

PROTOMODERNA

PHAINOMENA

Revija za fenomenologijo in hermenevtiko

Journal of Phenomenology and Hermeneutics

27 | 104-105 | Junij 2018

PROTOMODERNA

Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko

*

Fenomenološko društvo v Ljubljani

Ljubljana 2018

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.
Tajnik uredništva: | Secretary: Andrej Božič

Mednarodni znanstveni svet: | International Advisory Board:

Pedro M. S. Alves (Lisbon), Babette Babich (New York), Damir Barbarić (Zagreb), Renaud Barbaras (Paris), Miguel de Beistegui (Warwick), Azelarabe Lahkim Bennani (Fès), Rudolf Bernet (Leuven), Petar Bojanić (Belgrade), Philip Buckley (Montreal), Massimo De Carolis (Salerno), Donatella Di Cesare (Rome), Umesh C. Chattopadhyaya (Allahabad), Gabriel Cercel (Bucharest), Cristian Ciocan (Bucharest), Ion Copoeru (Cluj), Jean François Courtine (Paris), Renato Cristin (Trieste), Alfred Denker (Vallendar), Mădălina Diaconu (Wien), Lester Embree (Boca Raton)+, Adriano Fabris (Pisa), Cheung Chan Fai (Hong Kong), Günter Figal (Freiburg), Andrzej Gniazdowski (Warszawa), Klaus Held (Wuppertal), Heinrich Hüni (Wuppertal)+, Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Freiburg), Ilya Inishev (Moscow), Dimitri Ginev (Sofia), Jean Grondin (Montreal), Tomas Kačerauskas (Vilnius), Guy van Kerckhoven (Brussel/Bochum), Richard Kearney (Boston), Pavel Kouba (Prague), İoanna Kuçuradi (Ankara), Thomas Luckmann (Konstanz)+, Jeff Malpas (Tasmania), Michael Marder (Bilbao), Javier San Martín (Madrid), Viktor Molchanov (Moscow), Liangkang Ni (Guangzhou), Karl Novotny (Prague), Tadashi Ogawa (Kyoto), Žarko Paić (Zagreb), Željko Pavić (Zagreb), Dragan Prole (Novi Sad), Hans Ruin (Huddinge), Antonio Zirióon Quijano (Ciudad de México), Rosemary Rizo-Patrón Boylan de Lerner (Lima), Tatiana Shchytsova (Minsk), Gunter Scholtz (Bochum), Hans Rainer Sepp (Freiburg), Önay Sözer (Istanbul), Silvia Stoller (Wien), Rainer Thurnher (Innsbruck), Alfredo Rocha de la Torre (Bogotá), Peter Trawny (Wuppertal), Toru Tani (Kyoto), Lubica Učnák (Perth), Helmuth Vetter (Wien), Ugo Vlaisavljević (Sarajevo), Holger Zaborowski (Vallendar), Dan Zahavi (Copenhagen), Wei Zhang (Guangzhou), Bernhard Waldenfels (Bochum), Andrzej Wierciński (Warszawa), Ichiro Yamaguchi (Yokohama), Chung-Chi Yu (Kaohsiung).

Revija objavlja članke s področja fenomenologije, hermenevtike, zgodovine filozofije, filozofije kulture, filozofije umetnosti in teorije znanosti. Recenzentske izvode knjig pošiljajte na naslov uredništva. Revija izhaja štirikrat letno.

*

The journal covers the fields of phenomenology, hermeneutics, history of philosophy, philosophy of culture, philosophy of art, and phenomenological theory of science. Books for review should be addressed to the Editorial Office. It is published quarterly.

Uredništvo in založništvo: | Editorial Offices and Publishers' Addresses:

Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko
Institute Nova Revija for the Humanities

Gospodinjska ulica 8
1000 Ljubljana
Slovenija

Tel.: (386 1) 24 44 560

Email:
institut@nova-revija.si
andrej.bozic@institut-nr.si

Fenomenološko društvo v Ljubljani
Phenomenological Society of Ljubljana

Filozofska fakulteta | Oddelek za filozofijo
(kab. 432b)
Aškerčeva 2
1000 Ljubljana
Slovenija

Tel.: (386 1) 2411106

Email:
dean.komel@ff.uni-lj.si

Za informacije glede naročil in avtorskih pravic skrbi *Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko*.

*

For information regarding subscriptions and copyrights please contact the *Institute Nova Revija for the Humanities*.

Finančna podpora: | Financially Supported by:

Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije | Slovenian Research Agency

Članki v reviji so objavljeni v okviru: | Papers in the journal are published within the framework of:

- Raziskovalni program P6-0341 | Research program P6-0341;
- Raziskovalni project J7-8283 | Research project J7-8283;
- Infrastrukturni program I0-0036 | Infrastructure program I0-0036.

Lektoriranje: | Proof Reading:

Oblikovna zasnova: | Design Outline:

Prelom: | Layout:

Tisk: | Printed by:

Eva Horvat

Gašper Demšar

Žiga Stopar

Primitus, d. o. o.

Revija Phainomena je vključena v naslednje podatkovne baze: | The journal Phainomena is indexed in:

The Philosopher's Index; Scopus; Sociological Abstracts; Social Services Abstracts; Worldwide Political Science Abstracts; Linguistics and Language Behavior Abstracts; Internationale Bibliographie der geistes- und sozialwissenschaftlichen Zeitschriftenliteratur; Internationale Bibliographie der Rezensionen geistes- und sozialwissenschaftlicher Literatur; Social Science Information Gateway; Humanities International Index; Ulrich's Periodicals Directory; EBSCO; ProQuest; Digitalna knjižnica Slovenije; Revije.si (JAK).

Enojna številka: | Single Issue: 10 €

Dvojna števila: | Double Issue: 16 €

Spletna stran: | Website:

phainomena.com

PROTOMODERNA

KAZALO | TABLE OF CONTENTS

Damir Barbarić Ob izvoru demokracije <i>At the Source of Democracy</i>	5
Mario Kopic Težave z Machiavellijem <i>Trouble with Machiavelli</i>	49
Jernej Kaluža »Množica« kot politični problem moderne filozofije <i>“Multitude” as a Political Problem of Modern Philosophy</i>	61
Luka Trebežnik Avtoimunost in gostoljubje. Dekonstrukcija telesnih in protitelesnih metafor <i>Autoimmunity and Hospitality. A Deconstruction of Body and Antibody Metaphors</i>	85
Dragan Prole Pričenanje na drugi strani začetka. Husserl in zgodnje avantgarde o primitivnem in začetnem <i>Beginning beyond Start. Husserl and the Early Avant-Garde on the Primitive and Originary</i>	107
Žarko Paić Pessoa? Metafizična norost epohe <i>Pessoa? The Metaphysical Madness of the Epoch</i>	129
Harry Lehmann Perceptivna primerjava kot temelj filozofije umetnosti <i>Perceptual Comparison as the Foundation for Art Philosophy</i>	167
Dario Vuger Situacionistično mesto in situacija arhitekture – pogled na urbanizem komunikacije <i>The Situationist City and the Situation of Architecture – A Look at the Urbanism of Communication</i>	187
Marjan Šimenc Cilji pouka filozofije, instrumentalizacija in didaktike filozofije <i>The Aims of Teaching Philosophy, Instrumentalization, and Didactics of Philosophy</i>	209

Boris Žižek Izvrševanje in utemeljevanje, objektivni in subjektivni podatki – vzporednica?	231
<i>Performance and Elaboration of Reasons, Objective and Subjective Data – a Parallel?</i>	
Primož Turk Aristotel o nujnosti čutnega zaznavanja	259
<i>Aristotle on the Necessity of Sense Perception</i>	
Marijan Krivak Kaj je filozofija? O metafiziki dejanske sreče	279
<i>What Is Philosophy? On Metaphysics of True Happiness</i>	
Tina Bilban O človeški naravi in filozofskem premisleku znanstvenega napredka	311
<i>On Human Nature and Philosophical Reflection of Scientific Progress</i>	
RECENZIJE REVIEWS	
Damir Barbarič: Skladba svijeta. Platonov <i>Timej</i> (Stjepan Štivić)	321
Dragan Jakovljević: Erkenntnisgestalten und Handlungsanweisungen (Dean Komel)	325
Martin Heidegger: Kaj se pravi misliti? (Dean Komel)	329
DOKUMENTI DOCUMENTS	
<i>Schleiermacher o prevajanju Schleiermacher on Translation</i>	
Friedrich Schleiermacher Platonova dela	347
<i>Plato's Works</i>	
Friedrich Schleiermacher O različnih metodah prevajanja	375
<i>On the Different Methods of Translating</i>	
Lucija Arzenšek Hermenevtični vidiki prevajanja pri Friedrichu Schleiermacherju	403
<i>Friedrich Schleiermacher's Hermeneutical Aspects of Translation</i>	
<i>Navodila za pripravo rokopisa</i>	427
<i>Manuscript Submission Guidelines</i>	431

OB IZVORU DEMOKRACIJE

Damir BARBARIĆ

Institut za filozofiju, Ulica grada Vukovara 54, 10000 Zagreb,
Republika Hrvatska

barba@ifzg.hr

Povzetek

Prispevek bistvo demokracije v stari Grčiji določa oz. ponazarja z interpretacijo nekaterih del Herodota, Solona in Evripida. Sklepa, da je bila za Grke, posebno Atence v dobi klasične demokracije, udeleženos pri določanju usode *polis* v svobodi razpravljanja, odločanja in delovanja primerjalno toliko pomembnejša od katere koli druge oblike življenja, da je vse drugo zdrsnilo v skoraj popolno indiferentnost. Postaviti politiko v službo cilja zunaj nje, najsi gre za ekonomski ali drugi socialni ali tehnični cilj, se jim je zdelo ponižati in zaslužniti svobodo, ki v svoji pravi naravi živi le v politiki.

Ključne besede: politika, demokracija, stara Grčija, svoboda, enakost.

At the Source of Democracy

Abstract

In the article the essence of democracy in ancient Greece is defined and illustrated by the interpretation of some works by Herodotus, Solon, and Euripides. The conclusion is that for the Greeks, especially for the Athenians at the time of classical democracy, participation in determining destiny of the *polis* in the freedom of discussion, decision, and action was much more important than any other form of life that, in comparison, everything else sunk into almost complete indifference. Putting politics in the service of any goal outside of it itself, whether it was economical or any other social or technical goal, appeared to them as the humiliation and enslavement of freedom, which in its proper form lives only in politics.

6

Keywords: politics, democracy, ancient Greece, freedom, equality.

V spomin na Iva Urbančiča, sopotnika, dragega prijatelja

»Ustava, ki jo imamo [...] se imenuje demokracija, saj se ne navezuje na malo državljanov, ampak na večino« – ta stavek bi moral po izvornem načrtu stati na koncu preambule »Pogodbe za evropsko ustavo« iz leta 2004. Potem ko so načrt ustave z referendumom zavrnil najprej v Franciji, nato pa še na Nizozemskem, so tri leta kasneje, v Lizboni, uskladili bolj pragmatično besedilo evropske »pogodbe«, ki ga ne krasi več bolj vzvišeno, pretencioznejše ime »ustava«; nad njeno preambulo omenjenega stavka ni več. V razloge, zakaj so ga izpustili, se tu ne moremo spuščati, kot tudi ne v pretres načelnih posledic tega izpusta.¹ Za naš namen je dovolj, da spomnimo: stavek je dobesedni navedek iz Periklovega govora,^{*} ob pogrebu atenskih vojakov, padlih v prvem letu Peloponeške vojne, kakor ga v zgodovini te vojne podaja Tukidid, pri čemer ga verjetno v veliki meri stilizira.^{**} Subjekt stavka je v izvorniku πολιτεία, beseda, ki jo poznamo kot naslov poglavitnega Platonovega dela, ki se ga napačno prevaja kot »država«; pravzaprav pomeni politični ustroj in ureditev; potemtakem tudi ustavo, pa tudi precej več od vsega tega.² Besede, s katerimi Perikles izraža politično ureditev, po kateri žive on in njegovi sodržavljanji, se glase: καὶ ὄνομα μὲν διὰ τὸ μὴ ἔς ὀλίγους ἀλλ' ἔς πλείονας οἰκεῖν δημοκρατία κέκληται,³ kar bi lahko do neke mere zvesto prevedli kot »ker se ne naslanja na maloštevilne, ampak na mnoge, se imenuje vladavina ljudstva (*demosa*)«.

7

1 Prim. Zieske, L., »Die geschrumpfte Präambel, oder: das Thukydides-Zitat, das aus der EU-Verfassung verschwand«, *Forum Classicum. Zeitschrift für die Fächer Latein und Griechisch an Schulen und Universitäten* 15/4 (2011), str. 284–298.

* Prim. Sovre, A., *Predsokratiki*, SM 1946, 240 isl. Avbelj, B., *Antična imena po slovensko*, Modrijan 1997, str. 176, 206 oz. www.fran.si. Vse opombe, ki jih uvaja asterisk, so prevajalčeve, prav tako navedki o slovenskih prevodih in izdajah.

** Prim. Tukidides, *Peloponeška vojna*, DZS 1958.

2 Prim. Jaeger, W., *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin/New York (unveränderter Nachdruck der 2. Aufl. Berlin 1959 (Berlin ¹1933)), Bd. 1, str. 511: »Politeia v grškem smislu ne zaobjema samo tistega, kar označuje naš moderni pojem ustave, ampak tudi celotno življenje v polis, kolikor je z njo določeno, četudi se v Atenah to ne dogaja na način špartanske discipline, ki regulira celotno življenje meščanov; vseeno je vpliv države kot obči duh globoko vstopil v celotno človekovo življenje.«

3 *Thucydidis Historiae*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Carolus Hude, Oxford ³1927 (¹1908), II, 37, 1.

S Periklovim govorom, enim od najslavnejši govorov starega veka, se bomo ukvarjali pozneje. Tu nam je pomembno samo dejstvo, da so voditelji narodov, združenih v evropsko skupnost, po daljšem oklevanju, odstopili od tega, da bi v njen temelj izrecno položili demokracijo klasične Grčije in s tem jasno pokazali, da ravno v njej vidijo svoje zgodovinsko izhodišče. Nam to pove kaj o današnjem odnosu do nje?

Davno že, še zlasti pa po kataklizmični izkušnji s totalitarizmi 20. stoletja, je »demokracija« neizogibna beseda z ust vsakega, ki – v katerem koli smislu že – pojasnjuje katero koli politično vprašanje. Tako inflatorna raba te besede, pri kateri redkokdo še pomisli na potrebo po jasnem vedenju o njenem smislu in pomenu, ima tudi svojo temnejšo stran, namreč to, da beseda tako zlahka postane prazna lupina, v katero se neopazno skrijejo najrazličnejši pomeni, tudi tisti, ki so njenemu izvornemu pomenu povsem tuji, če ne že scela nasprotujoči. Tu se je treba spomniti opozoril dveh nedvomnih avtoritet pri vprašanih politike. Carl Schmitt ob priliki pripomni: »Največja nejasnost nastane, ker je pojem demokracije [...] postal povsem obči idealni pojem, njegova večznačnost prepušča svoje mesto najrazličnejšim idealom, na koncu vsemu, kar je idealno, lepo, simpatično. Demokracija se tako povezuje in poistoveti z liberalizmom, socializmom, pravico, človečnostjo, mitom in spravo narodov.«⁴ Na isto opozarja Hans Kelsen: »Demokracija je krilatica, ki povsem obvladuje duhove 19. in 20. stoletja, prav zato pa – kot vsaka krilatica – izgublja svoj trdni smisel. Ker verjamemo, da ga moramo uporabljati – nuja politične mode – v vseh mogočih političnih prilogah, ta od vseh političnih pojmov najbolj zlorabljeni pojem, dobiva najrazličnejše, pogosto vzajemno tudi protislovne pomene, vse dokler ga običajna ne-miselnost vulgarno-politične rabe jezika ne degradira do konvencionalne fraze, ki ne upraviči nobenega določnega smisla več.«⁵

Demokracija – najbolj zlorabljen od vseh političnih pojmov! V njegovi inflatorni rabi in ob manku določnega pomena, ki iz tega prihaja, je treba prav gotovo razbrati najpomembnejši vzrok naraščajočega nelagodja ob demokraciji, ki smo mu danes priča. Ali res živimo v demokraciji? Stežka še lahko odklanjamo vprašanja, kot – kakšen smisel ima predstavnika »vladavina

4 Schmitt, C., *Verfassungslehre* [1928], Berlin ³1970, str. 225.

5 Kelsen, H., *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, Tübingen ²1929, str. 1.

naroda« v dobi zvedenosti množstva državljanov na difuzno maso posameznikov – z njihovimi nazori se z močnimi sredstvi masovnih komunikacij da brez napora upravljati iz različnih središč oligarhijsko ustrojenih političnih strank, ali pa iz plutokratsko zasnovanih globalnih sestojev gospodarske moči. Ni demokracija danes bolj in bolj krinka plutokracije in oligarhije? Ni demokracija, kot sicer politika nasploh, po vsem svetu v službi brezpogojne rasti gospodarske moči? Za izhodišče vzemimo trditev iz ene od knjig, ki se objavljajo na to temo tako rekoč vsak dan: »Demokracija je krenila na svoj zmagovalni pohod, vseeno je v njej 'nekaj gnilega'. Zdi se, da se politika umika oz. da gre zgolj še tako daleč, kolikor ji dopušča gospodarstvo [...] Hegemonijo liberalne demokracije spremlja izguba politične moči prepričljivosti in delavne moči, v korist ekonomskih imperativov [...] Moč ljudstva, pravi določujoči izvor demokracije, postaja [...] marginalna v odnosu do prevlade podjetništva in privatne gospodarske iniciative. Torej, ne samo, da ob politiki obstaja še bolj učinkovita in močnejša sfera, temveč se tudi politika podtalno vse bolj podreja tej sferi in svoje odločitve podreja ekonomskim interesom.«⁶

Prej ko se iz zagate, ki smo jo izzvali s takšnimi vprašanji in trditvami, poskušamo potegniti tako, da današnje stanje označimo za dobo »post-demokracije«, v kateri bi – če se naslonimo na amorfnost in pojmovno zmeštrano mešanico neostrukturalizma, psihoanalize in dekonstruktivizma, ki se danes vse bolj ponuja kot zdravilo in se v prvi vrsti širi iz Francije v ZDA, nato pa nazaj v celotno Evropo – morali frontalno obračunati z liberalnim kapitalizmom kot menda osnovnim in najglobljim vzrokom usodnega pešanja socialno odgovorne politike, zato pojdemo po navidez enostavnejši, ne pa tudi lažji poti. Ta je v tem, da vprašamo, kaj demokracija je, kar v sebi bistveno vključuje tudi vprašanje, kako so jo dojemali skozi vso evropsko zgodovino, od njenega začetka v Grčiji, nekako v 5. stol. pr. Kr.

Na poti tega razmišljanja nam bo takoj padlo v oči dejstvo, da je bil v evropski zgodovini prevladujoči odnos do demokracije negativen. Sorazmerno pozno, po ameriški in francoski revoluciji, se je do nje postopno utrdilo pozitivno stališče, pri čemer se moderne demokracije obenem tudi izrecno distancirajo

6 Raimondi, F., *Die Zeit der Demokratie. Politische Freiheit nach Carl Schmitt und Hannah Arendt*, Konstanz 2014, str. 9.

od antične [demokracije] kot svojega zgodovinskega porekla in mogočega vzora. Ameriška in francoska revolucija sta sebe razumeli kot odrekanje modelu atenske demokracije. Po zgodovinskem redosledu sta šele pozneje dopustili, da se pojem demokracije uporabi tudi za njune predstavniške sestave, s posledico, da se antično poreklo demokracije tako odrine in prepusti pozabi. Tako npr. ZDA in Velika Britanija, zaradi njune dolgotrajne parlamentarne demokracije, sebe v popularnem govoru že davno in brez zadržka poimenujeta »najstarejši demokraciji na svetu«, in si s tem prisvajata dragoceno moralno prvenstvo v tistem političnem ustroju, ki se danes brez vprašanja smatra za najnaprednejšega in najbolj dovršenega, pri čemer se sploh ne ozirata več na omejeno glasovalno pravico, ki je v njiju veljala vse do 20. stoletja; ali pa na odločujočo vlogo plemiških stanov, ki je tam veljala vsaj do leta 1911.

10 Pred tem je stoletja, če ne že tisočletja, vladal povsem nasproten nazor, ki ga je merodajno formuliral Tomaž Akvinski; opiral se je na prosto tolmačeno Aristotelovo stališče, namreč na nazor, da demokracija ni nič drugega kot tiranska vladavina revnih nad bogatimi.⁷ V Polibijevi shemi šestih osnovnih politični ureditev – prevzel jo je, stalno/stanovno [*stanovite*] predrugačeno, od Aristotela –, da bi jo nato od njega sprejel Cicero, in tako utrdil politični kanon, ki je bil vsa nadaljnja stoletja neprevprašan, po katerem trem zdravim ureditvam monarhije, aristokracije in demokracije ustrezajo tri popačene forme: tiranija, oligarhija in ohlokracija – demokracija formalno dobi pozitiven pomen, dejansko se je v stvarnosti z »demokracijo« vselej razumelo ohlokracijo, »vladavino drhali, sodrge«, izraz, ki se je prvič znašel ravno pri Polibiju. Ko se v 18. stoletju, v slavnem 'sporu starih in novih' (*Querelle des Anciens et des Modernes*), ponekod javljajo glasovi v korist vrednosti antične umetnosti in zahteve po povratku k njenim načelom, se ta sodba ne razširi tudi na politiko. Tako na primer Voltaire leta 1733 piše Frideriku Velikemu: »Ko sem Vas prosil, da obnovite grške lepe umetnosti, moja prošnja ni šla tako daleč, da bi Vas rotil za ponovno uvedbo antične demokracije; nikakor ne ljubim vladavine drhali.«⁸

7 Thoma Aquinatis, *De regimine principum*, lib. 1, cap. 1.

8 *Aus dem Briefwechsel Voltaire – Friedrich der Große*, hrsg. von Pleschinski, H., Zürich 1992, str. 493.

Kakšen je torej odnos moderne demokracije do grške demokracije? Je moderna demokracija popravila vse pomanjkljivosti svoje predhodnice in jo napravila za davno prevladano začetno stopnjo, ki ima danes edinole zgodovinopisni pomen? Ali pa bi, nasprotno, znova prisvojeno izkustvo bistva začetne grške demokracije lahko postalo korektiv vse očitnejše pomanjkljivosti današnje demokracije? Pred začetkom lastnih raziskav navedimo alternative, ki jih z zavidljivo jasnostjo zarisuje avtor nove, obsežne in cenjene *Zgodovine političnega mišljenja*: »Spor okoli demokracije se je začel že v antiki, veliki filozofi, npr. Platon in Aristotel, so jo kritizirali. [...] V novem veku je demokracija starih postala predmet spora. Je moderni reprezentativni sestoj ni prevladal? Je niso prekosile nove zahteve po pravicah človeka in državljana? Bi modernemu državljanu, prav njemu, morali politično življenje starih priporočiti za vzor? Spor okoli prednosti in manka antične demokracije traja še dandanes.«⁹

Če poskušamo določiti osnovne ugovore, ki so, skozi mnoga stoletja, bolj ali manj usklajeno, antično demokracijo ovajali kot tiranijo siromašne večine ali vladavino drhali, svojati, lahko naprej navedemo te: 1.) v njej ni jamstva varnosti posameznika in njegove lastnine, 2.) sploh ne pozna pojma splošnih [občenitih] človekovih pravic, 3.) ker ne pozna pojma individualne svobode, ne pozna samega občega pojma svobode, 4.) ker pozna zgolj neposredno, ne pa tudi predstavniško odločanje, je izpostavljena spretnim in brezobzirnim demagogom, ki z dovoljšno retorično večino po mili volji upravljajo z nestalno in vodljivo večino. Za razliko od tega, edinole predstavniška demokracija zagotavlja potrebno abstraktnost in objektivnost presojanja, ki nato stabilizira tudi konkretni proces odločanja. Prav z uvedbo predstavniškega sistema se je novoveška demokracija enkrat za vselej rešila vezanosti na antično neposredno, skupščinsko demokracijo.

Pomen, ki ga za politično življenje novega veka predstavniška demokracija ima, v veliki meri temelji na tem, da državljanom pušča dovolj časa in moči, da se posvetijo svojemu glavnemu in prvenstvenemu cilju proizvodnje in pridobivanja dobrin, torej povečevanju lastnega in splošnega bogastva.

9 Ottmann, H., *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 1: *Die Griechen*, Teilband 1: *Von Homer bis Sokrates*, Stuttgart/Weimar 2001, str. 110.

Proces postopnega in systemskega zamenjavanja neposredne demokracije s posredno [demokracijo], je v zgodovini vodilo predvsem spoznanje, da je stalno sodelovanje vseh državljanov v političnem odločanju nezdržljivo s pogoji družbe, ki se vse bolj komercializira in obrača h gospodarski rasti. V svojem nagovoru občanom Ženeve, jih želi Rousseau na vsak način prepričati, da »stari narodi ne morejo več biti vzor novim«, in to podkrepi s strastnim apelom: »Niste ne Rimljani, ne Špartanci, tudi ne Atenci. Opustite vsa velika imena, ki vam ne pristajajo. Trgovci ste, obrtniki, meščani, vselej zaposleni s svojimi privatnimi interesi, svojim delom, svojo trgovino. In sploh, ste ljudje, za katere je svoboda sama le sredstvo pridobivanja brez zaprek in za gotovost posesti.«¹⁰

12

Tudi drugi, osnovni očitek antični demokraciji, ta, ki očita zatiranje individualne svobode, je pri svoji kritiki do danes ostal enako glasen. Tako, na primer, nesporna poznavalca zgodovinskih odnosov v antiki, Fustel de Coulanges in Jacob Burckhardt, soglašata v sodbi glede »vsemočne in neobzidane vladavine« antične države nad svojimi državljani in s tem povezanim celotnim mankom »osebne svobode«,¹¹ in tudi o tem, da je grška *polis* skupnost, v kateri gre »vsemoč države v vsakem primeru z roko v roki s podrejenostjo individuuma državi«. ¹² Morda je v množici zagovornikov tega nazora danes najbolj znan francoski zgodovinar starožitja Paul Veyne, ki se ne brani trditve: »Antični državljan nima ne človeških ne državljanskih pravic, nima nikakršnih svoboščin, tudi svobode same ne; ima le dolžnosti. Če bi se znašli v starih Atenah, tam ne bi našli demokratskega ideala zahodnega sveta, temveč, ravno obratno, duhovno klimo aktivističnih političnih strank.«¹³

Veyneova formulacija, ki jo pogosto radikalizira vse do neposrednih trditev o zunanji in notranji »militantnosti« grške *polis*, je dobra prilika za kritični pretres obče predpostavke, na kateri temelji ta in podobni nazori. Očitno je,

10 Rousseau, J. J., »Briefe vom Berge«, v: Rousseau, *Schriften*, hrsg. von Ritter, H., Frankfurt am Main 1988, Bd. 2, str. 232 isl.

11 de Coulanges, F., *La cité antique*. Navedek po nemškem prevodu *Der antike Staat*, Stuttgart 1981, str. 21.

* SSKJ dopušča za *polis* oba spola, moški in ženski; pri prevodu dosledno uporabljam *femininum*. Prim. Dokler, *Grško-slovenski slovar*, Ljubljana 1915.

12 Burckhardt, J., *Griechische Kulturgeschichte*, Neudruck München 1977, Bd 1, str. 77.

13 Veyne, P., »Kannten die Griechen die Demokratie?«, v: Meier, Ch./Veyne, P., *Kannten die Griechen die Demokratie?*, Berlin 1988, str. 13–44, na str. 13 isl.

da vsi izhajajo od tipično novoveške konstrukcije človekovih individualnih pravic, da bi nato prav take pravice iskali v grški *polis*, ne da bi opazili vso anahronost takega postopka.¹⁴ Ni treba dolgo razmišljati, da uvidimo, da je tu na delu popoln manko hermenevtičnega smisla in neupoštevanje dejstva, da imajo različne besede v različnih zgodovinskih dobah bistveno različni in pogosto tudi nasprotni smisel. Pri Veyneu je to še toliko bolj čudno, ker se sicer povsem zaveda, da so iste besede, na primer »polis, demokracija, narod (ljudstvo), oligarhija, svoboda, državljan«, v različnih zgodovinskih obdobjih – le »analogije, ki nam lahko prikrijejo ogromne, nevidne razlike.«¹⁵ Danes se počasi in postopoma prebija spoznanje, da sama ideja dostojanstva in brezpogojne vrednosti človeka kot individuuma – brez dvoma ena najpomembnejših in najvplivnejših političnih idej novega veka – počiva na redko tematizirani in prevpraševani postavki, namreč na »predočbi izolirane osebe, ki ji pripada brezpogojna vrednost, neodvisno od vsake skupnosti, posebej pa neodvisno od vsake državne tvorbe«.¹⁶ Je ta predočba res tako samorazumljiva, da je nikakor ni treba še naprej prevpraševati?

Koliko so vse take sodbe drugih zgodovinskih obdobj [epoha] nezanesljive, te, ki se nezavedno naslanjajo na malo ali nemalo prevprašane predpostavke lastne dobe [epohe], je razvidno že iz tega, ker je brez težav mogoče vodilno držo navedene kritike preobrniti v njeno nasprotje, kakor je to naredil škotski prosvetitelj Adam Ferguson: »Za stare Grke ali Rimljane individuum ni pomenil nič, javnost je pomenila vse. Za moderne ljudi je pri mnogih narodih Evrope individuum vse, javnost pa nič.«¹⁷ Od takega, navidez ostroumnega dialektičnega izigravanja enega naprotja z drugim, je zagotovo plodnejše in namenu primernejše, poiskati temeljno obilje nasprotij, v tem primeru države, oz. »javnosti« po eni strani in individuuma po drugi, in se nato vprašati, ali se je ta temelj kot tak že pokazal v kakšni

14 Prim. Nippel, W., *Antike oder moderne Freiheit?*, Frankfurt am Main 2008, str. 338.

15 Veyne, P., »Kannten die Griechen die Demokratie?«, str. 13.

16 Patt, W., *Grundzüge der Staatsphilosophie im klassischen Griechentum*, Würzburg 2002, str. 155. V izvorniku kurziva.

17 Ferguson, A., *An Essay on the History of Civil Society*, Philadelphia 81819 (1767). Reprinted in 1995 with a new introduction by Louis Schneider, London 1995, Part 1, Chap. 8. Navedeno po nemškem prevodu: *Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft*, hrsg. von Batscha, Z./Medick, H., Frankfurt am Main, str. 169.

dejanski zgodovinski konstelaciji, v našem primeru [v dejanski zgodovinski konstelaciji] antične Grčije.

Če tako vprašamo, odgovora ne bo težko najti. Namreč, zgodovinsko izhodišče pojma človeka kot abstraktno razumljenega individuuma, skupaj z njegovimi naravno neodtujljivimi pravicami, pa tudi temu komplementarnemu pojmu politične skupnosti, do katere je ta individuum v odnosu, ko izrecno štiti in čuva svoje naravne pravice, najdemo v dobi helenizma, torej tistega zgodovinskega razdobja, ki se raztega približno od časa Aleksandra Velikega do rimskega cesarja Avgusta. V tej dobi je grška kultura postala svetovna, se razširila daleč v Azijo in Egipt, Indijo in Afganistan, utemeljevala prihajajoči rimski pan-helenizem in univerzalizem krščanstva. Velika prostranstva cesarstev, ki se vse bolj hitreje menjavajo, njihovo neizmerno bogastvo, razkošje in vsakovrstna veličanstvenost, se globljemu in bolj posvečenemu pogledu paradoksnost kažejo kot nedvomni znaki postopnega notranjega propada: »Življenje je tu oropano herojstva, depolitizirano, umetnost na poti golega ugajanja, *agon*, če ga sploh še srečamo, nič drugega kot tekmovanje herojev in dosežkov meščanske politike, premeščen na privatne življenjske tehnike posameznika.«¹⁸

14

V dobi helenizma in vladavine diadohov počasi slabijo in izginjajo življenjske forme grške *polis*, kljub njenem nadaljnjem izgubljanju, kje na vzhodu tudi njenem novem osnovanju. S *polis* izginja tudi množstvo zasebnih kultov, ki so jih meščani gojili z žrtvami in prazniki v manjših in intimnejših življenjskih okrožjih *polis*, v *fratrijah*, *demah in filah*: »Končuje se čas individualnih bogov polis. Bogovi se mešajo, kakor se mešajo narodi. Politično mišljenje preskakuje meje polis; pri kinikih in stoikih postane mišljenje kozmopolisa, postane mišljenje pravice enakega za vse ljudi, v kateri [*u kojem*] se pripravlja ideja človekovih pravic. Druga plat univerzalizma je individualizem in apolitičnost. Na mesto državljanov/meščanov [*gradana*] stopajo posamezniki, ki, če sploh kaj, iščejo zgolj svojo individualno srečo, življenje brez strahu in motenj.«¹⁹ V univerzalizmu stoikov, ki se v

18 Ottmann, H., *Geschichte des politischen Denkens*, Band 1: *Die Griechen*, Teilband 2: *Von Platon bis zum Hellenismus*, Stuttgart/Weimar 2001, str. 255.

19 Ibid., str. 257 isl.

mnogih bistvenih pomenih prikazuje kot predigra krščanstva, se razodeva nepremostljiva ločenost abstraktno dojetega individuuma, napotena iskati mir v z ničemer vznemirjeni globini lastne notranjosti, enako abstraktno dojetega kozmosa, ki s svojo neizmerno veličino v individuumu izziva edino še strah in gon po umiku vase, z brezpogojnim ostajanjem v sebi. Posameznik kot edino gotovo jamstvo lastnega obstoja samo še v sebi najdeva neprestopljivi naravni zakon. S tem se v stoicizmu, ob delni opori na osnovi misli zgodnejše grške sofistike, osnavlja misel naravnega zakona, osrednja misel politične in pravne teorije ter prakse celotnega srednjega in novega veka. Ko se v novem veku, na primer pri Machiavelliju, Hobbesu, Lipsiusu in drugih, utemeljuje politično misel, ki ima v svojem središču naravno, pri-rodno pravico posameznika, je treba v tem prepoznati obnovo in daljni razvoj stoicizma kot tudi duha helenizma nasploh.

Ko torej novoveški in moderni politični misleci antični demokraciji očitajo, da ukinja svobodo in pravice individuuma, to delajo oprti na zgodovinske predpostavke, ki so nastale šele v helenizmu, v obdobju klasične grške demokracije same pa so še povsem nepoznane, saj tam ni abstraktnega nasprotja individuuma in države. Res srečamo nasprotnost tistih, ki vladajo, in tistih, katerim se vlada, ali maloštevilnih in mnogih, za nas tako običajnega in navidez samorazumljivega nasprotja države in individuuma pa tam ne najdemo.²⁰ Ne najdemo ga zato, ker tam poleg vsega mnoštva izrazitih individualnosti, kakršnega skoraj ni mogla ustvariti nobena druga doba, spomnimo se samo Alkibiada, še ni abstraktno razumljenega individuuma kot tudi ni enako abstraktno dojete države. Sama država je novoveški pojem in pojav. Grška *polis* je nekaj z temelja drugega.

Tudi če se vrnemo v zgodovino, pred helenistično izhodišče, in naše očitke demokraciji potrjuje politična misel Platona in Aristotela, navedena kritika zgreši svoj predmet ali, bolje rečeno, do njega sploh ne pride. Zato nam tudi danes ni treba zlahka in brez globljega premisleka priključiti se tej navidez samoumevni kritiki: »Preden se Grke obsodi, bi jih bilo treba vsaj enkrat razumeti. V sporu 'stari in moderni' nam ni treba vnaprej zavzeti ene strani.

20 Sinclair, T. A., *A History of Greek Political Thought*, second edition, with an additional chapter on The Early Roman Empire, London 1967 (1951), str. 6.

Zakaj se antična politika in moderna svoboda ne bi mogli povezati? Da, zakaj ne bi smeli preferirati mnogih antičnih nazorov?«²¹

Platon in Aristotel se distancirata od demokracije svojega časa, prvi odločneje, drugi nekoliko bolj blago. To, na kar oba v svoji kritiki ciljata, je pravzaprav pozni lik demokracije, v katerem je že mogoče jasno razbrati poteze pospešeno nastopajoče degeneracije. Ko pravo, »geometrijsko« enakost, namreč tisto, v kateri se onim, ki sami sebi niso enaki, na enak način pridaja ne-enako, vsakemu torej toliko, kolikor mu po naravi in izvrstnosti pripada, ko le-to zoperstavljata goli aritmetični enakosti, se pravi tisti, ki izenačuje in poravnava vse razlike, in vsakemu daje količinsko enako, ne glede na njegovo osebno kakšnost [*kakvoću*], izvrstnost in zaslugo, – potem oba poskušata rešiti in ohraniti ostanke vrednot in idealov zgodnje grške aristokracije pred vdorom radikalne demokracije, ki nastopi s svojimi egalitarističnimi tendencami; ta že v njunem času močno obvladuje politično življenje *polis*: vedno znova izziva prevrat v tiranijo, kot svoje navidezno nasprotje, pravzaprav pa gre le za komplementarno dopolnitev.

16

Platon se v svoji ostri kritiki ni motil. Po Periklu atenska demokracija pospešeno izgublja sijaj in vzvišenost; vse bolj je podložna moči spretnih in brezobzirnih demagogov, vse bolj nemočno jo očara vedno bolj izpraznjena patetika drame in še vulgarnejša komedija. Pod vplivom demagogije, splet in nihajočega instinkta, je množica [*masa*] vse manj sposobna prave politike. Po besedah dokazanega poznavalca *polis*, je [*polis*] v tem času »vse bolj postajala področje, ki ji vlada sodrga, vodena z nečimrnimi demagogi. Poklicni politik, najbolj žalostno sprevrženje *zoon politikon*, je postal vodja in izkoriščevalec demokracije.«²² To zgodovinsko dejstvo, izjemno pomenljivo za problem primernega odnosa do grške demokracije, se najpogosteje spregleda. Še dandanes so redke precizne diagnoze tega bliskovitega strmoglavljenja, npr. take, kot jo je v 19. stol., ob robu svoje kritike liberalizma, izrekel pronicljivi zgodovinpisec: »Veličastni lik Periklovega kroga držav [tj. *polis*] je čvrsto in široko zasnavljal vse npravno delovanje [...] Ko pa je Peloponeška vojna

21 Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 1: *Die Griechen*, Teilband 1: *Von Homer bis Sokrates*, str. 12.

22 Ehrenberg, V., »Vom Sinn der griechischen Geschichte«, v: Ehrenberg, V., *Polis und Imperium*, Zürich 1965, str. 7–18, na str. 14.

pokopala staro disciplino in staro vero, ko je novi porast drznosti in samovolje domovino ponižal v orodje osebnih ciljev, se je zmračil tudi sijaj grškega duha, in tudi modrost Sokrata, Platona in Aristotela ni mogla rešiti ljudstva, ko so mu razdejali čvrsti нравni temelj države [tj. *polis*].«²³

Če se ne lotimo problemov, ki se tu odpirajo, poudarimo, da je grška demokracija svoj sorazmerno kratki in sijajni razcvet dosegla pred Platonom in Aristotelom, tako da pravzaprav lahko rečemo, da je politična misel klasikov grške politične misli pogled na njeno bistvo, na njene osnovne značilnosti in, konec koncev, njen nastanek prav toliko odpira, kolikor zastira. Brez dvoma bomo ob poskusih približevanja bistvu grške demokracije in politike nasploh vselej napoteni predvsem na njune globoke uvide. Prav tako se zdi, da bolj pristnemu spoznavanju z Grki, kakršni so dejansko bili, mora prehoditi odločno slovo od običajnih nazorov o njih, tako današnjih kot vseh tistih, ki segajo nazaj, vse v dobo pozne grške klasike in nastopajočega helenizma. To slovo je smiselno in produktivno le, če pred tem priznamo dejstvo, da so Grki nasploh, torej tudi njihova politika in demokracija, pravzaprav iz temelja tuji in odtujeni [*tuđi i strani*].

Resda nikoli ni postalo prevladujoče stališče, a zavest o tem dejstvu vendarle srečamo pri prenekaterem globokem poznavalcu antike. Tako na primer Egon Friedell v svojem subtilnem, z empatijo prežetem prikazu kulturne zgodovine Grčije pravi: »Tu pride v poštev fenomen, ki ga običajno pretresanje največkrat spregleda: dalja in tujost Grkov. Dotik napačno poistovetimo s pristnostjo, poznavanje s spoznanjem. Stoletja smo se intimno ukvarjali z Grki, pa nikdar nismo postali z njimi intimni.«²⁴ Isto poudarja tudi Christian Meier, zgodovinar starega veka, ki je v poslednjih desetletjih bistveno izboljšal naše spoznavanje aspektov grške politične misli in dejavnosti, ki smo jih spregledali. Dejstvo, o katerem govorimo, brez pomisleka izreče najbolj zaostreno: »Pri tem mora biti jasno, da so nam Grki v celoti izjemno tuji. Imamo težave, da bi jih 'razumeli'. Zagotovo se varamo, če v njih iščemo nas same ali pa idealno podobo človeka, ki smo si jo ustvarili v humanističnem

23 Baumgarten, H., *Der deutsche Liberalismus. Eine Selbstkritik*, hrsg. von Birke, A. M., Frankfurt am Main 1974 (Berlin ¹1866), str. 32.

24 Friedell, E., *Kulturgeschichte Griechenlands*, München 1981, str. 199.

kontekstu. Grki nesporno tvorijo povsem nenavadni rod [*osebujnu vrstu*].²⁵ S prav tako napotilnimi besedami bo ponovil isto v drugem spisu: »Tako se da ugotoviti, da Grki niso imeli le drugih interesov, ampak so *bili* od nas drugačni. In to ne le glede politike. S političnim angažmajem je bilo že dano (četudi v ozadju) marsikaj drugega, na primer določeno dojemanje časa, ločevanje hiše od polis, relativno zapiranje meščanskega življenja glede žena, ne-meščanov, sužnjev; močno poudarjanje moštosti, kar je obenem pomenilo racionalnosti in discipline (zoper bojda žensko tendenco k razbrzdanosti); posebna strogost vzgoje, ki se je vsaj pri vojaških vprašanjih držala discipline in reda, poseben odnos do časti in smrti s tem pa tudi odnos do resnobe in vedrine, vsakdana in praznika.«²⁶

18

Če imamo to pred očmi, pa tudi dejstvo, da atenska demokracija v dobi svojega vrhunca ni, razen sporadično, izoblikovala lastne teorije, v kateri bi samo sebe pojmovno reflektirala in spravila do primernege teoretskega prikaza, temveč je to nalogo prepustila poznejšim razmislekom Platona in Aristotela,²⁷ potem postane očitno, da se bo vsako odraslo iskanje njenega bistva moralo spustiti v karseda temeljit študij arhaične in pred-kritične klasične Grčije, njenega epa, lirike, tragedije, zgodovinopisja, filozofije, sofistike in govorništva. Na to pot se bomo podali z razlago Solonove elegije, poznane z imenom *Eunomija*, in Periklovega nagrobnega govora. Pred tem se zdi primerno podati nekaj obćih pripomb.

Kot smo že rekli, grška *polis* ni država, ni pa tudi ne kratko malo mesto. Če besedo »*polis*« prevedemo s sestavljenko »mesto-država«, je to zgolj poskus izhoda v sili. Če sprejmemo, da je *polis* zgodovinsko izhodišće tistega, kar danes povsod imenujemo »država«, ne smemo spregledati in zanemariti bistvenih razlik, ki ju razdvajajo. Besede za to, kar imenujemo »država«, v grškem jeziku ne najdemo, to pa zato, ker je, kot smo rekli, sam pojem države novoveški in je, kot vsi ostali konkretni zgodovinski pojmi, bistveno vezan na svojo [*vlastitu*] dobo. Opiraje se na rimsko besedo *status*, je zasnovan kot *stato* v italijanski renesansi, da bi pozneje s tem imenom vstopil v osnove politične

25 Meier, Ch., »Bürger-Identität und Demokratie«, v: Meier/Veyne, *Kannten die Griechen die Demokratie?*, str. 47–95, na str. 81.

26 Meier, Ch., *Die Welt der Geschichte und die Provinz des Historikers*, Berlin 1989, str. 53.

27 Prim. Nippel, *Antike oder moderne Freiheit?*, str. 88.

misli in prakse večine zgodovinsko odločilnih narodov Evrope: kot *estad* v Španiji, *l'etat* v Franciji, *state* v Veliki Britaniji in kasneje v Združenih državah Amerike, *der Staat* v Nemčiji. Oblikovanje te besede je bilo očitno vodeno s predstavo stanja, trdne postavljenosti in toliko tudi obstojnosti. Na svoj način se temu izvornemu pomenu pridržuje tudi hrvaška beseda *država*, ki označuje področje, ki ga vladar ali pa vlada, s svojo vladavino držita skupaj in s tem obdržita njegovo obstojnost v določenih mejah. Država se torej že s svojim imenom kaže kot tipično novoveški pojav in plod novoveškega dojemanja politike. Obe njeni osnovni obeležji, teritorialnost in suverenost kot absolutna moč odločanja, sta in sta lahko postali osrednji in odločujoči zgolj znotraj obzorja novega veka.

Obratno pa – grška *polis* ni bistveno določena z ozemljem. Suverena oblast nad omejenim področjem zemlje ni bila niti približno toliko pomembna, kot je to postalo kasneje za državo novega veka, ki je prav zato pogosto že v svojem nazivu imenovana s 'sestavnim delom' »dežela«, na primer England, 19
Niederland, Deutschland. *Polis* ni abstraktna entiteta nad [povrh] samimi meščani, temveč konkretna zveza oseb, ki jih povezuje neposredno poznanstvo in vzajemno zaupanje: »Polis, ki ni poznala parlamentarnega zastopništva, tudi ne birokracije, je konstituiralo neposredno sodelovanje meščanov na skupščinah in njihova dejavnost v državnih službah.«²⁸ *Polis* je v celoti »le zveza [savez] oseb«,²⁹ nič razen tega, tvorijo jo ljudje s svojimi neposrednimi odnosi.³⁰ Atenska *polis*, na primer, ni imela zasebnega imena, ampak se je imenovala preprosto 'Atenci' (οἱ Ἀθηναῖοι).

V strogo političnem pomenu je beseda *polis*, kot izpeljanka iz *politeia*, najprej beseda za ustavo, oz., za politični ustroj in urejenost, po kateri se živi v skupnosti. »*Politeia* je življenje oz. način življenja *polis*,« pravi Aristotel.³¹ *Polis*

28 Patt, *Grundzüge der Staatsphilosophie im klassischen Griechentum*, str. 153.

29 Meyer, E., »Vom griechischen und römischen Staatsgedanken«, v: Klein, R. (Hrsg.), *Das Staatsdenken der Römer*, Darmstadt 1980, str. 68.

30 Meyer, »Vom griechischen und römischen Staatsgedanken«, str. 85: »Ljudje sami so država, Atenci, kakor sedijo skupaj v *panyxu* ali gledališču, neposredno vidni in zorni, to je atenska država.«

31 Aristoteles, *Politica*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit William David Ross (Scriptorum classicorum bibliotheca oxoniensis), Oxford 1958, 1295a40–b1. Prim. Aristotel, *Politika*, GV Založba [GVZ], 2010, str. 393.

tvorijo ljudje, ne mestni zidovi ali prazno ladjevje brez posadke, beremo že pri Tukididu.³² Če *polis* ne bi razumeli ravno tako, ne bi bilo mogoče, na primer, da Temistokles premik meščanov na ladje, po Herodotovi *Zgodovini*, z izrekom označi za premestitev same atenske *polis*.³³ Torej, poudarjanje bistvenega pomena, ki ga za dojetanje in določanje bistva *polis* imajo svobodni meščani, moramo spremljati z zavestjo, da meščani v Grčiji niso bili zgolj difuzna množina vzajemno neodvisnih posameznikov, temveč je bila njihova skupnost ves čas notranje razčlenjeni in stopnjevito rangirani red.³⁴

20

Glede odnosa Grkov do ozemlja je pomenljivo njihovo stališče, da *polis* ne sme biti premajhna, da lahko prehrani stanovalce, a tudi ne prevelika, da bi se lahko osebno poznali in neposredno odločali o bistvenih življenjskih vprašanjih. Aristotelu je prav tako nezamisljiva *polis*, ki bi imela deset meščanov, kot tudi tista, ki bi jih imela sto tisoč. Če je premajhna, ne more obstati, se pravi, ne more zadovoljiti zahtev samozadostnosti, samostojnosti in neodvisnosti. Če je prevelika, preprosto ni več *polis*. Večje, vsevečje, na koncu neskončno širjenje *polis*, za Grke ne le ni bilo zaželeno, ampak jim je bilo celo spotikljivo. Nenehno večanje ozemlja se je navrglo kot prvenstveni politični cilj šele z Aleksandrom Makedonskim in helenizmom. Grki se hote ogibajo, tudi če so za to vojaško brez dvoma dovolj sposobni, da bi svojo *polis* z osvajanji širili na sosedna področja, ampak veliko raje stopajo v zveze ali osnavljajo kolonije v tujini. Eden od bistvenih razlogov za to je prav gotovo njihovo splošno spotikanje ob brezmejno in neskončno. Smatrali so, da zgolj jasno omejeno, zaprto in pregledno področje garantira *polis* to, za kar tistim, ki v njej prebivajo, v prvi vrsti gre, namreč – gospodarsko samozadostnost (*autarkeia*) in politično samostojnost (*autonomia*), nad vsem pa svobodo in neodvisnost (*eleutheria*).

Polis torej ni država v smislu, kot jo poznamo mi. Ni pa tudi preprosto mesto. Za mesto je bistvena ločenost od vasi, od tesne vezanosti na zemljo

32 *Thucydidis Historiae*, VII, 7, 4–7. Prim. Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 1: *Die Griechen*, Teilband 1: *Von Homer bis Sokrates*, str. 8 isl. Prav tako Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, str. 132: »[...] *polis* sestoji iz ljudi, ne iz zgradb, ti ljudje se odrečejo templjem, spominom in grobovom prednikov, da bi še naprej živeli drugje, v srcu čuvajo bes in voljo po vrnitvi.«

33 *Herodoti Historiae*, VIII, 41.

34 Patt, *Grundzüge der Staatsphilosophie im klassischen Griechentum*, str. 100.

in poljedelstvo. Utrjeno, z zidovi opasano mesto, zoperstavljeno okoliškemu, poljedelskemu področju, četudi nanj obenem napoteno, postane zgodovinsko določujoči pojav najprej v srednjem veku, da bi pozneje, kot središče vladavine, uprave, obrti, industrije in trgovine, uprave, industrije in trgovine, v svojih bistvenih značilnostih ostalo do danes praktično nespremenjeno. Grška *polis*, poleg tega da jo bistveno obeležujejo dom skupnega obedovanja (*prythaneion*), skupščina (*bouletherion*), trg oz. tržnica (*agora*),³⁵ kasneje še gledališče (*theatron*) in vežbališče (*gymnasion*), trajno varuje svoje poreklo iz zedinjenja manjših naselij, tako imenovanih »hiš« (*oikia*), in se nikdar povsem ne loči od zemlje, živinoreje, poljedelstva. Šparta, na primer, ni bila nič drugega kot kompleks kmetijskih naselbin, ki so skupaj tvorile nekaj takega kot odprt poljski tabor, a prav gotov je bila *polis* v polnem pomenu te besede.

Ker ni bila ločena od zemlje, se *polis* ni mogla razviti v smeri tistega, kar poznejša zgodovina pozna kot »mesto« – z vsemi bistvenimi značilnostmi: »Drugače kot v evropskem srednjem in novem veku, pri Grkih ni bilo 'meščanstva' z lastnimi vrednotami, s specifično lastno inteligenco, velikimi uspehi in samozavestjo, ki bi se lahko politično akcentuirala najprej v mestih, pozneje pa tudi v državah, ki bi dopuščala ali tudi nalagala, da kot državljani/meščani postavlja politične zahteve, ki bi jih nato, v času razsvetljenstva, kot tretji stan naredila za tako močne, da lahko svoje zahteve deklarira kot univerzalne, svojo enakost kot enakost ljudi, in zahteva, da se kot take tudi uresničijo.«³⁶

S tem je povezana še bistvena poteza, s katero se *polis* razlikuje tako od mesta kot od države v njenem kasnejšem zgodovinskem uobličanju. Namreč, celota mnogovrstnih gospodarskih dejavnosti je popolnoma vključena v *polis* in ne tvori zasebne sfere, ki bi se iz nje ločevala, in se ji obenem zoperstavljala, kakor se bo v novejši zgodovini sfera »družbe« – kot celota ekonomsko določenih vezi in odnosov – ločila do države in ji nasprotovala. Vključena v življenje *polis*,

35 Vsekakor je prevod za grško besedo ἀγορά povsem neprimeren in nujno vodi proč od dojetja njenega pravega pomena. Prim. Burckhardt, J., *Griechische Kulturgeschichte*, Wien-Leipzig 1940, str. 35: »'Tržnica' je zelo nezadosten prevod; vsa ljudstva, ki so sploh imela mesta, so imela tržnico. Nasprotno, *agora* prihaja od ἀγειρειν, zbirati, in pogosto misli skupščino ne glede na mesto«.

36 Meier, »Bürger-Identität und Demokratie«, str. 68.

je ta sfera odrešena kakršnega koli odločujočega vpliva na celoto političnega odločanja. Prav gotovo bi lahko rekli, da je *polis* vse mnogovrstne vidike proizvodnje in trgovine vključila v sebe prav zato, da bi jih lahko kontrolirala, da jim ne bi dovolila osamosvojitve, pretirane širitve, razvoja in zato prevelike vloge v zadevah politike. Za Grke arhaične in klasične dobe gospodarjenje ni področje dejavnosti, ki ji vladajo lastni in posebni zakoni, ampak vedno le del z zakonom urejenega življenja hiše (*oikos*) in *polis*, o čemer govori že samo njegovo ime *oikonomia*.

To tipično stališče do celote gospodarskega življenja pravzaprav velja tudi za Aristotela, za katerega je gospodarstvo popolnoma zvezano z etičnimi in političnimi normami. »On večšino pridobivanja (*technē khrematistike*), ki se je osamosvojila glede na skupnost hiše in *polis*, ter je usmerjena edino na vse večji trgovski dobiček in kopičenje imetja, razlikuje od ekonomije kot večšine pravnega upravljanja s hišo (*technē oikonomike*), ki proizvaja in gospodari edinole v smislu garantiranja dobrega življenja v hiši in polis. Medtem ko to drugo ceni in sprejema ne samo kot potrebno, temveč in kot samo po sebi vredno, odločno zavrača večšino pridobivanja, ker ta po svoji naravi ne pozna meje težnje po bogastvu in to, kar je zgolj nujen pogoj življenja, napravi za njegov glavni cilj in smoter.«³⁷

22

* * *

Po teh uvodnih in pripravljanih razglabljanjih se napotimo v samo središče raziskave, in to z vprašanjem, kaj je bila demokracija za same Grke, in sicer v času, v katerem so v njej živeli. Sam izraz redko in sporadično srečujemo nekako od leta 470, pogosteje po letu 430 pr. Kr. medtem ko se pojma »enakosti pravic(e) govora« (*isogoria*) in »enakost pravic pred zakonom« (*isonomia*),³⁸

37 Patt, *Grundzüge der Staatsphilosophie im klassischen Griechentum*, str. 34. Prim. Koslowski, P., »Haus und Geld. Zur Aristotelischen Unterscheidung von Politik, Ökonomik und Chrematistik«, *Philosophisches Jahrbuch* 86 (1979), str. 60–83.

38 Težko je razrešiti dilemo, kaj νόμος pomeni, kot druga beseda zloženke ἰσονομία v tem sklopu prvenstveno »to podeljeno« (od glagola νείμειν = deliti), odtod pa tudi 'del' ali 'običaj' oz. 'zakon'. Prim. Weeber, K.-W., *Hellas sei Dank! Was Europa den Griechen schuldet*, München 2014, str. 39; Frei, P., »ΙΣΟΝΟΜΙΑ: Politik im Spiegel griechischer Wortbildungslehre«, *Museum helveticum* 38 (1981), str. 205–219.

ki mu predhajata in ga na nek način pripravljata, javljata že od začetka 6. st. pr. Kr., in sta ključna izraza Klejstenovih ustavnih reform, s katerimi datiramo osnavljanje prave demokracije. Ni dvoma, da je vladavina na osnovi »enakosti«, ki jo izrekata oba ključna izraza, od samega začetka središčna misel demokracije, njena poglobitna in najmočnejša krilatica pri postopnem manjšanju prejšnjih kraljestev oz. tiranij (v arhaični grški dobi obe besedi praviloma označujeta isto) – in različno ustrojenih aristokracij oz. oligarhij: »Politika se pri Grkih osnavlja na dogovoru in skupnem delovanju. Zoper gole zapovedi in nemosti sile postane komunikativna. Prvič je mišljena kot politika svobodnih in enakih«. ³⁹

Kaj je Grkom pomenila »enakost« in kateri je bil pravi smisel enakosti v govoru in pred zakonom? Na katerem temelju je počival in v katerem obzorju se je očrtoval življenjski smisel teh besed in pojmov? Odgovor bomo najprej poskušali najti pri Solonu in Evripidu. V elegiji *Eunomia* ga je Solon jasno naznačil z enostavnimi, obenem pa z bistrimi in dobro premišljenimi besedami. Izhodišče njegove modrosti je v uvidu, da je človek samemu sebi edini in največji sovražnik. S človeško usodo ne upravljajo bogovi, kakor je bilo to pri Homerju, v razdobju herojev in polbogov:

Ἡμετέρα δὲ πόλις κατὰ μὲν Διὸς οὐπὸτ' ὀλεῖται
αἴσαν καὶ μακάρων θεῶν φρένας ἀθανάτων
τοῖη γὰρ μεγάθυμος ἐπίσκοπος ὀβριμοπάτρη
Παλλὰς Ἀθηναίη χειρας ὑπερθεν ἔχει.⁴⁰

Polis nam naša ne bo,

39 Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 1: *Die Griechen*, Teilband 1: *Von Homer bis Sokrates*, str. VI. Prim. Weeber, *Hellas sei Dank!*, str. 39: »Novo in, če hočete, prav revolucionarno in svetovno epohalno v tej grški najdbi je, da prvokrat o stopnji politične udeležbe ne odločata poreklo in imetje, temveč dejstvo, da je nekdo bil član mestne zveze, in da mu je zato pripadal ‚enak del‘ v političnem oblikovanju volje in odločanju.«

40 Solon, fr. 1, st. 71 isl. Navajanje in številčenje Solonovih fragmentov, z redno številko verza po izdaji: Diehl, E., (Hrsg.), *Anthologia Lyrica Graeca*, Leipzig ³1949. Hrvaški prevod: »Nikad naš polis propasti po Zeusa usudu neće / Ni po nakani bogova blaženih, / Jer srčana Atena Palada, Zeusa kći, oca silovita, / Ruke nad nama, zaštitnica, širi.«

to Zeusov je sklep, to je volja
blaženih večnih bogov,
nikdar zdrknila v prepad!
Saj hči Silnega sama,
zavetnica vdilj veledušna,
Palas Atena drži
močno nad nami rokó!*

Človek torej drži lastno usodo v svojih rokah. Samo od njega je odvisno, ali bo – zaslepljen z nemirom, nepravičnostjo in brezumjem – uničil *polis*, ali pa jo bo, če bo našel pravo mero, in bo v njej očeval mir, obdržal in rešil. Od kje sploh izvirata in v čem se razkrivata to pogubno brezumje in zaslepljenost? Solonov odgovor se naslanja na tipično grško izkustvo človeške narave, ki uči, da je človek neozdravljivo slab in nesposoben se upreti vrtincu, v katerega ga vleče hrepenenje za imetjem, posedovanjem in bogastvom:

24

πλούτου δ' οὐδὲν τέρμα πεφασμένον ἀνδράσι κείται·
οἱ γὰρ νῦν ἡμέων πλείστον ἔχουσι βίον,
διπλασίως σπεύδουσι· τίς ἄν κορδέσειεν ἅπαντας;
κέρδεά τοι θνητοῖσ' ὥπασαν ἀθάνατοι·
ἄτη δ' ἐξ αὐτῶν ἀναφαίνται ...⁴¹

* *Starogrška lirika* [SGL], DZS 1964, str. 76.

41 Solon, fr. 1, st. 71 isl. »Za ljude nema granice bogatstva, jasno očitovane,/ Oni među nama koji sada najviše imaju / Žude dvostruko; tko bi sve ih nasitio?/ Imetkom smo, smrtnici, od besmrtnika obdareni;/ Al' iz njega nam se zaslijepljenost rađa ...«

Ni razvidne mejé
 pohlepu ljudi po bogastvu:
 bodi gospod še tak,
 živi z obiljem zasut,
 jutri zahteval bo dvojno;
 kdo vse bi nasititi mogel?
 Trajne dobrine delé
 smrtnim nesmrtni samó!
 Vendar izvira slepota iz njih ...*

Bogastvu, katerega bistvo je to, kar Solon imenuje sitost in zasičenost (κόρος), kar bi morda najbolje prevedli kot prekomerno obilje, je svojstven gon [*poriv*] k stalni rasti in večanju. Prav ta nemir hrepenenja za neprestanim večanjem ima Solon za izvor vsega nereda, nepravilnosti in zla v Atenah svojega časa. Po svoji naravi preobilje porojeva objestnost in prevzetnost (ὑβρις), to pomeni neobvladljiv gon za več in vse več.⁴² Če človeka poganja, žene ta gon, postane slep, ne ve več zase kot smrtnika, ne razbira več neprehodne meje smrti, ki mu je kot takemu postavljena. To globoko slepilo in zaslepljenost (ἄτη) ne pada[ta] nanj, kot je to mišljeno še pri Homerju, poslano od bogov; zdaj izvira[ta] iz njega samega. Iz nemira omame brezkončnega povečevanja človeku ni izhoda, razen če mu uspe »obrzdati sitost«, najti mero, in s tem sebe privedi do mira in umirjene »usklajenosti«; kakor se glasi Solonov priljubljeni izraz ἄρτιος, s katerim izreka skladno, prikladno, dostojno/spodobno: »Zgolj z mirom in umerjenostjo lahko prebijemo *circulus vitiosus*«; kakor to Solonovo osrednjo misel izreče zanesljiv poznavalec.⁴³ V obrzdanju objestnosti, ki se poraja iz bogastva in v doseganju umirjenja [*smirenja*] Solon prepozna najgloblji smisel lastnih političnih reform, ki so tako dalekosežno utrle pot zgodnji grški demokraciji. Poln zrele in možate samozavesti, pravi bogatim:

* SGL, 75.

42 Prim. Veyne, »Kannten die Griechen die Demokratie?«, str. 43, zap. št. 66: »Biti bogat je za stare pomenilo, umišljati si, da je vse dopuščeno (ta dvoznačnost leži v latinski besedi *luxuria*).«

43 Fränkel, H., *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, Nachdruck der dritten, durchgesehenen Auflage, München 1976 (¹1962), str. 272.

μείς δ' ἠσυχάσαντες ἐνὶ φρεσὶ καρτερὸν ἦτορ,
οἱ πολλῶν ἀγαθῶν εἰς κόρον ἠλάσατε,
ἐν μετρίοισι τίθεσθε μέγαν νόον.⁴⁴

Vi, ki v obilju dobrot
ste dosita vsegà se naužili,
dajte, zmirite že kdaj
v prsih nasilno srce!
Mero oblastnemu duhu!*

26

Solon je pri vsem tem daleč od tega, da v imetju kot takem vidi zlo in nekaj, česar se je treba za vsako ceno znebiti. Kot Grku mu je tuja misel vsakega nenaravnega odrekanja. Bogastvo je za človeka lahko vredno in blagotvorno, ampak samo, če ga sprejema in uživa kot smrtnik, in v njem prepoznava dar bogov:⁴⁵ »Bogastvo (πλοῦτον), ki ga podarjajo bogovi, osrečuje tistega, ki ga poseduje, mu je trajno dobro, kleno in čvrsto.«⁴⁶ Tako označeno bogastvo bo poimenoval ὄλβος, ki izreka umirjeno in odmerjeno uživanje danega in prisotnega. Samo ta, ki kot smrtnik zmore [umije] brzdati zapeljivo in zaslepljujočo sitost, zmore [u stanju je] »ono, kar je tu dano, uživati v miru, z radostjo in mero pri obedu« (παρούσας εὐφροσύνας κοσμεῖν δαιτὸς ἐν ἡσυχίῃ).⁴⁷ Mir (ἡσυχίη) je še ena ključna beseda Solonovega mišljenja. Pri njem označuje »umirjeno uživanje tistega, kar si človek lahko dopusti v skladu s pravico«; bistveno je »obarvano z grško izkušnjo smrtности«; sestoji predvsem v »uživanju v trenutku, ki se mu smrtnik more in mora radostiti.«⁴⁸

44 Solon, fr. 4, st. 5 isl. »Svoj duh uzneseni u grudima primirite,/Vi koji mnoga dobra do sitosti uživajte,/Duh oholi u mjere stavite.«

* SGL, 78.

45 Solon, fr. 1, st. 3; SGL 72.

46 Solon, fr. 1, st. 9 isl. »Če ga bogovi dadó,/ bogastvo ostane človeku,/ trdno vsajeno ko hrast,/ z dna korenin do vrhá;« SGL 72.

47 Solon, fr. 3, st. 9 isl. »Saj da krotili željé bi,/ tegà požrešni ne znajo, nista pri mizi jim mar / mera, dostojna vedrost.« SGL 76.

48 Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 1: *Die Griechen*, Teilband 1: *Von Homer bis Sokrates*, str. 99.

Prav v tem je, če zberemo vse povedano, vsebovano to, kar Solon misli z imenom »zakonitosti«, »dobro urejenosti« (εὐνομίη), čemur po smislu odgovarja »prava utemeljenost« [*prava urešenost*], oz. »skladnost« (εὐκοσμία). Prav v tem, kakor sam pravi, vidi pravi smisel demokratske enakosti in končni cilj vse svoje reformatorske dejavnosti:⁴⁹

Dobra ustava pa spet
vir redu je vsemu in slogi,
hkrati pa v lance tesné
vklepa krivično svojat.
Kar je srhasto, zgládi,
prežene pohlep in hudobo,
zmoto usodno zatre
v kali, še preden zbrsti,
pravo potlačeno dviga,
kroti napuh in ošabnost,
stavi zavoro povsod,
[kjer se pripravlja razkol]*

27

Solonovo umirjanje skrajnosti preobilja z ene strani, in pretiranega siromaštva z druge, ne cilja na vzpostavljanje popolne enakosti posedovanja in imetja. Nobena od strani, ki [se] umirja, s tem ko se postavlja sredi njih, kakor »močni ščit, ki se brani z obeh strani«,⁵⁰ – z njegovo reformo ni zadovoljena; – obema se zdi, da sta zaprti in krateni bolj od druge.⁵¹ Ko ukine dolžniško suženjstvo in (po)vrne svobodo

49 Solon, fr. 3, st. 32 isl.: »Zakonitost (εὐνομίη) je ta koja svemu daje na vidjelo izaći (ἀποφαίνει)/kao valjano uređeno i skladno (εὐκοσμία καὶ ἄρτια) [...]./ Ona izravnavava ono neravno, smiruje sitost i obilje (κόπον), slabi obijest (ῥβριν),/ Čini da uvene i oslabi podivljali cvat zaslijepjenosti (ἄτης)./ Iskrivljenu pravdu ispravlja i djela preuzetna blaži.«

* SGL, 78.

50 Solon, fr. 5, st. 5; SGL 79.

51 Jaeger, *Paideia*, Bd. 1, str. 200: »Vsa njegova dela, izjavljanja omogočajo, da se kot vladajoči motiv njegovih reform spozna težnja za doseganjem pravične uravnoteženosti med preobiljem in ne-imetjem, med pretirano močjo in nemočjo, popolno pravico do vsega in brezpravnostjo. Torej – tako ni mogel povsem zadovoljiti nobene od strani in se mu oboji, bogati in siromašni, v resnici zahvaljujejo za to, kar so od svoje moči ohranili ali pa povečali.«

onim, ki so padli v dolgove in so jih prodali kot sužnje, Solon niti ne pomisli, da bi ukinil tudi zemljiško posest kot sam temelj bogastva maloštevilnih in jo razdelil med siromašne. Enakost, kot jo razume v smislu zakonitosti in enake pravice, je dosežena že s tem, ko je prisilil bogate, da se odrečejo pretiranemu obilju, in se postavijo v odnos odmerjenja s tistimi, ki trpijo pomanjkanje; po drugi strani je siromašnim omogočil, da se vsaj neznatno deležijo bogastva in jih je s tem osvobodil zdvo mljenja nad lastno bedo, iz katere se nujno rojevajo nezadovoljstvo, zavist in neprijateljskost:

δήμῳ μὲν γὰρ ἔδοκα τόσον γέρας ὅσον ἀπάρκει
τιμῆς οὐτ' ἀφελῶν οὐτ' ἐπορεξάμενος·
οἱ δ' εἶχον δύναμιν καὶ χρήμασιν ἦσαν ἀγητοί,
καὶ τοῖς ἐφρασάμην ἀεικὲς ἔχειν.⁵²

28

Ljudstvu dodelil pravic
sem toliko, kolikor gre mu,
nisem vzel mu časti,
nisem jih dal mu preveč.
Njim pa, ki prej so imeli moč
v sijaju bogastva,
– gledal sem tudi na nje –
pustil dostojen sem del.*

52 Solon, fr. 5, st. 1 isl. »Puku dadoh u vlasti udjela koliko dovoljno je,/ Od časti mu ne oduzeh ništa, niti to sam htio / Oni pak koji moć imali su i zbog imetka ugledni bili / I njima razborito sam zabranio bilo što nepravedno imati.«

* SGL, 79.

Površno gledano bi se lahko zdelo, da Solona v njegovi politični dejavnosti skrbi izključno bogastvo in njegovo razdeljevanje, kar pa ni njegov končni in najvišji cilj. Solon ni Adam Smith. Njegov trezni in za dejanskost odprti pogled vseeno odkriva izjemen pomen, ki ga v človeškem življenju imajo posedovanje, imetje in bogastvo. Ta pogled seže dlje in bolj globoko od tega, namreč v samo bistvo bogastva kot obilja in preobilja, v oni nezaustavljivi gon stalnega premagovanja in stopnjevanja. Če se bogati čez vsako mero ločijo od siromašnih, so tako eni kot drugi izročeni zlobni moči tega gona. Bogati, ker so zavedeni in zaslepljeni z obiljem, ne uspejo zadržati odnosa umerjanja in primerjanja s siromašnimi, ki jih edinole lahko obdrži [očuvati] pred izgubo čisto vsake mere in pred nepovratnim padcem v vrtinec brezmernosti, v kateri se vsako večanje v primerjavi z možnim še večjim, nujno zdi kot izguba in zmanjšanje. Siromašni zato, ker svoje siromaštvo smatrajo zgolj za utrpevanje pomanjkanja [oskudijevanje], prav s tem in takim bogastvom ostajajo z njim nepremagljivo, skoraj magično pritegovani, z zavistjo in hrepenenjem nanj prikovani, kar jih izpostavlja pogubnemu vplivu neskrupuloznih demagogov, ki v njih zlahka podžigajo maščevalno in grabežljivo sovraštvo ter jih spodbujajo v nemir in upor.

Kolikor bi se na prvi pogled morda zdelo nasprotno, je Solonova politična dejavnost usmerjena k osvobajanju tako enih kot drugih od take usodne začaranosti z bogastvom. Ko med njimi posreduje, pomirja njihovo skorajda nepremostljivo nasprotje, se Solon bori za najdevanje prave mere, ki edina daje možnost osvoboditve od gona po stalnem povečevanju in potešitvi v tem dejansko prisotnem, kar edino priliči človeku smrtniku.

Le če najdemo pravo mero imetja, ga lahko izkusimo in sprejmemo kot dar bogov, tako da se človeško življenje namesto hlepenja po kopičenju premoženja, izpolni z revnim prizadevanjem dobiti in ohraniti slavo, čast, dobri glas (κλέος, δόξα). Le s tem, nikakor s premoženjem in bogastvom, ki tako rekoč ves čas preskakujeta prav to prisotno in ženeta v prihodnje povečevanje, človek dejansko prebiva, *obitava*, stanuje v prisotnem, obenem pa si prizadeva, da idealno ostaja, traja v vsem času. V takem prebivanju nikakor ne duši in ne ubija prirojenega hrepenenja po večnosti, ki ga, kakor vse, kar živi, povsod vodi in vzgiblje. Obratno, s prebivanjem v meri to hrepenenje šele zares osvobaja, vendar tako, da se to ne slepi z golim kopičenjem posesti, ki mu

lahko da samo privid trajnosti in večnega obstoja, medtem ko ga v resnici v njegovem končnem srečanju s smrtjo vselej izneveri in pušča na cedilu.⁵³ Samo svobodna in delovna [*djelatna*] izvrstnost in slava (κλέος), ki iz nje izhaja, dovoljujeta človeku, da vsaj do neke mere premaga, nadkrili smrt, živi idealno v spominu tistih, ki pridejo za njim.⁵⁴

Bistvo zakonitosti oz. veljavne urejenosti (εὐνομία), utemeljene v enakosti (ἰσωνομία), iz katere se bo vse hitreje razvijala demokracija, se pri Solonu kaže kot umirjenje gona neskončnega povečevanja, ki se skriva v pretiranem obilju, pa tudi njegovo obrzdanje z mero in mejo. Kot smo rekli, enakost tu ne pomeni popolnega poenačenja in ukinjanja vseh razlik imetja in posedovanja, ampak umiritev teh razlik v odpiranju prostora njihovega medsebojnega odnosa in odmerjanja. S tem se dotikamo še ene bitne značilnosti grške demokracije, torej vsem enako dostopno[,] odprto mesto odmerjanja v svobodnem izrekanju in kazanju. To odprto mesto in svoboden govor na njem, imata pri Grkih isto ime, namreč *agora*, pravica vsakega meščana do takšnega svobodnega kazanja se imenuje enaka pravica do govora (*isogoria*). Morda najboljši prikaz tesne povezanosti te enakosti govora z zakonitostjo, najdemo v nekaj verzih Evripidovih *Prošnjic*:

30

οὐδὲν τυράννου δυσμενέστερον πόλει,
 ὅπου τὸ μὲν πρώτιστον οὐκ εἰσὶν νόμοι
 κοινοί, κρατεῖ δ' εἷς τὸν νόμον κεκτημένος
 αὐτὸς παρ' αὐτῷ: καὶ τόδ' οὐκέτ' ἔστ' ἴσον.
 γεγραμμένων δὲ τῶν νόμων ὃ τ' ἀσθενῆς
 ὁ πλούσιός τε τὴν δίκην ἴσην ἔχει,
 ἔστιν δ' ἐνισπεῖν τοῖσιν ἀσθενεστέροις
 τὸν εὐτυχοῦντα ταῦθ', ὅταν κλύη κακῶς,
 νικᾷ δ' ὁ μείων τὸν μέγαν δίκαι' ἔχων.
 τοὔλευθερον δ' ἐκεῖνο: Τίς θέλει πόλει
 χρηστόν τι βούλευμ' ἐς μέσον φέρειν ἔχων;

53 Solon, fr. 14, st. 7 isl.

54 Prim. Noussia-Fantuzzi, M., *Solon the Athenian, the Poetic Fragments*, Leiden 2010, str. 282.

καὶ ταῦθ' ὁ χρήζων λαμπρός ἐσθ', ὁ μὴ θέλων
 σιγῆ. τί τούτων ἔστ' ἰσαίτερον πόλει;⁵⁵

Najslabši za državo je kralj samodržec
 Prvič: enakost pred zakonom ne velja,
 en sam si prisvoji zakonodajno, sodno
 in izvršilno oblast. Tu ni enakosti.
 V pravni državi pa imajo vsi enake
 pravice, naj so revni ali pa bogati,
 in revni sme bogatemu vrniti
 z enakimi besedami, kot jih bogati
 rabi zanj, in šibki nad močnejšega zmaga,
 če je pravica na njegovi strani.
 Svoboda pa se skriva v tem, da vsak, ki hoče
 predlagati kaj družbeno koristnega,
 lahko to stori javno – s tem si pridobi veljavo;
 kdor noče, ta molči. Svoboda in enakost torej.*

Prav tako kot pri Solonu: enakost tu ne pomeni, da ni razlike med tistimi, ki trpijo pomanjkanje, in temi, ki se bohotijo, med slabimi in neznatnimi na eni ter silnimi in mogočnimi na drugi strani. Te razlike so in ostajajo. Kar je novo, kar izdaja duh novega, časa, ki se usmerja proti demokraciji, je v pravici tega, še neznatnejšega: da izstopajoč na odprto mesto sredi *polis* (ἔς μέσων), svobodno/prosto pove, kar vidi in čuti kot nepravico, in

55 Euripides, *Supplices* (v: Euripides, *Fabulae*, ed. Diggle, J., [Oxford Classical Texts] Tomus II, Oxford 1981), st. 429 isl. »Ništa *polis*u tako mrsko nije kao tiranin,/ Gdje ono prvo i najviše nisu zakoni zajednički,/ Već jedan vlada zakonom koji sebi je samom / Prisvojio. A to nikako jednakost nije./ Utvrde li se pak zakoni pismom, tad i onaj slabi / Kao i onaj bogatstvom obilni jednako imaju pravo;/ Slobodno govoriti dano je, tuži li se za zlo pretrpljeno,/ I najsiromašnijima i onomu tko srećom obdaren je./ Ima li pravo, neznatan čovjek velikog pobjeđuje./ A glas slobode ovako se oglašava: Tko hoće savjet / Polisu našem na korist, ima li ga, u otvoreno iznijeti, posred svih?/ A tko okoristi se time zabliztat će slavom, tko pak to ne želi / Šutjeti treba. Gdje veće u polisu ikojem jednakosti ima.«

* Evripid, *Prošnjice*, *Heraklovi otroci*. AME – ISH, Fakulteta za podiplomski humanistični študij, Ljubljana 2016, str. 62, v. 429–441.

da, če v to prepriča še druge, upravičeno pričakuje zadovoljenje in pravico. Odprto mesto govora dopušča, še boljše, zahteva precej več od zgolj(šnje) [pukog] zadovoljitve pravice. Na tem mestu je vsakdo z »glasom svobode« (τούλευθρον) pozvan povedati [iznijeti : razkriti] svojo zasnovo, mnenje, nakano, predlog in (na)svet, kar vse skupaj pove beseda βούλημα. Kdor se temu pozivu odzove, kdor sred' vseh stopi na odprto ter zmore jasno in pogumno izreči, kar misli in hoče, bo zaslovel, zablislil (λαμπρός ἔσθ'), medtem ko bo ta, ki tega poguma in te moči nima, ostal skrit in zaprt v molčanje in molk.

32

Ti verzi sijajno izkazujejo bistveno novost nastopajoče demokracije zoper zgodnejše aristokracije in oligarhije, kot vladavino tistih, pri katerih je biti najboljši pomenilo predvsem biti močan po rodu ali bogastvu. To več ne zadošča. Grki še ostajajo navdihnjeni z idealom izvrstnosti, ki se je klasično izrazil v Homerjevih besedah: »vselej biti najboljši in nadkriliti ostale« (αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων),⁵⁶ ki jih v *Iliadi* starec Feniks namenja Ahilu v najvišji poduk. Še več, to kar je pri arhajskih Grkih, prvenstveno pri njihovem plemstvu, veljalo kot odlika zgolj najboljših, kar je obenem tudi edino bilo najvišja predstavljena zahteva in trajna obveza, pod katerima so živeli,⁵⁷ se na nek način prenaša na vsakega svobodnega meščana. Kot v herojski dobi Grkov, se mora človek, da bi res bil najboljši, [zdaj] tak tudi pokazati, še več, ves čas se mora kot tak znova potrjevati.

Ta način potrjevanja, ta način doseganja [tega] »biti najboljši«, (ἀριστεύειν), se je medtem bistveno spremenil. Razpravljanje, presojanje, svetovanje in prepričevanje postajajo vse važnejši, vse pomembnejši. V dobi

56 *Homeri Ilias (Homeri Opera, Oxford 1902–1912, Tomus I–II)*, recognoverunt brevisque adnotatione instruxerunt David B. Monro et Thomas W. Allen (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis), Z, st. 208; Homer, *Iliada: »zmeraj naj bodem junak, povzdigujem visoko nad druge«*, DZS 1982, str. 141.

57 Jaeger, *Paideia*, Bd. I, str. 28: »Kot bistveno obeležje plemstva se pri Homerju javlja moč obveze, s katero plemstvo veže vse svoje nosilce. Postavljeno jim je strogo merilo, oni se s ponosom tega zavedajo. Bistvo vzgoje plemstva je v prebujanju občutka obveze glede ideala, ki je posamezniku za vse čase postavljen pred oči. Na ta ideal, 'aidos', se da vsak čas apelirati, njegova kršitev pri drugih izzove z njim tesno povezani občutek 'nemeze'. Oba pojma sta pri Homerju izrecna pojma stanovne morale plemstva.«

nastopajoče demokracije človek svojo izvirnost kaže in potrjuje predvsem tako, da izstopa iz molka in mučne zaprtosti vase in z jasnim, odločnim govorom, namenjenim celi *polis*, kaže, kdo in kaj sam je. Medtem ko je Homerjeva človeška izvirnost obsegala prvenstveno [*ponajprije*] junaštvo v boju in veščost govora, tako da je biti najboljši predvsem pomenilo: biti »izvirten v besedah in močan v delih« (μύθων τε ῥητῆρ ἕμεναι πρηκτῆρά τε ἔργων),⁵⁸ se poudarek vse bolj premešča na sposobnost in veščino govora. Sila in moč prepričevanja oz. nagovarjanja (πειθῶ) – ki jo Evripid v fragmentu izgubljene *Antigone* slavi kot »boginjo, ki nima drugega hrama razen besede« (οὐκ ἔστι Πειθοῦς ἕρὸν ἄλλο πλὴν λόγος)⁵⁹ – postaja vse bolj središčna vrlina demokracije, skorajda ključ za dojetanje njenega bistva, obenem pa morda tudi glavni vzrok za njeno postopno kvarjenje in propad, v neumerjeno teatrorakcijo in demagogijo.

Pravica do svobodnega govora kot izstopa na odprto mesto sredi *polis*, je torej tudi obveza kazanja in potrjevanja sebe. Kdor ji ni dorasel, se pritaji v temi skritosti; s tem je tudi brez sijaja časti, slave in dobrega glasu. Kaj ti Grkom pomenijo, dojamemo šele, ko pomislimo, da pravi smisel grškega pojma časti (τιμή) – »središčnega pojma grške kulture«⁶⁰ – popolnoma zgrešimo, če ga poskušamo meriti z današnjimi merili.⁶¹ Čast je za Grke tega časa nekaj, kar je človeku vselej dano tako rekoč od zunaj, iz njegovega neposrednega človeškega okrožja; vsakič vezano na konkretno prigodo, v kateri se mora kazati, pokazati in dokazati z delom. Človeška čast je odvisna [*ovisi*] zgolj od tega, ali mu je sploh odmerjena in v katerem smislu mu je odmerjena od tistih, s katerimi je v bližnji skupnosti. Ni obče svojstvo,

58 *Homeri Ilias* I, st. 443; »[B]il da močan besednik bi in del junaških vršitelj.« DZS 1982, str. 192.

59 Euripides, fr. 170, v: *Tragicorum graecorum fragmenta*, recensuit Augustus Nauck, Leipzig 1856, str. 325.

60 Pöschl, V., *Der Begriff der Würde im antiken Rom und später*, Sitzungsbericht der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, Heidelberg 1989, str. 9.

61 Tako na primer ravna Friedell, *Kulturgeschichte Griechenlands*, str. 54: »Grki so v vseh časih prevzeti s skoraj boleznim častihlepjem. V glavi niso imeli nič drugega kot zmage oz. časti/nagrade in niso mogli celotne življenjske manifestacije predočiti drugače kot v formi *agona*, tekmovalnosti, njegov cilj je pridobivanje časti.«

ni zadeva človekove notranje moralnosti kot osebe, ampak je vselej in izključno čast določenega človeka v določeni situaciji.⁶²

Starodavni antični ideal izvirnosti (ἀρετή) – se pravi moči, gibčnosti in veščine pri tekmovanju, tako v boju kot v govoru, se v demokraciji do neke mere osamosvoji in loči od dotlej samoumevne svojskosti plemstvu po rojstvu in premoženju. Bogati in plemeniti po rodu nimajo več vnaprej zajamčene pravice do časti in spoštovanja kot trajne in neprevprašane posesti, ampak morajo, da bi se jih priznalo in častilo kot res izvrstne in najboljše, kot ostali meščani svojo izvrstnost vedno znova kazati in potrjevati v svobodnem tekmovanju z drugimi sredi skupnosti *polis*.

