhammapada* 380.

gije ubil mnogo ljudi v svetnika, ki je svoje življenje povsem posvetil delu za dobro drugih in dosegel Razsvetljenje.

Osrečujoče razklepanje spon ega

Ključ je v preraščanju lastnih omejitev, ki izhajajo prvenstveno iz oklepanja sebičnih vzorcev mišljenja in delovanja. Z Buddhovimi besedami: »Tisti, ki premaga sebe, je večji od tistega, ki na bojnem polju tisočkrat premaga tisočericico.«³⁷ Ali z drugega zornega kota, z besedami Lame Atiše: »Najboljši učitelj je tisti, ki napade vaše skrite napake. Najboljši napotek je tisti, ki jih zadane.« »Namen meditacije je stopiti iz ega,« je dejal Chögyam Trungpa Rinpoče ter posvaril pred ustvarjanjem »duhovne kariere« ali »duhovnega materializma« na račun pristne rasti.³⁸

Budizem pa ni naklonjen strogi askezi ali trpinčenju samega sebe. Tudi občutek za srednjo mero se prilagaja praktikantu. Preraščanje samega sebe praktikantu ne prinaša le zadoščenja osebnostne rasti, temveč tudi vse večji mir in vse širši razpon izpolnjujočih življenjskih situacij – situacij, ki predstavljajo plodna tla za njegovo duhovno pot. Budistična filozofija velja za osrečujočo: sreča ni le cilj, temveč tudi pot. Buddha je srečo primerjal s kopalnim praškom, ki se povsem razpusti v kopeli in menihu priporočil, naj na enak način »pusti, da sreča in užitek, ki se rodita iz umika³⁹ povsem prepojita, prežameta, napolnita njegovo telo in se razširita v njem, do zadnje celice.«⁴⁰

282

Sreča je v budizmu tesno vezana na etično vedenje. Izvira iz preobrazbe odnosa do sveta: namesto, da bi nekatere vidike življenja želel izključiti, druge pa za večno obdržati, kar je neizvedljiv projekt in zato v budizmu predstavlja vzrok za trpljenje – se praktikant uri v sprejemanju življenja v celoti – vsako situacijo je namreč mogoče dojeti kot izhodišče za rast.

Budistična etika se posveča tako notranjemu kot zunanjemu svetu – tako delu na sebi, kot delu za druge, vendar praktikant prvenstveno preobraža svoj um, šele drugotno okoliščine, drugače je, kot da bi slepec vodil slepca. »Budizem torej ne priporoča niti etičnega egoizma niti etičnega altruizma; to bi lahko imenovali etični univerzalizem. Kot je ob priliki rekel Buddha: »Obstajajo štiri vrste oseb. Katere? Tista, ki se ne usmerja niti lastnemu blagostanju niti blagostanju drugih. Tista, ki se uklanja blagostanju drugih, ne pa lastnemu. Tista, ki se uklanja lastnemu blagostanju, ne pa tujemu, ter tista, ki se uklanja tako lastnemu kot tuje-

37 Dhammapada.

38 Trungpa, str. 136.

39 V jedru umik od oklepanja slepil, v samostanskem kontekstu pa tudi umik od posvetnega življenja.

40 Dīgha Nikāya 2 in Majjhima Nikāya 39, v: *The Buddha's Teachings in His Own Words*, str. 54.

mu blagostanju ... Tista, ki se uklanja tako lastnemu kot tujemu blagostanju, je od vseh štirih oseb glavna in najboljša, najodličnejša, najvišja in najizvrstnejša.«⁴¹

Lojong

Vsaka situacija je plodna za preobrazbo uma, tista, kjer so izzivi najmočnejši, pa še najbolj. Vendar različnim praktikantom ustrezajo različni tempi, zato so jim na voljo različne tehnike: ene za tiste, ki želijo skočiti v jedro problema, druge za tiste, ki raje napredujejo počasi in postopoma. Del učenj je bil zaradi svoje zahtevnosti dolga stoletja skriven. Takšni so bili nauki, znani pod imenom *Lojong*, ki veljajo za posebno neizprosne do ega. Izraz običajno prevedemo v urjenje uma. »*Jong*« v tibetanščini pomeni »urjenje, kultiviranje«, »*lo*« pa »stališča, naravnost«, izraz se torej nanaša na kultiviranje človekove mentalne drže.

Lojong je iz Indije prišel na Tibet z Lamo Atišo Dīpaṅkaro Śrījñāno (982–1054), se tu skozi stoletja ohranil, z okupacijo Tibeta pa vrnili v Indijo in se prek tibetanskih begunskih naselij razširili v svet. Kadampa mojstri, nosilci Atiševega izročila, so bili znani po tem, da so svoj ego sklestili do te mere, da so – za razliko od drugih učenjakov, obdanih s častmi in razkošjem – v javnosti pogosto nastopali kot preprosti menihi, najnižji od vseh, njihova veličina pa se je izkazala šele po smrti. *Lojong* učenja je med seboj povezal Je Tsogkhapa (1357–1419), začetnik Gelugpa šole, ki velja za dedinjo Kadampa šole.

283

Transformacija uma, ki se ji posveča *lojong*, ni vedno prijetna, saj cilja na korenino vseh težav in objekt naše največje navezanosti – naš ego. Običajno se nevsječnostim izogibamo, v *lojongu* pa se praktikant prvenstveno osredotoča na največje neprijetnosti in jih skuša preobraziti v duhovno pot: »Ko nesreča napolni svet in njegove prebivalce, spremeni nadloge v pot Prebujenja,« pravi eden od izrekov iz *Sedmih točk urjenja uma*. Nekatera vodila so morda videti radikalna: »Najprej se posveti tistemu, na kar najmočneje reagiraš; Ne prizadevaj si za zmago; Ne jemlji se prerեսno; Ne pričakuj hvale.«⁴² *Lojong* praksa mora temeljiti na trdnih temeljih razumevanja poti do Razsvetljenja, drugače tovrstnih situacij ne bi bilo mogoče iskreno osmisliti. Tudi *lojong* je namreč srečenosen; eden od rekov iz istega teksta pravi: »Radostno stanje uma je stalna podpora.«

Za razliko večine ostalih meditativnih praks, najidealnejše mesto za *lojong* ni meditacijska blazinica, temveč vsakdanje življenje, z vsemi prilogami in nezgodami. Običajno najmočneje reagiramo na soljudi, posebno, če se nam zdi, da nas kaj

⁴¹ A. II. 95, v: Jayatilleke, str. 49.

⁴² Citati so iz teksta *Sedem točk urjenja uma* Kadampa mojstra gešjeja Chekawe. *Lojong* teksti na splošno postanejo razumljivi šele skozi ustrezen komentar.

omejuje, zato so odnosi glavno gorivo prakse in zato je tibetanski mojster Langri Thangpa v slovitih *Osmih kiticah urjenja uma* – zgoščenem napotku o udejanjanju *Bodhicitte* – za čuteča bitja dejal, da so »dragocenejša od dragulja, ki izpolnjuje vse želje«. Druga bitja so dragocena, ker človeku ponujajo ogledalo – kažejo mu, kje so njegove šibkosti in kreposti in brez njih ne bi mogel ustrezno napredovati. Zato se je Šāntideva, ki je v *Bodhisattvacharyāvātāro* vključil tudi *lojong*, zavezal:

»Dokler ostaja prostor
in dokler obstajajo čuteča bitja,
naj ostanem tudi jaz,
da razblinim bedo tega sveta.« (X, 55)

V naši kulturi velja, da sta naša sreča in nesreča odvisni od zunanjih okoliščin, kot da je naše življenje v rokah nekoga ali nečesa drugega. Nasprotno pa budizem skozi različne tehnike usmerja človekovo pozornost vase in svoje zmožnosti.

Zaključek

Kako ključnega pomena je etika v vseh budističnih šolah, kaže tudi pogosto citiran verz, ki velja za povzetek celotnega Buddhovega nauka, v sebi pa skriva vso kompleksnost Buddhovih siceršnjih učenj:⁴³

284

»Ne stori nobenega zlega dejanja,
kultiviraj dobro
in očisti svoj um –
to so nauki Bud.«⁴⁴
Ali še bolj izrazito z besedami Šāntideve:
»Vsa radost tega sveta
izhaja iz želje osrečiti druge.
Vsa bridkost tega sveta,
izhaja iz želje osrečiti zgolj sebe.« (VIII, 129)

Sodobna zahodna družba je vse bolj sekularna, pa vendar je budizem glede na statistiko najhitreje rastoča religija. Angleška teologinja Karen Armstrong vidi razloge za njegovo aktualnost tudi v njegovi etični držbi: »Številni vidiki Buddhovega prizadevanja ugajajo sodobnemu etosu. Njegov skrupulozen empirizem je posebno blizu pragmatičnemu tonu naše lastne zahodne kulture ter njeni zahtevi

43 Po ustnem komentarju Sogyal Rinpočerja vsaka vrstica predstavlja eno smer budizma: Theravāda, Mahāyāna in Vajrayāna s sovpadajočimi vrstami zaobljub. (Nottingham, 26. maj 2008)

44 Dhammapada, 183.

po intelektualni in osebni neodvisnosti. Tisti, ki jim je tuja ideja nadnaravnega Boga, pozdravljajo Buddhovo zavrnitev potrditve Najvišjega bitja. Svoje raziskovanje je omejil na lastno človeško naravo in vedno vztrajal, da so izkustva – celo najvišja Resničnost Nibbāne – za človeka povsem naravna. Tisti, ki so se naveličali nestrpnosti nekaterih oblik institucionalne religioznosti, bodo prav tako pozdravili Buddhov poudarek na sočutju in ljubeči-prijaznosti.«⁴⁵

14. Dalajlama Tenzin Gyatso pogosto omenja, da bi morali biti vsaj modro sebični – če želimo sebi dobro, bomo ustvarjali harmonične odnose z drugimi. Medsebojno spoštovanje, gojenje zavedanja in odgovornosti, ob tem pa še daljnoročno mišljenje bi lahko bili prevodi budističnih vodil v sodobno sekularno življenje.