34

Iz vsega povedanega se postopno vse jasneje očitava izjemno pomembna značilnost grške demokracije, ki jo opažajo in poudarjajo samo njeni pravi poznavalci, medtem ko povprečni javni predstavi in mnenju praviloma ostaja skrita. Grška demokracija je namreč – vse do časa svoje dekadence in propada – ostala prežeta in vodena z vrednotami in ideali aristokracije, ki ji predhodi. Koncept radikalne oz. popolne demokracije z njeno egalitaristično tendenco totalnega izenačevanja razlik boljšega in slabšega, močnejšega in šibkejšega, izvrstnejšega in neznatnejšega, je moč najti edinole v komunističnih utopijah grške sofistike, ne pa v resničnosti grških *polis*. Vse so bile bolj ali manj bistveno določene s temeljnimi vrednotami občega helenskega stališča do življenja in celote bivajočega, ki jih povzemajo izrazi, kot so ἀρετή, τιμή in καλοκάγαθια, s katerimi še danes običajno obeležujemo klasično grško kulturo, četudi komaj

62 Prim. Jaeger, *Paideia*, Bd 1, str. 32: »Absolutna odprtost zavesti pri Grkih – v starogrškem mišljenju pravzaprav ni pojma, ki bi bil primerljiv z našim pojmom zavesti, kar si moderni človek težko predoči. Spoznanje tega dejstva je prva predpostavka za dojetje pojma časti, ki je nam tako težko, in njegovega pomena za antičnega človeka. Težnja po izstopanju in nadejanje glede časti, prizna(va)nja, se krščanskem občutku zde grešna osebna nečimrnost. Grškemu človeku pa pomeni rast osebe v idealno in nad-osebno, s katerim se njena vrednost šele začinja.« Navedena korenita razlika po Jaegerju temelji v razliki grškega in krščanskega temeljnega razumevanja človekovega jastva. Prim. *ibid.*, str. 163: »Jaz Grkov se vselej razume v življenjski povezanosti s celoto sveta, ki ga obkroža, tako z naravo, kot tudi z človeško družbo, ne pa izolirano in izločeno iz njiju [...] Grški individuum svojo svobodo in prostor samozavestnega gibanja ne dobi s tem, da sprostí uzde subjektivnemu, ampak s tem, da se duhovno objektivira.«

slutimo, kaj naj bi s temi izrazi pravzaprav mislili.⁶³ Brez dvoma središčne grške misli ohranjanja/čuvanja mere, v boju z brezmernostjo, [misli] o pohlepu stalnega povečevanja (πλεονεξία) kot bistva brezmernosti same, o odprtem mestu svobodnega/prostega izstop(anj)a in govor(jenj)a in, na koncu, tudi o nujnosti vedno novega kazanja in razodevanja sebe v tem izstop(anj)u, za kar trdimo, da tvori temelj in osnovo grške demokracije – [te misli] po svojem poreklu in duhovnem obzorju pravzaprav pripadajo duhovnemu obzorju zgodnejše aristokracije, ne nastanejo šele v demokraciji, ampak so v njej sami precej [stanovito] spremenjene. Tako je na primer *agon* – telesno in duhovno merjenje in tekmovanje, v katerem upravičeno prepoznavamo morda središčno »formo mišljenja in življenja Helenov«,⁶⁴ ki je bolj od vsega drugega Grčijo napravil za mesto »eksistence, ki je na Zemlji nikjer drugje ni bilo, ne prej ne kasneje«⁶⁵ – ta je v demokraciji spremenil oblike svojega razodevanja, a je še vedno ostal določujoči temelj celotnega življenja *polis*.

63 Prim. Friedellov poskus približanja smislu besede *kalokagathia*: Friedell, *Kulturgeschichte Griechenlands*, str. 121: »Besede se ne da prevesti, saj zajema celo sliko sveta, obliko življenja. Označuje somatski, ekonomski, športni in etični ideal, ki po svojem poreklu ne spodbija sfere vitezov in jezdecev: lepota, gospodarska neodvisnost, telesna izvirnost in nrvnost oz. običajnost, najprej v povsem dobesednem smislu dobrih navad.« Prim. J. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, str. 85: »Velika zapuščina aristokratskega razdobja nacije je bila *kaloagathia*, povsem nedeljiva zedinjenost moralnega, estetskega in materialnega prepričanja v en pojem, ki ga ne moremo točno prevesti, lahko ga zgolj opišemo.«

64 Friedell, *Kulturgeschichte Griechenlands*, str. 303.

65 Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, Bd. IV, Berlin 1902, str. 84. Prim. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, Bd. IV: *Der hellenische Mensch in seiner zeitlichen Entwicklung*, aus dem Nachlass hrsg. von Burchkhardt, L./von Reibniz, B./Schmied, A./von Ungern-Sternberg, J., v: *Jacob Burckhardts Werke*, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. von Jacob Burckhardt-Stiftung, Basel, Bd. 22, München-Basel 2012, str. 83: »Po koncu herojskega kraljestva je vse *višje življenje* Grkov, tako *zunanje* kot tudi *duhovno*, postalo tekmovanje (*agon*). Vse se dogaja zaradi kosaanja, kot morda nikjer, pri nobenem narodu. Agonalna zmaga = v starem veku izraz individualnosti.« Za določitev bistva *agona* prim. Berve, H., »Vom agonalen Geist der Griechen«, v: Berve, H., *Gestaltende Kräfte der Antike. Aufsätze und Vorträge zur griechischen und römischen Geschichte*, hrsg. von Buchner, E./Franke, P. R., München 1966, str. 1–20, na str. 15: »Helenski agon ni bil le zabava, konkurenca in prostor nečimrnosti, ampak je v obdobju svojega razcveta religijsko zasidranih norm preprečeval brutalne sile in vzgajal človeka za borbo udejanjanja višjih idealov.«

Zdi se, da je fascinacija, ki jo je atenska demokracija stoletja širila okoli sebe, izvivala ravno iz tega, ker ji je uspelo v sebi pomiriti, še več, zediniti nasprotja, ki se sicer zde nepomirljiva, namreč individualno izvrstnost po eni strani in načelo enakosti po drugi, z drugimi besedami, ideal tekmovanja in kosanja, ki nezaprečen in prepuščen sam sebi, prav gotovo vodi do objestnosti in prevzetnosti, in tudi pomirjujoče načelo sodelovanja, dogovora in skupnosti: »To, kar je demokracijo napravilo tako atraktivno, ko se je prebila in vzpostavila, ni bila zgolj njena enakost in politika, ki so jo določali njeni meščani sami. Njeno atraktivnost moramo pojasniti še s tem, da ni bila zgolj golo nasledstvo aristokratske in agonalne kulture zgodnejših stoletij. Namesto tega je bila njeno nasledstvo, obenem pa tudi njena ukinitvev in ohranitev, edinstvo vrednot enakosti in skupnosti, z vrednotami prizadevnosti in izvrstnosti. Šele ta kombinacija razjasnjuje draž atiške demokracije, njeno umetelnost povezovanja politike in kulture, ki si nista bili sovražnici, ampak sta se vzajemno spodbujali in potiskali naprej.«⁶⁶

36

Poskušajmo zdaj ta obči uvid potrditi in dopolniti z vsebino Periklovega govora iz Tukididove *Zgodovine peloponeške vojne*.⁶⁷ Če kje, je prav tu močna in samozavestna atenska demokracija spregovorila o sebi sami s premišljenimi, gotovimi in prepričljivimi besedami. Tu najdemo tudi tisto določbo

66 Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 1: *Die Griechen*, Teilband 1: *Von Homer bis Sokrates*, str. 94. Prim. ibid., str. 105: »Še odločilneje je bilo to, da se demokracija, ki se je vzpostavila, ni poslovila od aristokratske kulture, ampak jo je integrirala vase. Tudi demokracija je živela od agona, od tekmovanja, pa naj bi šlo za tekmovanje govornikov ali mest [tj. več *polis*, op. D. B.]. Še naprej so cenili vojaško izvrstnost in vojaško kompetentnost. [...] Še naprej so težili za slavo in častjo, za tistim, kar ostaja v spominu. Politično življenje so cenili bolj kot delo za kopičenje. Že iz tega se da videti, da se meščana atenske demokracije ne da poistovetiti s privatnim državljanskim novoveške države. V razdobju demokracije vedno znova srečujemo prežemanje aristokratskih in meščanskih vrtilin.« Prim. Schaefer, H., »Das Problem der Demokratie im klassischen Griechentum (1951)«, v: Schaefer, H., *Probleme der alten Geschichte. Gesammelte Abhandlungen und Vorträge*, hrsg. von Weidemann, U./Schmitthenner, W., Göttingen 1963, str. 215: »... Pomen plemstva in aristokratskega elementa sploh je za zgodovino grštva neprecenljiv. Vse do 5. stol. pr. Kr. in Peloponeške vojne sta imela plemstvo in aristokracija določujočo vlogo in sta med posamičnimi skupnostmi vzpostavljali povezanost, ki se je pogosto pokazala močnejša od povezanosti z domom.«

67 *Thucydides Historiae*, II, 35–46. Izvori navedkov so označeni v oklepajih ob samem besedilu.

demokracije, ki smo jo naznačili že na začetku raziskave, ki upravičeno lahko obvelja za klasično: »Ustava oz. politična urejenost, po kateri živimo, ni podobna nobeni drugi, prej smo mi vzor drugim, kakor da bi jih oponašali. Ker se ne upravlja po manjšini, ampak po mnogih, se imenuje demokracija. Po zakonu ima v privatnih sporih vsak enake pravice kot drugi, kar pa se tiče ugleda v občih stvareh, vsakega častijo bolj od drugih (προτιμᾶται), a ne po pripadnosti, ampak po izvrstnosti (ἀρετή).« (37, 1)

Tu ponovno slišimo, kar vemo že od Solona, namreč, da demokracija zastranja, opušča poreklo človeka, rod in bogastvo, da se ozira na njegovo izvrstnost in njegove zasluge v delovanju za občo in skupno stvar. Cel Periklov govor prežema poudarjanje tega momenta lastne dejanske udeleženiosti, požrtvovalnosti in dejavnega dokazovanja, ki jo izražajo najrazličnejše inačice besede ἔργον, nek način središča celega govora; [ἔργον] kot samostalnik pomeni delo in učinek, v pridevniški rabi ima instrumentalni značaj »dela«, v smislu tistega, kar je dejansko, oziroma tega, kar je na način dejanskosti, v nasprotju do tistega, kar je le zamišljeno in govorjeno. Dober primer za to so Periklove besede, s katerimi svoje someščane spominja, da naj vsak dan z *delom*, torej dejansko, gledajo moč svoje *polis* in se je željno oklenejo (τὴν τῆς πόλεως δύναμιν καθ' ἡμέραν ἔργῳ θεωμένους καὶ ἔραστὰς γιγνομένους αὐτῆς, 43, 1).

Demokracija ne potrebuje ljudi, ki se umaknejo vase in se ukvarjajo samo s svojimi zadevami. Demokracija zahteva dejansko, dejavno izpostavljanje sebe v prizadevanju glede javnega, občega in skupnega. Zgolj tako čuva svoje bistvo, ki ni drugega kot svoboda. Koren, temelj in namen demokracije je svobodno upravljanje s skupnim (ἐλευθέρως δὲ τὰ τε πρὸς τὸ κοινὸν πολιτεύομεν, 37, 2), pri čemer je treba imeti pred očmi, da svoboda, o kateri tu govorimo, izhaja zgolj iz izvrstnosti in se mora z izvrstnostjo vselej znova dobiti in potrditi (ἐλευθέραν δι' ἀρετῆν, 36, 1).

Izvrstnost, na kateri demokracija temelji, je vselej usmerjena proti dejanskemu delu ali proti odločitvi, ki vodi k delu. Za človeka smrtnika je »sreča [...] svoboda, a svoboda drznost« (τὸ εὐδαιμον τὸ ἐλεύθερον, τὸ δ' ἐλεύθερον τὸ εὐψυχον, 43, 4). In vendar, svobodno dejanje in odločitev v demokraciji nista in ne moreta biti nagla in nepremišljena. Izvrstnost tu ni pomembnost slučajnega in slepega delovanja, ki ne sebi in ne drugim ne more in ne želi

razložiti svojih razlogov. Njena svoboda ni svoboda spontanosti. Nasprotno, tu delom vselej predhodi razmišljanje in presojanje. Iz(po)stavljenost [*izloženost*] na odprtem mestu dejavnega srečanja z drugimi, vodi meščana *polis* v povsod napeto in obenem premišljeno kosanje v razpravi, zborovanju in posvetovanju, ki delu nikakor ne škodi; delo bo na koncu vseeno sledilo, še bolj ga krepi in speši: »Razprave ne smatramo za delu škodljive, ampak smo mnenja, da je škodljivejše ne dovoliti, da se z govorom poučimo, preden dejansko krenemo k temu, kar je treba (οὐ τοὺς λόγους τοῖς ἔργοις βλάβην ἡγούμενοι, ἀλλὰ μὴ προδιδαχθῆναι μᾶλλον λόγῳ πρότερον ἢ ἐπὶ ἃ δεῖ ἔργῳ ἐλθεῖν, 40, 2).

38 Politična dejavnost vsakega svobodnega meščana v demokraciji se vselej osnavlja na razmišljanju in spoznavanju, ki mu ob vsaki prigodi odkrivata in kažeta prav to, kar je treba v tej prigodi odločiti in storiti. Zgolj na spoznanju in uvidu se podaja v delo, da bi z njim pridobil zasluge in čast. Za razliko od prebivalcev vseh drugih *polis*, Perikles tu predvsem misli na Šparto, ki pogum in srčnost dolguje ravno izmikljanju znanju in spoznanju, se ogiba razmišljanju iz strahu, da je ne bi odvedel v neodločnost oklevanja; Atenci na temelju svoje demokratske ureditve svobodno razmišljajo in razpravljajo o tem, česa se bodo lotili, a pri tem niti najmanj ne izgubijo smelosti in poguma za dejansko delo (ὥστε τολμᾶν τε οἱ αὐτοὶ μάλιστα καὶ περὶ ὧν ἐπιχειρήσομεν ἐκλογίζεσθαι, 40, 3). Prav zato se lahko imajo za »duševno najmočnejše«, takšne, »ki z največjo jasnostjo razberejo nevarnost in primernost, a se zaradi njiju ne dajo odvrniti od pogubljenja« (κράτιστοι δ' ἂν τὴν ψυχὴν δικαίως κριθεῖεν οἱ τὰ τε δεινὰ καὶ ἡδέα σαφέστατα γινώσκοντες καὶ διὰ ταῦτα μὴ ἀποτρεπόμενοι ἐκ τῶν κινδύνων, 40, 3). Takšni so bili po Periklu predniki atenske *polis*, ki so njej in someščanom poverili svetinjo svobode. To so bili »možje, ki jo jasno razločili, kaj je vsakič treba, in ki so [si] z deli zaslužili čast« (γινώσκοντες τὰ δέοντα καὶ ἐν τοῖς ἔργοις αἰσχυρόμενοι ἄνδρες, 43, 1). Taki so tudi ti, ki jih Atenci pokopavajo, kot bi morali ostati taki tudi oni, ki šele prihajajo. Vse naj jih stalno vodi misel, da je »ljubezen do slave edina, ki ne ostari« (τὸ γὰρ φιλότιμον ἀγήρων μόνον, 44, 4), to, kar daje večjo radost, pa ni dobivanje in koričenje dobička, ampak da te [*da se bude*] slavijo in častijo (οὐκ [...] τὸ κερδαίνειν [...] μᾶλλον τέρπει, ἀλλὰ τὸ τιμᾶσθαι, 44, 4).

Biti močan in pogumen, a [tako,] da se pri tem v trezni jasnosti ne razbere polna pogubnost tistega, čemur se zoperstavlja(mo), in da ti je zgolj zaradi

te nevednosti prihranjena neodločnost, kolebanje, celo strahopetnost – taka hrabrost je za Perikla pravzaprav barbarska, suženjska in nesvobodna.⁶⁸ V strahu pred izgubo srčnosti in dejanske moči ostaja skrčena in vase zaprta; v spoznanju, igri in radosti umevanja in praznovanja, si ne upa svobodno se odpreti celoti vsega. Samo atenska demokracija razpolaga z čudežno, tako rekoč dvojno hrabrostjo, tako s tisto, za najtežje delo izpostavljanja smrti v bojnem spopadu, kot tudi hrabrosti za svobodno, z mero obrzdano igro v sijaju in bleščavi lepote. Perikles bo zato rekel: »Ljubimo lepoto, pri tem pa izpred oči ne izgublamo cilja in filozofiramo, ne da bi se pomehkužili. Bogastvo rabimo prej zaradi delovanja ob godnem času kot zaradi razkošnega govora« (φιλοκαλοῦμέν τε γὰρ μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας· πλοῦτῳ τε ἔργου μᾶλλον καιρῷ ἢ λόγου κόμπῳ χρώμεθα, 40, 1). Na koncu iz vsega tega zaključí – kdo bi si ne upal pritrđiti –, da se demokratska atenska *polis* lahko pohvali s tem, da je prav ona postala »izobraževalnica vse Grčije« (τῆς Ἑλλάδος παιδευσιν εἶναι, 41, 1).

* * *

Hoteli smo karseda zvesto, opirajoč se predvsem na besede samih zgodnjih Grkov, orisati obzorje, v katerem in iz katerega se da edino primerno dojeti smisel vseh tistih posebnih značilnosti grške demokracije, ki so nam sicer znane iz zgodovinopisnih raziskav. Te značilnosti demokracije lahko dojamemo in razložimo zgolj na neki vrsti njene metafizične osnove, podlage in ozadja, prav tiste namreč, ki smo jo hoteli očrtati, ko smo govorili o boju med iskanjem in ohranjanjem mere v brezmerosti gona za neskončnim pridobivanjem, o človekovem izpostavljanju sebe v svobodno kazanje na odprtem mestu sredi *polis*, o tekmovanju za izvrstnost v boju, razpravi in praznični igri, o hrepenenju za častjo, ki odmika moč imetja in pridobivanja ter ju kaže kot nedostojni

68 Prim. lepo karakterizacijo Periklovega temeljnega stališča, v: Weber, A., *Das Tragische und die Geschichte*, Hamburg 1943, str. 311: »Vse kar prihaja od Perikla, je kakor dejanje zmagovalne vzvišenosti svobodne človečnosti, ki si je – to je njena vzvišenost – svestna tragične krhkosti osnove po kateri se giblje, a se vseeno trudi, da nad to osnovo, ob ponosnem neziranju na nevarnosti in njihove sence, ogrne ljubljeno domovino z onim, kar velja za vse čase, kot s kraljevskim svečanim ogrinjalom.«

svobodnega človeka, na koncu pa tudi o sami svobodi kot umirjenem pogumu [odvažnosti] stanja v čisti odprtosti. Le iz edinstva teh bistvenih potez v njihovem vzajemnem odnosu in skupnem temelju se da zadovoljivo razumeti, kaj je klasična grška demokracija.

40 Poskušajmo to pokazati na primeru. Vemo, da je v grški *polis* pravica enakosti pred zakonom in v govoru pripadala samo svobodnim ljudem, česar ne smemo tolmačiti opiraje se na novoveško in moderno razumevanje svobode. Grško dojetje svobode je namreč iz temelja drugačno od našega. Medtem ko ima novoveški in še danes vladajoči pojem svobode prvenstveno negativni pomen, namreč, da neodvisnost abstraktno dožete individualne svobode in njene brezpogojne naravne pravice do obstoja, (za)ščiti od motečih družbenih in državnih vplivov, pa grški pojem svobode, ravno obratno, izhaja iz celote *polis* in je usmerjen proti premoči prevzetnega in silovitega posameznika, ki bi lahko ogrozila celoto.⁶⁹ Svoboda je tu dojeta pozitivno, namreč kot življenje, vklopljeno v celoto *polis* in [kot] njen *nomos* – beseda, ki res pomeni zakon, vendar samo tak, ki v sebi zbira tudi običajnost, nравnost, pravico in celoto kulturnih obredov – ki jo človek posameznik pozna, sprejema in hoče kot svoj lastni [*nomos*, zakon]. Prav to, »življenje po lastnem *nomos*, s tem tudi v lastnem domu in [rodnem] kraju, je pravi, pozitivni smisel svobode, kot jo Grki razumejo in izrekajo z imenom samostojnosti, pravzaprav prebivanja

69 Lauffer, S., »Der antike Freiheitsbegriff«, *Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia*, Venezia, Settembre 1958, Firenze 1960, str. 113. Prim. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, str. 38: »V novih časih, neodvisno od filozofskih in ostalih idealističnih programov, [je] bistven posameznik, ki postulira državo, kakršno potrebuje, od nje pravzaprav zahteva le zanesljivost, da bi potem lahko razvijal svoje sile; zato rad dobro odmerjeno žrtvuje, državi je toliko bolj hvaležen, kolikor se ona manj briga za njegovo siceršnje delovanje. Grška polis nasprotno že od začetka izhaja od celote, za katero smatra, da obstaja pred delom, namreč posamezne hiše ali posameznega človeka.« Burckhardt pripominja, da se tako rekoč ontološko prvenstvo *polis* pred posamičnim individuumom ne sme razumeti kot odiranje in ponižanje, ampak kot čudežno zedinjenje tistega, kar se drugače vselej kaže kot zapreka in nasprotnost, namreč posameznika in države, – je namreč v do danes nepojasnjeni, morda tudi nepojasnljivi izjemnosti grškega političnega življenja. Prim. *ibid.*, str. 43: »Namreč, grška ideja države s svojim popolnim podrejanjem posameznika pod obče je [...] obenem razvila to posebnost, da privede individuum do najmočnejšega napredovanja. Te izjemne individualne sile so se izgradile [...] povsem v smislu občega, postale so njegov najbolj živ izraz; svoboda in podrejanje sta bili harmonično zedinjeni v eno.«

pod oblastjo lastnega zakona (*autonomia*).⁷⁰ Grški človek je po svojem bistvu usmerjen na *polis* kot zajemajočo skupnost življenja, ne na sebe kot izoliranega in samostojnega posameznika oz. abstraktno gledano vse-obče človeštvo.⁷¹

Taka svoboda je določena predvsem iz odnosa do časa in do osnovnega cilja celotne življenjske dejavnosti. Polnopravni meščan *polis* je lahko samo ta, ki ne živi prvenstveno ali celo izključno v službi imetja in bogastva, njunega proizvodnje in doseganja; prav zato lahko svoj čas preživlja povsem in večinoma v svobodi ukvarjanja s tem skupnim in občim. Običajno zgražanje zaradi izključevanja prebivalcev *polis*, ki so bili v tem smislu nesvobodni, iz pravic političnega odločanja, pogosto pa tudi zaradi obstoja pravno legitimirane institucije suženjstva v *polis*,⁷² sebi ne postavi vprašanja o bistvu tu mišljene svobode in o tem, ali se jo da primerno dojeti na osnovi in v obzorju današnjega odnosa do časa. Če se meri po grških merilih, je moderni človek že stoletja, ne samo v svojem delovnem, temveč tudi v t. i. prostem času, pravzaprav več kot nesvoboden.

Koliko zares poznamo grško demokracijo, lahko najbolje ocenimo tako, da si predočimo neodpravljlivo in popolno začudljivost [*začudnost*] skorajda vseh njenih bistvenih obeležij. Tako je na primer v skupščini (*βουλή*) *polis*, mandat svetnika, drugi po vrsti med njenimi najvišjimi institucijami oblasti, trajal zgolj eno leto, neposredni ponovni izbor ni bil dovoljen, sicer pa je bil lahko vsak meščan svetnik samo dvakrat v življenju. S tem je bila korenito odstranjena možnost nastanka in razvoja dolžnostne/sluzbene elite in profesionalnega ukvarjanja s politiko nasploh. Grška demokracija je temeljila na prepričanju, da je čisto vsak svobodni meščan sposoben opravljanja vseh, tudi najvišjih dolžnosti v *polis*. Kakorkoli bi to prepričanje bilo z današnjega stališča neobičajno in vprašljivo, iz njega je v Atenah 5. in 4. stol. pr. Kr. zraslo

70 Prim. Nestle, D., *Eleutheria. Studien zum Wesen der Freiheit bei den Griechen und im Neuen Testament*, Teil 1: *Die Griechen*, Tübingen 1967.

71 Patt, *Grundzüge der Staatsphilosophie im klassischen Griechentum*, str. 130.

72 Prim. Lauffer, S., »Die Sklaverei in der griechisch-römischen Welt«, *Gymnasium* 68 (1961), str. 370–395, oz. 377: »Ni dvoma, da je bilo suženjstvo v svojem času stanje, ki se ga je dalo prenašati, pa tudi družbena institucija, ki je funkcionirala stoletja. [...] Sami sužnji suženjstva kot takega niso postavljali pod vprašaj. Očitno je, da šele mi, današnji, antično odvzemanje svobode, zaslužnjenje in jemanje pravic [...] nasploh čutimo kot nesprejemljivo.«

tako intenzivno in bogato sodelovanje meščanov v dejanskem političnem delovanju, kakršnega ne srečamo v celotni svetovni zgodovini. Okoli 40 000 svobodnih meščanov je v sredi 5. stol. tvorilo atensko *polis*, okoli 7500, nekako petina, je v svojem življenju enkrat ali dvakrat imelo funkcijo svetnika. Ni si težko zamisliti, v kateri meri je to zaupanje *polis* v vsakega posameznika za njega predstavljalo izziv in spodbudo za predano zavzemanje in obenem spodbujalo njegovo samospoštovanje in zaupanje v lastne sposobnosti.⁷³

42

Z današnjega gledišča nas čudi, da so se žrebale volitve za svetnike in skoraj tudi za vse druge dolžnosti, razen tistih, ki so zahtevale posebna znanja in veščine – kot na primer vojskovodje ipd. Vsak je lahko kandidiral za politično dolžnost, nosilce dolžnosti so izbirali z žrebom. V tem nam ni treba videti le nadejanja Grkov, da tudi v visoko racionaliziranih oblikah življenja ohranijo nekdanje globoko spoštovanje do božanske nedojemljivosti naključja, da mu zagotovijo primerno mesto in vlogo v življenju *polis*. Važneje je, da so s tem ohranili osnovna načela demokracije, kakor so jo sami dojemali. Če rečemo v današnjem jeziku, izbor z žrebom je nevtralen glede vsake določene osebe, ki se prijavlja na neko dolžnost in zato izključuje možnost predhodnega lobiranja in oblikovanja posebnih skupin, ki bi s svojim vplivom dajale prednost enemu od kandidatov na škodo drugih. Žreb poleg tega v veliki meri nevtralizira vlogo osebne nečimrnosti in možnih strankarskih intrig ob izbiranju nosilca dolžnosti. Še Aristotel bo poudarjal, da demokratični *polis* preferira žreb, saj preprečuje korupcijo in strankarstvo.⁷⁴ Ne glede na vse naše začudenje in nesprejemljivost, lahko žreb smatramo skorajda za utelešeno grško dojetje politične enakosti, za sorazmerno učinkovit način preprečevanja, da bi se ta sprevrгла v kreiranje neformalnih centrov politične moči, neodvisnih od neposredne skupnosti meščanov/državljanov.

Nasploh je mogoče reči, da je najbolj živa in najbližja *neposrednost* osnovna značilnost grške demokracije, ta, ki nam bolj od vseh drugih odpira pristop za razumevanje njenega bistva. Grkom je bilo nezamisljivo, da bi svoboden meščan/državljan lahko dopustil, da ga pri odločanju, ki se tiče *polis*, zastopa

73 Weeber, *Hellas sei Dank!*, str. 48 isl.

74 Aristoteles, *Politica*, 1294b7 isl. GVZ, 387. Prim. Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens*, Band 1: *Die Griechen*, Teilband 1: *Von Homer bis Sokrates*, str. 109.

kdo drugi. Takšno zastopanje bi smatral za kratenje in izgubo lastne svobode. Kdor je resnično svoboden, zastopa sebe in se predstavlja izključno sam.⁷⁵ Od tod – pri vprašanih politike – globoko nezaupanje Grkov do vseh oblik abstraktnih form, zasnovanih na zunaj-političnih področjih, kot na primer do gospodarjenja in trgovine ali pa tudi glede ukvarjanja z različnimi znanji. Za razliko od teh oblik življenjske dejavnosti se mora v političnem odločanju in delovanju – po prepričanju Grkov – vladati osebno in neposredno: »V *polis* želi Helen svoje državne pravice izvrševati osebno. Zato nikoli ne pomisli na sistem reprezentacije. To je razlog, da je *polis* lahko le mala država. [...] Zanj država ni abstraktna organizacija [...], ampak skupnost ljudi, ki jo je imel živo pred očmi. Prav tako ni vsakih nekaj let šel na volišče, da bi zastopanje pravic prenesel na nepoznanega človeka ali stranko, ampak je pri glasovanju roko dvigoval osebno. [...] Grške demokracije so lahko nastale le kot neposredne demokracije.«⁷⁶

Vendar, odločilno je, da neposrednosti, o kateri govorimo, sami spet ne dojemamo abstraktno. Tu je treba misliti v smislu polne konkretности kot žive zbranosti v prostoru in času in od tod izvirajoče *intenzivirane prisotnosti*. Atensko demokracijo najbolj odraža razmeroma pred kratkim skovani naziv »demokracija prisotnosti«.⁷⁷ Prostorsko gledano se [demokracija] zbira na osrednjih krajih *polis*, predvsem *agori*, kasneje tudi *pnxyu* in *theatronu* kot političnih središč in na *akropoli* kot sakralnem središču. To, kar te prostore v temelju razlikuje od vseh postaj [*staništa*] politične moči v kasnejši zgodovini, je njihova popolna odprtost. Grško življenje se v vseh svojih glavnih ozirih, tudi tistih za skupnost najvažnejših, dogaja na odprtem, oprto na zanesljivo trdnost zemlje pod brezmejno odprtostjo neba. Središča političnega življenja so res izbrana z mero, in so v tem smislu strnjena [*stegnuta*] in na nek način notranje zaprta, ta zbranost pa ni zunanje zamejena z zidom ali ograjo, temveč je nasprotno na široko odprta in prosta.⁷⁸

75 Lauffer, »Der antike Freiheitsbegriff«, str. 114.

76 Pohlenz, M., *Der hellenische Mensch*, Göttingen 1947, str. 106.

77 Patt, *Grundzüge der Staatsphilosophie im klassischen Griechentum*, str. 71: »Klasične Atene so – v nasprotju do reprezentativne demokracije – demokracija prisotnosti.«

78 Prim. *Herodoti Historiae* I, str. 153 isl.

Glede časa je grška demokracija zbrana na časovno najbližje in najbolj konkretno, namreč na sedanjost. Pri vprašanih politike se Grki niso predajali dalekosežnemu načrtovanju, niti se niso oddaljevali od sedanjosti in tega, nad čemer so lahko imeli neposreden zorni pregled. Dejanskost, na katero so bili prvenstveno napoteni, je vselej bila konkretna in v osnovnih črtah pregledna. Za življenje klasičnih Grkov se lahko nasploh reče, da je bilo močno napoteno na bližino in pristno sedanjost neposredno prisotne dejanskosti.⁷⁹

44

Skupnost v svobodni odprtosti, iz katere se rojeva intenzivirana prisotnost kot pristnost in neposrednost življenja, je najbolj globoka skrivnost grške demokracije. Sodeč po vsem tem, so oni v njej izkusili mnogo več od slednje vsakdanje politike, namreč »poseben način, da si človek«,⁸⁰ tak način človeške biti, ki jih je nezadržno pritegnil in spodbudil za začudljiv, zgodovinsko edinstven aranžma svobodnih državljanov/meščanov v lastni *polis*. Samo s tem lahko pojasnimo dejstvo, da se je v grški demokraciji sodelovanje v političnem odločanju in delovanju vzdignilo nad vse ostale človeške dejavnosti in je prenehalo biti sredstvo za kateri koli namen zunaj politike same. To je še enkrat začudljivo in tudi z današnjega stališča težko razumljivo obeležje grške demokracije, namreč, da je v njej »meščanski/državni aranžma imel za cilj najvišjo, najbolj občo formo 'uresničenja [ozbiljenja] samega sebe'«, da mu cilj ni bilo nič drugega kot zgolj »politično sodelovanje samo«. ⁸¹ – Kot poudarja Christian Meier, pripisovanje velikega pomena osebnemu sodelovanju v politiki pri Grkih ni bilo pogojeno zgolj s posebnimi vrednotami, ki so jih vodile, ampak z njihovo posebno mentaliteto, edinstvenim in samo njim svojstvenim »načinom biti«. Za njih, sodeč po vsem zgolj za njih, je bila politika »bolj bit kot sredstvo«, ker – »tam, kjer si moderna družba na najrazličnejših

79 Meier, »Bürger-Identität und Demokratie«, str. 84: »Celo meščanstvo je živelo v močni sedanjosti, tudi v prostoru, kjer se je mnogostrano srečavalo, tako tudi v času, kjer je bilo neposredno odvisno od trgovanja; običajno ni vlagalo bogatih investicij v korist prihodnosti [...] Tako se je intenziviralo javno življenje, pa tudi skupnost udeležencev«. Prim. Weeber, *Hellas sei Dank!*, str. 17: »Politični prostor prežemajo osebni odnosi ne anonimne strukture. Politika v Heladi ima veliko opraviti z bližino, neposrednostjo, s skupnostjo, ki se jo živi – ne pa le retorično poziva.«

80 »... poseban način da se bude čovjek ...« Meier, »Bürger-Identität und Demokratie«, str. 47.

81 Ibid., str. 60.

področjih prizadeva glede vsega mogočega, in ji politika služi, da bi iz središča zajela [vse] naokoli, urejala ali zgolj krpala za silo – so Grki prvenstveno hoteli določene načine skupnega življenja. Zato ni pretirano reči, da so sami sebe politizirali, da so tako rekoč konstituirali področje medsebojnih odnosov, do katerega je vse drugo postalo relativno ravnodušno in postransko.«⁸²

Skupaj z drugimi svobodnimi državljani sodelovati pri odrejanju usode *polis* – v svobodni odprtosti razpravljanja, odločanja in delovanja – se je Grkom pokazalo, posebej Atencem, v času klasične demokracije, toliko vzvišeno nad vse ostale vidike življenja, da jim je v primerjavi s tem vse potonilo v skorajda popolno ravnodušnost. Postaviti politiko v službo katerega koli cilja zunaj nje same, pa naj bo to gospodarski ali kak drug družbeni in tehnični cilj – to je bilo za njih enako ponižanju in zaslužnjenju svobode, ki v svojem liku živi v politiki in zgolj v njej: »Grki so bili pripravljene svoje gospodarstvo urediti karseda praktično, popolnoma so znali razlikovati med tem, kar je rentabilno, in tem, kar to ni, in ko jih svojstvo meščana ni oviralo, so svojemu stremljenju po bogastvu postavljali le malo meja. V marsikaj so vlagali, po tehnični poti so si naredili naravo koristno, v omejenem obsegu tudi znanstveno spoznanje. V to so vložili marsikaj, – le same sebe ne.«⁸³

Grško izkustvo biti v svobodi odprte in neposredne politične dejavnosti bo uganka, vse dokler z mišljenjem ne poniknemo v velikansko, skorajda brezdanko razliko, ki to dejavnost, kot vsak vidik prakse nasploh, ločuje od vsake vrste proizvodnje. Povsod omenjana, skoraj nikoli dovolj razumljena Aristotelova trditev, da dejavnost (*praxis*) za razliko od proizvodnje (*poiesis*) nima smotra v delu zunaj nje, ampak je sama vselej že izpolnjena in popolna dejanskost (*energeia*) in potemtakem sploh ni gibanje (*kinesis*), ki je vselej že nujno usmerjeno k nečemu, ampak nasprotno v sebi zbrana umirjenost najvišje dejavnosti, ki ima smoter edino v sebi sami – to je pozni filozofski spomin tistega, kar je tvorilo živo bistvo grške demokracije v času njenega vzpona in polnega razcveta. Ta spomin bi obenem, sodeč po vsem [povedanem], lahko tudi nam bil najprikladnejše izhodišče, na premišljujoči poti k izvoru in bistvu

82 Ibid., str. 87.

83 Ibid., str. 64 isl. Prim. Meier, Ch., *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt am Main 1980. Ibid., str. 87.

demokracije. Tu bi prav gotovo prišle osvobajajoče besede bolj zanesljivega in spodbujajočega sogovornika: »Ne grška država ne grška filozofija države klasičnega dobe nam danes ne moreta biti vzor – to govori zoper nas, ne zoper Grke.«⁸⁴

Prevedel* Aleš Košar

Bibliografija | Bibliography

Aristoteles. 1958. *Politica*. Oxford: Oxford University Press.

Aristotel. 2010. *Politika*. Ljubljana: GV Založba.

Avbelj, B. 1997. *Antična imena po slovensko*. Ljubljana: Modrijan.

Baumgarten, H. 1974. *Der deutsche Liberalismus. Eine Selbstkritik*. Frankfurt am Main, Berlin, Wien: Ullstein.

46

Berve, H. 1966. »Vom agonalen Geist der Griechen.« V *Gestaltende Kräfte der Antike. Aufsätze und Vorträge zur griechischen und römischen Geschichte*, H. Berve, 1–20. München: Verlag C. H. Beck.

Burckhardt, J. 1977. *Griechische Kulturgeschichte*. München: dtv.

Diehl, E. ³1949. *Anthologia Lyrica Graeca*. Leipzig: Teubner.

Ehrenberg, V. 1965. *Polis und Imperium*. Zürich, Stuttgart: Artemis.

Euripides. 1856. *Tragicorum graecorum fragmenta*. Leipzig: Teubner.

Euripides. 1981. »Supplices.« V *Fabulae II*, Euripides. Oxford: Oxford University Press.

Euripid. 2016. *Prošnjice, Heraklovi otroci*. Ljubljana: AME – ISH.

Ferguson, A. 1986. *Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Fränkel, H. 1976. *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*. München: C.H. Beck Verlag.

84 Patt, *Gründzüge der Staatsphilosophie im klassischen Griechentum*, str. 100.

* Barbarić, Damir: »Na izvoru demokracije«. V: *Filozofija politike. Nasljeđe i perspektive. Godišnjak za filozofiju*. Institut za filozofiju, Zagreb 2016, str. 9–43. (<http://eprints.ifzg.hr/703/>) | Ivu

Frei, P. 1981. »ΙΣΟΝΟΜΙΑ: Politik im Spiegel griechischer Wortbildungslehre.« *Museum helveticum* 38: 205–219.

Friedell, E. 1981. *Kulturgeschichte Griechenlands*. München: C.H. Beck Verlag.

Fustel de Coulanges, N. D. 1981. *Der antike Staat*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Hude, C. (ur.). 1925. *Thucydidis Historiae. I-II*. Leipzig: Teubner.

----. (ur.). 1927. *Herodoti Historiae. I-II*. Oxford: Clarendon Press.

Homer. 1982. *Iliada*. Ljubljana: DZS.

Jaeger, W. 1959. *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*. Berlin: Walter de Gruyter.

Kelsen, H. 1929. *Vom Wesen und Wert der Demokratie*. Tübingen: Mohr.

Koslowski, P. 1979. »Haus und Geld. Zur Aristotelischen Unterscheidung von Politik, Ökonomik und Chrematistik.« *Philosophisches Jahrbuch* 86: 60–83.

Lauffer, S. 1960. »Der antike Freiheitsbegriff.« *Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia. Venezia. Settembre 1958*. Firenze: Sansoni.

----. 1961. »Die Sklaverei in der griechisch-römischen Welt.« *Gymnasium* 68: 370–395.

Meier, Ch. 1988. »Bürger-Identität und Demokratie.« V *Kannten die Griechen die Demokratie?*, ur. Ch. Meier in P. Veyne, 47–95. Berlin: Wagenbach.

----. 1989. *Die Welt der Geschichte und die Provinz des Historikers*. Berlin: Wagenbach.

Meyer, E. 1980. »Vom griechischen und römischen Staatsgedanken.« V *Das Staatsdenken der Römer*, ur. R. Klein. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Munro, David B., in Thomas W. Allen (ur.). 1902–1912. *Homeri Opera. Tomus I–II*. Oxford: Oxford University Press.

Nestle, D. 1967. *Eleutheria. Studien zum Wesen der Freiheit bei den Griechen und im Neuen Testament. Teil 1: Die Griechen*. Tübingen: J. C. B. Mohr.

Nippel, W. 2008. *Antike oder moderne Freiheit?* Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.

Noussia-Fantuzzi, M. 2010. *Solon the Athenian, the Poetic Fragments*. Leiden, Boston: Brill.

Ottmann, H. 2001. *Geschichte des politischen Denkens. Band 1/1. Die Griechen. Von Homer bis Sokrates*. Stuttgart, Weimar: Verlag J. B. Metzler.

Patt, W. 2002. *Grundzüge der Staatsphilosophie im klassischen Griechentum*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann.

Pleschinski, H. 1992. *Aus dem Briefwechsel Voltaire – Friedrich der Große*. Zürich: Haffmanns.

Pohlentz, M. 1947. *Der hellenische Mensch*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Pöschl, V. 1989. *Der Begriff der Würde im antiken Rom und später*. Heidelberg: C. Winter.

Raimondi, F. 2014. *Die Zeit der Demokratie. Politische Freiheit nach Carl Schmitt und Hannah Arendt*. Konstanz: Konstanz University Press.

Rousseau, J. J. 1988. »Briefe vom Berge«. V *Schriftenl. Bd. 2*, J. J. Rousseau. Frankfurt am Main: Fischer.

48

Schaefer, H. 1963. »Das Problem der Demokratie im klassischen Griechentum (1951).« V *Probleme der alten Geschichte. Gesammelte Abhandlungen und Vorträge*, H. Schaefer. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

Schmitt, C. 1970. *Verfassungslehre* [1928]. Berlin: Duncker and Humblot.

Sinclair, T. A. 1967. *A History of Greek Political Thought*. London: Routledge & Paul.

Sovre, A. 1946. *Predsokratiki*. Ljubljana: SM.

---- 1964. *Starogrška lirika*. Ljubljana: DZS.

Thomas Aquinat, *De regimine principum*.

Tukidides. 1958. *Peloponeška vojna*. Ljubljana: DZS.

Veyne, P. 1988. »Kannten die Griechen die Demokratie?« V *Kannten die Griechen die Demokratie?*, ur. Ch. Meier in P. Veyne, 13–44. Berlin: Wagenbach.

Weber, A. 1943. *Das Tragische und die Geschichte*. Hamburg: Goverts.

Weeber, K.-W. 2014. *Hellas sei Dank! Was Europa den Griechen schuldet*. München: btb Verlag.

Zieske, L. 2011. »Die geschrumpfte Präambel, oder: das Thukydides-Zitat, das aus der EU-Verfassung verschwand.« *Forum Classicum. Zeitschrift für die Fächer Latein und Griechisch an Schulen und Universitäten* 15 (4): 284–298.

TEŽAVE Z MACHIAVELLIJEM

Mario KOPIĆ

Od gaja 8, 20000 Dubrovnik, Hrvatska

mario.kopic@libero.it

Povzetek

Avtor skuša pokazati, da znamenitega *aksiološkega* gesla »cilj opravičuje sredstvo«, ki ga navadno imamo za središčno točko Machiavellijevega nauka, nikakor ne gre pripisovati samemu Machiavelliju. Kot zgolj zbirka napotkov, kako strmoglaviti določeno vladavino in vzpostaviti drugo, so njegovi nauki vselej enako indiferentni do vprašanj morale. V tem tiči razlog, zakaj je bilo vsako dozdevno nemoralno sredstvo, ki ga je predložil ta politični mislec, *tehnično* docela prilagojeno cilju. Ker pri njem cilj pravzaprav *določa* sredstvo, ni imel razloga, da bi uporabil slavno aksiološko geslo: »Cilj *opravičuje* (posvečuje) sredstvo.«

Ključne besede: Machiavelli, politika, oblast, etika, sredstvo, cilj.

Trouble with Machiavelli

Abstract

The author tries to show that the famous *axiological* motto “the goal justifies the means”, usually seen as the central point of Machiavelli’s doctrine, cannot possibly be attributed to him. The Machiavellian teachings as just a collection of instructions how to overthrow one government and establish another are equally indifferent to the questions of morality. That is the reason why all supposedly immoral means suggested by this political thinker were *technically* fully adapted to the goal. Since for him the goal actually *determines* the means, he did not have any reason to use the famous axiological motto: “The goal *justifies* the means.”

Keywords: Machiavelli, politics, government, ethics, means, goal.

Pojem makiavelizma je videti nekaj, kar se razume samo po sebi in ne terja posebnega komentarja. Vendar na žalost ni tako. Kakor številni drugi pojmi, tudi ta ni natančno in jasno določen. Nekateri menijo, da je makiavelizem doktrina, ki nas poziva k hinavščini in brezskrupuloznosti v stvareh politike. Drugi pa, da gre za posebno, iskreno, z domoljubnimi pobudami navdahnjeno zbirko pravil političnega delovanja – čeprav le omejenega dosega, kajti njen avtor naj bi se srčno zavzemal samo za zedinjenje lastne domovine.¹

Toda prisluhnimo samemu Machiavelliju. V *Vladarju (Il Principe)*² pravi, da je njegova namera upoštevanje »dejanske resnice stvari [*verità effettuale della cosa*]«, ne pa »zamišljanje [*immaginazione*]« nekakšnih republik ali monarhij, o katerih se ni nikoli nič videlo niti slišalo. Kajti, pravi nadalje Machiavelli, »tako zelo daleč [*discosto*] je to, kako živimo, od tistega, kako bi morali živeti, da kdo, ki odstopi od tega, kar se počne, zavoljo nečesa, kar bi bilo treba početi, prej sproži propad [*ruina*] kakor svojo ohranitev [*perservazione*]: človek, ki hoče biti vselej, v vsakršnih okoliščinah dober, mora propasti med tistimi, ki niso dobri.« (Machiavelli 1971, 280) To je tudi razlog, zakaj Machiavelli meni, da je »za vladarja, ki se hoče ohraniti, nujno [*necessario*], da se nauči postati zmožen ne biti dober [*imparare a potere essere non buono*], in to, če je treba, uporabi [*usare*] ali pa ne uporabi.« (Ibid.)

Ta navedek je v marsičem pomemben za razumevanje Machiavellijevega nauka. Avtor *Vladarja* predvsem zavrne vsakršno sorodnost svoje doktrine s tistim, kar bi lahko poimenovali politična metafizika.³ Ne zanima ga uresničenje kakršnega koli ideala, vzpostava kakega božjega kraljestva na zemlji – ne le zato, ker kaj takega ni mogoče, ampak ker pravzaprav tudi ni zaželeno. V življenju je pomembno uspeti ali ne uspeti, zmagati ali propasti; in če se izkaže, da se glede na obstoječe stanje stvari zaradi stremljenja k idealom umeščamo med poražence, tedaj velja takšno stremljenje zavreči kot nekaj

1 Ploden prikaz preštevilnih faset razhajanj glede razumevanja makiavelizma podaja Isaiah Berlin v besedilu »The Originality of Machiavelli« (Berlin 2013, 33–100, posebej 35–44).

2 Prevajalka pri navajanju Machiavellijevih besed – ob upoštevanju izvirnika – sledi prevodom avtorja članka. Prim. slov. prev. Nika Koširja: Niccolò Machiavelli, *Vladar*, Slovenska matica, Ljubljana 2006. *Op. prev.*

3 Prim. Leo Strauss: »The Three Waves of Modernity« (Strauss 1989, 81–98).

škodljivega in nevrednega. Machiavelli namerava uporabiti svoja merila na področju, ki ga prvenstveno zanima, torej na področju pridobivanja oblasti in njene ohranitve, potem ko je bila že osvojena.⁴ Tisti, ki mu gre za pridobitev in ohranitev oblasti, se mora potemtakem *nujno*⁵ varovati kakršnih koli idealov, vsakršnih utopij; kajti prva zahteva in predpostavka večšine osvajanja in vladanja je hoteti zmago, ne svojega propada.⁶

»Zares, naravna in običajna stvar je želja pridobiti [*desiderare acquistare*]« – pravi Machiavelli – »in ko ljudem uspe, da to željo uresničijo, bodo vselej hvaljeni [*laudati*] ali vsaj ne bodo grajani [*biasimati*]. Kadar je pa ne morejo uresničiti, a na vsak način poskušajo, je to zabloda, ki jo gre pograjati.« (1971, 261) Pridobivanje in ohranitev oblasti je torej cilj, ki je nad vsemi drugimi cilji. Če naj se človek prikoplje do tega cilja, ne bo zadoščalo, da se zanaša le na usodo, srečo ali naključje (to so pomeni, ki jih strne in prežame v sebi Machiavellijeva *fortuna*). »Kajti *fortuna* je ženska« (296) in kot taka »prijateljica mladih«; »kdor si jo hoče podvreči [*volendola tenere sotto*], ta jo mora tepsti in krotiti [*batterla e urtarla*].« (Ibid.)⁷ Ker je Machiavellijev vladar od *fortune* odvisen le napol, samo deloma, drugače pa je prepuščen sebi ter svoji večšini in podjetnosti, lastni moči ali pogumu (vse te pomene tu zaobjame moralno nevtralna vrlina, *virtù*),⁸ lahko Machiavelli zapiše:

Kdo bi nemara podvomil, kako so lahko Agatokles in njemu podobni po nešteto izdajstvih in okrutnostih [*crudeltà*] še dolgo varno prebivali v svoji domovini in se branili pred zunanji sovražniki, ne da bi kon-

4 V zvezi s problemom tako imenovanega državnega razloga [*ragione di stato*] kot odločilnega dejavnika politike pri Machiavelliju prim. predvsem: Meinecke 1929, 3–60; Freyer 1938; Faul 1961; Kersting 2006.

5 V zvezi z Machiavellijevim pojmom nujnosti [*necessità*] prim. Kluxen 1967.

6 Ob podanem besedilu prim. Gaille-Nikodimov 2004.

7 Prim. Fenichel Pitkin 1999.

8 *Fortuno* Machiavelli vzporeja z deročo reko, ki takrat, ko pride, poplavi in ruši vse pred seboj. Vendar je mogoče v obdobju miru izgraditi nasipe in prekopati kanale, s čimer bo ujma obrzdana, njena sila in pogubnost pa se tako odvrne: »Podobno se godi s *fortuno*. Ta izpričuje svojo moč tam, kjer ni *vrline* [*virtù*], ki bi se ji zoperstavila, in svojo silo [*impeto*] usmerja tja, kjer, kot ve, niso naredili jezov in nasipov, da jo zadržijo.« (1971, 295). Glede razmerja med *fortuno* in *virtù* pri Machiavelliju prim. zlasti König 1979, 290–303; Vatter, 167–193.

čali kot žrtve zarote someščanov, medtem ko številni drugi niso mogli z okrutnostjo ohraniti države niti v obdobju miru, kaj šele v dvomljivih časih vojne. Mislim, da je to odvisno od tega, ali so okrutna dejanja uporabljena dobro ali slabo. Kot dobro uporabljena [*bene usate*] (če je dovoljeno reči o zlu dobro) se lahko opredeli tista dejanja, ki so storjena na mah [*a uno tratto*], iz nujnosti zaščitite, nato pa se ne nadaljujejo, ampak se pretvorijo v dejanja, iz katerih lahko podaniki izvlečejo največ koristi [*utilitá*]. (1971, 270)

Izjava »če je dovoljeno reči o zlu dobro [*se del male è licito dire bene*]« paradokсно označuje Machiavellijev bistveni zasuk. *Dobro* imenuje Machiavelli tisto, kar je od nekdaj veljalo za slabo. Sama formulacija »kot dobro uporabljena se lahko opredeli tista dejanja ...« pa je izključno »tehnične« narave; zadeva le realizacijo cilja, o katerem je govor. V nasprotju s tem, kar pogosto mislimo, Machiavelli ni nikakršen apologet okrutnosti in brezobzirnosti v političnih zadevah. Avtor *Vladarja* ni pristaš neomejene uporabe nemoralnih sredstev v politiki. Mej okrutnosti tu sicer res ne postavljajo verski ali etični predpisi, vrednote, ki so bile oporne točke tradicionalnega načina človeškega uresničevanja v bivanju, ampak zgolj in samo cilj, h kateremu stremi politik: pridobivanje in ohranitev oblasti. Drugače povedano – to, ali se bo pretendent na oblast posluževal okrutnosti – in v kolikšni meri – je odvisno le od tega, koliko mu lahko okrutnost pomaga, da se dokoplje do oblasti in jo nato trajno obdrži v svojih rokah. Cilji in sredstva so pri Machiavelliju povezani na domala striktno notranji način. Cilj *določa* sredstva! Zato je povsem neutemeljeno, če mu pripisujemo geslo: cilj *posvečuje* sredstva [*finis sanctificat media*]. To geslo se prilega le komu, ki za doseg moralnih ciljev priporoča sredstva, ki niso v skladu z zahtevami morale. V tem smislu Leszek Kołakowski upravičeno poudarja, da se Machiavelli ni spraševal, katera *dejanja* so moralno primerna, ampak katere *metode* so najbolj uspešne, ko gre za pridobivanje in ohranitev oblasti. Povedano z drugimi besedami, »njegova dejanja ne sodijo na področje moralistike [*Moralistik*], ampak na področje posebne tehnologije«. ⁹ Med

9 Leszek Kołakowski: »Über die Richtigkeit der Maxime «Der Zweck heiligt die Mittel» (Kołakowski 1976, 232).«

sredstvi, ki jih Machiavelli priporoča, in ciljem, ki ga odkrito proklamira, ni nikakršnega neskladja.

Machiavelli res svetuje svojemu vladarju, naj se privadi na to, da ne bo dober, vendar pri tistem, zaradi česar mora vladar razviti tako navado, nikakor ne gre za plemeniti cilj, pri katerem je dobrotla neobhodno potrebna in s pomočjo katerega bi se lahko opravičevala; kot smo videli, gre za pridobivanje in ohranitev že osvojene oblasti, torej težnjo brez ustrezne etične legitimacije. Če potemtakem Machiavelli razmišlja o poteh prevzemanja in ohranitve oblasti, počne to izključno z vidika *ustreznosti* določenih političnih instrumentov za doseg tega cilja.¹⁰ Njegov postopek dajanja nasvetov vladarjem v tem pogledu močno spominja na način, na katerega zdravniki svetujejo bolnikom. Tako kot reče zdravnik bolniku, da mora jemati to ali ono grenko zdravilo, če bi rad ozdravel, ali da mora, če hoče preživeti, privoliti v amputacijo noge, ki jo je zajela gangrena, sam bolnik pa nato sprejme odločitev, da to stori, ali v to privoli – enako ravnajo politiki in državniki, ko jim Machiavelli daje učinkovite nasvete. Povedano drugače, Machiavelli zagovarja nemoralna in priskutna sredstva ne zato, ker bi jim bil načeloma naklonjen, ampak ker pomagajo pri doseganju cilja, h kateremu naj bi stremel vladar.¹¹ Uspešen izid stvari [*evento della cosa*] (prim. Machiavelli 1971, 284) je edino merilo politike. To je razvidno tudi iz dejstva, da Machiavelli kdaj pa kdaj v boju za oblast priporoči kaj, kar bi priporočil tudi kak utopist oziroma politični metafizik; tako v *Vladarju* eksplicitno preberemo, da je »najboljša utrdba [*fortezza*], če te ljudstvo ne sovraži.« (291)

54

Za koga, ki meni, da je Machiavellijeva politična filozofija izrazito nemoralna, lahko taka izjava zveni vsaj paradoksalno. Vendar v tem ni nikakršnega paradoksa. Če naj vladar stremi k temu, da ne bo osovražen pri ljudstvu, je tako le zato, ker na ta način zagotavlja varnost in trajnost svoji vladavini, ne pa ker bi bila dobrobit ljudstva nekakšno najvišje dobro v državi. Če se mora vladar truditi, da ga ljudstvo ne zasovraži, to obenem še ne pomeni,

10 Prim. Hulling 1983, 221.

11 Zato je težko sprejemljiva misel Maurica Merleau-Pontyja, da je Machiavelli pisal proti plemenitim občutjem v politiki [*les bons sentiments en politique*], vendar je obenem nasprotoval nasilju. Prim. Merleau-Ponty: »Note sur Machiavel« (Merleau-Ponty 1971, 349).

da bi se moral truditi, da ga ljudstvo vzljubi. Če bi bil Machiavelli prepričan, da je mogoče osvojiti in ohraniti oblast s pridobivanjem ljubezni ljudstva, seveda ne bi imel nič proti temu klasičnemu demokratičnemu načelu. Ker pa so ljudje *per naturam suam* slabi [*tristi*] (prim. 283)¹² in je njihova narava spremenljiva [*varia*] (prim. 265), zmagujejo le oboroženi profeti [*profeti armati*] (ibid.). Ljudi je, kot pravi Machiavelli, lahko prepričati, toda težko jih je obdržati v tem prepričanju. Zato mora biti vladar, oziroma profet, zmožen svoje podanike po potrebi prisiliti, da verjamejo, tudi ko ne verjamejo več.

Od tod famozno Machiavellijevo priporočilo:

Vedeti morate torej, da obstajata dva načina bojevanja: z zakoni [*leggi*] in s silo [*forza*]. Prvi je lasten človeku, drugi živalim. Ker pa prvi pogosto ne zadošča, se je treba zatekati tudi k drugemu. Zato je nujno, da se zna vladar dobro posluževati tako človeških kot živalskih lastnosti. (283)¹³

55

Človeška narava je pri vladarju podedovana in dana, medtem ko je živalska pridobljena in naložena. Izmed živali se mora zgledovati po lisici in levu, saj se lev ne zna ubraniti pred pastjo, lisica pa pred volkom. Biti je treba torej

12 Pridevnik *tristo* pomeni hudoben, slab, zloben, nesrečen, sramoten, beden ... Machiavellijeva »pesimistična antropologija« je naposled aktualizirana v tako imenovani teoriji javne izbire, po kateri se z vstopanjem v javno sfero človekova narava bistveno ne spremeni; zato je nevarna (samo)prevara, če kdo misli, da lahko pri tem skrbi za skupno, pozabljajoč na lastni interes. Tudi demokratični politiki imajo neizogibno svoj interes, namreč da bi bili (znova) izvoljeni. Pri tem je ključnega pomena postavljanje trdnih ustavnih in zakonskih omejitev, zato da politični akterji ali javni uslužbenci, ki niso in ne morejo postati nikakršni altruistični angeli, povzročijo kar najmanj škode in stroškov svojim volivcem. Širjenje domene javnega odločanja namreč ne vodi k zaščiti »javnega interesa«, ampak k razmahu birokracije, h krčenju svobode, k povečanju nadzora politikov in birokratov nad človeškimi življenji. Drugače povedano, demokracija je zelo tvegana ureditev, in ne sme se je spustiti z verige. Obširneje v zvezi s tem prim. Buchanan in Tullock 1962; Buchanan 1975; Petersen 1996.

13 V zvezi z Machiavellijevimi antinomijami nasploh prim. Barbuto 2007.

lisica, ki pozna pasti, in lev, ki prestraši volkove.¹⁴ Če potemtakem Machiavelli priporoča državniku, naj se ga podaniki bojijo tako, da se bo vsaj izognil sovraštvu, če že ne more pridobiti njihove ljubezni, to ne označuje kake posebne naklonjenosti metodam ustrahovanja, ampak preprosto pomeni, da je taka metoda za ta namen najprimernejša. O izbiri same metode odloča ocenitev »človeškega materiala«, s katerim je treba računati – glede na cilj, h kateremu naj bi stremeli. Posamezne lastnosti človeške narave [*le condizioni umane*] Machiavellija zanimajo le toliko, kolikor so uporabne za pridobivanje in ohranitev oblasti. Zato je za vladarja dobro, da se ga podaniki bojijo, a ga ne sovražijo; samo s takšnimi podaniki si lahko obeta dolgotrajno in varno vladavino.

56

Machiavelli nima namena razpravljati o tem, ali – in kako – bi bilo dobro, da bi ljudje vladarja ljubili. To prepušča utopistom, torej tistim, ki se nagibajo k sanjarjenju o republikah in monarhijah, kakršne bi *morale* biti. Ker ljudje niso zmožni ljubiti tistega, ki jim vlada, ostaja namreč ta razsežnost človeške narave zunaj obzorja Machiavellijevega filozofsko-političnega interesa – oziroma ostane v tem obzorju le tedaj, ko mora vladar računati z njo ob poskusu uresničenja svojih zamisli.

Od tod izhaja še eno značilno obeležje Machiavellijeve politične filozofije. Iz njegove teoretske perspektive je ljudstvo zgolj gradivo ali material, ki ga je moč uporabiti za oblikovanje trajne in varne vladavine. Interese ljudstva je mogoče do določene mere in na nek način spoštovati, vendar le, če to vladarju pomaga, da zavaruje in utrdi svojo oblast. Zato mora kombinirati dve metodi vodenja države. Metoda, ki je lastna človeku, pravzaprav upošteva tudi interese ljudstva, vendar ne zato, ker bi bilo to samo po sebi zaželeno, ampak ker je mogoče tako vzporedno uresničiti tudi interese vladarja. Drugače povedano, vladar, ki hoče, da bi se ga ljudje bali, a ga vseeno ne bi sovražili, mora na določen način upoštevati tudi njihove želje in potrebe. Po Machiavelliju se mora zato

14 Machiavelli je prisposodbo z lisico in levom prevzel od Cicerona (prim. Cicero 2001, 44–46), ki pa je imel v nasprotju z Machiavellijem tudi lisičjo zvijačnost in levovo nasilnost za nevrredni človeka in politike. Obširneje o tem prim. Belliotti 2009, zlasti 19–21. Pri preučevanju Machiavellija velja sicer vseskozi upoštevati izredno širok obseg njegovih antičnih virov (za obrazložitve v tej smeri prim., npr.: Ellinger 1888, 1–58; Mehmel 1948, 152–186; Sasso 1987–1997; Ottmann 2013, 155–169).

vladar vzdržati tega, da bi se dotikal imetja svojih podanikov, »saj ljudje prej pozabijo očetovo smrt kakor pa izgubo očetne dediščine [*patrimonio*]«. (282) Vendar ta metoda vladanja pogostoma ne zadošča, in vladar je tedaj primoran, da uporabi silo oziroma ignorira interese podanikov, kjer ti nasprotujejo njegovim lastnim interesom.

Vladar mora, skratka, na eni strani ustreči interesom podanikov, ker vidi v tem način konsolidiranja lastne vladavine, na drugi strani pa mora z institucionalno prisilo njihovim interesom tudi nasprotovati. Makiavelizem je torej, če uporabimo izraz Ernsta Cassirerja, neke vrste politična tehnika.¹⁵

Cassirer v znameniti razpravi *Mit o državi* zapiše, da Machiavellijev *Vladar* ni niti moralna niti nemoralna knjiga, temveč je kratko malo »tehnična knjiga« (1946, 153). V tehnični knjigi ne iščemo pravil etičnega obnašanja, pravil dobrega in zlega. Zadoščalo bo, če nam pove, kaj je učinkovito in kaj ni – ne pa, kaj je bodisi dobro ali slabo, moralno ali nemoralno, častno ali priskutno. Za Machiavellija so politični boji »šahovske partije«. Temeljito je preučeval pravila te partije, vendar ni imel niti najmanjšega namena, da bi jih spremenil ali kritiziral. »Zanimale so ga le najboljše poteze, s katerimi dobiš partijo.« (143) O tej teoriji politične tehnike Cassirer meni, da je nastala šele z

15 Politični nauk, da moralni cilj *opravičuje* nemoralna sredstva, je v nasprotju z Machiavellijevim naukom in sodi izvorno k jezuitstvu. Po pastoralnih smernicah generala jezuitskega reda Ignacija Lojolskega iz leta 1541 »moramo v vsakem občevanju, s pomočjo katerega bi radi koga pridobili za stvar Boga, našega Gospoda, ravnati podobno kot hudič [*sollten wir es ähnlich machen wie der Teufel*], kadar hoče ta zvleči kakega dobrega človeka v mrežo pogube [*Netze des Verderbens ziehen will*], vendar s to razliko, da imamo mi sami namen doseči dobro [*auf das Gute ausgehen*].« Da bi slikovito in strnjeno ubesedil svojo taktično zamisel, Ignacij uporabi pregovor: »tako da, potem ko smo vstopili skozi tuja vrata, izstopimo skozi svoja [*und so, daß wir, nachdem man zur fremde Türe hineingegangen ist, durch die eigene herausgehen*]« (Loyola 1922, 63–64). Jezuiti so torej za svoj končni cilj razglasili uresničenje nekaterih evangelijskih idealov, obenem pa so kot tehnično primerna za njihovo realizacijo priporočali tudi sredstva, ki so bila milje daleč od teh evangelijskih idealov. Ravno zato je jezuitska politična doktrina problematična. Kdor namreč vstopi skozi tuja vrata, le težka izstopi skozi svoja lastna. Z gledišča politične tehnike nastane tu razkorak med sredstvi in cilji. Za podrobnejši prikaz etično-politične dimenzije jezuitske doktrine prim. Zöckler 1902. Med relativno novjšimi deli so v tem smislu posebej spodbudna naslednja: Bertrand 1985; Hartmann 1994; Höpfl 2004. V zvezi z jezuitskimi koreninami marksistične teorije in prakse prim. Milošević 1989.

Machiavellijem: »Nihče ni nikoli dvomil o tem, da je politično življenje polno zločinov, prevar in lopovščin, toda pred Machiavellijem se ni noben mislec lotil poučevanja *veščine* [art] teh zločinov.« (150) Machiavelli je prvi moderni pisec, ki govori o veščini države [*arte dello stato*].

Ob koncu lahko rečemo, da makiavelizem tedaj ni nič drugega kot osvoboditev politike izpod politične metafizike ter njena pretvorba v tehniko oblasti in ohranitve države. Politika, docela odtrgana od vsega transcendentnega, »desubstancializirana«, povrnjena njej sami, pridobi samostojnost, stopi na lastna tla in postane tehnika državne oblasti in gospostva nad ljudmi.¹⁶ Politike, s katere je bil strgan transcendentni pajčolan morale in religije, ne usmerjajo več kaka »načela«; ne uvršča se več v okrilje »ideje«, četudi bi šlo za idejo »najvišjega dobrega«. Osvobodila se je prevlade idej, načel, vrednot ter deluje iz sebe in sama zase. Taka politika neizogibno postane tehnika, veščina vladanja. V primerjavi z dobro znanimi zločinskimi sredstvi, ki jih vključuje politična metafizika (od Platona do Marxa),¹⁷ spominjajo metode Cesara Borgie, nad katerimi se je navduševal Machiavelli, na otroško igro, prepleteno z nezavednimi moralnimi odkloni.

58

Prevedla Martina Soldo

Bibliografija | Bibliography

Barbuto, Gennaro M. 2007. *Antinomie della politica: Saggio su Machiavelli*. Napoli: Ligouri.

Belliotti, Raymond Angelo. 2009. *Niccolo Machiavelli: The Laughing Lion and the Strutting Fox*. Lanham, MD: Lexington Books.

Berlin, Isaiah 2013. *Against the Current: Essays in the History of Ideas*. Princeton – Oxford: Princeton University Press.

Bertrand, Dominique. 1985. *La politique de saint Ignace de Loyola: L'analyse sociale*. Paris: Cerf.

16 Podrobneje o tem: Münkler 1982; Lee 1987.

17 Prim. Popper 1950; Talmon 1952 in 1960.

Buchanan, James M. 1975. *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan*. Chicago: University of Chicago Press.

Buchanan, James M., in Gordon Tullock. 1962. *The Calculus of Consent: Logical Foundations of Constitutional Democracy*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Cassirer, Ernst. 1946. *The Myth of the State*. New Haven: Yale University Press.

Cicero, 2001. *De officiis*. Cambridge, Mass: Cambridge.

Ellinger, Georg. 1888. »Die antiken Quellen der Staatslehre Machiavellis.« *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft* XLIV (1).

Faul, Erwin. 1961. *Der moderne Machiavellismus*. Köln – Berlin: Kiepenheuer und Witsch.

Fenichel Pitkin, Hanna. 1999. *Fortune is Women: Gender and Politics in the Thought of Niccolo Machiavelli*. Chicago – London: University of Chicago Press.

Freyer, Hans. 1938. *Machiavelli*. Leipzig: Bibliographisches Institut.

Gaille-Nikodimov, Marie. 2004. *Conflict civil et liberté: la politique machiavélienne entre histoire et médecine*. Paris: Honoré Champion.

Hartmann, Peter Claus. 1994. *Der Jesuitenstaat in Südamerika 1609-1768: Eine christliche Alternative zu Kolonialismus und Marxismus*. Weißenhorn: Anton H. Konrad.

Höpfl, Harro. 2004. *Jesuit Political Thought: The Society of Jesus and State, c. 1540-1640*. Cambridge – New York: Cambridge University Press.

Hulling, Mark. 1983. *Citizen Machiavelli*. Princeton: Princeton University Press.

Kersting, Wolfgang. 2006. *Niccolò Machiavelli*. München: Beck.

Kluxen, Kurt. 1967. *Politik und menschliche Existenz bei Machiavelli: Dargestellt am Begriff der necessità*. Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz: Kohlhammer.

Kořakowski, Leszek. 1976. *Der Mensch ohne Alternative*. München – Zürich: Piper.

König, René. 1979. *Niccolò Machiavelli: Zur Krisenanalyse einer Zeitenwende*. München – Wien: Carl Hanser.

Loyola, Ignatius von. 1922. *Geistliche Briefe und Unterweisungen*. Freiburg: Herder.

Lee, Jin-Woo. 1987. *Macht und Vernunft im politischen Denkens Machiavellis*. Frankfurt/M. – Bern – New York: Peter Lang.

Machiavelli, Niccolò. 1971. *Tutte le opere*. Ur. Mario Martelli. Firenze: Sansoni.

Mehmel, Friedrich. 1948. »Machiavelli und Antike.« *Antike und Abendland: Beiträge zum Verständnis der Griechen und Römer und ihres Nachlebens* 3.

Meinecke, Friedrich. 1929. *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*. München – Berlin: R. Oldenbourg.

Merleau-Ponty, Maurice. 1971. *Éloge de la philosophie*. Paris: Gallimard.

Milošević, Nikola. 1989. *Marksizam i jezuitizam*. Beograd: Biblioteka XX vek.

Münkler, Herfried. 1982. *Machiavelli: Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz*. Frankfurt/M.: Fischer.

60

Ottmann, Henning. 2013. »Was ist neu im Denken Machiavellis?« V *Demaskierung der Macht: Niccolò Machiavellis Staats- und Politikverständnis*, ur. Herfried Münkler, Rüdiger Voigt in Ralf Walkenhaus. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.

Petersen, Thomas. 1996. *Individuelle Freiheit und allgemeiner Wille: Buchanans politische Ökonomie und die politische Philosophie*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Popper, Karl R. 1950. *The Open Society and Its Enemies*. Princeton: Princeton University Press.

Sasso, Gennaro. 1987–1997. *Machiavelli e gli antichi e altri saggi, I-IV*. Milano – Napoli: R. Ricciardi.

Strauss, Leo. 1989. *An Introduction to Political Philosophy*. Detroit: Wayne State University Press.

Talmon, Jacob L. 1952. *The Origins of Totalitarian Democracy*. London: Secker & Warburg.

----. 1960. *Political Messianism: The Romantic Phase*. London: Westview Press.

Vatter, Miguel E. 2000. *Between Form and Event: Machiavelli's Theory of Political Freedom*. Dordrecht – Boston – London: Kluwer.

Zöckler, Otto. 1902. *Die Absichtlenkung oder Der Zweck heiligt die Mittel: Beitrag zur Beleuchtung der Jesuitenfrage*. Gütersloh: C. Bertelsmann.

»MNOŽICA« KOT POLITIČNI PROBLEM MODERNE FILOZOFIJE

Jernej KALUŽA

Radio Študent, Svetčeva ulica 9, 1000 Ljubljana, Slovenija

kaluzajernej@gmail.com

Povzetek

Množice predstavljajo za moderno politično filozofijo ključen problem. Po eni strani se zdi, da so politične odločitve množic najbolj racionalne. Moderna demokratična oblast je zato utemeljena kot množična oblast. Toda po drugi strani racionalna politična misel, utemeljena na novoveški filozofiji, ostaja vselej skeptična do množic, zaradi domnevne iracionalnosti, ki naj bi bila tem množicam imanentna. V pričujočem članku bomo skušali pokazati na genealogijo te ambivalentnosti. Izpostavili bomo povezavo med filozofskim idealom mislečega posameznika in idealom državljana v razsvetljeni državi, ki rezonira in obenem uboga zakone. Na koncu bomo skušali tudi izpostaviti, kako je tovrstna razsvetljenska filozofska drža, ki izključuje nerazsvetljene množice, tesno povezana s stališčem meščanskega razreda, ki pred domnevno iracionalnimi množicami ščiti privatno lastnino. Argumentirali bomo, da je

v miselnem obratu, ki ga predstavlja razsvetljenje in v katerem sprega meščanskega razreda in racionalne filozofije nadomesti sprego med verskimi avtoritetami in aristokracijo, imanentno prisotna težnja po univerzalizaciji razuma, vendar pa obenem tudi težnja, ki preprečuje, da bi se revolucija povsem dovršila in da bi na oblast res prišla racionalnost vseh.

Ključne besede: množica, posameznik, oblast, samota, Kant, Deleuze, Spinoza, Marx.

“Multitude” as a Political Problem of Modern Philosophy

Abstract

62

Multitude presents a crucial problem for modern political philosophy. On the one hand, it seems that political decisions of the multitude are the most rational ones. That is why the modern democratic regime is defined as a rule of the masses. However, on the other hand, rational political thought, that is grounded in modern philosophy, remains skeptical towards the masses, because of their supposed inherent irrationality. In this paper, we will try to show the genealogy of this ambivalence. We will expose the connection between the philosophical ideal of a thinker's solitude and the ideal of a citizen in the enlightened state, who argues, but at the same time also obeys the laws. In the end, we will try to expose how such an enlightened philosophical attitude, that excludes unenlightened masses, relates to the position of bourgeoisie in a sense that it protects private property against unenlightened masses. We will argue that the turning point of thought as presented by enlightenment (in which the connection between bourgeoisie and rational philosophy replaces the connection between religious authorities and aristocracy) immanently includes the intention for the universalization of reason, but at the same time also prevents the accomplishment of revolution in which rationality of everybody would come to power.

Keywords: multitude, masses, the individual, power, solitude, Kant, Deleuze, Spinoza, Marx.

Uvod

V zgodovini filozofije koncept množice zaseda mesto, na katerem se srečajo ključni konceptualni problemi, ki imajo usodne posledice za razvoj politične misli v zadnjih 200 letih. Naš namen vsekakor ne more biti sistematična predstavitev vseh razvejanih miselnih tokov in načinov konceptualizacije množice, ki bi nujno moral vzeti v obzir tudi analizo sorodnih konceptov, kot so ljudstvo, človeštvo, skupnost, narod, identiteta itd. Osredotočili se bomo na nekoliko ožje polje, na koncept množice, ki ga prvi sistematično naslovi Spinoza. Ta racionalno politično filozofijo vodi v določeno ambivalentnost: po eni strani se tu inspirira razsvetljenstvo, ki se utemeljuje ravno na ideji, da je razumna vladavina nujno vladavina, ki je v dobro človeka nasploh, torej v dobro najširše zamisljive množice, ki ji pripisujemo človeške lastnosti. Oblast mora, da bi lahko dosegla ideal racionalnosti, priti »v roke« ljudi, funkcija izvrševalca oblasti pa mora postati zgolj funkcija služabnika, izvrševalca ljudske volje. Kot zapiše Marcuse: »Česar pa ljudstvo ne sme sprejeti samo zase, to sme še manj monarh sprejeti za ljudstvo. Kajti njegov zakonodajni ugled temelji prav na tem, da v svoji volji združuje voljo vsega ljudstva.« (Marcuse 2004, 27) Ta moto ključno zaznamuje tako liberalno politično filozofijo kot tudi heglovsko-marksistično tradicijo politične misli: idealen sistem je sistem, kjer si množica vlada sama, kar pomeni, da v končni fazi izgine sama razlika med vladajočimi in vladanimi, kar pogojuje splošno egalitarnost, svobodo in razumnost v najboljši možni družbeni ureditvi.

Toda po drugi strani, je že pri Spinozi prisotna tudi druga, povsem nasprotna ideja, ki je vseskozi vzporedna z idealom vladavine množice, četudi se mu zoperstavlja: množica je namreč lahko tudi nerazumna in podivjana, zato je vloga moderne države pogosto ta, da preprečuje samovoljo množic, ki bi lahko rezultirala v vojni, nasilju, regresiji in kaosu. Zgodovinski fenomen fašizma v 20. stoletju to idejo še podkrepi: vsa množična politična gibanja, torej gibanja, ki imajo podporo množic in obenem tudi izhajajo iz samih množic, ne vodijo vselej k udejanjanju vsesplošne svobode in enakosti kot idealov razsvetljenstva.

Spinozova ambivalentnost do množic, ki torej predstavlja izhodiščno dilemo pričujočega teksta, pa se zdi vsekakor aktualna tudi za sodobno

politično situacijo, ki jo na eni strani zaznamuje diskurz o eliti in 99 % odstotkih zatiranih (le kaj bi bila lahko boljša ponazoritev ne-udejanjenja razsvetlenskega projekta), na drugi strani pa strah pred populizmom (teh istih 99 %) razjarjenih množic. Na eni strani obstaja ideja, da morajo množice priti do besede, na drugi pa se govori, da domnevna neumnost današnjega javnega diskurza izhaja ravno iz prilagajanja okusu množic. Pozni kapitalizem se po eni strani zdi kar najdlje od razsvetljenstva, po drugi strani pa se zdi, da je ideal sredinskosti, ki jo vsi razumemo in v kateri se vsi prepoznamo, imanenten tako razsvetlenski filozofiji kot novodobnim komercialnim medijskim modelom, popularni glasbi in kulturi nasploh. Kot pravita Adorno in Horkheimer:

64

V stanju nepravčnosti se nemoč in vodljivost množic stopnjujeta z množino dobrin, ki so jim dodeljene. Materialno pomemben in socialno klavrn dvig življenjskega standarda nižjih slojev se zrcali v licemerskem širjenju duha. To, za kar mu gre v resnici, je negacija postvarjenja. Kadar skrepeni v kulturno dobro in si ga podajajo v potrošniške namene, tedaj izpuhti. Poplava natančnih informacij in spolirane zabave ljudi obenem izbrusi v duhovitosti in jih poneumlja. (Adorno in Horkheimer 2001, 12)

V pričujočem tekstu se bomo vsekakor skušali odreči tovrstnemu enostavnemu zavračanju množic. Vprašanje je namreč, če ni tovrstno enostransko zavračanje produkt kulturnega elitizma v najširšem pomenu besede. Pokazati bomo skušali, na kakšen način je tovrsten elitizem imanenten kritični filozofiji, kolikor se po navadi postavi na pozicijo vednosti, ki se po strukturni nujnosti zoperstavlja poziciji (množične) neumnosti. Vsekakor pa ne bomo docela prestopili na povsem nasprotno stališče, da je pozitivno vse, kar je množično. Skupaj z Balibarjem se bomo tako skušali živeti v Spinozo, »ki ga je gnal njegov lastni strah pred množicami«, obenem pa je vselej stavil na »upanje na demokracijo, ki jo je razumel kot množično osvoboditev« (Balibar 2004, 86).

Tudi sami do množic torej ne moremo zavzeti povsem enostranske pozicije: množična gibanja niso nujno progresivna, vendar pa množic vseeno ne smemo enostavno izključiti, kot neke nerelevantne zunanosti, kar je simptom

novoveške filozofije, ki ga bomo skušali podrobneje raziskati. Za izhodišče si bomo vzeli podobo novoveškega filozofa, posameznika, ki misli in se razlikuje od množic, ki ne mislijo. Skozi Humovo in Spinozovo filozofijo bomo skušali oblikovati drugačen odnos do množic, ki vodi do razsvetljenskega ideala, ki človeka nasploh (in ne filozofa ali kakšno drugo privilegirano skupino) razglasi za razumno bitje. Fragmente v razvoju filozofske misli (od Spinoze in Kanta do Marxa) bomo vseskozi brali vzporedno s sočasnim zgodovinskim dogajanjem in pokazali, da vzpenjajoče se meščanstvo izpodrinja aristokracijo na istih temeljih, kot racionalna in razsvetljenska filozofija izpodrinja religijo na mestu diskurza, ki legitimira oblast. Kot bomo pokazali, to vodi v specifično obliko oblasti, ki sicer zase trdi, da reprezentira množice in človeški razum nasploh, vendar pa vzpenjajoč se liberalizem, ki stavi na ideal razuma in svobode, legitimira predvsem meščanski razred, s tem ko ga prezentira kot univerzalni razred, čigar interesi naj bi predstavljali interese človeštva nasploh.

Razlaščene in nerazsvetljene množice, ki se znotraj liberalnega dispozitiva zoperstavljajo razumu in ki predstavljajo notranjo nevarnost za moderno državo, pa niso nujno zgolj drhal, ki bi jo bilo potrebno razsvetliti. Nasprotno, skušali bomo pokazati, da te množice niso nič drugega kot nastajajoč razred proletariata, o katerem govorita Marx in Engels. Filozofija teh množic ne sme enostavno izključiti kot množic nemislečih, temveč mora ponovno premisliti same temelje filozofije in izključujočo naravo njej imanentne racionalnosti.

65

Filozof kot posameznik, mišljenje kot privatna dejavnost

Novoveško filozofijo že v njeni začetni in najbolj splošni gesti, ki jo ubeseduje Descartesovo geslo »mislim, torej sem«, zaznamuje določen obrat k intimnosti in privatnosti, ki je bil že velikokrat podrobneje analiziran in kritiziran: misel namreč samo sebe utemeljuje ravno v popolni izolaciji in samozadostnosti. Četudi lahko dvomim o vsem, kar mislim, o tem, da mislim, ne morem dvomiti. Temelj vsake samogotovosti, ki je lahko tudi temelj vednosti, je ravno v gotovosti misli same vase. Sama vednost je v *Meditacijah* sicer utemeljena prek drugosti v obliki boga, vendar je v vsakem primeru izključeno, da bi bilo za preverbo filozofske vednosti bistveno potrebna potrditev s strani zunanje avtoritete in intersubjektivna preverba ali da bi bila za produkcijo te vednosti

potrebna predhodna interakcija: druge subjektivnosti so tako v veliki meri izključene iz procesa nastajanja neke vase-gotove misli. Odnos do resnice se prvenstveno kaže v obliki neposrednega uvida posameznika, ki ga omogoča božja milost.

Gotovo so v tej gesti zgoščene določene zgodovinske okoliščine, ki so jo omogočile. V mislih imamo predvsem postopen dvom v dogmatične religiozne avtoritete, ki se je kazal v tem, da so se filozofi trudili pokazati, da sta posameznik in njegova notranja misel tista, ki sama znotraj sebe vsebujeta določeno gotovost, ki je ni potrebno zunanje preverjati. Kot ugotavlja Balibar, postane tako za novoveško filozofijo ključen – v najširšem smislu – koncept zavesti, ki predstavlja »možnost notranjega izkustva, ki ima neposreden dostop do duhovne realnosti,« po drugi strani pa »že pripravlja mesto, kamor se bodo pri Humu, Kantu in Heglu umestile kritike samozavedanja kot učinka ‚fikcije‘ domišljije kot ‚paralogizma‘ čistega uma, kot podobe sebstva ‚potujenega samemu sebi.‘« (Balibar 2004, 10–11)

66

Bolj kot metafizične in ontološke posledice tovrstne zastavitve, nas tu sicer zanimajo površinski učinki, razvidni iz biografij novoveških filozofov, kjer nasploh izstopa določena ideja o samotnosti filozofskega poklica, ki jo je potrebno razumeti povsem konkretno, v smislu vsakodnevne filozofske prakse proizvajanja misli: spomnimo se le Descartesa in njegovega kamina, Spinoze in njegove samote ali Huma, pri katerem se razpetost med samotnim filozofskim delom in družbeno angažiranim udejstvovanjem vleče skozi celotno avtobiografijo *Moje življenje*. Že na njenem začetku Hume ugotavlja: »[...] v tej pripovedi ne bo kaj več kot zgodovina mojega pisateljavanja, saj sem skoraj vse življenje posvetil književnemu delu« (Hume 1974, 31). »Preziral sem vse, razen razvijanja svojega književnega daru,« zapiše v nadaljevanju, vendar po drugi strani večkrat poudari, da mu ni žal, da je za dve leti prekinil študij in ta čas preživel »prijetno in v dobri družbi« (33). Očara ga tudi družabni Pariz, »kjer je toliko občutljive, bistre in vljudne, družbe, ki jo ima to mesto več kot katerokoli drugo na svetu« (37).

Ista dihotomija med samoto in družabnostjo se namreč manifestira tudi na ravni njegove misli. V prvem poglavju *Raziskovanja človeškega razuma* uvede dva tipa filozofije: na eni strani imamo »lahko in jasno« filozofijo, na drugi strani pa »natančno in težko dostopno« filozofijo (Hume 1974, 44). Glede

slednje Hume ugotavlja: »Čisti filozof je v svetu kaj malo cenjena osebnost. O njem menijo, da ne prispeva ničesar k napredku in zadovoljstvu družbe, ker pač živi daleč od ljudi in je predan načelom ter pojmom, ki so prav tako daleč od tega, kar bi ti ljudje lahko razumeli.« (45) Po drugi strani lahka filozofija pogostokrat vključuje tudi zmote in predsodke svojega okolja. Hume sam se ne postavi na nobeno izmed skrajnih pozicij, kar naznači z geslom: »Bodi filozof, toda v vsej svoji filozofiji ostani človek!« Filozof, rečeno heideggerjansko, ne sme povsem zapasti svetu, vendar pa: »čeprav utegne živeti filozof daleč od posla, se mora duh filozofije, če ga posamezniki skrbno negujejo, postopno razširiti po vsej družbi in dati podobno natančnost vsaki večini ali poklicu.« (48)

Vse to se odraža tudi v osnovni zastavitvi Humove filozofije: filozofija mora razložiti navado vsakdanjega mišljenja, misliti mora tisto, kar v tej (in po tej) navadi mišljenja ni mišljeno. Naloga filozofije ni več toliko utemeljitev samogotovosti misli, temveč postane glavno vprašanje: zakaj ljudje mislijo to, kar mislijo? Ob branju Huma tako na prvi pogled izstopajo specifično vsakodnevna in navidez banalna vprašanja, ki v filozofiji niso ravno pogosta: »hočete spoznati čustva, nagnjenja in način življenja Grkov ali Rimljanov?« (127) Ali: »Zakaj je star kmet spretnejši v svojem poklicu od mladega začetnika [...]?« (129).

Prav obrat k funkcioniranju vsakodnevnega in navadnega mišljenja je tisti, ki pokaže, da mišljenje pogostokrat zase zgolj misli, da pozna pravi vzrok in zakone narave: vsak je gotov, da ve, da lahko premika roke, da bo sonce jutri vžšlo ipd. Vendar pa samozavest o nečem ni garant vednosti. Izkaže se, da so vzročno-posledične (in ostale) miselne povezave posledica ponavljajočega se navajanja na tisto, kar se po navadi pojavlja v določenem sosledju (recimo vsakodnevno vzhajanje in zahajanje sonca). Hume tako prizemlji filozofijo in jo na specifičen način približa navadnemu mišljenju navadnega človeka: ta prav tako verjame v tisto, na kar je navajen. Vprašanje množic v pravem pomenu besede sicer še ni postavljeno, vseeno pa je Humov obrat k empirizmu za našo argumentacijo ključen. Samogotovost misli namreč ni več temelj spoznanja, vsakodnevno mišljenje pa se tu morda prvič pojavi kot legitimen predmet filozofske raziskave.

Spinoza in svoboda mišljenja

Odnos do množic, ki se vzpostavi v Spinozovi filozofiji, deli s Humovim odnosom do iste problematike, določeno ambivalentnost, za katero se zdi, da pri njunih predhodnikih ni prisotna. Ta ambivalentnost je simptom vmesnega oziroma prehodnega stanja, ki vodi v razsvetljenstvo. Takrat množice, tudi na prizorišču filozofije, zasedejo centralno mesto. Ta tendenca je vzporedna z miselnim prehodom, ki filozofa ne smatra več za povsem izolirano in od družbe neodvisno bitje, čigar misel je producirana povsem ločeno od družbeno-političnih razmer, v katerih se nahaja. V tem kontekstu ni slučaj, da se čistost filozofske misli od Kanta do Descartesa kaže kot miselni proces, ki skuša v samoti odmisлити vse zunanje vzroke, ki bi lahko nanjo vplivali. Poenostavljeno rečeno naj bi veljalo, da je misel, ki nastane v neki zaprti sobi za kaminom, povsem brezčasna in univerzalna, veljavna v kateremkoli prostoru in času. Kot zapiše Foucault: »[p]ri Descartesu ne boste našli niti enega vprašanja take vrste: Kaj je pravzaprav natančno sedanjost, ki ji pripadam?« (Foucault 2007, 50)

68

V nasprotju s tem se Spinoza sprašuje: kateri so vzroki moje misli in moje zavesti? Kaj ju določa, da sta, kakršnakoli pač že sta? Kot izpostavi Deleuze, je Spinoza optik, ki svojo poklicno »deformiranost« pretvori tudi v svojo filozofijo: o veri, afektih in zavesti razmišlja kot o učinku, »katerega proces proizvodnje moramo poiskati in ta učinek povezati z njegovimi racionalnimi nujnimi vzroki, kakršni delujejo na ljudi, ki jih ne razumejo [...]« (Deleuze 2012, 16). Spinoza in Hume v osnovi sicer ne zapustita temeljne predpostavke filozofije v enem izmed najširših opredelitev poklica: filozof je tisti, ki misli. To je glavna *differentia specifica* filozofa, zaradi katere ne moremo reči, da so vsi ljudje filozofi. Nasprotno, večina jih ne misli, temveč delujejo sledeč predsodkom, dogmam in navadam. Novoveška filozofija tako postopoma uvede specifično ločnico med mišljenjem in ne-mišljenjem, med posameznikom/filozofom in množico. Ta ločnica privzame morda najbolj skrajno obliko pozneje pri Nietzscheju, čigar kritika filozofije za množice, ki vključuje tudi kritiko socializma in anarhizma, stavi ravno na določeno idejo »aristokratskega« posameznika. Vseeno pa sta Spinoza in Hume med prvimi, ki sploh odpreta vprašanje mišljenja pri množicah.

Mišljenje, ki skuša misliti mišljenje množic, mora sicer biti od tega mišljenja kvalitativno drugačno: filozofska misel mora biti, za razliko od drugih misli, zmožna misliti lasten vzrok, kar je pri Spinozi predpogoj adekvatnega mišljenja. Za razliko od Descartesa pa Spinoza tovrstne misli ne more vzpostaviti kot prvega koraka filozofije. V izhodišču smo namreč postavljeni na pozicijo misli, ki ne pozna lastnega vzroka, do katerega se moramo preko mišljenja šele dokopati. »Zavest je namreč po svoji naravi mesto neke iluzije. Njena narava je takšna, da sprejema učinke, vendar na pozna vzrokov.« (Deleuze 2012, 24) Zato nas Descartesov princip »jasnosti in razločnosti« spoznanja, ki je pravzaprav princip budne zavesti, ki se zoperstavlja meglenemu in nerazločnemu svetu sanj, delirija in zmedenosti, ne more pripeljati do vzrokov same misli: »jasnost in razločnost nam sami po sebi sicer omogočata, da razpoznamo objekt, vendar nam ne ponudita resnične vednosti o tem objektu; zgrešita njegovo bistvo, saj se naslanjata zgolj na zunanji videz oziroma na ekstrinzične karakteristike, prek katerih lahko o bistvu le ‚domnevamo‘; ne pridemo do vzroka, ki nam pokaže, zakaj je stvar po nujnosti to, kar je.« (Deleuze 1990, 153)

Šele tovrsten zasuk na ravni temeljnega izhodišča vednosti, kakor tudi njene nadaljnje usmeritve, je tisti, ki odpre vprašanje množic na specifično spinozovski način: zakaj množice mislijo (in delujejo) tako, kot mislijo (in delujejo)? Vprašanje je posebej problematično zato, ker vzrok njihovega delovanja ne more biti enostavno odpravljen kot nekaj iracionalnega, temveč je potrebno, ravno nasprotno, poiskati racionalnost v vsaki, še tako v oči bijoči iracionalnosti. Množice tako ne morejo biti več enostavno izključene kot zunanost vsakega mišljenja, njihovo mnenje ne more biti enostavno odpravljeno kot irelevantno. Od tod izhaja določen »optimistični postulat«, ki ga pri Spinozi detektira Balibar: »veliko število posameznikov [se] ne more v večini motiti, ali bolje: množici kot taki se ne more absolutno blesti« (Balibar 2004, 80).

Množice za Spinozo torej niso iracionalne ali zgolj pasivne v zgodovini, vseeno pa ne moremo trditi povsem nasprotnega, torej, da je vse, kar storijo množice, enostavno prav. »[T]emeljni problem politične filozofije,« kot ga (sledječ Deleuzu in Guattariju) postavi Spinoza, tako izhaja iz vprašanja: »Zakaj se ljudje borijo za svojo sužnost, kakor da se bodo s tem rešili? Kako pride do tega, da kričijo: še več dajatev, še manj kruha!« (Deleuze in Guattari

2017, 42) V končni fazi nas tovrstna postavitev vprašanja sili, da opustimo idejo o iracionalnosti množic kakor tudi idejo, da je družbena ureditev enostavno vsiljena od zgoraj, s strani vladajočih. Množice aktivno sodelujejo pri proizvodnji realnosti in se nanjo, prav tako aktivno, odzivajo. V Deleuzovi in Guattarijevi materialistični koncepciji zato velja, da je želja množic vselej udejanjena: »družbena produkcija je izključno samo želeča produkcija v določenih pogojih [...] Reich ni nikdar večji mislec kot tedaj, ko se noče sklicevati na neznanje ali na iluzijo množic, da bi razložil fašizem, in zahteva razlago prek želje in v okviru želje: ne, množice niso bile prevarane, v določenem trenutku in v določenih pogojih so si želele fašizem, in to je tisto, kar je treba razložiti, to perverzijo čredne želje [...].« (Deleuze in Guattari 2017, 41–42)

70

»Perverzija čredne želje« vsekakor predstavlja za racionalno politično filozofijo določeno nelagodje, saj preprečuje, da bi množice enostavno pojmovali kot »zavedene« in jih tako posledično oprali krivde ali da bi na drugi strani trdili, da je ravno enakomerno udejanjenje želje vseh tisto, ki lahko proizvede najbolj racionalen politični sistem. Nasprotno se zdi, da se pogostokrat želja množic sklada s specifično obliko diktature ali celo tiranije oziroma sistema, ki ne dopušča zunanosti, drugačnega mnenja in opozicije. Množice so prav tako pogostokrat nagnjene k izključevanju, iskanju grešnega kozla, k populističnim političnim rešitvam in teorijam zarot. Potrebno bi bilo zarisati zelo natančno ločnico, kjer iste množice, ki v sebi nosijo progresivni in celo utopični politični potencial, postanejo podivjana drhal, ki je zmožna zgolj dekonstruktivnega rušenja, izključevanja in nasilja. Pri tem, ko postavljamo to ločnico, pa moramo biti previdni, da ne prevzamemo pozicije, ki jo kritizira Marx in ki zahteve množic a priori zavrača zaradi lastnega razrednega privilegija.

Če skušamo na to dilemo odgovoriti v kontekstu Spinozove filozofije, se zdi, da je pri »zdravi« množici ključno, da sama ne deluje kot nediferencirano enotno telo, temveč kot heterogeno mnoštvo razumnih posameznikov. Filozofski ideal samote se tu vrne v vsem svojem sijaju, le da ne funkcionira več na način, da bi ločeval samotarskega filozofa od socialne množice, temveč na način, da si Spinoza skuša zamisliti sistem, v katerem bi, vsaj tako se zdi, vsi bili filozofi, torej zmožni adekvatnega mišljenja, ki je nujno tudi mišljenje »po svoje«. Vsi bi morali biti vzrok svojih misli in obenem bi morali biti vsi zmožni

mislni učinke lastnih dejanj. Vsako slepo sledenje avtoriteti se v tem kontekstu izključuje s »pravim« mišljenjem: osnovne postavke filozofije se tako povsem zlijejo z določeno anti-sistemske in anti-dogmatično držo. Vsak posameznik v množici je (kot posameznik) racionalen in politične težnje množice so, kolikor deluje kot množica racionalnih posameznikov, kot celote sprejemljive: »veliko število posameznikov [se] ne more v večini motiti [...] ,človeška narava je takšna, da si prav vsak z največjo zavzetostjo prizadeva za lastno korist [...] in četudi se v svetu, ki je sestavljen iz tako velikega števila državljanov, nujno naleti tudi na mnoge svetovalce prejkone skromne pameti, je vendarle gotovo, [...] da si večina tega sveta ne bo nikoli želela začeti vojne, temveč bo vedno prežeta z največjo vnemo in ljubeznijo do miru.« (Balibar 2004, 80; prim. tudi Spinoza 1997, 75–76)

Spinoza torej na specifičen način povnanji filozofski ideal, ki ni več zgolj ideal mislečega posameznika, ki se izolira od skupnosti. Spinoza skuša pokazati, zakaj bi ta ideal moral delovati kot temelj socialne vezi v neki racionalni skupnosti, ki je po nujnosti skupnost posameznikov, ki mislijo vsak s svojo glavo. »Delovati iz razuma« namreč za Spinozo ni nič drugega kot »delati tisto, kar sledi iz nujnosti naše narave, gledano le po njej sami« (Spinoza 1988, 305). Idealna družbena ureditev bi torej bila ureditev, ki bi vsakemu dopuščala, da misli v skladu s svojim lastnim razumom. Spinoza lastno filozofijo tako globoko poveže s problemi iz svojega življenja in z idealom skupnosti, v kateri bi bil tudi sam dobrodošel. Ponavljajoča prigoda v njegovem življenju je, kot piše Deleuze, namreč ta, da »[k]amorkoli [...] odide, z večjimi ali manjšimi obeti uspeha hoče in zahteva le, da ga tolerirajo, njega in njegove nenavadne cilje, in glede na to toleranco sodi o stopnji demokracije, o stopnji resnice.« (Deleuze 2012, 10) Spinoza privilegija svobodnega mišljenja ne rezervira le zase ali za filozofski stan in zato lastno situacijo posploši: dobra družbena ureditev bi bila torej tista, ki bi bila sposobna tolerirati raznolikost mnenj in tista, ki ne bi ovirala mišljenja, temveč bi ga, prav nasprotno, še spodbujala: »[...] zakoni, ki se uvajajo v zvezi z mnenji, prizadanejo ne toliko slabe, marveč predvsem dobre ljudi ... Teh zakonov ni mogoče ohraniti drugače kot za ceno velike nevarnosti za državo.« (Spinoza 2003, 286) Popoln sistem bo torej nujno težil k množičnemu udejanjenju privatne svobode mišljenja. Kot pravi Spinoza:

[...] bolj ko bi si zamišljali človeka svobodnega, bolj bi bili prisiljeni priznati, da mora nujno ohranjati samega sebe in biti sam svoj gospodar, kar mi bo zlahka priznal vsak, ki ne meša svobode s kontingentnostjo. Svoboda je namreč vrlina oziroma popolnost: vse, kar izpričuje človekovo slabost, se torej ne more nanašati na njegovo svobodo. Zato nikakor ne moremo reči, da je človek svoboden, ker da lahko neobstaja ali ker da lahko neuporablja razum; svoboden je le, kolikor ima moč, da obstaja in deluje v skladu z zakoni človeške narave. Z drugimi besedami, čim bolj obravnavamo človeka kot svobodnega, toliko težje lahko rečemo, da lahko neuporablja razum in izbere slabo namesto dobrega. (Spinoza 1997, 46)

72

Z današnjega gledišča se ne zdi povsem samoumevno, zakaj je Spinozova filozofija za večinski del družbe okoli njega tako kontroverzna in bogokletna, vendar to postane lažje razumljivo, če si zamislimo skrajne konsekvence njegove misli, predvsem s stališča religioznih avtoritet tistega časa. Spinoza se namreč strastno zoperstavlja vladavini na ravni verovanja, saj se filozofski ideal svobode na ravni privatnega mišljenja direktno zoperstavlja težnjam in dogmam verskih avtoritet, ki želijo zapovedovati mišljenje. Spinozova enačba je tu preprosta: nobena vera ni prava, kolikor verjamemo na ukaz, kakor tudi nobeno mišljenje ni mišljenje, kolikor ne razumemo, kaj mislimo. Zato Spinoza eno temeljnih načel *Teološko-politične razprave* izpelje takole:

Ker ima namreč najvišjo pravico do interpretacije Svetega pisma ravno posameznik, bo lahko pravilo njegovega razlaganja le v naravni luči, ki je vsem skupna, ne pa v kaki višji luči ali zunanji avtoriteti. To pravilo ne sme biti tako zahtevno, da bi ga lahko spoštovali le najbolj bistri filozofi, marveč mora nasprotno biti primerno naravi in sposobnostim, ki so skupne vsem ljudem. (Spinoza 2003, 132)

Pri Spinozi lahko v zametkih že vidimo ideal skupnosti, ki bi posamezniku pustila biti posameznik, ideal paradoksne družbene skupnosti, ki bi v sebi vsebovala naravno stanje, kar postane v poznejšem času razsvetljenstva splošno razširjena paradigma. Proces spreminjanja paradigme pa ne smemo razumeti kot igre, ki bi se izolirano odvijala v maloštevilnih in zaprtih

krogih intelektualcev: filozofija, ki vase vključi problematiko množic namreč vzporedno s tem postaja filozofija, ki ima vpliv na množice, ki svojo vlogo dovršijo v točki, ki jo zgodovinsko zaznamuje Francoska revolucija. Poenostavljeno in redukcionistično rečeno ta točka naznačuje prehod, v katerem filozofski diskurz postopoma izrine s pozicije oblasti religiozni diskurz. Diskurz oblasti, ki ga imamo v mislih, je torej potrebno prvenstveno razumeti kot sredstvo, s katerim je sistem legitimiran pred občestvom množice.

Država, to sem jaz

Spinoza je torej pred svojim časom: okoli njegove osebe in njegovega dela se razporedijo sile, ki ostanejo na istih pozicijah in v enakih medsebojnih razmerjih tudi pozneje, četudi se skozi popularizacijo razsvetljenske misli tehtnica premoči prevesi na drugo stran: razsvetljenski racionalizem v 18. stoletju postopoma nadomesti religijo kot sredstvo legitimacije oblasti, saj ponudi drugačno razrešitev problema odnosa med množico posameznikov in oblastjo. Vse to spremlja širši proces političnega dogajanja, v katerem sprega razsvetljenske filozofije in interesov meščanskega razreda postopoma prevladata nad prej nepremagljivim zavezništvom med monarhično oblastjo, verskimi avtoritetami in dogmatično ter metafizično filozofijo Leibnizevega ali Descartesovega tipa. Slednja sicer direktno ne legitimira določenega tipa oblasti, vsekakor pa nima neposrednega interesa, da bi lastna filozofska spoznanja in ideale razširjala med množice. Imanenten del razsvetljenstva pa je nasprotno določen imperializem razuma: razsvetljevanje tistih, ki še niso razsvetljeni. Spinozovo vztrajanje pri verski toleranci tako postane v 18. stoletju ključen element političnega boja. Kot zapiše Herbert Marcuse:

Francosko razsvetljenje, ki se je bojevalo proti absolutistični državi, zahteve po strpnosti ni oblikovalo relativistično, temveč jo je postavilo kot del splošnega prizadevanja za boljšo obliko oblasti [...]. Strpnost ni pomenila priznanja vseh obstoječih strani. Prej je pomenila odpravo ene najvplivnejših strani: duhovščine, povezane s fevdalnim plemstvom, ki pa je nestrpnost uporabljala kot sredstvo gospostva. (Marcuse 2004, 330)

Razsvetljenska filozofija tu predstavlja ključen obrat, saj ne izhaja več iz perspektive oblasti, temveč iz perspektive posameznika v množici; iz perspektive tistega, ki si želi sistema, ki bi mu omogočal dovršitev njegovega privatnega interesa, realizacijo njegove privatne svobode. Razmerje tu ni več izrazito enostransko kot prej, ko je vladar moral množice le voditi, obvladovati ter jim ukazovati in ko se je bilo nesmiselno spraševati, kako zadovoljiti voljo množic ali kako ugoditi njihovim željam. Nasprotno, šele v tovrstnem pozicioniranju, ko se filozofija ne postavi na pozicijo vladarja, temveč na pozicijo ljudstva, lahko osrednje vprašanje politične filozofije postane vprašanje: »Kakšen družbeni sistem in kakšno vladavino si želimo?«

74

Zdi se, da se poruši osnovno razmerje, preko katerega je določeno, kdo je tisti, ki vlada (posameznik), in kdo tisti, ki se podreja (množica), kar je ena najbolj daljnosežnih posledic razsvetljenstva: razsvetljeni vladar je (vsaj v nemškem idealizmu) posameznik, ki naj bi bil le izvrševalec volje množic, pravzaprav njihov podložnik. Kot pravi Kant v slavnem spisu *Kaj je razsvetljenstvo?*: »[č]esar pa ljudstvo ne sme sprejeti samo zase, to sme še manj monarh sprejeti za ljudstvo. Kajti njegov zakonodajni ugled temelji prav na tem, da v svoji volji združuje voljo vsega ljudstva.« (Kant 2006b, 27)

Seveda je iz zgodovine dobro znano, da je mogoče »v imenu ljudstva« početi marsikaj. Radikalnost te spremembe je pogostokrat le navidezna in izraz »revolucija«, kolikor ga razumemo kot popolno spremembo predznaka moči, kjer vladani sami postanejo vladajoči, je potrebno v primeru razsvetljenstva razumeti v zelo specifičnem in omejenem smislu. Vladar mora sedaj svoja dejanja drugače legitimirati in bolj izrazito uporabljati sredstva, s katerimi ljudstvo prepriča, da deluje v njihovem interesu. Kot pokažeta zgodnja Marx in Engels, je problem meščanske revolucije ta, da je univerzalna zgolj na ravni idej. Oblasti ni potrebno prepričati toliko množice kot univerzalne človeške skupnosti, temveč oblast nagovarja množico kot množico posameznikov, ki se povratno vsak privatno identificirajo s sistemom, v katerem živijo: oblast se legitimira kot najboljša za interes posameznika. Jasno je, da je tovrstna identifikacija – posameznik v množici, ki se v konkurenčnem boju bori za svoj privatni interes – prvenstveno značilna za vzpenjajočo se buržoazijo.

Miselne izvore, kjer se množice začnejo identificirati kot posamezniki, je mogoče najti že v izhodiščih novoveške filozofije, posebej v njenem

razumevanju boga in njegovega razmerja s človekom kot posameznikom. Že Luther je utemeljil krščansko svobodo »kot notranjo vrednoto, ki jo je treba razvijati ne glede na kakršnekoli zunanje pogoje« (Marcuse 2004, 23). Spinoza nadalje z vzpostavitvijo enačaja med bogom in naravo dokončno vzpostavi »ateistično« idejo substance, ki je vpisana v sam tuzemski svet, njegov razvoj in njegovo zgodovino. Spinozov Bog ne ukazuje, tudi Adamu ničesar ne prepove. Bog, čigar ukaz bi se razodel samo izbrancem ali čigar beseda bi bila zapisana zgolj v določeni knjigi, bi bil po definiciji nepravičen bog. V nasprotju s tem se mora Bog razodevati vsem v enaki meri in zato se razodeva vsakemu posamezniku posamezno. Rečeno z druge strani: vsi posamezniki morajo imeti enako možnost neposrednega dostopa do Boga. To pomeni, da je božja previdnost na delu tudi (in predvsem takrat), ko je človek enostavno človek in sledi svoji naravi, svojim težnjam in afektom, brez kakršnegakoli vpliva drugosti. V jeziku poznejše klasične ekonomije bi lahko rekli, da mora slediti svojemu privatnemu interesu. Pri Spinozi tako lahko beremo:

75

[k]adar sleherni človek najbolj išče svojo korist, so ljudje drug za drugega najbolj koristni. Zakaj čim bolj vsakdo išče svojo korist in čim bolj si prizadeva ohraniti sam sebe, tem bolj je obdarjen z vrlino ali – kar je isto – s tem večjo zmožnostjo delovanja po zakonih svoje narave, se pravi s tem večjo zmožnostjo zato, da živi pod vodstvom razuma. (Spinoza 1988, 285)

Poslušnost Bogu tako postane poslušnost samemu sebi kot izoliranemu posamezniku in njegovemu razumu. Razum pa lahko deluje le tako, da ne sledi ukazom nikogar drugega kot le samega sebe. Tako pri Spinozi kot (še bolj izrazito) pri Kantu se tako filozofski ideal samote pretvori v vrhovno filozofsko načelo vladavine razuma (oziroma uma). Človeška narava ni nekaj zlega, temveč je v samo njeno jedro postavljena razumna instanca, ki je v neposredni zvezi z Bogom. In božja previdnost je garant, da množstvo posameznikov, ki sledijo svoji lastni naravi, ni enako kaosu in vojni vseh proti vsem. Za red in razvoj nam ni potrebno skrbeti z dogmatičnimi ukazi, saj zanju skrbi božja (ali naravna) previdnost. Kot zapiše Kant v spisu *Ideja k obči zgodovini s kozmopolitskega gledišča*:

[t]ako posamezniki kakor cela ljudstva bolj malo mislijo na to, da pri tem, ko vsak po svoji volji in pogosto drug proti drugemu zasledujejo lastne namere, neopazno sledijo naravni nameri, ki jim je neznana in deluje kot neke vrste vodilo, pri čemer to namero, ki bi jih sicer, tudi če bi jim bila znana, bolj malo zanimala, s svojim delovanjem podpirajo. (Kant 2006a, 5)

76

Razvoj je tako imanentno umeščen v zgodovino, zgodovina pa povratno postane v nemškem idealizmu postopno udejanjanje razuma in svobode: kar je videti kot kaos, kot vojna vseh proti vsem, »vendarle lahko spoznamo kot razvoj njegovih [človeških] prvotnih zasnov, ki nenehno, čeprav počasi, napredujejo« (Kant 2006a, 5). Idealen sistem je tako v razsvetljenstvu združen s predstavo o idealu (rousseaujevskega) naravnega stanja, kjer se osnovne enote (atomi) ne srečajo, obenem pa je tudi v tesnem razmerju s Hobbesovo predstavo o vojni vseh proti vsem. Lahko bi rekli, da je edina razlika med vojno in dovršeno moderno državo, ki naj bi bila garant večnega miru, ta, da se vojna z drugimi sredstvi odvija na področju demokratične politike in predvsem ekonomije. V obeh primerih je v ozadju ista težnja, ki ne more biti odpravljena, saj je to najgloblja težnja same racionalne človeške narave. »Bodimo torej hvaležni naravi za to,« piše Kant, »da se ne prenašamo, za nevoščljivo tekmujočo nečimrnost, za nepotešljiv pohlep po imetju ali po vladanju! Brez vsega tega bi vse odlične naravne zasnove za vse večne čase nerazvite dremale v človeštvu. Človek hoče slogo, a narava ve bolje, kaj je dobro za njegov rod, in hoče razdor.« (Kant 2006a, 9) Teh teženj torej ni mogoče povsem odpraviti, najbolje pa jih lahko kontroliramo, če jih preusmerimo in izoliramo na področje ekonomije.

Sprega meščanskega razreda in razsvetljenske filozofije kot nove državne ideologije je torej vsekakor temeljna. Prav tako je potrebno nujno razumeti kot vzporeden proces, v katerem se posameznikov miselni nazor, iz katerega izhaja tudi to, kar si posameznik predstavlja kot njegov privatni interes, povsem stopi s sistemom, torej razsvetljeno državo. Kot pravita Deleuze in Guattari: »Racionalna misel je državna filozofija: ,zdrava pamet, skupnost vseh zmožnosti v centru cogita, je državni konsenz ,dvignjen do absoluta.« (Deleuze in Guattari 1987, 376) Razsvetljeni državi se racionalen človek ne upira, saj bi bil to upor proti njegovim lastnim interesom. Vsak upor zato

po definiciji postane iracionalen. Miselna svoboda posameznika pa določa njegovo prakso, ki naj bi izražala materialen, ekonomski interes posameznika. Tako je na več nivojih razbita sprega monarhije, plemstva in religije, ki se izraža skozi geslo: »Bogu, kar je božjega, in cesarju, kar je cesarjevega.« Revolucija naj bi namreč povzročila, da vladar kar naenkrat ni več na poziciji Boga, vsaj kolikor to pozicijo razumemo kot pozicijo, ki ji je potrebno brezpogojno in s sklonjeno glavo verjeti. Poslušnost razsvetljeni državi tako ni nič drugega kot poslušnost lastni racionalnosti. Geslo »Država, to sem jaz!«, ki simbolizira absolutizem, postane geslo vsakega državljana, kolikor se njegov razumen interes posameznika povsem prekrije z obćim interesom države, ki skrbi za vse svoje posameznike.

Pozicija, ki jo sedaj zasede oblast, je torej še vedno alegorija božanske pozicije: oblast je tista, ki (tako kot bog) omogoča udejanjenje posameznikove svobode: »[n]ajvećji problem za človeški rod, h katerega rešitvi ga sili narava, je v tem, da doseže civilno družbo, v kateri vlada najvećja svoboda, torej vsesplošni antagonizem njenih članov.« (Kant 2006a, 10) Če pa je svoboda nujno vezana z antagonizmom, mora obstajati sila, ki preprečuje, da bi bilo to stanje enostavno enako destruktivni vsesplošni vojni; sila, ki bi to vojno preusmerila na področje ekonomije kot način nenasilnega, torej legalnega tekmovanja. Da se to tekmovanje torej ne bi začelo spet posluževati vojnih sredstev, je v razsvetljeni državi nujna instanca, ki zagotavlja mir. Meje te svobode morajo biti, kot pravi Kant, »skrajno natančno določene in zavarovane, da bi lahko obstajala s svobodo drugih« (2006a, 10). Posameznik mora te meje absolutno spoštovati oziroma naj ne bi niti mogel početi nič drugega, saj je v njegovem, na razumu utemeljenem privatnem interesu, da varuje svojo lastno svobodo pred drugimi.

Fascinantno je opazovati, kako se pri Kantu »absolutna ubogljivost«, ki se ji je razsvetljenstvo v izhodišču zoperstavljalo, po neki drugi poti vrne v samo jedro legitimacije oblasti; ubogljivost, ki je zgolj ubogljivost samemu sebi, toda paradokсно obenem tudi ubogljivost državi. Popolna poslušnost je potrebna zato, ker bi bilo vsako upiranje sistemu, kjer vsak lahko misli, kar hoće, v protislovju z načeli razuma in z načeli svobode. Posameznikova identifikacija se tu zdi popolnejša kot pri religioznem »slepem« uboganju. Odnos do posvetne, obenem razsvetljene in absolutne oblasti, kot se ta vzpostavi v nemškem

idealizmu, tako izraža izjemno trdno in brezkompromisno vero v oblast. Končni rezultat gibanja, ki se je začelo kot gibanje proti slepemu uboganju, je vsekakor ironičen.

Začetki tega obrata k uboganju se v osnovni obliki pojavijo že pri Spinozi, vendar je v tem kontekstu, zaradi Spinozovega paralelizma med mišljenjem in delovanjem, nekonsistentno izpeljati svobodo misli, ki ne bi rezultirala tudi v svobodi dejanj. Svobodno mišljenje mora pri njem, kot izpostavlja Deleuze, rezultirati v adekvatnem delovanju, saj v nasprotnem primeru tudi samo ne more biti svobodno. Pri Kantu pa postane ideal popolne ubogljivosti možen ravno zaradi striktnega ločevanja med mišljenjem in delovanjem, ki ga kasneje kritizira Marx v slavni 11. tezi o Feuerbachu, ki deloma izhaja iz ideala filozofske samote: vsak lahko (privatno) misli, kar hoče, vendar pa, kot del neke množice, ne sme vsak enostavno delati tega, kar hoče. Kantov vladar tvega in pravi: »rezonirajte, kolikor vas je volja in o čemer hočete, toda bodite poslušni!« (2006b, 29) Podoba filozofa kot nekoga, ki misli s svojo glavo, obenem pa z njo ne deluje povsem, postane ideal zglednega državljana. Ta državljan, s čigar pozicije govori Kant, pa obratno seveda ceni vladarja, ki se mu ne zdi pod častjo izjaviti, »da ima za dolžnost v verskih zadevah ljudem ničesar ne predpisovati, temveč jim v tem pogledu pustiti vso svobodo [...]« (2006b, 28).

78

Nadzor nad mislimi torej ni več potreben, je pa ravno zato potreben še strožji nadzor nad dejanji. Vsi namreč niso filozofi, torej povsem identificirani z absolutno razsvetljsko oblastjo. Smo šele v procesu razsvetljevanja, kot pravi Kant. Ni slučaj, da postanejo represivni organi, namen katerih je usmerjanje, nadzor in kaznovanje dejanj zares potrebni šele v tovrstni konstelaciji, ko popusti sam nadzor nad mislijo. Kantov popolni vladar, »tisti, ki se, sam razsvetljen, ne boji senc,« zato nujno potrebuje »številno, zelo disciplinirano vojsko za poroka javnega miru« (2006b, 29). Nasilje je lahko preprečeno le v konkurenčnem boju s še večjo grožnjo nasilja, ki je privilegij, kakršnega se lahko poslužuje le država. Vojska in policija, ki skrbita za mir, sta tako sredstvi, ki se jih poslužuje razum, ko je soočen z nerazumnimi težnjami še ne razsvetljenih množic.

Iz medsebojnih učinkov, ki nastajajo na osnovi novega razumevanja človeka, kot ga ponudi razsvetljenstvo, se nastavki za nastop zgodnjega

Marxa retroaktivno zdijo zelo samoumevni: ločevanje med mišljenjem in dejanji (med teorijo in prakso) je v tesni povezavi z (zgolj lažno univerzalno) meščansko ideologijo, ki je v tesni zvezi z ekonomskim liberalizmom in moderno državo. Jasno je tudi, da je vsak upor lahko le upor v mislih in besedah, upor v praksi pa je nujno nelegitimen, saj zavzame le obliko nasilja. Koncept nasilja je tako bistveno povezan z vdorom v privatno lastnino, ki razsvetljenemu (meščanskemu) posamezniku ni v interesu, na podoben način kot razsvetljenemu filozofu ni v interesu vdor v misel. In jasno je, da so subjekti te nezaslišane revolucije, ki ne zaobsega samo miselne, temveč tudi materialno spremembo, ravno tisti, ki so izključeni iz univerzalnosti; razlaščene proletarske množice, ki se hočejo polastiti privatne lastnine. Heglovska drhal, kot pokaže Frank Ruda, ki se ne obnaša racionalno in ne spoštuje zakonov, ta podivjana in strašljiva množica, ki preganja filozofe, je le korak do Marxovega proletariata kot razreda, ki se racionalno zave svojega interesa in skuša tako šele stopiti na prizorišče zgodovine.

Od drhali k proletariatu

Razsvetljensko filozofsko pozicioniranje, kot smo ga orisali, ni neka zgodovinsko presežena oblika identifikacije, temveč še danes predstavlja eno najpogostejših oblik samorazumevanja med tistimi, ki se ukvarjajo s filozofijo v širšem pomenu besede – med intelektualci, kritiki, teoretiki itd. Na najsplošnejši ravni bi lahko to pozicijo orisali tako: tisti, ki mislijo, sebe vidijo kot različne od tistih, ki domnevno ne mislijo, torej kot različne od množic, ki jih je domnevno potrebno šele razsvetliti. Skušali smo zarisati, v kolikšni meri je tovrstna perspektiva tesno prepletena z notranjim razvojem filozofije na eni strani in zgodovinsko pozicijo meščanskega razreda nasploh na drugi strani. To nas pripelje, vsaj če skušamo misliti možnost filozofije razrednega boja, do nujnega vprašanja: je postrazsvetljenska filozofija, ki skuša biti filozofija razrednega boja, dovolj radikalno mislila lastne filozofske predpostavke, kolikor se zdijo tesno zvezane s predpostavkami meščanske ideologije? Kako globoko moramo premisliti najsplošnejše predpostavke filozofije, če želimo, sledeč Marxu, zavzeti isto pozicijo kot proletariati? Pozicija proletariata namreč ni samo pozicija všečne pravičnosti, ki izhaja iz filozofije zunanjega svetovnega

nazora, temveč je po Althusserju privilegirana miselna pozicija, pozicija znanosti, s katere je mogoče videti resnico. Šele s te pozicije postane vidna povezava med temelji moderne evropske misli in meščanskim razredom. Zgolj z gledišča proletariata je nadalje mogoče videti specifično filozofski idealizem, ki se skriva v razkolu med svobodo misli in (ne)svobodo dejanj. Težnja, ki ji skušamo slediti, je torej obenem proti-filozofska, saj sili k premisleku (in potencialni opustitvi) najsplošnejših temeljev filozofije in njej imanentnega *common sense*, in težnja, ki je filozofska *par excellence*: zavzeti pozicijo, s katere so stvari vidne takšne, kot v resnici so.

80 Pokazali smo, da se Spinoza boji množic iz istega razloga, zaradi katerega Kant poudarja vlogo državnega represivnega organa: vsa populacija namreč še ni razsvetljena. Filozof je tisti, ki misli, vendar niso vsi ljudje filozofi. Ločnica med mišljenjem in ne-mišljenjem, med posameznikom/filozofom in množico se torej ohrani, četudi je deklarativna pozicija razsvetljenstva ta, da bi ta ločnica morala, s tem ko bi vsi postali razsvetljeni, izginiti. Toda zakaj bi bilo tistim, ki so na privilegirani poziciji mišljenja, sploh bilo v interesu, da bi mislili vsi? Realno zgodovinski razvoj modernih družb tako izpostavi notranji paradoks v samem jedru razsvetljenstva. Paradokсно je, kot smo izpostavili že na začetku, da se danes, navkljub nadvse dodelani tehnologiji svobodnega širjenja informacij (kar predstavlja določeno ironično dovršitev ideala vsesplošnega rezoniranja v razsvetljeni državi), zdi, da se namesto razuma vse bolj širita neumnost in prazen spektakel. Četudi se ta izjava morda zdi ena najbolj samoumevnih in pogostih izjav, ki prihajajo s strani današnjih intelektualcev in akademikov, pa moramo preizprašati pozicijo, s katere prihaja; pozicijo razsvetljenega, ki opazuje nerazsvetljene množice; pozicijo, ki ji je pogostokrat v interesu reprodukcija razlike med mislečimi in nemislečimi, četudi deklarativno nemara zase trdi drugače.

Potencialno izhodišče za tovrstno preizpraševanje ponudi Deleuze v *Razliki in pojavljanju*, kjer se zoperstavlja temu, da bi se mogli vsi prepoznati v splošni človeški naravi, utemeljeni na skupnem razumu, kot to terja racionalna filozofija. Čeprav Deleuze sam tega nikjer direktno ne izpostavi, menimo, da je mogoče njegovo pozicijo razumeti kot anti-razsvetljensko pozicijo proletariata, ki se noče razpoznati v idealih nekega partikularnega družbenega razreda. Kot pravi Deleuze: »mnogim je v interesu reči, da ‚tole‘ vsi vemo, da

tole vsi prepoznamo, da tegale nihče ne more zanikati« (Deleuze 2011, 217). V ozadju je nereflektirana predpostavka, da »vsi mislimo naravno, ker naj bi vsi implicitno vedeli, kaj pomeni misliti. Najbolj splošna forma reprezentacije je torej v elementu skupnostnega čuta kot premočrtne narave in dobre volje« (218). Tako se tvori osnovna vrednostna razlika med tistimi, ki mislijo, in tistimi, ki ne mislijo. S to gesto sámo pa se ne samó zagotavlja temelja misli v smislu novoveške filozofije, kjer je prava misel tista, ki zase ve, da zares misli, temveč se izvaja tudi določena segregacija in selekcija: reproducira se določena neenakost med mislečimi in nemislečimi. Vsak upor je po definiciji nujno neracionalen – kdor se ne razpozna in kdor se ne strinja z določili razsvetljenske države, ta ne misli. Zato so Deleuzovi »osamljeni in strastni kriki«, ki »zanikajo, da ,vsi vemo,« in zanikajo, »da nihče ne more zanikati,« primerljivi s kriki proletariata, partikularnimi kriki, ki jim je v lastnem materialnem interesu, da se nočejo razpoznati v domnevno univerzalnem in ki nočejo sprejeti racionalne dogme, da se razumu ni mogoče upirati. »To ni ugovor v imenu aristokratskih predsodkov,« piše Deleuze, »ne gre za to, da malo ljudi misli in ve, kaj pomeni misliti. Nasprotno, je nekdo, četudi le eden, z nujno skromnostjo, ki mu ne uspe, da bi vedel, kar vsi vemo, in ki skromno zanika tisto, kar naj bi vsi prepoznali. Nekdo, ki se ne pusti reprezentirati [...].« (Deleuze 2011a, 217)

Ni torej naključje, da so tisti, ki se ne razpoznajo v univerzalnem razumu in svobodi razsvetljenstva, ravno tisti, ki so podrejeni. Materialni razlogi za to, da delavski razred nima dovolj prostega časa, v katerem bi se lahko ukvarjal z intelektualnimi dejavnostmi, so dobro znani. Po drugi strani sama delitev na kapitalistični in delavski razred do določene mere uteleša ločnico med mišljenjem in delovanjem: mišljenje ukazuje delovanju, ki povratno izpolnjuje ukaze mišljenja in mu prinaša presežno vrednost. Tistim, ki so razglašeni za nemisleče, ne more biti v interesu, da se razpoznajo v mišljenju, ki jim je vsiljeno od zunaj in ki je v nasprotju z njihovimi materialnimi interesi. Hierarhična delitev na mišljenje in delovanje, ki ima številne konkretne družbene učinke, je tako v post-heglovskem obdobju morda zgodovinsko prvič razpoznana kot hierarhična pozicija in posledično deležna radikalne kritike. Max Stirner tako pravi, da je »človeštvo [...] včasih razdeljeno na dva razreda: kultivirane in nekultivirane. Prvi, kolikor so vredni svojega imena, se ukvarjajo z mišljenjem

in nazori. [...] Zahtevajo podložno čislanje misli, ki jo samo razpoznajo. [...] Hierarhija je dominacija misli, dominacija prikazni duha!« (Stirner 2014, 66)

Stirner ostaja na abstraktni ravni. Bolj konkretne učinke dominacije določene misli prikažeta Marx in Engels v *Nemški Ideologiji*:

Vladajoče misli niso nič drugega kot idejni izraz vladajočih materialnih razmer, torej misli njegovega gospostva. Individui, ki sestavljajo vladajoči razred, imajo poleg drugega tudi zavest in zato mislijo; kolikor torej kot razred vladajo in določajo celotni obseg neke zgodovinske epohe, delajo to, kar je samo po sebi razumljivo, v vsej razsežnosti, vladajo poleg drugega torej tudi kot misleči, kot producenti misli, urejajo produkcijo in distribucijo misli svojega časa; tako so torej njihove misli vladajoče misli epohe. (Marx in Engels 1979, 57)

82

Misel, ki torej trdi, da je interes posameznika tisti, ki mu morajo vsi slediti, in misel, ki neracionalnost zveže s posegom v posameznikovo avtonomijo, v njegovo misel in njegovo privatno lastnino, je torej misel, ki samo sebe reproducira, obenem pa ustvarja množico tistih, ki so razlaščeni – tako misli kot tudi lastnine. Kot pravi Frank Ruda:

Heglova drhal vznikne na točki nemožnosti udejanjanja svoje svobode, vznikne iz revščine. Kajti »revščini [postane] nemogoče [...], da bi karkoli spravila skupaj«. Vznik drhali iz te nemožnosti pomeni, da drhal to objektivno dano, zunanjo nemožnost spozna kot tako in iz nje postavi nemožno zahtevo po nepravici do enakosti, ki na podlagi logike dvojne latence vključuje prav vsakega poljubnega posameznika. In ravno to je točka, na katero Marx, kot se glasi moja trditev, naveže svojo določitev proletariata. Marxov proletarijat: »confronts [...] society with its own impossibility«. Ta pot pelje, kot se glasi teza, od drhali k proletariatu, saj je mogoče pokazati, da ima proletarijat prav vse prikazane značilnosti drhali. (Ruda 2015, 309–310)

Bibliografija | Bibliography

Adorno, T. W., in M. Horkheimer. 2001. *Dialektika razsvetljenstva*. Ljubljana: Studia humanitatis.

Balibar, É. 2004. *Strah pred množicami*. Ljubljana: Studia humanitatis.

Deleuze, G. 1990. *Expressionism in Philosophy: Spinoza*. New York: Zone Books.

----. 2011. *Razlika in ponavljanje*. Ljubljana: Založba ZRC.

----. 2012. *Spinoza. Praktična filozofija*. Ljubljana: Krtina.

Deleuze, G., in F. Guattari. 1987. *A Thousand Plateaus*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

----. 2017. *Anti-Ojdip. Kapitalizem in shizofrenija*. Ljubljana: Krtina.

Foucault, M. 2007. »Kaj je razsvetljenje?« V *Življenje in prakse svobode*, uredila Jelica Šumič Riha, 49–57. Ljubljana: Založba ZRC.

Hume, D. 1974. *Raziskovanje človeškega razuma*. Ljubljana: Slovenska matica.

Kant, I. 2006a. »Ideja k občini zgodovini s kozmopolitskega gledišča.« V *Zgodovinsko-politični spisi*, uredil Rado Riha, 3–21. Ljubljana: Založba ZRC.

----. 2006b. »Kaj je razsvetljenje?« V *Zgodovinsko-politični spisi*, uredil Rado Riha, 21–31. Ljubljana: Založba ZRC.

Marcuse, H. 2004. *Um in revolucija. Hegel in nastanek teorije družbe*. Ljubljana: Studia humanitatis.

Marx, K., in F. Engels. 1979. »Nemška ideologija.« V *Izbrana dela v petih zvezkih. Zvezek II*, K. Marx in F. Engels, 5–352. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Ruda, F. 2015. *Heglova drhal. Raziskava »Orisa filozofije pravice«*. Ljubljana: Založba Sophia.

Spinoza, B. 1988. *Etika*. Ljubljana: Slovenska matica.

----. 1997. *Dve razpravi*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

----. 2003. *Teološko-politična razprava*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

Stirner, M. 2014. *The Ego and His Own: The Case of the Individual Against Authority*. London in New York: Verso.

AVTOIMUNOST IN GOSTOLJUBJE

DEKONSTRUKCIJA TELESNIH IN PROTITELESNIH METAFOR

Luka TREBEŽNIK

Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Inštitut za filozofijo in družbeno etiko, Poljanska 4, 1000 Ljubljana, Slovenija

luka.trebeznik@teof.uni-lj.si

Povzetek

Gostoljubje je pojav, ki je zaznamovan z ambivalentnostjo in kompleksnostjo. Gre za dogodek, ki bistveno zaznamuje našo telesno stvarnost. Kot paradigmatična odprtost do drugega je pogoj za življenje samo; vse, kar je, je namreč avtoimuno, v sebi nosi klico samouničenja. Jacques Derrida nas zato vabi k razlikovanju med pogojnimi in brezpogojnim gostoljubjem. Slednje je hiperbolično in ni vpeto v rigidne strukture, kar velja za z zakoni pogojevana gostoljubja. V naših (metafizičnih) sistemih tuja telesa še vedno predpostavljajo grožnjo, najočitneje v medicini. Toda nevarnost ne prihaja izključno od zunaj. Tujek je vedno že tu in kot tak predstavlja strukturni pogoj za identiteto in preživetje.

Ključne besede: avtoimunost, gostoljubje, dekonstrukcija, brezpogojno, tujek.

Autoimmunity and Hospitality. A Deconstruction of Body and Antibody Metaphors

Abstract

Hospitality is a phenomenon, which is marked by ambiguity and complexity. It is an event that essentially characterizes our corporeal reality. It is a condition for life itself as a paradigmatic openness towards otherness; everything that exists is autoimmune, in itself it carries the germ of self-destruction. Therefore, Jacques Derrida invites us to distinguish between conditional hospitalities and unconditional hospitality. The latter is hyperbolic and not embedded in a rigid structure, which is not the case with the laws of the former. Foreign bodies still appear as the threat to our (metaphysical) systems, most evidently in medicine. But the danger does not come only from the outside. A foreign body has always already been here, as such it presents a structural condition for identity and survival.

86

Keywords: autoimmunity, hospitality, deconstruction, unconditionality, foreign body.

Un acte d'hospitalité ne peut être que poétique.

Jacques Derrida

Avtoimunost

Sodobni interpreti Derridaja so z velikim odobravanjem sprejeli izvirno teorijo Martina Hägglunda,¹ ki kot dober pristop k Derridajevemu korpusu predlaga koncept *avtoimunosti*.² Treba je pritrditi tezi, da lahko s tem vsaj deloma pojasnimo enigma dekonstrukcije, hkrati pa pokazati, da iz avtoimunosti ne sledi celostna negacija njene gostoljubne razsežnosti, kot sklepa Hägglund sam.

Derridajev »koncept avtoimunosti jasno določa, da je vse ogroženo od sebe, saj možnosti življenja ni mogoče ločiti od nevarnosti umrtja,« ugotavlja Hägglund (2008, 9). Ta koncept, ki izhaja iz področja imunologije, predstavlja situacijo, ko organizem kot tak ne zmore več ločevati med lastnim in tujim. Avtoimunost je pretirana samozaščita organizma, ki začne samega sebe zaznavati kot tujek. Pri avtoimunih boleznih, kot je npr. multipla skleroza, lahko vidimo, da gre za izredno resno situacijo, ki pa, kot pravita Derrida in Hägglund, ne pripada izključno polju biološkega. Koncept avtoimunosti lahko s svojo paradigmatsko postavitvijo kompleksnega odnosa med zunaj in znotraj

87

1 Martin Hägglund je švedski mislec mlajše generacije (roj. 1976), ki je zaslovel s tu obravnavanim prelomnim delom *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life* (2008), zaposlen je na Univerzi Yale.

2 Že na samem začetku je treba povedati, da Derrida koncepta avtoimunosti ni postavil v središče. Pravzaprav v svojem korpusu nobenega izmed konceptov nikoli ni postavil v središče. Privilegiran osrednji koncept znotraj miselnega projekta dekonstrukcije ni mogoč, kot tudi ni mogoč nikakršen *autos* (αὐτός). Še več, dekonstrukcija je vsakemu *autosu* nasprotna in je dekonstrukcija *autosa*. Geoffrey Bennington o tem zapiše: »Kar smo rekli o pisavi in sledi, kaže, da noben *autos* ni mogoč brez vpisa drugosti, ni znotraj brez relacije z zunaj, ki pa ni preprosto zunaj, ampak označuje sebe (tam, kjer smo menili, da je) znotraj« (Bennington 1993, 253–254). Seveda pa je avtoimunost, kot bomo pokazali v nadaljevanju, paradoksn *autos*, saj ne zagotavlja samozadostnosti identitete, temveč jo onemogoča. Kljub temu pa moramo Hägglundovo postavitev avtoimunosti za osrednji pojem Derridajevga projekta vzeti za skrajno provizorično oz. za strateško potezo, ki se zaveda lastne nezadostnosti.

ter s sliko nestanovitnosti identitete kot take služi kot resen filozofski koncept.³

Derrida ta izraz najkonkretnje uporabi v *Foi et savoir*, kjer razglablja o avtoimunosti religije, ki je zaradi nasprotujočih si silnic, ki jo vzpostavljajo, nestanovitna sama po sebi. Zanj obstajata dva vira religije: na eni strani religijski ideal neranjenosti, nedotakljivosti in neokrnjenosti (fr. *l'indemne*),⁴ na drugi pa vera. Avtoimunost je na propad obsojeno sobivanje nezdružljivih nasprotij, hkratnost gibanja in protigibanja. Pri religiji se kaže kot avtomatizem, »ki istočasno razlašča in ponovno prilašča, istočasno izruje in ponovno ukoreninja, *izprisvaja* [*ex-approprie*] v skladu z logiko, ki jo bomo kasneje formirali kot avtoimunost avtoneokrnjenosti,« zapiše Derrida (2000a, 64). Njegova teza je v grobem podobna projektu dekonstrukcije krščanstva Jeana-Luca Nancyja, ki trdi, da gre za avtoimuno religijo oz. z njegovimi besedami: »Krščanstvo je religija izhoda iz religije,« vse, kar torej ostane od nje, je gola struktura, ki danes ne predstavlja nič drugega kot »zahtevo po odprtosti v svetu do brezpogojne drugosti ali alienacije« (2005, 20). Takšna religija je pravzaprav kar filozofija sama, ki v tradicionalni religiji prepozna zgolj sorodno strukturo. V tej luči je treba pritrđiti Häggglundu in reči, da Derrida v *Foi et savoir* razkrije radikalno ateistično plat in pokaže, da je sleherno dobro v sebi nestabilno in zato nezaželjivo. V tem stilu pravi, da »religija danes bije strašne boje in ogroža prav to, kar štiti, v skladu s to dvojno in kontradiktorno strukturo: imunitete in avtoimunitete« (Derrida 2000a, 71). To pa nikakor ni edini obraz izmed množice Derridajev, ki podpisujejo navidezno telo besedil. V nadaljevanju

88

3 V ta namen mora biti vzet poenostavljeno shematsko. Na tem mestu pridajmo še, da se pričujoči sestavek, kljub očitni politični razsežnosti vprašanja gostoljubja, ne poseva oblasti in biopolitiki (foucaultovskemu polju in sodobnim teoretikom, kot sta Agamben in Esposito), temveč vprašanju telesne drugosti in prihajajočemu dogodku, ki je lahko sprejet le z gostoljubjem. Navedenim teoretikom pa se kljub distanci pridružuje v t. i. posthumanistični paradigmi. Takšen zastavek gostoljubja se ne legitimira z opisi prihajajočega – razlog za gostoljubje ne tiči v kakovosti prihajajočih in njihovih lepih značajih, telesih, namenih, dušah, potencialih, obrazih, kožah, organih, kulturah, verovanjih, idejah – in v skrajni izpeljavi z gostoljubjem sprejme tudi potencialno nečloveško.

4 Derrida nepoškodovanost oz. neokrnjenost, izraženo z *l'indemne*, razume kot »čisto, neonesnaženo, nedotaknjeno, sakralno in sveto pred vsako profanacijo«. V nadaljevanju ta izraz povezuje »z besedami <imuno>, <imunost>, <imunizacija> in nad vsemi <avtoimunost>« (Derrida 2000a, 38).

bomo pokazali, da nas koncept avtoimunosti napotuje k prihodnostni filozofiji, katere modus bo gostoljubje. Za razliko od Hägglunda torej ugotavljamo, da avtoimunost ne odpravlja gostoljubja, temveč mu odpira prostor (kot kirurški izrez odpre možnost presaditve organa, ki se prav morda »vključi« v nov imunski sistem).

Hägglund svojo analizo prične s spacio-temporalno razsežnostjo avtoimunosti, ki ničemur ne dopušča, da bi bilo samo v sebi, saj je *vedno že* izpostavljeno prostoru in času. Tako je v želji po nesmrtnosti prisotna navezanost na to življenje, temu pa nesmrtnost predstavlja negacijo, »nesmrtnost bi izničila sleherno obliko preživetja, saj bi izničila čas smrtnega življenja [mortal life]« (Hägglund 2008, 2). Nesmrtnost je življenje, v katerem se nič ne more dogoditi, kajti vse, kar je, je po svojem bistvu smrtno. V tem smislu lahko iz dela *O gramatologiji* navedemo: »[Ž]ivljenje brez razlike: drugo ime za smrt.« (1998, 91) Tudi religijska ideja zveličanja kot absolutne imunitete je nevzdržna sama po sebi, saj je vsak smrtnik avtoimun. »Vse, kar si lahko želimo, je smrtno po svojem bistvu,« ponavlja Hägglund (2008, 111). Tudi bog je zgolj ideja obstoja nečesa imunega na uničenje, kar po Hägglundu ni skladno z Derridajevo filozofijo. Ta je, kot izraža že naslov Hägglundovega dela, »radikalni ateizem«, v katerem bog ni nekaj, kar bi bilo zaželjivo, boga si ne moremo niti želeti.⁵

Avtoimunost torej ničemur ne dopušča, da bi bilo samo po sebi ali samo v sebi, v istost je že vselej vsajena klica drugosti, ki istost kali in jo uničuje. Gre za shemo materialnosti⁶ in razlikovanja. Vse, kar je, je avtoimuno. Takšno je tudi gostoljubje, ki v sebi *vedno že* vsebuje parazitska telesa. Derrida tako v enem izmed predavanj o gostoljubju pravi, da je sam koncept že vnaprej obsojen na »implozijo ali, če vam je ljubše, samodekonstrukcijo [...] Gostoljubje je sebi

5 Seveda v opoziciji do nekaterih modernih kritikov metafizike (kot sta npr. Heidegger in Nietzsche), ki so razglašali smrt (starega) boga ter v isti gesti napovedovali in upali na prihod novega, mlajšega in lepšega boga.

6 Hägglund v pomoč pri teh dilemah ponudi dopolnilni koncept »paramaterialnosti« kot lastnosti trenutka, ki nikoli ne more biti, ne da bi bil na materialni podlagi. Vsak časovni trenutek se samonegira, paramaterialnost tako nastopa kot koncept nujne dopolnilnosti. »Celo najelementarnejša avtoafekcija časa predpostavlja heteroafekcijo prostora in ustrezno oporo v materialni sledi, ki se v principu ohranja ali ponavlja brez nas samih in brez vsake žive intence.« (2011, 115)

nasproten koncept, ki se lahko edino samouniči [...], se zaščiti pred samim seboj ter na nek način avtoimunizira, kar pomeni, da se dekonstruira« (2000b, 5). Gostoljubje se dekonstruira ali avtoimunizira s tem, da se zgodi. V trenutku, ko nastopi, nastopi tudi njegov konec, samouničenje.

V delu *Platonova farmacija*⁷ in drugje že zelo zgodaj postane razvidno, da je to, kar Derrida misli z izrazom dekonstrukcija, tekstualna intervencija, ki pod vprašaj postavlja binarne opozicije, ki vladajo zahodni filozofiji kot metafiziki. Pred vsemi je opozicija med zunaj in znotraj, ki ureja celotno verigo: »Da bi te kontrarne vrednosti (dobro/zlo, resnica/laž, bistvo/izgled, znotraj/zunaj itd.) lahko bile v opoziciji, mora vsak od teh terminov biti preprosto *zunanji* drugemu, kar pomeni, da je ena od teh opozicij (znotraj/zunaj) vnaprej določena kot matrica vseh možnih opozicij.« (Derrida 1972, 117) Od tod tudi naslov podpoglavja Derridajevega ključnega dela *O gramatologiji*, ki poudarja sovpadanje med zunaj in znotraj. Toda ne povsem enostavno, kopula je namreč prekrížana (*sous rature*), s tem pa je izražena nestalnost odnosa. Če je prvi korak dekonstrukcije strateški preobrat opozicije, se s tem nikakor ne zaustavi: njen drugi korak je intervencija v to opozicijo, to ilustrira njeno trhlost in nestanovitnost.

90

Pravzaprav se vprašanje razmerja med znotraj in zunaj pojavlja v vseh Derridajevih spisih, morda najusodnejše, ko govori o mejah, tujčevstvu in brezpogojnem gostoljubju. Gostoljubje je, rečeno s prej navedenimi modeli, v prvi vrsti vprašanje, kako je mogoče sprejeti tujek, da ga gostiteljev imunski sistem ne uniči ali da imunski sistem ne uniči samega sebe. Skupnost se želi ograditi, imunizirati, kar pa nikoli ni možno. »Avtoimunost preganja skupnost

7 Platonova vizija medicine je apriorno proti vsemu zunanjemu, tudi zdravilom. Vse, kar prihaja od zunaj, je moralno inferiorno notranjemu. Telo se je tako sposobno pozdraviti samo, medtem ko leki ne zmorejo povzročiti nikakršne izboljšave zdravja. Da lahko takšna shema obstaja, je Platonu nujno potreben *phármakon* (ki pomeni strup in zdravilo hkrati). »'Bistvo' *phármakona* je v tem, da nima trdnega bistva, nima 'lastnega' značaja, v nobenem smislu (metafizičnem, fizičnem, kemičnem, alkimističnem) besede ni *substanta*. *Phármakon* nima nikakršne idealne identitete; je aneidetski, predvsem ker ni monoeidetski (na tak način, kot *Fajdros* govori o *eidosu* kot o nečem preprostem, nesestavljenem: *monoeides*).« (Derrida 1972, 144) Derridajeva intervencija afirmira vso ambivalentnost grškega izraza *phármakon*, s tem pa pod vprašaj postavi celo verigo sanitarnih in medicinskih metafor, ki vladajo zahodni misli.

in njeno zmožnost imunskega preživetja kot hiperbola svoje lastne možnosti. Nič ni *skupnega*, nič imunega, živega in zdravega, *heilig in svetega*, nič neokrnjenega v najbolj avtonomni živi sedanosti brez tveganja avtoimunosti.« (Derrida 2000a, 71) Po Häggglundu »Derridajeva analiza ‹čistega› gostoljubja dokazuje, da mora še tako idealno gostoljubje biti odprto za kontaminacijo drugih, ki ga lahko pokvarijo« (2008, 36). Ker čisto ne obstaja, ne obstaja niti čisto gostoljubje, ki bi nastopalo kot derivat čistega Dobrega.

Vprašanje gostoljubja je povsem prepleteno z vprašanjem suverenosti (še eno izmed Derridajevih velikih poznih tem). V prvi vrsti gre za vprašanje, kako lahko ideal suverenosti (klasični teološki termin) nastopa kot navzoč, to pa je hkrati vprašanje o možnostih identitete (ko avtoimunost ničemur ne dopušča biti v sebi ali po sebi). Gostoljubje, če obstaja, je prava zmešnjava, neodločljivost in prepletenost identitet, »vselej v spajanju drugega in istega, vselej v tej identitetni zmešnjavi, silnejši od identičnosti, kajti treba je biti vsaj malce zraven sebe, da bi bili za sebe, vselej zraven, nikoli tukaj, ne drugi ne isti,« zapiše Nancy (2011, 261). Da podelim gostoljubje, moram biti suveren, najprej nad svojo odločitvijo in še konkretnje nad svojo hišo, imeti moram ključ od vrat, hkrati pa se moram tej posesti v istem trenutku odpovedati, da lahko gostoljubju pravimo brezpogojno. Pri gostoljubju gre torej za vprašanje *oikosa* in *oikonomije* (zakona ognjišča), vprašanja gospodarjenja, lastnine in suverenosti, v zvezi s tem je v prvi vrsti občutek doma in domačnosti.

Vprašanje doma in domačnosti kot imunskega sistema

Prihajajoči torej (prav lahko) prihaja kot pošastno z vsemi katastrofičnimi konotacijami. To je gostoljubje. In zato Derrida v *Marxovih duhovih* (1993b, 273 isl.) gostitev neznanca poveže s freudovskimi vprašanji, ki zadevajo samo identiteto strašljivega kot bližnje-daljnjega oz. kot domačno-nedomačnega (*das Heimliche-Unheimliche*). To nas pelje nazaj k *O gramatologiji*, kjer Derrida o sami prisotnosti zapiše, da je »hkrati želena in strašljiva« (192). Ta strašljiva razsežnost pa ne veje iz tujosti, pač pa iz pretirane bližnjosti. Vprašanje o avtoimunosti kot (kvazi)pogoj za gostoljubje nas torej napeljuje k Freudu

in njegovemu znamenitemu razmisleku iz leta 1919 o (ne)domačnem.⁸ *Das Unheimliche* predstavlja nekaj, kar je grozljivo, toda ne zato, ker bi bilo tuje, pač pa, ker je domače (ki je bilo potlačeno). Freud zapiše: »[G]rozljivo je tista vrsta strah zbujujočega, ki se vrača k nečemu, kar nam je od nekaj znano in že zdavnaj domače.« (2000, 292) Kar nam vzbuja občutke nelagodja, torej ne vznikne od zunaj, temveč od znotraj. Še posebej zanimivo je, da tej Freudovi teoriji pritrjuje tudi etimološka analiza besede same. Znano je, da *heimlich* pomeni domač, poznan. V tem primeru bi negiranje z *un-* pomenilo nedomače, nekaj novega in nepoznanega, kar povzroča strah. *Unheimlich* je skrivno, ki naj bi ostalo skrito, a je prišlo na dan in je kot tako nevarno. Toda sama beseda *heimlich* ni enopomenska in v enem izmed pomenov sovpada s tem, kar naj bi jo negiralo. »*Heimlich* je potemtakem beseda, ki razvija svoj pomen v smeri ambivalence, dokler se nazadnje ne ujame s svojim nasprotjem, *unheimlich*. *Unheimlich* je nekakšna podvrsta *heimlich*.« (Freud 2000, 299)

92 Domačnost torej še zdaleč ni transparenten koncept, ki bi lahko brez težav usmerjal diskurz gostoljubja in vprašanje tujčevstva.

Unheimliches je zaznamovano z nedoločljivostjo, v prvi vrsti nedoločljivostjo razmejitve med domačnim in nedomačnim. Bistveni zgled je smrt, ki je (podobno kot bit po Heideggerju) tisto, kar nam je najbližje in kot tako najbolj tuje. Anksioznost kot strah pred nedoločljivim, pa tudi pred nasiljem ter smrtjo kot končno dovršitvijo tega nasilja nas pripelje k zapiranju, grajenju obzidij. Freudov nauk je torej ravno obraten, ko menimo, da nas je strah smrti, se v resnici bojimo nečesa drugega, npr. kastracije. Pravzaprav nihče ne verjame v svojo smrt, saj smo za nezavedno nesmrtni. Strah pred tujim in tujci je pogosto lahko le projekcija strahu pred domačim in domačimi. Oziroma še osnovnejše, strah pred tujostjo samega sebe. Avtoimunost tako kvari sleherno shemo, ki ponuja trdnost identitete. Najbližje je najdlje, najbolj lastno je najbolj tuje in najbolj imuno se deimunizira, »samo telo je, se naredi za svoj lastni iztrebek« (Nancy 2011, 110). Gostoljubje je pogoj za življenje, saj je prihajajoči tudi življenje samo. Ta

8 Derrida razpravo o gostoljubju in avtoimunosti pritegne v freudovske vode tudi prek drugih poti. Glede avtoimunosti tako pogosto pravi, da je njeno nadomestno ime »gon smrti«.

tujec pa je povsem nepoznan, v sedanosti ni nikakršnega indica za njegovo označbo, kot takšen, prinašajoč potencialno katastrofične razsežnosti, pa je izredno strašljiv.

Strašljivo je tisto, kar je (ne)domačno, npr. dvojnik (*Doppelgänger*), ki nastopa kot strašljiva predstava nas samih. V teh primerih psihiatrija govori o hevtaskopiji, patološkem pojavu, pri katerem bolnik svoje telo halucinatorno vidi v daljavi kot ločeno od sebe, kar v njegovo dušo vnaša tesnoben razcep. Za nastanek grozljivega občutja je po Freudu bistvena ravno neodločena sodba, toda vprašamo se lahko, mar niso vse sodbe takšne. Za psihoanalizo ne. Gostoljubje je njena etična gesta, ki sestoji iz poskusa sprejetja sebe in svoje tujosti. Tu gre morda za skupno točko z dekonstrukcijo, ki jo Derrida v intervjuju enači z gostoljubjem in zanjo pravi, da je njena enostavna oznaka »odprtost k drugemu« (Derrida v Kearney 1984, 124). Med diskurzoma pa obstaja ključna razlika, ki je v tem, da dekonstrukcija diskurz nedoločljivosti in neodločljivosti ostaja vseskozi.

Dopolnilo k shemi avtoimunosti

Tudi Luce Irigaray govori o perečih filozofskih vprašanjih s pomočjo biomedicinskega besednjaka s polja imunologije. Vzemimo primer iz njenega sestavka o spolni razliki, natančneje iz objavljenega pogovora s predavateljico biologije Héléne Rousch, ki se je zgodil junija 1987. Govor je o placenti, o njeni funkciji in izredni pomembnosti. Gre za vprašanje tujosti in imunskega sistema, ki to tujost zavrača. Rouscheva (v Irigaray 1995, 39) pravi:

Ta relativna neodvisnost placentne s svojimi uravnalnimi funkcijami, ki zagotavljajo rast enega v telesu drugega, se ne more omejiti na mehanske spojitve (neizrekljivo zmes teles in krvi matere in ploda) niti, nasprotno, na stanje agresije (plod kot tujek, ki požira v notranosti kot vampir materino telo).

To je nenavaden položaj, placenta predstavlja vlogo tretjega, ki omogoča sobivanje prvega in drugega. Tujek, ki vzpostavlja domačnost. S tem vzpostavlja tudi shemo domačnosti, ki je vedno izpostavljena zunanosti,

ki jo nosi v sebi. Gre za vprašanja gostoljubja, nasilja in tretjega v binarni shemi. Rouscheva še podrobneje opisuje to situacijo:

Plod je napol tujek materinemu organizmu. Polovica njegovih anti-genov ima svoj izvor v očetu. Zaradi tega bi mati morala sprožiti organizem obrambe proti tistemu, ki je drugačen, kot je ona sama. Placenta, ki je ta drugi, pa to prepreči. Z zelo kompleksnim manevrom blokira ali vsaj zelo zmanjša odklonilno reakcijo matere, vendar samo lokalno na področju maternice, tako da mati mimo tega obdrži vse svoje obrambne zmožnosti, da se brani pred infekcijami. (40)

Placenta zarodku v maternici priskrbi imunoglobulin in z njim nujno potrebna protitelesa, ki ga ščitijo pred zavrnitvijo.

94

Irigarayeva z analizo prenatalne scene seveda kritizira falocentrični značaj zahodne metafizike. Tako lahko že v zgodnjem delu *Speculum. De l'autre femme* (1974) upravičeno sklepa, da gre za dosledno izključevalno naravo prevladujočih diskurzov, ki se kaže tudi v zapostavljanju fenomena rojstva. Namesto rojstvu se filozofija in psihoanaliza raje posvečata smrti. Življenje in rojstvo sta za falo(go)centrične diskurze preveč (torej neločljivo) povezana z žensko. Vprašanje gostoljubja pa je bistveno povezano z rojstvom, natančneje z nekrajem⁹ rojstva. Politika gostoljubja je vprašanje osebnih dokumentov dislociranih oseb: tujec je tisti, ki je rojen drugje. Irigarayeva bi dodala, da smo vsi rojeni drugje, saj placenta predstavlja samo neidentiteto oz. konstitutivno tretje v dvojcu tujec – domačin.

Tudi Nancy ponudi refleksijo o imunskem sistemu in lastnem v nenehnem soočanju s tujostjo – v njegovem »singularno pluralnem« življenju je vzorčno predstavljena z gesto presaditve srca. Sestavek *Vsiljivec*

9 Nujen je sklic na *chóro*, Platonov koncept iz *Timaja*, ki nastopa kot površina, v katero Demiurg vtiskuje podobe. V Derridajevem delu predstavlja neke vrste kraj brez kraja, atopični topos. Gre za veliko sprejemnico, ki nima lastnega in nima mej, vse, kar je, je njena vloga sprejemanja. V sodobni grščini ta izraz pomeni državo ali pokrajino, Derrida pa vzame precej gostoljubnejšo starogrško različico, ki z radikalno odprtostjo predstavlja nedoumljivost in skrivnost, zato v njej vidi celo potencial za preseganje z gostoljubjem povezanih aporij. »Ko pridemo do *chóre* kot *pandhekês* [posode] onkraj sleherne antropomorfnosti, bomo morda bežno videli *onkraj dolga*,« zapiše Derrida (1993a, 62–3).

(*L'Intrus*), ki je bil prvič objavljen leta 1999, se postavlja na paradokсно točko med življenjem in smrtjo, med lastnim in tujim, med organizmom ter vsiljivcem itd. Kot Derrida, za katerega enotni, nedeljeni izvor, ki ne bi bil že od nekdaj razpršen, ne obstaja, tudi Nancy ob vdoru bacilov zapiše, da »nikoli ni bilo samo enega vdora. Kakor hitro se zgodi en, se pomnoži, prepoznava se v svojih prenovljenih notranjih razlikah« (2009, 25). Podobno Derrida govori o idealu toksinov čistega telesa, ki seveda obstaja le kot ideal. V intervjuju, naslovljenem *Retorika droge*, prepričuje, da gre za konstrukt, ki ga je vzpostavila »naturalistična metafizika, ki skuša restavrirati [...] ‚predhodno‘ telo – rekli bi lahko malodane predhodno padcu« (1991, 191–2). Vprašanje idealnih teles ima torej metafizične predpostavke, sanje o pristnosti ter izvornem in čistemu telesu pa so vedno le to – sanje. Gre za »fantazmo ponovne prilastitve« (189). Derrida tako zapiše, da »naravnega ali izvirnega telesa ni,« prav tako kot ni tehnike kot zunanosti, telesu se ne »pridružuje kot tuje telo od zunaj ali naknadno. Rečemo lahko vsaj to, da je tuj ali nevaren dodatek <izvorno> že umeščen in deluje v domnevni idealni notranjosti <telesa in duše>« (192). Derridaju pa je treba slediti še korak naprej, onkraj omenjenega teksta, kot Hägglund, ki sklepa, da »dekonstrukcija dokazuje, da ne more biti dokončnega zdravila za onesnaženje in da so vsi ideali čistosti nevzdržni, njihovo <zavračanje> kontaminacije pa ne sovпада z ničimer drugim kot s smrtjo« (2008, 36). Ne samo čisto telo, temveč še splošneje, čistost ne obstaja. Iskanju izvora in čistosti je treba zoperstaviti zavest o tem, da je izvorna kontaminacija vedno že nastopila.

Gre za zelo konkretno situacijo, v telesu je tujek, vsiljivec. V želji, da se shema identitete vedno znova vzpostavlja, je potrebna vedno nova presaditev in ob tem konkretnije imunosupresivno sredstvo ciklosporin, ključna substanca pri presaditvah, brez katere (če bi se npr. to zgodilo dvajset let prej) presaditev Nancyjevega srca ne bi bila mogoča. To je gibanje, ki ga Derrida v *O gramatologiji* poimenuje logika suplementarnosti. Vzor za to je Rousseaujev izraz »nevarno dopolnilo«, ki predstavlja nekaj, kar sistemu omogoča videz celovitosti, mu omogoča (navidezno) identiteto, hkrati pa kot tujek vanj vnaša razpoko in nehomogenost. Dopolnilo je vedno zunanje, kot tako pa se pridaja k tistemu, kar naj nikakor ne bi bilo

oz. kar ne bi smelo biti pomanjkljivo. Ciklosporin je sredstvo, ki varuje pred zavrnitvijo presajenega tkiva, kar stori s tem, da ošibi imunski sistem. Logika dopolnilnosti pa nima konca, temveč nastopa kot veriga dopolnil, »nujnost neskončnega uveriženja, ki neizogibno pomnožuje dopolnilna posredovanja, ki proizvedejo smisel prav tistega, kar razlikujejo/odlagajo: utvaro reči same« (Derrida 1998, 194). Tako gre pri Nancyju za vedno nova zdravila, za vedno nove bolezni, vedno nove posege in za *vedno že odmikajoče se* zdravo, brezhibno telo. Po presaditvi je prišlo ravno do nezaželenega stranskega učinka »nevarnega dopolnila«, tj. ciklosporina – zbolel je za rakom. Vedno nova bolezen je nenehni telesni znak življenja.

96

Vsiljivec (ali tujec) torej ni izključno nekaj, kar prihaja od zunaj. Nancyju in premnogim, ki potrebujejo presaditev, je vsiljivec postalo lastno srce. O tem zapiše: »Torej na vse te nakopičene in nasprotno si načine jaz-sam postanem svoj vsiljivec.« (2009, 27) Seveda pa to občutje ni nekaj, kar je nujno povezano z odpovedjo organa. Kaj nismo sami sebi tujec že od vselej, kaj ni ravno to pogoj za življenje? Nancy nadaljuje: »Nikoli se me ni tujost moje lastne istovetnosti, ki je bila zame vendar tako živa, dotikala s takšno ostrino.« (27) Gre torej za razodetje, rez v telo, nagovor biti v vsem tujčevstvu, razcepljenosti in razdrobljenosti. Jaz je neistoveten s samim seboj, ugotovi Nancy, vedno je drugi nasproti samemu sebi. Ta osnovna situacija pa nas usmerja h gostoljubju. Če že ne do drugih, pa do lastne tujosti. Nancyjev kratek sestavek sklepajo besede, ki povzemajo celoten diskurz – tujec, ki se ga bojimo, smo mi sami, bojimo se same tujosti in ne tujca, s tem pa se pravzaprav bojimo življenja, preživetja, novosti in dogodka:

Vsiljivec ni nihče drug kakor jaz sam in sam človek. Nihče drug kakor isti, ki se ne preneha spreminjati, hkrati izbrušen in izčrpan, razgaljen in pretirano opremljen, vsiljivec v svetu prav kakor v samem sebi, vznemirjajoč izbruh tujosti, *conatus* izraščajoče neskončnosti. (35)

Za preseganje tovrstne situacije je nujno gostoljubje, ki je tako politično

kot biološko, zato tudi medicina uporablja besednjak s tega polja, govori o telesih gostiteljih in organih gostih itd.¹⁰

Nancy se je po lastnih besedah (2009, 17) pogosto spraševal o upravičenosti in pravičnosti tega, da so mu presadili srce, ali je upravičen do tega, da nadaljuje življenje, do preživetja. Odgovor je enoznačni »Ne!« – vedno gre za neupravičenost.¹¹ Nihče ni upravičen do preživetja, zato smo upravičeni vsi (enako). Prav tako ni nihče bolj kot kdo drug upravičen do gostoljubja. V tem smislu lahko beremo njegovo egalitaristično izjavo: »Enakost je pogoj teles.« (Nancy 2011, 58) Gostoljubje, kot pogoj za življenje, ne funkcionira na ravni dolžnosti in pravic (kot prepričuje Kant), z neupravičenostjo pa pravzaprav pridobi na dostojanstvu. Tu sledimo Derridajevemu razlikovanju med pogojnimi in brezpogojnim gostoljubjem. Prva so prav lahko posledica pravne ali kakšne druge ureditve, slednje pa je brez razloga.

Pogojna gostoljubja in brezpogojno gostoljubje

97

Poudarek na brezpogojnosti je bistven. Derrida pravi, da gre za pravo odpuščanje le, kadar odpuščamo neodpustljivo. V skladu s tem gre za

10 Ko ravno govorimo o metaforiki medicinskega besednjaka, ki se napaja na polju političnega (vojaškega) in obratno, se navežimo še na Susan Sontag in njeno študijo *Illness as Metaphor*, kjer razčlenjuje lastnosti določenih bolezni, ki so bile dobrodošle za tvorjenje metafor. Rak je bil, za razliko od tuberkuloze in kolere (drugih dveh razvpitih bolezni, ki kot vsiljivca prihajata od zunaj), vedno dojet kot »notranji barbar« (2001, 61), ki »napreduje po znanstvenofantastičnem scenariju: invazija ‚tujca‘ [alien] ali ‚mutiranih‘ celic, močnejših od običajnih celic« (68). Telo pacienta je bilo dojeto kot napadeno, obolenje kot invazija in zdravljenje kot protinapad. Podobno je tudi z aidsom, ugotavlja v kasnejši študiji *AIDS and its metaphors*. Tudi tu gre za metaforizacijo, ki gradi mit bolezni, in ta pacientom ne pomaga nič, celo obratno: mit jih onespobablja, da bi k bolezni pristopali kot k temu, kar je, ne pa kot h kazni, zlu, pokori itd. Z dognanjem, da bolezen povzročajo mikroorganizmi, je medicina resnično postala učinkovita, razmahnila pa se je tudi določena metaforična govorica, danes »vojaške metafore vedno bolj in bolj prežemajo vse vidike medicinske deskripcije« (97). Bolezen je dojeta kot drugi, sovražnik v vojni – zdravljenje je vojna napoved drugemu. Čemu vsa ta potujčevanja bolezni? »Morda to leži v konceptu napačnega, ki arhaično sovpada z nenami [non-us], s tujcem.« (136)

11 Derrida to situacijo še zaostri in pravi, da je vprašljiva že lastnina prvega izmed src: »Nihče ne bi smel nikoli biti zmožen reči ‚moje srce‘, moje lastno srce, razen če on ali ona govori nekomu drugemu in jo oz. ga tako kliče – in to je ljubezen.« (2005, 273)

pravo gostoljubje, ko v svoje domove sprejmemo nesprejemljivo in v njih gostimo »negostljivo« (npr. tuje srce). Če bi namreč odpuščali le odpustljivo in sprejemali le sprejemljivo, bi izginila sama ideja odpuščanja, prepričuje Derrida v *Le siècle et le pardon* (2000a). Telesno gostoljubje, ki se razkrije tudi z razparanjem in presaditvijo, predstavlja tematiko, ki je po eni strani izjemno duhovna razsežnost bivanja, po drugi pa gre za najbolj osnovno stanje življenja.

Gostoljubje kot takšno pa nikakor ne more biti v službi smotrnosti, najsi bo ta še tako plemenita ali spiritualna. Vsakršna vednost v zvezi z gostoljubjem bi pravzaprav pomenila vnaprej anticipiran pomen, smoter. Derrida zato nenehoma prevprašuje, koga gostiti, komu nuditi gostoljubje, koga pričakovati, kako ga/jo bomo prepoznali. V odmevnih delih *Marxovi duhovi* ter *Politika prijateljstva*, izdanih na začetku devetdesetih let, podrobneje ponazori prihodnostno naravnost dekonstrukcije, ki je neke vrste »mesijanska teleiopoetika« (1994, 315), zaznamovana je s strukturo, v okviru katere se zgodi klic prijateljem prihodnosti. Dober poznavalec Derridajevega pisanja John D. Caputo o tem zapiše: »[B]iti pripravljen na ta dogodek drugega je to, čemur lahko rečemo dekonstrukcija. Dekonstrukcija pomeni reči ‹Pridi!› (*viens*).« (1997, 73) Dekonstrukcija je nemogoč odnos z drugostjo, ki je vedno prihodnja. Za Derridaja gostoljubje do prihajajočih prijateljev »nikoli ni sedanja danost, pripada izkušnji pričakovanja, obljube ali zaveze. Njegov diskurz je prošnja, inavgurira, toda ne ugotavlja ničesar, ne zadovolji se s tem, kar je, giblje se k mestu, kjer odgovornost odpre prihodnost.« (Derrida 1994, 263)

98

Vedno znova ugotavljamo, da gre pri gostoljubju za precej dvoumen fenomen, in Derrida to (povsem značilno) izrazi že z naslovi del, ki se navezujejo na to temo. Tako kot Maurice Blanchot in še marsikdo se pogosto nanaša na ambivalentnost francoske besedice *pas*: naslov teksta *Pas d'hospitalité* lahko tako prevajamo kot »korak gostoljubja« in hkrati kot »ne gostoljubju«. To, kar po eni strani gostoljubje pogojuje, ga po drugi onemogoča. Korak, ki vodi h gostoljubju, istočasno vodi tudi stran od njega. Klasična derridajevska situacija: pogoji možnosti sovpadajo s pogoji nemožnosti. Gostoljubje je aporija, brezpotje. Toda aporija je za Derridaja konstitutivni pogoj za sleherni dogodek.

Še bolj je poveden naslov drugega Derridajevega seminarja o gostoljubju – sklop predavanj, podanih leta 1997 v Turčiji, je naslovil *Hostipitalité*.