Izbrana bibliografija

- The Buddha's Teachings in His Own Words. Prev. Bhikkhu Ñāṇamoli. The Wheel Publication No. 428/430. Buddhist Publication Society, Kandy, Sri Lanka, 1995.
- Berzin, Alexander: (a) »Developing Ethical Self-Discipline«, (b) »Buddhist Ethical Behavior: A Practical Approach«, (c) »Introduction to Buddhist Sexual Ethics«, (d) »Developing Balanced Sensitivity«, v: <http://www.berzinarchives.com/web/en/index.html>.
- Chögyam Trungpa: *Prebijanje skozi duhovni materializem*. Prev. Samo Škrabec. Založba Gnostica, Ljubljana, 2001.
- Jayatileke, K. N.: *Ethics In Buddhist Perspective*. The Wheel Publications No. 175/176. Buddhist Publication Society, Kandy, Sri Lanka, 1984.
- Keown, Damien: *The Nature of Buddhist Ethics*. Palgrave Macmillan, New York, 2001.
- Ven. Hammalawa Saddhatissa: *Buddhist Ethics*. Wisdom Publications, Boston, 2003.
- Pabongka Rinpoche: *Liberation in the Palm of Your Hand. A Concise Discourse on the Path to Enlightenment*. Ur. Trijang Rinpoche. Prev. Michael Richards. Wisdom Publications, Boston, 1997.
- Shantideva: *The Way of the Bodhisattva*. Prev. Padmakara Translation Group. Shambhala, Boston & London, 1997.
- Tsongkhapa: *Tantric Ethics. An Explanation of the Precepts for Buddhist Vajrayāna Practice*. Prev. Gareth Sparham. Wisdom Publications, Boston, 2005.

Tina Bilban

DOTIKI, DIŠAVE IN OKUSI – V SENCI »FILOZOFSKIH« ČUTOV

**Madalina Diaconu: Tasten, riechen, schmecken – Eine Ästhetik der
anästhesierten Sinne**

287

Verlag Königshausen und Neumann HmbH, Würzburg 2005

Obsežna monografija avstrijske avtorice je, kot pove že naslov, razpiranje estetike – predvsem skozi evropsko, manj poudarjeno pa skozi celotno človeško, kulturo – zapostavljenih, sekundarnih čutov: tipa, voha in okusa. Vid in sluh sta bila tako skozi filozofsko tradicijo kot skozi umetnost vedno videna kot privilegirana, kot teoretska čuta, za razliko od bolj živalskih/hedonističnih in primarnih: tipa, okusa in voha, in zato tudi v središču estetskih in širše filozofskih analiz. Avtorica tako z delom poizkuša premostiti ta stoletja trajajoči manko ter prikazati in razčleniti možnost estetike sekundarnih čutov, razprtih v osrednjih treh poglavjih.

Tip kot podlaga drugih čutov

Pot k uzrtju vloge tipa Diaconuva pričanja z analizo konstitucije individuuma preko kože (kot največjega organa) in akta dotika. Prav dotik kot stik z mamom naj bi bil eden bistvenih elementov konstitucije samozavedanja in pospeševalec razvoja drugih ključnih psihofizioloških procesov pri majhnem otroku. Dojemanje tipa kot osnovnega (živalskega?) čuta tako ni le kulturno, temveč bistveno tudi evolucijsko pogojeno. Stik s svetom prek dotika je bistvena, pogosto ne povsem

zavedajoča se podlaga ostalih zaznav (kar potrjuje tudi eksperiment s popolno izolacijo – posameznik je v izoliranem prostoru popolnoma ovit v vato, ki poleg vidnih in zvočnih signalov onemogoči tudi kakršnekoli zaznave preko tipa: že po krajšem času posameznik doživi blodnje in halucinacije, tako da daljši poizkusi v tej smeri sploh niso mogoči.) Specifična vloga tipa je tako pogosto lahko razčlenjena šele ob omejitvi para »teoretskih« čutov, na primer ob okvari vida ali namerni začasni slepoti. Naše vsakdanje dojemanje prostora je, poudarja avtorica, bistveno opirajoče se na vidne zaznave, medtem ko je zaznava prostora na podlagi otipa drugače oblikovana. Kompleksnost in prepletenost zamenja postopno polnjenje z bližnjimi predmeti, zmanjšana je tudi vloga njihove individualnosti. Po drugi strani pa tip poudari tudi odnos med objektom in subjektom, kar se nedvomno navezuje tudi na bistveno vlogo tega čuta ob konstituciji samozavedujočega se individuuma – tip vedno izpostavi tudi tipajoči subjekt.

288

Kot osnovni čut je tip vezan tudi na par eros-tanatos, kar nas že približuje možnim smerem estetike tipa – k mejnim (uporabnim) umetnostim, ki so morda kot (ne-)umetnosti zapostavljene prav zaradi njihove navezave na hedonistično in živalsko – na primer k (erotični) masaži ali k umetnosti spolnega občevanja, kakršna je kamasutra. Druga smer odkrivanja s tipom povezanih umetnosti pa vodi preko umetniških hibridov, seveda na podlagi teoretskih, s pripoznano umetnostjo bistveno prepletenih čutov. Takšen je na primer body art ali umetnost tetoviranja kot njegova podskupina. Prav s fenomenov tetoviranja se avtorica v nadaljevanju ukvarja zelo natančno, tudi na podlagi nekaterih sodobnih analiz tega pojava, ki pa se praviloma osredotočajo na njegovo družbeno vlogo in ne na njegovo povezavo s tipom, ki, kljub daljšemu avtoričinemu diskurzu v tej smeri, ostaja šibka. Fenomen tetoviranja je po mnenju Diaconujeve preplet umetnosti, zaznamovanja in bolečine, njegova vloga v družbi pa se je bistveno spremenila na prehodu iz moderne v postmoderno. Če je bila tetovaža v moderni stigma, oznaka za izobčenca (po lastni ali tuji želji), pripadnika podzemlja, je v postmoderni postala modni dodatek, znak sledenja glavnemu toku z rahlim pridihom individualnosti kot simbol trajne odločitve za določeno (skupinsko) identiteto. Avtorica ga tako danes vidi kot potrditev svobodne možnosti samokonstruirane identitete in kot del (svobodne) vere v telo.

Pregled, ki se je pričel s širšo umestitvijo vloge tipa in nadaljeval s poizkusom njegove navezave na umetnost, avtorica nato nadaljuje s pregledom analize tipa v filozofski tradiciji. Čeprav gre za izrazito temeljit pregled, le-ta, zaradi do sedaj izostale širše filozofske analize zapostavljenih čutov, večinoma ostaja pri nizanju strnjenih orisov tipa v delih evropskih filozofov od Barbarosa do Merleau-Pontya, s poudarkom na Husserlu, kar se pokriva tako z njegovim filozofskim zanimanjem kot z avtoričino filozofsko usmeritvijo.

Umetnost dišav in senzibilnost voha

Preko podobne strukture pristopa avtorica tudi v naslednjem poglavju k razčlenjevanju voha in njegove navezave na umetnost in estetsko. Čeprav ne nerazumljiva je zapostavljena vloga voha v umetnosti in filozofiji manj neposredno evolucijsko in kulturno razložljiva. Parfumerji svoje delo, bistveno povezano z vohom, nedvomno vidijo kot umetnost, hkrati so bile posamezne pozitivne vonjave tudi skozi različna obdobja grško-judovske kulture vedno prepletene z rituali, „pravi“ vonj telesa pa je bil že v Grčiji pripoznan kot znak za zdravo telo. Kljub temu analiza voha v filozofiji povečini izostaja, izjema je delo Huberta Tellenbacha »*Geschmack und Atmosphäre. Medien menschlichen Elementarkontaktes*«, v katerem voh povezuje z vdihom, preko tega pa s človekovo povezavo z okoljem, z veseljem.