Gre za besedno igro, ki igra na dvoumnost francoskega izraza *l'hôte* (ki lahko označuje tako gosta kot gostitelja); par besed *hostilité* in *hospitalité* izvira iz istega indoevropskega korena. Derrida ob izrazu gostoljubje (*hospitalité*) zapiše, da imamo opraviti z »besedo težavnega izvora, ki ima v sebi inkorporirano lastno protislovje, latinsko besedo, ki dovoli, da jo parazitira lastno nasprotje, „nasilje“ [*hostilité*], nezaželeni gost« (Derrida 2000b, 3).¹² Gostoljubje v sebi nosi bakterije, mikrobe, toksine in parazite. To je noro sovpadanje gostoljubja in nasilja. Problem je v tem, da če od gosta zahtevamo, da se razoroži, potem ne gre več za gosta, pač pa za pogodbenega partnerja, ki spoštuje svoj del dogovora. S tem ne moremo več govoriti o (brezpogojnem) gostoljubju, pač pa o (pogojni) gostotrpnosti. Pola brezpogojnega in pogojnega sta popolnoma heterogena in morata ostati nezvedljiva eden na drugega. Sta pa kljub temu nerazdružljiva (še zlasti v konkretnih primerih gostoljubja, pri učinkovitih, političnih in zgodovinskih gostoljubjih). Še ena izmed zagat je v zahtevi po hkratnosti pogojev vednosti (vedeti moram, kaj pomeni, da gostim) in nevednosti (nič me ne sme zanimati, le odpreti moram vrata, saj v nasprotnem primeru že izvajam svoje interese). Gre za temeljno vprašanje skrivnostnosti drugega, hkrati pa tudi gostoljubje še naprej nastopa kot skrivnost. Toda za gostoljubje trdimo, da ni drugo, temveč prvo (ne nujno v Levinasovem smislu, kot etika, ki ima primat pred ontologijo, pač pa v predetičnem

12 Pri prevajanju navedka smo namenoma uporabili tujki (inkorporirati in parazitirati), da je še nazorneje, da je pri Derridaju gostoljubje že na ravni besednjaka v prvi vrsti stvar teles, zajedavcev in protiteles.

smislu, kjer je gostoljubje predpogoj za etiko, gostoljubje do etike).¹³

Pri brezpogojnem gostoljubju ne pridejo v poštev nikakršna posredništva. To pa nas vodi k semiotično-lingvističnemu problemu. Vprašanje jezika kot skupnega je namreč precej širše in presega tudi govorni idiom. Najsi gre za usmiljenja proseč obraz, razcapane obleke ali celo pohabljenno telo, govornica gostoljubju podeljuje pomen in smisel, s tem pa ga seveda onemogoča. Drugi s kakršnokoli identifikacijo vstopi v naš jezik, pod naše pogoje. Z brezpogojnim gostoljubjem se zatorej nahajamo na področju predjezikovne jezikovnosti.¹⁴ Gostoljubje, kot odpuščanje, ne sme imeti nikakršnega pomena, nikakršne smotrnosti, niti umnosti. Zato je paradoks ali bolje rečeno aporija.

Naslednja ključna točka je odnos med gostoljubjem in vprašanjem števila ter števnosti, tj. ali lahko skupina, npr. država, če je suverena, drugi skupini ali posamezniku ponudi gostoljubje oz. kdo ga lahko ponudi in kolikim. Suvereni jaz je za dekonstrukcijo obscenost. Zato se Derrida zateka k sanjam o dejanju, ki bi bilo »brezpogojno, a brez suverenosti«. O tem zapiše:

100

13 Na splošno Levinasova etika talstva predstavlja zanimivo dopolnilo k Derridajevim tezam in on sam pravi, da je *Totalité et infini* »veliki traktat o gostoljubju« (1997, 49). Levinas, eminentni mislec gostoljubja, v tem delu resda tega izraza skoraj ne uporablja, se pa kar naprej zateka k besedi, ki nastopa kot sinonim. Govorimo o performativu »dobrodošli« (*bienvenue*), ki je po nekaterih Derridajevih interpretacijah zunanja meja gostoljubja, točka, ki gostoljubje onemogoča. V tem smislu je Levinas morda v marsičem preveč, pa četudi *per negationem*, vpet v tradicijo. Večkrat kritizirani imaginarij talstva je seveda sporen, saj z absolutno podreditvijo izključuje drugost drugega, ga univerzalizira kot absolutno gostljivost. Derrida pa k njemu pristopa z drugega vidika in v svojih analizah gostoljubja kot dopolnilo k tej shemi dodaja nujnost smeha. Če me gost razveseli, ni gostoljubje, če me ne razveseli, ni gostoljubje, moramo se smejati. Gre za določen potujitveni element, tujec, ki mora ostati tujec, in talec, ki se smeji kot nor.

14 Glede vprašanja o gostoljubju jezika Derrida najbolj strnjeno razglablja v avtobiografskem sestavku *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine* (1996). Tam ob povedi »Imam samo en jezik, ta ni moj« razvija koncept tujčevstva v lastnem jeziku, biti zunaj najintimnejšega. Seveda gre po eni strani za specifično Derridajevo situacijo, večnega tujca, ki je kot alžirski Jud doživljal premnoga izključevanja, po drugi strani pa gre za značilno (judovsko) situacijo na splošno. Derrida še tako partikularnim izkušnjam dopušča univerzalizacijo – eno od sporočil te knjige je, da je vsakdo *vedno že* tujec v svojem jeziku. Kot negacijo teze o negostoljubnosti jezika in dopolnilo k naši temi navedimo še lepo Levinasovo poved, ki jo pogosto navaja tudi sam Derrida – v *Totalité et infini* lahko beremo: »[B]istvo jezika je prijateljstvo in gostoljubje.« (282)

Najtežja naloga, hkrati nujna in očitno nemogoča, bi bila ločiti brez-pogojnost in suverenost. Bo to nekega dne storjeno? To vsekakor ni za vogalom, kot se reče. Toda ker se hipoteza te nepredstavljive naloge raz-
glaša sama, naj bo kot sanje za misel, ta norost morda ni tako zelo nora
... (Derrida 2001, 59–60)

Gostoljubje je vsekakor določena iracionalnost, kar nakazuje tudi Derridajev navedek, uporabljen za uvodni epigraf. Zato večkrat pove, da se zgodi v trenutku, izrecneje v kierkegaardovskem trenutku (*øieblikket*, kar izhaja iz »tren očesa«) odločitve, ki je norost (kot pravi Kierkegaardova domislica, ki jo Derrida kar naprej navaja). Pri gostoljubju gre pravzaprav za verski skok, zato nastopa kot nemogoče. Zdi se, da Hägglund to prezre, ko zapiše: »Nič ne more določiti *a priori*, da je bolje biti bolj kot manj gostoljuben (ali obratno). Več odprtosti k drugemu lahko vsebuje več odprtosti k ‚slabim‘ dogodkom.« (2008, 105) To stališče Hägglund ponavlja skozi celoten argument – npr. »nikakršnega zagotovila ni, da je bolje biti bolj kot manj odprt k prihodnosti« (232). In do neke mere mu moramo seveda pritrditi, gostoljubje nikakor ni dobro samo po sebi, nič ni dobro samo po sebi, še manj pa to drži za objekte prihodnosti. In v navedku pravzaprav ugotavlja zgolj, da nič oz. nihče ne more določiti prihodnosti. In ravno ta nedoločljivost, ki vodi v neodločljivost (kot pogoj za sleherno odločitev), je Derridajeva poanta: gostoljubje je ravno to, da ne vemo, in zato poziva, naj gostimo tej nevednosti navkljub. Če bi vedeli, da je odprtost k drugemu nekaj, kar prinaša le »dobre« dogodke, potem ne bi šlo za nikakršne dogodke, za nikakršno odločitev in za nikakršno drugost. Derrida zato pravi: »Pridi!«¹⁵ Hägglund pa ta vidik njegove misli povsem zanemari in pravi, da biti odprt k drugosti ali ne ni stvar izbire (126).

15 »Ko sem pisal *Pas*, nisem mislil na to, v trenutku pisanja obeh drugih tekstov pa sem se že ovedel. In zapisal ‚Pridi!, *erkhou, veni*.« (Derrida 2006, 53) To je tipična derridajevska kvazimolitev, molitev brez molitve, apokaliptika brez apokalipse. »Dogodek tega ‚Pridi‘ je pred dogodkom in kliče dogodek,« pravi Derrida (55). Gre za afirmacijo prihodnosti, v službi katere se filozofija posluži modusa molitve, gre namreč za vprašanje duhovne inteligence, zmožnosti spreobrniti se, pokazati gostoljubje ob obisku ideje. Ta »Pridi« ni vabilo, pač pa je poziv k prihodnosti in dogodku: »Pridi brez vabila.« Opravka imamo z neprisotno drugostjo koncepta, prihodnostjo pomena. Vsekakor pa gre za izbiro, čeprav za izbiro brez vzroka, za nemogočo izbiro, ki prečka »trenutek odločitve, ki je norost«.

Ključno vprašanje je, kaj avtoimunost, izvorna dislokacija kot univerzalna logika, ki zaznamuje vse, kar je, pomeni za gostoljubje kot singularni dogodek, ki ne more biti speljan na nikakršno intelegibilnost, saj je vedno še pred nami. »Ne vemo, kaj gostoljubje je. Ne še,« v zvezi s tem ugotavlja Derrida (2000b, 6). Ko Hägglund napiše, da je gostoljubje nemogoče, dosledno sledi Derridaju. Zdi pa se, da za razliko od svojega predhodnika tega ne sprejema kot dobro novico. To, da je za gostoljubje in odpuščanje treba gostiti ali odpuščati najslabše (*le pire*), ni vrednostna sodba, pač pa karakterizacija popolne odprtosti prihodnosti. *Le pire*, na katerega Hägglund daje ves poudarek, je le ena izmed možnosti, in sicer najslabša. Derrida namreč kljub poudarjanju avtoimunega značaja gostoljubja (in morda res vsega, kar je), kljub nenehnemu nizanju razlogov, ki povedo, zakaj je gostoljubje nemogoče (in ne slepimo se, gostoljubje *je* nemogoče) in zakaj so pogoji za njegovo pojavitev hkratni s pogoji za nepojavitev, nad gostoljubjem ne obupa. Obratno, kljub vsemu Derrida vedno znova poziva »Pridi!« in pravi, da aporija ni negativna danost, temveč edini način, da se dogodi kaj novega.¹⁶ Zato zapiše: »Pravim, da je navidezno paralizirajoča aporija [...] tisto, kar mora biti preseženo. (Presežena mora biti nemožnost, kjer je mogoče, da postane nemogoče. Nujno je storiti nemogoče. Da bo gostoljubje, mora biti storjeno nemogoče.) [...] onkraj gostoljubja se lahko pripeti gostoljubje.« (2000b, 14) Pomnimo, gostoljubje morda res ni mogoče, toda to pri Derridaju ne pomeni, da ne obstaja. *Obstaja kot nemogoče*. Takšna je prihodnostna naravnost filozofije in odprtost za prihod absolutno novega.

102

Prihod teles in protiteles

Vedno se vprašamo: kako sprejeti presajen organ, kako sprejeti prišleke, kako dati in ne ponižati obdarovanca, kako ne znova in znova pasti nazaj v krog ekonomije, kako nuditi gostoljubje in ga ne sprevreči v pogojev polno hotelirstvo? Nancy v svojem sestavku *Rojstvo prsi*, kjer *na videz* ne govori o gostoljubju, pač pa o paru telesnih izboklin, pride do sledečega predloga:

¹⁶ Caputo to opiše kot izrazito pozitivno dejstvo in s tem gostoljubje postavi kot antipod (antigen) avtoimunosti. »Pri Derridaju pomeni 'izkustvo' doživetje aporije, *nemogočega*, katerega gostoljubje je v tem, da gremo, kamor ni mogoče iti.« (2007, 81)

Tukaj pa je posredi nekaj drugega. Ne ponudba ne povpraševanje – in posledično, slednjič, tudi darovanje ne. Tudi ta izraz je preveč religiozen, preveč žrtven in preveč napihnjen. Kajti gre za nekaj, kar je brez namena: v raztezanju je. Gre za nekaj, kar je iztegnjeno brez namena, podarjeno brez zahteve, ponujeno brez povabila. (2011, 238)

Gre torej za iztegnjeno roko v gesto dobrodošlice in za rojstvo prsi. Še posebej poveden je zadnji del navedka, ki z »brez namena«, »brez zahteve« in »brez povabila« povzame derridajevsko misel gostoljubja. Ta namreč govori o stanju *visitation sans invitation* kot znamenju brezpogojnega gostoljubja. Za Derridaja povabilo (*invitation*) predstavlja pogojno gostoljubje, po drugi strani pa je nenapovedano prikazanje (*visitation*). Obiskovalec ni vedno povabljen, pride lahko vsak trenutek, kot Mesija ali pa kot najslabše. Povabljenec je nekdo, ki se podredi pogojem vabitelja in je s tem nadzorovan. Nenapovedani prišlek presega vsakršno pričakovanje in se ogiba sleherni anticipaciji. V samem uvodu knjige, posvečene Nancyjevi misli, Derrida (2005, 1) znova prikliča ta modus, tokrat govori o gostoljubnosti do vprašanja (»ki obišče brez povabila«). Gostoljubje, če obstaja, nastopa kot prihajajoča misel in afirmacija vprašanj, ki jih ta prinaša s seboj.

Avtoimunost torej ne odpravlja gostoljubja, temveč mu odpira prostor. In zdi se, da medicina bolj ali manj uspešno počne, kar počno telesa sama, filozofija in teologija pa ostajata pred to nalogo – afirmacijo gostoljubja kot pogoja biti, avtoimunosti navkljub. Gostoljubje je očitno vsaj deloma možno na ravni telesa (medicina, politika) in takšno mora postati tudi na ravni misli (ki po Nancyju ni nič drugega kot telo). Misel gostoljubja je gostoljubna misel, odprtost k drugemu, četudi kot zanikanju lastnega. Gostoljubje je možno kot nemogoče, prav tako kot placenta in presaditev srca.

In kje je zdaj prvotni organ, je zavržen ali shranjen kot relikvija? Vse se vrti okoli tega ostanka, »organ brez telesa, neorganiziran organ, blazno osamljen [isolé] in pretresen, oddvojen, podarjen in odvzet, dvakrat, vselej dvakrat.« (Nancy 2011, 262) Zavrženo srce, ta »organ brez telesa«, priča o tem, da vedno obstaja drugi našega gostoljubja, nekdo, ki ostaja pred zaprtimi vrati, ki nima sreče in je ujet zunaj telesa. Toda brez skrbi, gostoljubje je stvar ostankov in izločkov.

Bibliografija | Bibliography

Bennington, Geoffrey. 1993. »Derridabase.« V *Jacques Derrida*, Geoffrey Bennington in Jacques Derrida, 1–316. Chicago: University of Chicago Press.

Caputo, John D. 1997. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without Religion*. Bloomington: Indiana University Press.

----. 2007. *Radikalnejša hermenevtika: o tem, da ne vemo, kdo smo*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.

Derrida, Jacques. 1972. *La dissémination*. Pariz: Éditions du Seuil.

----. 1991. »Retorika droge.« *Časopis za kritiko znanosti* 19 (140–141): 183–197.

----. 1993a. *Khóra*. Pariz: Éditions Galilée.

----. 1993b. *Spectres de Marx: l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle internationale*. Pariz: Éditions Galilée.

----. 1994. *Politiques de l'amitié*. Pariz: Éditions Galilée.

----. 1996. *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*. Pariz: Éditions Galilée.

----. 1997. *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Pariz: Éditions Galilée.

----. 1998. *O gramatologiji*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

----. 2000a. *Foi et savoir: suivi de Le siècle et le pardon*. Pariz: Seuil.

----. 2000b. »Hostipitality.« *Angelaki, The Journal of the Theoretical Humanities* 5 (3): 3–18.

----. 2001. *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. New York: Routledge.

----. 2005. *On touching – Jean-Luc Nancy*. Stanford: Stanford University Press.

----. 2006. *O znova ubranem apokaliptičnem tonu v filozofiji*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.

Freud, Sigmund. 2000. *Spisi o umetnosti*. Ljubljana: Založba *cf.

Häggglund, Martin. 2008. *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life*. Stanford: Stanford University Press.

----. 2011. »Sled časa in smrt življenja: Bergson, Heidegger, Derrida.« *Filozofski vestnik* 32 (3): 103–116.

Irigaray, Luce. 1974. *Speculum. De l'autre femme*. Pariz: Éditions de Minuit.
----. 1995. *Jaz, ti, me, mi: za kulturo različnosti*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.

Kearney, Richard. 1984. *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers*. Manchester: Manchester University Press.

Levinas, Emmanuel. 1961. *Totalité et Infini*. La Haye: Martinus Nijhoff.

Nancy, Jean-Luc. 2005. *La Déclosion: Déconstruction du christianisme, I*. Pariz: Éditions Galilée.

----. 2009. *Vsiljivec*. Koper: Hyperion.

----. 2011. *Corpus; Noli me tangere; Rojstvo prsi*. Ljubljana: Študentska založba.

Sontag, Susan. 2001. *Illness as metaphor; AIDS and its metaphors*. New York: Picador.

PRIČENJANJE NA DRUGI STRANI ZAČETKA

HUSSERL IN ZGODNJE AVANTGARDE O PRIMITIVNEM IN ZAČETNEM

Dragan PROLE

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet, Dr Zorana Đinđića
2, 21101 Novi Sad, Srbija

proledragan@ff.uns.ac.rs

Povzetek

Sledeč svoji obsesivni želji, da bi vzpostavili drugačne, inovativne načine gledanja na stvari, so se Husserl in zgodnji avantgardni umetniki zelo trudili, da bi izdelali odprte linije komunikacije z izvornim, »primitivnim«, avtentičnim. Z namenom, da bi to naredili, so umetniki odkrivali nove inspirativne matrice v objektih in artefaktih, katerih izvor in sestavine so popolnoma tuji moderni civilizaciji. Na drugi strani je začetnik fenomenologije promoviral idejo, da bi vsak filozof moral postati »absolutni začetnik«, da bi uspešno iskal »stvari same«. Obe gibanji, tako filozofsko kot umetniško, sta bolj kot kadar koli prej izražali interes za vlogo in pomen domišljije. Avtor ugotavlja, da je skupni cilj avantgardne in fenomenološke strategije predvsem to, da sestavita edinstveno poetiko sedanjosti kot osnovo za kreiranje nove etike in nove politike.

Ključne besede: »primitivno«, »absolutni začetnik«, Husserl, zgodnje avantgarde, paradoksa.

Beginning beyond Start. Husserl and the Early Avant-Garde on the Primitive and Originary

Abstract

Following their obsessive desire to bring about different, renewed ways of seeing things, Husserl and the early avant-garde artists tried hard to build open lines of communication with the genuine, “primitive”, authentic. By doing so, artists discovered new inspiration patterns in objects and artefacts, the origins and constitutes of which are completely foreign to the modern civilization. On the other hand, the founder of phenomenology promoted the idea that every philosopher should become an “absolute beginner” in order to successfully accomplish the search for “things themselves”. Both movements, in philosophy as well as in the arts, more than ever expressed an interest in the role and importance of phantasy. The author concludes that the common goal of the avant-garde and phenomenological strategy was above all to constitute a unique poetics of present time as the basis for the creation of new ethics and new politics.

Keywords: “primitive”, “absolute beginner”, Husserl, early avant-garde, Urdoxa.

Picassovo primitivno in Husserlov absolutni začetnik

Točke preobrata kulture, v kateri je klasično zavzemalo izpostavljeno mesto, avantgardni umetniki niso zaznavali šele zahvaljujoč osvestitvi zaviralne vloge ustaljenih akademskih form. Sprememba je bila možna šele takrat, ko so formo iskali onkraj meja forme, ko so se namigi oblik nahajali v bolj ali manj agresivnih dejanjih opuščanja vseh tradicionalnih vidikov upodabljanja. Pojav *art informel*, ki bo šele po drugi svetovni vojni igral dominantno vlogo v sodobnem slikarstvu, se kaže že v številnih dadaističnih manifestih, a tudi v Mondrianovih tekstih, kakršne je pisal tekom dvajsetih let prejšnjega stoletja. Konec kulture forme napovedujejo umetniške geste, ki konstruirajo tako, da dekonstruirajo, poglobljajo obstoječe oblike tako, da jih razgrajujejo, pri čemer se začetke nove kulture posebej mogoče razpoznati v opuščanju izražanja s posredovanjem *forme* v prid izražanju s posredovanjem *odnosa* (prim. Mondrian 1987, 218). Prikazovanje nečesa kot »višjega in drugačnega od tega, kar je«, je po mnenju Marcela Duchampa še posebej uspelo Pablu Picassu.

Iskanje sodobnih umetniških motivov in vzpodbud v »primitivni« umetnosti afriških plemen mu je na odločen način pomagalo, da je opustil dominantne modele umetniškega izražanja. Picassovo ločitev od prevladujočih form je Duchamp raztolmačil kot svojevrstno osebno osvoboditev v smislu prekoračenja meja izpostavljenosti novim likovnim težnjam, kakršne vidimo pri fauvistih in impresionistih. »Osvoboditev«, o kateri je tu govora, popolnoma sovпада z realizacijo Husserlovega imperativa, v skladu s katerim mora sleherni filozof zapustiti vzvišene asociacije, kakršne nudijo figure modrosti in znanja. Namesto njih je fenomenologu neprimerno ljubša prisvojitve daleč skromnejše in bolj prizemljene pozicije *absolutnega začetnika*.

Filozofska obljuba tovrstne simulacije začetka, znotraj katere k stvarjem in problemom vedno znova pristopamo, *kot da* o njih ničesar ne bi vedeli in *kot da* ne bi imeli nobenega predhodnega izkustva, obstaja v možnosti porajanja izvornega smisla, smisla, ki je navadno prikrit z gestami predrazumevanja in samorazumevanja. V nasprotju z njima je španski slikar negoval fenomenologiji blizko »svežino«, produktivnost katere lahko zaslutimo samo indirektno, po skrbnem izogibanju maniram in ponavljanju privzetih modelov. Duchamp ocenjuje, da v sodobni umetnosti vzor postajajo prav umetniki, ki se ne

naslanjajo na že udejanjeno, temveč pričenjajo, kot da slednjega nikdar sploh ni bilo: »Poglavitni Picassov doprinos k umetnosti je bilo začenjanje z ničte točke in ohranjanje svežine v odnosu do vseh novih načinov izražanja.« (Duchamp 1994, 211–212). Picasso je bil za Duchampa absolutni slikarski začetnik v Husserlovem pomenu besede.

V prizadevanju, da bi opisal ekstramundano pozicijo fenomenološkega *ega*, Merleau-Ponty v predgovoru k *Fenomenologiji zaznave* vztraja, da namen fenomenologije ni, da opiše obstoječi svet, temveč da izgradi svoj lastni svet. Tako kot umetnik tudi fenomenolog ne pozna drugega sveta od tistega, ki ga je izgradil sam, namreč sveta, »ki se nanj naslavlja z nagovorom, na katerega nikoli ne bo prenehal odgovarjati« (Taminiaux 2009, 222–223). Biti potemtakem ni mogoče dojemati kot nečesa obstoječega in stalnega, temveč kot nekaj, kar se šele mora zgoditi, nastati in se konstituirati: »filozofija ni odsev neke predhodne resnice, ampak je, tako kot umetnost, uresničevanje resnice.« (Merleau-Ponty 1945, XV [slov. prev.: Merleau-Ponty 2006, 22])

110

V podobnem duhu Paul Klee pokaže, da smoter umetnosti ni, da s svojimi sredstvi in v lastnem mediju ponavlja vidne stvari, temveč da napravi vidno tisto, kar brez umetnosti ne bi bilo vidno. Seveda se umetnik, ki nevidno dela vidno, ne more zanašati na kapacitete običajnega načina gledanja in zaznavanja. Potemtakem niti privajanje v vidno ne dopušča predstave o stabilni, vnaprej izgrajeni in trajno obstojni čutni aparaturi opazovalca. Nasprotno, *privajanja v vidno* si ni mogoče zamisliti brez simultanega akta dvakratnega porajanja, brez eksistencialnega okolja, v katerem se hkrati »rodita«: »tako zaznavajoči subjekt kot zaznani svet« (Rodrigo 2009, 238). Obenem Klee trdi, da takšnega smotra ni mogoče prenesti v delo s pomočjo standardnega umetniškega zanosa. V nasprotju s klasičnimi oblikami *manie* je za tovrstno dvojno porajanje najprej nepogrešljiv transfer, za katerega je značilno opuščanje vsega paradigmatičnega, vsega, kar ima za umetnika zavezujočo vrednost.

Klee torej od umetnika zahteva *izstop iz klasičnega k izvornemu*: »Od vzornega k pravzornemu. Umetnik, ki pri tem nekje zastane, je samooklicani umetnik.« (Klee 1998, 76) Različne »primitivne« kulture, ki so, poleg mesta v zahodni imaginaciji, imele malo skupnega med seboj, so nehote igrale pomembno vlogo v konstituciji moderne umetnosti. Prek primitivnega se je artikulirala potreba po »novem začetku«, po vedno novem pričenjanju

s samim seboj in z izkušanjem sveta. V želji po kreaciji drugačnega, novega videnja stvari, ki ne bi bilo obremenjeno ali potvorjeno s civilizacijskim gibanjem, je avantgardna umetnost rada komunicirala z nečim, kar je izvorno človeški produkt, torej z ročnimi izdelki, ki so nastali onkraj dosega civilizacije. Podobno težnjo po drugačnem, svežem, poenostavljenem, »izvornem« pristopu k stvarjem je negovala tudi Husserlova fenomenologija. Ali to pomeni, da so predpostavke, lastne estetskim stališčem zgodnjih avantgard, prisotne in prepoznavne tudi znotraj fenomenološkega imperativa absolutnega začetka, potrebnega zaradi uspešnega iskanja »stvari samih«?

Civilizacija v krizi in novi začetek

Čeprav Husserl ni nikoli razvil obsežne fenomenološke estetike, so njegovi študenti in sledilci kljub temu to skušali napraviti, in sicer z velikimi pričakovanji in neprikritim entuziazmom. Glede na to, da je ta matematik po izobrazbi in logik po zgodnjem filozofskem profilu za seboj pustil zgolj skope in premalo razdelane namige tako o estetiki kot o umetnostih, so morali tisti, ki so verjeli v fenomenološko estetiko, zaupati v fenomenološke uvide, kakršne so dobili drugje. Toda to še ne pomeni, da je zagovornikom kompetenc fenomenologije na področju filozofije umetnosti preostalo samó iskanje opore v spoznavno-teoretskih in logičnih raziskavah.

Sistematsko ozadje fenomenološkega pojma estetike lahko razberemo šele tedaj, ko si pridobimo uvid v skrbno izbrane in dosledno izpeljane deskripcije formalnih značilnosti *fenomenov domišljije, upričujočevanja, spomina, slikovne zavesti, sanjarjenja*. Ko jim dodamo ontološki predznak fenomenološkega mišljenja, v skladu s katerim ima možnost »čistega izkustva« primat v odnosu do stvarnosti dejansko izkušenega, dojamemo, da so bila estetsko zainteresirana raziskovanja prvenstveno uperjena na tiste značilnosti slikovne zavesti, ki so izkazovale ontološko heterogenost. Zanja je namreč značilno ne samo, da je zunaj, »na drugi strani« obstoječega sveta, ravnodušna do njega, temveč da stopa z njim v svojevrsten ontološki spor. »Pojavljanje objekta slike [...] v sebi nosi značaj neresničnosti, spora z aktualno sedanostjo.« (Husserl 1980, 47) Pojemovno gledano, splet fenomenov domišljije, slike, upričujočenja, reprodukcije, privida okupira Husserlovo pozornost, tako da lahko rečemo, da

so njegove estetske refleksije poudarjeno formalne ter transcendentalne narave in da ne vstopajo v konkretni svet umetniških praks.

Fenomenološka estetika potemtakem ne potencira teoretičnega razmisleka obstoječega sveta umetniških del. Čeprav so posamezni fenomenologi, predvsem Walter Biemel (Biemel 1968), a tudi Zoran Konstantinović (Konstantinović 1973), dokazali, da fenomenološka metoda omogoča izjemno produktivno interpretacijo konkretnih del, je Husserlu to predstavljalo šele sekundarno nalogo. Prvenstveno je raje konstituiral svojevrstno vedo o čutnih fenomenih, toda tako, da je najprej prestopil iz vidnega k nevidnemu, iz stvarnega k možnemu. Povedano s Husserlovimi besedami, fenomenološka estetika »obravnava eidetski problem možnega sveta kot sveta 'čistega izkustva'« (Husserl 1929, 256).

112

Določeni segmenti fenomenološke metodologije so delovali kot neverjetno priročna podpora za osvetlitev karakterističnih posebnosti estetskega izkustva. Znano je, da je Husserl svojim učencem zavestno podajal fenomenološko usmerjenost k »stvarjem samim«, da bi se ognil enostranskosti tako tedaj favoriziranega pozitivizma kot spekulativne filozofije. Bila je produktivna alternativa akademskim rutinam skrivanja za mislimi in pojmi avtoritet filozofske tradicije. Pri tem je potrebno opozoriti, da so tudi njegovi umetniško usmerjeni sodobniki prav tako iskali alternativo s pomočjo opuščanja predmetnega sveta.

Snovalec fenomenologije je pred seboj videl jasno ločnico. Podedovani navadi filozofov, da premišljevanje fenomenov, s katerimi se soočajo, organizirajo okrog najmočnejših misli bogate dediščine, je Husserl zoperstavil preprosto zahtevo. Šlo je za neprestano začenjanje od začetka. Fenomenološko usmerjeni filozof se v sodobnem času ne kiti več z etiketami modrosti, niti se ne skriva za ljubeznijo do njenega doseganja, temveč si raje nadeva skromni naziv *absolutnega začetnika*. Njegovo začetništvo ni več začasno, ni prva, nujna etapa pri vzpenjanju po stopnicah spoznavanja. *Če je začetnik absoluten, potem njegovo začetništvo ni časovno omejeno, temveč predstavlja trajno habitualno lastnost*. Njena prva karakteristika je samozavestna poslovitvev od naslanjanja na narejeno in doseženo. Prostovoljni začetnik se potemtakem vedno znova postavlja zunaj kontinuitet, procesov, začetnih tirnic, ne oziraje se na to, ali kažejo na napredovanje ali nazadovanje, obetavne dosežke ali preteče neuspehe.

Sizif – fenomenološki začetnik?

Podoba mitskega Sizifa je takšni predstavi o filozofu znatno bližnja kot portret spokojnega antičnega modreca. Njene bližine s položajem sodobnega človeka Albert Camus ni brez razloga povezal s prekletstvom vlaganja naporov, katerega izid je neizogibna vrnitev na točko, kjer smo pričeli. Še več, slavni zaključek *Mita o Sizifu* – »il faut imaginer Sysiphe heureux« – ni samo eksistencialno, temveč je tudi fenomenološko uglašen. Sizifova sreča ni zadovoljstvo z doseženim, temveč s ponovnim pričenjanjem. Pojavi se šele po specifični obliki kulminacije, ki je enaka ponovnemu zavzemanju začetne, v Husserlovem primeru, fenomenološke naravnosti.

Seveda zahteve po absolutnem začetku ne motivira potreba, da bi si vnaprej pridobili alibi za spoznavno napako. Prav tako njen cilj ni, da bi zaustavila in onemogočila sleherni namig glede spoznavnega napredka ali znanstvenega dosežka. Nasprotno, fenomenološko začetništvo prejema smisel šele kot jamstvo in izvor obnavljanja samostojnosti mišljenja, ki se pričinja in zadržuje znotraj konkretnega izkustva, a nikakor ne ostaja odvisno od izkušenih danosti. Fenomenološka zahteva po prenovi se nedvomno ne porodi samo v imenu sklicevanja na avtentično razsvetljsko samostojnost mišljenja in na kantovsko obarvan pojem avtonomije, temveč tudi zaradi obetavnih učinkov novega, svežega načina gledanja, ki naj ga zgodovina ne bi potvarjala.

Zdise, da sodobni impulz vnaprej upošteva nagnjenost filozofskega mišljenja, da samo sebe izneveri, da namesto osvajanja novih miselnih horizontov zgolj ponavlja ali prikrito variira, kar je že bilo povedano in razumljeno. Na eni strani je že pri Platonu dozorela zavest, da napaka ni nekaj, kar bi se godilo zunaj racionalnosti, temveč je njena imanentna odlika. Ta antični uvid si je fenomenologija posredno prisvojila, a ga ne tematizira več v horizontu logičnih nedoslednosti in geneze posameznih zablod. Namesto tega ga raje pripelje na teren skupnega razvoja pojma znanstvenosti. Husserlov zreli uvid še danes velja za svarilo brezmejni veri v moč znanstvene racionalnosti: »znanosti se lahko skozi stoletja živo razvijajo, a kljub temu ostanejo neavtentične.« (Husserl 1954, 376) Je zgolj naključje, da so avantgardni umetniki, resda sicer na svoj uporniški način, enako neavtentičnost pripisovali zgodovini umetnosti?

Za razliko od fenomenologov, ki so predstavljali prvo univerzitetno uveljavljeno, akademsko gibanje, ki je filozofiralo z zavestjo o krizi, imanentni duhu modernosti, so se avantgardisti lahko naslonili na realistične predhodnike, za katere je bilo značilno distanciranje od akademskih kriterijev, vsebin in tem pri ustvarjanju umetniških del. Kakor Husserl odkriva krizo znanosti, tudi francoski realistični slikarji in kiparji druge polovice devetnajstega stoletja odkrivajo svojevrstno »krizo umetnosti«: »realistični umetniki se niso odločili le, da bodo, namesto izmišljenih, slikali konkretne, otipljive predmete, in sicer, v nasprotju z akademskim iluzionizmom, na najbolj neposreden način, temveč so izbirali predmete iz vsakdanjega življenja okoli njih, ne alegorične, simbolične ali zgodovinske teme, ki so jim bili naklonjeni na Akademiji.« (Smit [Smith] 2014, 43)

114

Po analogiji s Husserlovim povratkom k življenjskemu svetu, do katerega je prišlo zaradi izgube povezave znanstvenega spoznanja s potrebami in izvorom smisla, ki ga je ustvaril, je bil tudi umetniški povratek k živemu, neposrednemu izkustvu posledica nezadovoljstva, tj. odkritja »laži«, ki jo je utelešala aktualna umetniška produkcija. Še več, Husserlovi avantgardni sodobniki so gradivo za svoje zahteve po preklicu umetniškega nasledstva mirno iskali in našli pri realistični strategiji povratka k neposrednemu izkustvu. Za ponazoritev se sklicujemo na misli Konrada Fiedlerja, ki so z velikim pričakovanjem pozdravile naturalistično opredeljenost nove generacije umetnikov: »po svetu se širi izenačujoči in nepopustljivo pozitiven zamah. Umetnost je potrebovala veliko časa, da je [...] začela slediti težnjam svojega časa [...] Celotna umetnost preteklosti predstavlja olepševanje, lažno prikazovanje stvarnosti.« (Fidler 1980, 84)

Za razliko od umetnikov fenomenologom frivolna lahkota prekinitve s preteklostjo in prehoda na nekaj drugega ni bila blizu. Nihče ni bolje od Husserla opazil, kako globoko kriza evropskih znanosti zadeva filozofijo, kolikor izhaja iz njene lastne težnje, da ontološko precenjuje naravno bivajoče. Začenjanje od začetka in ponovno posvečanje pozornosti pozabljenemu življenjskemu svetu kot »carstvu izvornih evidenc« sta se Husserlu v takšnih okoliščinah zdela najbolj smotrni koraki. Toda ali ima fenomenološki korak nazaj sploh kakšen smisel spričo tisočletne tradicije? Zdi se, da želo, ki potencialno provocira to vprašanje, v enaki meri zadeva tako fenomenologijo kot avantgarde.

Ali lahko naslednike neke civilizacije v krizi jemljemo resno, če razglašajo začetek, če vse svoje upe polagajo v novo rojstvo? Znani fenomenološki slogan je toliko zanimivejši, ker v širši perspektivi zgodovine filozofije ni bil ne nov ne neznan. V nasprotju s pričakovanji, ki jih budi obljuba absolutnega začetka, je voljo do novega mišljenja Husserl smelo razglasil s paradoksalno ponovitvijo stare, dobro znane zahteve. Če ob strani pustimo tako Platonovo reklo *ta pragmata auto* kakor Wolffovo misel *ex rebus ipsis*, v slavni formuli *k stvarem samim* ne moremo spregledati svojevrstne obnovitve Horacijevega *sapere aude*, ki se je že izkazalo kot zaupanja vredno in učinkovito geslo v razpravah, povezanih z nalogami razsvetljenstva.

Pri Kantu je *sapere aude* dobil predvsem prizvok borbe za javno rabo uma, za odprt intersubjektivni prostor mišljenja, v katerem ne bosta dominirali ne samocenzura ne prisila, najsi izvirata iz političnih, cerkvenih ali vojnih struktur. Seveda je odločitev za samostojno mišljenje posebej dobrodošla tam, kjer je takšno mišljenje spodkopavano, preganjano, obsojano. Zato je potrebno doumeti, da je moderni *sapere aude* šele posredno mišljen kot poziv, usmerjen k posamezniku. Ta poziv je bil pri Kantu namreč prvenstveno namenjen odpiranju institucionalnega intersubjektivnega prostora tam, kjer ga prej ni bilo. Želja po institucionalnih okvirjih, ki bodo omogočili javno delovanje uma, bi bila votla in nesmiselna, če pred njo ne bi obstajala zahteva po priznanju kolektivne, ne individualne, pravice do svobodnega mišljenja.

Pojem odprte možnosti

Kantove geste ne bomo mogli razumeti, dokler ne osvestimo tudi tveganja, ki ga prinesla s seboj. Razsvetljsko herojstvo postane prepričljivo šele, ko se spomnimo, da filozofi nekdaj niso delovali v okvirjih, ki so danes samoumevni. Namesto da bi odgovorno jamčili za umsko poreklo svojih uvidov, so misleci nekdaj odgovarjali in tudi z življenjem plačevali, da so sploh prišli do določenih uvidov. Čeprav poziv glede javne rabe uma ni prinesel nezaustavljive, triumfalne dinamike človeške emancipacije, kakršno so pričakovali liberalci osemnajstega stoletja, prostora, ustvarjenega za svobodno in samostojno mišljenje, niti za trenutek ne bi smeli podcenjevati ali omalovaževati. Četudi je praktična uporaba tiskanih medijev za dnevno-politične smotre močno

preseгла smeje napovedi *republike učenjakov*, so družbene posledice svobodno izraženega mišljenja šle v povsem drugi smeri od pričakovane. Namesto manifestacija necenzurirane, živahne umnosti, je javnost postala žrtev sistemske manipulacije in discipliniranja. Vendar marginalizacija družbenega položaja naših učenjakov ni vodila v popolno izginjanje zavesti o svobodi mišljenja.

Na začetku dvajsetega stoletja od dedičev transcendentalne filozofije ni bilo več mogoče pričakovati, da bodo še naprej jamčili za ohranitev avtonomne obrambe mišljenja pred heteronomnimi kašipotami. Sodobnim mislecem ni šlo zgolj za to, da bi se uspešno uprli in ubranili pred napotki za delovanje, vsiljenimi od zunaj. Avtentična borba za svobodo jim je pomenila predvsem obračunavanje z notranjimi nagnjenji k nesvobodi. Agensov nesvobode ne utelešajo več samo močne institucije, ki negujejo perfidne oblike cenzure in sejejo strah pred samostojnim delovanjem, temveč so poistoveteni s procedurami, ki se odvijajo pod zastavo svobode, vendar je njihov rezultat nekaj čisto drugega.

116

Fenomenološki imperativ vedno znova obnavljanega pričrnanja motivira natanko potreba po soočenju z nedvoumno nesamostojnimi gestami, ki so značilne za način funkcioniranja javnega uma. V odnosu do Kantovega razsvetljskega optimizma, ki je zaupal v blagodejne družbene posledice javne prisotnosti umnega mišljenja, sodobna izkustva izhajajo iz prepričanja, da se pretenzije glede umnosti vsekakor lahko iznakazijo v razočarljive, nepričakovane rezultate. Fenomenolog postane razpoznaven po tem, da ne zdvomi enkrat za vselej, temveč kontinuirano, kar ne pomeni nič drugega, kakor da brez preostanka neguje kulturo nezaupanja, zato mu preostane zgolj pot skrajnega, permanentnega napora teoretskega prekoračevanja (prim. Fink 1966, 160–161). Takšna pot ni bila več samoumevna, niti si je ni mogoče zamisliti v optimističnem razsvetljskem horizontu, ki se prvenstveno orientira v skladu s kritičnim modelom samoprevladovanja, poviševanja in preseganja samega sebe.

V fenomenologiji spoznanja ne moremo pravilno razumeti, če ne predstavlja izpolnitve določene signitivne intence. Kot svojevrsten vidik nasičenosti spoznanje za Husserla označuje popolno, otipljivo intuitivno izpričanje tistega, kar je najprej bilo zgolj zasluteno, zamišljeno, nejasno

predstavljeno. Ni polnosti spoznanja brez predhodne praznine, pri čemer poti od nedoločenega k določenemu ni mogoče poznati vnaprej. Nasprotno, fenomenolog razpolaga z določenim okvirom svobodne variabilnosti oziroma, s Husserlovimi besedami, »z odprtim obsegom bližnjih določitev, ki jih lahko vključimo v okvir, a so obenem v popolnosti negotove. To je pojem odprte možnosti.« (Husserl 1966, 41–42)

To pomeni, da izpolnitve lastnih intenc, če smo filozofi ali umetniki, ne bi smeli zlahka prepuščati drugim. Če ne sledimo variabilnemu prostoru »svobodnih možnosti«, pravzaprav niti ne spoznavamo, ne gremo po sledi izpolnitve, temveč zgolj shematično vključujemo nekaj neznanega v obstoječe okvire znanega. Potemtakem »stvari« za fenomenologijo niso nikakršne substancialne entitete, ki bi obstajale neodvisno od nas, temveč točke, v katerih se sekajo naša uspešna srečevanja s svetom. Svobodna variabilnost v odnosu do stvari je eden izmed elementov, ki fenomenologa povezuje s sodobnim umetnikom. Kot taka ne bi bila možna, če bi se stvarnost še naprej predstavljala v celokupnosti njenih vsakdanjih karakteristik. Opredeljujoč značaj pojma konstitucije, Bernhard Waldenfels pozornost usmeri na bližino, ki v tem segmentu fenomenološko držo približuje nadrealizmu: »Kako blizu *fenomenologiji* je v neki določeni točki nadrealizem! Realnost je konstituirana, ne konstatirana, razen v togem vsakdanjiku. Korak naprej: moč domišljije ni stvar luksuza, ni parazitska, je produktivno-preobrnjeni Kant, tretja kritika kot prva: transcendentalno ustvarjanje in šele potem zakoni.« (Waldenfels 2008, 87)

Etnološka provokacija in ideja razširjenega uma

Da bi se ognili nevarnosti predstavljanja golih konstatacij ali nevtralnega, »objektivnega« opisa stvarnosti, sta bili tako fenomenologija kot sodobna umetnost prisiljeni vlogo in pomen domišljije dvigniti na višjo stopnjo kot kadar koli prej. A pri tem ob rdeči niti domišljije konstitucija odnosov do stvari ni bila razumljena kot psevdo-romantični »beg« iz sveta, temveč je izrecno bila pojmovana kot prodiranje k svobodnemu, »odprtemu« odkrivanju svetovnosti: »Domišljija ni izolirana aktivnost, ki bi subjekt zaslužnčila od znotraj; tesno je povezana z zaznavanjem, spominom in empatijo, saj so vsi takšni zavestni akti opredeljeni kot intencionalni, kar

pomeni, da so usmerjeni k svojemu objektu (domišljjskemu, zaznavanemu, spominjanemu) in odprti v svet.« (Depraz 2010, 155)

Z ozirom na fenomen začetka oziroma fenomenološko iniciacijo »primitivnega« so se kot posebej spodbudna izkazala spraševanja o »odprtosti« domišljije v svet. Lévy-Bruhlov paradoks nas je naučil, da »primitivna mentaliteta« ne pozna znamenitega filozofskega patosa čudenja, a je obenem izjemno občutljiva na pojav česar koli nepredvidljivega ali presenetljivega (prim. Lévy-Bruhl 1922, 45). Glede na to, da se v izvornih fantazmah o naravi vidni in nevidni svet tesno sprepletata, tako da vsak viden pojav predstavlja manifestacijo neke nevidne sile, je popolnoma jasno, da je v »primitivnem« registru sleherna sprememba avtomatično razumljena kot možna nevarnost. To, česar je sodobni človek vajen in kar spada v njegova samoumevna pričakovanja, za »primitivca« predstavlja življenjsko nevarnost. Vse to vpliva na primarno intuicijo glede časa, ki je sprva ne sestavljajo formalni, apriorno zasnovani elementi, temveč vsebinska heterogenost oziroma neprimerljivost posamičnih trenutkov: »Čas – čista forma je neznana primitivnim ljudem, vsak trenutek ima drugačen potencial, ki je v nasprotju s homogenostjo časa-forme.« (Levinas 1998, 72)

118

Ideja o prisotnosti nevidnih sil v vidnem svetu je nakazovala artikulacijo oblik, ki predstavljajo »resnico« tega sveta, a jih ni mogoče izraziti ali posredovati s pomočjo njemu znanih figur. Obrat k abstraktni umetnosti temelji na prehodu k »nadčutnemu«, k »duhovnemu« v umetnosti, kar pomeni k nevidnemu namesto k vidnemu. O tem Matisse samozavestno spregovori že leta 1909, kakor da bi šlo za nekaj samo po sebi razumljivega: »Objekt slikarstva ni več opisovanje zgodovine, saj je ta v knjigah. Razpolagamo z bolj vzvišenim konceptom. V skladu z njim umetnik izraža svoje notranje vizije.« (Matisse 1972, 61). Značilna posebnost primitivnega odnosa do sveta je bila v veliko pomoč, ko je šlo za konkretno oblikovanje »notranjih vizij«.

Ker tistega začetnega po naravi stvari same ne opredeljuje razlikovanje heterogenega, zanj vse postane »simbol v čistem stanju« (Levi-Stros 1998, 56 [slov. prev.: Lévi-Strauss 1996, 264]), kar pomeni, da lahko sprejme sleherno možno vsebino. Potemtakem začetna, »primitivna« zavest v sebi že uresničuje sen zgodnjih avantgardistov o »razširitvi« človeškega uma s posredovanjem spontanega prenosa iz čutnega v nadčutno, iz materialnega v duhovno, iz vidnega

v nevidno. Spricho tovrstne skladnosti je Waldenfels pokazal na soglasje med idejo Mauricea Merleau-Pontyja o *divji biti* in tem, kar on sam imenuje *divja umetnost*: »*Divji biti* odgovarja *divja umetnost*, ki ne začenja sama pri sebi in sama pri sebi tudi ne končuje. Tega nas ne uči samo filozofska osmislitev redov vidnega in likovnega, temveč tudi moderna slikarska praksa, v okviru katere se vedno znova stikajo in krepijo arhaični in revolucionarni elementi.« (Waldenfels 2010, 41)

Morda je prav zaradi tega Levinas pokazal na nepriznani dolg sodobne filozofije, ki jo le stežka povezujemo z Lévy-Bruhlovim raziskovanjem *primitivne mentalitete*. A natanko te raziskave so dale odločilen »pečat usmeritvi sodobne filozofije« (Levinas 1998, 95). Preden se takšni tezi upremo in jo napademo kot poljubno in neutemeljeno, moramo opozoriti, da je omenjeni pečat zelo razpoznaven, zlasti pri interdisciplinarno zamišljenih načrtih fenomenološkega programa Mauricea Merleau-Pontyja.

Etnološki izziv filozofiji, zapeljiva provokacija, ki je srečanje s primitivnim vtisnila v teksturo fenomenološke metodologije, je pri njem natančno artikuliran kot avtentična naloga sodobnega filozofskega mišljenja: »Naloga, torej, je razširitev našega uma, da bi postal sposoben razumeti tisto, kar v nas in v drugih predhodi umu in ga presega.« (Merleau-Ponty 2002, 137) Ne da bi se spuščali v obsežne razlage Merleau-Pontyjevega načrta fenomenološke ontologije s posredovanjem *indirektne metode* in realizacije Husserlovega sklicevanja na značaj *nemega izkustva*, ki je, za razliko od verbalno artikuliranega, sposobno doseči *čisti smisel stvari samih*, popolnoma zadošča, da izpostavimo ključni poudarek ideje *razširjenega uma* (*la raison élargie*).

Vendar prizadevanje, usmerjeno v »razširjanje« uma, nima nobenega smisla ne iz perspektive antične dediščine ne sledeč logiki moderne zahodne racionalnosti. Tega, kar po svoji naravi komunicira z najsplošnejšimi miselnimi oblikami, kar si jih je mogoče zamisliti, enostavno ni mogoče razširiti. Prvi pogoj, ki ga je potrebno izpolniti, da bi bil Merleau-Pontyjev program razumljiv, zahteva priznanje tistega, na čemer vztraja etnologija: *vseobsegajoča, absolutna racionalnost ne obstaja*. Vsekakor sicer obstajajo različni vidiki absolutizacije, predruženja določenega racionalnega *tipa* v občeveljavno normo, pri čemer v mnogoterih variacijah vztrajajo vodilni etnologi. Skrivnost Evrope je mogoče razbrati v politiki univerzalizacije, v uspešnem razglašanju lokalnega uma za vsesplošen, obče razprostranjen, planetarni um.

Omeniti je potrebno, da je pri poskusu deskripcije tega procesa Franz Boas še leta 1911 posegel po Foucaultu tako dragi praksi *nadziranja*. Naša privrženost lastnim vrednostnim hierarhijam po Boasu torej ne temelji na neomajnem racionalnem uvidu v njihovo pravilnost in legitimnost, temveč v tem, da sta naše mišljenje in delovanje *nadzirana*, usmerjana in sankcionirana natanko na podlagi teh vrednot: »Nekoliko težko si priznamo, da vrednost, ki jo pripisujemo lastni civilizaciji, izhaja iz dejstva, da v tej civilizaciji sodelujemo, in da njena vrednost nadzira vse naše postopke od našega rojstva dalje.« (Boas 1982, 248) Ločitev od avtoritet univerzalne umnosti, v katere nekdaj nismo niti podvomili, je postalo neizrečen del posla številnih sodobnih filozofov in verjetno lahko v njej prepoznamo usodno obeležje, ki ga sodobnost dolguje etnološki provokaciji, ki se nahaja v protestu proti tradicionalni evropski formalni logiki, vrhunec katere predstavljajo v pojmi totalitete, absolutnega, občosti in vseobsežnosti. Druga stran medalje obstaja odtlej v nalogi izogibanja nevarnosti vsesplošnega relativizma, proti kateremu se je na začetku prejšnjega stoletja že uprl prvi zvezek Husserlovih *Logičnih raziskav*.

120

Znanost se ne more učiti od predznanstvenih form

Rušenje nedotakljivih avtoritet je bilo enako blizu avantgardistom in fenomenologom. Odpoved veljavnim vzorom za poznejše generacije ni predstavljala zadostnega razloga za odpoved nedotakljivemu vozlišču evropske racionalnosti. Zato se znamenita Husserlova suspenzija sklicevanja na avtoritete ne nanaša, vsaj ko je govora o antičnih klasikih, na tisto, česar si brez njih ne bi mogli zamisliti: na določen tip spraševanja in na konkretne smotre, ki jih želimo s takšnimi vprašanji uresničiti. V nasprotju s Heglovo idejo zgodovine filozofije kot edinstvenega, mukotrpnega in dialektično vodenega napredovanja Husserl ponuja poudarjeno in večkrat variirano razočarljivo diagnozo, po kateri zgodovina filozofije nikakor ni triumfalni pohod, temveč je dejansko zgodovina neuspehov in izneverjenja prvobitnim smotrom.

Glede na to, da je zgodovinsko pričevanje prineslo vse kaj drugega kakor uresničenje umnega človeštva, je Husserlova fenomenologija odklonila brezprizivno zvestobo tradicionalno najbolj cenjenim imenom tradicije kot osnovni filozofski spodbudi. Še več, pretesno privrženost posameznim

tradicijam je fenomenologija prej imela za balast kakor za pomoč na poti k avtentičnemu filozofiranju. Tako se je znanstveno usmerjena fenomenologija uvrstila med niz miselnih pozicij, poreklo katerih je bilo poudarjeno in dosledno neznanstveno. S tem ko je na zgodovino filozofije zaskrbljeno gledal kot na zgodovino neuspehov, se je Husserl nevede pridružil prednikom sodobnega odpora, omalovaževanja in prevrednotenja ustaljenih tradicij, Stirnerju, Kierkegaardu, Nietzscheju.

Optimizem filozofskega napredovanja v času je potemtakem nadomestila diagnoza, da nas izjemno dobro spoznanje, povezano z zgodovino filozofije, ne usposobi za nič drugega kakor za ponavljanje napak in stranpoti, ki so se v preteklosti že zgodile. Seveda so lahko zgodovinsko-filozofska spoznanja produktivna, a zgolj tedaj, če najprej spremenimo ključne vrednostne predznake in, v skladu z njimi, celoten zgodovinski tok. Po analogiji je fenomenologe pričelo privlačiti tudi prisvajanje atributov, ki označujejo izvorno, avtentično, primitivno. Še več, Husserl *pojem začetka izrecno povezuje z neartikuliranim, nemim izkustvom*, natanko tistim izkustvom, ki ga antropologi povezujejo s primitivnim: »Začetek je čisto in tako rekoč še nemo izkustvo, ki ga je treba izreči v čistosti njegovega lastnega pomena.« (Husserl 1950, 77 [slov. prev.: Husserl 1975, 84])

Tako kot v primeru avantgardistov *tudi v Husserlovi fenomenologiji drastičnemu porastu zanimanja za novo pričevanje ni sledil avtentični interes za tisto začetno*. Še več, pri Husserlu so stvari mnogo bolj jasne in nedvoumne kot pri avantgardistih: vse človeške kulture se bodo sčasoma bolj ali manj evropeizirale, medtem ko Evropejcem nikoli ni in jim tudi v prihodnosti ne bo padlo na pamet, da bi se, denimo, indijanizirali. Ne glede na to, da zgodovinsko pričevanje celokupnega evropskega izkustva ni niti malo slavno, so njegova izhodišča edinstvena zato, ker so univerzalna in s tem neizogibna za vse kulture, vključno z neevropskimi. Rojstvo Evrope iz duha vseobsegajoče občosti oziroma obljuba, porojena v nepartikularnem tipu racionalnosti, dejansko ne meri na nič drugega kakor na svojevrstno izpodbijanje »naravnega stanja«, naravnega razuma in logike, na osnovi katere se poraja običajna argumentacija: »Tema 'Evropa' postane posebej primerna za javno izpodbijanje 'naravno zakoreninjene' argumentacije, saj lahko ob njej z zavezujočo slikovitostjo in motiviranostjo predstavimo poglobitve točke

programa zasnovanja fundamentalne duhovne znanosti in ga predstavimo kot socialno-politični program prenove in izgradnje neke kulturne skupnosti.« (Vlaisavljević 2013, 39)

Sprava načela in smotra

Obrat k primitivni subjektivnosti v horizontu potrebe po fenomenološki utemeljitvi duhovne skupnosti ne predpostavlja izhoda, temveč, nasprotno, ostajanje v bližini usodnih motivov evropske racionalnosti. Pot v preteklost po Husserlu vodi do Platona, a dlje za njim ni več prehodna. Avantgardni ljubitelji primitivnih ročnih izdelkov bi gotovo z nejevero in nerazumevanjem razbrali fenomenološko opozorilo, v skladu s katerim je potrebno izključiti vsa dela pred Platonom, ker gre za nepopravljivo predznanstvene forme: »Brezumje, zgolj životarjenje v nejasnosti, lenobna pasivnost, ki se ne potrudi z razjasnjenjem prave vednosti o lepem in dobrem, vse to človeka onesrečuje, ga sili, da se žene za norimi cilji.« (Husserl 2012, 57). Umetnike bi, nadalje, verjetno osupnil poizkus sprave primitivnega in stroge znanstvenosti. Kljub načelni razliki so vodilne fenomenološke geste načeloma sorodne strategiji, ki so se je posluževali njihovi sodobniki, pripadniki različnih avantgardnih gibanj in struj. Njihovo sorodnost zaznamo takoj, ko opazimo, da je fenomenološki besednjak prepoln pojmov s predpono *pra-*, pravtis, praznanost, prairzvor, pratvorba, pratrenutek. Obenem se pojem izvornega in pojem primitivnega zblížujeta zaradi načelnih razlogov: »*vprašanje o izvoru se usmerja k primitivnim podobam [...]*« (Husserl 2004, 16).

Kolikor zahteva po izvornosti fenomenološko subjektivnost napotuje k primitivnemu, toda pod pogojem, da se okviru starogrške *episteme* ohranijo, se zastavlja vprašanje, kako in ali je sploh mogoče izpolniti takšno zahtevo? Razrešitev dileme je mogoče razpoznati na osnovi posebne pomenske vrednosti, ki jo Husserl pripisuje pojmu primitivnega. Na eni strani predpona *pra-* v fenomenologiji nikakor ne cilja na določeno antropološko prakonstanto. Prej bi lahko rekli, da gre za svojevrstno onto-logično naravo zavesti, ki se kot taka nujno ponavlja tudi v sodobnosti, pri čemer ne gre za naključno lastnost določenih individuumov, temveč velja za slehernega posameznika.

To, čemur Husserl pravi *pra-doksa*, nima nikakršne povezave s pojmom mnenja, še manj s finesami, s pomočjo katerih so pojem tolmačili antični filozofi. Kljub fenomenološki *epoche*, naloga katere je, da suspendira naravno naravnost in vsakršno naravno veljavo sveta, ostaja pridržano tisto, čemur Husserl pravi *pra-mnenje*. Kar preostane, zadeva izvorno obliko vseh načinov biti, izvorno gotovost, temelj vseh verovanj, ki pričajo o moji gotovosti glede tega enega in edinega sveta, ki ga naseljujem. Potemtakem me strogo logična pot, po kateri napredujem k fenomenološki redukciji z namenom, da bi udejanjil strogo znanstvenost, *vodi naravnost v naročje »primitivnega«*. Metodološki učinki redukcije se namreč ne končujejo šele z rafiniranimi strukturami znanstvenih idealizacij, temveč za seboj puščajo tudi vse subjektivne, relativne resnice življenjskega sveta. To je neizogibno, »da se bi iz najbolj nekultiviranega predkulturalnega življenja polastili in 'reaktivirali' vznik – teoretske ali praktične – predikacije na splošno.« (Derrida 1967, 247 [slov. prev.: Derrida 1998, 45])

Husserlov povratak k pred-kulturnemu kljub vsemu ni bil usmerjen (tako velja tudi za avantgardiste) k hrepenečemu obujanju »notranje Afrike« ali k evokaciji tistega pračloveškega v nas in zunaj nas. Motivi, povezani s primitivno subjektivnostjo, so brez razlike tako v fenomenologiji kot v avantgardi spravljeni v pogon v imenu sodobnega filozofskega ali umetniškega trenutka. O tem najbolje priča pojem izvirnega časa, ki se pri Husserlu ne nahaja niti prej niti kasneje, temveč samo v sedanjosti. Sedanjest je zanj edina zavezujoča, referenčna točka: »v živem izvoru biti, v zdaj – vre vedno nova prabit.« (Husserl 2004, 88)

Če je sleherni sedanji trenutek posamičen pričetek, potem se tudi smoter ne more nahajati nikjer zunaj pričenanja. Husserlova mnogostranska uporaba predpone *pra-* potemtakem ni povezana z nečim, kar bi nekoč davno bilo aktualno, a bi bilo zaradi kakšnega razloga opuščeno. Husserlovo pričenanje ne stremi k »resničnemu« začetku v redu časa. Priklicevanje nečesa, kar je *pra-*, prvenstveno meri na spravo *načela in smotra*. Če bi kdo pripomnil, da se pojem načela pri Husserlu sam razgublja, ker vedno znova izginja v novem pričenanju in s tem tudi v nujnem »odvrčanju od načel« (Komel 2014, 52), bi morali dodati, da posvečanje začetku in stvarnem zahteva odprtost za vse, kar je latentno, s tem pa tudi maksimalno fleksibilen pojem subjektivnosti. Poanta Husserlove sprave neizbežno spominja na Sizifovo usodo, toda pod

pogojem, da slednjo najprej prikažemo v znatno bolj razbremenjeni različici: kar je začetno, je obenem tudi tisto skrajno, tisto skrajno pa dosežemo natanko v pričenjanju. Vendar v vsem tem ni nikakršnega tragičnega občutja življenja, na celotnem fenomenološkem prizorišču mišljenja očitno izostaja dramatični vzpon, ki prinaša izjemne težave. Edino, kar zares preti, je povezano s permanentno nevarnostjo naturalizacije, precenjevanja naravne biti, in tudi s »padcem« v neavtentičnost naravne naravnosti. Za razliko od Sizifa povratka k primitivnemu pri Husserlu ne spremljajo nikakršne zunanje nadloge, od začetka do konca ostaja v okvirih brezpogojnega osredotočenja in povratka k sedanjemu. Podobno lahko trdimo za avantgardiste.

124

Tako fenomenologom kot umetnikom je prvenstveno šlo za konstitucijo svojevrstne poetike sedanjosti, na kateri bi bilo mogoče izgraditi novo etiko in politiko. Njihove primarne skrbi ne zadevajo več izgradnje prelepe vizije bodočnosti, pojem preteklosti pa za vedno izgubi svojo paradigmatično moč in zavezujočo »klasičnost«. Sodobna poanta pričenjanja na drugi strani začetka se skriva v privilegiranju časovne dimenzije, iz katere naseljujemo lastni svet. Če je pravtis absolutni začetek celotnega zavestnega življenja, ki se neprenehoma dograjuje na osnovi zdaja (prim. Husserl 1998, 127), in če je smoter pričenjanja povezan z izgradnjo lastnega sveta, potem fenomenološka pozicija stoji ali pade skupaj z dekonstrukcijo vsiljujočih se ideologij, ne glede na to, ali se njene ključne oporne točke skrivajo v preteklosti ali prihodnosti. Postulati fenomenološke politike se odrekajo obetavnim projektom, toda ne v imenu umika v nedejavno jalovost, temveč zaradi ideje človeštva, smoter katere je ukinjanje vseh enostranskih in končnih oblik človečnosti in uresničitev prehoda v neskončnost človeške naloge. Takšne neskončnosti si ne moremo zamisliti, če je ne realizirajo absolutni začetniki z neprestanim začenenjem v primitivnem zdaj.

Prevedla Alenka Koželj

Bibliografija | Bibliography

Biemel, Walter. 1968. *Philosophische Analysen zur Kunst der Gegenwart*. Den Haag: M. Nijhoff.

Boas, Franc [Boas, Franz]. 1982. *Um primitivnog čoveka*. Prev. A. Spasić. Beograd: Prosveta.

Depraz, Natalie. 2010. »Imagination.« V *Handbook of Phenomenological Aesthetics*, ur. L. Embree in H. R. Sepp. Dordrecht [et al.]: Springer.

Derrida, Jacques. 1967. »'Genese et structure' et la phénoménologie.« V *L'Écriture et la différence*, J. Derrida. Pariz: Seuil.

Duchamp, Marcel. 1994. *Duchamp du signe*. Pariz: Flammarion.

Fidler, Konrad [Fiedler, Konrad]. 1980. *O prosuđivanju dela likovne umetnosti*. Prev. M. Damnjanović. Beograd: BIGZ.

Fink, Eugen. 1966. *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*. Den Haag: M. Nijhoff.

Husserl, Edmund. 1929. *Formale und transzendente Logik*. Halle: M. Niemeyer.

---. 1950. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Husserliana. Band I*. Ur. S. Strasser. Den Haag: M. Nijhoff.

---. 1954. *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie. Husserliana. Band VI*. Ur. W. Biemel. Den Haag: M. Nijhoff.

---. 1966. *Analysen zur passiven Synthesis. Husserliana. Band XI*. Ur. M. Fleischer. Den Haag: M. Nijhoff.

---. 1980. *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Husserliana. Band XXIII*. Ur. E. Marbach. The Hague/Boston/London: M. Nijhoff.

---. 2004. *Predavanja o fenomenologiji unutrašnje vremenske svijesti*. Prev. Č. Koprivica. Sremski Karlovci/Novi Sad: IKZS.

---. 2012. *Prva filozofija. Krićka povest ideja*. Prev. D. Prole. Sremski Karlovci/Novi Sad: IKZS.

Klee, Paul [Klee, Paul]. 1998. *Zapisi o umetnosti*. Prev. B. Jović. Beograd: Esoteria.

Komel, Dean. 2014. *Kontemplationen. Entwürfe zur phänomenologischen Hermeneutik*. Nordhausen: Traugott Bautz.

Konstantinović, Zoran. 1972. *Phänomenologie und Literaturwissenschaft. Skizzen zu einer wissenschaftstheoretischen Begründung*. München: List.

Levinas, Emanuel [Levinas, Emmanuel]. 1998. »Levi-Bril i savremena filozofija.« V *Među nama. Misliti-na-drugog*, prev. A. Moralić. Sremski Karlovci, Novi Sad: IKZS.

Lévy-Bruhl, Lucien. 1922. *La Mentalité primitive*. Pariz: Alcan.

Levi-Stros, Klod [Lévi-Strauss, Claude]. 1998. »Uvod u delo Marsela Mosa.« V *Sociologija i antropologija I*, Marsel Mos [Marcel Mauss], prev. A. Moralić. Beograd: Prosveta.

Matisse, Henri. 1972. *Écrits et propos sur l'art*. Ur. D. Fourcade. Pariz: Hermann.

Merleau-Ponty, Maurice. 1945. *La phénoménologie de la perception*. Pariz: Gallimard.

---. 2002. *Éloge de la philosophie et autres essais*. Pariz: Gallimard.

126

Mondrian, Piet. 1987. »Jazz and Neo-Plastic (1927).« V *The New Art – the New Life. The Collected Writings*, P. Mondrian, ur. in prev. H. Holtzman in M. S. James. London: Thames and Hudson.

Rodrigo, Pierre. 2009. *L'intentionnalité créatrice. Problèmes de phénoménologie et d'esthétique*. Pariz: Vrin.

Smit, Teri [Smith, Terry]. 2014. *Savremena umetnost i savremenost*. Prev. A. Filipović. Beograd: Orion art.

Taminiaux, Jacques. 2009. *Maillons herméneutiques. Études de poétique, de phénoménologie et de politique*. Pariz: PUF.

Vlaisavljević, Ugo. 2013. »Šta je Husserl rekao u svom jedinom političkom govoru.« V *Spisi iz postfenomenologije*, U. Vlaisavljević. Sarajevo: Rabic.

Waldenfels, Bernhard. 2008. *Philosophisches Tagebuch*. München: W. Fink.

---. 2010. *Sinne und Künste im Wechselspiel. Modi ästhetischer Erfahrung*. Berlin: Suhrkamp.

[Navedeni slovenski prevodi | Slovenian translations

Derrida, Jacques. 1998. »'Geneza in struktura' ter fenomenologija.« *Problemi XXXVI* (1-2): 31–49.

Husserl, Edmund. 1975. *Kartezijanske meditacije*. Prev. I. Urbančič in M. Hribar. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Lévi-Strauss, Claude. 1996. »Uvod v delo Marcela Maussa.« V *Esej o daru in drugi spisi*, Marcel Mauss, prev. R. Močnik in Z. Skušek, 227–266. Ljubljana: ŠKUC: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.

Merleau-Ponty, Maurice. 2006. *Fenomenologija zaznave*. Prev. Š. Žakelj. Ljubljana: Študentska založba.]

PESSOA?

METAFIZIČNA NOROST EPOHE

Žarko PAIĆ

Sveučilište u Zagrebu, Tekstilno-tehnološki fakultet, Baruna
Filipovića 28 a, 10 000 Zagreb, Hrvatska

zarko.paic@ttf.hr | zarko.paic@zg.t-com.hr

Povzetek

Avtor v besedilu obravnava pisanje kot mišljenje portugalskega pesnika Fernanda Pessoa, ki sodi med najpomembnejše umetnike 20. stoletja, čeprav njegov vpliv šele danes dobiva razsežnost zaslužene svetovne recepcije tako na področju teorije književnosti in pesniška kakor na področju sodobne filozofije. Ker temeljni problem njegovega pisateljstva predstavlja pomnoževanje oseb, ki jih je ustvaril kot avtentične udeležence mišljenja in pisanja, se izkazuje, da pristop k njegovemu delu najprej zahteva uvid v ontološko-metafizična vprašanja o biti, bivajočem in bistvu človeka, kolikor osebe ni mogoče zvesti na novoveško matrico subjektivnosti. Namesto tega je k Pessoa potrebno pristopiti na imanenten način z namenom, da skoz njegove heteronime (Campos, Caeiro, Reis) pridemo do predpostavke, v skladu s katero je pisanje kot mišljenje potrebno razumeti na podlagi absolutne svobode konstrukcije

novih identitet. V sozvočju s Heideggrovo in Wittgensteinovo mislijo o jeziku in na sledi novejših analiz Pessoaevega dela v filozofskih spisih Alaina Badiouja in Judith Balso avtor skuša utreti lastno pot tolmačenja Pessoa kot misleca-umetnika, čigar glas se izkazuje za avtentični simulaker sveta, znotraj katerega je kontingenca nova nujnost svobode, kaos imaginacije pa kreativni red brez začetka in konca.

Ključne besede: oseba, metafizika, Pessoa, mišljenje, pisanje.

Pessoa? The Metaphysical Madness of the Epoch

Abstract

130

The author deals with the analysis of writing as the thinking of the Portuguese poet Fernando Pessoa, who belongs to the most significant artists of the 20th century, although his influence is only nowadays gaining the deserved world reception not only in the field of literary theory and poetry, but also of contemporary philosophy. Since the fundamental problem of his work is represented in the multiplication of persons he created as authentic participants in thinking and writing, it appears that an access to his works requires, first, an insight into the ontological-metaphysical questions regarding Being, beings, and the essence of man, because a person cannot be reduced to the matrix of subjectivity. Instead, Pessoa demands a different approach immanently dealing with the aspiration of traversing through his heteronyms (Campos, Caeiro, Reis) to the recognition that writing needs to be understood as the absolute freedom in the construction of new identities. In accordance with Heidegger's and Wittgenstein's thoughts regarding the questions of language, and in the search for a newer analysis of Pessoa's works in the philosophical writings of Alain Badiou and Judith Balso, the author tries to follow his own way of interpreting Pessoa as a thinker-artist whose voice shows the authentic simulacrum of the world, in which contingency represents the necessity of freedom, and the chaos of imagination becomes the creative order without beginning or end.

Keywords: person, metaphysics, Pessoa, thinking, writing.

»Nalivnemu peresu, naočnikom in vonju poslikanega traku.«

Fernando Pessoa, *Eros e Psique*

Uvod

Če k mišljenju kot stroju somnambulnega pisanja v delu Fernanda Pessoa pristopimo naravnost, to ne pomeni, da bomo zajeli celoto. Brez nujnih paradoksov in aporij samega dejanja diskurzivne pustolovščine ne bomo prispeli nikamor. Že vnaprej se velja sprijazniti s tem, da ta nemožnost hermenevtičnega ali pa semiotičnega pristopanja k njegovemu delu hkrati predstavlja odprto področje preklapljanja med stili in formami drame izpisovanja singularnosti. Nikakršne apriorno dane osebnosti ni, nobenega vrhovnega transcendentnega »jaza«, ki bi nam bil zanesljiva začetna opora pri tem, kar bo sledilo – pri razstavljanju in razklepanju skrivnosti Pesseovega mišljenja, v katerem se filozofija in umetnost, v tem ko se preklapljata ena v drugo, na isti poti zbirata in se obenem razdvajata. Če pri poskusu preniknjenja v labirint njegovega pisanja ostanemo brez tistega, kar Judith Balso že v naslovu svoje inspirativne knjige poimenuje »metafizično tihotapljenje« (Balso 2006), kaj nam potem še preostane? Mogoče bi lahko napotilo za vstop v ta labirint našli v nekem fragmentu *Knjige nespokoja Bernarda Soaresa (Livro do Desasssego por Bernardo Soares)*. V njem se verjetno na najbolj luciden način prikaže temeljni problem odnosa mišljenja in pisanja iz duha metafizičnega razumevanja stvari nasploh.

Metafizika se mi je vedno zdela podaljšana oblika pritajene norosti. Če bi poznali resnico, bi jo videli; vse drugo je sistem in okolica. Če o tem razmišljamo, je zadosti ugotovitev, da je vesolje nedoumljivo; skušati razumeti ga pomeni biti manj kot človek, saj biti človek pomeni vedeti, da vesolja ne doumemo. (Pessoa 2001, 96)

Pessoa besedo metafizika v pridevniški obliki pogosto uporablja za različne fenomene. Enako velja tudi za besedo misterij. V tem je treba zagledati prav tisto, kar v navedenem fragmentu takoj pade v oči. Metafizika je namreč slepilo in privid v estetskem pomenu te besede. Obenem pa gre tudi za način

človekovega mišljenja, ki se temu podarja iz nujnosti njegove dvosmiselne eksistence: kot bitja, ki občuti in trpi, in kot bitja, ki prestaja tesnobne trenutke soočenosti z dramo prebivanja. Če je tu metafizika norost, potem ta diagnoza pove nekaj povsem drugega kot nauk psihoanalize. Za Freuda se glavna maksima glasi takole: *Kjer je bilo ono, mora postati jaz. (Wo Es war, soll Ich werden.)* Ta razsvetljenski »racionalizem« le z drugačnimi sredstvi – z odkritjem nezavednega kot jezika – izhaja iz ideje, da je jastvo oz. sebstvo tisto »ono«, ki vlada našemu arhipelagu želja in z njim upravlja. Tega sicer res ne počne več iz središča uma, temveč iz razpolege, razsejanosti žive telesnosti. Toda metafizike se ne prevlada z njeno sprevrnitvijo. Tako se jo le postavlja z glave na noge. Pessoa torej norosti ne razume kot boleznimi mišljenja in uma. Gre le za neki drugačen način mišljenja. In to mišljenje iz razlike identiteto konstituira kot tokovanje sanj in kot kontingenco pomnoženih »jazov«. Poreklo teh »jazov« pa je onstran vsakršne replikacije nekakšnega prazvirnika (*arché*). V tem se Pessoaev zastavek povezuje z odstrtjem neobstoja prvega vzroka in poslednjega smotra (*télos*) dogajanja. Če je tako, potem metafizika ni samo norost. Je tudi nujno slepilo, ustvarjeno zato, da bi človeku podelilo nekakšno nadomestno uteho, da Bog morebiti obstaja in da je svet mogoče smiseln. Zato ima Christel Baumgart prav, ko trdi, da so za Pessoa metafore in figure književnosti kot paradigme umetnosti nasploh, saj je zanjo jezik pogoj možnosti svetovnosti sveta, isto kot to, kar Nietzsche pripisuje jeziku filozofije: da je nadomestilo za resnični videz stvari v njihovem sijaju. Zato se umetnost odvija po dvojnem kodu: je hkrati »avantgardna dekadenca« in »dekadentna avantgarda« (prim. Baumgart 2018).

132

V Pessoaevem primeru to daljnosežno vpliva na razumevanje »njegovega« pesniškega mišljenja oziroma logike, ki sloni na modelu aporije in paradoksa. To, kar je za klasično metafiziko enotnost kraja in časa, kar je tudi nekakšen Aristotelov temeljni zakon estetske opredelitve sveta, upovedane v *Poetiki*, kot ujemanja substance stvari in reda pomenjanja v okrožju sklada sveta, se pri njem povsem preobrbe in negira. Namesto logike *ali-ali* je pri Pessoi hkrati vse pozitivno in negativno, možno in resnično – v znamenju logike *in-in*. Zato moramo imeti pred očmi dve metafiziki in glede na to dva aspekta »metafizične norosti«:

(1) aristotelovsko s temeljnimi načeli, ki jih novoveška filozofija in znanosti

prevzamejo pod geslom načela zadostnega razloga (*principium rationis*), razvija pa se v misli Descartesa, Kanta in Leibniza;

(2) nearistotelovsko, ki predstavlja poskus, da bi se snu, sanjarijam, izmišljijam, fantazmagorijam, domišljiji v produktivnem pomenu novega, estetskega spoznanja priznalo prvenstvo pred racionalnim modelom spoznanja in praktičnega osmišljanja sveta.

Fernando Pessoa je s heteronimom Álvaro de Camposa to najbolj plodno izrazil v manifestnem besedilu z naslovom »Zapisi o nearistotelovski estetiki« iz leta 1924. Sploh ni nenavadno, da se ta filozofski tekst o »novi estetiki« ogrinja v jezik zastopnika evropske zgodovinske avantgarde. Izreka ga kar celotna osebnost radikalnega pesnika, pomorskega inženirja in pisca avantgardnih manifestov, kakršen je bil Campos. V tem tekstu z vulkansko močjo vre na plan vodilna misel, da moramo ideji lepega, katere vrhunec je Aristotelova estetika, iz katere izhaja prvenstvo uma nad občutenjem, zoperstaviti idejo moči, ki se rojeva iz izvirnega občutenja. Zakaj? Camposov odgovor je enoznačen.

133

Vsakršna umetnost izhaja iz občutenja in na njem tudi temelji. Medtem ko aristotelovski umetnik svoje občutenje podreja pameti, zato da bi jo lahko naredil za človeško in vseobčo, tj. da bi iz nje naredil nekaj *dostopnega* in prijetnega ter tako z njo zaslužnil druge ljudi, nearistotelovski umetnik vse podreja svojemu občutenju, vse preobraža v njegovo substanco, zato da bi ta postala – četudi svoje občutenje naredi za nekaj tako *abstraktnega*, kot je pamet (a pri tem to nikakor ne neha biti občutenje), *emitivno* kot volja (a vendarle ni volja) – *emitivno abstraktni občutenjski plamen*, ki je zmožen druge, naj to želijo ali ne, prisiliti, da občutijo, kar je občutil sam, ki lahko druge obvladuje s pomočjo nerazložljive moči ... [...] Ko je »ideja« lepote »ideja« občutenjskosti, ko je *emocija*, ne pa ideja, občutenjsko razpoloženje nekega temperamenta, ta »ideja« lepote postane moč [...]. (Campos 1997, 252–253)

Z metafiziko se v zgodovini zaznamuje dvojnost svetov, tistega »realnega« in onega, ki se zoperstavlja zvajanju življenja na računanje, načrtovanje in konstruiranje. Zato je ta usodnostna beseda iz globin izročila za Pessoa, tako kot je bila tudi za Heideggra in Wittgensteina, tudi sama svojevrsten

misterij. Razlog za to je v jeziku, s katerim upovedujemo svet kot tak in svet človeške eksistence. Zato misterij ni tisto »misteriozno« v nerealnem, temveč sama realnost, ki se kaže v modalnih kategorijah nujnosti, resničnosti in možnosti (prim. Critchley 2018). Zakaj je tako? Iz enostavnega razloga, ker se odločitev o poti mišljenja kot kontingentnosti vzpostavlja kot faktičnost brez alternative. Kar je bilo in kar se je dogodilo, je bilo oz. se je dogodilo le takoin-tako. Četudi so mogoče obstajale še druge možnosti, pa se te niso izpolnile. Ko se s Platonom prične spopad med idejami in resničnostjo, je že na delu razdvajanje tistega, kar pripada filozofiji in kar pripada umetnosti. Pri tem se vedno izhaja iz kraljestva večne in obstojne biti in se potem sestopa k ravnem premenljive pojavnosti. Pessoaevi filozofski teksti to dvojnost razdelujejo veliko bolj natančno in strožje. To se odvija v okviru sinteze izkustva racionalizma in perspektivizma. Ta tako rekoč nemogoča sinteza Kanta in Nietzscheja se v njih razreši v poskus, da bi se mislilo ekstatično. Pravo življenje privira iz onirične zagonetke čutenjskosti telesa. Vendar gre pri Pessoai, v nasprotju z Artaudom (prim. Paić 2011, 273–313), ki je telo dojemal metafizično, v njegovem odklanjanju od nečistosti seksualnega porojevanja, za poetično kozmogonijo občutenja. To je opazno v vseh »utelešenjih« njegove pisateljske eksistence. Biti za Pessoa pomeni pisati. Človek kot *homo scribens* iz življenja dela Knjigo druge narave oziroma, bolje, naravo knjige kot resničnega življenja Drugega.

134

Če se človeka ne da opredeliti drugače kot iz izkušnje te »metafizične norosti«, potem je njegova usoda – poskusiti prebolevati to bolezen z njenimi lastnimi sredstvi. To pa so predvsem sen, sanjarije, fantazmagorije, beg v izmišljajske pokrajine pomnogoterjenega sebstva, vse do skrajnih meja, ki ločujejo bit in nič. Težava, kako pristopiti k Pessoai, se kaže že v tem, da je njegov veličastni opus v formalnem smislu raznoterih del (poezije, proze, teozofije, ezoterike, filozofije, političnih tekstov, dram, dnevnikov, pisem) tako rekoč nemogoče urediti v kak sistem. Niti najmanj se ne zdi primerno, da bi mu podelili avro »dela« (*oeuvre*), vsaj ne na način, ki predpostavlja linearnost časa in zaokroženost tistega, kar Maurice Blanchot imenuje »literarni prostor« (prim. Blanchot 2012). Prostor Pessoaevega pisanja tudi ni iztoznačen s prostorom mišljenja, kakor ga v 20. stoletju na Zahodu vzpostavlja »kanon« moderne umetnosti. Njegove intervencije so dosti bližje sodobni izkušnji, ki poteka po robovih in vozliščih mreže tekstualnosti. Tu ni

več odločilno priznavanje avtorstva in podpisa s fiksno identiteto. Namesto tega se soočamo s sledenjem fluidnemu in nestalnemu »subjektu«. Derrida in Lacan ga imenujeta decentrirani subjekt, Deleuze pa mu dodeli pravico do izgube slehernega obstojnega središča enostavno zato, ker je vprašanje subjekta postalo vprašanje metamorfoze njegovega postajanja v ménah stanj. Subjekt se, paradoksalno in aporetično, konstruira s svojo desubjektivacijo. Bolj daleč kot gre raztemeljenje njegovega »biti«, toliko bolj se bližamo tisti vrsti estetskega objekta, za katero velja pravilo, ki ga je v svojih dnevniških zapisih formuliral Paul Klee v naslednjem uvidu: »Zdaj so objekti tisti, ki opažajo mene.« Kdo potem koga misli – Pessoa svoje heteronime ali pa so ti avtonomni objekti samolastne literarne volje do moči iz duha razlike in drugosti?

1. Mišljenje kot pisanje

Zaradi mišljenja kot pisanja Pessoa predstavlja izjemen in enkraten primer transgresije vseh dotlej vzpostavljenih pravil o identiteti in obstojnosti figur, kakršni sta filozof in pisatelj. Obe se sicer vežeta na »geometrijo brezdna« samega jezika. Okovi, ki ju držijo, da ne bi poniknila v brezkončne črne luknje tega brezdna, pa so rezultat zgodovinske dediščine metafizike. Filozof misli v pojmi, pesnik pa se kot literat ukvarja z občutenji. To nas ponovno vrača k simultanemu branju Nietzscheja in Pessoe. Spomnimo se, da je Nietzsche v svojem »estetskem obratu« zahteval, da se mora filozofija prežemati z umetnostjo. V tem je bil predhodnik vseh mislecev-pisateljev, ki so težili k temu, da bi drugačno pot samolastne odločitve, da bodo pisali prav zunaj toka modernizma in njegovih silnih novih teženj ter celo zoper njega, prebili na filozofski način. Nekatere od teh poti so, kot to velja za Franza Kafko, postale »novi kanon«, recimo s kinematičnim slogom pisanja, s časovno umreženostjo dogajanja v smislu pretekanja nenehnega zdaja in s prostorsko reorganizacijo, ki terja razposedenost, diseminiranost subjekta in heterogenost jezika v njegovem praktičnem udejanjenju (prim. Deleuze in Guattari 2013, 589–687). O samolastnosti Pessoevega projekta prežemanja filozofije in umetnosti, v katerem izhaja iz singularnosti občutenja, iz tistega, kar so v srednjeveški teologiji imenovali nominalizem, predpostavlja pa prvenstvo gibanja enkratnosti in neponovljivosti posameznega bitja pred univerzalno bitjo, priča predvsem

avantgardno gibanje, imenovano *senzacionizem*. S tem ko Pessoa vzpostavlja »pluralni literarni prostor« in sloge onkraj hegemonije Enega in Edinstvenega, si prizadeva vse sloge umrežiti v mrežo soobstajanja (prim. Ribeiro 2010, 79). To bi lahko poimenovali projekt singularnosti »absolutne razlike«. Avtonomnost vsakega od načinov pisave, v skladu s katero se uobličujejo njegovi najpomembnejši heteronimi in polheteronimi, namreč izhaja iz prakse nenadne (emergentne) izjeme. Prav ta ustvarja pravilo. *Senzacionizem* s svojo zahtevo po zavračanju klasicizma torej ni le portugalska različica futurizma in njegovega oholega določanja avantgardne poti v bodočnost. Namesto tega Pessoa sledi možnosti, da bi bila kozmopolitska občutenjskost nekakšna predpostavka lokalno-nacionalne komponente tistega, kar je lastno epohi z njenim kultom *destrukcije, inovacije in eksperimenta*.

136

O Pesseovem poetičnem modernizmu in njegovih samolastnih izmišljajah Drugega, ki jih je poimenoval heteronimi in polheteronimi in o čemer bomo v pričujočem razmisleku še podrobneje razpravljali, je bilo že veliko povedanega. Naj zadostuje, če omenimo, da ima Harold Bloom v svojem delu *Zahodni kanon* (*The Western Canon*) iz l. 1944 Fernanda Antónia Pessoo (1888–1935) za enega od najbolj reprezentativnih pesnikov 20. stoletja. V njegovem delu se zahodna literatura vzpostavlja kot paradigma novega načina mišljenja in pisave nasploh (prim. Bloom 2003). K temu moramo dodati še to, kar je nedvomno izjemno sugestivno upovedal Gabriel Josipovici v svojem delu *Lekcije iz modernizma in drugi eseji* iz l. 1977, ko je Pessoo, ob Kavafisu, Kafki, Eliotu in Borgesu, označil kot »utelešenega duha modernizma«, skladno z lokalno/nacionalnim in hkrati kozmopolitskim krajem srečevanja mesta in sveta, saj so vsi imenovani literati močno vezani na svoja mesta (Lizbono, Aleksandrijo, Prago, London in Buenos Aires). V različnih svetovih govornice so čuvarji zgodovinskega pomnjenja in hkrati prinašalci univerzalnega sporočila epohe radikalnega prodiranja v novo (prim. Josipovici 1977, 26). In kaj je to »novo«, če ne tisto, kar Pessoa ustvarja iz Niča, in ne iz že obstoječih literarnih »kanonov«. Čeprav je na tem mestu, resnici v prid, treba reči, da sta glede ideje Drugega kot na sanjski način stvarjenega stroja različnih »avtorjev« oz. heteronimov v 19. stoletju na neki poseben način njegova predhodnika filozof Søren Kierkegaard in pesnik Arthur Rimbaud. Prvi, ker je psevdonime uporabljal za to, da bi sledilce svojega lastnega avtorstva speljal na napačno sled, drugi pa zato, ker se z njim začena

projekt odprave absolutnega »Jaza«, ki temelji na novoveški metafiziki subjekta kot predstavljanju. Novost novega je v postajanju znotraj procesa ustvarjalnega tvorjenja. »Novo« ni le premena forme biti in njegovo ponavljanje v drugačni pojavnosti. Tisto resnično novo v epohi estetskega modernizma prve polovice 20. stoletja je zbrano v dvojni naravi napredka in razvijanja. Po eni strani gre za brezpogojno vero v razrušenje tradicije, kar predstavlja temelj za porojevanje tehničnega sveta objektov, po drugi strani pa za zaobrat k arhaičnemu času z njegovimi poganskimi izviri brezrefleksivne neposrednosti. O tem pričata heteronima že omenjenega de Camposa z njegovimi futurističnimi odami (npr. »Pomorska oda« in »Oda bojevnika«) ter pesnika združitve romantike in simbolizma, ki ga Campos imenuje »moj resnični Učitelj« – Alberta Caeira. Ko kdo govori o inovativnih vidikih Pessoeve književnosti, torej ne sme vztrajati pri le eni sami plati te zgodbe. Sicer pa: resnica ni celota. Tako se je izrazil Adorno v svojem zoperstavljanju Heglovi teodiceji absolutnega duha. A resnica prav tako ni nič drugega kot perspektivistična videznost biti v preobrazbah. Nobene stvari ni, ki bi imela obstojnost. Tako kot tudi nobena od osebnosti s svojim delom ne kaže nič drugega kot nezaključenost slehernega celovitiga projekta.

137

Kako pristopiti k delu, ki se upira sleherni možni skušnjavi estetskega vrednotenja? Četudi Pessoevo delo danes ni več na milost ali nemilost prepuščeno interpretativnemu molku, četudi je – kot smo videli že pri Haroldu Bloomu, enako pa velja tudi za vrhunskega mehiškega pesnika in esejista Octavia Paza (prim. Araujo 2018) – takoj po prvih prevodih v francoščino in španščino po 2. svetovni vojni postalo razlog za prevrednotenje celotne tradicije modernizma v Evropi 20. stoletja, pa nedvomno velja, da se ga je začelo zelo pozno filozofsko obravnavati. Sicer pa, bilo je le vprašanje časa, kdaj si bo treba bližino s Pessoo izboriti tako, kot je to v zagotovo najbolje zastavljeni razlagi sploh storil filozof Alain Badiou v delu *Mali priročnik o inestetiki (Petit manuel d'inesthétique)* iz leta 1998. V razmišljanju z naslovom »Filozofska naloga: biti Pessoev sodobnik« Badiou zatrdi, da je tisto, kar v mišljenju spregovarja s Pessoo, še posebno skozi heteronim Álvaro de Camposa, združljivo »z nekaterimi Deleuzovimi filozofskimi postavkami« (Badiou 2004, 61). Naj je ta trditev še tako izjemno plodna v zvezi z razumevanjem Pessoevega premišljevanja fragmentirane poetologike sveta, pa se zdi veliko pomembnejše tisto, kar je spet prav z Badioujem poimenovano kot »pesniška subverzija

načela neprotislovnosti« kot poti »onstran platonizma in antiplatonizma« (Badiou 2004, 38). Če hočemo misliti tako, da bomo »Pessoevi sodobniki«, potem to očitno terja, da zapustimo nekaj, kar je na tem mestu naš temeljni problem. Gre, seveda, za »metafizično norost epohe«. To nikakor ni podobno Wittgensteinovi terapiji, katere cilj je filozofa rešiti iz mišnice, v katero ga vodi um, ujet v metafizični jezik, saj Pessoa ni mar za t. i. vsakdanji jezik z njegovimi pravili. Prav nasprotno, jezik, s katerim se razpira novo v nenehni preobrazbi form in likov zavedanja o aktu pisanja, ni, če naj spregovorimo fenomenološko, v funkciji kakšnega razsvetljevanja in tega, da bi nas privedel do dokončne resnice absolutne dejanskosti. Pessoa ustvarja tako, da misli onstran igre transcendence in imanence, onstran vladavine platonizma in aristotelovske estetike, za katero je ključen pojem samozavedanja in njegovih meja.

138

V nadaljevanju bom poskušal razložiti misterij mišljenja, ki se je razprlo s Pessoa in začelo naznanjati možnost izhoda iz vekovite matrice, imenovane metafizika, in njenih različnih likov. Skozi fragmente bistvene nezaključenosti njegovega dela se to kaže kot znamenje nečesa, kar napotuje naproti ideji, da mišljenje v epohi modernosti z njeno tehnično svetovnostjo ni nič drugega kot dispozitiv eksperimentalne igre forme življenja, ki ji značilni pečat vtiskuje dejanje pisanja. Nič se ne dogodi brez pisanja. To tudi ni nič tako zelo nenavadnega. Zamislimo si svet brez pisave in filozofijo, ki bi bila zvedena le na filozofiranje, kakršnega je izvajal Sokrat po atenskih trgih. Le kaj drugega bi potem preostalo naslednjim generacijam, kot le množica legend in mitov. Nobene možnosti ni, da bi vsa ta grmada Pessoaevih heteronimov (menda jih je bilo za njegovega življenja 75) kadar koli dospela do tega, da bi imela pravico do »lastne« avtonomne eksistence, obenem pa bi se še medsebojno nanašala v mreži tekstov. Brez prostora pisave za Pessoa ni drugega življenja. Nobenega drugega ni, ki bi na tako absoluten način živel lastno usodo pisatelja v 20. stoletju. Zato pri njem življenje v fiktivni formi pogojuje možnost realnega življenja, in ne nasprotno. To je treba razumeti kot ontološko konstrukcijo, ne pa kot goli zaobrat t. i. realizma. Četudi je Pessoa, tako kot tudi drugi vodilni modernisti 20. stoletja (Kavafis, Kafka, Eliot in Borges) čez dan živel uradniško življenje in s tem dokazoval, da je edini kraj svobode v sanjah in času sproščenosti od monotonije in banalnosti vsakdanjika, prežetega z logiko korporacijskega kapitalizma, je njegovo t. i. resnično življenje – kot to

lahko izvemo iz psihobiografije njegovega polheteronima Bernarda Soaresa, lizbonskega pomožnega knjigovodje in avtorja *Knjige nespokoja* – potekalo samo kot vaja v prestajanju življenja za tisto, kar se je dogajalo ponoči. Tedaj je intenzivno utripalo srce Mesta, pisanje pa je ustvarjalo nove svetove, stkane iz besed in sanj, tesnobe in užitka pri branju tistega, kar se je izpisovalo na škatlicah cigaret, razmetanih papirčkah, na robovih knjigovodskih listin, na vsem tistem, kar tvori imaginarij modernega človeka v vrvenju njegove hitro preminevajoče tehnične eksistence.

Videli bomo, kako se skozi nekaj medsebojno povezanih fragmentov, hkrati v njihovem medsebojnem preklapljanju in samostojnosti, odvija pustolovščina mišljenja, za katero ne le, da je vse obenem mogoče, resnično in nujno, temveč predvsem odprto za preobrazbo v nekaj nestalnega in neobstoječega, v tek časa, ki se izgublja v naletavanju drugih misli in v tem izničuje. Problem, s katerim se je treba soočiti v približevanju Pessoai, nikakor ni kakšen posebni filozofski ali literarni problem, kakršni se pojavljajo v epohi moderne začaranosti sveta iz duha znanosti in tehnologije. Nasprotno, problem je v tem, ker se tudi samega Pessoe ne da razkleniti iz samorazumljivosti njegovega dela in življenja, saj se njegov ortonim ob treh najpomembnejših heteronimih (Alberto Caeiro, Ricardo Reis, Álvaro de Campos) tudi sam pojavlja kot vprašanje: kaj se dogaja, ko Pessoa zapisuje znamenja in besede, ki pripadajo Drugemu? Za Wittgensteina iz *Tractatusa Logico-Philosophicus* je bilo jasno, da »filozofsko sebstvo ni človeško bitje, niti človeško telo ali človeška duša, s katero se ukvarja psihologija – niti ni del vsega tega« (Wittgenstein 1976, 135).¹ Mar ni mogoče v primeru Pessoe, po analogiji z omenjeno Wittgensteinovo trditvijo, iti še dlje in reči, da onstran metafizično opredeljenega sebstva ali »Jaza« vlada vseskozišnji kaos fragmentov mnoštva osebnosti, ki vse skupaj ne tvorijo celote, ampak se v njih celovitost v svoji nezaključenosti izkazuje za znamenje »metafizične norosti epohe«? Nenazadnje, ali sploh še obstaja kak jasen kriterij, s katerim bi lahko opredelili tisto, kar je samo po sebi Eno in Edino, v svoji »usodi« avtentično in neponovljivo, singularno in kontingentno?

1 »Filozofski Jaz ni človek, ni človeško telo ali človeška duša, s katero se ukvarja psihologija, ampak je metafizični subjekt, je meja – ne del sveta.« (Wittgenstein 1976, 135)

2. Skrivnost heteronima

Pisanje kot mišljenje se mora vendarle razlikovati od mišljenja kot govorjenja. Razlika je v tem, da je oboje mogoče šele iz neke globlje perspektive. Kot je pokazal Heidegger, mišljenje izhaja iz resnice biti kot upovedovanje (*aletheia* in *poiesis*) (prim. Heidegger 2002). Kdor misli biti, to vedno že upoveduje v njeni razprtosti in čistini. Mitsko opomenjanje oz. znamenovanje narave, religiozno upovedovanje skrivnosti boštva boga, umetniško prikazovanje lepote sveta in filozofsko mišljenje biti omogoča govorica kot upovedovanje. Odtod je vsak način upovedovanja v zgodovini zahodne metafizike ujet v matrico metafizike, od trenutka, ko sta se razdvojila govor in pisanje, izrečeno in zapisano. Govor izreka nezvedljivo singularnost dogodka. Zato je zamejen z mejami biti kot prisotnosti (*ousia*). S pisanjem pa se meje, ki jih zadajata prostor (»tu«) in čas (»zdaj«), prehajajo. V obeh primerih med govorom in pisanjem obstaja tisto neprekoračljivo, čista faktičnost. Med glasom in črko, vrezano ali vtisnjeno v materialno podlago (kamen, les, papir), se jasno očituje razlika. Znotraj fizičnega prostora glas ostaja odjek trenutka. Zapisani znak pa se ovekovečuje v mediju Knjige. Iz njega izhaja sled neke druge prisotnosti. To je prisotnost, za katero velja pravilo pomnjenja, in ne spominjanja. Pomnjenje se namreč zasnavlja v dejanju ponavljanja biti v umetnem načinu zaustavitve časa. Spominjanje za kaj takega nima zmožnosti, saj se odvija v linearnosti časa kot trajanje trenutka. Od tod negacija spominjanja v pozabljanju posameznika in afirmacija pomnjenja v dispozitivu teksta kot pričevanja kolektivnega spominjanja. Prvo se veže na proces desubjektiviranja prostora, drugo pa na proces objektiviranja časa, ki ni nikoli pretekel. Ljudje se spominjajo, in zato je vse, kar se je dogodilo, nekaj varljivega in nezanesljivega. Knjige in knjižnice pa pomnijo, in zato je vse, kar je vtisnjeno in natisnjeno, samo vprašanje različne razlage tistega, kar je zapisano v času. Spominjanje predstavlja intencionalni akt zavesti o nekem predmetu v času. Kar zadeva pomnjenje, pa to prehaja okvir intencionalnosti. Razlog je v tem, da različna »umetna spominjanja« postavljajo pod vprašaj samoumevnost predmeta zavesti. Vse kar, na primer, lahko rečemo o Kristusovi zgodovinski eksistenci, izhaja samo iz pomnjenja Knjige (evangelijev). Nič drugega ni, kar bi posedovalo dokaz avtentičnosti. Seveda je očitno, da gre za zgodovinsko izpeljano mišljenje prostora in časa,

substance in subjekta, identitete in razlike. Iz tega tako rekoč neizbežno nastane tisto, kar Pessoa poimenuje »metafizična ‚norost‘«. Kako naj to razumemo? Oziroma, bolje rečeno, kdo je tu »nor« – filozofi od Platona in Aristotela do Nietzscheja in ... Pessoa?

Vrnimo se k razlagi, s katero je Alain Badiou postavil standarde za vsako nadaljnje branje Pessoevega filozofsko-literarnega projekta. Zakaj je Pessoa za filozofijo še vedno več kot skrivnost? Medtem ko se je namreč, po Heideggrovi zaslugi, Hölderlinovo pesništvo postavilo na najvišjo raven tistega, kar se imenuje prevladanje nihilizma kot metafizike, ob bok Nietzscheja, pa se zdi, da po tej analogiji še nismo prišli na Pessoevo sled. Tudi sam Badiou malodušno priznava, da glede Mallarméja ima ključ do interpretacije njegovega »pesniškega delovanja«, francoski heideggerjanci, kot je npr. Lacoue-Labarthe, so že odprli prostor za filozofsko branje pesnika, kakršen je bil Paul Celan (prim. Badiou 2004, 56). V primeru Pessoa pa vsa zadeva pade v vodo, spekulativni, hermenevtični, fenomenološki, poststrukturalistični, semiotični in še marsikateri poskus približanja njegovemu delu se je ponesrečil. Odgovor, ki ga na to podaja Badiou, je zares izjemno sugestiv. Kot pravi, se Pessoeve metafizike ne da odkleniti s filozofskim ključem, oziroma, da še ni take »filozofije«, ki bi lahko njegovo mišljenje jemala v ozir kot »predmet« svoje analize. Natančneje, filozofija na svoji zgodovinski poti do sodobnosti še ni dospela do praga Pessoeve toponomije. Strategija, ki jo izvaja Badiou, v resnici niti malo ne odstopa od tistega, kar je počel Heidegger v svojih prispevkih k prevladanju/prebolevanju metafizike. Če vzamemo v ozir pesnike, kot so Hölderlin, Rilke in Trakl, potem jih je »heideggeriziral«. Z drugimi besedami, z načinom, kako jih je so-mislil in bral, jih je prežal s svojo specifično pojmovnostjo in kategorijami (*dogodje, četverje, drugi začetek, resnica biti*). Badiou v svoji razlagi toponomije Pessoevega mišljenja trdi, da se, izhajajoč iz pesništva, ne more razkleniti tega, kar Pessoa misli, tudi ko ta to izreka v jeziku poezije. Zato do danes verjetno najboljši pristop v tej smeri, tisti v delih Judith Balso, obstane znotraj metafizične sheme poetičnega govora kot takega (prim. Badiou 2004, 56 in Balso 2006, 247–266). To stališče je obenem očitek in pohvala. Če se iz bistva pesništva pri Pessoi ne da dospeti do tistega, za kar je temu šlo, to pa je očitno za odnos do metafizike kot norosti, četudi Badiou te izjave iz *Knjige nespokoja* ne razloži in ji niti ne posveča pozornosti, kar pa

odločilno določa moj pristop, potem lahko rečemo, da Pessoa ni niti pesnik niti filozof, temveč – kot je opredelil samega sebe – »pesnik, navdihnjen s filozofijo, ne pa filozof s pesniškimi zmožnostmi«. ²

Pretanjenost razlage, ki jo ponuja Badiou, je – na kratko – v naslednjem. Iz tega, da Pessoevo mišljenje, ki je po formi sicer pesniško, vendar ne tako do konca inficirano z Nietzschejem, da bi ga lahko imeli le za njegovega dvojnika v podobi nekakšnega epigona ali eklektika, postavlja v zvezo z Deleuzovim mišljenjem postajanja in ontologijo procesualnosti, izhaja glavna trditev, da gre za preokret platonistične metafizike. Ob tem je znano, da se Pessoa ni opredeljeval za vernega, niti ni izpovedoval krščanske vere. Ta preokret metafizike platonizma za Badiouja predpostavlja nekaj izjemnega. Ne gre namreč za preokret, ki bi pripadal kakšnemu antiplatonizmu kot platonizmu z drugimi sredstvi. Namesto tovrstne prazne geste Pessoa napotuje onstran kakršne koli vodilne transcendentalne strukture subjekta-substance, ki pesništvo razumeva kot služenje živim bogovom ali pa mrtvemu bogu krščanskega izročila. Čeprav se v heteronimu »Velikega Učitelja« Alberta Caeira vrača k poganstvu, k tistemu, kar je poskušal Hölderlin in celotna evropska romantika (še posebno nemška), da bi se z vrnitvijo k naravi dospelo do samega porekla pesništva pri Grkih, njegova vloga ni toliko mesijansko-apokaliptična, temveč bolj propedevtična. Tisto arhaično ni nikoli ubito, tj. mrtvo, tisto izvorno se pri njem vedno pojavlja v znamenju simbolične projekcije metafizičnega izročila Zahoda. Brez tega projekt preokreta platonizma in antiplatonizma ne bi bil mogoč. Z drugimi besedami, po Badiouju gre za vzpostavljjanje drugačne vrste razlike: med bitjo kot temeljem in bivajočim kot »postajati Drugi« (heteronimi). Pessoa to operacijo raztemeljevanja metafizike izvaja, izhajajoč iz metafizične predpostavke dogodkovnosti dogodka, tako da naredi »predsokratski korak nazaj«, tako kot je to storil Heidegger s svojim mišljenjem okreta (*die Kehre*) (prim. Badiou 2004, 63). Tako pri Caeiru kot tudi pri Camposu, tako pri programu romantike kot tudi avantgarde, se srečamo s kritiko metafizike subjektivnosti, kakor jo je na svoji poti mišljenja zasnul Heidegger. Zakaj torej, se končno vprašajmo, Badiouju pride na misel, da kot pravi ključ za razvozlanje

2 »I was a poet animated by philosophy, not a philosopher with poetic faculties.« (Pessoa 1966, 14)

Pessoevega mišljenja v radikalnem zaokretu platonizma predlaga Deleuzovo filozofijo dogodka kot postajanja v večni premeni? Ali imamo pri poskusu razumevanja tega, kam se namenja Pessoa, pravzaprav opraviti z Deleuzom?

Če ni več ničesar, kar bi imelo obstojno vrednost, niti pomenjanje ne, potem se tudi filozofija kot ontologija ne more več vzpostavljati kot prvi in poslednji razsodnik »večnih resnic«. Namesto Enega kot biti je na delu Mnoštvo singularnosti (bivajočega). To pa pomeni, da je Pessoa obenem mislec-pesnik destrukcije metafizike, ki s Platonom svet deli na ideje in pojave, da je tisti, ki terja novo metafiziko hkratne afirmacije in negacije. Vsakdo, ki površno nekaj ve o odnosu med štirimi glavnimi heteronimi, od katerih je Pessoa ortonim, Caeiro, Campos in Reis pa so tri različne utelesitve tistega, kar se odpira z idejo mišljenja kot poetskega načina eksistence, bo takoj dojel, da med temi ustvarjenimi liki obstaja močna medsebojna odvisnost. Caeiro se v drugem oblikuje kot njegov »učitelj«. Vendar tako, da se ta Drugi (tj. Campos) od Prvega oddaljuje s tem, ko usvaja avantgardne poetike in zanika bistvo tradicije, dokler na koncu ne potrди tega, da je nagnjenje do premen samo privid in da je sleherni napredek zgolj hoja na mestu. Tretji ima funkcijo reflektivne kritike Prvega in Drugega. Vendar tako, da v njem začutimo logiko *in-in*, tj. potrjevanja in zanikanja, razdvajanja in sinteze. Toliko singularno mnoštvo za Pessoo označuje alternativo celotni zgodovini metafizike. Zakaj? Zato ker se življenja ne da prestajati brez muke osebnosti in tesnobne želje po samolastni svobodi, ki postaja usoda modernega človeka. In kaj je, navsezadnje, ta korak od univerzalnosti in aritmetike biti k singularnemu mnoštvu drugega kot bistvo Badioujeve ontologije dogodka (prim. Badiou 2010)? Da, Pessoa je – preko Deleuza – zdaj badioujevsko umrežen v nize dogodkov, v kontingentne singularnosti, brez katerih nobeno podvajanje/pomnoštvenje bivajočega ne more prispeti do smiselne stabilnosti.

Heteronomija sama, zasnovana kot *dispozitiv* mišljenja, in ne le kot subjektivna drama, usmerja gradnjo nekakšnega idealnega kraja, na katerem korelacije in disjunkcije med figurami v nas priklicujejo odnose med »najvišjimi rodovi« (ali vrstami) v Platonovem *Sofistu* [...] Če figuro Istega istovetimo s Caeirom, brž opazimo, da je Campos nujen kot figura Drugega [...] ... zato lahko rečemo, da je *heteronomija možna*

podoba inteligibilnega kraja, te gradnje mišljenja v izmenični igri njegovih lastnih kategorij. (Badiou 2004, 65–66)

Dispozitiv mišljenja – zelo uporaben koncept! S to trditvijo se strinjam toliko bolj zato, ker se, kot se je izrazila Judith Balso v svojem delu, t. i. Pessoaova osebna kriza, ki se je odvijala leta 1914, pokriva z vznikom pojma heteronimije v dejanski dogodkovnosti njegovega mišljenja. To, kar ta dispozitiv obsega, se – če to povemo na tradicionalen način – nanaša na pojme in kategorije filozofije, na uporabo le-teh v diskurzu in na odnose med aktom pisanja in dramo lastne eksistence, ki jo je prestajal avtor. A ker Pessoa pri svojem obračunu s tradicijo in modernostjo zahodne metafizike uporabi vsa razpoložljiva sredstva pisanja kot mišljenja, se njegova figuralno-skriptoralna praksa strogo izteka v nemožnost, da bi se singularni posamičnik v heteronimiji v Drugega lahko preobrazil brez usodnih posledic. Vsakdo nosi svojo rožo v križu zgodovine. Nikogar ni, ki ne bi moral odigrati vloge v kozmični drami prebivanja, ki mu jo je namenila usoda. Sartre je to definiral kot človekovo obsojenost na lastno svobodo. Kako pa to poteka, s kakšnimi poetičnimi sredstvi pride do učinka prepletanja tistega, kar vzvišeno občutje spokojnosti v kontemplaciji sveta spaja z destrukcijo slehernega vnaprej določenega pomena? Če ni metafizičnega okvirja prvega vzroka in poslednjega smotra v upovedovanju dogodkov, ki so vedno izmišljeni in prav zato stvarni, ki so rezultat sanjskih utvar in objekti fantazmagorij, potem se srečujemo z nadomestnimi strategijami osmišljanja. Prav zato se vzpostavljajo povsem nepričakovani odnosi med poezijo, navdahnjeno s filozofijo, in različnimi smermi filozofije, prozo brez intencionalno naperjenega dogajanja, dnevnik brez časovnih izsečkov refleksije. Vse to heteronimno vesolje »elementarnih delcev«, silno v svojem delovanju, prehaja meje tistega, kar je portugalščina v 20. stoletju zares bila – obrobni postkolonialni medij, ki je posredoval med matico, Brazilijo, Angolo in še kakšnim otokom blizu Afrike. Čeprav je Pessoa pisal tudi v angleščini, včasih tudi francoščini, njegova trijezičnost vedno prihaja iz upovedovanja, ki pripada prostoru literature in teksta kot zakladnice univerzalnega pomnjenja. Ta strategija prevzemanja in prilastnjenja nečesa od Drugega in podarjanja lastne duše Drugemu v procesu preobrazb mišljenja bo konstanta Pessoaevega pisanja. Badiou je to definiral na naslednji način:

[...] Pessoa je iznajditelj kvazi-labirintske uporabe negacije, ki se vzdolž verza razmešča tako, da nismo nikoli prepričani, ali bomo lahko še kdaj opredelili, tj. fiksirali, zanikani pojem. Zato lahko rečemo, da gre tu, v popolnem nasprotju s strogo dialektično uporabo negacije pri Mallarméju, za kolebajočo *negacijo v gibanju*, katere namen je pesem prepojititi s stalno dvoumnostjo med afirmacijo in negacijo [...] Pessoa tako proizvaja pesniško subverzijo načela neprotislovnosti. (Badiou 2004, 61)

Do kakšne meje lahko vse gre ta »subverzija«, verjetno najbolj izrazito priča neki fragment iz *Knjige nespokoja*. Pessoa se v njem skozi besede polheteronima Bernarda Soaresa dotakne nemožnosti pristajanja na eno politično opcijo.

V sebi ustvariti državo z eno politiko, strankami in revolucijami, in obenem vse to biti jaz, biti Bog v tem dejanskem panteizmu tega naroda-jaza, bistvo in delovanje teh teles, duš, zemlje, po kateri gazijo, in del, ki jih počenjajo. Biti vse, biti oni in ne biti oni. Joj, ubogi jaz! (Pessoa 2001, 44)

Še nekaj idej je, ki jih je sprožil Pessoa in ki si zaslužijo natančnejšo obravnavo. Četudi si vsak od treh heteronimov zasluži posebno pozornost, saj se tako rekoč medsebojno proizvajajo in izstavljajo, a tako, da so si v neresiprocni odnosih, se bomo na tem mestu zadržali ob tistem, kar spada k furiozni poetiki destrukcije starega metafizičnega sveta v delu Álvaro de Camposa. Kot smo videli, se prav njemu pripisuje program nearistotelovske poetike. Iz vsega, kar o njem vemo, lahko razberemo, da gre za paradigmatnega pesnika-misleca avantgarde. Prevzetost z duhom nove tehnologije, lepoto modernega velemesta, logiko ustvarjanja estetskih objektov, ki nastajajo v reproduktivni verigi industrijske proizvodnje, vse to se zrcali v njegovih tekstih. Še več, v njih lahko najdemo tudi nekaj, kar izhaja iz načina funkcioniranja moderne družbe in kulture. Gre za nasprotje med mehansko reprodukcijo in ustvarjalnim elanom življenja. Po 1. svetovni vojni in še posebej v 20. letih, ko se je celotna struktura moderne proizvodnje usmerila v inovacije, ki so jih sprožila znanstvena odkritja, je ta spor med

logiko stroja in življenjske sile samopotrjevanja najbolj tematiziralo mišljenje Henrija Bergsona. Pričakovali bi, da se bo tudi Pessoa, tako kot tako rekoč vsi misleci španskega vitalističnega kroga, kot sta Miguel de Unamuno in Ortega y Gasset, priključil smeri, ki nezvedljivost duše postavlja nad brezdušnost tehničnega napredka. A na sledi »ontološke subverzije« v poeziji, filozofiji in drugih Camposovih tekstih skuša priti do zमितve pošastnega besnenja futurizma in metafizičnih globin metafizične tradicije. V njej je kulturo roba Evrope in zahoda soočil z racionalizmom in spekulativnim izročilom novoveške in moderne filozofije.

Ko Campos poje, da »želi biti stroj«, ali ko kot »inženir ladjedelništva« upa, da bo prišlo do »panteističnega srda«, kot to izreka v pesnitvi »Prehajanje ur« (22. 5. 1915) (Pessoa 2007, 75–98), se zdi, da v tem njegovo upovedovanje postaja pohvala duhu nove dobe in obenem izbruh občutenja tesnobe. Zapuščenost od sveta je nenehna spremljevalka furije modernosti. **146** Zato ima Judith Balso prav, kot trdi, da je Campos »razglaševalec skrivnosti heteronomije« (Balso 2006, 19). Razlog za to velja iskati v tistem, kar pripada samemu bistvu avantgarde v modernistični umetnosti. V svojih najpomembnejših dosežkih, Malevičevem suprematizmu, Marinettijevem futurizmu, Tzarajevem dadaizmu, je skušala sliko, besedo in zvok združiti v ideji nove umetnosti. Njena temeljna beseda/pojem za to je – dogodek. V nasprotju z estetiko umetniškega dela se v njej vse usmerja h gibu telesnosti v prostoru življenjskega sveta. Tu so vse metafizične meje odpravljene. Telo kot stroj postane medij udejanjenja filozofije, ki je prej temeljila na razdvajanju idej in resničnosti. Prav Álvaro de Campos od l. 1914 naprej triumfalno slavi prihod »nove dobe«. V odah, posvečenih plovbi po morju in vojni, v Ultimatumu, ki izraža futuristični bes v odnosu do institucij meščanskega življenja, se zrcali metafizični vzgib želje po ustvarjanju novega sveta. Avantgarda torej ni le oboževanje strojev in moderne tehnike. Predvsem je izraz želje po sintezi prazivornega krika svobode in prihajajoče tehnopije življenja. Alain Badiou svojo obravnavo Camposa in »Pomorske ode« sklene takole:

Ekstatična in amalgamirajoča vizija pristopa k Ideji, pristopa do odnosa »jaz/mi«, ki je za stoletje ključen, ne pomeni kakšnega utemel-

jevanja dobe in se razblinja v svojem pričenanju. Sleherno vztrajanje je že žalovanje. Za Camposa je ideja dejanje, ne pa konstrukcija dobe. (Badiou 2008, 122)

Ideja kot dejanje označuje prvenstvo dogodka pred naknadno reflektivnostjo dela. In zares, v tej formalni razločitvi dogodka in dela, dejanja in refleksije se odvija izkustvo novega načina pisanja, ki sicer ima svoje bližnje in daljnje predhodnike, od Kanta in Rousseauja do Rimbauda in Kierkegaarda. Vendar je v svoji usmerjenosti v prevladanje platonistične metafizike v vseh svojih aspektih nekaj nezvedljivega in enkratnega. To, kar Deleuze v svoji razpravi o Proustu imenuje »stroj antilogosa« (prim. Deleuze 2014), bi lahko uporabili tudi kot oznako Pessoaevega načina mišljenja-pisanja. Gre namreč za odločitev, da se pisanja ne bo več dojemalo kot navdahnjenost oz. služenje vnanjim smotrom (Bogu, lepoti, sublimnemu). Samo dejanje pisanja je literarni stroj v smislu vzgibnostne sile in mišljenja, ki nima vnaprej znanega cilja. Pisanje je prav tista ekstatična dejavnost, ki mišljenju iz antilogosa ponuja možnosti neslutelih dimenzij resničnosti. V tem smislu se človek s pisanjem ne osvobaja svojih notranjih travm. Ravno nasprotno, pisanje predpostavlja avtonomno polje »ontološke vrtoglavice« (to je izraz Judith Balso) besed in stvari. A če se pri Proustu svet konstruira iz sinestetske narave jezika kot čutnega izkustva časa v njegovem pretekanju, Pessoa čas zbere v imploziji literarnega prostora. Iz tega je treba razumevati to, zakaj Alberto Caeiro v pesnitvi »Čuvar čred« odločno zanikuje obstoj ideje narave, od tod pa tudi čas kot transcendentalno izkustvo. Namesto tega to pesniško mišljenje v svojem odnosu do metafizičnega dojemanja sveta ne predstavlja le ontološke, temveč tudi epistemološko subverzijo. Če »narava« ne obstaja, če ne obstaja niti »čas«, kaj potem sploh še obstaja? Za Caeira obstajajo samo rastline in reke, cvetovi in trate, ne pa tudi celota biti

(prim. Caeiro 1986, 26 in Balso 2006, 73–75).³ Bivajočnost bivajočega je njegova singularnost v nenehnem prehajanju v drugačno in Drugo. Za Camposa pa se čas v tem kontekstu razprostira kot potovanje in plovba, kot dinamizem in pospeševanje gibanja, ki iz človeka dela zobnik stroja, sredstvo neke nove in zato univerzalne kozmično-zgodovinske pustolovščine, glede katere ni mogoče priti do uvida, ali je v njenem kontekstu zgodovina še vedno nekaj smiselnega in odrešilnega ali pa je vse skupaj gola blodnja/himera. Vse se v sebi pomnogoterja in postaja drugačno; vse je samo proces in nastajanje novih odnosov med objekti v mreži dogodkov. Nazadnje pa je razlika v tem, da se pri Camposu in vulkanski naravi njegove destrukcije tradicije pojavlja želja po ustvaritvi novega jezika kot sublimacije tistega, kar pripada izvorni sledi poezije in njenega avantgardističnega reduciranja na telesno performativnost.

V »Pomorski odi« se to čuti, sliši in doživlja na mnogotere načine:

148

Ladje, ki prihajajo zjutraj v pristan,
nosijo mojim očem
veselo in žalostno skrivnost prihajanja in odhajanja.
Prinašajo spomine na daljne obale in druge čase,
na druge oblike istega človeštva na drugih točkah.

Vsako pristajanje, vsako odhajanje ladje
je – to čutim v sebi, kot čutim svojo kri –
nezavedno pomenjujoče, strašno
grozeče z metafizičnimi znamenji,
k v meni vznemirjajo tisto, kar sem bil ... (Pessoa 2002, 7)

3 Balso v svoji razlagi heteronima Alberta Caeira in njegove pesnitve »Čuvar čred« poudarja, da gre za antimetafizično pot pesnjenja, na kateri se vzpostavlja »akozmična figura biti«. Iz verzov o neobstoju ideje narave v njeni univerzalnosti ni težko razbrati, da gre za skoraj isto, kar velja za Wittgensteinovo kritiko metafizike: da je namreč skrivnost metafizike v tem, da ni nobene skrivnosti, ki bi bila zunaj faktičnosti biti kot singularnosti bivajočega. Jezik ne razkriva skrivnosti metafizike, temveč le kaže in napoteva na odnose med stvarjo in mislijo v besedah. Vendar to še ni dokaz v prid tega, da bi morali Pessoa-vo pesništvo razlagati po wittgensteinovskem ključu, navkljub ujemanju pesniških izjav prvega in postavk v filozofskem diskurzu drugega, ki ga ni mogoče zanikati. Pri tem gre za notranjo bližino v upovedovanju govornice, ne pa tudi za istost v mišljenju.

Očitno je, da skrivnosti heteronimne »usode« pomnoževanja glasov pesniškega govora ne moremo zvesti zgolj na idejo »decentriranega subjekta«, glede na tisto, kar v svojih premislekih o njem izjavljata zgodnji Derrida in Lacan. Vprašanje, ki smo si ga zastavili že na začetku, namreč vprašanje o tem, kdo piše tisto, kar v upovedovanju pomnogoterjenih bitij prihaja na plan v njihovih življenjepisih in načinu singularnega narekanja [kazivanja] osebnosti (Caeiro-Campos-Reis-Pessoa kot ortonim), lahko preformuliramo. Le kdo zares vodi to navigacijo po literarnem prostoru kot »anti-logosu«, če to ni Pessoa kot stvaritelj in metafizični rokohitrc v svojih različnih »utelesitvah«? Zdi se, da je to vprašanje v različnih merodajnih razlagah (Badiou, Balso, Simon Critchley, Richard Zenith, Nuno Felipe Ribeiro in drugi) odločilno za presojo o Pessoi kot pesniku, »navdahnjenem s filozofijo«. Če brž opustimo kakršne koli iluzije transcendence, kot to med drugim, na sicer različen način, počenjata Caeiro in Campos, lahko zatrdimo, da piše tisti, ki misli iz samega bistva jezika kot upovedovanja/narekanja. To torej ni Fernando Pessoa kot subjekt, ki je temelj pesniškega govora v različnih »bitjih«, temveč jezik sam, ki pa ga ne moremo preprosto razumeti tako, kot sta to v sodobni filozofiji izpeljala pozni Heidegger in pozni Wittgenstein. Za prvega govori govorica, ne pa subjekt govora, za drugega so jezikovne igre (*Sprachspiele*) posebna »forma življenja« (prim. Paić 2018). V obeh primerih smo priča temu, kako se jezik v svojem zaokretu od metafizičnega temelja zgodovine kot smisla in smotra upovedovanja biti vzpostavlja onstran samoumevanja in logike delovanja človeka v svetu. Jezik poje, govoreč neskrite matrice ustvarjanja novih svetov, pesniško in filozofsko mišljenje, ki izhaja iz tega, da stvarjem pušča, da so take, kakršne vedno že so, pa oznamuje tisto, o čemer Campos poje v svoji »Pomorski odi«. Metafizična znamenja se skrivajo v prihajanju-odhajanju ladij v pristan. In zato Lizbona in Portugalska zadobivata dvojno naravo razsejanosti metafizike nasploh. Na robu Evrope in Zahoda, (od)vrženi v tesnobni svobodi iskanja novih svetov daleč na prostranstvih oceana, in način mišljenja, ki ustreza tej usodi naroda in države, je kot nekakšna vase zaprta struktura tega nemogočega poslanstva. Biti Pessoev sodobnik pomeni, opustiti, prekiniti s kakršno koli iluzijo velikega ali pa malega sebstva, središčnega ali pa razsredinjenega. Če ni ne narave ne časa, in če ob tem tudi Pesnjenje ni več univerzalna ideja umetnosti, ki upoveduje resnico biti, kot je to trdil Heidegger, kaj potem sploh še ostaja? Mogoče samo

še jezik v okruških in dvoznačnosti biti kot prisotnosti-odsotnosti (*anousia-parousia*) neke čisto druge in drugačne forme mišljenja, ki predhaja delitvi na ideje in resničnost.

V Pessoevem odprtem in po samem bistvu nedovršenem opusu (pismih, življenjepisih heteronimov in polheteronimov, razpravah, beležkah) je mnogo mest, iz katerih skušajo pojasniti njegovo podvajanje in pomnogoterjanje bitij. Nanja se sklicuje mnogo razlagalcev, tudi Giorgio Agamben v spisu *Kar ostaja od Auschwitzta: arhiv in priča* (*Quel che resta di Auschwitz. L'Archivio e il tetsimone*) iz leta 1998 podaja zanimivo presojo tega dogajanja:

»V poeziji dvajsetega stoletja je nemara najpresunljivejši dokument desubjektivacije – pesnikove preobrazbe v golo «eksperimentalno polje < Jaza – in njenih možnih etičnih implikacij Pessoevo pismo o heteronimih.« (Agamben 2005, 84)

150

Kljub temu pa se mi zdi, da je najbolj natančno pojasnilo te skrivnosti mišljenja razprostrto po Pessoevih filozofskih tekstih. Kot vemo, se ti jasno umeščajo v okvir razprav o metafiziki in vprašanju filozofije od Heraklita do Descartesa, Kanta, Schopenhauerja in Nietzscheja, skupaj s celotnim nizom britanskih empiristov, pa tudi sodobnih predstavnikov vitalizma, kakršen je bil Bergson. V različnih zapiskih, ki so v *Zbranih delih* uvrščeni pod naslov *Filozofski teksti*, naletimo na analizo metafizičnega porekla mišljenja o subjektu in problemu tega, kako ta tvori identiteto. Tako se na primer Pessoa v besedilu, ki je bilo verjetno napisano leta 1911, označeno pa je s številko 32, ukvarja s Heraklitom in njegovo postavko, da je bit ména/nastajanje, v taistem fragmentu pa se dotakne tudi Descartesovega stališča o sebstvu, ki se izraža v osebni zaimku »jaz«.

Vse stvari se spreminjajo, pravi Heraklit, zato o tem ni mogoče nič vedeti. Moj odgovor je, da če so vse stvari v méni, potem sem z njimi v méni tudi jaz sam in se torej zato nahajam v relativni stanovitnosti. Subjekt in objekt sta večno v premeni na ta način, da sta obstojna v odnosu drug do drugega. Svet lahko, izhajajoč iz večne premene, razumemo le, če ga postavimo ob nekaj nepremeljivega. Katera je ta stvar, ki se ne premenjuje? Descartes je upal, da je našel odgovor: »To sem jaz kot misleči subjekt.« Verjamem, da je imel Descartes glede tega skorajda

prav. Vendar pa sem tudi prepričan, da nima prav, ko načelo obstojnosti v »egu« postavlja kot nekaj premenljivega in občutenjskega. Zdi se mi, da načelo nespremenljivosti ne velja zame kot za misleči subjekt, pa tudi ne za moje mišljenje, zato pa za tisto mišljenje, ki postavlja čisti um, brezpogojen in absoluten. (Pessoa 2006a, 113)

Tu je vse kristalno jasno. »Jaz« ne more biti absolutna priča premen, ki jih motri »v-svetu«. Enostavno zato, ker je nemogoče, da bi bilo sebstvo kot mišljenje izenačeno z idejo božanske substance, ki se zrcali v metafizičnih idejah o svetu. Če to kritiko Descartesa, ki izhaja iz Heraklita, njen pravi vir pa je Nietzsche, še strožje vzamemo v precep z ontološkega vidika, potem je Pessoa naredil še korak dlje pri obravnavi tega, kaj nasploh pomeni beseda »premena« v vseh svojih modifikacijah. To, kar je v méni, ni nič obstojnega, temveč gre za spremeno kot bistvo biti sploh. To pa pomeni, da je tisto edino obstojno v vsakršni neobstojnosti tisto, kar omogoča nastanek preobražanja. Obstojnost je nujna iluzija gibanja. Zato se ta problem v resnici kaže kot najpomembnejši problem sodobne fizike in metafizike. Motrenje objekta predpostavlja dvojno gibanje – tako objekta kot opazovalca. V zgodovini metafizike ni bilo nič težjega kot priznanje, da ta, ki motri, ni paslika ideje Boga. Kot da bi v teh Pessoevih besedah 32. fragmenta iz leta 1911 odzvanjale postavke kvantne fizike in Heisenbergove nedoločenosti ter tisto, kar bo Gilles Deleuze leta 1968 v svojem poglavitnem delu *Razlika in ponavljanje* (*Différence et répétition*) skušal razrešiti z mislijo o množstvu in dogodku, in ne več o obstojni biti in bivajočem kot celoti vsega (prim. Deleuze 2011). Po Pessoi se mišljenja ne da preprosto kar subjektivirati. In to ne zato, ker bi bil »jaz« nekdo drug, kot je to mislil Arthur Rimbaud, temveč zato, ker mišljenje prehaja strukturo osebnosti in subjekta. Misliti drugače pomeni, misliti vstran od novoveške iluzije subjekta kot večnega, obstojnega, brezpogojnega, absolutnega »Jaza« z vrhom v Fichtejevi filozofiji. Gre namreč za to: mišljenje misli, in jezik govori. Človek je samo nameščeneec mišljenja kot jezika. Zato največji trenutek njegovega duha postane pisanje, ne pa govorjenje. Pisati namreč pomeni, iti skozi labirint sanj v iskanju smisla. Pri tem ni nič vnaprej določeno, prav tako ni nujno, da se bo na koncu razkril kak skrivni načrt ustvarjanja. Kar je v sodobni umetnosti performativni dogodek naključja in

nedoločenosti, to, kar je aleatoričnost zvoka v Cageovih skladbah raziskovanja prostora nič in tišine, je pri Pessoa besneča strast izpisovanja tekstov, ki so si med seboj v nelinearnih odnosih. Ta življenjska drama, v kateri svet postaja tekst, se odvija od leta 1914, ko se pojavijo glavni heteronimi, pa do Pessoeve smrti leta 1935. V ekstatičnem tvorjenju mnoštva in necele celote se poraja prikazenska kozmogonija multiverzuma. Morda jo najbolje oriše lizbonski pomožni knjigovodja Bernardo Soares v *Knjigi nespokoja*:

Postaral sem se z občutji ... Iztrošil sem se s snovanjem misli ... In moje življenje je postalo metafizična vročica, v stvarih je neprenehoma odkrivalo skrite pomene, se igralo z ognjem skrivnostnih analogij in večno prelagalo integralno bistroidnost, pravo sintezo, da bi se očrnil (?). [...] O življenju ne delam teorij. Ne vem, ali je dobro ali slabo, o tem ne razmišljam. Po mojem mnenju je kruto in žalostno, prepleteno z dragoce-nimi sanjami. Kaj mi mar, kaj pomeni drugim? Življenje drugih mi služi le, da ga živim namesto njih, tako da vsakemu namenim takšno življenje, kot se mi zdi v sanjah najprimernejše zanj. (Pessoa 2001, 252–253)

152

Pessoa misli tako, da logično koherentnost upovedovanja/narekanja jezika izvaja iz njegove nenehne paradoksnosti in aporetičnosti. V soočenosti z dogodkom, ki se ga ne da zajeti s sistematičnim in zaključenim, dovršenim znanjem, naj bo to metafizika naj bo znanost, ni nič samo eno ali pa samo drugo.⁴ V tem ko se je obenem ukvarjal s filozofijo, literaturo, ezoteriko, mistiko, kabalistiko, politiko in družbo, je bila njegova usoda v tem, da je bil podanik Besed in njihov sel. Besede niso goli znaki človeške komunikacije ali težnje, da bi se doseglo omego smisla človekove eksistence v kozmični praznini biti. Imeti prave besede, pomeni, čuječno se usmeriti proti izvoru njihovega nastanjanja in izginjanja v reki časa. Kot je za slikarja Paula Kleeja barva pomenila to, kar za filozofa pomeni pojem ali ideja, je za pesnika, »navdahnjenega s filozofijo«, ukvarjanje z besedami svojevrstna magična arhitektonika svetov domišljije in

4 »So obdobja reda, kjer je vse malovredno, in obdobja nereda, kjer je vse vzvišeno. Dekadence so rodovitne v duševni moči; dobe moči pa v duhovni šibkosti. Vse se meša in križa, in ni resnice, razen v predpostavljaju.« (Pessoa 2001, 274)

sanj. Literature, ki predhaja dejanskosti, se po Pessoa ne da zvesti na naravno sosledje časovnih epoh. Prav tako pa tudi ne na avantgardno pretrganje vezi s tradicijo. Zato je tisto, kar odlikuje mišljenje pisanja/pisave Álvara de Camposa, resnični (zli) duh nove dobe, ki izhaja iz želje za tehničnim napredkom. Ne gre samo za to, da evropska zgodovinska avantgarda s futurizmom, dadaizmom in konstruktivizmom vhaja v banalnost in trivialnost vsakdanjika industrijske proizvodnje v moderni družbi. Veliko pomembnejše je tisto, kar se dogaja z jezikom. V silni želji po preoblikovanju duha s pomočjo tehnične narave življenja se jezik tehnologizira. S tem ko izgubi vez z bitjo izvorne narave in človeško ukoreninjenostjo vanjo, jezik preide v slikovno informacijo. Ko se to zgodi, je seveda jasno, da bo avantgarda pri razglašanju kulta hitrosti končala v praznini človekove eksistence. Izhajajoč iz tega, se Campos razdvoji na »zgodnjega«, katerega odlikuje futurizem, in »poznega«, ki se v senzacionizmu uklanja pluralnosti slogov in melanhonični razpoloženosti sveta (prim. Zenith 2006, XIII–XL).

Mar se to ne obelodanja tudi v stihih najradikalnejšega avantgardista, kakršen je bil Tristan Tzara? Spomnimo se, da je v drugi fazi svojega ustvarjanja besede skladal tako rekoč na sublimen način in s tem francoskemu nadrealizmu podaril povsem svojsko potezo pesniške transference telesnosti in zvoka. Kot da bi se prekletstvo nedovršenosti na usoden način poigravalo z mišljenjem in pisanjem tistih, ki so pripadali ambivalentni dobi avantgarde in dekadence. V tem je 20. stoletje predstavljalo zgledni primer razklanosti in razdvojenosti. Poganjanje za novim je imelo svojo ceno, ki jo je vsak veliki modernist moral poravnati na svoj osebni način. Mogoče je Pessoa to prestajal na najbolj izrazit način med vsemi, saj se je pomnogoterjal v Drugih. V Drugem je živel in trpel, užival in drhtel v tesnobi vse do zadnjega diha. Ali potem lahko sploh še imamo kak razlog, da bi govorili o delu kot tistem, kar se kaže kot linearna pot od začetka do konca, ko pa so vsa »njegova« utelešenja že vedno projektivni fragmenti absolutne nemogočnosti dela kot takega? Vsekakor se njegova nedovršena stvaritev dogaja na poti ustvarjanja enkratne »metafizike brez metafizike« v tistem, kar je še ostalo od jezika. Zopet paradoks in aporija. Ustvariti nedovršeno, kako je to mogoče? Odgovor je enoznačen: tako da se nedovršenost dovršeno odvija v drami singularnosti mišljenja kot pisanja. Brezpogojno pisati v vsem in iz vsega, to pomeni, lebdeti nad tančico stvari.

3. Nedovršenost dela

V pesmi »Stari so priklicevali muze« z dne 3. januarja 1935 Campos poje:

Stari so priklicevali muze.
Mi priklicujemo sami sebe.
Ne vem, ali so se Muze pojavile –
najbrž odvisno od priklicevanja in priklicanega –
vem pa, da se mi ne pojavljamo. (Pessoa 1997, 228)⁵

Pojavljanje, prikazanje, napotuje na resnično dogajanje. Ne gre za fantazmagorijo. To, kar določa resničnost, ni nikoli kaj vnanjega mišljenju kot upovedovanju. Campos jasno izreka stanje stvari. Svet se pojavlja, kaže, samo kot imanenca resničnosti, brez tistega, kar je za klasično metafiziko bil prvi vzrok ali substanca, božanski temelj, brez katerega se zdi, kot da bi vse lebdelo v kaosu in kontingenci. Ko se moderni človek obrne k samemu sebi, se obrne naproti izvoru svoje svobode. Ta sloni na tesnobi eksistencialnega odnosa med mišljenjem in bitjo. Zato je pisanje obsojeno na to, da je nenehno iskanje pojavnosti resničnosti in hkrati beg stran od nje. Moderna literatura je nujno nedovršena in necelovita. Pojasnilo za to najdemo v Adornovi *Estetski teoriji*. Že na začetku tega postumno izdanega dela naletimo na trditev, da je v moderni umetnosti samoumevno edino to, da ni nič več samoumevno. Ko se ideja umetnosti kot religiozno-kulturnega dogodka razkroji, preostane le še to, da alternativo za proces izgube umetniškosti v delu (*Entkunstung*) skušamo najti v prizadevanju, da se vladavini lažne celote zoperstavimo s fragmentom (prim. Adorno 1970, 9 in Paić 2017, 129–155). Za Adorna umetnost nazadnje pade pod jarmom utopije »nove družbe« kapitalsko organizirane kulture. Vendar preostane to, kar se na ravni estetske pojave izkaže za bistveno karakteristiko forme dela: *fragment*. V tem je Pessoa zagotovo dosegel najvišji vrh, saj je v svojem življenjskem projektu, *Knjigi*

5 V hrvaškem prevodu: »Stari zazivahu muze./ Mi zazivamo sami sebe./ Ne znam da li se Muze pojavljivahu –/ To je, valjda, zavisilo o zazivanju i zazivanom –/ ali znadem da se mi ne pojavljujemo.« *Op. prev.*

*nespokoj*a, v izvorniku objavljeni šele leta 1982, pokazal, da je nedovršenost edina mogoča dovršenost človeške eksistence kot svobode brez temelja in razloga biti kot take. Če se v dobi, v kateri so bogovi mrtvi, v kateri narava izgineva v tehničnem načinu svojega obstoja, jezik pa je postal znak brez označevalca, naslonimo na sebstvo, ki si mora samo ustvariti nadomestni temelj življenja, pomeni pasti v »ontološki vrtinec in vrtoglavost« večznačja in mnogoterja vsepovsod na novo nastajajočih oseb. Med skrivnostjo heteronima in nedovršenostjo dela je tesna zveza.

Poglejmo, kako se to kaže v pesmi Álvara de Camposa z naslovom »Nedovršenosti« (15. maj 1929) in v *Knjigi nespokoj*a Bernarda Soaresa.

Urediti življenje z voljo in delovanjem,
to bom storil takoj, tako kot sem si to že od vedno želel, z istim
izidom;
lepo je imeti v posesti jasno odločitev, trdno v sami jasnosti,
nekaj storiti!

155

Pripravil si bom prtljago za Končnost!
Postrojil Álvara de Camposa,
zjutraj pa ostal pri istem, kjer sem bil predvčeraj – predvčeraj,
ki traja večno ... (Campos/Pessoa 1997, 211)⁶

Dobro vemo, da je lahko vsako delo le nedovršeno in da se bo naše najmanj gotovo estetsko opazovanje najbrž nanašalo na tisto, o čemer pišemo. Vendar pa je vse nedovršeno, ni tako lepega sončnega zahoda, da ne bi mogel biti še lepši, ali blagega vetrca, ki nas uspava, da nam ne bi mogel dati še bolj mirnega spanca. [...] Mislim, da je življenje gostišče, kjer moram ostati, dokler ne pride kočija, ki pelje v brezdanjost. Ne vem, kam me bo odpeljala, saj ne vem ničesar. (Pessoa 2001, 15)

6 Hrvaški prevod: »Srediti život u volji i djelatnosti,/ to ću smjesta učiniti, kao što vazda žuđah,/ s istim ishodom;/ lijepo je imati jasnu odluku, ćvrstu samo u jasnoći,/ napraviti nešto!!! Spremit ću kovčege za Konačnost!/ Ustrojiti Alvara de Campos,/ a sutra ostati na istom gdje bijah prekjucher – prekjucher / što večito traje ...« *Op. prev.*

Kaj je to – nedovršenost? Dovršeno je tisto, kar ima smisel kot začetek in konec. Klasična metafizika je bila v tem neprekosljiva. Sleherni pojem in sleherna beseda sama po sebi, brez prvega vzroka in poslednjega smotra, nista nič. Zato je metafizika po nujnosti mišljenje o prvem začetku (*arché*) in poslednjem koncu (*eshaton*). Vendar se njena moč zrcali v dveh temu komplementarnih idejah. To sta večnost in neskončnost. Prva je pogoj možnosti spoznanja časa, druga prostora. V Descartesovi *Razpravi o metafiziki oz. Meditacijah (Méditations métaphysiques)* iz leta 1647 so te misli osnova za sleherno nadaljnje ukvarjanje s filozofijo v novem veku. Iz njih izhajata ideji o nesmrtnosti duše in svobodni volji osebe. V svojih fragmentih o vprašanih metafizike mladi Pessoa že nekje okrog leta 1909 pride do stališča, da je ves ta mišljenjski sestav »dovršen« in »logičen«, obenem pa tudi pot v vseskozišnjo iluzijo, prav zato ker omogoča »moje« mišljenje onstran razdvojitve na idejo in pojav, večnost in časnost, neskončnost in končnost. Zato se je treba problemu nedovršenosti kot nedopolnjenosti približati z druge plati. V obeh pravkar navedenih tekstih, katerih avtorja sta heteronim in polheteronim, ki je najbližji »pravemu« Pessoi, naletimo na vprašanje o umetniškem delu in neudejanjenju zamišljenega. Vendar se moramo na tem mestu ustaviti. Kot da bi se delo upiralo temu, di bi bilo nedovršeno, saj tedaj ne bi moglo biti delo. To se ne nanaša le na umetniško delo, temveč na vse rezultate človeškega dela in proizvodnje, ki imajo samolastno formo materializiranja (*ergon*). A zdi se, da je pravi model pojma dela prav umetnost. Samo z umetniškim dejanjem ustvarjanja se delo udeleuje [odjelovljuje] v svoji odprtosti in zaokroženosti. Nekateri umetniki-izvajalci sicer ostajajo brez del, recimo, znameniti italijanski futuristični arhitekt Antonio Sant'Elia, čigar risbe za njegovega življenja niso prešle v praktično izvedbo.

Pessoevo »delo« pripada singularnemu dogodku »metafizične norosti epohe«. V tem ni nič osamljenega, saj so tudi fragmenti dela Paula Valéryja, njegove metafizične razprave in poezija, drugi, temu vzporedni primer, v katerem prav filozofija v svoji souglašenosti s poezijo, diskurzom politike in sociologije, z dnevniki in pismi predstavlja poskus življenja v fluidnem, prelivajočem se tekstu nedovršenosti. Delo se udeleuje v svojem lastnem življenju, potem ko se je avtorstvo dopolnilo v knjigi, sliki, kipu, pesmi, arhitekturni gradnji. Skrivna pomenjanja še naprej pošilja tudi tedaj, ko avtor

v formi individualnega podpisa, ki od renesanse naprej postane subjektivni moment označenosti teksta, ni več njegov »lastnik«. Paradoks je torej v tem, da se avtorstvo kaže le v procesu ustvarjanja, ne pa tudi v zgotovljenem dejanju tega ustvarjanja. Toliko je delo samo vedno tudi dogodek ustvarjanja. Branje, poslušanje, gledanje, cel niz diskurzivnih potekov sinestetske reprodukcije mu šele podarja resnični smisel. V tem ni ničesar, kar bi skrepenelo v čas gole aktualnosti. Zato lahko Badioujevo vprašanje, kako si zaslužiti naziv Pessoevega sodobnika brez filozofsko utrjenega, zakoličenega pristopa k njegovemu »delu«, lahko še radikaliziramo. Ne gre toliko za umanjkanje tiste filozofije, ki bi omogočila uvid v njegovo »metafiziko brez metafizike«. Veliko težje je razumeti to, da se s Pessoa postavlja pod vprašaj enoznačnost koncepta dela že s tem, ker se heteronimnosti ne da zvesti na proizvodnjo Drugih kot nekakšnih njegovih subjektivnih stanj in preobrazb, torej kot nekakšne »literarne shizofrenosti«. Namesto tega moramo pozornost usmeriti na zaobrat perspektive oz. na tisto, kar se od Nietzscheja naprej imenuje zaobrat metafizike, ki je že od vsega začetka bistveno platonistična. Ne gre torej za idejo dela, ki bi bila druga oziroma drugačna različica romantične vizije stapljanja filozofije in znanosti v pesniškem svetu sinkretičnega teksta, kot je to bil namen Novalisa, Hölderlina ali Nerval.

Nedovršenost kot dejanska forma dela izhaja iz estetike dogodka. To preprosto pomeni, da tisto, kar predmet izkustva in motrilca združuje v času in prostoru, lahko razume šele iz njihovega položaja, ki predpostavlja sintezo motrenega in motrečega. Dogodki niso nič vnanjega tistemu v-svetu, tako kot Bernardo Soares *Knjige nespokoja* ne piše nič drugače kot na način »avtobiografije brez dejstev« (prim. Pač 2001, 415–428). To pa zato, ker mora biti oseba, ki piše knjigo kot delo brez referenc na t. i. stvarnost, obenem »jaz« in brezosebna pustolovščina samega življenja, ki šele omogoča vznik tistega, kar imenujemo avtorstvo. Toliko se nedovršenost dela kaže le kot druga in drugačna forma vsega tistega, kar je že bistveno dovršeno in dopolnjeno v nenehnem gibanju. Pri tem ne gre za negativno formo dovršenega in dopolnjenega dela. V nasprotju s hotenjem klasike je že Nietzsche v dekadentnem slogu videl protipojem celote kot sinteze uma in občutenja. Književnost ni preslikava stvarnosti v fikcijski ali pa nefikcijski diskurz. Ob Pessoi smo neizbežno soočeni s procesom premene biti. O singularnem dogodku gibanja teksta s polno intenzivnostjo v vse smeri

pričajo Camposove pesmi in filozofske razprave. V tej mreži odprtih pomenov so teksti fragmentirano polje subverzije same ideje Knjige. V nasprotju s tistim, kar je hotel Mallarmé, gre tu za logiko singularne dvojnosti brez dialektične negacije. Vse je hkrati resnično in imaginarno, fluidno in metamorfno: od idej, pojmov, figur do literarnih podob. Kafka je iz svojega racionalno-mističnega stroja teksta izključil metafore. Brez sleherne reference na transcendentno, razen v metafizični preobleki parabole. Pri Pessoai pa gre za igro z metafizičnim pomenom, ki po svoji formi spada k tistemu, kar Deleuze imenuje imanenca, vendar je obenem kontrapunkt in sorodnost med heteronimoma Caeira in Camosa to, da klasičnega/romantičnega in avantgardnega/modernega ne deli želja po ovekovečenju avtorstva. Namesto tega se imanenca kot življenje tke v mrežo z vsem tistim, kar je bilo nadomestna religija avantgarde: ezoteriko, okultizmom, teozofijo, mistiko, kabalizmom (prim. Maunsell 2012, 115–137 in Talan 2013, 247–268).

158

V knjigi z naslovom *Filozofski eseji: kritična izdaja* (*Philosophical Essays: A Critical Edition*) Nuno Ribeiro v uvodnem zapisu k Pessoevim tekstom uporabi izraz »filozofski provokator« (Pessoa 2012, VI). Ko izčrpno predstavi vse vrline Pessoevega pisanja v tem diskurzivnem žanru, Ribeira »potoži«, da vsaka izdaja njegovih del za urednika že vnaprej pomeni, da se zaplete, saj mora iz njegovega Arhiva »sistemizirati« tisto, kar je v svoji izvorni izvedbi razpršeno in fragmentarno. Navsezadnje je Pessoa za življenja objavil eno samo delo, zbirko pesmi *Sporočilo* (*Mensagem*) iz leta 1935, ki jo sestavlja 44 kratkih pesmi (prim. Monteiro/Pessoa 2006b, 94–117). Nasprotno pa datacija njegovih filozofskih tekstov sega od zgodnje mladosti, leta 1919, in se razpenja vse do njegove smrti v letu 1935. Še večja težava je seveda v tem, da je heteronim de Campos izpisal filozofsko intonirani tekst o nearistotelovski estetiki, o čemer smo že govorili. Na tem mestu nas posebej zanima, kakšen je odnos med tem dojemanjem dela kot nedovršenostjo in heteronimi. Videli smo, da heteronimičnost ne spada v okrožje mimetičnega izraza preobražanja sebstva. Ničesar ni, kar bi imelo zgled ali matrico v resničnem svetu. Vse je le simulaker in nekaj povsem drugega od izvorne slike-pojma. Zato se beseda pri Pessoai ne nanaša na resnične predmete, kot njihova druga narava. Nasprotno, beseda je imenovanje sveta kot blodnjaka znamenj. V njem se človek giblje od rojstva do trenutka, ko ga kočija povede v brezdanjost, o kateri ničesar ne vemo. Resnični začetek tistega, kar je bistvo nedovršenosti dela, najdemo v

zgodnjem Pessoevem angleškem heteronimi Alexandru Searchu: gre za pravi hudournik novih misli, pojmov, razdelave idej o občutjih, volji, svobodi, nesmrtnosti duše, življenju in eksistenci.

Pessoa je filozofske eseje pisal v ubranosti s heteronimijo kot načinom nekonceptualnega mišljenja. In prav zato teh tekstov ne moremo imeti za filozofijo, ki bi odpirala nove spoznavnoteoretske poti. Če je po Deleuzu in Guattariju filozof tisti, ki proizvaja konceptualna orodja, ne ukvarja pa se – tako kot umetnik – z občutji (afekti in percepti) (prim. Deleuze in Guattari 1999), potem moramo Pessoevo metafizično strast do filozofije premotriti na drugačen način. Ni vprašanje, kdo nekaj misli, saj smo s tem že v horizontu vnaprej postavljene intencionalnosti subjekta (Husserl in fenomenologija). Namesto tega se je treba vprašati, kako misli nastajajo in kaj velja misliti, ko se namesto nasprotij/oprečij um – telo, pojmi – občutja, filozofija – umetnost tisto »nekaj« ne kaže več kot Isto, ki je Nič, kot to, med drugim, izpelje Hegel na začetku *Enciklopedije filozofskih znanosti (Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften)* iz leta 1817. Isto ni »isto«. Kar tu imenujemo razlika in drugost, konstitutivno izhaja iz dogodka različne drugosti mišljenja kot občutenja življenja samega v njegovem ustvarjanju/proizvajanju. Zato tu mesto intencionalnosti obeležuje Pessoev poskus, napotiti se proti drugačnim obalam od tradicionalne metafizike. Pri tem mu je najbližja, najsorodnejša priča Friedrich W. Nietzsche. Vendar ta ni edini, s katerim Pessoa so-misli. Zato ima Nuno Ribeiro prav, ko pravi, da v Pessoevih mislih ne smemo videti filozofije v smislu zgodovinskega sosledja šol in usmeritev. Gre za filozofije oziroma množstvo idej, ki se med seboj celo pobijajo, vendar se ukvarjajo z istimi vprašanji in mučijo jih isti problemi (prim. Ribeiro 2012, XXIX). Zato Pessoa uporablja in potrebuje izraznost metafizike v klasičnem pomenu ontologije in epistemologije ter v pomenu zaokreta izvirnega življenja, v znamenju katerega je mišljenje kot *logos* pri Heraklitu začelo ustvarjati zgodovino Zahoda.

Obstaja pa nekaj, kar bi lahko imenovali konstanta v teku časa, navezuje pa se na vprašanje o avtorstvu in subjektu. V Pessoevih esejih namreč posebno mesto pripada kritiki metafizike t. i. svobodne volje. Potem ko prevzame Schopenhauerjeve postavke in njegov način argumentiranja zoper kantovsko določen pojem svobodne volje, Pessoa dospe do spoznanja, da je tovrstna določitev s sredstvi transcendentalnega idealizma iluzija. Svoboda je

samoomejitev. Vendar nezavedno polje izražanja življenjske sile še ne pomeni, da je volja kot način udejanjenja človekove svobode nekaj brez smisla. Toda tisto, kar tej volji jemlje pravico do vladavine kraljestvu subjekta, je odgovornost. Zato je za Pessoa »ideja svobode čista metafizična ideja«. Bolj ko se človek zaveda tega, da je omejen s tistim, kar pripada fizičnemu svetu narave in nezavednim procesom življenjske moči/sile, bolj si želi prevladati sleherno omejitev. A tisto, kar mu v tej iluziji absolutne svobode (volje) še preostane, je zvedeno na kraljestvo sanj in domišljije. Kot vidimo, so Pessoaev način razlage lastnih postavk, tok njegovega razpravljanja, aforistični slog, vitalistični moment prodora v samo sredico nedoločenosti materije in energije mišljenja tako rekoč povsem sorodni Nietzschejevi metafiziki volje do moči. O tem pričuje tudi dejstvo, da Alexander Search v zapisu iz leta 1906 navaja dve knjigi, ki ju pozneje tudi komentira: Fouilléjevo *Nietzsche et l'immoralisme* in Lichtenbergovo *Philosophie de Nietzsche*. Zdi se, da iz vsega tega lahko razberemo, kako izza mreže različnih na filozofski način potekajočih razprav, tekstov, aforizmov in manifestov prihaja na plan želja po zaokretu metafizike od znotraj. Pessoa prav ničesar ni želel za vedno vreči v brezno zgodovine, niti eno bistveno napotenost mišljenja, niti ene same odločilne orientacije, celo ne za ceno tega, da njegovo lastno stališče ostaja povsem drugačno od tistega, ki ga pobija. Kakor koli, ta prikazensko pošastna strategija soobstoja različnosti in množstva, ki je razvidna že v njegovem avantgardističnem gibanju *senzacionizma*, nima prav nič skupnega z vodilno moderno šolo dialektične odprave/prevlade zgodovine (*Aufhebung*) ter Heglom in Marxom kot njenima glavnima predstavnikoma. Namesto načela ustvarjanjske afirmacije, negacije in sinteze nasprotja v obliki njune »odprave« njegova misel sloni na paradoksu in aporijah Drugega in razlike, množstva in naključja, nedoločenosti in kompleksnosti. Delo mora zato ostati nedovršeno, enako kot mišljenja nikoli ne smemo zvesti na tisto »isto« in homogeno. Preprosto, tako je, in ne more biti drugače. Poslednja skrivnost pomnogoterjanja bivajočega prehaja skozi srce biti in tako to srce postane za vedno neprekoračljiva meja med dogodkom in mišljenjem.

Epilog

Kdo je torej – Fernando Pessoa? Ortonim oziroma stvaritelj heteronimov, v katere se je pomnožil, da bi dosegel meje molka? Na to vprašanje ne pričakujmo dokončnega odgovora. Če se v portugalsščini oseba izreka v besedi »pessoa«, potem je njegovo nedovršeno delo najbolje obeležiti z vprašanjem: *Pessoa?* Mar to ne pomeni, da sumimo v obstoj osebe? Nikakor, brez osebe tudi ni možnosti vprašanja! A to vprašanje se obenem razveže v hvalo biti kot množstva in razlike. V vseh stvarnih in nestvarnih osebah do poslednjega diha živi oni pomnogoterjeni človek iz Lizbone. Prav tako, kot to izreka Álvaro de Campos v »Pretekanju ur« z datacijo 22. maja 1915.

V svoji glavi čutim hitrost kroženja zemlje
in vse dežele in vse osebe krožijo v meni,
centrifugalni vzgib, bes, da bi šel po zraku do zvezd,
tolče v notranjosti moje lobanje,
zabada slepeče bucike v vsakršno zavest mojega telesa
(Campos/Pessoa 2007, 88).

161

Prikazensko »poslanstvo« pesnika, navdahnjenega s filozofijo, zares terja izkušnjo »metafizične norosti epohe«, da bi ga lahko so-mislili z njim. Za pristopanje k Pessoai ni treba iskati nobenega drugega mišljenja od tistega, ki ga je sam privedel do sublimne točke jezika. To je mišljenje diseminacije zahodne ontologije, njene preusmeritve onstran oprečja racionalnosti in občutenjskosti. V vrtoglavem prizoru tega postajati Drugi in različen se njegovo pisanje izkazuje kot potokaz k plesu nad razprtim brez-dnom. Vse se hkrati »meša in križa«, eksistencialna tvegavost svobode pa zadobiva podobo kartografije duše, ki potuje vzdolž vseh meridianov in vzporednikov sveta, odhajajoč in vračajoč se na en in edini kraj, mesto Henrika Pomorščaka, Pessoevo mesto, ki mu Bernardo Soares v *Knjigi nespokoja* vzhičeno izreka hvalo: »O, Lizbona, moj dom.« Tako kot je Lizbona dom, je portugalski jezik hkrati domovina in svet. Kozmopolitsko srečanje zemlje in neba se pri tem ne dogaja kot zanikanje nacije. Navsezadnje, »metafizična norost epohe« je tu na sublimen način dojeta kot usoda jezika na kraju njegove zgodovinsko določene usojenosti. Onkraj

tega si sledijo le jalovi dnevi oponašanja in lažne slave. Biti Pessoaev sodobnik, kot je to napovedal Badiou v delu *Mali priročnik o inestetiki*, pomeni – prislužiti si mišljenje, ki s pesniškim glasom 75 heteronimov izpisuje največjo hvalo življenju v dobi odstopov od jezika in odrekanja jeziku ter njegovi čudežni moči ustvarjanja novih svetov. Naj na koncu Besedo prepustimo tistemu, kateremu v našem razmišljanju nismo dali niti ene same besede, čeprav smo ga sprti omenjali – Ricardu Reisu. V pesmi »Da bi bil velik«, z datacijo 14. februarja 1933, je zapisana neka zapoved oz. narek, ki ima še vedno pristojno nalogo mišljenja po stoletju neznanskih moralnih porazov in zdrsov, ki jih ni mogoče oprostiti:

Da bi bil velik, bodi cel: ničesar
svojega ne pretiraj, ne izključi.
Ves bodi v vsaki stvari. Kolikor si, vnesi
v najmanj, kar storiš.
Tako v vsakem jezeru sije vsa luna,
ker živi visoko (Reis/Pessoa 2007, 149).

162

Dostojanstvo in veličina vzdeta takrat, ko besede dosežejo življenje samo v njegovi tesnobni lepoti in nedovršenosti. Po tem vse preide v stanje miru: in hiše in zvezde in ceste in mesta na daljnem obzorju, v brezkrainem somraku ...

Prevedel Samo Krušič

Bibliografija | Bibliography

Adorno, Theodor W. 1970. *Ästhetische Theorie*. GS. 7. zv. Frankfurt na Majni: Suhrkamp.

Agamben, Giorgio. 2005. *Kar ostaja od Auschwitzta: arhiv in priča*. Prev. Mojca Mihelič. Ljubljana: Založba ZRC.

Daiane Walker Araujo. 2018. »Octavio Paz, leitor de Fernando Pessoa: crítica, tradução e poesia.« Zadnji dostop 23. 1. 2018. https://www.brown.edu/Departments/Portuguese_Brazilian_Studies/ejph/pessoaplural/Issue10/PDF/I10A22.pdf.

Badiou, Alain. 2004. *Mali priročnik o inestetiki*. Prev. Suzana Koncut. Ljubljana: KUD Apokalipsa.

----. 2005. »A Philosophical Task: To Be Contemporaries of Pessoa.« V Alain Badiou, *Handbook of Inaesthetics*. Stanford CA: Stanford University Press.

----. 2008. *Stoljeće*, prev. Ozren Pupovac. Zagreb: Izdanja Antibarbarus.

----. 2010. *L'être et le événement*. Pariz: Seuil.

Balso, Judith. 2006. *Pessoa. The Metaphysical Courier*. New York-Dresden: Atropos Press.

Baumgart, Christel. 2018. »Das Perspektivische bei Friedrich Nietzsche und Fernando Pessoa.« Zadnji dostop 1. 3. 2018. <http://www.textfindling.de/Pessoa/Pessoa.htm>.

Blanchot, Maurice. 2012. *Literarni prostor*. Prev. Jaroslav Skrušny. Ljubljana: LUD Literatura.

Bloom, Harold. 2003. *Zahodni kanon. Knjige in šola vseh dob*. Prev. Nada Grošelj in Janko Lozar. Ljubljana: LUD Literatura.

Caeiro, Alberto. 1986. »The Keeper of Sheep: XLVII.« V *Poems of Fernando Pessoa*, Fernando Pessoa. San Francisco: City Lights Publisher.

Campos, de, Álvaro. 1997a. »Bilješke za jednu nearistotelovsku estetiku.« V Fernando Pessoa, *Izabrane pjesme*, prev. Mirko Tomasović, 252–253. Zagreb: Konzor.

----. 1997b. »Pomorska pjesan.« V Fernando Pessoa, *Izabrane pjesme*, prev. Mirko Tomasović, 146–147. Zagreb: Konzor.

Critchley, Simon. 2018. »Surfaciality: Some Poems by Fernando Pessoa and by Wallace Stevens, and the Brief Sketch of a Poetic Ontology.« *Zadnji dostop* 3. 3. 2018. <http://www.enl.auth.gr/gramma/grama06/critchley.pdf>.

Deleuze, Gilles. 2011. *Différence et répétition*. Pariz: P.U.F.

Deleuze, Gilles. 2014. *Proust et le signes*. Pariz: P.U.F.

Deleuze, Gilles, in Felix Guattari. 1995. *Kafka. Za manjšinsko književnost*. Prev. Vera Troha. Ljubljana: LUD Literatura.

----. 1999. *Kaj je filozofija?* Prev. Stojan Pelko. Ljubljana: Beletrina.

Heidegger, Martin. 2002. *Was heisst Denken?* GA. 8. zv. Frankfurt na Majni: V. Klostermann.

Josipovici, Gabriel. 1977. *The Lessons of Modernism & Other Essays*. London: Macmillan.

Maunsell, Jerome Boyd. 2012. »The Hauntings of Fernando Pessoa.« *Modernism/modernity* 19, 1 (2012):115–137. Dostopno na: <http://muse.jhu.edu/journals/mod/summary/vO19/19.1> (zadnji dostop: 20. 4. 2018).

164

Paić, Žarko. 2001. »San i preobrazbe: Ispovijesti Drugoga u *Knjizi nemira* Fernanda Pessoe/Bernarda Soaresa.« V Fernando Pessoa, *Knjiga nemira*, 415–428. Zagreb: Konzor.

----. 2011. »Dođi, o kraljestvo nerođenoga: Antonin Artaud in postmetafizičko insceniranje umjetnosti kao života.« V Žarko Paić, *Posthumano stanje. Kraj čovjeka i mogućnosti druge povijesti*, 273–331. Zagreb: Litteris.

----. 2017. »Zašto je umjetnost zagonetka? Theodor W. Adorno i ,prestabilirana disharmonija' svijeta.« *Književna republika* 5–8: 129–155.

----. 2018. *TEHNOSFERA II: »Crna kutija« metafizike. Kibernetika i absolutno vreme stroja*. Zagreb: Sandorf.

Pessoa, Fernando. 1966. *Paginas Intimos e de Auto-Interpreção*. Ur. Rudolf Lind in Jacinto do Prado Coelho. Lizbona: Atica.

----. 2001. *Knjiga nespokoja*. Prev. Barbara Juršič Terseglav. Ljubljana: Cankarjeva založba.

----. 2002. *Pomorska oda/Oda maritima*. Prev. Ciril Bergles. Ljubljana: ŠKUC.

----. 2006a. *Textos Philosophicos. I. zv. Obras Completas de Fernando Pessoa*. Izbral in predgovor napisal António de Pina Coelho. Lizbona: Nova Atica.

---- (kot Adolfo Casais Monteiro). 2006b. »Mensagem.« V Fernando Pessoa, *Poesia de Fernando Pessoa*, 94–117. Lizbona: Editorial Presença.

----. 2007. *Psihotipija*. Prev. Miklavž Komelj, Mojca Medvedšek in Ciril Bergles. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Ribeiro, Nuno Felipe. 2010. »Pessoa – the plural writing and the sensationist movement.« *Hyperion 2*: 74–95.

Talan, Nikica. 2013. *Fernando Pessoa: djelo*. Zagreb: Disput.

Wittgenstein, Ludwig. 1976. *Logično-filozofski traktat*. Prev. Frane Jerman. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Zenith, Richard. 2006. »Introduction: The Birth of Nation.« V Fernando Pessoa, *A Little Larger than the Entire Universe: Selected Poems*, prev. in ur. Richard Zenith, 13–15. London: Penguin Books.

PERCEPTIVNA PRIMERJAVA KOT TEMELJ FILOZOFIJE UMETNOSTI

Harry LEHMANN

Karlsgartenstraße 14, 12 049 Berlin, Deutschland

hry.lehmann@gmail.com

Povzetek

Estetika je ...? Začeti stavek lahko nadaljujemo in zaključimo na dva različna načina. Po eni strani lahko rečemo: *estetika je znanost o percepciji*, po drugi: *estetika je filozofija umetnosti*. Na tem mestu avtor skuša predstaviti teorijo, s katero si prizadeva premostiti vrzel med tema dvema estetiškima tradicijama. Teorijo je razvil v knjigi *Gehaltsästhetik. Eine Kunstphilosophie*, ki je izšla januarja 2016. Iz kazala je razvidno, da prvi dve poglavji tematizirata tradicijo estetike kot vede o percepciji (v njenem okviru predstavi avtor novo teorijo estetskega izkustva in teorijo lastnih vrednosti percepcije [*eigenvalues*]), v naslednjih dveh poglavjih pa se ukvarja s tradicijo estetike kot filozofije umetnosti. V njima predstavi teorijo refleksivnih vrednosti, s pomočjo katere lahko rekonstruira glavne cezure v zgodovini zahodne umetnosti.

Ključne besede: estetska praksa, perceptivna primerjava, estetsko izkustvo, *eigenvalues*, *Gehaltsästhetik*.

Perceptual Comparison as the Foundation for Art Philosophy

Abstract

“*Aesthetic is ...?*” We can finish this sentence in two different ways. “*Aesthetic is ...*” could be understood as the science of perception, and “*Aesthetic is ...*” could be understood as philosophy of art. What the author tries to do in the article is to present his theory which works on closing the gap between these two traditions of aesthetics. He developed this theory in his book *Gehaltsästhetik. Eine Kunstphilosophie (Contents-aesthetics. A Philosophy of Art)*, which was published in January 2016. In the table of contents, you can see that the first two chapters are developed within the tradition of aesthetic as a science of perception (here the author introduces a new theory of aesthetic experience and a theory of *eigenvalues* of perception), and the following two chapters belong to the tradition of art-philosophy. Here the author introduces a theory of reflexive values and by the help of this theory, he is able to reconstruct major caesuras in the history of the Western art.

168

Key words: aesthetic practice, perceptual comparison, aesthetic experience, *eigenvalues*, *Gehaltsästhetik*.

Tema našega srečanja je »*Estetika je ...*«. ¹ Začeti stavek lahko zaključimo na dva načina. Po eni strani lahko rečemo: *estetika je znanost o percepciji*, po drugi: *estetika je filozofija umetnosti*. Danes bom skušal predstaviti teorijo, s katero si prizadevam premostiti vrzel med tema dvema estetiškima tradicijama. Teorijo sem razvil v knjigi *Gehaltsästhetik. Eine Kunstphilosophie*, ki je izšla januarja 2016 (Lehmann 2016b). Iz kazala je razvidno, da prvi dve poglavji tematizirata tradicijo estetike kot vede o percepciji (v njenem okviru predstavim novo teorijo estetskega izkustva in teorijo lastnih vrednosti percepcije [*eigenvalues*]), v naslednjih dveh poglavjih pa se ukvarjam s tradicijo estetike kot filozofije umetnosti. V njima predstavim teorijo reflektivnih vrednosti, s pomočjo katere lahko rekonstruiram glavne cezure v zgodovini zahodne umetnosti.

V prvem delu knjige razvijem teorijo estetske izkušnje, ki temelji na pojmu estetske prakse, se pravi, prakse perceptivnih primerjav. Paradigmatično estetsko situacijo lahko predstavlja situacija na tržišču. Na trgu smo se prisiljeni odločati o nakupu med podobnimi predmeti, ki so enako uporabni. Tovrstne odločitve sprejemamo s pomočjo perceptivnih primerjav. Perceptivna primerjava se v tem primeru preoblikuje v emocionalno primerjavo: poskušamo ugotoviti, kaj imamo raje. Na podlagi čustvene primerjave oblikujemo svojo estetsko sodbo. Ta pa bo spet upravičila našo odločitev o nakupu (slika 1).

169

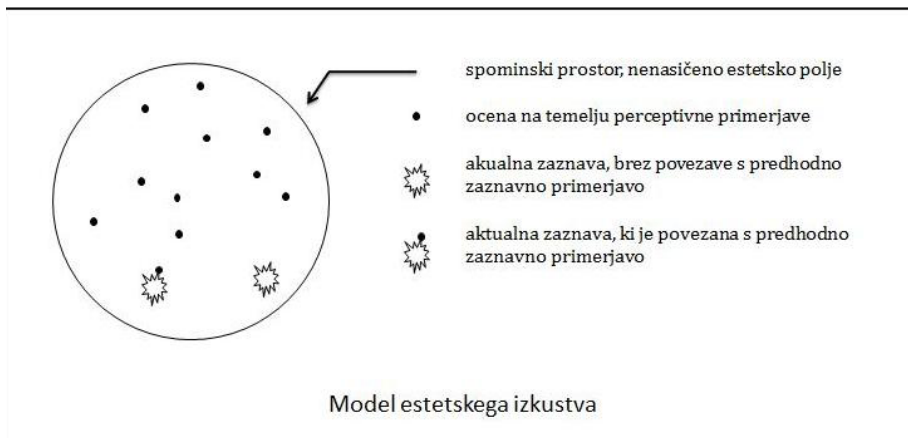
Estetika → estetska praksa



1 Gre za referat, ki ga je avtor imel 13. maja 2016 v Antwerpnu v okviru letne konference Nizozemskega združenja za estetiko (*Dutch Association of Aesthetics/Nederlands Genootschap voor Esthetica*), ki je nosila naslov »*Estetika je ...*«.