Avtorica pa pri svojem umeščanju vloge voha poudarja predvsem povezavo med posameznim v spomin vtisnjenim vonjem in celotno situacijo. Čeprav je podlaga kategorizacije vonjev pri vseh ljudeh enaka, ima posamezen vonj vedno pečat konteksta njegove prve (najpogostejše ...) zaznave, kar je še opazneje prav zaradi zgolj opisnega poimenovanja vonjev (»po mami«, »po babičini kuhinji« ...). Po drugi strani pa vonje bolj ali manj jasno delimo na pozitivne in negativne (ta ločnica je med vsemi čuti najbolj izrazita), pri čemer je ločnica tako evolucijsko (biološko) kot kulturološko pogojena: nepoznano/(potencialno) nevarno ima neprijeten vonj. Na podlagi telesnih vonjev tako lahko zaznamo kompatibilne (spolne) partnerje, po drugi strani pa dejstvo, da so tujci v različnih družbenih kontekstih pogosto označeni kot smrdeči, nima le kulturne, temveč tudi biološko podlago (pri čemer ima pomembno vlogo vsekakor tudi bistvena navezava vonja na situacijo). Taka vloga voha kot predhodnega prepoznavalca določene situacije, je tako tudi podlaga z njim povezane metaforike: »zavohati nekaj« je tako v večini indo-evropskih jezikov povezano z intuicijo, z (dobrim) občutkom za stvari.

Za razliko od tipa je bila estetska vloga voha, predvsem v francoskem prostoru in vedno v neposredni povezavi s parfumerijo kot umetnostjo vonjav, skozi evropsko tradicijo večkrat in natančneje analizirana, čeprav v razmeroma zaprtem kontekstu dišav in ne v okviru širše filozofske analize. Tako so parfumerji svoje delo vedno nesporno razumeli kot umetnost, med filozofi pa vloga estetskega čuta vohu ni bila nikoli priznana. Ali je taka odločitev oprta predvsem na samo naravo vonja ali je po drugi strani odvisna predvsem od družbenega konteksta in predestinacije njegove usode skozi filozofsko tradicijo pa, zaključuje avtorica, ostaja odprto vprašanje. Nesorazmeren razvoj umetnosti vonjev v primerjavi z drugimi, splošno priznanimi umetnostmi, pa vidi avtorica tudi v pomanjkanju dialoga med parfumerji in publiko. Prvi so se tako najprej namerno ogradili in s tem par-

fumeriji dodali pečat nekakšne mističnosti, nato pa ohranili ta pečat in razmerje s publiko ter hkrati prešli v komercializacijo in splošno dostopnost – »zato ima,« zaključuje avtorica, »parfumerija tisočletno zamudo« za ostalimi umetnostmi.

Če so parfumi v preteklosti vedno nosili tudi pečat posamezne nacije (določen vonj kot pozitiven, estetski, v okviru določenega koncepta, povezanega s tradicijo izdelave dišav) in družbenega razreda (dostopnost višjemu, pozneje tudi bolj-šemu srednjemu razredu), kar je nedvomno pripomoglo k delnemu sprejemanju parfumerije kot umetnosti je v sodobni družbi, kot trdi avtorica deodoriranje postalo simbol multikulturalnosti. Blago, bolj ali manj uniformno, prekriteje telesnih vonjev naj bi izključilo voh kot prepoznavalca tujega in poskrbelo za integracijo, hkrati pa omejilo individualizacijo.

Omejitev telesnih vonjav pa ni povezana le z integracijo, temveč, v različnih kulturnih kontekstih, tudi z ograditvijo od smrti in minevanja: vonj bolnega ali mrtvega/razpadajočega telesa sta a-priori dojeta kot negativna, kot smrdeča, »boj med življenjem in smrtjo je boj med vonji«, zapiše avtorica. Tako je tudi mumificiranje temeljilo prav na odišavljenju telesa in preprečitvi njegovega razpadanja ter s tem ustvarjanja »negativnih« vonjav.

290

Bistvena povezava vonjev s širšim kontekstom pa se ne kaže samo v leksiki (opisno, na kontekst navezano poimenovanje), temveč tudi v parfumeriji sami – posamezni parfumi so vedno povezani z njihovo upodobitvijo, pa naj gre za barvo in obliko stekleničke, reklamne podobe ali pa za samo poimenovanje. To dokazuje tudi večina sodobnih vonjem in parfumom posvečenih muzejev, ki so najpogosteje kombinacija muzejev vizualnih umetnosti in tehničnih muzejev. Zaradi te bistvene prepletenosti s kontekstom je smiselno recepcijo parfumov razdeliti na dve stopnji, nadaljuje Diaconujeva: na mehko in trdo. Prva je bistveno psihološko pogojena, recepcija vonja poteka v določenem kontekstu, na posameznem nosilcu in je tako prepleten s situacijo, osebo ... Druga je estetsko bolj relevantna, gre za (kolikor je to le mogoče) neposredno zaznavo vonja, brez embalaže, nosilca ... Zaradi take narave vonja, bi vonj lahko označili kot auro, zapiše avtorica v zaključnem delu tega poglavja, ob navezavi na filozofsko tradicijo, v tem primeru predvsem na Dufrenn-ja in Merleu-Ponty-a. Vonj kot aura »kot prostor izžarevanja, ki se, kot bi iztegoval lovke, širi v svojo okolico in jo tako na primer estetizira.« (str. 311)

V svetu okusov

Povezava zadnjega obravnavanega čuta s pripadajočo umetnostjo je gotovo najneposrednejša, okus je tako neposredno povezan s prehranjevanjem, to pa s ku-

linariko kot z »umetnostjo priprave hrane, in povezave z umetnostmi v drugih smereh, razen posredno, pravzaprav niso mogoče. Tako kot v prejšnjih dveh poglavjih avtorica pričinja s širšo filozofsko analizo, tokrat ne le okusa samega, temveč tudi prehranjevanja kot z njim neposredno povezanega. To je, že skozi filozofsko tradicijo, pogosto interpretirano kot asimilacija in transplantacija – vzeti nekaj tujega vase in ga integrirati v del sebe (nekoristno pa izločiti). Ta proces označi Sartre kot »spreminjanje nečloveškega v človeško«, Feuerbach pa ga ubesedi v znanem, sicer v drugačnih kontekstih navajanem reku: »Človek je to, kar jé.«

Kljub neposredni povezavi okusa z eno samo umetnostjo, njeni vseprisotnosti in, predvsem v sodobnem svetu, vedno večji zapletenosti, povezanosti z znanostjo in umetnostjo, ter primerjavi kuharja z umetnikom (duh časa in individualnost kot bistveno prepletena podlaga njegovega »genija«) kulinarika ostaja nepriznana kot umetnost, analiza estetike okusa pa izostaja. Razlog za to vidi avtorica predvsem v dejstvih, da je okus dojet kot najbolj hedonističen izmed vseh občutij, hkrati pa tudi najbolj povezan z vsakodnevnim preživetjem, najbolj živalski, po drugi strani pa je ločnica med pozitivnim in negativnim, med estetskim in ne-estetskim najbolj subjektivna, kar, kot trdi avtorica (navkljub vedno pogostejše izdanim delom o znanstvenem pristopu h kuhanju in okušanju) onemogoča objektivno, znanstveno analizo estetikeokusnega. To sta najverjetneje tudi razloga za manko analize okusa v filozofiji – »ni filozofije brez filozofov in ni filozofov brez telesa«, kljub temu pa filozofija in teologija skozi vso svojo zgodovino nastopata proti užitkom v prehranjevanju, proti povzdigovanju ali pozitivni obravnavi okusa. Gurmanske navade in teoretsko mišljenje, ostajata kot dva ločena, med seboj nepovezana svetova filozofov. Izjema v tem pogledu je le Sartre s svojo obsežnejšo analizo okusa in prehranjevanja, na katero se avtorica, sicer nekoliko razpršeno, večkrat nanaša. Odnos do prehranjevanja in kuhanja pa je bil natančneje analiziran tudi v nekaterih feminističnih tekstih, kjer je njegovo zapostavljanje videno prav v kontekstu celovitega mačističnega dvopolnega odnosa do sveta. Kljub zapostavljanju vloge prehranjevanja je le-to imelo skozi vso zgodovino pomembno družbeno vlogo, poudarja avtorica, ki skupen obrok vidi kot pomemben združevalni obred v različnih kulturnih ali družbenih kontekstih (od družinskega kosila do poslovne ali politične večerje), hkrati pa v kulturi prehranjevanja (od načina razdelitve hrane, do bontona) vidi enega izmed pomembnejših etnoloških fenomenov, z njenimi besedami: »miza je ogledalo družb.«

Okus pa ni le preko kulinarike pomembno spet z družbenim kontekstom, temveč je hkrati, sorodno kot vonj bistveno povezan z ostalimi občutki, kar dokazujejo že osnovni kulinarčni pristopi z dodajanjem arom in barvil, zavedanjem pomena teksture hrane ter njeno degustacijo na čelu. Tako kot pri vonju in parfumih je tudi za kulinariko tako pomemben vpliv reklame, ki jed umesti v dolo-