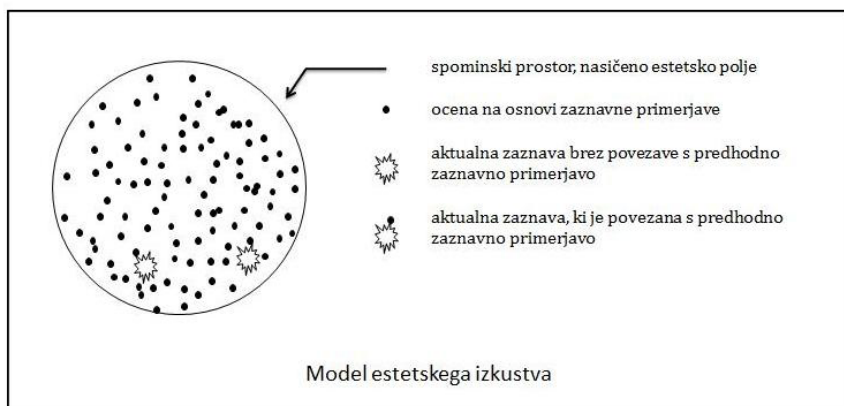
Tržna situacija se je po vsej verjetnosti pojavila že v bronasti dobi, ko je obstajala masovna proizvodnja lončenih izdelkov, ob Sredozemskem morju pa je bil razvit sistem trgovskih izmenjav. V takšni situaciji se lahko začne razvoj estetike. Preprosto zato, ker obstajajo dekorativne potrebe in permanentna praksa perceptivnih primerjav. V tej situaciji lahko obrtniki izboljšujejo svoje spretnosti, kupci pa svojo občutljivost za perceptivne in čustvene primerjave. To je situacija, v kateri se lahko v kulturi razvije nekaj takega kot *okus* (slika 2).

170



Vprašanje je seveda, kako lahko razložimo učinek učenja, se pravi, kako lahko razložimo sposobnost kultiviranja okusa. Tukaj predstavljam model razlage. Pri perceptivnih primerjavah sta pomembna dva vidika: vidik ocenjevanja in vidik spomina. Če se istočasno spominjate zaznanega predmeta in njegove čustvene ocene, lahko oceno iz sedanje perceptivne primerjave uporabite pri nadaljnjih perceptivnih primerjavah. To je glavna ideja. Pogoj za to pa je, da sta si dve estetski percepciji dovolj podobni, da sprožita asociacijo na predhodno perceptivno primerjavo. Shema prikazuje nesaturirano (nenasičeno) estetsko polje. To se pojavi, če nekdo pozna samo majhno število primerov. Pomeni, da oseba ni izkušena in običajno se v takem nenasičenem estetskem polju ne bo

sprožila nova perceptivna primerjava ali asociacija. Prav tako se ne bo sprožila asociacija na predhodne perceptivne primerjave (slika 3).



Obrnjena situacija je nasičeno estetsko polje. Poznamo veliko primerov. Nasičeno estetsko polje vsebuje veliko različnih perceptivnih primerjav in skoraj vsaka nova estetska percepcija sproži asociacijo s predhodno perceptivno primerjavo, se pravi, s predhodno estetsko oceno. To je model, ki pojasni, kako smo razvili okus. Več perceptivnih primerjav si zapomnimo, bolj okrepimo estetskost svoje sodbe.

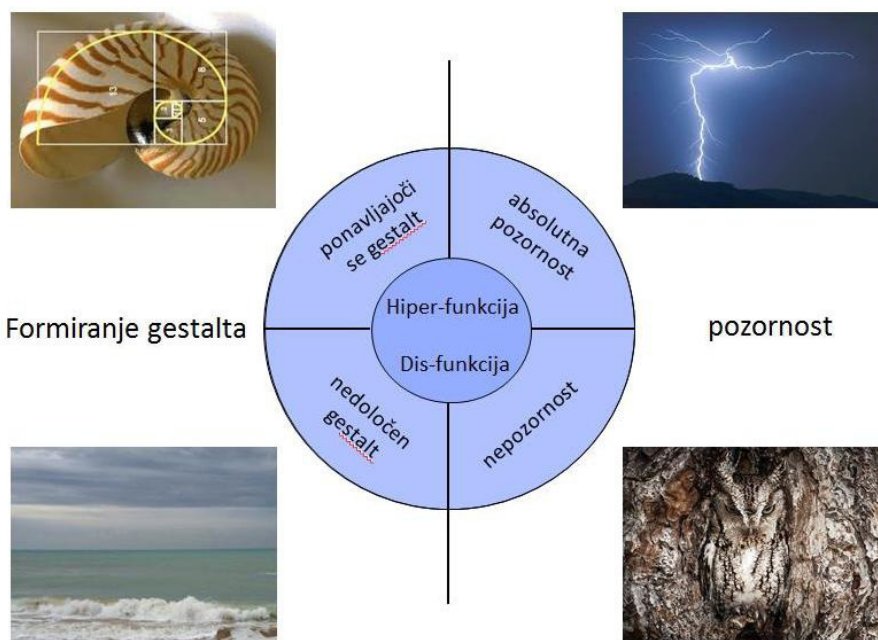
Moje pojmovanje estetskega izkustva je, da je to spomin na perceptivno primerjavo (*ein erinnerter Wahrnehmungsvergleich*). V estetskem izkustvu si zapomnimo percepcijo, denimo percepcijo okrašene vaze, skupaj z njo pa tudi čustveno oceno te percepcije v perceptivni primerjavi. Temu sledi vprašanje, od kod prihajajo vrednote, na katere se sklicujemo v perceptivni primerjavi. V tej zvezi se soočimo z raznovrstnimi estetskimi predikati: nekaj nam je lahko všeč, ker je lepo, sublimno, *seksi* ali *kul*, ali pa nam nekaj ni všeč zato, ker je banalno oziroma kičasto. Lahko bi domnevali, da imajo ti estetski predikati tudi različne izvore.

Razlikujem med tremi različnimi sistemi ocenjevanja: lastne vrednosti (*eigenvalues*), ki izhajajo iz narave našega perceptivnega aparata, transferne oziroma prenosne vrednosti (*transference values*), ki imajo podlago v družbenih navadah, in refleksivne vrednosti (*reflexive values*), ki temeljijo na opisih. Medsebojno prepletanje teh treh sistemov vrednosti lahko

predstavlja estetsko izkušnjo. Struktura moje knjige natančno sledi logiki tega argumenta. V prvem poglavju predstavim teorijo estetske izkušnje, ki temelji na perceptivnih primerjavah, v naslednjih poglavjih pa obravnavam lastne vrednosti, transferne vrednosti in reflektivne vrednosti.

Začnimo pri teoriji lastnih vrednosti (*eigenvalues*), kamor spadajo lepota, sublimnost, dogodek in ambivalentnost. Pojem lastnih vrednosti prevzemam iz matematike in fizike. Tu lahko določimo lastne frekvence oziroma resonančne frekvence mostov in strojev z matematičnimi enačbami, pri čemer tako imenovane »lastne vrednosti« (*eigenvalues*) predstavljajo rešitve teh enačb. Po analogiji govorim o lastnih vrednostih percepcije, ker te vrednosti temeljijo na zakonitostih našega perceptivnega aparata. Najprej moramo razviti osnovni model percepcije (slika 4).

172



Na sliki 4 je mogoče videti dvopartitni (dvodelni) model percepcije. Za vsak perceptivni aparat sta pomembni dve funkciji: formiranje gestalta in pozornost. Živali z vidom in sluhom s pomočjo distalnih senzorjev formirajo gestalt, oblikovanje gestalta pa je pri njih v funkciji preživetja. Živali potrebujejo sposobnost prepoznavanja hrane, plenilcev ali paritvenih partnerjev, da se

jim lahko bolj približajo ali se od njih oddaljijo. Pozornost pa je zmožnost osredotočenja perceptivnega aparata na tisto, kar se na obzorju percepcije zdi zanemarljivo. Torej, če mačka lovi miš, mora ta usmeriti svojo pozornost proti psu, ki laja za njenim hrbtom. Očitno ima pozornost tudi funkcijo preživetja, zaradi česar jo bomo našli v vsakem perceptivnem aparatu. Takó oblikovanje gestalta kot pozornost sta biološki funkciji, medtem ko lastne vrednosti to niso. Te so anomalije, hiperfunkcije in disfunkcije splošnih perceptivnih funkcij. To je torej osnovna ideja lastnih vrednosti.

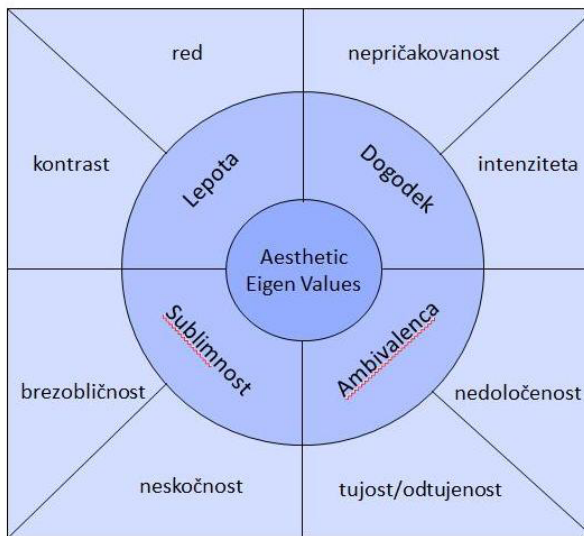
Poglejmo najprej hiperfunkcije. Lastna vrednost lepote je bodisi ekstremen *gestalt* bodisi ponavljajoč se *gestalt*. Na sliki 4 vidimo školjko, ki ima obliko zlatorezne spirale (*spira mirabilis*), ta pa je izpeljana na osnovi proporca zlatega reza. V tem posebnem *gestaltu* se torej zlatorezni proporci pojavi dvakrat in tako dvakrat stimulira perceptivni aparat. Iz istega razloga slišimo čisto oktavo kot harmoničen zvok. V nasprotnem primeru dogodek ni zgolj nova percepcija, temveč nova percepcija, ki terja polno pozornost. Takšni percepciji sta na primer grmenje in bliskanje, ki takoj pritegneta polno pozornost. Lepota in pojav lastnih vrednosti percepcije (*eigenvalues*) sta posledici preobila informacij. Nasprotno pa pomanjkanje informacij pri oblikovanju *gestalta* in v sistemu pozornosti povzroča perceptivne disfunkcije.

V spodnjem levem kotu slike vidimo primer sublimnega, pogled na odprto morje. Tudi tu je zaznavni aparat z vsako vizualno informacijo vzpodbujen k oblikovanju *gestalta*, vendar mu to ob soočenju z odprtim morjem spodleti. To je učinek, ki ga zaznamo kot sublimnost. Spodaj desno lahko vidimo primer lastne vrednosti ambivalence: sova pred drevesom, perje katere izgleda kot drevesno lubje. V tem primeru nimamo dovolj vizualnih informacij, da bi ptico lahko ločili od njenega ozadja. Intencionalni sistem ne deluje le na ta način, da bi našo pozornost usmerjal k temu, kar je novo, ampak lahko prav tako povzroči, da nas oblika, ki smo jo že prepoznali, ne zanima več. Bodisi zato, ker smo zdolgočaseni, bodisi zato, ker se naša pozornost enostavno preusmeri drugam. Perceptivna ambivalenca to preusmeritev pozornosti zadrži ter pritegne našo pozornost bolj in za dlje časa kot običajen *gestalt*. Je bolj zanimiva kot običajen predmet.

Lastne vrednosti (*eigenvalues*) so anomalije privzetih perceptivnih funkcij oblikovanja *gestalta* in pozornosti. Čeprav je teorija skladna z raziskavami

empirične estetike in neuroestetike, nam pri našem razumevanju umetnosti in oblikovanja ni v pomoč, če vemo, da je lepota posledica presežka informacij in da je sublimnost posledica pomanjkanja informacij v nevronske vezju možganov. V tej zvezi pravzaprav ne potrebujemo toliko nove estetiške terminologije, ampak nove besede, ki bi lahko skupaj z njo opisale in interpretirale umetnostne fenomene (slika 5).

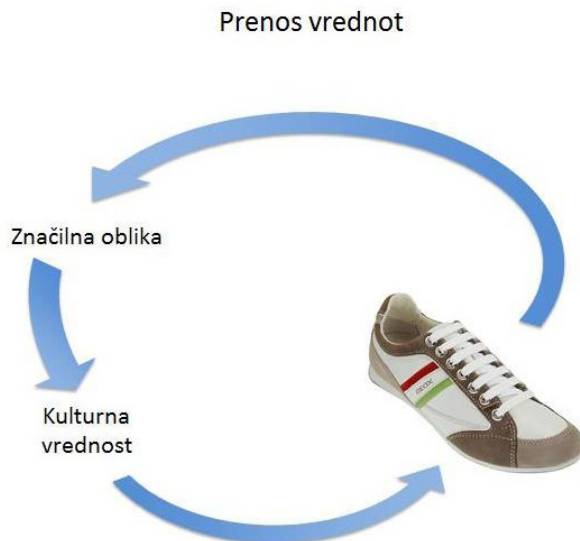
Formiranje gestalta | Pozornost



174

Graf na sliki 5 predstavlja tovrstno prenovljeno terminologijo. Vsako *eigenvalue* lahko opišemo z dvema parametroma, ki se dopolnjujeta: lepota kot medsebojno prepletanje reda in kontrasta (kar je najbolj očitno v ornamentih ali klasični glasbi) ter sublimnost kot medsebojno prepletanje brezobličnosti in neskončnosti (kar je, denimo, vidno na sliki *Menih na obali* Casparja Davida Friedricha). Dogodek je medsebojno prepletanje nenadnosti in intenzivnosti. Ambivalentnost pa lahko opišemo kot prepletanje nedoločnosti in odtujenosti. Mimogrede, vedno lahko izvedemo miselni preizkus, da preverimo, ali sta predlagana parametra v resnici komplementarna. Kot preskusni primer vzemimo dogodek: nenaden dražljaj nizke jakosti ni dogodek, prav tako na nas kot dogodek ne učinkuje intenziven, stalen dražljaj.

Zelo na kratko se bom posvetil transfernim, prenosnim vrednostim, ki so odvisne od socialnega konteksta in socialnega okolja. Iz tega bi torej logično sledilo, da obstaja nešteto tovrstnih transfernih vrednosti. Načelo tega je, da se kulturna vrednota vedno prenaša z značilno obliko (slika 6).



Vzemimo primer: prikazani čevlji so hibrid med uličnim in estetskim čevljem. Čevlji je v tako imenovanem športnem slogu. Ima nekaj običajnih lastnosti čevlja, ki se uporabljajo za športno dejavnost, ker imajo te lastnosti v kontekstu športa posebno uporabno funkcijo. Športni čevlji mora biti lahek in stabilen, izjemno mora biti odporen na obrabo, zaradi česar ima močne vezalke, 12 očesc za vezalke in šive. Oblikovalec je te lastnosti športnega čevlja prenesel na ulični čevlji, čeprav je v pisarni nesmiselno nositi čevlje z 12 očesci za vezalke. Prenos značilne oblike z enega proizvoda na drugega ne pomeni nujno tudi prenosa specifične vrednosti. To se zgodi samo, če ima aktivnost, kakršna je šport, na katero se značilne oblike nanašajo, dejansko kulturno vrednost. V zvezi s športom je danes to nedvomno prisotno, v 19. stoletju pa ni bilo tako. Šport je povezan z uspehom, vzdržljivostjo, hitrostjo, te lastnosti pa so pomembne v sodobnem svetu dela in zaposlitve. Za vsakim vogalom bomo našli transferne vrednosti v modi, umetnosti, oblikovanju

in oglaševanju. Tukaj je še nekaj primerov, ki jih obravnavam v svoji knjigi (slika 7).

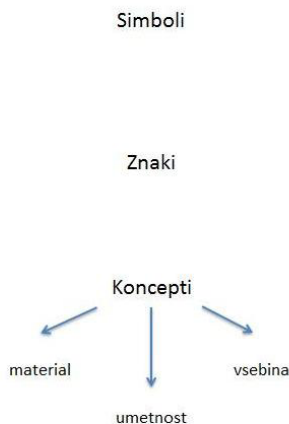
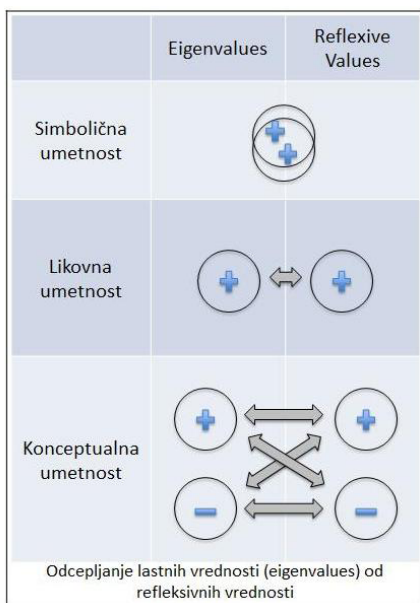


176

Vrednost *dolce vita*, ki se prenaša z rdečo porcelanasto papriko v italijanski trgovini spominkov, kulturna vrednost »letenja okoli sveta«, ki jo predstavlja prenosnik *MacBook Air*, ki ima obliko kril, subkulturna vrednost nekonformizma, ki se kaže v neravnem ovratniku suknjiča, ter ekološka vrednost domačih živali in njihovega bivalnega prostora (*artgerechte Tierhaltung* – živalim primerna reja), ki se prenaša z drago embalažo te ekološko vzrejene kokoši, kar sproži asociacijo na »zaščito«.

Tako kot lastne in transferne vrednosti tudi reflektivne vrednosti predstavljajo estetsko izkušnjo, vendar so za razliko od njih definirane v mediju jezika in besedila, v mitu, religiji, filozofiji, umetniškem manifestu, v literaturi ali teoriji. V estetiki se reflektivne vrednosti skoraj vedno pojavijo v povezavi z lastnimi vrednostmi (*eigenvalues*). Njihov odnos pa je vedno odvisen od zgodovinskih razmer, predvsem od socialne strukture družbe. Ta skrita soodvisnost nam omogoča, da rekonstruiramo tri glavna obdobja v zgodovini evropske umetnosti, kot lahko vidimo v tem modelu

(slika 8): obdobje simbolne umetnosti, likovne umetnosti in konceptualne umetnosti.



Z drugimi besedami lahko rečemo, da v teh treh obdobjih reflektivne vrednosti izpolnjujejo tri različne funkcije. Najprej so delovale kot simboli, nato kot znaki in nazadnje kot koncepti. Mimogrede, prav ta teorija odcepljanja od *eigenvalues* in reflektivnih vrednosti je tisto, kar v moji knjigi povezuje dve tradiciji estetike – estetiko kot teorijo percepcije in estetiko kot filozofijo umetnosti.

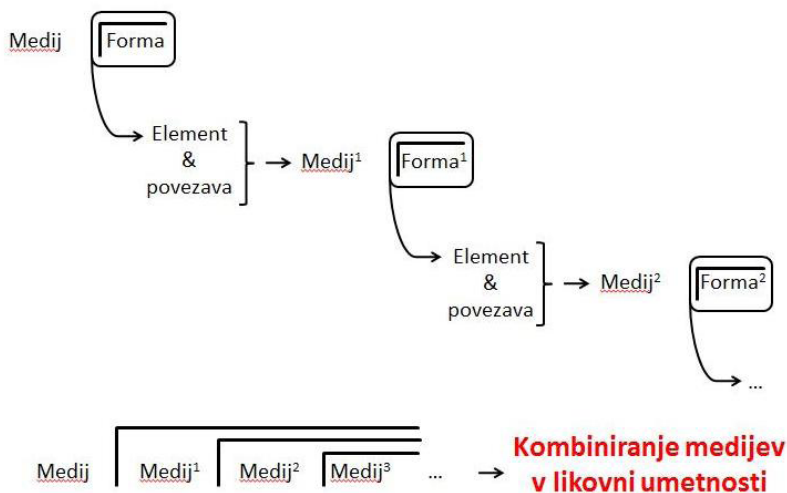
Poglejmo si поблиže to teorijo odcepljanja. V srednjem veku je bila družba hierarhična in diferencirana, in v takšnih socialnih razmerah je umetnost temeljila na simbolih. Lastne vrednosti in reflektivne vrednosti so bile močno povezane. Barve so se na primer uporabljale na simbolni način (v nemščini jih celo imenujemo *Symbolfarben*, simbolne barve). Lastna vrednost barve je bila opredeljena s pomenom teološke reflektivne vrednosti. Zlato ozadje slike je, denimo, predstavljalo onstranski svet. Podoben primer je *tritonus*, glasbeni interval treh celih tonov, ki so ga zaradi njegovega disonantnega zvoka poimenovali *diabolus in musica*, hudič v glasbi.

Od renesanse v 14. stoletju do romantike v 19. stoletju se je evropska umetnost razvijala v smeri lepih umetnosti, nemško *schöne Künste*, ali, z drugimi besedami, v smeri umetnosti, ki temelji na lastnih vrednostih lepote.

Pozitivna lastna vrednost lepote je povezana s pozitivno refleksivno vrednostjo, vendar na bolj prožen način kot v simbolni umetnosti. Estetske vrednosti niso več striktno vezane na dogmatsko teologijo, posledica tega pa je, da je to, kar je lepo, opredeljeno ne samo z eno, temveč z več refleksivnimi vrednostmi. To je omogočilo razvoj različnih stilov, kot so na primer manierizem ali barok, kar pod vrednostno shemo simbolne umetnosti ni bilo možno.

Obstaja razlog, zakaj je bila evolucija evropske umetnosti osredotočena na lastno vrednost (*eigenvalue*) lepote. Estetsko izkušnjo lepote lahko intenziviramo s tehniko, ki znotraj umetnine povečuje stopnjo reda in kontrasta. V nemščini to imenujem *Medienverschachtelung*, to pa je pojem, ki ga je skoraj nemogoče prevesti. Zato uporabljam izraz »ugnezden medij« (*nested medium*) po analogiji s setom ruskih babušek (slika 9).

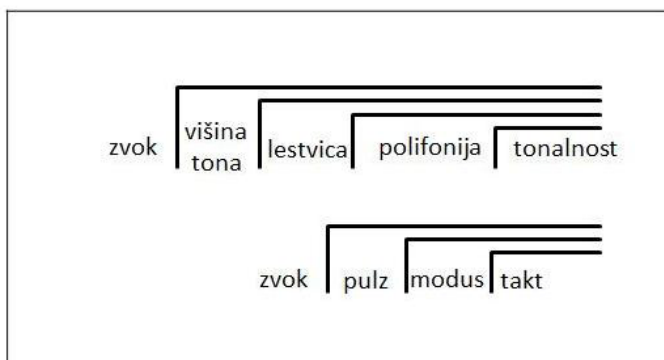
Model ugnezdenega medija
(nem. *Medienverschachtelung*)



Princip je povsem enak. En medij postaviš v drugega, kar poveča stopnjo reda in kontrasta, ki ga lahko sporočimo v tem ugnezdenem mediju. Prav tako poveča izkušnjo lepote, ki jo povzroči tak medij. Oblike v enem mediju lahko uporabimo za to, da oblikujemo nov medij višjega reda. Vsaka kombinacija oblik v takšnem ugnezdenem mediju ima potencial, da sproži umetno in

izrazito estetsko doživetje lepote. Vsaka zvrst lepih umetnosti izhaja iz takega ugnezdenega medija.

Ugnezden medij glasbe



179

Slika 10 prikazuje ugnezden medij glasbe, ki ga predstavljata razmerje med dvema parametroma: višino tona in ritmom. Če imamo medij zvoka, lahko izberemo nek konkreten zvok in ustvarimo medij konkretnega zvoka in medij višine tona. Če imamo medij višine tona, lahko izberemo posebno kombinacijo višin tonov, ki predstavlja lestvico. Če ustvarimo skladbo v mediju lestvice, lahko izberemo tone na način, da skupaj zvenijo harmonično, kar pomeni, da smo ustvarili medij polifonije. Če imamo medij polifonične glasbe, lahko določimo posebna pravila, ki ustvarijo tonalni sistem (tonalnost). S to evolucijo ugnezdenega medija se je razvijala evropska glasba v zadnjem tisočletju, do moderne dobe. Na enak način lahko rekonstruiramo ugnezden medij besedila in ugnezden medij slikarstva (prim. Lehmann 2016b, 118–130).

Za lepe umetnosti je bilo vedno značilno povečanje ali variacija reda in kontrasta, nikoli pa negacija teh parametrov. Red je predstavljal pozitivno reflektivno vrednost, ki je očitna, dokler lahko verjamemo, da je vesoljni red ustvaril Bog. V moderni dobi je ta sistem verovanja propadel, kar je odprlo

vrata popolnoma novemu tipu umetnosti. Sedaj lahko umetniki, skladatelji in pesniki s pomočjo negativnih reflektivnih vrednosti svobodno razvrednotijo pozitivne lastne vrednosti (*eigenvalues*), kot je recimo lepota. Nato pa lahko s pomočjo pozitivnih reflektivnih vrednosti prevrednotijo negativne lastne vrednosti.

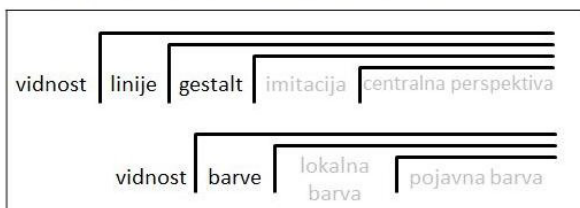
Zelo izstopajoč primer svobodne re-definicije te nove svobode do ponovnega opredeljevanja lastnih vrednosti s pomočjo reflektivnih lahko najdemo v romanu Thomasa Manna *Doktor Faustus*, kjer skladatelj Adrian Leverkühn napiše skladbo, v kateri bi morali disonanten zvok (negativna lastna vrednost) razumeti kot izraz duhovnega (pozitivna reflektivna vrednost), harmoničen zvok (pozitivna lastna vrednost) pa zaznati kot izraz pekla (negativna reflektivna vrednost).

Če reflektivna vrednost prevzame obliko koncepta, je umetnino mogoče organizirati na tri različne načine. (1) Koncepti lahko določijo organizacijo estetskega materiala v umetniškem delu tako kot v kubizmu ali ekspresionizmu. (2) Koncepti se lahko nanašajo na definicijo samih umetnosti tako kot v konceptualni umetnosti. In (3) koncepti lahko posredujejo informacije o vsebini umetniškega dela (slika 11).

180



Karl Schmidt-Rottluff:
Gostilna v Dangastu
(1910)



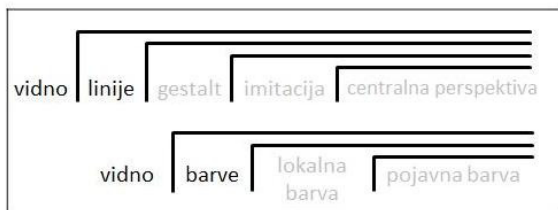
Začnimo s primerom konceptov, ki delujejo na ravni estetskega materiala. Umetnost klasičnega modernizma je oblikovana z dvema operacijama: z negacijo in z zamenjavo. Da bi pokazal, kaj se v resnici dogaja v sodobni likovni umetnosti, na tem mestu uporabljam shemo ugnezdenega medija. Sodobne umetnostne prakse so negirale lepoto lepih umetnosti, ki je temeljila na lastni vrednosti lepote. Delno negacijo ugnezdenega medija lepih umetnosti lahko na primer opazujemo v ekspresionistični sliki Karla Schmidta-Rottluffa, v kateri najdemo negacijo centralne perspektive in negacijo principa posnemanja. Kot vidite, sem to predstavil tako, da sem v modelu oba pojma obarval sivo. Vendar začasna suspenzija lepote ne pomeni, da umetnost klasičnega modernizma nima nobene estetske vrednosti. Nasprotno, negacija lepote umetniku omogoča raziskovanje drugih lastnih vrednosti percepcije. V ekspresionizmu je to lastna vrednost dogodka.

Pri analitičnem kubizmu gre za izključitev celotnega ugnezdenega medija slikanja, razen linij. Ravno to je pogoj, da estetiko lepote usmerimo k estetiki ambivalentnosti. Braqueova slika zadrži našo pozornost s tem, da nam pojasnjuje percepcijo. Ob njej se namerno trudimo videti vrč in violino, čeprav so podobe popolnoma nestabilne (slika 12).

181

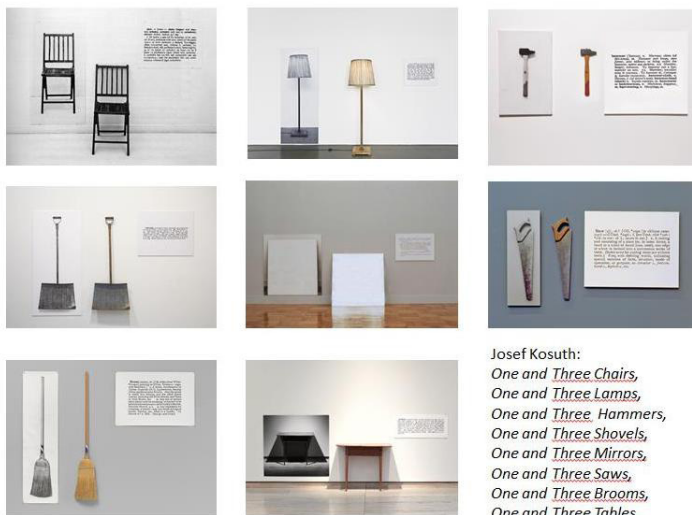


Georges Braque:
Vrč in violina (1911)



Do takšnega premika od lastnih vrednosti lepote proti alternativnim lastnim vrednostim dogodka, ambivalentnosti in sublimnosti je prišlo v vseh zvrsteh klasičnega modernizma. Primer za to so denimo tri paradigmatične skladbe nove glasbe, ki ne težijo več k čudovitim, harmoničnim zvokom, značilnim za klasično glasbo, temveč namesto tega uporabijo lastno vrednost dogodka. To lahko na primer opazujemo v Stockhausnovem delu *Kreuzspiel* (1951), ki temelji na lastni vrednosti dogodka, v prvem godalnem kvartetu Helmuta Lachemanna *Gran Torso* (1972), ki temelji na lastni vrednosti ambivalentnosti, in v Ligetijevi najslavnejši skladbi za orkester, *Atmosphères* (1961), ki je osnovana na lastni vrednosti sublimnega (prim. Lehmann 2016b, 152–167).

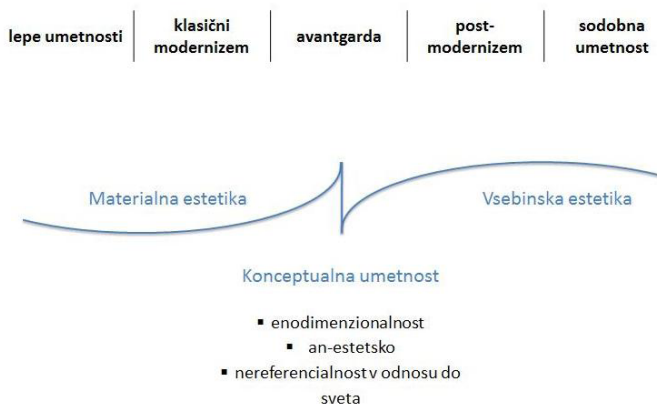
Takoj ko je v moderni družbi reflektivne vrednosti mogoče posredovati v obliki konceptov, postane mogoče, da zavrnilo vse estetske lastne vrednosti. To je značilno za analitično konceptualno umetnost, kjer se koncepti nanašajo na lastno predstavo umetnosti o sami sebi. Najboljši primer te vrste konceptualne umetnosti je delo Josepha Kosutha *One and Three Chairs* (*En in trije stoli*; 1965), ki se želi izogniti kakršnikoli estetski privlačnosti in ima torej anestetski značaj (slika 13).



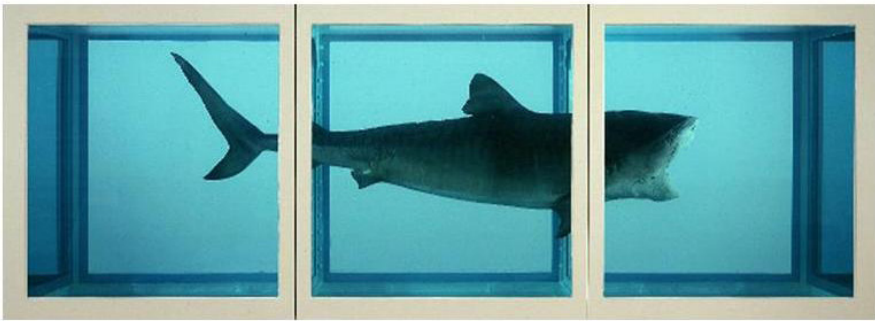
V knjigah o konceptualni umetnosti najdemo običajno samo sliko z naslovom *One and Three Chairs*, vendar je to le ena manifestacija iz serije

podobnih del, kot so *One and Three Lamps* (*Ena in tri svetilke*) in *One and Three Hammers* (*Eno in tri kladiva*) itd. Implikacija tega je, da prezentirani predmet ni pomemben. Konceptualna umetnost ima neko posebno preprostost, in to je tretja točka. Na nek način je enodimenzionalna. Sledi principu izomorfizma, kjer je v enem delu predstavljena natanko ena ideja. Na ta način konceptualne umetnosti ni mogoče interpretirati.

Analična konceptualna umetnost je bila reakcija na umetnost moderne, predvsem od tedaj, ko je postalo jasno, da se je zaključil tako imenovani snovni razvoj. S stališča teorije lastnih vrednosti bi rekel, da je v 60. letih prejšnjega stoletja postalo očitno, da so bile raziskane že vse alternativne lastne vrednosti in da novih ni mogoče odkriti. Še več: analitična konceptualna umetnost je bila in je zelo omejena zvrst. V zgodovini umetnosti ima vlogo ničelne točke. Prednost ničelne točke pa je, da jo je zelo enostavno premikati iz ene paradigme v drugo. Če ni več možno ustvarjati radikalno novih umetniških del z odkrivanjem in raziskovanjem novih estetskih lastnih vrednosti, lahko vsekakor iščemo nove teme, ideje in vsebine, ki jih je mogoče artikulirati in izraziti v umetniškem delu. Ta premik paradigme iz snovno-estetske usmeritve k vsebinsko-estetski imenujem vsebinsko-estetski obrat (*Gehalt-aesthetic turn*). Pri tem se sklicujem na nemški pojem »Gehalt« (vsebina) in »Gehalt-Ästhetik« v tradiciji Hegla in Adorna. Vsebinsko-estetski obrat pomeni, da estetska izkušnja ni sama sebi namen in ni le samosklicevanje na umetnostno zgodovino, temveč da estetska izkušnja v umetniškem delu izpolnjuje komunikacijsko funkcijo (slika 14).



Ta premik iz snovno-estetske k vsebinsko-estetski paradigmi je prav to, kar lahko danes opazujemo v sodobni umetnosti in je tudi končni argument moje knjige. Splošno znan in poučen primer tega je morski pes Damiena Hirsta s skrivnostnim naslovom *The Physical Impossibility of Death in the Mind of Someone Living* (*Fizična nemogočnost smrti v umu živečega*; 1991), ki se kot umetniško delo samo po sebi kaže kot vsebinsko-estetski obrat (slika 15).



Damien Hirst: *The Physical Impossibility of Death in the Mind of Someone Living* / *Fizična nemogočnost smrti v umu živečega* (1991)

Riba plava v treh zabojih, ki izgledajo kot minimalna umetnost Sola LeWitta. Damien Hirst prazne zaboje v zelo dobesednem smislu ponovno napolni z vsebino, ko vanje umesti morskega psa. To delo v vseh pomembnih aspektih presega akcijski radij konceptualne umetnosti. Najprej zato, ker ni anestetsko, saj razvidno uporablja estetiko minimalizma. V njem lahko najdemo celo nekaj zlatoreznih razmerij med proporci ribe in zabojev. Drugič, v odnosu do sveta delo ni več ne-referencialno, saj se v svojem dolgem in zapletenem naslovu eksplicitno sklicuje na temo življenja in smrti. In tretjič, delo ni več enodimenzionalno. Ne predstavlja samo ene ideje, ampak ima večplasten pomen. Vsebina (nem. *Gehalt*) se odvija z interpretacijo dela v luči koncepta, zapisanega v naslovu.

Namen mojega predavanja je bil, da pokažem, kako zapolniti vrzel med dvema estetskima tradicijama. Če začnete s teorijo estetske izkušnje, ki temelji na perceptivnih primerjavah, potem lahko na tej osnovi pridete na

sled parametrom, ki vam omogočijo identificirati tudi pomembne cezure v zgodovini umetnosti in analizirati sodobna umetniška dela.

Transkribiral in prevedel Jožef Muhovič

Bibliografija | Bibliography

Lehmann, Harry. 2006. *Die flüchtige Wahrheit der Kunst. Ästhetik nach Luhmann*. München: W. Fink Verlag.

----. 2016a. *Ästhetische Erfahrung*. Paderborn: W. Fink Verlag.

----. 2016b. *Gehaltsästhetik. Eine Kunstphilosophie*. Paderborn: W. Fink Verlag.

SITUACIONISTIČNO MESTO IN SITUACIJA ARHITEKTURE – POGLED NA URBANIZEM KOMUNIKACIJE

Dario VUGER

Ulica ruža 54, 10310 Ivanić-Grad, Hrvatska

dvuger@gmail.com

Povzetek

V pričujočem prispevku avtor na podlagi nekaterih interpretacij dediščine Situacionistične internacionale in letrističnega gibanja raziskuje doseg situacionistične kritike arhitekture in urbanizma z vidika razumevanja specifičnega stališča, ki ga glede arhitekture in oblikovanja mesta zavzema peščica avtorjev v drugi polovici dvajsetega stoletja. Avtorji, ki zasledujejo razvoj teorije unitarnega urbanizma na osnovi teze o družbi spektakla, so Constant Nieuwenhuys, Ivan Čtcheglov in Guy Debord. Ker jih vodi revolucionarna estetika psihogeografije, kmalu identificirajo potencial in strašilo konektivizma kot možnosti uresničevanja življenja, a tudi popredmetenja sveta v simulacijo realno živetega trenutka. Prakse odčaranja prostora se zato kažejo kot pot prenovitve odnosa do urbane pokrajine, ki za situacionistično kritiko, ob realni funkciji, predstavlja tudi podobo, konkreten zemljevid konstrukcije omejevanja

in nadzora, kakršno na vseh ravneh življenja uporablja sodobni aparat spektakla.

Ključne besede: Situacionistična internacionala, Guy Debord, arhitektura, urbanizem, psihogeografija, spektakel.

The Situationist City and the Situation of Architecture – A Look at the Urbanism of Communication

Abstract

188 With the present paper, the author explores the width of the situationist critique of architecture and urbanism with the overview of already established patterns of interpretation regarding the heritage of the Situationist International as well as the Letterist International. Concerning specific positions that a few authors take regarding the question of architecture and urban planning, we can follow a relatively consistent line of thought in the development of the ideas of unitary urbanism to the society of the spectacle mainly through Constant Nieuwenhuys, Ivan Chitchevlov, and Guy Debord. Led by the revolutionary aesthetics of psychogeographical experiment, these authors anticipate the contemporary movement of connectivism, simulation politics, and outer-world architectures like cyberspace, but also develop the seeds of its critique. The radical praxis of the demystification of space is the situationist way towards a recreation of our own relationship to urban landscapes, which does not represent only plain material. For the situationist writers, the urban, the architecture is a picture, a map of constructed restraints posed on culture, language, and life respectively; precisely the materiality of the spectacle is—in this particular form—the primary situationist target for radical detournement and diversion of its meaning.

Keywords: Situationist International, Guy Debord, architecture, urbanism, psychogeography, spectacle.

I.

Situacijo arhitekture, urbane pokrajine in družbe, ki se realizira v njiju v teku petdesetih let prejšnjega stoletja, *situacionisti* razumejo kot funkcionalistično-modernistično nočno moro, iz katere se želijo prebuditi, najprej v okrilju *Letristične internacionale*, potem tudi *Situacionistične internacionale* kot preobličenja več neoavantgardističnih gibanj v potencialno revolucionarno množico pod vodstvom *Guya Deborda* – ingenioznega avtorja in mučenika situacije – do leta 1968 ter naprej in na podlagi turbulentne teorije *družbe spektakla*. Gre za situacijo, s katero se situacionisti ne spoprimejo s skupkom koherentnih kritičnih metod in usklajenih teoretskih premis, čeprav lahko iz perspektive zgodovinskega odmika z določeno mero gotovosti zatrdimo, da neopisljivost tega gibanja skriva predpostavke in sredstva za razumevanje stanja sodobnega vsakdana kot situacije spektakla. V soglasju s situacionističnim slogom želi pričujoč prispevek predstaviti okvir osrednjih tez, znotraj katerih se oblikujejo pglavlatni ideologemi in prakse obeh omenjenih internacional in njihovih postranskih epifenomenov. Vzpostavitev sistema razumevanja bistvenih premikov, kakršne sta ti gibanji uresničili z vidika današnjega razumevanja kritike, teorije in filozofije spektakla kot sodobnega dogajanja sveta, je vsekakor odločilna naloga, ki se zastavlja v soočenju z vprašanjem situacionistov, pri čemer natanko arhitektura in urbanizem predstavljata izredno ploden vstop v tovrstno obravnavo. Urbano stanje, dogajanje mesta in *sovpadanje okoliščin* njegove arhitekture, je za situacioniste realizacija in simptom specifičnega dogajanja – *dolgočasje*, uprostorjenja mrtvega časa: »v mestu se dolgočasimo, ni več templjev sonca« (Chtcheglov 1958, 15). Tovrstno dolgočasje je simptom arhitekturnega organizma nadzora, kakršen je zrasel iz semen funkcionalističnega urbanizma, konstrukcije urbane pokrajine kot sredstva, ne kot smotra. Urbanistični sestav kot *organizem kanalov* za prenos informacij bi lahko s preprosto situacionistično diverzijo opisali kot *kanalizacijo*, prostor popolnoma predvidljivih tokov minimalnega potenciala *naključnosti*.

Tisto, kar zgodnjo kritično prakso situacionističnih mislecev v podobi kritike arhitekture, urbanizma in praks diverzije njenega smisla povezuje z zrelo kritično teorijo v podobi filozofije družbe spektakla, je problem *komunikacije* oziroma udejanjanja horizonta pomenskosti onstran dominacije

reda, dela in *perspektive dogodka*. Glede na to, da se na obzorju vseh omenjenih točk nahaja situacija spektakla, je jasno, da kritični napor prakse situacionistov utemeljuje konstruiranje situacij, ludistična reorganizacija zaznavnega polja, v katerem red, delo in disciplino perspektive dojamemo kot legitimno stališče spoznavanja in razumevanja sveta. Situacionisti¹ zato že na začetku svojega podviga arhitekturo tudi teoretsko označijo za odločilen element kritične prakse ob primeru knjige *Podoba in forma* danskega slikarja in pisca Asgerja Jorna, pripadnika avantgardne skupine COBRA in kasneje člana Situacionistične internacionale, čigar misel Debord navaja v petnajsti številki letristične revije *Potlach*: »Arhitektura je vselej skrajni dosežek intelektualne in umetniške evolucije, materializacija ekonomske stopnje. Arhitektura je skrajna točka pri doseganju kakršnegakoli umetniškega podviga, kajti arhitekturna ustvarjalnost predpostavlja konstrukcijo okolice in vzpostavljanje načina življenja.« (Jorn 1954) Arhitektura predpostavlja, torej, *sistem* percepcije, a tudi potencial za spremembo oziroma za uporabo znotraj sistema. To je predmet utopistične kritike, kakršno Ivan Chtcheglov namenja ideologemom sodobnega urbanizma in arhitekture, pri čemer anticipira čas, ko bo arhitektura postala »sredstvo, s katerim se bodo spreminjale današnje predstave o prostoru in času. Postala bo sredstvo spoznavanja in delovanja.« (Chtcheglov 1958, 15) Chtcheglovova »Formula za novi urbanizem« je bila večkrat prevedena in je praktično zasijala v teoriji *unitarnega urbanizma* kot krovnega pojma celotnega niza praks, s katerimi je Letristična internacionala samo sebe vzpostavljala kot protitež *corbusierovski* konsolidaciji vsakdana s sodobnim življenjem kipeče alienacije znotraj kapitalističnega sistema proizvodnje spektakla, v katerem vsi sodelujemo kot *delavci*. Projekt unitarnega urbanizma se je sicer začel kot programiran proces *eksperimentalnega nezaupanja* vsem *institucijam vsakdanjega življenja* (iz česar izhaja tudi kritika njihovega sodobnika Henrija Lefebvra), kakršne posredno ali neposredno vzpostavlja in vzdržuje dominantni ekonomski sistem, pri čemer, seveda, stališča dela, družine, ekskluzivne disjunkcije javnega in zasebnega kot »funkcionalistični klasicizem« (Wolman 1956) predstavljajo sporne in odločilne točke arhitekturnega in urbanističnega načrtovanja, ki jim – takrat ustanovljena

190

1 Natanko zato, ker »situacionizem ne obstaja« (»Définitions«, 13), vselej govorimo o skupini posameznikov, imenovanih situacionisti.

Situacionistična internacionala zoperstavlja igro, *psihogeografsko* prakso odkrivanja, identificiranja in diseminiranja novih vrednot življenja. Potemtakem je očitno, da oblikovanje Situacionistične internacionale spremlja najširši razpon brezkompromisnega zavračanja dometa dozdevno subverzivnih praks tedanjega časa, marksizma, akademskega diskurza, ideologij avantgardističnih gibanj in mitologij umetniškega delovanja. Gre za deklarativno izogibanje označevanju, samo-uvrščanju na področje odpora (upora), ki nima lastnega jezika, a glasno zahteva njegov nastanek in z njim radikalno preustvaritev vsakdanjega življenja, opisanega kot sveta zaslužjenih stvari, pasivnega nihilizma, spektakla ... Sleherno, tudi navidezno, podleganje omenjenim praksam je potrebno dojeti kot kritiko. V okrilju projekta unitarnega urbanizma zato Debordov »Uvod v kritiko urbane geografije« funkcijonira kot postavitev kritičnih predpostavk psihogeografskega projekta eksperimentalne kritike psihologije urbanih sestavov.

II.

V tem besedilu kot temeljni pogoj za kritično prakso psihogeografije Debord zahteva, torej, »raziskovanje naključnih in predvidljivih oblik obnašanja na ulici« (Debord 1989, 5). Govorjenje o naključju in predvidljivosti seveda že anticipira Debordovo misel o *oddaljevanju življenja v predstavo* kot glavno tezo dela *Družba spektakla*, ki izide trinajst let kasneje na predvečer študentskih demonstracij leta 1968. Predvidljivo obnašanje je obnašanje, v katerem se življenje *sámo* oddaljuje v predstavo življenja. Takšen estetski odmik danes lahko poimenujemo oddaljevanje v življenjski stil kot elementarni ideologem sodobnega spektakla. Naključnost kot oblika *kontingence* v predvidljivo organizacijo življenja vnaša subverziven element. Tisto naključno vselej predpostavlja prehodni trenutek zunaj dominantne strukture pomenskosti. Nikakor nas ne sme čuditi, da ideja dogodka in naključja oziroma njune subverzije v kasnejših besedilih postane substancialen element pri razdelavi stališča konstruiranja situacij. Posebnega pomena je glosar temeljnih pojmov v prvi številki revije *Internationale situationniste*, ki k ideji konstruiranja situacij pridaja sintagmo *jeu d'événements*, igro naključij kot odločilno formo percepcije urbanih (situacijskih) oblik (prim. »Définitions« 13), pri čemer se

bo v kasnejši analizi za plodno pokazala medigra pomenskosti v potencialni situacijski diverziji med konstruiranjem situacije in logiko naključja, med Debordom in Wittgensteinom, med pojmi igre, situacije in naključja. Vendar se v tem zgodnjem besedilu Debord sprašuje, na kakšen način je znotraj kraljestva predvidljivosti – organizma urbane geografije – mogoče priklicati naključnost in ali je naključnost sploh kontingenca moderne urbane mreže. Estetika vsakdanjosti je odvisna od razumevanja tovrstnih problemov in njihovega eksperimentalnega subvertiranja z namenom, da bi lahko povratno delovali na začudenje občutja in obnašanja posameznika (prim. Debord 1989, 5). *Prehod – dérive* –, praksa avtonomnega in nemotiviranega gibanja skozi ambiente, je temeljna metoda takšnega začudujočega psihogeografskega raziskovanja. Takšno »ludistično konstruktivno obnašanje« (Debord 1989, 5) si za rezultat jemlje – vseh vezi in slehernega subjektivnega motiva prosto – usmerjanje gibanja, ki izhaja iz organizacije urbanega okolja same, kakršno motivira nadzor komunikacije kot prakse izmenjave informacij in njihovega gibanja. Potemtakem je vsako motivirano gibanje – óno, na katero vpliva subjektivna racionalizacija učinkov ambienta – golo *prehajanje* prostora, gibanje kot praksa, razločena od prostora, *kategorija hitrosti*. Toda *prehod* je, nasprotno, prostorska kategorija, ki umetno konstruira časovno kategorialnost določene prakse. Prehodi lahko trajajo tedne dolgo, ker gre za mrežno razumevanje prostora, testiranje razmerij njegovega stimulativnega in simulacijskega delovanja. Tako je mogoče uresničiti predpostavke za subverzivno prostorsko prakso, ki, kajpak, izhaja iz radikalnosti razumevanja našega položaja in odnosa v prostoru, kakršna *odslikavata naš način eksistence*; prostor živi tako, kakor živimo mi. Mapiranje, konzultiranje, rekonstruiranje, subvertiranje in ustvarjanje zemljevidov ambientov ali celovitih mestnih celot zato predstavljajo specifično obliko povratne komunikacije, s pomočjo katere ni mogoče samo sporočiti zahteve po novi vrsti življenja, temveč že dejanje tovrstne ustvarjalnosti sámo življenje razumeva kot bistveno novost. Interakcija z mestno pokrajino postaja nova prostorska praksa vsakdanjosti, v kateri mora prostor zaživeti na način našega zavzemanja za življenje sámo. Ustvarjanje obilice želja, idej, preustvarjalnih načrtov in razprostiranje ludistično konstruiranih predlogov pred potencialno javnostjo so po Debordu predpogoj za začeto *revolucionarno preobrazbo sveta*.

Znotraj tega projekta se arhitektura pojavlja kot »najenostavnejši način artikulacije časa in prostora, modulacije stvarnosti, prebujanja sanj. Arhitekturni sestav bodočega življenja bo prilagodljiv. Spreminjal se bo njegov izgled, deloma ali v celoti, odvisno od želja njegovih prebivalcev.« (Chtcheglov 1958, 15) pravi Gilles Ivain (oziroma Ivan Chtcheglov) v svoji »Formuli za novi urbanizem«. Z reinvincijo pogojev percepcije vsakdanjega življenja – od kritike *Kantove transcendentalne estetike* do zahtev po novi etiki, antropologiji oziroma politiki in ekonomiji – bi se ukinilo moderno gibanje *banalizacije življenja*, znotraj katerega se je dozdevni boj za materialno preskrbljenost ljudi preoblikoval v gibanje standardizacije in komodifikacije življenja oziroma proizvodnje potreb in želja kot sistema posrednega omejevanja stvariteljske moči ljudi (kot večine), v »vseprisotno obsesivno podobo« *potrošniške hipnoze* (prim. Chtcheglov 1958, 16). Raven kritike spektakla kot potenciala za sprevrnitev takšne perspektive v okviru Situacionistične internacionale najjasneje razdela Raoul Vaneigem v knjigi *Revolucija vsakdanjega življenja* (prim. Vaneigem 2012, 6–17).

III.

Neobičajen arhitekturni prostor, ambient nepotešljivega romantizma in konstruiranje situacij predstavljajo istoznačne pojmovne sklope, kolikor v njih odzvanja problem »prisotnosti in odsotnosti v prostoru in času« (Chtcheglov 1958, 16). Kreiranje neobičajnega ambienta, situacije, zato predpostavlja preustvaritev vseh neposrednih danosti, prisotnosti prostora, a tudi – kakor kasneje navaja Vaneigem – posrednih danosti, preustvaritev *slehernikovega nezavednega*, ki se začenja v omenjeni praksi *preučevanja človeškega obnašanja v mestih*, s pomočjo katerega naj bi prišli do določenih sklepov glede psihološke organizacije prostora, kakor ga determinira vsiljeni ambient. Sklicujoč se na podobo velikih mest-kazin, Chtcheglov za urbani sestav najprej zahteva avantgardnega prebivalca, intelektualnega turista, čigar *etika prehoda in estetika obnašanja* poosebljata psihogeografsko prisvajanje prostora življenja. »Četrta takšnega mesta bi lahko ustrezale spektru različnih občutkov, s katerimi se naključno srečujemo v vsakdanjem življenju [...] poglobljena aktivnost prebivalcev bodo neprenehni prehodi« (Chtcheglov 1958, 16). Kasneje tudi

Debord v svojem uvodu v kritiko urbane geografije spregovori o tem, da bi se znanost, kakršna je psihogeografija, morala ukvarjati »s preučevanjem eksaktnih zakonov in specifičnih učinkov, s katerimi geografsko okrožje, najsi je zavestno ali nezavedno organizirano, neposredno deluje na občutja in obnašanje posameznika.« (Debord 1989, 6) Mnogoterost določanja pojma situacije znotraj misli Deborda in drugih situacionistov je vsekakor potrebno dojeti kot igro, konceptualno razbremenitev, cilj katere je omogočanje niza ludističnih operacij s koncizno pojmovnim, a kreativno razdelanim aparatom. Situacija je ob igri naključij tudi vrsta ambientalne razporeditve v tistem smislu, v katerem Debord v zapisu o arhitekturi in igri pripomni, da bi si bilo potrebno pridobiti »karseda širok uvid v elemente, ki določajo situacijo« (Debord 1955a).

194

V zgodnejšem besedilu iz istega leta Debord natanko s pomočjo pridobitve določenih znanj ali konstruiranja določenih predpostavk, izhajajočih iz eksperimenta prehoda, napoveduje revolucijo senzibilnosti, »ne več v kontekstu novega načina izražanja znanih dejstev, temveč v kontekstu zavestnega konstruiranja novih afektivnih stanj« (Debord 1955b). Situacija modernistične ter funkcionalistične arhitekture in urbanih sestavov je v tem oziru jalova, ker ne upošteva psihološke vrednosti ambienta, diskvalificira igro kot prostorsko prakso in stimulira specifično organizacijo življenja znotraj rutinerskih opravkov. Primer pogostokrat izpostavljene paradoksalne situacije modernega urbanističnega zapora za situacioniste predstavlja občasno urejeni labirint v angleškem botaničnem vrtu, nad katerim se nahaja napis: »No playing in the labyrinth.« Zanje takšna izjava pooseblja duha celotne civilizacije oziroma spektakularne kulture (v stadiju samoprevladovanja, kakor ga je Debord kasneje znova razdelal v okviru *dialektike spektakla*). Njen konec, njeno dezintegracijo, ki jo želijo sprožiti, bodo seveda zaznamovali z lastnim duhovitim aforizmom – »sous les pavés la plage« (»plaža pod pločniki«) –; na podlagi svobodne izbire iz nepregledne množice prepovedi aforizem spregovori za absolutno singularnost situacije. Mesto kot urbanistični preplet ambientalnih okoliščin, znotraj katerih se življenje postavlja na raven dogajanja smisla v določenem sistemu proizvodnje presežka, se nahaja v ludističnem nasprotju z idejo *plaže*, z idejo, ki je v obliki aforizma označila in z nezavidljivo simplifikacijo situacionizem vpeljala natanko kot situacionizem znotraj popularne teorije kulture in sodobne umetnosti: pod (mnogimi) pločniki (ena) plaža. Če bi celoten projekt situacionizma želeli

izpeljati iz tovrstne teze, bi lahko idejo aforizma z interpretativnimi sredstvi zlahka razložili kot metaforo za potrebo po reinveciji smisla komunikacije; pločniki kot linearna množica, nepregledna perspektiva dogajanja, pod katerim se skriva ena in edina podoba kot podoba sama, situacija. Plaža pod pločniki zahteva, seveda, tudi povsem novo tehnologijo prehajanja urbanega sestava in je vselej dobro navodilo, kako naj razumemo mestno pokrajino kot splet valov, plime in oseke, čeri in otokov, prizorišč plaže.

Čeprav novejša tehnologija gradnje omogoča vsakršno svobodo, kakršna bi ustrezala ideologiji prehoda in realizacije psihogeografsko čistega prostora, obstajajo politične oziroma estetske silnice, ki onemogočajo ustvarjanje tovrstne svobodne situacije. Igra moderne tehnike ter estetike funkcionalizma in modernizma ustreza *politiki spektakla* kot estetiki oddaljevanja življenja (prim. Debord 1999, 30–36 [slov. prev.: Debord 1999, 29 isl.], toda prevoj kritike urbane geografije v kritiko družbenega okolja kot politike spektakla je usoden trenutek v formiranju kritične misli Situacionistične internacionale, trenutek, ki ga želimo naznačiti na tej poti. Medtem ko psihogeografija in teorija prehoda v popolni sinhroniji z današnjim trenutkom kažeta načine, na katere je mogoče subvertirati delovanje zapletenih urbanih okolij z revolucionarnim potencialom nove oblike jezika in komunikativnega zavzemanja za dejansko vsakdanjost, teoretsko udejstvovanje zgodnjih situacionistov napoteva na še eno, tudi danes pomembno sestavino arhitekture vsakdanjega življenja. Tako z utopičnim projektom *Novega Babilona* kot z vsemi zahtevami po reapropriaciji tehnologije gradnje v imenu novega urbanega življenja se želijo situacionisti približati povsem novemu modusu življenja, ki onstran golega esteticizma psihogeografske igre sega do politike ludistične življenjskosti. Ivan Chtcheglov in Constant Nieuwenhuys sta pripravila ogrodje takšnega mišljenja, pri čemer potenciali, ki jih odkrivata pri oblikovanju novih okolij življenja, nedvoumno odslikavajo tisto, kar danes razumemo kot *kiberprostor* in *arhitektura interneta* oziroma arhitektura odprte kode. Constant prvi neposredno artikulira dejstvo, ki ga imajo v mislih vsi situacionisti, in sicer, da so mestne ulice degenerirale v avtoceste, kanalizacije oziroma informacijske superceste, medtem ko se je prosti čas – brezdelje – denaturaliziral in komodificiral v turizem in institucije s komercialno vrednostjo. Hitro rastoče stavbe in celotni mestni kompleksi iz armiranega betona so postali »pokopališča, kjer so neznanske množice ljudi

obsojene na smrt od dolgočasje» (Constant 1959, 37). Toda tudi ta smrt je, ker se mesta konstruirajo oziroma neprenehoma nastajajo, samó *proces*, konstruiranje neprekinjenega *dogajanja smisla* tovrstne oblike smrti, kakršna je danes najbolj očitna v eksploziji *internetnega konektivizma*, ki eno aktivnost razdeljuje med neskončno število pasivnih sprejemnikov. To je *arhitektura minimuma življenja*, ki se v nasprotju z maksimalnim občutjem vključenosti uteleša v treh paradigmatiskih internetskih prostorih: v vmesniku – *interface* –, inkubatorju – *incubator* – in forumu v smislu namišljenega *virtual plaza*. Prostoru, izpolnjenemu s pričakovanimi, predvidenimi obnašanji in statistično organiziranim funkcionalizmom informacijske izmenjave življenja, Constant želi nasprotovati z ludistično praznino svojega Novega Babilona, s prostorom, ki upošteva celokupno nepredvidljivost in novost, slučajnost človeškega obnašanja, kakor to počne tudi – ali se je tako vsaj začela – ideja interneta kot kiberprostorske utopije v zgodnjem obdobju tehnološkega entuziazma tekom devetdesetih let prejšnjega stoletja. Nove ambiente je potrebno konstruirati z zavestnim prizadevanjem za potrebe novih oblik obnašanja znotraj *postajanja* (prim. Constant 1959, 38).² Novo obnašanje je osvobajanje v igri, kakršnega bo človek dosegel, ko bo tehnologija dozorela do vrhunca, uresničila osvoboditev od okovov dela in se umaknila v ozadje dogajanja človeka kot *homo ludensa* (prim. Constant 1959, 39),³ ki mu več ne bo potrebno ustvarjati in se ukvarjati s specializiranimi veščinami, ki ne bo več kreativen v smislu današnjih *razrednih dispozicij*, temveč bo *umetnik lastnega življenja*, kar bo – kajpada – omogočilo dovršitev vseh drugih oblik umetnosti, medtem ko bo absolutna modularna arhitektura v službi totalne igre umetnosti življenja pomenila ukinjanje sleherne arhitekture, saj bo znotraj absolutne situacije prejemala oblike življenja samega: »Vse je lahko mogoče, vse se lahko dogodi, aktivnost življenja mora ustvarjati okolje, ne obratno.« (Constant 1959, 40) Constantova negativna arhitektura je edina realizacija življenja, v kateri bi se situacionistične prakse in teorija unitarnega urbanizma, v primerjavi z današnjo komodificirano rekuperacijo

196

2 Constant tako anticipira koncepta *procesa* in *postajanja (devenir)* v bergsonistično-deleuzovski filozofiji.

3 Na takšno pojmovanje je bistveno in očitno vplivala Huizingova knjiga, aktualnosti in pomembnosti katere situacionisti (znotraj svojih lastnih omejitev) nikdar niso zanikali.

takšnih metod za namene popularnih oblik kulturnega turizma in avtonomnih kulturnih industrij, same pozitivno ukinile. »Sleherni trenutek življenja v Novem Babilonu bi lahko posedoval kvaliteto pranja možganov, kolikor bi intenzivnost slehernega trenutka uničevala spomin, ki v normalnih okoliščinah paralizira kreativno imaginacijo.« (Constant 1959, 40) Radikalnost takšne izjave je mogoče primerjati samo z utopističnim mysticismom Ivana Chtcheglova, ki je v svoji »Formuli« na podlagi enakega kritičnega stališča posegel po mistični artikulaciji človekovega vračanja k totalni kozmični komunikaciji, kakršno naj bi uresničila tehnična sredstva. Človek naj bi, zavarovan pred nevarnostjo nenehnega spreminjanja atmosferskih razmer (entropijske tendence narave), s pomočjo transparentne arhitekture ostal povezan z naravo in naj bi ponovno odkril bistveni odnos z zvezdnim nebom. Kritika spektakla, kibernetike in tudi filozofskih tradicij, kakršno je mogoče razbirati iz doslej navedenih del, svojo subverzivno naravo odstira v potencialnosti, da zavzame – v imenu lastnega diverzijskega projekta – stališče spektakla, kibernetične ureditve in filozofskega utemeljevanja-raztemeljevanja z namenom obvladanja teh, nam bistveno zunanjih fenomenov upravljanja z življenjem. V obeh primerih situacionisti zahtevajo jasno obvladovanje sistema proizvodnje pomenskosti, sistema spektakla kot izvira vseh komoditet; a da bi se s pomočjo kritike spektakla oprijeli kreiranja podlage novega življenja, se je potrebno s popolnim obvladovanjem koda spektakla prebiti do realizacije novega jezika oziroma nove oblike komunikacije; v nasprotnem primeru nam ostane – povedano z besedami ključnega komunikologa dvajsetega stoletja, Viléma Flusserja – brezsmiselno življenje v svetu brez pomena (prim. Flusser 2015, 101) oziroma življenje, smisel katerega lahko uzremo samo z elementarnim pristankom na komodificirano proizvodnjo življenja, na življenjskost kot *prehajanje* prek življenja. Če nadalje parafraziramo Flusserjevo zahtevo po dešifriranju tehno-slik kot realizacij postzgodovinskega komunikacijskega koda, lahko rečemo, da mora psihogeografska praksa kot prva konkretna analiza vpliva spektakla na vsakdanje življenje pripeljati do demaskiranja urbanega sestava. »To je nenavaden podvig: ali vsi mi ne razbiramo komodificiranega sveta, in sicer ‚brez pomoči načrta‘ in neprenehoma, saj svet od vseh strani prodira k nam, da bi nas informiral? Odgovor na to vprašanje vodi k jedru današnje krize. Odgovor se ne glasi, da ne razbiramo sveta, ki nas

programira, temveč da ne vemo, kaj pomeni. Toda natanko to, da nas kljub temu programira, tvori našo krizo.« (Flusser 2015, 133) Dešifriranje kot reorganizacija pomenskosti, kakršnega priklicuje urbano okolje, je potemtakem praksa radikalne *neposlušnosti* ideji mesta kot rutine, predvidljivega organizma ali kakršnegakoli okvira institucionalnega eksperimentiranja (če okvir na sodobni ravni razumemo, med Heideggrom in Deleuzom, na osnovi pojmov podobe-gibanja in postavlja, pri katerih tehnologija ni sredstvo, temveč temeljna substanca sodobne biti). Ker sta mesto in njegova arhitektura kot inkubator spektakla odtujila vsa sredstva potencialnega upora in jih odmaknila v spektakularno usmerjanje življenja kot teatra, ker situacionisti predpostavljajo, da se *z odtujenimi sredstvi ni mogoče boriti proti odtujitvi*, je znova jasno, da je vprašanje urbanega organizma, situacije arhitekture vprašanje jezika in komunikacije kot sredstev artikulacije prostorskih in časovnih odnosov, ki jih situacionisti v skladu s kategorialnim aparatom percepcije postavljajo v enako stanje spora in krize kakor modernistična arhitektura življenja. Tako Constantova modularna arkologija kot kibernetična organizacija spektakularnega mesta posegata, torej, k drugačnemu, specifičnemu oprostrenju življenja, ki zahteva bistveno spremenjen pojem časa, kakor ga določajo možnosti in omejitve določenega prostora. Kibernetični prostor, ki čas preračunava kot odnos hitrosti, se zoperstavlja odprti arhitekturi kot afirmaciji radikalne novosti časa zunaj perspektive njegovega lastnega spreminjanja. Hitrost je v tem smislu perspektiva dogajanja *tehnologije prostora-časa*, o kateri govori Paul Virilio v svojem znamenitem eseju »Preveč razkrito mesto«. Viriliojev esej v posodobljenem kontekstu vsekakor izpostavlja vse bistvene situacionistične predpostavke o situaciji arhitekture v dobi spektakla, paradoksalne odnose med materialnostjo, transparentnostjo in kompleksno potopljenostjo v pravila arhitekture kot utemeljevanja sodobnega življenja v primerjavi z utemeljevanjem v naravnih zakonitostih časa, vremenskih razmerah in odprtosti prostora oziroma odprtosti proti prostranstvom (prim. Virilio 2002, 440–448 [slov. prev.: Virilio 2007, 251–265]). Virilia je zlasti indikativno brati natanko v perspektivi razdelave situacionističnih kritičnih napotkov o možnostih novosti, v kateri se trenutno nahajamo kot dozvedno zasužnjeni. Izbrisljiva, temporalna arhitektura, kakršno si je zamišljal Constant, je virtualna podlaga, na ravni katere je mogoče konstruirati matrico

kiberprostora, zato natanko njegova kritična reorganizacija označuje revolucionarni potencial novih prostorskih praks, ki se dogajajo v virtualnem prostoru – praks oporekanja kodu, neposlušnosti svobode informacij, a tudi preustvaritve vseh pogojev, ki so omogočili nastanek nečesa, kar bi lahko imenovali kapitalizem informacij, začevši s kibernetiko kot prostorsko paradigmo postzgodovinske politike in estetike digitalnega sveta. Kiberprostor je, kakor ga je v svoji znameniti distopični viziji z naslovom *Nevromant* definiral William Gibson, *konsenzualna halucinacija* (prim. Gibson 2003, 52), sen, odtujen od življenja, in, vnovič, življenje, oddaljeno v predstavo podatkov. V njegovi definiciji je človek operater, ki se ogleduje v naučenih pojmi, njegov svet je grafična reprezentacija podatkov, pridobljenih skozi človeško zgodovino in shranjenih v podatkovnih bazah nepredstavljive kompleksnosti, konstelacije podatkov – »črte svetlobe, razporejene po brezprostorju uma kot prehodne mestne luči« (Gibson 2003, 52). Constantove in Chtcheglovove prisposode reinvencije prostora življenja naznanjajo usmeritev bodoče kritike arhitekture interneta. Zvok hitrosti podatkov, ki pri Virilioju nadomešča odpiranje mestnih vrat, lahko ponazorimo samo s škripanjem *dial-up* modema v času našega prvega – zdaj zgodovinskega – vstopa na virtualni trg. Prostor podatkov oziroma njihovo oddaljevanje v poseben prostor in tudi raven stvarnosti je zaradi tega potrebno vselej postavljati v kontrast s situacionistično teorijo spektakla in naposled tudi s specifično modalnostjo njihovih kritičnih opazk glede arhitekture in urbanizma, materialnega utelešenja duhovnih drž in danes virtualnega realiziranja povsem novih ekonomij želje, pozornosti, arhitekture interneta in drugih izkustev vseobsežne potopljenosti.

IV.

Mesto za situacioniste, torej, predstavlja obliko komunikacije; urbanizem je njena paradigma, psihogeografija pa kritična znanost. Njena metoda je prakticanje mesta kot jezikovne igre. Edino na takšen način se nam lahko razjasni neizpodbitna in odločilna povezava med zgodnjimi letrističnimi eksperimentalnimi neoavantgardističnimi praksami in kritično filozofijo spektakla. Življenje, oddaljeno v predstavo, je abstrakcija mesta kot kibernetičnega teatra spektakla. Situacija arhitekture v dogajanju temeljite

dekonstrukcije življenja v mrežo stvari pomeni, da se ona sama uresničuje v vmesnikih, inkubatorjih in samooskrbnih forumih kot oblikah institucij, kulture in vsakdana, kjer so vsi posamezniki operaterji oziroma, kakor sem izpostavil na začetku, delavci v derealizirani tovarni spektakla. Ne gre torej za hiperrealnost, totalnost simulacije, temveč za kiberprostor sam kot zaključni stadij sodobne arhitekture, za konsenzualno halucinacijo nadzora, s pomočjo katere se nadzor sam izvršuje kot estetika in forma življenja. Z določeno razširitvijo in premišljanjem teorije spektakla kot oddeljene od marksistične in neomarksistične misli je vsekakor mogoče situacionistično kritiko arhitekture povezati s sinonimnostjo, ki jo Paolo Virno vpeljuje med pojme spektakla, industrije komunikacije in kulturne industrije in označuje proizvodnjo sredstev ne nujno za nove oblike dela (prim. Virno 2004, 61 [slov. prev.: Virno 2003, 45]) oziroma, bolje, oddaljevanje življenja v delo podatkov samih.

200

Onstran utopičnega projekta, se, nadalje, situacionistično mesto ne zoperstavlja naravi, ne pojavlja se kot urejena celota funkcij, ki ustrezajo trenutni človekovi prisotnosti v svetu, temveč je praksa *situiranja* arhitekture kot nove ekologije človeka, kot situacije, v kateri človekovo razumevanje narave mestnega sklopa spodbuja kreativno igro raziskovanja in preustvarjanja pogojev, ki ogrožajo svobodo našega časa. V situacionističnem projektu Constanta, Chtcheglova in Deborda je arhitektura zajeta in derealizirana zgolj zaradi lastnega jezika, pravzaprav ni več arhitektura, temveč situacija, konstrukcija kot igra naključij. Takšen projekt je najjasneje mogoče razpoznati pri Debordu, čigar revolucionarno preobražanje sveta se dogaja v kontinuiranem teku od njegovega teoretskega začetka v specifičnih oblikah radikalnih praks, ki s svojimi mikro-orientacijami inkubirajo celoten praktični potencial situacionističnih iger, do razdelane teorije in sledečega arhiva izkustva spektakla samega oziroma poslednje Debordove bistvene razmejitve med *Družbo spektakla* in *Panegirikom* kot poskusom povsem osebnega soočenja z neusmiljeno zgodovino rekuperacije njegovih idej. Polni potencial ideje o reinveciji vsakdana, o njegovi revolucionarni preustvaritvi, je zaustavilo natanko leto 1968, ko je bila situacionistična teorija neusmiljeno rekuperirana za namen spektakla študentskih protestov in delavskega gibanja, ki se je končal z nelagodnostjo kompromisa ali, kar je bistvenejše, s popolno normalizacijo in nevtralizacijo ideje organizacije in organizma protesta in upora same. Pod

rekuperacijskim plaščem spektakla – njegovo moč reorganizacije kot elementarnega procesa oddaljevanja življenja in njegovih praks v predočitev, predstavo oziroma teater opisujejo začetni odlomki *Družbe spektakla* – situacionistične igre lastne prakse ne morejo na preprost in očitni način spremeniti v avtentičen poskus reinvincije pogojev vsakdana. Tovrstne prakse je zato mogoče opazovati samo diahrono, s kronotopskim iskanjem specifičnih mest v času, znotraj katerega je avtentična plast določene prakse lahko bila prisotna v ospredju vsakdanjega dogajanja. Kot takšni bistveni praksi se znotraj urbanega vsakdana v prejšnjem stoletju izkazujeta *skateboarding* kultura v drugi polovici osemdesetih let, ki je razvila t. i. *street style*, in umetnost grafitov v drugi polovici sedemdesetih in prvi polovici osemdesetih let v Ameriki, zlasti v Kaliforniji in New Yorku. Rolkanje nas sooča s prakso, pri kateri telo aktivno preustvarja svojo prostorsko vlogo, tako da se v interakciji z naravnimi danostmi izpričuje kot dejavnost odčaranja urbanega sestava natanko v plažo, elemente valov, igre in dinamike morja. Knjiga Iaina Bordena *Rolkanje, prostor in mesto. Arhitektura in telo* skuša rekonstruirati prakso rolkanja kot avtentično prakso *raztemeljevanja urbanističnih sestavov*, kot interakcijo in kreacijo nepričakovanih in naključnih pomenskih sestavov znotraj rigidnih arhitektonskih struktur sodobne mestne pokrajine, kot »študiranje nekonformizma« (Borden 2001, 244), kot kontinuirano reafirmacijo situacionističnega slogana o nahajanju plaže pod pločniki, »sous les paves la plage«. Kot kreativna praksa reinvincije vsakdanjega prostora, podarjanja pomenskosti in s tem ustvarjanja časa zunaj normativnih označevalcev reda, dela in perspektive, se rolkanje zdi kot popolna ludistična reinkarnacija situacionizma. Nadaljnje analize, razprave in tudi očitne posledice rolkarske kulture ob koncu prejšnjega stoletja so na primeru prakse pokazale možnosti in moč urbane organizacije, da lahko, če je utemeljena na igri, proizvaja avtentična afektivna stanja. Borden situacionističnega diskurza seveda ne želi spraviti na akademsko raven, temveč ga s subtilnimi dopolnili preustvari v kod z namenom, da bi specifični urbani praksi dal avtentičen izraz. V tem smislu pripominja: »Rolkanje je torej zvrst nezavednega dialektičnega mišljenja, vključevanje, igra s prostorskimi in temporalnimi ritmi mesta, ki sámo sebe uporablja za referenco in mesto preišlja s posredovanjem lastnih akcij [...] medtem ko reklame in nadzorovani prostor prispevajo k «terorizmu» vsakdana

[...] roljanje glede instruktivnih mehanizmov znakov ponuja nekomercialno območje kompenzacije in konfrontacije.« (Borden 2001, 228–229) Grafiti na enak način rekonstruirajo prostor, s tem ko predstavljajo izvrševanje provokativnega govora urbanih celot. Specifičnosti njihovega označevalnega sistema in ambientalnih pogojev za njihovo ustvarjanje oziroma tudi ambientalnih posledic označevanja na tem mestu zaradi omejenosti obsega ne moremo obravnavati, čeprav je z vidika psihogeografske igre do določene mere povsem jasno razvidna. Grafiti so interaktivni internetni forum (enaka načela, anonimnost, *dividuacija*, upor, kreacija ...) oziroma njegova umetniška prefiguracija. Medtem ko pravzaprav predstavljajo del žive prakse situacionistov samih, ki so zidove francoskih mest uporabili za obsežen niz sporočil, je, kakor smo omenili zgoraj, simptomatičnega pomena, da je za umetnike grafitov na začetku njihove prakse kot življenjskega stila v Ameriki tekom sedemdesetih let prejšnjega stoletja mesto samo bilo komunikacijski kanal. Za situacioniste se, torej, situacija najprej nahaja v radikalnosti volje, da vzdržijo lastno namerno, odmerjeno in ludistično neumestnost njihove mikro-eksistence (*glitch*) kot namerne napake v dominantnem kodu izmenjave informacij, čeprav z ozirom na teorijo komunikacije lahko z določeno gotovostjo rečemo, da se situacionistična radikalnost izpričuje kot bistven prestop, eksperiment sveta in jezika onkraj premene linearnega alfabetskega zgodovinskega mišljenja v splošni postzgodovinski svet tehno-slik, kakor situacijo opisuje Flusser. Zato se tudi pojem psihogeografske igre, ki nastopa v naslovu več člankov v letrističnem biltenu *Potlach*, v obliki psihogeografske igre tedna vrača v jezik, ki naj bi ga presegli z zavestno organizacijo življenja v radikalnosti izvedbe igre kot situacije izpolnjenega življenja; v prvi številki revije *Potlach* se namreč pojavi igra, ki od udeleženca zahteva, da izbere predel dežele, mesta ali ulice, zgradi hišo, opremi interjer, izbere letni čas, vreme, družbo, plošče, alkohol, osvetlitev ... in da na podlagi zahtevanih izbir deluje preračunljivo z namenom zadovoljitve igre, rezultat katere »bi vas moral zadovoljiti« (»Le jeu«).⁴ Provokacija v obliki konstruiranja pogojev naključnosti je potemtakem prvi korak pri ustvarjanju inflacije želja in zapeljevanja »glede brezumnih predlogov« (Debord 1989, 7), cilj katerih je natanko konstruiranje situacij, kjer

4 V tem primeru gre torej dobesedno za *re-kreacijo* vsakdana.

glitch, napaka v sistemu, pridobi nov pomen manifestacije potenciala novega življenja. V tem smislu je pomenljiva Debordova izjava o revolucionarni preobrazbi sveta »v vseh njegovih vidikih«, ki bo »upravičila vse sanje o brezmejnem obilju« (Debord 1989, 7), vendar ne bo nujno obenem pomenila že tudi uresničitve takšnega obilja. Znotraj tega zgodnjega prizadevanja gre za simbolične geste stimuliranja novega načina komuniciranja s prostorom, kakršno zahteva sestav spremenjenih odnosov, izhajajočih iz provociranja moči tako imenovane neposlušnosti ustaljenim obrazcem obnašanja, ki se ne želijo zvesti na nikakršen skupen imenovalac – kakor bi, denimo, bil turizem –, temveč mu zoperstaviti element naključja kot preigravanja ustaljene situacije same. Preigravanje vseh vsiljenih oblik spoprijemanja s prostorom lastnega življenja je tisti pogoj, ki ga Debord večkrat izpostavlja kot predhodnico izumljanja praktičnih načinov za spremembo stanja in statusa *delavskih množic*. Delavstvo je pri Debordu – seveda – potrebno dojeti v tesni zvezi s pojmom spektakla in proizvodnje, v katerih življenje, oddaljeno v predstavo, označuje odmik dela, ki vodi k njegovi totalizaciji znotraj sistema spektakla; z oddaljevanjem v podobo vsi sodelujemo pri prepričljivosti dominantnega komunikacijskega sistema; pri stališčih izmenjave, potrošnje, proizvodnje vsi sodelujemo v imenu ustvarjanja iluzije raznolikosti, harmoniziranja alienacije. V pričujočem delu smo v takšni smeri skušali pokazati, kako razpon posledic teorije deluje znotraj situacionistične teorije arhitekture, pri čemer smo izpostavili nekaj bistvenih elementov za konkretnjšo situacionistično kritiko in prakso, če zanjo morda vendarle še vedno obstaja potencial.

Medpotoma je potrebno omeniti, da prakse, ki jih danes najpogosteje povezujemo s situacionističnim delovanjem, kakršne so mapiranje, performans, neoavantgardistični projekti kustosov, niso primerni pojmi, s katerimi bi lahko ustrezno označevali dejavnost letristične in situacionistične internacionale, katerih deklarativno in razdelano odstopanje od normativnih umetnostnozgodovinskih teoremov je zbrisalo meje med gverilsko avantgardo, revolucionarno politiko in populističnim anarhizmom. Edino pomiritev tovrstne prakse dosežejo v dogajanju življenja na ulici, kjer se jezik novega življenja oblikuje skupaj z ambientom, ki ga izziva h kreiranju novih situacij življenja samega. »Kar želimo narediti z arhitekturo, je podobno tistemu, kar želimo narediti s svojimi življenji.« (Debord 1989, 7) Zato razločenega

obravnavanja situacionističnih teorij in praks ni mogoče upravičiti, ker bi lahko, »če bi se diverzija [détournement] razširila na urbanistične projekte, mnogi ljudje občutili posledice natančne rekonstrukcije določene mestne četrti, prestavljene v drugo mesto. Življenje, ki ga nikdar ni mogoče dovolj dezorientirati, bi tako pridobilo več raznolikosti.« (Debord in Wolman 1956) Ne gre torej, kakor pri Lefebvru, za urbano revolucijo (v smislu razumevanja pojma znotraj sklopa idej, ki zahteva rigorozno kritiko; prim. Lefebvre 1974, 137–139),⁵ temveč za senzibilizacijo za novo pot, razkrivanje in rekonstrukcijo sveta v pogojih novega jezika (glede stališč, ki zadevajo *devenir*, postajanje urbanizma) situacije arhitekture kot reafirmacije ludističnih možnosti življenja, gre za *provociranje* – kar pomeni: *izzivajoče priklicevanje* – ideje plaže, kakršno lahko dobimo s preustvaritvijo strukture mesta, z dvigom pločnika, s tistim, kar je na začetku označevala subverzivna praksa rolkanja, danes pa *glitch umetnost* in avantgardna internetska gibanja, kakršna se lahko pojavijo – kakor v primeru zgodovinskih avantgard – v času resne degeneracije določenega sistema smisla, v trenutku, ko njegov transformativni potencial rekuperira sistem proizvodnje strinjanja. Internet in njegova arhitektura odslikavata potencial življenja in strašilo njegovega oddaljevanja; mreža ni niti decentralizirana niti svobodna, virtualni trg je trgovina; kakor je dejal Chtcheglov pred šestdesetimi leti, *ni več templjev sonca*. Situacionistično mesto je navsezadnje subverzivni jezik, grozeči kod, eden izmed zemljevidov mesta, zemljevid, ki s prizorišča briše pločnike in situacijo arhitekture prepušča njeni nasedlosti na plaži postzgodovinskega obrata časa v prostor, horizont katerega je ogledalo možnosti novega življenja. Subverzivni jezik umetnikov grafitov in akterjev rolkarske scene predstavljata uresničenje potenciala razumevanja vsakdana, bodisi urbanega bodisi virtualnega, kot mreže specifičnih učinkov, ki se jim je s pomočjo načela igre mogoče zoperstaviti na način ekologije, obvladanja vsiljene narave betona, transferja, inkubacije in vmesnika.

5 Njegova ideja kritičnega tolmačenja represivnih in ideoloških aparatov urbanizma se nahaja natanko onstran ludističnega zavzemanja za situacionistično razgradnjo pomenskosti z namenom razkrivanja kritičnega potenciala urbanega sestava in njegovega pojmovanja. Lefebvre spada v niz progresivnih neomarksističnih mislecev, ki se zaključuje z Rancièrom, vendar njegovo napredovanje obenem predstavlja tudi določeno sled pri rekuperaciji situacionističnih idej.

V.

Kar zadeva arhitekturo, urbanizem in teorijo spektakla, je nazadnje filozofija situacionizma doslej edina filozofija avtentične izpostavitve praks rolkanja in grafitov kot upora znotraj materialnega oblikovanja našega vsakdana ter hekanja in digitalnih *umetniških praks* kot upora znotraj njegovega virtualnega oblikovanja, ker niti ne zahteva niti se sama ne vzpostavlja kot nosilec kritične resnice, temveč je kritični eksperiment sveta, radikalnega zavzemanja za določeno zvrst jezikovnega uprostorjenja tistega, kar želimo narediti z našim časom. Odločilen del tega projekta je način, kako uporabljamo in razumemo prostor okoli nas. Pri Chtcheglovovem upanju na življenje slehernika v lastni katedrali moramo najprej razumeti, kaj *katedrala* – kot javni prostor zasebnega čaščenja – je, kaj predstavlja njen ambient v smislu sublimiranja javnega in zasebnega, kako se udejanja takšen prehod, ali je celotna njegova etika pravzaprav izvrševanje življenja, posvečenega neposrednemu občutju prostora in časa kot nositelju situacije, znotraj katere se nam svet razprostira v skladu z našimi zahtevami, ne potrebami. Tega avantgardnega, romantičnega projekta ne bi smeli pozabiti, ko o mestu razmišljamo, ne kot o igrišču želje ali nekakšnega spekulativnega strukturalizma, temveč kot o *igrišču življenja na obzorju dogodka, situacije arhitekture*.

Situacionistični prispevek k premisleku mesta in njegovih metamorfoz v vsakem primeru predstavlja izpostavitve odločilnega pomena interakcije in komunikacije s prostorom, ki ga je edinega mogoče misliti tudi kot revolucionarnega, namreč prostorom vsakdana oziroma neposrednosti naše situacije. To ni prostor znakov, želje, preobrata, temveč konkretnost vsebin, ki se s svojo neposredno prisotnostjo dajejo naši zmožnosti za diverzijo, kolikor, kajpak, obstaja doslednost zavzemanja za diverzijo in odklon. To je tendenciozen prostor, prostor izvrševanja, ki v komunikacijskem smislu zedinja prizorišče in podobo spričo dogajanja tehnike kot edine preostale eksistencialne naloge človeka, kot igre. Potemtakem lahko preliminarno sklenemo, da situacionistični misleci, kritiki in praktiki predstavljajo specifično možnost za iznajdbo novega kanona mišljenja, posebno kritično sled, kakršno lahko rekonstruiramo na osnovi predloženih pogojev in metod branja, ustvarjanja novih arhivov in pogojev njihovega raziskovanja. Razgrnjena igra

med kibernetiko, internetom, arhitekturo in spektaklom je poučna natanko v smislu neposredne možnosti preustvarjanja situacionističnih besedil – njihove interpolacije – v kontekstu povsem nove ravni realnosti ter njej pripadajočih pojmov arhitekture in urbanizma kot uprostorjenja modusov življenja, ki jih ni več mogoče na nujen način pripisovati razdelitvi stališč sveta in spektakla, temveč podobi sami, za nas specifični formi danes dominantnega oddaljevanja. Družba je najprej morala postati odtujena, da je lahko postala spektakularna, kajti spektakel ponuja podobo v zamenjavo za izgubljeni jezik oziroma svet. Izguba prostora pomeni izgubo jezika oziroma sleherne možnosti avtentičnega časa. Na tej ravni je vsako specializirano znanje, bodisi kritično bodisi analitično, del sistema odtujitve, ustvarjanja funkcionalistične arhitekture znanja; če se samo ne usmerja k reinveciji lastnih pogojev, ga nikakor ne moremo imeti za prispevek, segajoč iz sistema smisla, kritiko katerega naj bi dozdevno zahtevalo. Redukcija »neodvisnega« in kreativnega človeškega delovanja sovpada z izgradnjo virtualnih prostorov znanja in informacij, ki s svojo hitrostjo in količino ogrožajo oziroma stimulirajo ali destimulirajo prehod, angažma, reakcijo, pomnjenje ipd. Pokazali smo natanko način, na katerega tako situacionistično besedilo kot postsituacionistične prakse z odmikom od lastne zavzetosti (da bi, npr., postale situacionizem) vzdržujejo potencial upora, ki ni več toliko revolucionaren, kolikor je naravnost nujen.

Prevedla Alenka Koželj

Bibliografija | Bibliography

Borden, Iain. 2001. *Skateboarding, Space and the City. Architecture and the Body*. New York: Bloomsbury Academic.

Chtcheglov, Ivan. 1958. »Formulaire pour un urbanisme nouveau.« *Internationale Situationniste* 1: 15–18.

Constant. 1959. »Une autre ville pour une autre vie.« *Internationale Situationniste* 3: 34–40.

- Debord, Guy. 1955a. »L'architecture et le jeu.« *Potlach* 20: b. pag.
- . 1955b. »Le grand sommeil et ses clients.« *Potlach* 16: b. pag.
- . 1989. »Introduction to a Critique of Urban Geography.« V *Situationist International Anthology*, ur. Ken Knab, 8–11. Berkeley: Bureau of Public Secrets.
- . 1999. *Društvo spektakla*. Zagreb: Arkzin.
- Debord, Guy, in Gil J. Wolman. 1956. »Mode d'emploi du détournement.« *Les lèvres nues* 8: b. pag.
- »Définitions.« *Internationale situationniste* 1 (1958): 13–14.
- Flusser, Vilém. 2015. *Komunikologija*. Beograd: Fakultet za medije i komunikacije.
- Gibson, William. 2003. *Neuromancer*. Zagreb: Lunapark.
- Jorn, Asger. 1954. »Une architecture pour la vie.« *Potlach* 15: b. pag.
- Lefebvre, Henri. 1974. *Urbana revolucija*. Beograd: Nolit.
- »Le jeu psychogéographique de la semaine.« *Potlach* 1 (1954): b. pag.
- Virno, Paolo. 2004. *Gramatika mnoštva*. Zagreb: Jesenski i Turk.
- Virilio, Paul. 2002. »The Overexposed City.« V *The Blackwell City Reader*, ur. G. Bridge in S. Watson, 440–448. New Jersey: Blackwell Publishing.
- Vaneigem, Raoul. 2012. *The Revolution of Everyday Life*. Oakland: PM Press.
- Wolman, Gil J. 1956. »Address by the Lettrist International Delegate to the Alba Conference of September 1956.« <http://www.cddc.vt.edu/sionline/presitu/wolman.html>. Zadnji dostop: 3. 3. 2018

[Navedeni slovenski prevodi | Slovenian translations

- Debord, Guy. 1999. *Družba spektakla. Komentarji k družbi spektakla. Panegirik: prvi del*. Ljubljana: ŠOU, Študentska založba.
- Virilio, Paul. 2007. »Preveč razkrito mesto.« V *O urbanizmu. Kaj se dogaja s sodobnim mestom?*, ur. I. Čerpes in M. Dešman, 251–265. Ljubljana: Krtina.
- Virno, Paolo. 2003. *Slovnica mnoštva*. Ljubljana: Krt.]

CILJI POUKA FILOZOFIJE, INSTRUMENTALIZACIJA IN DIDAKTIKE FILOZOFIJE

Marjan ŠIMENC

Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Aškerčeva 2, 1000
Ljubljana, Slovenija

Pedagoški inštitut, Gerbičeva 62, 1000 Ljubljana, Slovenija

marjan.simenc@pei.si

Povzetek

Filozofija za otroke se pogosto povezuje z učinki na področju moralne in državljske vzgoje. Tudi pouk filozofije v gimnaziji ima v učnem načrtu opredeljene cilje, ki opisujejo pozitivne učinke pouka. Gert Biesta v navezavi na to problematiko kritično opozarja na instrumentalizacijo filozofije. Vprašanje je, v kakšni meri institucionalni kontekst poučevanja filozofije in formalne zahteve, ki so s tem povezane, vplivajo na vsebino filozofije. Analiza didaktik filozofije pokaže, da lahko ločimo med zunanjimi in notranjimi cilji filozofije. Zunanji so lahko povezani z instrumentalizacijo, notranji pa so pomembni za razumevanje prakse filozofiranja. Pokaže se tudi, da lahko ločimo dva tipa didaktik filozofije: didaktike, ki prispevajo h glatkemu poteku pouka, in didaktike, ki prispevajo k vzniku subjekta.

Ključne besede: cilji pouka, didaktika filozofije, instrumentalizacija, vprašanja, interupcija.

The Aims of Teaching Philosophy, Instrumentalization, and Didactics of Philosophy

Abstract

Philosophy for children is often associated with the effects in the areas of moral and citizenship education. Teaching of philosophy in the gymnasium also has goals in the curriculum that describe its positive effects. In this context, Gert Biesta draws attention to the instrumentalization of philosophy. The question is to what extent the institutional context and the related formal requirements influence the teaching of philosophy. The analysis of different didactics of philosophy shows that it is possible to distinguish between external and internal goals of philosophy. The external ones may be associated with instrumentalization, while the internal ones play an important role in the initiation into the practice of philosophizing. It also shows that we can distinguish two types of the didactics of philosophy: didactics that contribute to the efficiency of instruction, and didactics that can contribute to the emergence of the subject.

210

Keywords: aims of education, didactics of philosophy, instrumentalization, questions, interruption.

Gimnazija se je v evropski zgodovini uveljavila kot eno od mest filozofije. V številnih evropskih državah ima filozofija status obveznega gimnazijskega predmeta, v nekaterih, na primer v Franciji in Italiji, pa celo status temeljnega predmeta. Zato se je smiselno vprašati, kako status šolskega predmeta in z njim povezani institucionaliziranost in formaliziranost vplivata na filozofijo v gimnaziji. Seveda bi se bilo v smiselno vprašati tudi, kako prevladujoča umeščenost filozofije na univerzitetne oddelke vpliva na položaj filozofije v sodobnosti, a to ne bo tema pričujočega razmisleka.¹

Zadnja tri desetletja dvajsetega stoletja je med učitelji filozofije² potekala zagreta in včasih razgreta razprava, ali naj bo pouk filozofije usmerjen predvsem v seznanjanje s filozofsko tradicijo ali pa naj bo dijakom omogočeno, da aktivno vstopajo v filozofijo. V razpravi se je izoblikovalo prepričanje, da pouk filozofije v gimnaziji ni samo pouk o filozofiji, temveč bi moral imeti vsaj nekaj elementov vstopa v filozofsko mišljenje. Vendar vsebina filozofije kot šolskega predmeta ni odvisna samo od filozofov. Kot šolski predmet filozofija vstopa v okvire, ki jih sama ne izbira in jih le delno sodoloča. Eno od formalnih določil šolskih predmetov je učni načrt, ki navadno opredeljuje cilje, metode, vsebine in procese pouka filozofija, v evropskih učnih načrtih pa vse bolj tudi kompetence, ki naj bi jih dijaki pri predmetu pridobili.³

Učni načrti so vsaj na formalni ravni bistveno določilo dela pri predmetu. V praksi poučevanja ni nujno tako. Ustaljeni načini dela imajo namreč takšno vztrajnost, da se spremembe v učnih načrtih le postopno uveljavljajo pri pouku. Določila učnega načrta, zlasti cilji predmeta, pa na dolgi rok vendarle vplivajo na to, kako učitelji razmišljajo o predmetu. Cilji predmeta se v učnih načrtih običajno delijo na splošne in posebne. Med splošne cilje spada opredelitev funkcije posameznega predmeta v gimnazijskem izobraževanju.

1 Justin Smith (2016) v zgodovini identificira šest tipov filozofa in tako pokaže, kako izjemna je današnja pozicija filozofa kot univerzitetnika. Smithovi tipi filozofov so: radovednež (zanimajo ga *res singulares*), modrec (posreduje med imanentnim in transcendentnim), obad (popravlja kratkovidnost lasne družbe), asket (zavrača iluzorno avtoriteto družbe), mandarin (varuh disciplinarnih meja) in dvorjan (javni intelektualac).

2 Predvsem v okviru Aipph (*Association Internationale des Professeurs de Philosophie*).

3 Pravim vse bolj, ker so se denimo v Sloveniji kompetence »po navodilih« preprosto dodale učnim načrtom, ne da bi se vsebinsko premislilo, kaj ta dodatek pomeni za ostale elemente učnih načrtov.

Glede filozofije kot šolskega predmeta so univerzitetni profesorji filozofije radi zatrjevali, da poleg seznanjanja s filozofsko tradicijo tudi »uči misliti«. V pedagoškem besednjaku dvajsetega stoletja se je to običajno prevedlo kot spodbujanje *kritičnega in samostojnega* mišljenja. Poleg tega se je o pomenu filozofije v ciljnih učnega načrta pričalo tudi z njenim navezovanjem na tematike, ki so povezane z vzgojnim vidikom vzgoje in izobraževanja. Filozofija naj bi tako prispevala k moralni vzgoji in bila tesno povezana z državljsko vzgojo.

Tovrstno naštevanje pomembnih ciljev, k uresničevanju katerih prispeva filozofija, je sicer potrebna in koristna opora v diskusijah, kateri predmet v resnici spada v nabor obveznih predmetov v šoli, vendar pa pomeni tudi specifičen način razmišljanja, ki lahko pomembno obarva način poučevanja filozofije v šoli. Nizozemski filozof vzgoje Gert Biesta je nevarnost, ki jo neki način razmišljanja o ciljnih prinaša, poimenoval *instrumentalizacija* filozofije.

212 Instrumentalizacija filozofije

Biesta se v članku »Philosophy, Exposure, and Children: How to resist the Instrumentalization of Philosophy in Education« loti ovrednotenja programa *filozofije za otroke* kot primera bolj splošnega pojava, namreč izobraževalne (edukacijske) rabe filozofije. Pri tem najprej povzame odlike, ki se jih pogosto pripisuje ukvarjanju s filozofijo za otroke. V ospredju je kritično mišljenje, ukvarjanje s skupinskim razmislekom v okviru programa naj bi spodbujalo tudi moralno refleksijo in senzitivnost, pa tudi spretnosti, povezane z demokracijo in s področjem državljske vzgoje. Kot posebno pomemben element filozofije za otroke Biesta izpostavi zastavljanje vprašanj. V obdobju, ko se v šolah po mnenju mnogih otroke pretežno zasipa z odgovori, filozofija za otroke izhaja iz vprašanj in otroke poučuje, kako jih zastavljati in kako jih zastavljati bolje. Ta uvodni poklon programu spremlja pomislek, ki celoto razmisleka postavi v druge okvire. Bistveno opozorilo se nanaša na instrumentalizacijo filozofije:

Kar se opazi v edukacijski rabi pri filozofiji z otroci/za otroke in pri skupnosti filozofskega raziskovanja, je instrumentalna raba – in instrumentalno »pozicioniranje« – filozofije [...] Filozofijo se uporabi kot instrument, ki naj bi na posameznike deloval tako, da lahko razvijejo

in/ali pridobijo določene kvalitete, sposobnosti in spretnosti. To težnjo bi lahko opredelili kot psihologizacijo filozofije, raje pa uporabljam bolj splošen izraz instrumentalizacija – filozofija kot instrument za proizvodnjo nečesa –, saj je v literaturi močan poudarek na načinih, na katere naj bi posamezniki preko ukvarjanja s filozofijo v skupnosti filozofskega raziskovanja razvili niz spretnosti, vključno s kognitivnimi in miselnimi spretnostmi, moralnimi in socialnimi spretnostmi, pa tudi demokratičnimi spretnostmi. (Biesta 2011, 310)

Ob tem očitku se lahko zazdi, da gre za nesporazum. Če hočemo filozofijo za otroke približati širši publiki, je treba opisovati njene pozitivne učinke. Ti učinki v praksi filozofiranja v skupnosti raziskovanja niso v ospredju, dejanska praksa dela se za splošni javnosti namenjene deklaracije ne meni, skupnost raziskovanja gre, kamor jo pelje razmislek. Navajanje ciljev, k uresničevanju katerih filozofija za otroke lahko pripomore, in naštevane pozitivnih učinkov sodelovanja pri filozofiji za otroke, služi zgolj zunanjim, razširjevalnim namenom.

Vendar je ta nekoliko odgovor prehiter. Javnosti, staršem, pa tudi otrokom opisani cilji vendarle predstavljajo neko zavezo, ki bi jo morali v praksi upoštevati, tako da niso preprosto zgolj nekaj praksi zunanjega. In senca instrumentalizacije ne pade samo na filozofijo za otroke, ki je v večini držav stvar izbirnih obšolskih dejavnosti, v katere je treba vsako leto pritegniti mlade, temveč tudi na filozofijo kot obvezni gimnazijski predmet. Tudi ta je preko učnega načrta in v njem zapisanih ciljev povezana z instrumentalizacijo filozofije.

Cilji edukacije in filozofija vzgoje

Govor o ciljih pa ni samo stvar učnega načrta, temveč na področju edukacije poteka na več ravneh, od posameznega predmeta do šolskega sistema kot celote. In cilji niso nekaj obrobnega, temveč imajo pomembno vlogo pri opredeljevanju in upravičevanju vzgoje in izobraževanja. Glede na to, da je šolanje za otroke obvezno, in glede na to, da se za šolstvo porabi znatna javna sredstva, ni presenetljivo, da se poskuša na ravni kurikularnih dokumentov,

marsikdaj pa tudi na ravni državne zakonodaje, opredeliti ključne cilje vzgoje in izobraževanja (edukacije). Začetni člani šolskih področnih zakonodaj tako pogosto naštevajo številne cilje posamezne ravni izobraževanja, ne da bi bilo iz zapisanega videti, kako bi bilo naštete cilje mogoče povezati v koherentno celoto.⁴

Refleksija o ciljih edukacije je tudi ena od središčnih tem filozofije vzgoje. Tematski pregledi področja filozofije vzgoje praviloma vključujejo obravnavo vsebine ciljev edukacije, na primer avtonomije (Bailey 2010, Callen 2006), filozofski razmislek pa se lahko usmerja tudi na to, da ureja in povezuje pogosto navajane cilje in razmišlja, kateri cilj je bolj primeren v danih okoliščinah. A prav tako pomembna je v filozofiji vzgoje tudi tradicija kritike ciljev. Paul Standish (2006) argumentira, da analiza ciljev v kontekstu edukacije ne pripomore k boljši zasnovi izobraževanja v posamezni državi, temveč lahko prispeva k napačnemu razumevanju. Kajti temelji na predpostavki, da je delovanje na področju edukacije smiselno povezovati z določanjem ciljev in iskanjem sredstev za njihovo uresničitev. Če pa edukacijo obravnavamo kot prakso, ki je bila ustanovljena za to, da se z njeno pomočjo doseže neke vnaprej določene cilje, smo zgrešili njeno bistveno potezo in prispevali k utilitarnem vzdušju, ki je potrebno, da opredeljevanje edukacije kot služabnice ekonomije, ki na začetku enaindvajsetega stoletja prevladuje v političnih dokumentih, ne deluje kot neprimerno in nedostojno. Ukvarjanje s cilji edukacije tako postane ovira na poti razumevanja prakse edukacije in tega, kaj dobra praksa je.

214

Te poudarke o avtonomiji področja je smiselno upoštevati, a upoštevati je treba tudi dvoje. V obdobju redukcije ciljev edukacije na njen prispevek k gospodarski rasti in zaposljivosti prebivalstva je k javnemu razmisleku težko prispevati s tezo, da je govor o ciljih edukacije preprosto zgrešen. Ne samo, ker se navedeni cilj danes zdi tako samoumeven, da ga v javni razpravi ni mogoče ignorirati, temveč tudi zato, ker je pri zamisleku o poteku prakse edukacije vendarle potrebno vpeljati vrsto razlikovanj in si pomagati z različnimi konceptualnimi okviri. In eden od tradicionalnih načinov, kako razumeti

⁴ *Zakon o osnovni šoli* tako v drugem členu navaja 14 ciljev osnovnošolskega izobraževanja, *Zakon o gimnaziji* pa (prav tako v drugem členu) 13 ciljev (prim. Lavtar 1996 109, 147).

edukacijo, je prav s pomočjo ciljev, tradicije pa ne gre preprosto zavrni, temveč jo velja premisliti.

Cilji pouka filozofije v didaktikah filozofije

Vprašanje je torej, kako misliti status ciljev v kontekstu poučevanja filozofije. Ker je didaktika filozofije disciplina, ki naj bi mislila pouk filozofije, to vprašanje lahko pretvorimo v vprašanje: kakšno mesto imajo cilji v didaktiki filozofije in v kakšni meri so povezani z instrumentalizacijo filozofije, na katero opozarja Biesta? Pregled literature pokaže, da izraz didaktika filozofije pokriva notranje razčlenjeno področje. Lahko bi rekli, da obstajata dve vrsti didaktike filozofije. Prva se sistematično loteva predstavitve celote področja in sistematično odgovarja na vsa vprašanja, ki jih poveže oziroma se jih običajno povezuje z didaktiko filozofije. Strnemo jih lahko denimo v pet temeljnih vprašanj: zakaj, kaj, kako, s čim in s kakšnim uspehom (prim. Brüning 2016, 19)? Avtorji tovrstnih didaktik posamezne tematike obravnavajo tako, da pomemben del besedila obsega povzemanje, sintetiziranje in sistematiziranje stališč drugih avtorjev ali sistematično izpeljevanje splošno sprejetih odgovorov. To didaktiko, ki ima praviloma obliko monografske publikacije, lahko poimenujemo *sistematizirajoča didaktika*, saj poskuša razmisliti o poučevanju filozofije na izčrpen način oblikovati v pregledno in urejeno celoto.

Drug tip didaktike se osredotoča na to, kako sploh koncipirati didaktiko, in ponuja razmisliti, v katerem so povezani cilji, metode dela in utemeljevanje specifičnega razumevanja ciljev didaktike. Ta razmisliti je lahko vključen v širši sklop sistematične didaktike filozofije, lahko pa ima obliko samostojnega dela. Ta tip didaktike lahko poimenujemo *avtorska didaktika*, saj praviloma ne meri na izčrpano in vseobsegajočo predstavitev odgovorov na vsa didaktična vprašanja, temveč poskuša predvsem oblikovati specifičen, avtorsko zaznamovan pristop k didaktiki filozofije.⁵ Primer prvega tipa je denimo didaktika Jonasa Pfistra, primer drugega pa so članki in knjige Ekkeharda Martensa. V nadaljevanju bomo raziskavo statusa ciljev omejili na ti dve didaktiki, ki bosta tako služili kot modela.

5 Iz narave tega opisa je razvidno, da sta opisana dva tipa idealna, tako da bi za večino obstoječih didaktik lahko rekli, da vsebujejo elemente prvega in drugega tipa.

Didaktika filozofije Jonasa Pfistra

Pfister v svoji knjigi *Fachdidaktik Philosophie* obravnava ciljev začne zelo enostavno. Opozori, da je poučevanje kompleksna zadeva, ki pa se jo je treba lotiti pragmatično. Pri tem se zastavi vprašanje, ki je v strukturi dela označeno z 1.1. Gre za vprašanja, ki si ga zastavi učitelj filozofije: »Kaj želim doseči?« (Pfister 2014, 17) Odgovor nanj je v Pfisterjevi didaktiki preprost: temeljni cilj pouka filozofije je naučiti filozofirati. Vsak posebni cilj učitelja filozofije mora biti v odnosu do tega cilja in mora prispevati k njegovi realizaciji (prim. 18). Tako je mogoče osnovni cilj pouka filozofije preoblikovati v množstvo podciljev, ki so usmerjeni na osnovne gradnike kompleksnega procesa filozofiranja. Glede na to, da Pfister proces filozofiranja poveže s pomenom splošnih pojmov in utemeljevanjem stališč (prim. 35), je cilj poučevanja filozofije razvijanje dveh spretnosti (sposobnosti/zmožnosti) pri učencih: *analize pojmov in argumentacije*.

216

Taka opredelitev ciljev filozofije nas bliža instrumentalni rabi filozofije: kajti analiza pojmov in argumentacija sta standardni sestavini *kritičnega mišljenja*, pouk kritičnega mišljenja pa je po Biestu primer instrumentalne rabe filozofije. Vendar Pfister zgornje opredelitve cilja pouka filozofije ne vpelje, da bi utemeljeval pomen filozofije, temveč da bi opozoril na vsebino procesa filozofiranja. Če vemo, kaj filozofiranje obsega, učence lažje uvajamo v to prakso. Če izhajamo iz ločevanja med *zunanjim in notranjimi* cilji pouka filozofije, pri čemer so zunanji cilji namenjeni splošni javnosti, ki se jo želi seznaniti s smiselnostjo filozofiranja, notranji cilji pa so namenjeni učiteljem (pomagali naj bi pri iniciaciji učencev v prakso), nas ta izpeljava opozori na specifično odnosa med tema dvema vrstama ciljev. Nekateri zunanji cilji lahko nastopajo tudi kot notranji cilji. Vsebina zunanjih in notranjih ciljev pa tudi v tem primeru ni identična, saj analiza pojmov in argumentacija v kontekstu kritičnega mišljenja nimata istega pomena kot analiza pojmov in argumentacija v kontekstu filozofiranja. Najprej zato, ker zunanji kontekst vpliva na vsebino obeh spretnosti, predvsem pa zato, ker imata na različnih področjih različen status. Na področju filozofije analiza pojmov in argumentacija nista samo uporabljena, temveč sta lahko tudi sami postavljeni pod vprašaj.

Cilje pouka je mogoče preformulirati v drugo vrsto ciljev, v učne cilje, pravi Pfister, kar prinese vrsto koristi za dober potek pouka filozofije: transformacija

ciljev prenese poudarek od učitelja k učencem; formulacija ciljev pomaga pri motivaciji učencev; doseganje učnih ciljev je mogoče preverjati in ocenjevati, kar prispeva k boljšemu poteku učnega procesa v šoli (2014, 18).

Pfister se vrne k ciljem pouka še pozneje, ko se v okviru *utemeljevanja predmeta* sprašuje, zakaj naj bi se gimnazijci učili filozofiranja. To je vprašanje, ki ga je v uvodu v didaktiko sprejel kot samoumevnega. Sedaj se ga loteva kot enega temeljnih vprašanj didaktike, le da v bolj specifični obliki: gre za vprašanje, zakaj naj bi bila filozofija del gimnazijskega predmetnika, ne pa za vprašanje po razlogih za poučevanje filozofiranja nasploh.

Pfister obravnava več pogledov, ki so se zgodovinsko oblikovali. Prvi odgovor je Kantov, meri na preseganje nedoletnosti in usposabljanje za samostojno mišljenje. Ta cilj/utemeljitev filozofije je po Pfisterju presplošen, saj velja za večino šolskih predmetov, ne samo za filozofijo. Tradicionalna vloga filozofije v gimnazijskem predmetniku je bila povezana s propedeutiko znanosti in z notranjo enotnostjo gimnazijske omike (*Bildung*). Danes so propedeutiko prevzele posamezne znanosti, vlogo integracije pa so prevzeli tudi drugi predmeti (religija, nemščina, zgodovina).

Pfister v tem okviru vpelje tudi dve specifični poziciji drugih didaktikov filozofije. Najprej opozorilo Ekkeharda Martensa na pričakovanje učencev. Ti po Martensovem prepričanju pričakujejo, da filozofija pomaga pri reševanju življenjskih problemov. Akademska filozofija se za tovrstne poglede lahko ne meni, filozofija kot gimnazijski predmet tega pričakovanja ne bi smela spregledati, temveč bi ga morala vzeti za enega od svojih ciljev (Pfister 2014, 153). Pfisterju se zdi problematična tako trditev, da imajo gimnazijci tovrstna pričakovanja, kot tudi, da jih filozofija lahko izpolni. Obravnava tudi stališče Wulffa Rehfusa, da pri pouku filozofije ne gre za odgovarjanje na življenjska vprašanja dijakov, temveč za odpravo identitetne krize in vzpostavitev identitete jaza učencev. Pfisterju se zdi, da gimnazijsko filozofiranje ne more uresničiti tako ambicioznih ciljev, kot je odprava krize identitete.

Učni načrti govorijo tudi o kompetencah. *Deutsche Gesellschaft für Philosophie* (prim. Pfister 2014, 154) tako predlaga več kompetenc v zvezi s cilji poučevanja filozofije: *tekstualno, socialno, interkulturno, presodnostno, orientacijsko, interdisciplinarno in metodološko*. A to so splošne kompetence, ki jih lahko razvijajo tudi drugi predmeti, tako da niso specifični za filozofijo.

V zvezi s filozofijo se pogosto navaja kritično mišljenje. A tudi to po Pfisterju ni monopol filozofije, tako da šolanje kritičnega mišljenja ne omogoča postavljanja zamejitev do drugih predmetov.

Po obravnavi naštetih predlogov specifičnega cilja pouka filozofije Pfister predstavi svojega: ukvarjanje s temeljnimi vprašanji. Za razliko od drugih področji filozofija postavlja naša »bolj ali manj gotova prepričanja pod vprašaj ... Le v filozofiji se nekaj na ta način radikalno postavi pod vprašaj. Kadar se to zgodi pri drugih predmetih, se filozofira. Spoprijem s temeljnimi vprašanji spada k temu, kar je za nas kot racionalna bitja pomembno.« (Pfister 2014, 157) Utemeljitev filozofije je tako povezana z vprašanjem glede »zakaj«, s ciljem/smotrom filozofije. Specifični cilj/koristnost filozofije je radikalnost postavljanja pod vprašaj, ki je povezana s nami kot racionalnimi bitji. Ta odgovor je pomemben, a iz optike Biestove kritike ni zadosti radikalen. Zdi se, da tako opredeljeno filozofsko spraševanje neki moment vendarle izvzema spraševanju. Namreč sam subjekt, ki sprašuje, se čudi in išče odgovore. Iz Biestove perspektive poudarek na spraševanju ostaja zavezan filozofiji zavesti, ki filozofski razmislek uporablja, da stvari postavlja pod vprašaj, ne obravnava pa vidika, iz katerega stvari pod vprašaj postavijo sam subjekt.

218

Navedeni razmislek o ciljih je pri Pfistru razvit v razdelku o utemeljitvi pouka filozofije. A poleg obravnavanih zgodovinsko nastalih predlogov utemeljitve filozofije obstajajo tudi predlogi utemeljitve, ki so bili razviti v okviru specifičnih filozofsko-didaktičnih modelov, se pravi avtorskih teorij/modelov, ki skušajo sistematično odgovoriti na temeljna vprašanja didaktike filozofije. Pfister je cilje, povezane z dvema modeloma, že obravnaval v okviru splošnega pregleda utemeljitev, namreč utemeljitvi Rehfusa in Martensa. V poglavju »Zasnutki« poleg identitetno-teoretske didaktike Rehfusa in dialoško-pragmatične didaktike Martensa obravnava še dialektični zasnutek Rolanda Henkeja in kompetenčni pristop. Tu se bomo omejili na obravnavo najbolj vplivne didaktike filozofije v nemškem prostoru, na didaktiko filozofije Ekkeharta Martensa. Njegova didaktika razvidno pokaže, kako cilji pouka filozofije vplivajo na didaktično transpozicijo oziroma na obliko, ki jo filozofiranje dobi pri pouku filozofije.

Didaktični zasnutki Ekkeharda Martensa

Martens je najbolj vpliven nemški didaktik filozofije. Na razprave o didaktiki filozofije je vplival s tremi različnimi teorijami oziroma konceptualizacijami didaktike filozofije. Najprej s koncepcijo *dialoško pragmatične* didaktike filozofije, nato s tezo o filozofiji kot četrti kulturni tehniki človeštva, nazadnje pa z modelom pouka filozofije kot strukturiranega s *petimi metodami filozofiranja*. Še pred obravnavo teh treh nastavkom pa bomo predstavili njegov razmislek, ki se neposredno nanaša na cilje pouka filozofije.

Martens pri razmisleku o ciljih poučevanja navaja tri vidike, ki dajo legitimnost prisotnosti filozofije v šoli: narava šole v demokraciji, javno življenje družbe, posameznikova eksistenca. Šola je v demokratični družbi mesto *Bildung* (omike). Šolanje ni povezano samo z urjenjem, temveč učencem omogoča, da odgovorno in avtonomno oblikujejo svoje življenje. Filozofija, ki se metodično ukvarja z obravnavo pomembnih življenjskih vprašanj, bistveno prispeva k ciljem šole v demokraciji. Prvi razlog je tako povezan s šolo v demokratični družbi: ta med svojimi cilji vključuje razsvetljenske ideale samostojnega mišljenja, filozofija pa pomembno prispeva k njihovemu uresničevanju.

Drugič, učenci se morajo vključiti v javni in politični diskurz kot avtonomni, odrasli (*mündig*) udeleženci. Živimo v racionalni kulturi, zato se je treba orientirati v mišljenju in s pomočjo mišljenja. Za vključevanje v to kulturo je potrebna filozofija. Religija in tradicija sta namreč v moderni družbi izgubili svojo moč orientacije, podobno pa se dogaja tudi znanosti. Martens pravi: »Sama poslednja utrdba najdevanja smisla in skupnega, vera v znanstveno-tehnični napredek, se vse bolj umika skeptični drži, medtem ko moramo prepoznati tudi senčne strani napredka.« (Martens 2003, 36) Zato je štirim Kantovim filozofskim vprašanjem treba dodati še peto: »Kako naj hočemo živeti?« To vprašanje napotuje na razvijanje *uporabnega filozofiranja*, ki se ukvarja z orisano potrebo po refleksiji v sodobnih družbah. Drugi razlog za filozofijo v šoli je tako vključevanje učencev v javno življenje družbe.

Tretji razlog je povezan z demokracijo: ta predpostavlja samostojno razmišljujoče ljudi, ki se ne podrejajo avtoritarnim tendencam. Tu gre za osebno, eksistencialno perspektivo posameznika, ki daje osnovo za filozofiranje

v šoli. Povežemo ga lahko s sokratskim vodilom, da neraziskanega življenja ni vredno živeti. Tretji razlog za filozofijo je tako povezan s posameznikom, z njegovim vodenjem lastnega življenja (*Lebensführung*).

Vidimo, da Martens izpeljuje potrebo po filozofiji v šoli iz potreb, ki so povezani s statusom šole, družbe in posameznika v sodobnem svetu. Filozofija tako skrbi za delovanje tega sveta, ni pa moment, ki bi ta svet postavljala pod vprašaj. Tako se zdi, da problem Martensovih razlogov (ciljev) za filozofijo ni v tem, da jih je premalo, temveč da jih je preveč. Preveč v smislu, da filozofijo v celoti vpotegnejo v svet, katerega del je, in jo s tem prilagodijo svetu, hkrati pa tudi podredijo posamezniku. Filozofijo posameznik *uporabi*, da bi vodil svoje življenje, da bi razumel svet, da bi se udeleževal javnega življenja. Iz Biestove perspektive gre za perspektivo suverena subjekta zavesti, ki ga je postmoderna kritika postavila pod vprašaj.⁶

220

Po drugi plati pa filozofija ostaja preveč zunanja Martensovi analizi potrebe po filozofiji. Martens potrebo po filozofiji najde v fragmentih sociološko-filozofskih nastavkov, ki jih ne poveže v resno filozofsko refleksijo. Razlogi za družbeno vlogo filozofije so filozofiji zunanji, vsaj ko gre za filozofijo kot napor sistematičnega mišljenja. So pa notranji filozofiji kot šibko opredeljenemu gibanju, ki ga je mogoče opredeliti kot stalni sestavni del zahodne kulture. Tako ohlapno mišljenje ima to prednost, da je splošno sprejemljivo, vendar je cena te sprejemljivosti izguba filozofskega naboja. Filozofska refleksija pa vsakdanjo zavest vendarle sooča z uvidom, ki samoumevnost, na katero se opira vsakdanje razumevanje, postavlja pod vprašaj.

Martens svojo teorijo didaktike filozofije v osemdesetih letih dvajsetega stoletja koncipira kot dialoško pragmatično didaktiko filozofije. Ta v svojem jedru vključuje tri faze pouka filozofije: prvi korak je analiza predrazumevanja dijakov, ki je del njihovega vsakdanjega življenja; drugi korak je vpeljava filozofa oziroma filozofskega besedila kot partnerja v dialogu; tretji korak je dialog z vpeljanim filozofom, to je srečevanje vsakdanjega življenja učencev s svetom filozofije. To didaktiko lahko zapišemo tudi kot sosledje treh ciljev, ki

6 Martens pri razmerju med šolo in filozofijo sicer vidi napetost, vendar hitro sklene, da se mora filozofija prilagoditi institucionalnim okvirom šole, šola pa mora postati filozofska, se pravi refleksivna in razsvetljena, in s tem posredovanjem napetost odpravi (prim. Martens 2003, 35).

se povezujejo v celoto in dajo odgovor na vprašanje, kaj pomeni filozofirati v šoli. Filozofirati pomeni slediti opisanim trem korakom oziroma uresničevati opisane tri cilje.

Če Martensovo didaktiko filozofije obravnavamo iz te perspektive, se zdi, da uporablja filozofske pojme in argumente, da bi delovala v vsakdanjem diskurzu in na vsakdanji diskurz o šoli. Hoče prispevati k posredovanju med filozofijo in vsakdanjim govorom o šoli, vendar je pri tem filozofija prisotna le na ravni vsebine, ni je pa na ravni oblikovanja prostora srečevanja med filozofijo in vsakdanom. Zaradi tega tudi filozofska vsebina, ki je pri tem govoru uporabljena, ne deluje filozofsko. Nima možnosti, da bi razvila predpostavke, na katere se opira, in premislila logiko, ki ji daje koherenco. Za Martensovo prvo fazo didaktičnega razmisleka je značilna logika dodajanja in naštevanja, ne pa logika izpeljave in preizpraševanja lastnih izhodišč.

Drugi Martensov poseg v didaktiko filozofije je vpeljava teze, da je filozofija kulturna tehnika, ki ima enak civilizacijski pomen, kot ga imajo branje, pisanje in računanje. Martens zapiše: »V kulturi, v kateri noben polnoleten državljani brez sposobnosti govora, argumentacije in kritike ne more oblikovati individualnega življenja in se udeleževati demokratičnih procesov, je filozofiranje, ki ga razumemo kot izrazno, profesionalno izvedeno učenje takšnih sposobnosti, četrta nujna kulturna tehnika.« (1997, 5)

Martens razvija več argumentov v prid trditve, da filozofija »spada k naši kulturi« (2003, 30–31). Prvi je povezan z genezo: filozofiranje je nastalo v evropski kulturi in je del evropske kulturne dediščine. Drugi je antropološki: filozofiranje je značilnost človeške narave, ki s simbolnimi formami vzpostavlja distanco refleksije do danega. Tretji je deskriptiven: filozofiranje spada k zahodni moderni, za katero je značilno refleksivno demokratično oblikovanje volje. Četrty je normativen: filozofiranje bi moralo biti del smiselnega, samodoločujočega se življenja. Peti je metodičen: filozofijo je treba kultivirati, nihče se preprosto ne rodi kot filozof. Šesti povzema prvih pet in upravičuje (legitimira) filozofiranje v šoli v navezavi na sposobnost za kritiko ter oblikovanje osebnosti in demokratično vzgojo. Iz filozofiranja kot kulturne tehnike na različnih ravneh »naše kulture« sledi trojni cilj filozofiranja v šoli: kritika, demokracija, razvoj osebnosti. Filozofiranje je preprosto del kulture oziroma »našega« načina življenja, iz tega izhajajo cilji filozofiranja v šoli.

Uvrstitev filozofije med temelje kulture je retorično zanimivo, vendar vsebinsko problematično. Je filozofija res tehnika? Je filozofija res podobna branju, pisanju in računanju? In v drugi smeri: ali branje in pisanje res lahko razumemo kot kulturne tehnike? Videti je, da gre pri Martensovem govoru o filozofiji kot kulturni tehniki za deklarativna besedila, ki vzpostavljajo prostor za filozofijo v družbi, njihov primarni namen pa ni refleksija tega prostora. Zato ne čudi, da je cilj filozofiranja v šoli kot sposobnost za kritiko, oblikovanje osebnosti in demokratično vzgojo naveden, ne da bi se ga poskušalo problematizirati. Tako gre pri Martensovih izpeljavah za vpeljevanje filozofiranja bolj za gesto, s katero se želi poseči v javni govor. Gre za govor o filozofski kulturi (filozofija kot bistveni del kulture tako vzpostavlja neko filozofsko kulturo) in zagovor filozofske kulture, ki ima sam specifičen filozofski primanjkljaj. To neskladje med obliko vpeljevanja potrebe po filozofiji in vsebino filozofije odpira vprašanje, kakšen je status didaktike: je didaktika filozofije govor, ki nagovarja filozofe, ali pa govor, ki nagovarja splošno javnost? Če naj nagovarja filozofe, bi moral ta govor biti filozofski. Iz vpeljane dihotomije med filozofi in splošno javnostjo pa ne sledi, da govor, ki nagovarja splošno javnost o potrebi po filozofiji, ni zavezan filozofiji. Seveda mora vsak govor, ki hoče biti razumljen, upoštevati svojega naslovnika, toda ali to pomeni, da se mora govor, ki posreduje med filozofijo in nefilozofi, odpovedati ostrini filozofske refleksije in meriti predvsem na družbeno sprejemljivost? Dilema je še toliko večja, ker prioriteta sprejemljivosti pod vprašaj postavi bistven vidik filozofije, namreč misliti tisto, kar je splošno sprejeto in vsem samoumevno.

222

Martensovega premika didaktičnega premisleka v vode splošno sprejemljivega ne popravi poznejša razdelava, ki filozofiji vendarle poskuša dati bolj specifično filozofsko vsebino. Martens namreč v svoji tretji fazi pojmovanje filozofije razširi in poudarja sicer še vedno »metodološko«, a vendarle širše branje filozofije. S tem nadgradi poudarka, ki sta bila za njegov didaktični premislek značilna do takrat, namreč navezavo filozofije na predrazumevanje nefilozofov (prvi korak dialoško pragmatične didaktike filozofije) in povezavo med filozofijo in argumentacijo kot ključno za sodelovanje v javnem življenju demokratičnih družb (filozofija kot kulturna tehnika).

Pravzaprav se Martensov odnos do filozofije jasno pokaže v njegovi tretji fazi, ko razvija integrativno paradigmo filozofske metode. Martensov

integrativni pristop združuje dvoje: povzema različne filozofske tradicije in jih povezuje v model filozofskega mišljenja v šoli. Martens v »kompleksnem procesu mišljenja«, ki ga predlaga kot model filozofiranja, združuje pet filozofski metod: fenomenološko, hermenevtično, analitično, dialektično in spekulativno (intuitivno-kreativno). Posamezna metoda je v Martensovi izpeljavi deležna zgolj minimalne opredelitve. Pri fenomenološki gre tako za to, da »diferencirano in izčrpno opišem, kar zapažam, izkusim, zaznavam ali pri sebi mislim« (2003, 54), pri hermenevtični metodi gre za branje besedil, pri analitični metodi za preverjanje centralnih pojmov in argumentov, pri dialektični metodi za diskusijo za in proti. Martens priznava, da našete metode le v šibkem smislu ustrezajo metodam, ki jih uporabljajo filozofi (in za primerjavo navede fenomenologijo Husserla, analizo Wittgensteina, hermeneviko Gadamerja, dialektiko Hegla, spekulacijo Descartesa). Vendar pa vztraja, da gre »elementarno metodo filozofskega mišljenja«, ki v temeljnih potezah vendarle ustreza filozofskim metodam. Še več, po Martensu vse filozofske metode izvirajo iz vsakdanjega življenja, zato je v okviru vsakdanjega življenja o njih smiselno govoriti in jih uporabljati.

223

Lahko pristanemo, da se filozofija opira na življenjski svet. Težje pa je sprejeti, da je denimo hermenevtično metodo, kot je uporabna v elementarnem filozofiranju, smiselno opredeliti kot »ozavedenje lastnih predrazumevanj«, analitično kot »preverjanje uporabljenih središčnih pojmov in argumentov« itd. (Martens 2003, 56). Iz tako opredeljenih filozofskih metod Martens preide na pouk filozofije in predlaga, da imajo pri poučevanju filozofije filozofske metode status učnih metod. Tako opredeljene učne metode nato poveže v zaporedje, tako da vsaka metoda deluje kot korak v širšem modelu refleksije.

Pri analizi posamezne situacije se tako najprej opiše dejstva (fenomenološka metoda). Nato se poskuša s hermenevtično metodo razumeti vrednote in tolmačenja, ki so prisotna v fenomenološkem opisu situacije. V naslednjem koraku se preizkusi veljavnost pojmov in argumentov, ki so prisotni v razumevanju vrednot (analitična metoda). Nato se analizira dinamiko odnosov med vpeljanimi vrednotenji in sodbami (dialektika). Na koncu se v razmislek vključi še uvide, ki so rezultat spekulacije (spekulativna metoda) (prim. Martens 2003, 59–60).

Ta postopek se je v nemški različici filozofije za otroke uveljavil kot model petih prstov. Martens trdi, da v zgodnji Platonovih dialogih »najdemo elementarne metode, ki so sposobne posredovati med konverzacijskimi in akademskimi metodami. Še bolj pomembno pa je, da sokratsko filozofiranje lahko služi kot model za metodološko integrativno filozofiranje, ki gre daleč preko zgolj konceptualno-argumentativne analize ali oralnega iskanja resnice, ki se ga pogosto in reduktivno pripisuje Sokratu.« (Martens 2009, 499) Dialog se začne s konkretnimi problemi, z natančnim opisom situacije, ki posameznika spravi k čudenju in ga pripravi, da zastavi vprašanje (fenomenološka metoda). V naslednjem koraku Sokrat opozori partnerja v dialogu na »implicitne in sporne predkonceptije« (Martens 2009, 499), denimo, o pogumu (hermenevtična metoda). Tokom dialoga se razišče centralne pojme in argumente (analitična metoda). Dialog ne poteka kot ekspozičija, temveč gre za dinamiko izmenjave stališč pri iskanju stališča, ki je najboljše (dialektika). V dialogu se vključi in premisli mite, zgodbe, miselne eksperimente (spekulativna metoda).

224

Martens poudarja medsebojno povezavo korakov oziroma njihovo »integrativno rabo«, njihovo minimalno obliko pa predstavi kot »opisovanje, razumevanje, pojasnjevanje, nasprotovanje in domnevanje« (Martens 2009, 499). Tako metode vedno bolj dobivajo obliko »*tool kit*«, se pravi skrinje z orodjem, in so vse manj povezane s ključnimi filozofskimi paradigmi mišljenja. S tem se po eni strani širi konceptijo filozofskih spretnosti, ki jih francoski didaktik Michael Tozzi (prim. Tozzi 1996, 147) v obliki temeljnih filozofskih kompetenc zoži na *problematizacijo, konceptualizacijo in argumentacijo*, in vpelje širši pogled na prakso filozofskega mišljenja. Po drugi strani pa takšna rekonstrukcija filozofskega mišljenja deluje zavajajoče. Najprej zato, ker se znotraj posameznih filozofskih šol ne govori o filozofskih metodah na tak način. Zastavi se torej vprašanje, iz katere perspektive se filozofija kaže kot tovrstna množica metod. Potem zato, ker četudi sprejmemo obstoj denimo hermenevtične metode, pri različnih avtorjih najdemo različne oblike te metode. Pokazati bi bilo torej treba, kateri moment oziroma kateri uvid je bistven, tako da ga je mogoče filozofsko utemeljeno predlagati za ključni moment posamezne filozofske metode. Nenazadnje pa zaporedje »opisovanje, razumevanje, pojasnjevanje, nasprotovanje in domnevanje« s preveliko lahkoto priredimo

empirističnemu razumevanju znanosti, po katerem najprej opazujemo pojav, nato tvorimo hipoteze in jih na koncu potrdimo oziroma zavrnamo. Koraki integrativne filozofske metode so preveč podobni pristopu logičnega pozitivizma, ki ga je na področju filozofije znanosti zavrnil že Popper.

Zaradi tega se zdi, da Martensovo posredovanje med vsakdanjim mišljenjem in znanstvenim mišljenjem (v smislu filozofskega mišljenja) izhaja iz napačnih izhodišč. Martens se sklicuje na Platona, oziroma na »začetek naše kulturne zgodovine, na metodološko prakso sokratskega filozofiranja v zgodnjih Platonovih dialogih« (Martens 2009, 499), da bi posredoval med vsakdanjim pogovorom in akademsko metodo. Izhodišče je torej točka, ko se od sveta odmaknjena akademska filozofija še ni razvila. Jedro zamisli je torej v tem, da se izhaja iz obdobja pred razvojem filozofije, da bi se posredovalo med razvito filozofijo in življenjskim svetom. Zdi se, da je to manj primeren pristop k razvoju didaktike filozofije. Ker gre za obdobje pred razvojem filozofije, bi lahko rekli, da gre za *predfilozofsko didaktiko filozofije*. Ta skuša filozofijo narediti relevantno za vsakdan tako, da jo bere iz perspektive vsakdanjega razumevanja. Težava te poenostavitve je v tem, da vsakdanje razumevanje ni nekaj enovitega, urejenega, sklenjenega, samoumevnega. Težava je v tem, da je treba samo vsakdanje razumevanje narediti za problematično, da bi ga lahko razumeli. Težava je torej v tem, da je treba uporabiti filozofijo, da bi razumeli vsakdanje razumevanje. Kolikor predpostavimo vsakdanje razumevanje kot samoumevno, se filozofije lotimo iz perspektive samoumevnega. To je perspektiva, ki jo filozofija ravno postavlja pod vprašaj. Temeljna gesta filozofije je že pri Sokratu tisto samoumevno postaviti pod vprašaj. Ta gesta ni tuja vsakdanjemu življenju, ni pa v vsakdanu prevladujoča. Prevladujoč odnos je prej odnos ustaljenosti, navajenosti, samoumevnosti. Filozofija kot refleksija ta odnos problematizira. Zato ta perspektiva ne more služiti kot osnova za mišljenje posredovanja med vsakdanjim in akademskim.

V tem smislu je težnja po integrativnosti pri Martensovi metodi simptomatična. Ker obstajajo različne filozofije, ki se med sabo razlikujejo in se pogosto ostro kritizirajo, ni mogoče posredovati filozofije kot področja, kjer obstaja neko enotno, homogeno polje spoznanja. Podobno velja tudi za metodo: iz različnih filozofskih pristopov ni mogoče oblikovati neke

enotne metode. To niti ni zaželeno, saj je lahko pomemben uvid filozofije ravno v nezdružljivih perspektivah, od katerih vsaka razkriva del realnosti, ki drugi ni dostopen. Integrativnost zabriše razlike, napetosti, protislovja, izbriše momente, ki se upirajo posredovanju in poenotenju. Zabriše tisto, kar je problematično. Zabriše vir filozofije.

Ob metodi petih prstov imamo lahko v mislih majhne otroke, ki potrebujejo zunanjo strukturo pri srečevanju s filozofskim mišljenjem. Filozofija je vpeljana kot zakladnica orodij in vsebin, ki se jih po potrebi uporabi. Raba filozofije pri Martensu je tako v resnici *instrumentalna*.

Sklep

Status ciljev pouka filozofije je večznačen. Zunanji cilji podrejajo predmet vnaprej danim smotrom, a tudi komunicirajo s splošno javnostjo in odpirajo prostor v družbi. Formalna edukacija tako obsega strukture, ki hkrati omogočajo in omejujejo: vzpostavljajo vrsto formalnih zahtev, ki so sicer zunanji procesu dela v razredu, vendar pa so to tudi okviri, ki dajejo modele za delo, besednjak za opisovanje procesov in tako nevidno, a nenehno vplivajo na šolsko prakso.

Iz te izpeljave sledi dodaten poudarek glede razmerja med zunanjimi in notranjimi cilji filozofije. Zunanji cilji se zdijo potrebni, ker širšo javnost opozarjajo na pomen filozofije, notranji pa zato, ker omogočajo misliti prakso filozofije in imajo status nekakšne wittgensteinovske lestve, ki lajša vstop v filozofiranje. Vendar zunanji cilji ne morejo biti neposredno cilji dejavnosti v razredu, temveč samo stranski proizvod filozofiranja. Zdi se, da je odnos med obema vrstama ciljev povezan z logiko *bistvenega drugotnega stanja*, ki jo Renata Salecl uporabi za tematizacijo vzgojnega učinka šole (prim. Salecl 1991, 133). Če se jih poskuša doseči neposredno, deformirajo prakso in tako spodkopavajo lastne pogoje možnosti. Lahko bi rekli, da je zunanje cilje treba v razredu nujno pozabiti, da bi jih lahko dosegli. Ta poudarek lahko primerjamo z Derridajevo gesto, ki poučevanje filozofije bistveno zaveže razsežnosti *antinomije*. V jedro prve od sedmih zapovedi, s katerimi poskuša zajeti razmerje med šolo in filozofijo, Derrida tako postavi prav vprašanje finalnosti. Na eni strani se filozofija ne sme podrežati

nobeni »zunanji finalnosti«, na drugi strani pa se nikakor ne sme odpovedati svojemu »kritičnemu poslanstvu« (Derrida 1986, 13). To zapoved bi lahko brali v smislu, da se filozofija ne sme podrežati zunanjim ciljem, obenem pa ne sme popuščati glede svojih notranjih zavez.

Izpeljava je tudi nakazala, da lahko razločujemo dve vrsti didaktike filozofije. Prvi tip didaktike skuša predvsem prispevati h gladkemu in učinkovitemu poteku pouka. Drugi tip, lahko bi ga po Derridajevem zgledu lahko poimenovali *didaktika antinomije*, pa radikalizira za filozofijo značilno postavljanje pod vprašaj. Ta moment je povezan s *pedagogiko interupcije*, kot jo opredeljuje Biesta v svojem razmisleku o tistih filozofskih potencialih filozofije za otroke, ki se izognejo instrumentalnosti:

Poskušal sem predlagati, da je vsaj še ena možna pozicija subjekta, ne subjekta, ki zastavlja vprašanja, temveč subjekta, ki je bil postavljen pod vprašaj in skozi to poklican v svet. Tu subjekt ne obstaja pred svetom in svet ni objekt subjektove želje učiti se in razumeti. Kar se kaže kot svet, tako rekoč, je tisto, kar se naslavlja na jaz, kliče jaz, naj obstaja kot subjekt – v svetu in ne kot središče sveta. Če je delo edukacije v navezavi s prvo subjektovo pozicijo povezano z dodajanjem vprašanj, izostritvijo vprašanj, pomočjo otrokom in mladim pri zastavljanju drugačnih, številčnejših in boljših vprašanj ter tako skuša spodbujati njihovo učenje in razumevanje in njihove »sposobnosti« razumevanja, je edukacijsko delo v navezavi na drugo subjektovo pozicijo drugačne kvalitete: zanj je značilna interupcija, deluje s pomočjo suspenzije in terja vzdrževanje. Delno zato, da bi otrokom in mladim priskrbeli možnosti, da izvejo, kaj bi lahko pomenilo priti v dialog s svetom, poskušati obstajati kot subjekt. Toda delo edukacije je tu tudi zato, da se poskuša vzbuditi željo v otrocih in mladih, da bi hoteli eksistirati v svetu in s svetom na ta način. (Biesta 2017, 434–435)

Biesta kot nasprotje instrumentalizacije postavlja interupcijo, zaustavitev, in kot nasprotje didaktiki, ki spodbuja spraševanje, zastavljanje vprašanj in

čudenje, postavlja didaktiko, ki pod vprašaj postavi sam subjekt.⁷ Posledično pa tudi didaktiko, ki pod vprašaj postavlja samo didaktiko – ki nenehno preverja svoj status in s tem stalno problematizira svoje lastne predpostavke.

Iz tega bi lahko izpeljali, da imamo pri didaktika filozofije pravzaprav opraviti s trojno podvojitvijo. Prva je povezana z razlikovanjem med sistematizirajočo in avtorsko didaktiko. Druga dvojnost izhaja iz njenega mesta v šolskem sistemu. Na eni strani je didaktika del formalnih zahtev, povezanih s poučevanjem posameznega šolskega predmeta, saj mora vsak šolski predmet razvijati svojo didaktiko, katere cilj je pomagati pri poučevanju predmeta v določenih, se pravi šolskih okvirih. Po drugi strani pa je didaktika povezana z refleksijo poučevanja. Filozofi, ki poučujejo filozofijo v šoli, skušajo misliti lastno prakso v razredu. V tem smislu niso vezani na dane okoliščine poučevanja, temveč lahko gledajo širše in celo morajo gledati širše. Del mišljenja ni samo analiza tega, kar je, temveč tudi postavitev tega, kar je, v razmerje z množico drugih možnih ureditev. Razliko med tema pristopoma, razliko med tema momentoma didaktike bi lahko zajeli z razlikovanjem med šolsko in filozofsko didaktiko filozofije.

228

Iz Biestove pedagogike interupcije in razlikovanja med *postavljanjem vprašanj in postavljenostjo pod vprašaj* pa sledi še naslednja dvojnost didaktik filozofije: dvojnost didaktike, ki skrbi za gladek potek zastavljanja vprašanj, in didaktike, ki zaustavlja proces in odpira prostor, v katerem se zastavi vprašanje glede samih učencev – se pravi didaktike, ki posameznega učenca nagovarja, naj postane subjekt. Prvi bi lahko rekli didaktika spraševanja, drugi pa *didaktika interupcije*.

7 V tej tematizaciji filozofije se Biesta ujema z Rancièrom, ki elementarni pouk filozofije skuša misliti kot prekinitvev diskurza, se pravi ne kot uvod v filozofijo oziroma filozofski diskurz, temveč kot intervencijo v diskurze, ki že potekajo. Rancière pouk filozofije in filozofijo samo vidi predvsem kot »način interupcije nekega števila diskurzov« (2001, 24), ki proizvede »destabilizacijo v mislih« (26).

Bibliografija | Bibliography

- Bailey, Richard, ur. 2010. *The Philosophy of Education*. London: Continuum.
- Biesta, Gert. 2010. *Good Education in the Age of Measurement*. Boulder: Paradigm Publishers.
- . 2011. »Philosophy, Exposure, and Children: How to resist the Instrumentalization of Philosophy in Education.« *Journal of Philosophy of Education* 45 (2): 305–319.
- . 2017. »Touching the soul? Exploring an alternative outlook for philosophical work with children and young people.« *childhood & philosophy* 13 (28): 415–452.
- Brüning, Barbara, ur. 2016. *Ethik/Philosophie Didaktik*. Berlin: Cornelsen.
- Carr, Wilfred, ur. 2005. *The RoutledgeFalmer Reader in Philosophy of Education*. London: Routledge.
- Curren, Randal, ur. 2006. *A companion to the Philosophy of Education*. London: Blackwell.
- Derrida, Jacques. 1986. »Les Antinomies de la discipline philosophique.« V *La grève des philosophes*, 9–31. Pariz: Osiris.
- Lavtar, Roman, ur. 1996. *Šolska zakonodaja I*. Ljubljana: MŠŠ.
- Martens, Ekkehard. 1997. »Filozofija kot četrta kulturna tehnika humanega oblikovanja človeškega življenja.« *FNM* 1997 (2): 3–6.
- . 2003. *Methodik des Ethik- und Philosophieunterrichts*. Hannover: Siebert.
- . 2009. »'Can animals think?' The Five Most Important Methods of Philosophizing with Children.« V *Children Philosophize Worldwide*, ur. Eva Marshal, Takara Dobashi, Barbara Weber, 497–502. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Pfister, Jonas. 2014. *Fachdidaktik Philosophie*. Bern: Haupt Verlag.
- Purkat, Nataša, ur. 2008. *Učni načrt: Filozofija*. Ljubljana: MŠŠ.
- Rancière, Jacques. 2001. »Y a-t-il un enseignement élémentaire en philosophie.« V *Enseigner la philosophie aujourd'hui: pratiques et devenirs*, ur. Nicole Grataloup in Jean-Jacques Guinchart, 23–30. Montpellier: CNDP.
- Rutenberg, Christa. 2016. *Philosophie-didaktik*. Paderborn: Wilhelm Fink.

Salecl, Renata. 1991. *Disciplina kot pogoj svobode*. Ljubljana: Krt.

Smith, Justin E. H. 2016. *The Philosophers. A History in Six Types*. Princeton: Princeton University Press.

Standish, Paul. 2006. »The Nature and Purpose of Education.« V *A Companion to the Philosophy of Education*, ur. Randall Curren, 221–231. Oxford: Blackwell.

Tozzi, Michel. 1996. *Penser par soi-même*. Bruselj: Chronique Sociale.

IZVRŠEVANJE IN UTEMELJEVANJE, OBJEKTIVNI IN SUBJEKTIVNI PODATKI – VZPOREDNICA?

Boris ZIZEK

Leibniz Universität Hannover, Institut für Erziehungswissenschaft,
Schloßwender Straße 1, 30159 Hannover, Deutschland

boris.zizek@iew.uni-hannover.de

Povzetek

Na podlagi opredelitve izrazljivosti izvrševanja človeškega življenja in njegovih podatkov razločujemo objektivne podatke kot izvrševanja življenjskih praks od subjektivnih, ki jih določamo kot izrazitve pro- in retrospektivnega dela utemeljevanja. Objektivne podatke, nadalje, razločujemo glede na to, ali so izvrševanja obravnavanega primera (tip 2) ali življenjskih praks, ki ga opredeljujejo (tip 1). Biografsko zasnovane interpretacije tipov 1 in 2 se osredotočajo na strukturo primera v procesu njenega oblikovanja, medtem ko interpretacija tipa 2 z vidika motivacije iz pozicioniranja primera sklepa na njegove dispozicije. Razločevanje objektivnih podatkov prinaša korektiv samotolmačenja primera in tako razpira možnost določitve reflektivnega odnosa obravnavanega primera do njegove strukture. Določitev reflektivnega odnosa lahko obogati rekonstrukcijo primera, tako da razkrije potencial

fleksibilnosti glede potekajočega izvrševanja in s tem tudi strukturne transformacije obravnavanega primera.

Ključne besede: pozicionalnost, življenjska praksa, rekonstrukcija, objektivna hermenevtika, Robinson Crusoe.

Performance and Elaboration of Reasons, Objective and Subjective Data – a Parallel?

Abstract

Objective data are distinguished from subjective data based on formulating the expressivity of human performance and its traces, whereby subjective data result from prospective and retrospective elaboration of reasons. Objective data are further differentiated into performances of the case (type 2) and performances of the life practice encompassing it (type 1). The interpretation of objective data of type 1 and 2 has a biographical focus on the case structure in its formative process, whereas the interpretation of type 2 objective data has a motivational focus and extrapolates from the positioning of a case to its disposition. The differentiation of objective data generally fulfills the function of correcting the self-interpretation of the case and establishes the possibility of defining the reflective relation of the case to its structure. The definition of the reflective relation enriches the reconstruction of the case to the extent that it reveals the potential for transformation of the case structure.

Keywords: positionality, life practice, reconstruction, objective hermeneutics, Robinson Crusoe.

1. O poteku argumentacije

Podatki so nanašalna točka slehernega razumevanja.¹ Na tem mestu gre za to, da na ozadju specifičnosti človeškega izpolnjevanja življenja, ki ga s Helmuthom Plessnerjem določamo kot koeksistenco centrične in ekscentrične pozicijske forme in kot postavitev problema izvrševanja in utemeljevanja, prvič, poudarimo izrazni značaj podatkov,² drugič, razločimo podoživljajsko-hermenevtični koncept razumevanja, ki ne ustreza izraznemu značaju podatkov, od objektivno-hermenevtičnega, tretjič, na tej podlagi izpostavimo objektivne podatke in slednjič, četrtič, razdelamo funkcije, ki jih omogoča razločevanje med objektivnimi in subjektivnimi podatki.

2. Izrazni značaj izvrševanja človeškega življenja in njegovih podatkov

233

2.1. Aktualno, motivacijsko in biografsko razumevanje

Če izhajamo iz pojmovne trojice pozicije, dispozicije in izhodiščne pozicije, potem lahko *aktualno* razumevanje (prim. Weber 2002, 658) določimo kot razumevanje pozicioniranja, denimo: *X seka drva*. Vprašanje za razumevanje se glasi: »Kaj nekdo izvršuje?« V nasprotju s tem se *pojasnjujoče* oziroma *motivacijsko* razumevanje (prim. Weber 2002, 659) osredotoča na dispozicijo, motiv, zavestni ali nezavedni subjektivni delež pri pozicioniranju, ki sodeluje pri izbiranju med danimi možnostmi zanj. V skladu s tem se vprašanje za razumevanje tukaj glasi: »Zakaj X izvršuje takšno pozicioniranje?« Če pogled usmerimo na izhodiščne pozicije, tedaj se motivacijsko razumevanje spremeni v *biografsko*, katerega zanimanje se usmerja na genezo dispozicij, tako da se obrača k prostoru izkustva, k zgodovini subjekta. Vprašanje za razumevanje se

1 Anonimnima recenzentoma se želim tukaj zahvaliti za dragocena napotila.

2 Zaradi sistematike argumentacije prvi del z neznatnim odklonom od konstitucijske teorije Ulricha Oevermanna izpeljuje implikacije – za objektivno hermenevtiko osrednjega – pojma izrazne oblike [Ausdrucksgestalt] (prim. Oevermann 2004, 101), da bi na osnovi takšne razjasnitve skupnega značaja vseh podatkov lahko razločili objektivne podatke od subjektivnih.

tukaj glasi: »Kako je X postal struktura obravnavanega primera, 'celokupnost dispozicij' (Overmann 2004, 108)?«

2.2. Pozicionalnost

Pri živali se po Helmuthu Plessnerju pozicionalnost, kriterij živosti, stopnjuje do centrične pozicionalnosti, tako da žival v nasprotju z relativno samovoljnostjo periferije pri rastlini z neprestanim posredovanjem telesnih in okolnih impulzov uresničuje povezano, soglasno odgovarjanje na okolje [Umfeldbeantwortung], ki omogoča dejansko punktualnost ter sklenjenost in s tem dovršitev pozicionalnosti.³ Odgovarjanje na okolje pri živali je neprekinjeno, kolikor je odnos do telesa edino *razsojajoče* živalsko nanašanje [Bezogenheit; tudi: odnos]. Če glas razumemo kot zavestno ali nezavedno zavzetje stališča, potem je v nasprotju s človekom žival monofona, zanjo obstaja samo glas telesa.

234

2.3. Forma pozicije, specifična za človeka

Šele človek si prisvaja glasove svoje primarne socializirajoče skupine in s tem nadaljnji razsojevalni odnos, odnos do skupine [Gruppenbezug], ki z zaobračanjem nanj samega konstituira samonanašanje [Selbstbezug]. Z nastankom takšne polifonije glasov vzpostavljeni temeljni konflikt med glasovi telesa in glasovi skupine, se pravi, med telesnim odnosom in odnosom do skupine, kasneje pa tudi med glasovi različnih skupin, povzroča za človeka specifično značilno zavrtoost neprekinjenega odgovarjanja na okolje in z njo tudi ekscentrično, iz sredine spontanosti zamaknjeno formo pozicije, ki razpira refleksijo.

Če po Georgeru Herbertu Meadu raziskovanje socializacije obravnava predvsem modus in medije prisvajanja odnosa do skupine, je v skladu s teorijami

3 Naznačeno miselno pot sem v knjigi *Probleme und Formationen des Subjekts – Zu einer Theorie universaler Bezogenheiten* [Problemi in formacije modernega subjekta – K teoriji univerzalnih nanašanj] (Zizek 2012a) podrobneje razvil v teorijo univerzalnih nanašanj subjekta ter jo upošteval tudi pri analizi form prisvajanja tujega (Zizek 2011a in 2012b) in pri opredelitvi posebne problematike subjektivitete v moderni dobi (Zizek 2011b).

stopnjevitega moralnega razvoja Jeana Piageta in Lawrencea Kohlberga mogoče razložiti diskontinuirano povečevanje kompleksnosti odnosa do skupine, njegove filo- in ontogenetske formacije. S procesom transformacije odnosa do skupine se razgrne tudi pêtô in zadnje univerzalno nanašanje, utopični idealni odnos [Idealbezug]. Slednji se s pomočjo potenciala govornice, da lahko tematizira in zasnavlja tisto nenavzoče, razvije na kognitivni razvojni stopnji formalno-operatorske sodbe, ki razpira svet možnega.⁴

Plessner poudarja, da se centrična pozicionalnost pri človeku ohrani. Forme pozicije, specifične za človeka, ne tvori ekscentrična pozicionalnost, temveč jo opredeljuje koeksistenca centrične in ekscentrične pozicionalnosti.

2.4. Univerzalni problemi subjekta – izvrševanje in utemeljevanje

Za človeka značilna forma pozicije določa človekovo »življenjsko situacijo« (Plessner 2004, 15), »problemski položaj« (ibid.) človeka, ki se konkretizira v dveh univerzalnih problemih oziroma nalogah subjekta, v »prisili izvrševanja [Vollzugszwang]« (29) in v utemeljevanju. Človek je, kakor smo predstavili zgoraj, živo bitje, ki je spričo ekscentričnega vidika njegove forme pozicije zavrto ter je izgubilo neprekinjeni značaj živalskega odgovarjanja na okolje in je zatorej primorano, da svojo zavrtoost premaguje z izvrševanjem. Drugi specifični problem predstavlja spoprijemanje z vprašanjem primerne načina življenja.

In vprašanje filozofije, kakor v temelju sleherno vprašanje, s katerim se mora človek v teku svojega življenja tisočkrat soočiti: kaj naj storim, kako naj živim, kako naj obvladujem svojo eksistenco –, pomeni (ob vsej siceršnji historični pogojenosti) bistveno tipičen izraz prelomljenosti ali ekscentričnosti, ki se ji ni mogla izviti nobena, še tako naivna, naravi blizka, neprelomljena, prebivanja radujoča se in tradiciji zavezana epoha človeštva. Vsekakor so obstajali časi (in bodo spet kdaj takšni

4 Predmoderne kulture je potemtakem z vidika teorije nanašanj mogoče določiti tudi s tem, da v tem starostnem obdobju s praksami iniciacije nasprotujejo razvoju tovrstnega odnosa.

tudi nastopili), ki o tem niso govorili in v katerih je zavest o konstitutivni brezdomovinskosti človeškega bitja prekrivala močna navezanost na rodno grudo in družino, dom in prednike. (16)

Če nalogo človeka, ki jo Plessner poimenuje »prisila izvrševanja«, predstavlja zavzemanje pozicije, tedaj problem utemeljevanja zaobjema pro- in retrospektivno razumevanje tovrstnih pozicioniranj, ki vključujejo pripoznanja vredna in s tem upravičujoča tolmačenja dispozicij: *Potem sem odšel v Hamburg, ker v Bremnu nisem več videl možnosti za nadaljnji razvoj ...* Zavzemanje takšnih stališč glede posameznega primera v službi pro- in retrospektivnega utemeljevanja lastnega izvrševanja želim na tem mestu, nakazujoč kasnejšo razločitev objektivnih podatkov, označiti kot subjektivne podatke.⁵

236

V spisu z naslovom »K sedanjemu položaju filozofije [Zur gegenwärtigen Lage der Philosophie]« Josef König (1994) na podlagi merodajnih sodobnih filozofskih poskusov začenjajočega se dvajsetega stoletja zahodnega sveta z nekakšno diagnozo svojega časa ugotavlja, da je kriza tedanje dobe nastopila zaradi tega, ker je postala subjektivna.

»Krizo« pomeni odločitev; in objektivna kriza, tj. kriza in odločitev, za kateri lahko rečemo, da »obstajata«, sta v tem, da napredovanje v prihodnost, kontinuiteta splošnega prebivanja, ni več naravno posredovano, da se več ne uresničuje samo od sebe, samohotno in na način samoumevnega premikanja naprej, temveč se lahko opre samo na izrecno odločitev. Objektivna kriza je okoliščina, da subjektivna kriza, tj. odločitev, sploh postane nujna. (32)

Plessnerjevo teoretično stališče, ki ga je v knjigi *Stopnje organskega in človek* [*Die Stufen des Organischen und der Mensch*] razvil v času, kakršnega opisuje König, lahko na takšni podlagi poimenujemo *antropologija krize* (prim. izčrpnije v: Zizek 2012a, 217), kolikor krize pri tem ne obravnavamo kot

5 V kontekstu objektivne hermenevtike se, kolikor vem, izraza »subjektivni podatki« ne uporablja pogostokrat, vendar se mi zdi koristen za spodaj pojasnjeno razločevanje.

zgolj začasnega pojava, denimo, znotraj moderne, temveč kot konstitutivno situacijsko logiko, ki jo povzroča za človeka specifična forma pozicije in ki jo občasno ter tudi znotraj določene kulture vsekakor lahko prekrije »močna navezanost na rodno grudo in družino, dom in prednike« (Plessner 2004, 16), a je vendarle torej predhodna. Zato je mogoče reči, da moderna s svojim posebnim profilom zahtevnosti razkriva univerzalni »problemski položaj« in, po drugi plati, tudi univerzalne aspekte subjekta, s tem ko v odločilni meri terja njihovo aktiviranje. V skladu s tem Plessner kot kriterij za presojanje primernosti konkretnih načinov življenja postavi aktivnostno stopnjo omenjenih vidikov subjekta. Kot subjekt se torej človek »žrtvuje« (56) verovanju, ki izbriše probleme subjekta in s tem njegovo pojavljanje. Tudi Oevermann (2004) pripominja: »/.../ za humano življenje je odločilna in določilna njegova avtonomija« (112).

V Oevermannovem modelu življenjske prakse se *izvrševanju* in *utemeljevanju* zoperstavlja »/.../ protislovna enotnost prisile odločevanja in utemeljitvene zadolžitve« (1996, 77).⁶ Oevermann z besedo »odločitev« poudari objektivno strukturo sleherne sekvence izvrševanja, ki subjektivno največkrat ostaja neuresničena.

237

V praksi samó poredkoma opažamo to krizno strukturo odločanja, ker se praviloma vselej že vnaprej odločimo v skladu z navajenimi rutinami. /.../ Samo v praktičnem mejnem primeru, kadar prepričanja in rutine presenetljivo odpovejo ali kadar je od samega začetka potrebno poiskati nekaj novega, kadar se torej kriza manifestira, se zavemo situacije in gotovosti odločanja kot takih. (Oevermann 2004, 110)

Plessnerjevemu pojmu »prisile izvrševanja« govori v prid, da v odločevalsko oblikovanem delovanju izvrševanje in utemeljevanje sovpadeta, da je odločitev

6 Pojem življenjske prakse omogoča tematiziranje instanc odločanja na raznoterih ravneh agregiranja, v nasprotju s pojmom subjekta zajema sredine odločanja različnih »/.../ stopenj agregiranja /.../: lahko gre za osebe, primarne skupine, kakršna je družina, za regije, nacionalne države, občestva ali mednarodne sisteme zavezništev, kolikor lahko veljajo za samostojne enote praktičnega delovanja, osrediščene v subjektivnosti ali subjektivni perspektivi« (Oevermann 1995a, 178).

torej reflektirano izvrševanje in s tem že posebna forma izvrševanja, ki potemtakem predstavlja nadrejeni pojem odločitve. Izbira pojma prisile izvrševanja odpira možnost analitičnega razločevanja, v skladu s katero lahko, denimo, z Webrovimi *temeljnimi pojmi* izvrševanje razlikujemo glede na stopnjo racionalnosti.⁷

Koeksistenco centrične in ekscentrične pozicionalnosti, kakršno zagovarja Plessner, je mogoče jasno primerjati z izvajanji Georgea Herberta Meada glede součinkovanja telesa in zavesti. Oba se namreč človeku približujeta, kakor Plessner (2004) zgoščeno ponazarja s svojim naslovom »Človek kot živo bitje [Der Mensch als Lebewesen]«, z njegovega predhodnega telesnega vidika, tako rekoč torej s strani biologije, pri čemer Mead poudarja ekscentričnost povzročajočo kooperacijo oz. socialnost, Plessner pa formo pozicije, ki je značilna za človeka in ki omogoča kooperacijo.

238

Mead (1967) v svojem delu *Um, sebstvo, družba [Mind, Self, & Society]*, popolnoma v smislu predhodnosti centrične pozicionalnosti, razdela najprej telesno stran subjekta, s tem ko v dejanjih prepoznava organizirajoče drže, pripravljenost katerih se v srečevanju s predmeti aktivira neodvisno od zavesti (prim. 12). Tovrstne drže delujejo v fazi odločevanja za dejanje in se izrazijo v fazi izrazitve. Šele potem, ko implicitne postopke odločevanja tematizira kot predhodne in nosilne, se Mead obrne k možnostim vplivanja zavesti (prim. 26). Zavest ali, rečeno s Plessnerjem, ekscentrična pozicionalnost se tukaj zdi bolj kot nekakšen potencial. Kakor je znano, Weber takšnim implicitnim odločanjem odreka značaj dejanja (prim. Weber 2002, 654), vendar obenem tudi izpostavi, da tvorijo, kakor, denimo, v scela

7 Kot vzrok za utemeljitveno zadolžitev Oevermann (1996) navaja okoliščino, da mora izbrana možnost »/.../ veljati za umno, kajti sicer preživetje tako v sferah kulture kakor narave ne bi bilo mogoče« (77), brez ponovnega preizkusa bi človek torej podlegel odpornostim življenja. Utemeljitevno delo je potemtakem v službi lastnega preživetja. Na tem mestu je nastanek utemeljitvene zadolžitve potrebno dopolniti z družbenim motivom: utemeljevanje prinaša upravičenje in samogotovost, ki s subjektivim zapuščanjem primarne skupine v moderni postaja vse potrebnejša, kolikor mu omogoča prepričanje, da s svojim načinom življenja dragoceno prispeva k skupnostnemu življenju, bodisi znotraj družine ali političnega združevanja bodisi za prihajajoče generacije v primeru kritične življenjske prakse.

tradicionalnem delovanju, pretežni del človeškega izpolnjevanja življenja (prim. ibid.). Pri Webbru ima zavest oziroma, z njegovo pojmovnostjo, *racionalnost* značaj ideala, ki se uresničuje v smotrnostnem delovanju.

Kajti Max Weber je v svojem modelu smotrnostnega delovanja /.../ vendar podredil avtonomijo subjekta oziroma življenjsko prakso, ki se bistvenostno izkazuje v usposobljenju za samostojno postavljanje smotrov, kakršno se izvršuje v težnji po umnosti in racionalni utemeljitvi. (Oevermann 1996, 80)

Tudi Plessner, kakor smo opozorili zgoraj, v udejstvovanju omenjenih vidikov subjekta, ki se konkretizirajo v problemih izvrševanja in utemeljevanja, ugleda kriterij uspešnega oblikovanja življenja.

Zaradi nepopolnosti psihofizičnega paralelizma zavest po Meadu vendarle nima absolutnega nadzora nad fazo izrazitve, zato Oevermann (1991) v tem *zatočišču telesa* prepozna odločilni inovativni potencial, ki izhaja iz spontanosti telesa (prim. 310).

V potencialno produktivnem, a vselej tudi tveganem součinkovanju zavesti in telesa se znotraj faze izrazitve centrična pozicionalnost, glas telesa, v njegovem spopadanju z glasovi skupine, v spodrseljajih, kompromisnih uobličjenjih konfliktnih glasov (prim. Freud 1999, 19), lahko, v nasprotju z namerami subjekta, z njegovim privoljenjem kakor pri izraznih gibanjih smeha in joka, ki ju je raziskoval Plessner (prim. 1970, 149), ali »metodično kontrolirano« (Oevermann 1991, 318) kakor pri umetniškem delovanju, emancipira od zavesti in prevzame odgovarjanje na situacijo. Na primeru za človeka značilnih izraznih gibanj smeha in joka, ki jima subjekt prepušča odgovarjanje na mnogosmiselne, racionalno nerazložljive situacije, Plessner ponazarja, da telo in zavest, kakor poudari Volker Gerhardt

(2003), opravljata »različne funkcije v izpolnjevanju prebivanja« (40).⁸

2.5. Podatki kot izrazne oblike

Tako izvrševanje v modusu centrične pozicionalnosti kakor spričo njega vedno napredujoči proces oblikovanja dispozicij sta življenjsko-dogodkovno predhodna in skozinsko nosilnega pomena za rekonstruktivno prizadevanje ekscentrične pozicionalnosti, ki utemljuje oblikovanje življenja. Vedno že izvršujemo in smo vedno že okarakterizirani, preden se v lastni ekscentrični pozicionalnosti obrnemo k sebi in razvijemo naše samopodobe. Če želi subjekt v izpolnjevanju drugega univerzalnega problema, zasnavlajočega in rekonstruirajočega utemeljevanja svojega načina življenja, samemu sebi, kakor se izrazi Plessner (2004), uspešno »priti na sled« (10), potem se mora držati protokolov svojih izvrševanj,⁹ saj v njih prihajajo do izraza tudi njegove skrite dispozicije, njegova celotna praksa razsojanja. Oevermann, ki na nekem mestu (2004) sinonimno spregovori o »izrazni obliki ali sledi« (102), popolnoma v skladu s Plessnerjem poudarja, da nobena »subjektivna dispozicija« nikdar ni »neposredno oprijemljiva« (Oevermann 2004, 102). Introspekcijo je, kakor je storil že Mead, kot metodo razgrnitve obravnavanega primera potemtakem potrebno v temelju zavrniti (prim. Oevermann 2004, 102).

Predstavljen pogled na človeško izpolnjevanje življenja implicira torej, prvič, da imajo človekovo izvrševanje življenja in z njim vsi podatki, kakršne

8 Pri analizi izraznih gibanj smeha in joka Plessner upošteva svojo filozofsko antropologijo, s tem ko pokaže, da krizne, racionalno nerazložljive situacije, na katere odgovarjata smeh in jok, izhajajo iz forme pozicije, specifične za človeka, da so torej situacije, značilne za človeka, in da, po drugi plati, tovrstna izrazna gibanja, ki edina omogočajo spoprijem z njimi, predpostavljajo koeksistenco centrične in ekscentrične pozicionalnosti, kakršna zaznamuje za človeka specifično formo pozicije. Slednja torej proizvaja situacije, predpostavke za odgovarjanje na katere hkrati tudi daje na razpolago.

9 Protokole je mogoče določiti kot fiksacije izvrševanj. To so lahko spomini, fotografije itd. Toda spomini so, kolikor se jih, denimo, ne zapiše, karseda slabi protokoli, ker glede razlagajoče prakse posedujejo najmanjšo odpornost in ker v njihovi vsakokratni konkrekciji do njih lahko dostopa vedno samo ena oseba. Oevermann (2004) zato spomin obravnava kot »mejni primer protokola« (104).

pušča za sabo, izrazni značaj,¹⁰ kolikor se v njih prikazuje celokupna razsodna praksa, zajemajoča tako zavestne kakor nezavedne namere in dispozicije, in, drugič, avtentičnost izvrševanja, ki ga je iz perspektive razumevanja potrebno dojeti kot izrazno obliko. V izvrševanju subjekt s svojimi pozicionirani za seboj pušča ustrezajoč odtis svojih dispozicij, kakršne so se v procesu oblikovanja, ki je predhoden reflektivni dejavnosti, razvile iz njegovih izhodiščnih pozicij.

2.6. Podoživljanje vs. rekonstrukcija

Na podlagi doslej razgrnjenega je mogoče razločiti dva – v temelju različna – koncepta razumevanja oziroma hermenevtike. Z razlikovanjem med fazama odločevanja in izrazitve je mogoče za koncept razumevanja, kakršen opredeljuje podoživljajsko hermenevtiko, reči, da poskuša z vidika motivacije delovanje, najprej, pojasniti glede na fazo odločevanja, s tem ko želi aktualno razumljenemu delovanju podoživljajoč pripisati *prikladne* motive (dispozicije), ki naj bi jih intendiral delujoči, kakor da bi oni proizvajali pomen izvršenega. V temelju se glede tega ne razlikuje od predznanstvenega postopka utemeljevalnega dela, ki prinaša subjektivne podatke obravnavanega primera samega in zato v svojem bistvu tudi poseduje značaj njegovega parafraziranja (prim. Oevermann 2004, 107). V nasprotju s podmeno izrazljivosti človeških podatkov, nadalje, tovrstno razumevanje izhaja iz normalnega primera reflektiranih, racionalnih dispozicij, iz subjektivno menjenega smisla. Oboje je na eksemplaričen način združeno v znanem podoživljajsko-hermenevtičnem vprašanju: »Kaj nam je pesnik s tem želel povedati?« Vprašanje se eksplicitno nanaša na fazo odločevanja, ki predhodi izrazitvi, s čimer se kot odločilna referenčna točka za razumevanje izraza vzpostavi zavestna namera in ne izraz sam.