čen kontekst in ji s tem da specifičen pečat. Specifično sintezo okusa z ostalimi občutji pa ponudijo tudi manifest o futuristični kuhinji in njegove realizacije. V obsežnejši analizi pravega prehranjevanja na podlagi načela »telo mora v vseh pogledih služiti državi« predstavijo futuristi bolj ali manj smiselno utemeljena načela zdravega prehranjevanja v povezavi s pripravo in pravim aranžiranjem hrane. Čeprav mestoma absurden, je manifest za razvoj kulinarike kot umetnosti pomemben predvsem zaradi svojega celovitega, natančnega in analitičnega pristopa. Ta je bil prisoten tudi ob nekaterih realizacijah, kjer so posamezne estetsko degustirane jedi pospremili tudi z ustrežajočo glasbo in pravimi vonji, ki so jih s pomočjo ventilatorjev širili po dvorani. Navezava okusa na druge čute pa poteka tudi v drugih, bolj specifičnih smereh. Po eni strani se okus, predvsem preko metaforike, povezuje z literaturo preko jezika kot prehranjevalnega in govornega organa, ki je tako posredno povezan tudi z jezikom kot govorjenjem. Podobno kot prej obravnavana čuta pa preko večstranskih vizualnih umetnostih tudi s slikarstvom – takšen preplet na primer avtorica vidi v znani inštalaciji »Umetnikov drek«, ki jo je predstavljala konzerva z omenjenim napisom.

V zadnjem delu avtorica analizira specifične mejne načine prehranjevanja, ki še dodatno osvetlijo njegovo prepletenost z različnimi družbenimi elementi. Označi jih kot moralne menije, saj njihovo pojavnost vidi prav v dimenzijah prehranjevanja, ki izstopajo iz živalske potrebe po zgolj preživetju, po neposredni zadostitvi potrebi in želji in ki so tako posledica individualne svobode in odgovornosti jedca. Takšen je na primer pojav gladovalca kot umetnika, ki se je v Evropi pojavil konec 19. stol., izginil pa z vsesplošno lakoto po I. svetovni vojni. Kot vodilni motiv nastopa gladovalec tudi v Kafkovi kratki zgodbi, kjer je njegova simbolna vloga prepletena tudi z zgodovinsko realnostjo. Druga, s povsem drugačnimi razlogi utemeljena oblika stradanja, je anoreksija, sodoben, z obiljem hrane pogojen pojav, ki je povezan s psihično motnjo in najpogosteje z željo po ne-spreminjanju pri adolescentnih deklicah ter z zahtevo po samo-nadzoru lastnega telesa kot posledici prevelike posesivnosti, zaščitništva in avtoritativnosti družinskih članov, najpogosteje staršev. Tretja, zopet na povsem drugačnih razlogih utemeljena, oblika stradanja pa je gladovna stavka kot oblika protesta, temelječa na nasilju do telesa (ki pripada tako posamezniku, ki ima nad njim neposreden nadzor, kot tudi državi) in empatiji (ta skrajni akt protesta naj bi onemogočal ignoranco). Še eno obliko moralnega menija vidi avtorica v vegetarijanstvu in veganstvu kot oblikama prehranjevanja, ki v sodobni družbi izhajata predvsem in posameznikovega moralnega prepričanja. »Vsi moralni meniji imajo negativno obliko«, zaključuje avtorica, ta je na primer pri gladovni stavki abstraktna (nič jesti), pri anoreksiji kvantitativna (jesti manj), pri vegetarijanstvu kvalitativna (ne jesti določene vrste hrane). Vsi ti moralni meniji pa tako nastopajo kot nekakšna anti-politika, kot oblika protesta, preko tega pa so nekateri povezani tudi z določeno

obliko socialne estetike, pri anoreksiji na primer z lepotnim idealom, pri vegetarijanstvu po drugi strani z vero v harmonijo vsega. Estetika okusa tako znova prehaja na druga področja lepega.

Estetika sekundarnih čutov kot minima estetika

V zaključnem poglavju avtorica analizira pojme patina, atmosfera in aroma kot estetsko pozitivne oznake bistveno povezane s sekundarnimi čuti. Za vse tri je značilno tudi preseganje meja enega samega čuta, kar je avtorica izpostavljala vseh skozi tudi ob predhodni analizi posameznih sekundarnih čutov. Ta prepletenost v kombinaciji s kulturno zapostavljenostjo je podlaga še ene skupne značilnosti sekundarnih čutov – izrazitega leksikalnega manka za njihove zaznave, predvsem v okviru indoevropskih jezikov, ta manko se nato zapolnjuje z metaforiko ter s širšimi opisi, ki posamezne zaznave sekundarnih čutov še dodatno priklepajo na kontekst. Estetika sekundarnih čutov je minima estetika, poudarja Diaconujeva v zaključku: estetika, pri kateri je potrebno imeti občutek za nianse, za podrobnosti. Za zaznave sekundarnih čutov je značilno, da so bistveno povezane s trenutkom, njihova materija pa je spreminjujoča, bistveno minljiva, kar nas znova vrača k izrazu minima estetika (tudi krajši čas potencialne zaznave zahteva občutek) ter hkrati pojasnjuje nezmožnost njihove uveljavitve ob vizualnih umetnostih, glasbi ali literaturi.

293

»Tasten, riechen, schmecke,« nedvomno predstavlja zelo dobrodošlo delo, ki vsaj deloma zapolnjuje pretežno kulturno pogojeni manko na področju estetike in fenomenološke analize čutov in preko tega človekovega stika s svetom nasploh. Delo je zastavljeno natančno in analitično, vsakemu izmed obravnavanih čutov je namenjeno svoje, bolj ali manj simetrično razčlenjeno poglavje, v katerih na formalni ravno zmoti le pogosto vračanje k istim temam, kar povzroči nepotrebna ponavljanja in mestoma zmede sicer smiselno urejeno, linearno besedilo. Kljub borni obravnavi sekundarnih čutov in z njimi povezane estetike skozi filozofsko tradicijo ponudi avtorica izjemno natančen pregled različnih bolj ali manj delnih obravnav sekundarnih čutov v (evropski) filozofiji in teoriji umetnosti, mestoma pa se naslanja tudi na znanstvene poglede. Pri tem zmoti predvsem zelo neenakomerna stopnja natančnosti povzemanja posameznih ugotovitev, medtem ko so filozofski teksti in teksti s področja teorije umetnosti zelo natančno povzeti, kljub temu, da pogosto odstopajo od neposredne navezave na estetiko čutov ali celo na sekundarne čute same, so po drugi strani znanstvene študije skorajda praviloma povzete v nekaj stavkih, brez navedbe vira ali avtorjev. Čeprav je poudarek na filozofiji in umetnosti vsekakor razumljiv že zaradi same teme obravnave, pa takšno razlikovanje nedvomno deluje kot manko, še toliko bolj, ker se avtorica podaja na bolj ali manj še ne razčlenjeno področje, katerega vzporedna,

ali vsaj delno dopolnjujoča se, obravnava na poljih filozofije, umetnosti in znanosti, bi razprla nove, pomenljive smeri razpiranja sekundarnih čutov. Diaconuva s svojim izjemno natančnim pregledom tako nedvomno ponuja tudi primerno izhodišče za filozofske razprave na manj raziskanih, a aktualnih in izjemno plodnih področjih, ki se odpirajo na horizontih njenega razpiranja estetike sekundarnih čutov.



IZVLEČKI – ABSTRACTS

Plotin **O lepem (1.6.1–3)**

295

Po uvodni ugotovitvi, da so različne stvari lepe na različen način, se razprava v prvem delu posveti čutnemu lepemu oziroma lepoti teles. Plotin zavrne simetrijo kot zadosten kriterij za lepoto in razloži, da so stvari v tem svetu lepe, ker so deležne ideje (eidos) in ker sta nad brezoblično snovjo prevladala oblika (morphe) in oblikovno počelo (logos). Čutna lepota dušo vznemiri in ji pomaga, da se zave in spomni nadčutne lepote.

Ključne besede: čutno lépo, simetrija, oblika, oblikovno počelo, snov.

Plotinus **On Beauty (1.6.1–3)**

After concluding in the introduction that different things are beautiful in different ways, the first section of the treatise focuses on sensory beauty or beauty of bodies. Rejecting symmetry as a sufficient criterion for beauty, Plotinus explains that things in this world are beautiful to the extent that they participate in form (eidos) and to the extent that shapeless matter is dominated by shape (morphe)

and the formative principle (logos). Sensory beauty stirs the soul and helps it to recognise and remember transcendental beauty.

Key words: sensory beauty, symmetry, form, formative principle, matter.

Kristina Tomc

Fidijev Zevs: o umetniškem ustvarjanju pri Plotinu

Zgodovina estetike Plotinu pripisuje, da je umetnikom vrnil dostojanstvo, ki jim ga je z obsodbo v Državi, zlasti z znamenito prisposodbo o zrcalu v deseti knjigi (596d–e), vzel Platon. Prispevek analizira ključne teme prvega poglavja Plotinove razprave O umni lepoti (Enn. 5.8.1): pomen veščin (technai) in njihovo delovanje, vpetost Plotinove estetike v metafiziko, zagovor posnemanja/predstavljanja (mimesis) narave in Fidijevo ustvarjanje olimpijskega Zevsa s potencialnimi zgledi pri drugih piscih. Razmislek o Fidijevem navdihu sproži vprašanja o vlogi domišljije oz. ustvarjanja predstav (phantasia) ter možnosti za simbolizem in idealizem v umetnosti. Skozi primerjavo izbranih odlomkov pri Plotinu in Platonu se oblikuje zaključek, da je stičnih točk več, kot bi pričakovali, in da oba avtorja poznata razpon od posnemanja objektov iz čutnega sveta do ustvarjanja, ki ne temelji na čutnih zgledih.

296

Ključne besede: Plotin, Fidijev Zevs, Platon, techne, mimesis.

Kristina Tomc

Phidias' Zeus: on Artistic Creation in Plotinus

According to the history of aesthetics, Plotinus restored the dignity of which Plato's verdict on artists in *The Republic*, especially his notorious mirror analogy (596d–e) in the tenth book, had deprived them. The paper analyses the key topics in the first chapter of Plotinus' treatise *On Noetic Beauty* (Enn. 5.8.1): the meaning of arts (technai) and their function, the way Plotinus' aesthetics is firmly embedded in his metaphysics, the defence of imitation/representation (mimesis) of nature and Phidias' creation of his statue of Zeus at Olympia. It also discusses other authors as possible models for Plotinus. An exploration of inspiration in Phidias opens up questions concerning the role of imagination (phantasia) and the possibilities for symbolism and idealism in art. A comparison of selected passages from Plotinus' and Plato's writings shows that there are many unexpected many points of contact between the two authors and that both explore a range

of possibilities from imitation/representation of objects belonging to the visible world, to creation independent of visible models.

Key words: Plotinus, Phidias' Zeus, Plato, techne, mimesis.

Robert Petkovšek **Pojem presežnega od Platona do Plotina**

Razprava sledi razvoju pojma »presežno« (ε)πε/keina od njegovega vstopa v filozofijo v Platonovi Državi do Plotina, ki ga je domislil v vseh njegovih bistvenih razsežnostih. Plotin je kakor že nekateri pred njim pojem presežnega mislil v luči absolutnega enega, ki ga je Platon razčlenil v prvi predpostavki Parmenida. Razprava tudi pokaže, kako Plotin razume presežnost glede na bitnost in glede na misel. Namen razprave pa je pokazati, kako je Plotin s svojo kritiko onto-teo-loške strukture filozofske misli naznanil kritiko tradicionalne filozofije, po kateri sta v 20. stol. zlasti zaslovela Martin Heidegger in Ludwig Wittgenstein.

Ključne besede: Platon, Plotin, platonizem, novoplatonizem, transcendenca, metafizika, um, dobro, bitje

297

Robert Petkovšek **The Concept of Transcendence from Plato to Plotinus**

The paper follows the development of the concept of transcendence (ε)πε/keina from the time when it first entered philosophy in Plato's *The Republic* up to Plotinus, who thought it through in all its essential dimensions. In common with some thinkers before him, Plotinus thought of the concept of transcendence in the light of the absolute one Plato analyzed in the first hypothesis of Parmenides. The paper also shows how Plotinus understood transcendence with regard to Being and to thinking. The paper aims to show how Plotinus, by his criticism of the onto-theo-logical structure of philosophical thought, already announced the criticism of traditional philosophy for which Martin Heidegger and Ludwig Wittgenstein became known in the 20th century.

Key words: Plato, Plotinus, Platonism, Neo-Platonism, transcendence, metaphysics, reason, the Good Being

Damir Barbarić **Utelešenje**

Članek obravnava vprašanje utelešenja duše, kakor ga Platon razgrne v dialogu Fajdros. Fajdros je pričevanje o Platonovem novem pojmu narave in novem občutku zanjo, ki sta izrasla iz filozofskega uvida v bistvo življenja kot neprekinjenega gibanja, na enak način prisotnega tako pri nebesnih telesih kot v človeškem umu. Šele s tem in takšnim dojemanjem življenja kot gibanja se je Platonu razprl pogled na bistveno nov pojem duše kot stalne in neomahljive samogibne sile bivanja in biti, ki celoto nebesnega dogajanja nerazdružljivo spenja z zemeljsko naravo in človeškim življenjem.

Ključne besede: Platon, duša, narava, gibanje, utelešenje.

Damir Barbarić **Embodiment**

The article deals with the question of the embodiment of the soul as discussed in Plato's dialogue Phaedrus. Phaedrus is testimony to Plato's new concept of nature and his new sensibility for it, both of which grew out of a philosophical comprehension of the essence of life as continuous movement, present in the same way both with heavenly bodies and in human mind. Only thus and the understanding of life as movement opened for Plato a view of an essentially new concept of the soul as a permanent and unwavering self-moving force of existence and being, which inseparably binds earthly nature and human life to the totality of heavenly occurrences.

Key words: Plato, soul, nature, movement, embodiment.

Petar Šegedin **Duša in polis v Državi**

Kakor vsa vprašanja, ki jih Platon tematizira v Državi, lahko tudi vprašanje o odnosu med dušo in polisom na ustrezen način dojamemo edinole z vidika osrednjega vprašanja celotnega dela, vprašanja, kaj je pravičnost. To vprašanje napotuje na problem notranjega odnosa med človekom, dušo in življenjem. Donosnost in korist pravičnega življenja ne obstojita ne v ohranjanju in širjenju moči ne v rasti materialnega bogastva, temveč v resničnem udejanjenju človekove narave iz stika in v stiku s tistim, kar je neprimerljivo večje od človeka – celoto vsega, kar je.

Pravičnost duše in v njej dejanska resnica življenja nista nič drugega kot, tako rekoč, »nadčloveška« bivačnost (ousía) človeka, katere smisel je, da je bistvena bit človeka pravzaprav bit in dejanskost duše kot njegovega bistva. Vloga in mesto polisa pri tem nista obstranska, namreč že zaradi tega, ker je vprašanje o pravičnosti nasploh mogoče pravilno postaviti samo pod predpostavko povezave med človekom, polisom in dušo. Človek svojo bistveno bit doseže v pravičnosti polisa.

Ključne besede: Platon, pravičnost, življenje, duša, polis.

Petar Šegedin **Soul and polis in The Republic**

The question of the relation between the soul and the polis, in the same way as other questions that Plato discusses in his dialogue The Republic, can only be adequately comprehended from the point of view of the central question of the whole work – the question of justice. This question relates to the problem of the intrinsic relation between an individual, the soul and life. The benefit and the profit of a just life exist neither in the preservation and expansion of power nor in an increase of material wealth but rather in the genuine realization of the individual's nature from and in the contact with that which is incomparably bigger than man – the totality of what there is and exists. The justice of the soul and the truth of life realised in it are realized, so to speak, are nothing but the very "superhuman" state of being (ousía) of an individual human, the significance of which lies in the fact that the essential Being of the individual is actually the Being and realization of the soul as his essence. The role of the polis in this context is not incidental; only because of that can the question of justice in general be correctly formulated, on the presumption of a connection between the individual, the polis and the soul. A person attains his essential Being in the justice of the polis.

Key words: Plato, justice, life, soul, polis.

Andrina Tonkli Komel **Spomin pod črto. Mit, tisto, o čemer se govori**

Bogovi Grkom niso bili blizu v magični imanenci ali v teološki transcendenci torej, temveč v mnemontični prisotnosti. Spomin je prisotnost odsotnega. Izpostaviti se božji bližini bi torej pomenilo bližini tega (najbolj) oddaljenega, kar daljnosti sami. Tisto, kar dela življenje grških bogov božansko, je nesmrtnost. Kar

spravlja človeka kot smrtnika v bližino nesmrtnega, pa je spomin. Za Grke vedno bil. Ta bližina spomina je vseskozi ambivalentna, je bližina oddaljenega, v kateri je najbližje izkušeno kot odmaknjeno v skritost, pozabo.

Ključne besede: Mit, spomin, entuziazem, Platon, Hesiod.

Andrina Tonkli Komel **Remembrance under the Line. Myth, that of which is spoken.**

The gods were not close to the Greeks in magical immanence or in theological transcendence but in mnemonic presence. Remembrance is the presence of the absent. To expose oneself to divine proximity, therefore, would mean to expose oneself to the (most) distant, to distance itself. It is immortality that makes the lives of the Greek gods divine; and it is remembrance that brings man as a mortal into the vicinity of the immortal. It always was to the Greeks. This proximity of remembrance is throughout ambivalent, it is the proximity of the distant, in which the closest is experienced as withdrawn into secrecy, into oblivion.

Key words: myth, remembrance, enthusiasm, Plato, Hesiod.

300

Igor Mikecin **Heraklitov lovgo~**

Da bi razumeli, kaj Heraklit poimenuje z besedo logos, moramo njen pomen dojeti v vsem njenem obsegu – kot Eno, ki je skupno vsemu, kar nastaja, in ki obenem vlada nad njim, kot misel in kot govor v zvenceh besedah. Tisto, kar je skupno vsem tem poimenovanjem, se razkriva kot nekakšno nabiranje, izbiranje in zbiranje. Zbiranje je izvor mišljenja in govorjenja v dveh poglavitnih smislih: kot zbiranje logosa v vseh pojavih in kot zbiranje misli in besed v stavku. Govorica je izrečena manifestacija logosa in logos sam je mogoče upovedati z besedami. Možnost resničnega ali lažnivega govorjenja temelji pri Heraklitu na načinu, kako je logos prisoten v govorici. Soglašanje, govorjenje-v-skladu z logosom (oJmologeĩn) je izvor resnične govornice, ki jo Heraklit definira kot dajanje-znakov (shmaivnein). Heraklitov znake-dajajoč stavek je gnoma (gnwvmh). Ne govori preprosto le o logosu, temveč se logos kot govornica razgrinja v njem in se razkriva v svoji lastni resnici.

Ključne besede: logos, beseda, poslušanje, imenovanje, dajanje-znakov, gnoma.

Igor Mikecin**Igor Mikecin: Heraclitus' logos~**

It is only possible to understand what is designated by the word logos in Heraclitus if its meaning is perceived in its full extent – as the One that is common to all that comes into being, that governs it, as thought and as speech in sounding words. What is common to all these designations reveals itself as a kind of compilation, selection and collection. Collecting is the origin of thought and speech in two main sense: as collecting the logos in all phenomena and as collecting thoughts and words in a sentence. Speech is the pronounced manifestation of logos, and logos itself is utterable with words. The possibility of speaking truly or falsely in Heraclitus is based on the way in which logos is present in speech. Speaking-the-same as logos (οἰμολογεῖν) is the origin of true speech, which is defined as sign-giving (σημαίνειν). Heraclitus' sign-giving sentence is a gnome (gnwmh). It does not simply speak about logos, but logos as speech is exemplified in it, and reveals itself in its own truth.

Key words: logos, word, listening, naming, gnome.

Athanasia Leontsini**Demetrij Kidones, prevajalec latinskih spisov**

301

Članek obravnava pomen prevajanja filozofskih spisov v Bizancu v obdobju poznega srednjega veka in zgodnje renesanse. Utemeljuje tezo o pomembnosti prevodov Aristotela in drugih grških filozofov v latinščino kot tudi prevodov nekaterih temeljnih spisov iz latinščine v grščino. Osredotoči se na družbeno vlogo in prevajalsko delo bratov Kidones, Prohorja in Demetrija, bizantinskih teologov, učenjakov in prevajalcev. Prohor je bil menih in anti-palamit, Demetrij pa književnik z vidno vlogo v političnem in kulturnem okolju Bizanca. Pod vladavino cesarja Janeza Kantakuzna VI. je postal celo minister. Sloves izjemnega prevajalca si je pridobil s prevodi del Tomaža Akvinskega, Avgušтина ter drugih latinskih piscev. Brata Kidones sta se posluževala mešane metode prevajanja ad verbum in ad sententiam, kar jima je omogočalo, da sta dosegala natančne in elegantne prevode. Ob spoštovanju in ohranjanju besedne strukture izvornikov v latinščini sta v prevajanju iskala ustrezne načine in poti, da bi se ohranil smisel besedišča oz. prevajanega spisa. Oba sta se zavzemala za združitev Pravoslavne in Rimskokatoliške cerkve in skozi ta proces sta tudi sama sčasoma sprejela rimskokatoliško veroizpoved. Iz članka je mogoče razbrati posebno pomembnost Demetrijevih prevodov pri širjenju sholastične teologije in filozofije ter novega religioznega racionalizma, čigar temeljno podstat najdemo že pri Aristotelu. Omenjeni prevo-

di so bistveno pripomogli k ustvarjanju pogojev za inventiven, v medsebojnem spoznavanju in filozofski poglobitvi utemeljen dialog med latinskim Zahodom in grškim Vzhodom.

Ključne besede: aristotelizem, tomizem, sholastika, teologija, Bizantinsko cesarstvo.

Athanasia Leontsini **Demetrius Cydones as a Translator of Latin Texts**

The article considers the significance that translations of philosophical texts had in Byzantium in the late Middle Ages and early Renaissance. It provides grounds for the thesis of the importance of translating the texts of Aristotle and other Greek philosophers into Latin and some fundamental Latin texts into Greek. The article presents the work of the Cydones brothers: Prochoros and Demetrius. They were both Byzantine theologians, scholars and translators. Prochoros was a monk and anti-Palamite and Demetrius was not only a man of letters but also had central role in the political and cultural life of Byzantium. During the rule of the Emperor John VI Cantacuzenus, he received the title mesazon. He became a renowned translator with translations of the works of Thomas Aquinas, Augustine and other Latin writers. The Cydones brothers both used the mixed method of translation *ad verbum* and *ad sententiam* which permitted them to achieve accurate and elegant translations. They therefore generally kept the verbal structure of the original Latin works, but only provided that the meaning of the vocabulary and text were not compromised. Moreover, they both strove for a reconciliation of the Orthodox and Roman Catholic Churches and, through that process, gradually converted to Roman Catholicism. Demetrius' translations had a major influence in the expansion of scholastic theology and philosophy, as well as a new religious rationalism with Aristotelian foundations. The aforementioned translations thus essentially contributed to the creation of the conditions for a new dialogue between the Latin West and the Greek East, based on mutual recognition and philosophical engagement.

Key words: Aristotelianism, Thomism, Scholasticism, theology, Byzantine Empire.

Key words: logos, word, listening, naming, sign-giving, gnome.

Eleni Leontsini**MacIntyrov današnji aristotelizem: aristotelizem kot tradicija**

Od osemdesetih let minulega stoletja je bila v politični filozofiji ključna zadeva debata med komunitarnimi filozofi, kakršni so Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Michael Walzer in Charles Taylor, in tistimi, ki podpirajo oblike liberalnega individualizma, kakršen je tisti, ki ga je najti v Rawlsovi Teoriji pravičnosti. V tej debati je kar pogosto prišlo do sklicevanja na Aristotela. To velja zlasti v primeru Alasdaira MacIntyra, ki ga pogosto vidijo kot predstavnika novo-aristoteljskega nazora. Vendar pa ni jasno, ali MacIntyre vedno predstavlja sprejemljivo interpretacijo Aristotelove problematike. Kar mi je tu najpomembnejše, zadeva zgodovinske temelje pojma aristoteljske tradicije. Če je MacIntyre, kakor bom v tem članku skušala dokazati, izoblikoval nehistorični pogled na to, kar sam imenuje 'Aristotelova tradicija', tedaj je njegov pogled na metodologijo izsiljen in mora zato spodleteti. Ampak če ta 'prilagojena', historična metodologija spodleti, tedaj MacIntyrova teorija izgubi svojo moč. Moral bi jo utemeljevati z uporabo racionalistične metodologije, saj je vsa njegova historična metodologija nezgodovinska; toda to bi pomenilo, da je začel uporabljati dokazne vire, ki jih nima, saj je zavrnil možnost, da bi filozofska teorija mogla biti utemeljena na priznanih prvih principih, ki bi bili na razpolago nam vsem.

Ključne besede: MacIntyre, etika, Aristotel, pravičnost, pravo.

303

Eleni Leontsini**MacIntyre's Contemporary Aristotelianism:
Aristotelianism as a Tradition**

Since the 1980's, a key issue in political philosophy has been the debate between communitarian philosophers, such as Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Michael Walzer and Charles Taylor, and those who support forms of liberal individualism, such as that found in Rawls's Theory of Justice. In this debate, reference has quite often been made to Aristotle. This is particularly so in the case of Alasdair MacIntyre, who is frequently seen as presenting a neo-Aristotelian view. Nevertheless, it is not clear whether MacIntyre always presents a plausible interpretation of Aristotle's arguments. What is most important concerns the historical foundations of the concept of the Aristotelian tradition. If, as I argue in this paper, MacIntyre articulates an unhistorical view of what he calls the 'Aristotelian tradition', then his is a forced view of methodology that must fail. However, if this 'embedded', historicist methodology fails, then MacIntyre's argument loses its strength. He would have to support it by using rationalistic methodology,

since all his historicist methodology is unhistorical, but this would mean using argumentative resources that he does not have, since he has rejected the possibility that philosophical theory must be based on recognised first principles available to us all.

Key words:: MacIntyre, ethics, Aristotle, justice, law

Babette E. Babich

Nietzschejeva presoja stila in Humov donkihotski okus:

O Veseli znanosti estetike oz. Igranje satira

Nietzsche je svoje lastno prizadevanje za znanjem gledal kot intrinzično, če radostno, »znanstveno« in tako koordiniral umetnost in znanost. To koordinacijo postavlja v ospredje to, kar Nietzsche spozna za vlogo stila v šolstvu. Nietzschejevo diskusijo šolske presoje stila berem skupaj z David Humovim razmišljanjem »O standardu okusa«, da bi osvetlila Nietzschejevo lastno učenjaško skrb za vprašanje stila in okusa v smislu estetske in, v Nietzschejevem primeru je to hkrati reči, fenomenološke raziskovalne metodologije. Zaključujem s primerom takega estetskega razmisleka prek anekdote Nietzschejeve uprizoritve satira kot take performativne prakse.

304

Ključne besede: Nietzsche, Hume, stil, umetnost, znanost.

Babette E. Babich

Nietzsche's Judgment of Style and Hume's Quixotic Taste:

On the Joyful Science of Aesthetics or Playing the Satyr

Nietzsche regarded his own pursuit of knowledge as intrinsically, if joyously, 'scientific' and thus he coordinated art and science. This coordination puts to the fore what Nietzsche identifies as the role of style in scholarship. I read Nietzsche's discussion of scholarly judgments of style together with David Hume's reflection "Of the Standard of Taste" to cast light on Nietzsche's own scholarly concern with the question of style and taste in terms of an aesthetic and, in Nietzsche's case, that is also to say a phenomenological research methodology. I conclude with an example of such aesthetic reflection using the anecdote of Nietzsche's enactment of the satyr as such a performance practice.

Key words: Nietzsche, Hume, style, art, science.

Dennis J. Schmidt

O jeziku in slepoti: nekaj opazk o grškem pojmu

Impulz, ki žene ta tekst, je prepričanje, da Heideggerjev povratak h Grkom vodi poskus prikaza drugačne, nemetafizične, etične občutljivosti. V svojem ‚Pismu o humanizmu‘ Heidegger govori o potrebi po premisleku ‚izvirne etike‘, etike začetkov, ki ni definirana z imperativi, kot jih poznamo danes. Moje prepričanje je, da je prav to tisto, kar Heidegger najde pri Grkih. Na grške mislece gleda drugače kot na standardne nazore, ki vladajo filozofiji danes – in to velja še posebej glede na Heideggerjevo obravnavo predsokratskih mislecev. Anaksimanderjev fragment, ki ga Heidegger ima za najstarejši zahodni tekst o pravičnosti, predstavlja, poleg nekaj primerov iz Homerja, osrednji tekst pri mojih naporih, da bi odkril to etično občutljivost pri Heideggerju.

Ključne besede: Heidegger, tragedija, Anaksimander, etika, grška filozofija

Dennis J. Schmidt

On Language and Blindness: Some remarks on a Greek notion

The impulse behind this paper is the conviction that Heidegger's turn to the Greeks is, for the most part, best understood as driven by the effort to arrive at a different, non-metaphysical, ethical sensibility. In his brief »Über den Humanismus« Heidegger speaks of the need to arrive at an «original ethics,» that is, an ethics of sources which is not defined by the imperatives driving ethics as we know it today. I am sure that this is what Heidegger finds in the Greeks—Greek thinkers who he regards as quite apart from the canonical views dominating philosophy today—and that this is especially the case with Heidegger's treatment of the pre-Socratic thinkers. Heidegger's turn to Anaximander's fragment, which he takes as the «oldest» document of the Western world regarding justice, is, along with some issues that emerge in Homer, the central text for my own efforts to develop this ethical sensibility in Heidegger.

Key words: Heidegger, tragedy, Anaximander, ethics, Greek philosophy

Barbara Horvat
Fragment znotraj Hermenevtične teorije Friedricha Schlegla.
Fragment kot centralni model izrekanja v zgodnji romantiki

Inovacija Friedricha Schlegla za zgodovino hermenevtike je historiziranje razumevanja na vseh ravneh. Schleglova filozofija hermenevtike anticipira vsako razpravo o filoloških metodah in sledi razviti kritiki. Pregled strukture Schleglove obširne hermenevtične teorije (do 1802) je ključen za razumevanje zgodnje romantičnega fragmenta kot osrednji model izrekanja v romantiki. Takrat se je razvil fragment v tipičen zgodnje romantičen žanr, saj so ga zgodnji romantiki imeli za najbolj originalno in ustrezno literarno formo, ki bi lahko prenašala nove poetične, kritične in filozofske vsebine. Fragmentarično pisanje ustreza duhovni drži tistega časa, saj so svet doživljali kot »raztrganega«. Fragment, kot volja do fragmenta, je simptomatičen za romantični svetovni nazor, saj neomejeno romantičnega občutja in neskončno romantičnega subjekta ne more biti prikazano v konkretni, zaključeni, končni formi. Obstaja tudi analogija med Schleglovo široko zasnovano hermenevtično teorijo in fragmentom kot tipično umetnino zgodnje romantike.

Ključne besede: Schlegel, fragment, romantika, hermenevtika, umetnost.

306

Barbara Horvat
The fragment in the hermeneutic theory of Friedrich Schlegel.
Fragment as a central model of expression in early romanticism

Friedrich Schlegel's innovation in the history of hermeneutics is the historization of understanding on all levels. Schlegel's philosophy of hermeneutics anticipates every discussion about philological methods and follows a developed criticism. A review of the structure of his detailed hermeneutical theory (up to 1802) is crucial for an understanding of the early romantic fragment as a central expressional romanticist model. At this time, the fragment developed into a typical genre, since it was the most original and appropriate literary form for the romanticists, which could transmit new poetical, critical and philosophical contents. Fragmentary writing corresponds to the spiritual attitude of that time, because they experienced the world as "torn apart." Fragments, as the will to fragment, are symptomatic of the romantic world view, because the unlimited romantic sense and the infinite romantic subject cannot be shown in a concrete, finite and ultimate form. There is also an analogy between Schlegel's broad hermeneutical theory and fragments as typical of works of art in early romanticism.

Key words: Schlegel, fragment, romanticism hermeneutics, art

Tomaž Verdev

**Prispevek k vprašanju umestnosti pojmovanja teksta
Sodba in bit kot Hölderlinove kritike Fichteja**

Članek se osredotoča na interpretativni pristop k Hölderlinovemu tekstu Sodba in bit. Tega Henrichova šole (k tej poleg Dieterja Henricha prištevam še Manfreda Franka in Violetto Waibel) obravnava kot tekst, ki ponuja nek nov, samostalen zastavek znotraj razvoja nemške klasične filozofije. Ta zastavek naj bi se v trenutku nastanka zoperstavljal Fichtejevemu spisu Osnove celotnega vedoslovja in pomenil kritiko le-tega. Najprej poskuša članek podati razloge za pristop k Sodbi in biti prek kantovske problematike nujnih idej uma, transcendentnega ideala in možnosti pozitivne rabe uma. V nadaljevanju pa dokazuje, da gre pri obravnavanem tekstu prej kot za kritiko za Hölderlinov komentar osnovnih potez Fichtejeve filozofije. Članek poskuša pokazati, da se pri poskusu ovrednotenja teksta Sodba in bit prej ali slej najdemo pred naslednjo alternativo: ali kompetenca brez originalnosti, ali pa originalnost brez kompetence.

Ključne besede: Hölderlin, Fichte, idealizem, bit, spoznanje.

307

Tomaž Verdev

**A contribution to the question of the appropriateness of notion
in *Judgement and Being* as Holderlin's critique of Fichte**

The article's focus is on the interpretative approach to Hölderlin's *Judgement and Being*. This text is regarded by the Henrich school (in addition to Dieter Henrich himself, this group also includes Manfred Frank and Violetta Waibel) as a text, that opens a new and original path in the development of German classical philosophy. In their view, *Judgement and Being* at the moment of its origin is a critique of Fichte's *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, a critique that offers a serious alternative to Fichte's philosophy. The article first tries to offer reasons for approaching *Judgement and Being* through Kantian concepts of the necessary ideas of reason, of transcendental ideal and of the possibility of the positive use of reason. Furthermore, the article tries to dispute the main thesis of the Henrich school by demonstrating that *Judgement and Being* is more a comment on the basic features of Fichtean philosophy than its critique. The article tries to show that, in attempting to evaluate the weight and reach of *Judgement*

and Being, we are sooner or later faced with an alternative: either competence without originality, or originality without competence.

Key words: Hölderlin, Fichte, idealism, being, cognition.

Aleš Košar **Eksistenca resnice**

Članek pretresa okrožje Heglovega reka o ‚koncu umetnosti‘ in ga sooča s sklepnimi izpeljavami Heideggrovega spisa o Izvoru umetniškega dela, pri čemer še posebej zasleduje status refleksa, prevare, varanja, videza in sija kot pozunanjenj, potujitev in odsvojitve resnice duha.

Ključne besede: Hegel, Heidegger, umetnost, duh, bit.

Aleš Košar **The Existence of the Truth**

308

The article discusses grounds of Hegel's thesis concerning 'the end of art' and confronts it with the concluding remarks of Heidegger's essay *The Origin of Work of Art*. Reflection, deception, deceit, appearance and shine are turning points for the states of the external existence of the truth of the spirit.

Keywords: Hegel, Heidegger, art, spirit, being.

Wei Zhang **Pomeni Schelerjeva kritika Kantovega pojmovanja apriorija „ptolemejsko kontrarevolucijo“?**

Pojem apriori igra v vsej Kantovi filozofiji zelo pomembno vlogo, vendar pa je E. Husserl trdil, da je Kantu manjkala fenomenološko pristni pojem apriorija. Kantov pojem apriori je tako kot Husserl kritiziral tudi Scheler. Vse Schelerjeve etične kritike Kanta kot največjega nasprotnika se sklicujejo na kritiko pojma „apriori“ pri Kantu, saj naj bi temeljna zmota Kantovega nauka po Schelerju tičala v enačenju „apriorija“ s „formalnim“. Scheler se zato jasno razmeji od Kantovega transcendentalizma, za katerega se apriori skriva v formalnem. Zatorej se nam zdi, da Schelerjevo pojmovanje in razlaganje apriorija sprevrča Kantovo „kopernikansko revolucijo“ in da Scheler, kot je videti, v nasprotju s Kantovo „ko-

pernikansko revolucijo“ izvaja „ptolemejsko kontrarevolucijo“. Dejansko pa je Scheler postavljaj pod vprašaj Kantov transcendentalno-racionalni nauk o funkcijah sintetičnih kategorij, ki se izvaja iz „kopernikanske revolucije“. Kljub temu pa Scheler noče za nazaj braniti predkantovskega ali Kantovega predkritičnega stališča in prav tako noče kratko malo poudarjati tiste plati Kantovega dualizma – npr. „a priori/a posteriori“, „formalno/materialno“ itn. –, ki je Kant ne ceni, temveč hoče, nasprotno, ta metafizični dualizem postaviti pod vprašaj celo pri Kantu. Njegov končni smoter fenomenološke filozofije je v razkrivanju nekritičnih predpostavk Kantove kritične filozofije.

Ključne besede: formalni apriori; materialni apriori; fenomenološko izkustvo; kopernikanska revolucija; ptolemejska kontrarevolucija

Wei Zhang

Does Scheler's critique on Kant's understanding of a priori signify a »Ptolemiac counter-revolution«?

The concept of a priori plays an important role in Kant's entire philosophy. However, Husserl often claimed that a genuine concept of a priori in the phenomenological sense was absent in Kant. Scheler criticized this concept of Kant just as Husserl did. All of Scheler's ethical critiques of Kant, who is the major opponent to Scheler, are based on his critiques of Kant's concept of a priori because, for Scheler, it is the largest absurdity of Kant's theory that a priori is equated to the formal. Scheler thus clearly delineated Kant's transcendentalism, which seeks a priori in form. It seems that Scheler's comprehension and interpretation of a priori reversed Kant's "Copernican revolution", in contrast with which, Scheler carried out a „Ptolemiac counter-revolution“. In fact, Scheler questioned Kant's transcendental-rational theory of the function of synthetic categories, which derived from the "Copernican revolution". Nevertheless, Scheler did not want to defend the pre-Kant position, or Kant's pre-critique period. He also did not mean simply to stress one side in Kant's dualism (such as a priori/a posteriori, formal/material, etc.), which was ignored by Kant. In fact, he wanted to question Kant's metaphysical dualism itself. The eventual goal of his phenomenological philosophy is to reveal the uncritical presuppositions in Kant's critical philosophy.

Key words: formal a priori; material a priori; phenomenological experience; Copernican revolution; Ptolemiac counter-revolution.

Maša Gedrich
Trije vidiki budistične etike. Svobodna volja, moč razuma in Bodhicitta

Budistično etiko bistveno določata stremljenje po osvoboditvi trpljenja in po trajni sreči Budovstva. Ker sta sreča in trpljenje, kot vsi pojavi, podvržena zakonu vzroka in posledice, doseganje sreče pomeni ustvarjanje vzrokov zanjo in odpravljanje vzrokov za trpljenje. Pri svoji osvoboditvi bitje ni odvisno od zunanjega bitja, pač pa od uporabe lastnih umskih sposobnosti, kar vključuje odgovornost in zahtevo po kritičnem razmišljanju. Narava Bude je inherentna vsakemu bitju. Kot je več poti do osvoboditve, je tudi več modusov etičnega delovanja – v skladu s predispozicijami posameznika. Pot osvoboditve pomeni pot razklepanja vezi ega. Budistična etika je vezana tako na razvijanje sočutja kot razvijanje modrosti. Bodhicitta predstavlja motivacijo doseči Budovstvo, da bi učinkovito pomagali vsem bitjem, brez omejitve časa in prostora.

Ključne besede: Etika, budizem, Bodhicitta, um, sreča.

310

Maša Gedrich
Three Principles of Buddhist Ethics. Free Will, the Power of Reason and Bodhicitta.

Buddhist ethics is essentially determined by a striving for liberation of suffering and for the lasting happiness of Buddhahood. As all phenomena, happiness and suffering are subject to the law of cause and effect, one therefore attains happiness through generating the causes of it and abandoning the causes of suffering. In his or her liberation, a being does not depend on external being but on his or her own mental abilities, which include responsibility and critical thinking. The Buddha Nature is inherent to every being. There are various paths to liberation and various modi of ethical behaviour, according to a person's predispositions. The path of liberation means the path of opening out the bonds of ego. Buddhist ethics is related to developing compassion as well as wisdom. Bodhicitta represents the motivation to attain Buddhahood, in order to help all beings effectively, with no limits of time and space.

Key Words: ethics, Buddhism, Bodhicitta, mind, happiness.

Addresses of the Contributors

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 (v 3 mesecih po predaji članka). Pri ponovni objavi članka v drugi publikaciji mora avtor navesti prvo objavo v reviji *Phainomena*.

Prispevki naj 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 bojo napisani z dvojnimi razmikom med vrsticami; za literaturo, vire, opombe, bibliografijo in povzetek velja enojni razmik. Odstavki naj bojo zapisani z umikom vrstice (s pomočjo tabulatorja), ne z izpuščeno vrstico. Poravnani naj bo 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 bojo 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, »Gadamer's 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): »Gadammers philosophische Hermeneutik und die begriffsgeschichtliche Methode«, *Archiv für Begriffsgeschichte* 45, (str.) 10—20.

Instructions for authors

Manuscripts should be addressed to the Editorial Office. Contributions should be sent in typewritten form and on a floppy disc (3.5"). Manuscripts cannot be returned.

The paper submitted for publication should not have been previously published and should not be currently under consideration for publication elsewhere, nor will it be during the first three months after its submission. 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 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* 10/45 (2003), S. 10–20.

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* 10/45, (S.) 10–20.

ISSN 1318-3362

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

Damir Barbarić (Zagreb), Rudolf Bernet (Leuven), Arno Baruzzi (Augsburg), Philip Buckley (Montreal), Donatella Di Cesare (Rome), Umesh C. Chattopadhyaya (Allahabad), Ion Copoeru (Cluj), Jean François Courtine (Paris), Renato Cristin (Trieste), Lester Embree (Boca Raton), Adriano Fabris (Pisa), Günter Figal (Tübingen), Andrzej Gniazdowski (Warszawa), Klaus Held (Wuppertal), Heinrich Hüni (Wuppertal), Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Freiburg), Dimitri Ginev (Sofia), Jean Grondin (Montreal), Guy van Kerckhoven (Brussel/Bochum), Pavel Kouba (Prague), İoanna Kuçuradi (Istanbul), Thomas Luckmann (Konstanz), Javier San Martín (Madrid), Viktor Molchanov (Moscow), Tadashi Ogawa (Kyoto), Željko Pavić (Zagreb) Tatiana Shchytsova (Minsk), Gunter Scholtz (Bochum), Hans Rainer Sepp (Freiburg), Önay Sözer (Istanbul), Silvia Stoller (Wien), Rainer Thurnher (Innsbruck), Peter Trawny (Wuppertal), Helmuth Vetter (Wien), Dan Zahavi (Copenhagen), Bernhard Waldenfels (Bochum), Andrzej Wierciński (Toronto), Ichiro Yamaguchi (Yokohama).

Revija izhaja štirikrat letno – Published quarterly.

Revija objavlja članke s področja 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, Nova revija d.o.o., Cankarjeva 10b, 1000 Ljubljana

tel. +386 (1) 2444 560, fax. +386 (1) 2444 586

info@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: <http://www.fenomenolosko-drustvo.si>