Za objektivno-hermenevtični koncept razumevanja je značilno, da glede dispozicij, učinkujočih znotraj delovanja, sklepa na podlagi objektivacij dejanja, torej z vidika faze izrazitve. Vendar za to, da bi v popolnosti dojeli

10 Oevermann (2004) to okoliščino opredeli s pojmom izrazne oblike. Sleherni podatek mora po Oevermannu »/.../ veljati /.../ za izrazno obliko določene življenjske prakse« (120). Ali: »Celokupnost podatkov /.../ sodi v kategorijo izrazne oblike« (103).

izhajanje iz faze izrazitve v okviru objektivne hermenevtike, ne zadošča, če zgolj naznačimo, da tukaj ne gre za tolmačenje subjektivno menjenega smisla v primarni usmerjenosti na fazo odločevanja, ki navsezadnje ne proizvaja »/.../ objektivnega pomena izrazov« (Oevermann 2004, 102). Središčne pomembnosti je, da brez rekuriranja na zamišljeno fazo odločevanja pomen izvršenega v navzoči izrazni obliki osvetljuje s kontrastiranjem miselnih eksperimentov, ki upošteva možne, vendar – bodisi zavestno bodisi nezavedno – izključene opcije izvrševanja.

Pri jezikovnih izraznih oblikah tovrstna izrazljivost predpostavlja seznanjenost obravnavanega primera z jezikom, ki izbira v skladu s svojim jezikovnim občutkom, tako da tudi v primeru popolne nereflektiranosti posedujejo izjavno moč, kolikor odražajo intuitivno sodbo. Misel je mogoče demonstrirati s primerom, kakršen je bil protokoliran v okviru projekta *Dom in šola [Elternhaus und Schule]* in ki ga Oevermann v mnogih kontekstih uporabi za ponazoritev.

242

Komaj štiriletni otrok, npr., v prepiru s svojim starejšim bratom o igračici reče: »Lahko se reče tudi kolesce« – to je govorno dejanje, ki brez dvoma vsebuje razliko med metajezikom in objektno govorico in nesporno poseduje metajezikovni značaj. Toda bilo bi v nasprotju z vsemi spoznanji razvojne psihologije, če bi predpostavili, da komaj štiriletni otrok že obvladuje kognitivno kompetenco razlikovanja med metajezikom in objektno govorico. (Oevermann 1995b, IX)

Kako se lahko pripeti, da otrok izvrši jezikovno izrazitev, ki si je, na eni strani, v njenem celotnem dometu ne bi mogel reflektivno narediti razumljive, ki pa jo, na drugi strani, uporabi v kontekstu, znotraj katerega v nasprotju z napačno priučeno besedo vendarle predstavlja prikladen protiudarec. Oevermann odgovarja, da si je štiriletnik z udeleževanjem v socializacijskih interakcijah takšno razumevanje izraza pridobil s pomočjo rekonstrukcije.

V otroškem delovanju se neprenehoma proizvajajo sovisja smisla in pomena, ki precej prekašajo razvojnopsihološko predpostavljeno kapaciteto za interpretacijo smisla pri otroškem subjektu oz. zavesti. (Ibid.)

Na takšen način je objektivna hermenevtika naletela na razlikovanje med latentnimi in manifestnimi smiselnimi strukturami, ki jih je mogoče ozavestiti (ibid., X). Zdi se, da razumetje ónega metajezikovnega izraza, kakršnega izkazuje štiriletnik, obstoji v intuitivnem védenju, v katerih kontekstih ga je mogoče uporabljati, tako da v spoprijemu s starejšim bratom lahko postane učinkovit protiudarec. Na tem primeru očitno postane oprijemljiv proces prisvajanja govornice, ki se iz takšne perspektive kakor glasbeni instrument ali kakor pripomočki slikarja prikazuje kot izrazna materialnost, s katero smo lahko seznanjeni, ne da bi obenem v popolnem obsegu reflektivno razpolagali s stališčem, kakršno se izvršuje z njo.

Vendar Oevermann reflektivnega odnosa štiriletnika do njegovih lastnih izrazitev ne obravnava kot zgolj s starostjo pogojeni fenomen, ki se v temelju spreminja z naraščajočim prisvajanjem govornice.

Če se, spodbujeni s protokoli otroškega delovanja, resnično poglobimo v to nujno razlikovanje [med latentnimi in manifestnimi smiselnimi strukturami; B. Z.], zelo kmalu ugotovimo, da ima povsem splošno veljavo, tudi za delovanje odraslih, in da mejni primer popolne subjektivno-intencionalne realizacije objektivne pomenske strukture ene same izrazitve oz. latentne smiselne strukture kompleksnejšega poteka delovanja empirično skoraj nikdar ne nastopi. (Ibid.)

Tudi odrasli potemtakem v izrazni materialnosti govornice izvršuje pozicioniranja, popolnega pomenskega obsega katerih se med fazo izrazitve ne zaveda. Zato, ker, prvič, običajni subjekt, kakor je mogoče pojasniti, denimo, s pomočjo Watzlawickovega (2000) razlikovanja med vsebinskim in nanašalnim vidikom (prim. 79), reflektivno nikakor ne razpolaga z vsemi implikacijami svojih izvrševanj in ker, drugič, zaradi pritiska delovanja nima časa, da bi si pred slehernim izvrševanjem predočil pomen vseh objektivnih opcij delovanja.

Na takšni podlagi je mogoče pripomniti tudi, da objektivna hermenevtika, na eni strani, govornico kot izrazno materialnost jemlje zares, kolikor je znotraj nje izvršene izrazitve mogoče obravnavati kot avtentičen izraz dispozicij obravnavanega primera, a da je, na drugi strani, govornica samó ena izmed mnogih izraznih materialnosti. Če Plessnerjeve opazke o smehu in joku

dopolnimo z izvajanji Georga Wilhelma Friedricha Hegla o obeh izraznih gibanjih, potem se pokaže, da se pri njiju telo [Leib], centrična pozicionalnost, svoje lastne telesnosti [Körper] poslužuje kot izrazne materialnosti. Plessner, kakor smo omenili, poudarja, da se pri smehu in joku telo emancipira od zavesti in prevzame odgovarjanje. Po Heglu pa je telesnost mogoče imeti za izrazno materialnost, v kateri odgovori, kakor jih podajata smeh in jok, jedrnato izrazijo svoj pomen. S smehom »/.../ zadobi obenem tudi duhovno dejanje, s pomočjo katerega duša tisto smešno odsune od sebe, telesni izraz v silno prekinjenem sunku diha« (Hegel 1986, 14). Enako velja za psihosomatiko (prim. Scheid 1999, 294), vendar z razliko, da pri takšnih primerih izražajoče se telo ne potrebuje nikakršne privolitve subjekta.

Če govorico obravnavamo kot eno izmed mnogih izraznih materialnosti, tedaj se kot osrednje objektivno-hermenevtično načelo razlage pomena izraznih oblik prikaže kontrastiranje z izključenimi opcijami, se pravi, določanje pomena izvršenega s pomočjo kontrastiranja z neizvršenim.

244

3. Razločitev objektivnih podatkov

Na podlagi okarakteriziranja podatkov kot izraznih oblik je sedaj potrebno izpeljati razločitev objektivnih podatkov. Pojem objektivnih podatkov na tem mestu terminološko obravnavamo v smislu, kakršnega uporabljamo znotraj postopkov objektivne hermenevtike. V predavanju z naslovom »Sovisja med objektivnimi podatki glede glasovne kakovosti in subjektivno oceno kakovosti življenja [Zusammenhänge zwischen objektiven Daten zur Stimmqualität und subjektiver Einschätzung der Lebensqualität]« (Ohlwein et. al) ima izraz »objektivni podatki« povsem drugačen pomen kakor v objektivni hermenevtiki. V njem objektivni podatki predstavljajo rezultate merjenja s pomočjo göttingenskega diagrama hripavosti, s katerim je mogoče »na osnovi šumnih in nepravilnih sestavin diagrama hripavosti« izračunati splošno mero hripavosti, ki se jo lahko vzporeja s pacientovo samooceno kakovosti življenja po laserski terapiji. Poleg uporabe pojma *objektivni podatki* je objektivni hermenevtiki s tovrstno analizo skupno tudi vzporejanje s samooceno preiskovanega primera, vendar v okviru objektivne hermenevtike, toliko je mogoče domnevati vnaprej, objektivni podatki veljajo za izvrševanja življenjske prakse.

Pri uporabi objektivnih podatkov je mogoče s pomočjo vprašalnika glede objektivnih podatkov in življenjepisnega obrazca razlikovati dve temeljni formi njihovega tematiziranja. Zelo razširjeno je izpostavljanje objektivnih podatkov ob koncu narativnega intervjuja na podlagi vprašalnika, s katerim lahko opredelimo, denimo, rojstno leto, rojstni kraj, veroizpoved, poklic, zakonski stan, morebitni čas smrti starih staršev, staršev, obravnavanega primera samega, morda tudi življenjskega partnerja ali otrok. Z življenjepisnim obrazcem je poleg tega mogoče določiti tudi objektivne podatke iz obstoječih intervjujev in drugih dokumentov, jih nemara dopolniti z raziskavami glede konteksta (prim. Garz 2007, 210) in kronološko urediti. Kot objektivne podatke lahko analiziramo ne samo rojstno leto in kraj, poklic itd., temveč tudi preselitev družine, menjavo šole ali službe, migracije, izgubo vozniškega dovoljenja, odvzem učiteljskega dovoljenja ipd. Detlef Garz (2007) poudarja, da »interpretacije 'objektivnih podatkov' obravnavanega primera /.../ navadno vendarle predstavljajo *en* korak, ki sledi kot *dopolnilo*, se pravi, nastopa poleg interpretacije (avto-)biografskega besedila« (209). V nasprotju s tem Garz predlaga, da »/.../ interpretacijo objektivnih podatkov v konsekventnem poteku pridobitvenih, izbirnih in odločevalnih parametrov obravnavamo kot samostojno, se pravi, neodvisno pot raziskovanja« (ibid.). Tovrsten predlog, ki ga Garz v navedenem prispevku eksemplarično izpelje, predstavlja (radikalno) različico analitičnega ravnanja z objektivnimi podatki. Garz kot pomembno raziskovalno-praktično prednost takšnega postopanja poudari, da v primeru uspeha »/.../ preiskava tako razpolaga, ne samo z začetkom pripovedi in nekaterimi izbranimi odlomki, temveč s celotno življenjsko dobo v zgoščeni obliki« (ibid.). V objektivnih podatkih se prikazuje »strukturni vzorec človeškega življenja« (ibid.).

Z namenom, da bi pojem objektivnih podatkov postopoma razdelal, sem se odločil za ekstrakcijo objektivnih podatkov, kakršno izpeljemo pri izdelavi življenjepisnega obrazca, na podlagi neskrajšanega naslova romana *Robinson Crusoe*.¹¹ Po mojem mnenju naslov, prvič, vsebuje vse tipe objektivnih podatkov, ki jih je potrebno razločiti, nas, drugič, sooča z osrednjim problemom razločitve objektivnih podatkov in, tretjič, postopek utemeljuje

11 Analiza naslova in dela je celovito izpeljana v: Zizek 2012a.

ekstrakcije se mi zdi primeren za pojmovno razločitev objektivnih podatkov, kolikor vzgibava prisilo pojasnjevanja. Ob analizi naslova bom obravnaval tudi sekvenco iz fiktivne avtobiografije Robinsona Crusoeja, da bi razgrnil razliko med objektivnimi in subjektivnimi podatki in utemeljil tezo, da je vse subjektivne podatke mogoče preoblikovati v objektivne.

The life and strange surprizing adventures of Robinson Crusoe ...

Intuitivno takšne pisne izjave ne bi pričakovali v kontekstu dveh navedenih različic naštevanja objektivnih podatkov. Če bi privzeli, da gre za sekvenco, ki smo jo našli v zbirki dokumentov, denimo, kot zabeležko v dnevniku, kakšno modifikacijo bi morali izvršiti, da bi v modusu ekstrakcije iz tovrstne pisne izjave naredili možen objektivni podatek, kakršnega bi nato lahko zapisali v življenjepisni obrazec?

246

V prvem koraku bi morali izjavo v smislu govornega dejanja interpretirati kot izvršitev pisne napovedi biografskega prikaza. Možne izvršitve primera bi torej na eni strani vključevale, denimo, z zabeležko naznačeno nameravano ali morda že izgotovljeno »pisanje biografije o Robinsonu Crusoeju«. Toda lahko bi tudi šlo za zabeležko, ki opominja na morebiten nakup ali na opravljeno branje navedene biografije. Če bi takšno zabeležko našli brez nadaljnega pojasnjevalnega uokvirjenja, denimo, v dnevniku pomembne osebnosti, tedaj bi biograf moral razjasniti zgoraj omenjene opcije. Pri slehernem izmed tolmačenj nastopa najprej določena redukcija izjave. Z Webrovo pojmovnostjo bi lahko rekli, da je izjavo, umetno abstrahirajoč, mogoče razumeti samo *aktualno*, kot pozicioniranje, denimo: X je napisal biografijo o Robinsonu Crusoeju.

V prvem koraku je torej mogoče reči, da objektivni podatki označujejo izvrševanja življenjskih praks, vendar pri njihovi ekstrakciji puščamo ob strani oziroma umetno zbrisujemo tako tolmačenje motivov kakor biografsko tolmačenje, se pravi, izsledke razumevanja z vidika motivacije in z vidika biografije. Objektivni podatki so tako rekoč neinterpretirana izvrševanja. V tem smislu je potrebno razumeti Oevermannovo okarakteriziranje objektivnih podatkov kot »goli podatki« (Oevermann 2000, 19). Moja teza, s katero se takoj spet spoprimem, je, da je mogoče sleherni izrazitev [Äußerung; izjavo]

s pomočjo takšne redukcije preobraziti v enega izmed ali v več objektivnih podatkov. Izvorni podatki se torej razlikujejo glede na stopnjo redukcije in interpretacije, ki je potrebna za njihovo preobrazbo v objektivne podatke. To želim ponazoriti s primerom Robinsonove izjave, pri čemer gre za izvršitev določenega življenjskega razdobja, kakor sem ga za formo subjektivnega podatka označil v drugem razdelku.

Being the third son of the family, and not bred to any trade, my head began to be fill'd very early with rambling thoughts:

Objektivni podatek, ki ga, ne da bi ekspliciral njegovo izpeljavo, želim na začetku ekstrahirati, je mogoče označiti kot navzočnost podaljšanega *psihosocialnega moratorija*. Robinson za pojasnitev nastanka takšnega moratorija na tem mestu sam poseže po dveh nadaljnjih, manj *kontaminiranih* objektivnih podatkih svojega življenja: on je *tretjerojeni sin družine* in *ni bil poslan v uk*. Svojega lastnega tolmačenja teh objektivnih podatkov sam ne izpelje, temveč ostaja implicitno in je o njem mogoče sklepati samo na podlagi tega, kar v nadaljevanju opredeli kot njihovo posledico: »my head began to be fill'd very early with rambling thoughts»: če iz tega izluščimo objektivni podatek, *izvrševanje oziroma navzočnost podaljšanega moratorija*, potem lahko na takšni osnovi s subjektivnim podatkom, kakršnega stavek izraža, zarišemo za primer specifično, subjektivno rekonstrukcijo lastnega podaljšanega moratorija. Slednjo zaznamuje retrospektivno razvrednotenje delovanja razbremenjene faze imaginacije in snovanja.¹²

12 Na tem mestu je očitna vzporednica z razlikovanjem Gabriele Rosenthal med doživeto in pripovedovano življenjsko zgodbo. Rosenthalova z izrecnim sklicevanjem na Oevermanna uporabi »sekvenčno analizo biografskih podatkov« (Fischer-Rosenthal in Rosenthal 1997, 152), da bi z njo pridobila »kontrastno ozadje« (ibid.) za rekonstrukcijo specifičnega biografskega dela primera. Fischer-Rosenthal in Rosenthalova sinonimno govorita tudi o »objektivnih podatkih« (153). Seveda *radikalna uporaba* objektivnih podatkov, omejitev nanje, kakor jo predlaga zgoraj citirani Garz, ne zadošča za to, da bi rekonstruirali strukturo biografskega dela. V tem primeru je poleg objektivnih utemeljeno interpretirati tudi subjektivne podatke, kolikor predstavljajo bistven sestavni del raziskovalnega predmeta.

S postopno ekstrakcijo objektivnih podatkov je na eni strani Robinsonov način izvrševanja znotraj faze njegove mladosti mogoče očistiti kasnejše subjektivne rekonstrukcije. O mladostni fazi lahko najprej rečemo, da jo je nedoločen čas izvrševal brezdelno in da takšnega izvrševanja takrat ni vrednotil tako brezpogojno oziroma vsaj ne enako odločno negativno.¹³

Na tej podlagi pa je poleg tega mogoče tematizirani subjektivni podatek razgrniti tudi kot objektivni podatek glede prakse lastno avtobiografijo pišočega, se pravi, starejšega Robinsona. Slednji izvrši *razvrednotenje nekega, nekdanj zanj nikakor ne negativnega, brezdelnega izvrševanja znotraj časovno pobljše ne določene, prakse razbremenjene življenjske faze*.¹⁴ Tukaj torej lahko pridobimo objektivne podatke na dveh ravneh, ker gre za subjektiven podatek, ki je sam (1) izvršitev subjektivne rekonstrukcije (2) od njega razločenega izvrševanja. Število ravni je pri drugih izrazitvah seveda lahko tudi večje. Oznanitev poročne želje ima, v nasprotju s tem, samo eno takšno raven. Podatki so potemtakem objektivni, če se je znotraj njih v obliki izvršitve, ki izključuje druge opcije, upredmetila oziroma objektivirala struktura obravnavanega primera, sklad dispozicij. Podatki so subjektivni, če izražajo subjektivno rekonstrukcijo izvrševanj. Po analogiji s takšnim razlikovanjem Hans-Josef Wagner (2001) pojma objektivnega in subjektivnega uporablja, da bi lahko razločeval forme identitete. Po njegovem mnenju je objektivno identiteto potrebno razlikovati »/.../ od njene samopodobe, ki si jo je mogoče ozavestiti (subjektivne identitete)« (51).

Na osnovi teze o *reduktibilnosti vseh podatkov na objektivne podatke* je raziskovalno-praktično mogoče ugotoviti, da smo kot objektivne podatke doslej utemeljeno obravnavali takšne podatke, ki brez globlje posegajočih redukcije in interpretacije označujejo zgolj izvrševanja tipov 1 ali 2, ki so »goli podatki« (Oevermann 2000, 19).

13 Razvrednotenje, ki že zgodaj pridobi pomembno vlogo, ima daljnosežne posledice za Robinsonovo življenje. Na eni strani podaljšani moratorij kot kraj imaginacije in snovanja brez dvoma pripomore k temu, da junak zapusti svojo primarno skupino, na drugi strani pa svoje pustolovske zagnanosti ne zmore sprejeti, temveč si odhod neprestano očita kot nevhvaležnost svoji primarni instanci skrbstva in pripoznanja, kar vodi k doživljenjskemu kesanju.

14 Glede razlikovanja govornih dejanj, ki vsekakor predstavljajo izvrševanja, bi se seveda lahko navezali, denimo, na pragmatiko Johna R. Searla.

Če nadaljujemo z razlaganjem naslova romana, potem pozornost zbuja posebno poimenovanje pustolovščin, s katerimi je »the life« postalo stremljiv način življenja, ki so ga prizadele eksotične pustolovščine, kakršnih ni mogoče integrirati z izkustvom. V skladu z naslovom Robinson torej nikakor ni dogodivščine aktivno iščočí pustolovec, temveč vsakdanji subjekt oziroma meščan, ki si želi metodičnega načina življenja.

Zgoraj smo naslov obravnavali kot morebiten objektivni podatek glede življenja za biografa ali izdajatelja. Iz njega je samo v omejenem smislu mogoče ekstrahirati objektivni podatek glede Robinsona Crusoeja. Naslov bi se sicer moral glasiti: *Robinson Crusoe je živel pustolovščin polno življenje*. Na eni strani bi tako že vseboval interpretacijo, kolikor bi z njim izvrševanja bila daljnosežno, čeprav obenem nejasno opredeljena, a na drugi strani ne bi bila poimenovana nikakršna posamična izvršitev, temveč bi bila podana splošna karakterizacija celotnega načina življenja, se pravi, mnogih ali nešteti življenje dominirajočih izvrševanj, razporejenih po celotnem življenjskem obdobju.

S pomočjo razumevanja naslova kot govornega dejanja smo ga zgoraj preobrazili v objektivni podatek. Na takšen način bi lahko, kakor prikazano, vse izrazitve predstavili kot izvrševanja in jih s tem razgrnili kot objektivne podatke. Pisanje biografije bi v nasprotju z odrekanjem jutranjega pozdrava nadležnemu sosеду, o katerem obrobno poroča eden izmed obravnavanih primerov v nekem intervjuju, intuitivno vendarle vnesli v življenjepisni obrazec kot objektivni podatek. Nadaljnji relevantni raziskovalno-praktični kriterij za ekstrakcijo objektivnih podatkov, denimo, iz narativnega intervjuja, je poleg njihove golote oziroma neinterpretiranosti potemtakem tudi, da imajo izvrševanja določen značaj prekretnic znotraj življenja obravnavanega primera oziroma zainteresirane življenjske prakse. Izbor objektivnega podatka zato vsebuje določeno oceno njegove življenjsko-dogodkovne pomenljivosti za življenjsko prakso. Če državni poglavar ne odzdravi drugemu ali ne odgovori na njegovo pismo, tedaj to predstavlja objektivni podatek v odnosu tako do njegovega lastnega življenja kakor do države, ki jo reprezentira.

... of York ...

Tukaj gre za poimenovanje bodisi rojstnega kraja bodisi kraja prebivanja Robinsona Crusoeja. V okviru doslej povedanega lahko z rojstnim krajem razločimo prvi tip objektivnih podatkov. Rojstni kraj izraža cel niz izvrševanj, ki primer umeščajo v življenjsko prakso družine, izbor kraja prebivanja in odločitve za nosečnost in s tem za otroka, pri katerih je stopnja svobode seveda odvisna od okoliščin.

Kultura družine, ki se, med drugim, konkretizira pri *pasivnem* ali *aktivnem* izboru kraja prebivanja, tvori, prvič, uokvirjenje, prvo grobo usmeritev za življenjsko pot obravnavanega primera in ustvarja, drugič, prostor izkustva.

Zdi se torej, da gre pri objektivnih podatkih vselej za izvrševanja, očiščena tolmačenja z vidika motivov. Obenem gre za izvrševanja tematiziranega primera oziroma za izvrševanja življenjske prakse, kakršna ga opredeljuje.

Če institucije dojamemo kot opredeljujoče življenjske prakse, tedaj lahko tudi datum »1933 – odvzem učiteljskega dovoljenja«, ki ga povzeman po neobjavljenem življenjepismem obrazcu nekega judovskega emigranta, označimo za objektivni podatek in ga uvrstimo med tip 1 objektivnih podatkov. Tip 1 lahko nadalje razlikujemo glede na mikro- in makro-stopnje njegovega opredeljujočega razmerja. V odnosu do zgodbe [Geschichte; zgodovine] obravnavanega primera je to v skladu z Garzem (2007) mogoče formulirati takole:

Glede na biografsko raziskovanje to pomeni, da se preiskava osredotoča tako na (kolektivno) predzgodovino (tj. na makro-zgodovino, torej družbo, institucije itd., in na mikro-zgodovino, torej stare starše, starše itd.) kakor na (avto-)biografsko zgodbo, razumljeno kot primer znotraj naravnega in družbenega okolja. (208)

Če gre pri omembi Yorka za kraj prebivanja primera, tedaj imamo opraviti z drugim tipom oziroma z mešano obliko tipa 1 in tipa 2 objektivnih podatkov. Če se, denimo, rojstni kraj razlikuje od kraja prebivanja, lahko slednji izraža tako rekoč *aktivno* izvršitev, iniciativo primera samega. Drugi tip objektivnih podatkov tvorijo potemtakem izvrševanja obravnavanega primera samega, ki prav tako opredeljujejo njegovo življenjsko pot in določajo prihodnji prostor izkustva. Predlagam, da v skladu z idealno tipizacijo Maxa Webra ohranimo

dva tendence izražajoča tipa in da mešane oblike ne razglasimo za tip 3, ker se tako lahko postavi zanimivo vprašanje, v kolikšni meri gre pri konkretnem primeru za mešano obliko tipov 1 in 2, h kateremu tipu izvrševanje prvenstveno tendira, kaj to pomeni za obravnavani primer.

... Mariner: ...

Poklic preiskovanega primera ali življenjske prakse, kakršna ga opredeljuje, je stalen sestavni del vprašalnikov glede objektivnih podatkov in življenjepisnih obrazcev. Poklic primera najprej predvsem uvrščamo v drugi tip objektivnih podatkov. Če gre pri izboru poklica za mešano obliko kakor, denimo, pri prevzemu podjetja staršev ali očetove obrti, tedaj se zastavi vprašanje, v kolikšni meri lahko v tovrstnem primeru razberemo nekakšno omejitve avtonomije.

Poklic mornarja je v določenem protislovju z zgoraj navedeno različico, v skladu s katero naj bi pustolovščine vznemirjale način življenja, h kakršnemu stremi Robinson. Tukaj bi lahko šlo za napetost med dvema impulzoma, pustolovskega, kakršen prihaja do izraza v poklicu mornarja, in zmernostnega, urejajočega.

... who lived eight and twenty years, all alone in an uninhabited Island on the Coast of America, near the Mouth of the Great River Oro-onoque; ...

Ta daljša sekvenca vsebuje pomembne objektivne podatke glede Robinsonovega življenja. Preživeti 28 let sam na nenaseljenem otoku vsekakor predstavlja prelomno in brez dvoma specifično izvrševanje.

Z »all alone« izdajatelj poudari objektivni podatek, kakršnega bi sicer lahko razbrali tudi iz izraza »uninhabited«.

Izdajatelj tukaj očitno poskuša vzbuditi zanimanje za napovedan biografski prikaz, s tem da objektivne podatke izjemnega življenja povzema v naslovu, pri čemer znova izpostavlja zanj zanimive vidike.

Na tem mestu zaključujem analizo naslova, ker nadaljevanje ne bi prineslo ničesar novega glede razločitve objektivnih podatkov.

4. Funkcije razločitve in interpretacije objektivnih podatkov

1. Speklativno tolmačenje dispozicij obravnavani primer opredeljujočih življenjskih praks na podlagi objektivnih podatkov (tip 1), njihovih pozicioniranj, kakršna so, denimo, kraj prebivanja ali izbor poklica, služi konkretiziranju izhodiščnih pozicij primera, takó izoblikovanega prostora izkustva in od rojstva primera zastavljene življenjske poti (glede pristopa teorije poti prim. Garz 2008).

Z razlago objektivnih podatkov prvega tipa se lahko približamo razumevanju primera z vidika njegovih izhodiščnih pozicij, v modusu biografskega razumevanja, in tako pridobimo prvo možnost, da spekulativno orišemo *iz izvornega konteksta izraščajoče* mogoče dispozicije primera. Prva funkcija razločitve in interpretacije objektivnih podatkov v primeru raztolmačenja podatkov tipa 1 obstaja v tem, da se z njuno pomočjo lahko osredotočimo na strukturo obravnavanega primera kot rezultat procesa oblikovanja.

2. Pozicioniranja obravnavanega primera samega, objektivne podatke drugega tipa, je potrebno raztolmačiti glede na to, katere dispozicije jih utemeljujejo in katere prekretnice na življenjski poti izhajajo iz njih.

Če se z objektivnimi podatki tipa 1 primeru približujemo z vidika njegovih izhodiščnih pozicij in na njihovi podlagi sklepamo na možne tendence v dispozicijah primera, se potemtakem z objektivnimi podatki tipa 2 strukturi obravnavanega primera, »celokupnosti dispozicij« (Oevermann 2004, 108), približujemo tako rekoč z nasprotne strani.

Oba načina približevanja strukturi preiskovanega primera se medsebojno podpirata in dopolnjujeta. Dejanska izvrševanja primera potrjujejo biografsko tolmačenje in slednje pogloblja védenje o strukturi obravnavanega primera z razumevanjem njene geneze, rekonstrukcijo katere Oevermann (2004) vidi kot poglavitno nalogo humanistike (prim. 112).

3. Pro- in retrospektivno utemeljevanje, ki smo ga zgoraj tematizirali kot enega izmed univerzalnih problemov subjekta in ki ga je mogoče zajeti tudi s pojmom »*biografsko delo*« Fritza Schützeja, izkazuje empirično različne odnose do obravnavani primer sam zadevajočih objektivnih podatkov tipov 1 in 2, do njegovih lastnih izvrševanj in do opredeljujočih življenjskih praks.

V študiji o paradoksih profesionalnega delovanja Schütze (1996) za zgled navaja naslednji primer. »Študentka socialnega dela opravlja (kot sestavni del študija) izobraževalno prakso v posebni socialnoterapevtski kazenski ustanovi.« (196) Kot poslušalka kmalu podpira biografsko delo zapornikov, pri čemer najprej strogo zavrača »branje dokumentov kaznjencev« (198). Vendar bolj in bolj opaža, da ji jetniki pripovedujejo žalostne zgodbe, ki jih je v kontekstu pričujoče razprave mogoče določiti kot opravičujoče potujevanje ali preoblačenje objektivnih podatkov s pomočjo subjektivnega pro- in retrospektivnega dela rekonstrukcije in utemeljevanja. Študentka tedaj začne »/.../ brati dokumente njej zaupanih strank ter se tudi udeleževati obravnavnih in kazenskih postopkov, ki zadevajo njene stranke.« (199) Dokumenti ji priskrbijo tiste objektivne podatke tipov 1 in 2, ki jih je stranka bodisi zamolčala bodisi preoblekla v žalostno, opravičujočo zgodbo. V dokumentih dostopni objektivni podatki v takšnem primeru izpolnjujejo funkcijo korektiva obrambnega biografskega dela, funkcijo »prekinitve žalostnih zgodb« (204).

253

Dodati je potrebno, da je študentka lahko postala nezaupljiva šele tedaj, ko je pri poslušanju iz pripovedovanja svojih strank intuitivno ekstrahirala objektivne podatke in si tako pridobila kontrastno ozadje za žalostne zgodbe, ki so jim stranke same začele verjeti, tako da je branje dokumentov onemogočilo, »/.../ da bi stranke v pogovoru z njo svojo odklonsko in sankcijsko kariero razcepile od sebe, kakor so se tega, sprva za lastne smotre, rutinirano privadile z usodno posledico sistematičnega samozaslepljevanja.« (202)

4. Ob funkciji korektiva razlikovanje med objektivnimi in subjektivnimi podatki dovoljuje tudi tipološko razločitev možnih odnosov, kakršne primer lahko zavzema do svojih lastnih izvrševanj in dispozicij, kar predstavlja metodično sredstvo, ki ga je, denimo, uporabil George Vaillant pri razdelavi obrambnih mehanizmov. V študiji z naslovom *Razvojne poti (Werdegänge)* (1980) Vaillant raziskuje problematiko zdravlja in uspešne prilagoditve s pomočjo koncepta obrambnega mehanizma, pri čemer zdravlja ne dojema kot brezkonfliktnosti, temveč kot formo spoprijemanja s konflikti. Takoj na začetku Vaillant poudari metodični postopek, ki smo ga zgoraj označili kot razločevanje objektivnih in subjektivnih podatkov: »Slednjič je potrebno bolj verjeti dejanjem mož kakor temu, kar sami izpovejo o svojem počutju /.../« (15).

Vaillant potemtakem samotolmačenju obravnavanih primerov, ki je rezultat pro- in retrospektivnega dela utemeljevanja, kot kontrast zoperstavlja njihova izvrševanja. Pri tem objektivni podatki, kakor v primeru žalostnih zgodb, fungirajo kot korektiv za utemeljujočo rekonstrukcijo primera in obenem omogočajo razločitev refleksivnega odnosa, ki ga glede svojih izvrševanj zavzema primer. Lahko bi rekli, da koncept obrambnih mehanizmov obravnava stopnjo in način pripoznanja objektivnih podatkov, kakor se izražata v subjektivnih podatkih primera.

5. A v prikazu preiskovanega primera Vaillant vendarle spet prepleta objektivne in subjektivne podatke. Naj navedem primer:

Zakon gospoda Goodharta sicer ni bil srečen, vendar se je obdržal dvajset let. S solzami v očeh ga je opredelil za »nikakor hladen zakon; obstaja nekaj, kar naju drži skupaj«. (29)

254

Kakor smo omenili zgoraj, je po Oevermannu struktura obravnavanega primera celokupnost njegovih dispozicij. Z namenom raztolmačenja Vaillantovega prikazovanja primera bi lahko pripomnili, da upoštevanje refleksivnega odnosa primera do njegovih lastnih izvrševanj in s tem tudi do njegovih dispozicij obogati izpostavljeno strukturo primera. Subjektivni podatki razširjajo podobo obravnavanega primera z ugotavljanjem, kakšno stopnjo refleksivnosti in uvida ter fleksibilnosti in možne transformacije izkazuje.

5. Strnitev – praksa in funkcija razločitve objektivnih podatkov

Objektivni podatki predstavljajo od (subjektivno-rekonstruktivnega) dela utemeljevanja razčiščena izvrševanja obravnavanega primera ali življenjskih praks, ki ga opredeljujejo. Če jih v raziskovalni praksi želimo interpretirati ločeno, jih izberemo glede na njihov značaj prekretnice v življenju obravnavanega primera oziroma tematizirane življenjske prakse.

Interpretacija objektivnih podatkov glede primer opredeljujočih življenjskih praks služi preiskavi prostora izkustva in možnosti pozicioniranja obravnavanega primera, njegove življenjske poti, kakor se mu *zastavlja*

neodvisno od njega samega in že pred rojstvom. S pomočjo objektivnih podatkov tipa 1 se biografsko razumevajoče raziskovanje osredotoča na strukturo obravnavanega primera kot rezultat procesa oblikovanja.

Interpretacija izvrševanj obravnavanega primera, objektivnih podatkov tipa 2, na podlagi pozicioniranj z vidika motivacijskega razumevanja sklepa glede dispozicij obravnavanega primera, tako da razumevanje motivacije podpira biografsko približevanje obravnavanemu primeru, medtem ko biografsko razumevanje analizo poglobi z genetično perspektivo.

Če vztrajamo pri takšni idealni tipizaciji dveh tipov objektivnih podatkov, tedaj pri interpretaciji tipsko mešanih oblik nastane produktivno vprašanje, h kateremu tipu vsakokratno izvrševanje tendira, se pravi, ali je pri izvrševanju odločilnejšega pomena bil primer sam ali opredeljujoča življenjska praksa.

Obenem ima razločevanje med objektivnimi in subjektivnimi podatki načelno funkcijo korektiva obrambnega biografskega dela (subjektivno-rekonstruktivnega utemeljevanja) in omogoča različitev reflektivnega odnosa obravnavanega primera do strukture, kakršna se izraža v njegovih izvrševanjih, do celokupnosti dispozicij primera. Koncept obrambnih mehanizmov se potemtakem izkazuje za ploden pojmovni instrumentarij. A tovrstna določitev reflektivnega odnosa obravnavanega primera do njegovih lastnih dispozicij hkrati obogati tudi rekonstrukcijo strukture primera, kolikor se znotraj njega razkriva tako potencial za transformacijo kakor tudi vztrajnostna stopnja reprodukcije strukture obravnavanega primera.

Prevedel Andrej Božič

Bibliografija | Bibliography

- Defoe, Daniel. 2003. *Robinson Crusoe*. London: Penguin Classics.
- Fischer-Rosenthal, Wolfram, in Gabriele Rosenthal. 1997. »Narrationsanalyse biographischer Selbstpräsentationen.« V *Sozialwissenschaftliche Hermeneutik*, ur. R. Hitzler in A. Honer, 133–165. München: Springer VS.

Freud, Sigmund. 1999. *Zur Psychopathologie des Alltagslebens. Gesammelte Werke. Bd. IV.* Frankfurt am Main: S. Fischer.

Garz, Detlef. 2007. »Olga Lang-Wittfogel – eine objektiv-hermeneutische Biographieanalyse.« *ZQF 2* (2007): 207–225.

----. 2008. »Überlegungen zu einer Theorie biographischer Entwicklung aus pfadtheoretischer Perspektive.« V *Aktuelle Perspektiven der erziehungswissenschaftlichen Biographieforschung. Theoretische Überlegungen und methodische Differenzierungen*, ur. H. Felden, 47–68. Wiesbaden: Springer VS.

Gerhardt, Volker. 2003. »Die rationale Wendung zum Leben. Helmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch.« V *Kunst und Macht und Institution. Studien zur Philosophischen Anthropologie, soziologischen Theorie und Kulturosoziologie der Moderne*, ur. J. Fischer in H. Joas, 35–41. Frankfurt am Main: Campus Verlag.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1999. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

256

König, Josef. 1994. *Kleine Schriften.* Freiburg/München: Alber.

Mead, George Herbert. 1967. *Mind, Self, & Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist.* Chicago/London: University of Chicago Press.

Oevermann, Ulrich. 1991. »Genetischer Strukturalismus und das sozialwissenschaftliche Problem der Erklärung der Entstehung des Neuen.« V *Jenseits der Utopie*, ur. S. Müller-Doohm, 267–339. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

----. 1995a. »Die objektive Hermeneutik als unverzichtbare methodologische Grundlage für die Analyse von Subjektivität. Zugleich eine Kritik der Tiefenhermeneutik.« V »Wirklichkeit« *im Deutungsprozeß. Verstehen und Methoden in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, ur. T. Jung in S. Müller-Doohm, 106–189. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

----. 1995b. »Vorwort.« V *Reflexe der Darwinismus-Debatte in der Theorie Freuds*, Roland Burkholz, IX–XXI. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog.

----. 1996. »Theoretische Skizze einer revidierten Theorie professionalisierten Handelns.« V *Pädagogische Professionalität. Untersuchungen zum Typus pädagogischen Handelns*, ur. A. Combe in W. Helsper, 70–183. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

----. 2000. »Mediziner in SS-Uniform: Professionalisierungstheoretische Deutung des Falles Münch.« V *Die Gegenwart der NS-Vergangenheit*, ur. H. Kramer, 18–76. Berlin: Philo Verlagsgesellschaft.

----. 2004. »Manifest der objektiv hermeneutischen Sozialforschung.« V *Qualitative Research. Different Perspectives – Emerging Trends*, ur. J. Fikfak, F. Adam in D. Garz, 101–135. Ljubljana : Inštitut za slovensko narodopisje ZRC SAZU, Založba ZRC: Fakulteta za socialno delo; Mainz: Pädagogisches Institut, Johann Gutenberg Universität; Nova Gorica: Politehnika.

Ohlwein, Silke, Christiane Kiese-Himmel, Wolfgang Steiner in Eberhard Kruse. »Zusammenhänge zwischen objektiven Daten zur Stimmqualität und subjektiver Einschätzung der Lebensqualität.« *Egms.de*. <http://www.egms.de/de/meetings/dgpp2003/03dgpp038.shtml> (7. 9. 2011).

Plessner, Helmuth. 1970. *Philosophische Anthropologie. Lachen und Weinen. Das Lächeln. Anthropologie der Sinne*. Frankfurt am Main: S. Fischer.

----. 2004. »Der Mensch als Lebewesen.« V *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie*, H. Plessner, 9–62. Stuttgart: Reclam.

Scheid, Claudia. 1999. *Krankheit als Ausdrucksgestalt. Fallanalysen zur Sinnstrukturiertheit von Psychosomatosen*. Konstanz: UVK.

Schütze, Fritz. 1996. »Organisationszwänge und hoheitsstaatliche Rahmenbedingungen im Sozialwesen. Ihre Auswirkungen auf die Paradoxien des professionellen Handelns.« V *Pädagogische Professionalität. Untersuchungen zum Typus pädagogischen Handelns*, ur. A. Combe in W. Helsper, 183–275. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Vaillant, George. 1980. *Werdegänge. Erkenntnisse der Lebenslauf-Forschung*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Wagner, Hans-Josef. 2001. *Objektive Hermeneutik und Bildung des Subjekts*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Watzlawick, Paul, Janet H. Beavin in Don D. Jackson. 2000. *Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien*. Bern: Hogrefe Verlag.

Weber, Max. 2002. »Soziologische Grundbegriffe.« V *Schriften. 1894–1922*, M. Weber, 653–716. Stuttgart: Kröner.

Zizek, Boris. 2011a. »Künstlerische Aneignung des Fremden am Beispiel Eugène Delacroix' Auseinandersetzung mit Marokko.« Neobjavljeno predavanje na konferenci *Formen und Strategien der Aneignung des Fremden*, Mainz.

----. 2011b. »Subjektivität als Problem moderner Lebensgestaltung – Ein krisentheoretischer Zugang.« *Izpp.de*. http://www.izpp.de/fileadmin/user_upload/Ausgabe_4_1-2011/02_12011_XXX_Subjektivitaet.pdf (7. 10. 2011).

----. 2012a. *Probleme und Formationen des modernen Subjekts – Zu einer Theorie universaler Bezogenheiten*. Wiesbaden: Springer VS.

----. 2012b. »Umgang mit Fremdem und Formen des Gruppenbezugs. Zu einer Theorie der universalen Bezogenheiten des Subjekts.« V *Das Vertraute und das Fremde. Differenzerfahrung und Fremdverstehen im Interkulturalitätsdiskurs*, ur. S. Bartmann in O. Immel, 177–191. Bielefeld: transcript.

ARISTOTEL O NUJNOSTI ČUTNEGA ZAZNAVANJA

Primož TURK

Univerza na Primorskem, Fakulteta za management, Cankarjeva 5,
6101 Koper, Slovenija

primoz.turk@gmail.com

Povzetek

Namen prispevka je osvetliti Aristotelovo razumevanje čutnega zaznavanja. Pri tem se osredotočamo zgolj na vprašanje nujnosti čutnega zaznavanja za živali. Najprej čutno zaznavanje Aristotelu služi za raz-ločitev rodu živali od rodu živega, iz česar izhaja, da čutno zaznavanje nujno pripada vsaki živali. V nadaljevanju obravnavamo Aristotelovo razumevanje čutnega zaznavanja v njegovi primarni nalogi: čutno zaznavanje je nujno zaradi ohranitve živali. V tretjem koraku prikažemo, kaj nujno izhaja iz čutnega zaznavanja, to pa je: zaznava užitka in bolečine, želja in prostorsko gibanje živali.

Ključne besede: Aristotel, čutno zaznavanje, tip, prehranjevanje, želja.

Aristotle on the Necessity of Sense Perception

Abstract

The purpose of the paper is to illuminate Aristotle's understanding of sense perception. In doing so, we focus only on the question of the necessity of sense perception for animals. Firstly, Aristotle uses sense perception as a way to distinguish between the genus of the animals and the genus of the living, which implies that sense perception necessarily belongs to every animal. Secondly, we deal with Aristotle's understanding of sense perception in its primary task: sense perception is essential for the preservation of animals. In the third step we show what is necessarily derived from the sense perception, and this is: the perception of pleasure and pain, the appetite and the locomotion of animals.

260

Keywords: Aristotle, sense perception, touch, nutrition, appetite.

Uvod

Namen prispevka je pokazati, kako Aristotel utemelji čutno zaznavanje živali. Ta utemeljitev je dvojna. Kot prvo služi čutno zaznavanje Aristotelu za raz-ločitev rodu živali od rodu živega. Živo bivajoče, ki čutno zaznava, je žival. Kolikor živo bitje nima čutov, *ni* žival. V tem oziru bi moralo čutno zaznavanje tvoriti vsako definicijo živali.

Kot drugo pa čutno zaznavanje predstavlja, če velja, da čutno zaznavanje zamejuje žival in tako rekoč tvori njeno bistvo, nekaj najbolj temeljnega za vsako žival. Kaj je najbolj temeljno vsakega živega bitja in živali kot živega bitja? Ali ni to ravno obstoj živega bitja, njegovo življenje? Čutno zaznavanje služi primarno temu, da žival (pre)živi, obstaja, v pomenu *trajanja obstoja*. Da bi žival obstajala, se mora *ohraniti*; ohrani pa se najprej tako, da se prehranjuje. Zato je za Aristotela primarna naloga čutov zaznava hrane (kot nečesa prijetnega); tip, kot prvi čut, pa je čut za zaznavno hrane. Druga naloga čutov je zaznava bolečine, nečesa nevarnega in uničujočega. Tudi v tem primeru služijo čuti ohranjanju živali, saj omogočajo zaznavanje tega, kar je za žival boleče in uničujoče. Čuti so bistveni za žival ravno zato, ker služijo njenemu ohranjanju, vendar ne toliko ohranjanju živali kot živali, kolikor ohranjanju živali kot živega bitja. Življenje pa je temelj vsakega živega naravnega telesa, da bi *sploh bilo*, mora biti živo. Žival je čutno-zaznavno bitje; temeljni smoter čutnega zaznavanja pa je ohraniti živo bitje žival.

Toda, ali ima tako dojeto čutno zaznavanje kakšen pomen za človeka? Za Aristotela je človek *vrsta (rodu) živali*. Če čuti definirajo žival in obenem služijo temu, da se ohranja kot živo bivajoče, in če je človek vrsta živali, potem čuti pomenijo nekaj bistvenega tudi za človeka. Vendar čuti *ne* naredijo človeka za človeka, saj, če čutno zaznavanje tvori definicijo živali, ne more obenem tvoriti definicije človeka, kolikor velja, da je človek *posebna* vrsta živali. Razlika med človekom in ostalimi vrstami živali je za Aristotela v tem, da ima človek *lógos*. V tem elementarnem smislu, kot v prispevku obravnavamo čute, leti služijo človeku *najprej* za isti namen kot ostalim živalim: da se ohrani kot živo bivajoče. Seveda ima čutno zaznavanje za človeka (in tudi za številne druge vrste živali) še druge pomena, saj se veže na željo, domišljijo, spomin, spoznavanje ... vendar teh pomenov v prispevku ne obravnavamo.

O prvotnem smotru čutnega zaznavanja živali: ohranitev življenja

Razpravo o Aristotelovem razumevanju čutnega zaznavanja velja začeti z njegovo obravnavo naravno bivajočega. Naravno bivajoče je za Aristotela dvojno: neživo in živo. Neživemu naravno bivajočemu ne pripada duša, je brez dušne (ἀψύχον); vse živo pa ima dušo (ἔμψυχον), tako da velja: »διωρίσθαι τὸ ἔμψυχον τοῦ ἀψύχου τῷ ζῆν« (de An. 413a, 22), »kar ima dušo, je razločeno od tega, kar je nima, po življenju« (Aristotel 2002a, 117). Vse živo je živo, kolikor vsebuje v samem sebi počelo gibanja, natančneje: »ζωὴν δὲ λέγομεν τὴν δι' αὐτοῦ τροφήν τε καὶ αὔξησιν καὶ φθίσιν« (de An. 412a, 14–15), »za življenje pa pravimo, da je prehranjevanje skozi samega sebe ter rast in razkroj« (Aristotel 2002a, 112). Poleg tega, da se prehranjujejo, rastejo in propadajo, se vsa živa naravna telesa tudi razmnožujejo, zato, pravi Aristotel, je potrebno pri preučevanju duše najprej govoriti o prehranjevanju in razmnoževanju. Razmnoževanje in uživanje hrane sta namreč temeljni nalogi (ἔργον) vegetativnega dela duše.¹ Iz prehranjevanja izvira rast in ohranitev posamičnega bitja; minevanje je nujna hrbtna plat življenja, vsako posamično živo bitje propade; razmnoževanje je pogoj ohranjanja določene vrste bitij.

Vse živo ima dušo (ψυχή); duša je bit živega naravnega telesa.² Če velja, da se vse naravno bivajoče deli na živo in neživo, bi lahko dejali, da sta to najširša rodova, na katera Aristotel deli naravo. Rod živega pa Aristotel v svojih obravnavah deli na dvojce: rastline in živali. Ljudje so za Aristotela v tej delitvi živega zgolj posebna vrsta živali. Enostavno rečeno, Aristotel v svojem delu *O duši*, ki je izhodišče sledečih razmislekov, obravnava tri vrste živih naravno bivajočih teles: rastline, živali in ljudi. Ker je vsako naravno bivajoče telo živo le, kolikor mu pripada duša, tej delitvi ustreza trojna delitev duše na:

1 Glej de An. 415a, 23–26.

2 Za razumevanje različnih Aristotelovih opredelitev duše glej zlasti prvi razdelek druge knjige spisa *O duši* (de An. 412a, 3–413a, 10; Aristotel 2002a, 111–115). Opredelitve lahko povzamemo na sledeč način: duša je življenje, vsa živa naravna telesa imajo dušo. Duša je bitnost kot oblika naravnega telesa; naravno telo je snovna podlaga, ki ima možnost življenja. Duša je bitnost naravnega telesa, je oblika kot prva dovršenost naravnega telesa; kot prva dovršenost pomeni duša številne duševne zmožnosti. Duša je bistvo oziroma bistvena bit naravnega telesa.

vegetativni (θρεπτικόν), čutno-zaznavni (αἰσθητικόν) oz. želelni (ὀρεκτικόν)³ in razumski (λόγον ἔχον) del.⁴

Vegetativni del duše nujno pripada vsemu živemu; vse živo je živo le, kolikor je v njem dejaven ta del duše.⁵ V tem oziru je vegetativni del duše edini, ki je lahko samostojno bivajoč; bitje je lahko živo, ne da bi imelo ostale dele duše. Če pa nekemu bitju pripada kateri izmed ostalih delov duše, mu mora nujno pripadati tudi vegetativni del. Kar pomeni: živo naravno telo ne more imeti denimo razumskega dela duše, ne da bi obenem nujno imelo tudi vegetativni del, saj bi drugače lahko nekaj mrtvega mislilo. Obratno ne velja, saj ima lahko živo naravno telo zgolj vegetativni del duše, čutno-zaznavni in razumski pa

3 Na tem mestu govorimo o čutno-zaznavnem *oziroma* želelnem delu duše. V nadaljevanju bomo govorili le še o čutno-zaznavnem, saj Aristotel željo izpelje iz čutnega zaznavanja, tako da je ta del duše prvotnejši.

4 Aristotel v svojih delih pogosto tematizira delitev duše. Prvo vprašanje, ki se zastavlja z ozirom na delitev duše, je: ali je duša sploh deljiva? Ta problem nakaže Aristotel v *Nikomahovi etiki*, ko se vpraša: »Ali sta ta dva dela (razumski in nerazumski) med seboj razmejena, tako kot deli telesa in sploh vse, kar je deljivo, ali pa sta to le dva pojma nečesa neločljivega ...« (Aristotel 2002b, 71). Njegov sklep je, da duša v dejanskosti ni deljiva, vse delitve so zgolj pojmovne. Osnovna pojmovna delitev duše je delitev na razumski (λόγον ἔχον) in nerazumski (ἄλογον) del (glej denimo EN 1102a, 28 in naprej; EN 1139a, 4 in naprej). V nadaljevanju pa nas bo zanimala predvsem delitev duše z ozirom na čutno zaznavanje. Vendar, kako se ujema osnovna delitev duše na razumski in nerazumski del s trojno delitvijo na vegetativni, čutno-zaznavni in razumski del? Kar se tiče razumskega dela, je odgovor jasen, prav tako ni težav z vegetativnim delom duše, ki je edini popolnoma nerazumski. Čutno-zaznavni in želelni del pa sta posebna, saj nista niti samo nerazumska, niti samo razumska, ampak na nek način oboje. Ali, kot je rečeno za čutno-zaznavni del: »τὸ αἰσθητικόν, ὃ οὔτε ὡς ἄλογον οὔτε ὡς λόγον ἔχον θεῖη ἂν τις ῥαδίως« (de An 432a, 30–31), »čutno-zaznavnega dela duše ni lahko pripisati nit nerazumskemu niti razumskemu delu duše.« Za takšno umestitev obstaja več pojasnitev: Aristotel loči med razumskimi (denimo hotenje) in nerazumskimi željami (denimo poženje); čutno zaznavanje ljudem pripada kot vrsti živali, v svoji elementarni obliki je nerazumsko, vendar so obenem čutne zaznave izvor številnih razumskih spoznanj.

5 »Τὴν μὲν οὖν θρεπτικὴν ψυχὴν ἀνάγκη πᾶν ἔχειν ὅτι περ ἂν ζῆ καὶ ψυχὴν ἔχη, ἀπὸ γενέσεως καὶ μέχρι φθορᾶς· ἀνάγκη γὰρ τὸ γενόμενον αὐξήσιν ἔχειν καὶ ἀκμὴν καὶ φθίσειν, ταῦτα δ' ἄνευ τροφῆς ἀδύνατον· ἀνάγκη ἄρα ἐνεῖναι τὴν θρεπτικὴν δύναμιν ἐν πᾶσι τοῖς φυομένοις καὶ φθίνουσιν.« (de An. 434a, 22–25). »Vse živo mora nujno imeti vegetativno dušo, in sicer mora imeti dušo od nastanka do minevanja; kar je nastalo, mora imeti rasti, višek v razvoju in minevanje, kar pa je brez hrane nemogoče. Vegetativna zmožnost je torej nujno prisotna v vsem kar raste in propada.«

lahko ima ali ne,⁶ s čimer se ravno razlikuje od zgolj živega. Rastline imajo za Aristotela zgolj vegetativni del duše;⁷ živali vegetativni in čutno zaznavni; ljudje pa vegetativni, čutno-zaznavni in razumski del.

Aristotel deli živo naravno bivajoče na rastline in živali. Ključno vprašanje, ki se zastavlja z ozirom na delitev, je: kako poteka ta delitev, kaj je tisto *specifično*, kar pripada le živalim in tvori razliko med zgolj živim (rastline) in živalmi? Če namreč Aristotel deli živo na dva rodova, mora obstajati med njima jasna razlika, nekaj ju mora ločiti. To, kar ločuje živali od rastlin, na način, da pripada le živalim, ne pa rastlinam, je čutno zaznavanje (αἴσθησις). Rastlinam čutno zaznavanje *ne* pripada, živalim pripada: »διαφέρει δ' αἰσθήσει τὰ ζῶα τῶν ζώντων μόνον« (GA 731b, 5), »živali se od zgolj živega razlikujejo po čutnem zaznavanju.« Ali, še bolj neposredno rečeno: »διαφέρει τὸ ζῶον τοῦ φυτοῦ αἰσθήσει« (GA 741a, 10), »žival se od rastline razlikuje po čutnem zaznavanju.«⁸

264

Živo naravno bivajoče se od neživega loči po življenju. Ali, če to razliko izrečemo na ravni duše: živo se od neživega loči po tem, da ima dušo. Še bolj natančno: vegetativno dušo. Žival se od živega razlikuje po zmožnosti

6 To je nemara najjasneje rečeno v Aristotelovi primerjavi zmožnosti (deli duše so seveda mišljeni kot duševne zmožnosti) rastlin in živali: »Ἄνευ μὲν γὰρ τοῦ θρεπτικοῦ τὸ αἰσθητικὸν οὐκ ἔστιν· τοῦ δ' αἰσθητικοῦ χωρίζεται τὸ θρεπτικὸν ἐν τοῖς φυτοῖς« (de An. 415a, 2–4). »Brez prehranjevalne zmožnosti ni čutno-zaznavne; pri rastlinah pa je prehranjevalna zmožnost ločljiva od čutno-zaznavne.«

7 »Ἐπάρχει δὲ τοῖς μὲν φυτοῖς τὸ θρεπτικὸν μόνον« (de An 414a, 35), »rastlinam pripada samo vegetativni del duše.«

8 To, da se živali od živega (rastlin) razlikujejo po čutnem zaznavanju, je v sekundarni literaturi, ki se posveča Aristotelovemu razumevanju čutnega zaznavanja, praviloma le mimogrede omenjeno (glej denimo Falcon 2005, 5–7; Everson 1999, 1–14; Sorabji 1974, 66; Tuozzo 1994, 537). Za nas pa je to bistvenega pomena in izhodišče celotne sledeče interpretacije.

čutnega zaznavanja.⁹ Ali, če razliko ponovno izrečeno na ravni duše: žival se od živega razlikuje v tem, da ima poleg vegetativne tudi čutno-zaznavno dušo.

Čutno zaznavanje je skupno ime za različne vrste čutnih zaznav: tip, okus, vonj, sluh in vid. Ko Aristotel v svojih spisih obravnava te različne vrste čutnih zaznav, pravi, da nekatere pripadajo vsem živalim, nekatere le nekaterim. Tista čutna zaznava, ki po Aristotelu *nujno* pripada vsaki živali kot živali, je *tip* (ἀφή)¹⁰ in skupaj z njim okus (γεῦσις), ki je za Aristotela vrsta tipa.¹¹ Tip ni zgolj zaznava, ki nujno pripada vsaki živali, ampak obenem predstavlja absolutno prvo razliko med živaljo in živim.¹² V splošnem smislu rečeno, je

9 Ker je čutno zaznavanje tista ključna razlika, s katero Aristotel loči rod živali od rodu živega, navajamo še nekaj pomembnih mest, kjer eksplicitno spregovori o razlikah med živim (rastline) in živalmi: »τὸ δὲ ζῶον διὰ τὴν αἴσθησιν πρώτως« (de An.413b, 2), »prva značilnost živali je čutno zaznavanje«. »τῷ γὰρ αἴσθησιν ἔχειν ὄρισται τὸ ζῶον« (Somn. 454b, 25), »žival je določena s tem, da ima čutno zaznavanje«. »ἢ μὲν ζῶον ἕκαστον, ἀνάγκη ὑπάρχειν αἴσθησιν· τούτῳ γὰρ τὸ ζῶον εἶναι καὶ μὴ ζῶον διορίζομεν« (Sens. 436b, 11–12), »vsaka posamična žival mora nujno imeti čutno zaznavanje; s tem ločujemo, kaj je žival in kaj ni žival«. »τῷ δ' αἰσθάνεσθαι τὸ ζῶον πρὸς τὸ μὴ ζῶον διορίζομεν« (Juv. 467b, 25), »po tem, da čutno zaznava, ločujemo žival, od neživali«. »ἀδύνατον εἶναι ζῶον ἄνευ αἰσθήσεως« (PA 647a, 22), »nemogoče je, da bi bivala žival brez čutnega zaznavanja«. »Τὸ μὲν γὰρ ζῶον αἰσθήσει ὄρισται« (PA 666a, 35), »žival je določena s čutnim zaznavanjem«. »αἴσθησιν γὰρ ἔχει ταῦτα πάντα« (Inc. 705b, 10), »vse živali imajo čutno zaznavanje«. Ali, najširše rečeno: »κατὰ δὲ τὴν αἴσθησιν τὸ τῶν ζῶων ἐστὶ γένος« (GA 732a, 14), kar je potrebno razumeti v pomenu, da je rod živali določen s čutnim zaznavanjem, torej je čutno zaznavanje rodovna razlika med živim in živaljo.

10 O Aristotelovi obravnavi tipa glej denimo Bremer 2011 (zlasti str. 79–87) in Massie 2013.

11 »τὸ δὲ γευστικὸν εἶδός τι ἀφῆς ἐστίν« (Sens. 439a, 1), »zmožnost okušanja je vrsta tipa.« Glej tudi de An. 421a, 19; de An. 434b, 18.

12 Ker je tip tista čutna zaznava, ki razlikuje žival od živega, navajamo še nekaj mest, kjer Aristotel poudarja pomen tipa za živali: »τὰ δὲ ζῶα πάντ' ἔχουσι μίαν γε τῶν αἰσθήσεων, τὴν ἀφήν« (de An. 414b, 4), »vse živali imajo vsaj eno izmed čutnih zaznav, tip«. »καὶ φανερόν ὅτι οὐχ οἷόν τε ἄνευ ἀφῆς εἶναι ζῶον« (de An. 434b, 24), »jasno je, da žival brez tipa ne more biti«. »τὴν δ' ἀφήν καὶ τὴν γεῦσιν ἅπαντα ἔχει« (Somn. 455a, 7), »vse živali imajo tip in okus«. »ἢ μὲν ἀφή καὶ γεῦσις ἀκολουθεῖ πᾶσιν ἐξ ἀνάγκης« (Sens. 436b, 13–14), »tip in okus sta nujno prisotna v vseh živalih«. »τὸ γὰρ ζῶον ὀριζόμεθα τῷ ἔχειν αἴσθησιν, πρῶτον δὲ τὴν πρῶτην· αὕτη δ' ἐστὶν ἀφή« (PA 653b, 23–24), »žival določamo s tem, da ima čutno zaznavanje, predvsem prvotno čutno zaznavo, to pa je tip«. »Πᾶσι δὲ τοῖς ζῴοις αἴσθησις μία ὑπάρχει κοινὴ μόνῃ ἢ ἀφῆ« (HA 489a, 17–18), »en in samo en izmed čutov je skupen vsem živalim, to je tip«.

razlika med živaljo in živim v tem, da živali čutno zaznavajo. Ožje, ali celo najožje rečeno, pa je razlika v tem, da živali tipajo in okušajo.

Aristotel torej ločuje živali od živega (rastlin) po zmožnosti čutnega zaznavanja. Na tem mestu pa si velja zastaviti sledeče vprašanje: zakaj živalim sploh pripada čutno zaznavanje? Tega vprašanja Aristotel sicer v takšni obliki ne zastavi, vendar so njegova nadaljnja pojasnila takšna, da skoraj dobesedno odgovarjajo na vprašanje. Vprašanje bi lahko zastavili tudi bolj aristotelovsko in se vprašali: čemu čutno zaznavanje, kaj je smoter čutnega zaznavanja? Seveda je s tem mišljen smoter čutnega zaznavanja za živali, torej nekakšen prvotni in, če lahko temu tako rečemo, »naravni« smoter čutnega zaznavanja. Aristotelovo nadaljnje utemeljevanje čutnega zaznavanja razkrije, kakšen je ta »naravni« smoter, čemu živalim pripada čutno zaznavanje. Pripada jim zato, *da bi se ohranile* (σώζεσθαι).¹³ Ohranile pa pomeni najprej *ohranile pri življenju*. Tu gre za ohranitev posamične živali, ki se mora, da bi se ohranila, *nujno prehranjevati*. V nadaljevanju se bo namreč pokazalo, da čutno zaznavanje v izvornem smislu pripada živalim *zaradi prehranjevanja*¹⁴ in s tem ohranitve. Da bi se žival sploh lahko prehranjevala, nujno potrebuje čutno zaznavanje, s pomočjo katerega dostopa do hrane. Z ozirom na ohranitev življenja posamične živali je čutno zaznavanje potrebno zaradi dvojega. Prvič, zaradi neposrednega stika s hrano in vnašanja le-te v telo (tip in okus) in, drugič, zaradi zaznavanja hrane na razdaljo (vid, vonj, sluh).

266

13 Način, kakor se lotevamo izpeljave čutnega zaznavanja, in sicer iz smeri nujnosti ohranitve življenja živali, je v sekundarni literaturi, ki se osredotoča na vprašanje čutnega zaznavanja pri Aristotelu, redkost. Pravzaprav takšne izpeljave nismo zasledili. Praviloma se pisci, ki se lotevajo tem čutnega zaznavanja pri Aristotelu, ne lotevajo vprašanj, ki jih sami razvijamo v prispevku. Slakey se v prispevku s precej široko zastavljenim naslovom »Aristotle on Sense Perception« (1961, 470–484), teh vprašanj sploh ne dotakne, ampak se v celoti posveča samo dvema temama, vprašanju čutnega zaznavanja kot »sredine« in vprašanju tega, da v zaznavanju postane zaznavni organ »enak« kot je zaznavano bivajoče. Prav tako se tega komaj dotakne Bremer (2011, 73–87), čeprav je njegova osnovna tema prav vprašanje tipa, ki pa je za Aristotela čut za zaznavo hrane. Enako je moč reči za Magee (2000, 306–330). Everson (1999) se v svoji monografiji (*Aristotle on Perception*) v celoti posveča Aristotelovemu razumevanju čutnega zaznavanja, vendar izpeljav, ki jih sami poudarjamo v prispevku, ne obravnava. Prav tako ne izpeljuje tega, kar sledi v nadaljevanju našega prispevka, torej povezav čutnega zaznavanja z zaznavo užitka in bolečine in izpeljave želje (poželenja).

14 Za kratko Aristotelovo razpravo o hrani, zlasti o nujnosti prehranjevanja živih naravnih teles, glej de An. 416b, 4–32; Aristotel 2002a, 133–135.

Ohranitev pa ne pomeni zgolj ohranitve pri življenju s pomočjo prehranjevanja, ampak pomeni tudi ohranitev živali v njeni celovitosti in neokrnjenosti (nepoškodovanosti), k čemur ravno tako pripomore čutno zaznavanje. V še enem pomenu pa čutno zaznavanje pripomore ne samo k ohranitvi posamične živali, ampak k ohranjanju določene vrste živali (razmnoževanje), česar se bomo na kratko dotaknili v nadaljevanju.

Čutno zaznavanje je v izvornem pomenu vezano na zaznavo hrane. Aristotel pojasni to z ozirom na prehranjevanje rastlin. Vsako živo bitje se mora, da bi živelo, nujno prehranjevati, saj bi v nasprotnem primeru propadlo. Prehranjujejo se tako rastline kakor tudi živali. Za Aristotela je ključna razlika med njihovim načinom prehranjevanja: »tistim živim bitjem, ki stalno živijo na istem mestu, [je] hrana na razpolago tam, od koder so izrastla, ni pa mogoče, da bi živi organizem, ki ni stalno vezan na kraj, temveč je nastal z rojstvom, imel dušo in presodnostni um, ne bi pa imel zaznavanja« (Aristotel 2002a, 242). Rastlinam je torej hrana dostopna neposredno na mestu, na katerem rastejo, saj se prehranjujejo tako, da hrano absorbirajo s koreninami in so, tako rekoč, zraščene z njo. Zato bo Aristotel denimo govoril, da so za rastlino korenine to, kar so za žival usta. Živalim pa hrana ni dostopna neposredno na mestu, na katerem so. Da bi se prehranjevale, se morajo gibati na mesto, na katerem je hrana. To elementarno dejstvo načina prehranjevanja živali je temeljni razlog, vsaj tako bi se dalo sklepati s pomočjo Aristotela, da živalim pripada čutno zaznavanje, ki v osnovnem smislu pomeni zaznavo hrane.

Takšen način Aristotelovega utemeljevanja in izpeljevanja čutnega zaznavanja se dodatno potrди na mestu, kjer Aristotel natančneje obravnava tip, ki je zanj čut za zaznavno hrane: »Ἐτι δὲ τῆς τροφῆς αἰσθησιν ἔχουσιν· ἡ γὰρ ἀφῆ τῆς τροφῆς αἰσθησις· ξηροῖς γὰρ καὶ ὑγροῖς καὶ θερμοῖς καὶ ψυχροῖς τρέφεται τὰ ζῶντα πάντα, τούτων δ' αἰσθησις ἀφή, τῶν δ' ἄλλων αἰσθητῶν κατὰ συμβεβηκός.« (de An. 414b, 7–10) »Nadalje imajo živali zaznavo hrane, saj je tip čut za hrano: vse živali se namreč hranijo s tem, kar je suho in vlažno ter toplo in hladno, zaznava za to pa je tip. Ostale čutno-zaznavne predmete pa zaznava tip samo naključno.«

Tip je čut, ki nujno pripada vsaki živali. Kar v tem primeru ne pomeni nič drugega kot: vsaka žival se mora, da bi se ohranila, nujno prehranjevati, zato potrebuje tip, ki je čut za zaznavo hrane. Seveda s pomočjo tipa žival

zaznava tudi bivajoče, ki ni hrana, vendar so za Aristotela te zaznave naključne (συμβεβηκός). Kar pomeni: osnovni smoter tipa je zaznava hrane, zaznava ostalega bivajočega je, z ozirom na ta osnovni smoter tipa, nekaj naključnega. Kot smo videli predhodno, obravnava Aristotel okus kot vrsto tipa,¹⁵ in temeljna naloga okusa je, prav tako kakor tipa, vezana na zaznavo hrane, saj okus pripada živali: »διὰ τὸ ἡδὺ καὶ λυπηρόν, ἵνα αἰσθάνηται τὸ ἐν τροφῇ« (de An. 435b, 23–24), »zaradi prijetnega in neprijetnega, da bi mogla to zaznati v hrani.« Skoraj enako misel srečamo tudi v spisu *O zaznavanju in čutno zaznavnih predmetih*, kjer pravi: »ἡ δὲ γεῦσις διὰ τὴν τροφήν· τὸ γὰρ ἡδὺ διακρίνει καὶ τὸ λυπηρόν αὐτῇ περὶ τὴν τροφήν, ὥστε τὸ μὲν φεύγειν τὸ δὲ διώκειν« (Sens. 436b, 16–17). »Okus pripada [živalim] zaradi prehranjevanja; saj razločuje med prijetnim in neprijetnim v hrani, na podlagi česar [žival] nekaj odklanja in k drugemu teži.«¹⁶

268

Tip in okus kot primarna čuta sta neposredno vezana na hrano, ki je nujna za ohranitev življenja živali. Ostali čuti, ali vsaj nekateri izmed njih, so ravno tako nujni za ohranitev živali. Kot prvo so pri živalih, ki se gibljejo, čuti nujni zaradi zaznavanja hrane na razdaljo: »εἰ οὖν πᾶν σῶμα πορευτικόν, μὴ ἔχον αἴσθησιν, φθείροιτο ἂν καὶ εἰς τέλος οὐκ ἂν ἔλθοι, ὃ ἐστὶ φύσεως ἔργον· πῶς γὰρ θρέψεται.« (de An. 434a, 34–434b, 2) »Vsako telo, ki je zmožno prostorskega gibanja, bi brez čutnega zaznavanja propadlo, saj ne bi doseglo smotra, ki je delo narave; kako se bo namreč prehranjevalo?« Temeljna razlika med tipom in okusom na eni strani ter vonjem, sluhom in vidom na drugi je v tem, da prva dva zaznavata v neposrednem stiku (ἀπτόμενον), ostali čuti pa preko nečesa vmesnega, medija (διὰ τοῦ μεταξὺ). S tem ko vonj, sluh in vid zaznavajo preko vmesnega medija, pravzaprav zaznavajo nekaj oddaljenega, s čimer žival še ni v neposrednem stiku. Za ohranitev življenja gibajoče živali pa je zaznavanje nečesa oddaljenega ključnega pomena, da bi prišla v stik s

15 Razlog za to je predvsem povezanost okusa in tipa s hrano: »ἡ γεῦσις ἐστὶν ὥσπερ ἀφή τις· τροφῆς γὰρ ἐστὶν, ἡ δὲ τροφή τὸ σῶμα ἀπτόν« (de An. 434b, 16–19), »okus je nekakšen tip, saj se nanaša na hrano, hrana pa je otipljivo telo«.

16 Za Aristotela je jezik organ, s katerim žival okuša, zato pripada mnogim živalim (glej De An. 420b, 18–19).

hrano, jo mora najprej zaznati. Zdi se, da je v tem oziru najpomembnejši čut vonj,¹⁷ saj je tesno vezan na tip in okus.¹⁸

Ostali čuti (nekateri ali pa vsi) torej nujno pripadajo živalim zaradi ohranitve: »αἰ δὲ διὰ τῶν ἔξωθεν αἰσθήσεις τοῖς πορευτικοῖς αὐτῶν, οἷον ὄσφρησις καὶ ἀκοή καὶ ὄψις, πᾶσι μὲν τοῖς ἔχουσι σωτηρίας ἔνεκεν ὑπάρχουσιν, ὅπως διώκωσί τε προαισθανόμενα τὴν τροφήν καὶ τὰ φαῦλα καὶ τὰ φθαρτικὰ φεύγωσι.« (Sens. 436b, 18–22) »Čuti, ki zaznavajo preko zunanjega medija, kot recimo vonj, sluh in vid, pripadajo živalim, ki se gibljejo. Vsem živali, ki imajo te čute, jim pripadajo zaradi ohranitve [σωτηρίας ἔνεκεν], da bi zaznale hrano, preden jo zasledujejo, in da bi se izognile slabemu in uničujočemu.« Ostali čuti torej ne pripadajo živalim le zaradi zaznave hrane, ampak tudi zaradi zaznavanja slabega (φαῦλα) in uničujočega (φθαρτικὰ) z namenom, da bi se temu lahko izognile in se tako ohranile v svoji neokrnjenosti in celovitosti.

Čutno zaznavanje, poželenje in gibanje

269

Ena od dveh temeljnih zmožnosti, ki določata dušo živali (ψυχή τῶν ζώων) je: »κινεῖν τὴν κατὰ τόπον κίνησιν« (de An. 432a, 17), »gibalna zmožnost, ki povzroča gibanje po prostoru«. Rastlinam, za razliko od živali, ne pripada zmožnost prostorskega gibanja. Gibanje rastlin je omejeno predvsem na rast in propadanje. Živalim poleg teh gibanj pripada tudi prostorsko gibanje. Temeljni vzrok, da živalim pripada prostorsko gibanje – vsaj tako bi lahko sklepali s pomočjo Aristotela –, je njihov način prehranjevanja.¹⁹ Ker hrane ne črpajo

17 Zanimivo je, da Aristotel pogosto poudarja, da ima izmed vseh živali človek najslabše razvit oziroma najmanj natančen vonj (glej denimo de An. 421a, 11–12; Sens. 441a, 1–3; HA 494b, 17–18;). Kolikor je vonj poglobitni čut za zaznavo hrane skozi medij, torej na daljavo, bi znala biti človeška »okrnjenost« povezana s tem, da se ljudje prehranjujejo drugače kot živali, saj hrane ne iščejo.

18 Aristotel pogosto tematizira vonj kot vmesni čut med, na eni strani, tipom in okusom ter, na drugi, sluhom in vidom (Sens. 445a, 4–6).

19 Everson nakaže povezavo med načinom prehranjevanja in gibanjem živali, ko pravi: »Animals have the capacity for perception, because they, unlike plants, have the capacity for movement whilst lacking the ability to take nourishment directly from the source« (1999, 13), vendar pa v nadaljevanju ne utemeljuje čutnega zaznavanja kot tega, kar služi najprej in prvotno prehranjevanju in ohranjanju živali.

vedno iz istega mesta, kot to počnejo rastline, ampak jo iščejo ali pa lovijo na različnih mestih, je, da bi dospele do nje, gibanje nujno. Gibanje pa je ponovno povezano s čutnim zaznavanjem, saj: »οὐθὲν ἄρα ἔχει ψυχὴν σώμα μὴ μόνιμον ἄνευ αἰσθήσεως« (de An. 434b, 8–9), »nobeno telo, ki ima dušo in ni negibno, ni brez čutnega zaznavanja.« Gibanje in čutno zaznavanje sta tesno povezana: ker se živali gibljejo, potrebujejo čutno zaznavanje; živali se gibljejo zato, da bi dospele do hrane in se tako ohranile, ker morajo hrano šele najti, potrebujejo čutno zaznavanje. Čutno zaznavanje pa je z gibanjem živali povezano še na en način: žival potrebuje čutno zaznavanje, da bi zaznala nevarno in uničujoče, se temu izognila in se posledično ohranila.

270

Gibanje živali ni nekaj naključnega, v pomenu, da bi živali med gibanjem naključno naletele na hrano. Seveda se lahko pripeti tudi to, ker pa je naključje slabo zagotovilo za preživetje, je zaznavanje hrane primarna naloga čutov. S pomočjo čutov živali zaznajo hrano na razdaljo, preko vmesnega medija (voda, zrak). Zaznana hrana je prvotni vzrok njihovega prostorskega gibanja. V tem oziru so nujni tudi ostali čuti, saj mora žival zaznati hrano na razdaljo. Če je ne bi zaznala na razdaljo, a bi se vseeno gibala, bi do hrane dospela lahko samo po naključju, kar ne bi zagotovilo njene ohranitve. Čeprav Aristotel večkrat omenja, da ostali čuti (zlasti vid in sluh) pripadajo živalim (in predvsem človeku kot vrsti živali) zaradi dobrega (εὖ ἔνεκα), pa jim ne pripadajo zgolj zaradi dobrega, saj: »οἷον τῷ πορευτικῷ, ἀνάγκη ὑπάρχειν· εἰ γὰρ μέλλει σώζεσθαι, οὐ μόνον δεῖ ἀπτόμενον αἰσθάνεσθαι ἀλλὰ καὶ ἀποθεν« (de An. 434b, 26–28), »nujno pripadajo živalim, ki se gibljejo, če se hočejo ohraniti, morajo namreč zaznavati ne samo v neposrednem dotiku, ampak tudi na razdaljo.« Zaznavanje na razdaljo pa poteka preko medija, ki je vzgiban s strani čutno-zaznavno bivajočega.

Temeljna naloga čutov je ohranjanje živali. Ohranjanje pa pomeni, kot prvo, zaznavo hrane in, kot drugo, zaznavo nečesa nevarnega in uničujočega. Da bi se žival dolgotrajno ohranila, morajo ostati čuti neokrnjeni in normalno delujoči. Če žival preseže čas, v katerem je še zmožna kontinuirano zaznavati, bo postala nezmožna zaznavati in posledično ne bo več zaznavala.²⁰ Da bi

20 Glej: »εἰ δὴ τινός ἐστιν ἔργον τὸ αἰσθάνεσθαι, καὶ τοῦτο, ἂν ὑπερβάλλῃ ὅσον ἦν χρόνον δυνάμενον αἰσθάνεσθαι συνεχῶς, ἀδυνατήσῃ καὶ οὐκέτι τοῦτο ποιήσει« (Somn. 454a 30–33).

ohranile zmožnost čutnega zaznavanja, vse živali nujno potrebujejo spanje. V spisu *O spanju in budnosti* si Aristotel zastavi sledeče vprašanje: kaj je vzrok spanja (Somn. 455b, 13)? Odgovor poda s pomočjo smotrnega vzroka (čemu spanje) in se glasi: »σωτηρίας ἕνεκα τῶν ζώων ὑπάρχει« (Somn. 455b, 22), spanje »pripada živalim zaradi ohranitve.« Glavni smoter spanja je torej ohranitev čutnega zaznavanja. V spanju je čutno-zaznavni del duše nedejaven,²¹ tako da živali tedaj ne zaznavajo.²² Kljub temu da čuti med spanjem ne zaznavajo (vsaj ne v »aktivnem« smislu), so še vedno zmožni utrpevati. Spanje je torej nujno za ohranitev čutov. Ohranitev čutov pa je nujna zato, ker se lahko zares ohrani le žival, ki ima ohranjene in polno delujoče čute. Spanje ohranja čutno zaznavanje, s tem pa posredno žival, saj ostanejo njeni čuti polno delujoči.

Do sedaj smo govorili predvsem o nujnosti čutnega zaznavanja z ozirom na ohranitev življenja posamične živali. Vendar je čutno zaznavanje povezano tudi z ohranitvijo posamične živalske vrste, o čemer Aristotel manj govori. Dve temeljni nalogi vegetativnega dela duše sta namreč razmnoževanje in prehranjevanje; prehranjujejo in razmnožujejo pa se vsa živa bitja. Tu ponovno nastopi razlika med razmnoževanjem rastlin in živali. V tem oziru se rastline in živali razlikujejo že v dveh najbolj temeljnih funkcijah: rastline se prehranjujejo na mestu, živali iščejo hrano; rastline se razmnožujejo na mestu, živali potrebujejo za razmnoževanje gibanje. Rastline se razmnožujejo na istem mestu, na katerem rastejo, se prehranjujejo in na koncu minejo. Živali se prehranjujejo, razmnožujejo in minevajo na različnih mestih, zato je čutno zaznavanje nujno potrebno tudi z ozirom na razmnoževanje. Najprej zato, da zaznajo »partnerja« na daljavo, preko medija, s pomočjo bodisi vida, sluha ali vonja. Po drugi strani pa seveda zato, da se izognejo nevarnosti.

Vsakemu živemu bitju nujno pripada vegetativni del duše, ki je dejaven od nastanka do propada. Ker se živali gibljejo, nujno potrebujejo čutno zaznavanje, saj drugače ne bi mogle ohraniti vegetativnega dela duše, torej

21 Tudi vprašanje spanja in budnosti pojasnjuje Aristotel s paralelo med rastlinami in živalmi: rastlinam ne pripada budnost ali spanje na način, kot pripada živalim, torej v smislu prenehanja čutnega zaznavanja. Razlog je v tem, da rastline nimajo »αἰσθητικὸν μόριον« (Somn. 454a, 18), »čutno-zaznavnega dela duše.«

22 Glej Somn. 455b, 10–11.

življenja. Ker sta osnovni nalogi vegetativnega dela duše prehranjevanje in razmnoževanje, so čuti nujni za oboje.

Vsaki živali kot živali s tem, da čutno zaznava, nujno pripada zaznava užitka/prijetnega (ἡδονή) in bolečine/neprijetnega (λύπη): »ὅπου μὲν γὰρ αἰσθησις, καὶ λύπη τε καὶ ἡδονή« (de An. 413b, 24), »kjer je čutno zaznavanje, tam sta tudi bolečina in užitek.«²³ Zaznava užitka in bolečine, prijetnega in neprijetnega izhaja iz tipa kot primarne čutne zaznave vseh živali: »τὰ δὲ ζῶα πάντ' ἔχουσι μίαν γε τῶν αἰσθήσεων, τὴν ἀφῆν· ᾧ δ' αἰσθησις ὑπάρχει, τοῦτ' ἡδονή τε καὶ λύπη καὶ τὸ ἡδύ τε καὶ λυπηρόν« (de An. 414b, 3–5), »vse živali imajo vsaj eno čutno zaznavo, tip; čemur pripada to čutno zaznavanje, temu pripada tudi užitek in bolečina ter prijetno in neprijetno.« Živali, ki ji pripada tip, in ta pripada *vsem* živalim, nujno pripada tudi zaznava užitka in bolečine. Zaznava užitka in bolečine je bistvena za ohranitev živali. Ne gre torej le za zaznavanje čutno-zaznavno bivajočega, ampak za zaznavanje bivajočega *kot* prijetnega ali neprijetnega. To, kar je zaznavno kot prijetno, naj bi namreč bilo obenem ugodno in žival ohranjajoče; kar je zaznано kot neprijetno ali boleče, pa neugodno in žival uničujoče, kot je denimo bolečina ob dotiku nečesa vročega ali ostrega.

272

Skupaj z zaznavo užitka/prijetnega vsaki živali nujno pripada želja, ki jo Aristotel ponovno izpelje iz tipa kot prvotne zaznave: »ὅτι τῶν ζῶντων τοῖς ἔχουσιν ἀφῆν καὶ ὄρεξις ὑπάρχει.« (de An. 414b, 16), »živalim, ki imajo tip, pripada tudi želja.« Za Aristotela je želja (ὄρεξις) skupno ime za tri vrste želje: poželenje (ἐπιθυμία), strast (θυμός) in hotenje (βούλησις).²⁴ Katera vrsta želje torej izhaja neposredno iz čutnega zaznavanja (tipa) in nujno pripada vsaki živali? Ta vrsta želje je poželenje (ἐπιθυμία), za katero pravi Aristotel: »ὅπου μὲν γὰρ αἰσθησις, καὶ λύπη τε καὶ ἡδονή, ὅπου δὲ ταῦτα, ἐξ ἀνάγκης

23 Glej tudi Aristotelov spis *O spanju in budnosti*, kjer pravi: »οἷς δ' αἰσθησις ὑπάρχει, καὶ τὸ λυπεῖσθαι καὶ τὸ χαίρειν« (Somn. 454b, 31). »Bitjem, ki jim pripada čutno zaznavanje, pripada tudi zaznavna bolečega in prijetnega.«

24 Od teh treh vrst želje prvi dve (poželenje in strast) pripadata tako ljudem kakor tudi živalim. Hotenje pa je edina želja, ki pripada samo ljudem; njen osnovni smoter je dobro (glej Grönroos 2015, 60–87). Za Tuozza sta poželenje in hotenje »two main kinds of Aristotelian desire« (1994, 525), strast pa zanj ni »fundamental kind of desire« (1994, 549). Tudi zanj sta poželenje in strast tisti želji, ki pripadata tudi živalim (Tuozzo 1994, 525).

καὶ ἐπιθυμία» (de An. 413b, 24– 25). »Kjer je čutno zaznavanje, tam sta tudi bolečina in užitek, kjer sta ta dva, tam je po nujnosti tudi poželenje.«²⁵

Za Aristotela je prvotni izvor želje čutno zaznavanje; izvor poželenja kot prve vrste želje pa tip (in z njim povezan okus). Tip in okus kot čutni zaznavi pa sta predvsem zaznavi prijetnega in neprijetnega; v najbolj primarnem smislu zaznavi hrane kot prijetnega ali neprijetnega. Kadar je čutno-zaznavno bivajoče zaznano kot prijetno, se zbudi poželenje po njem. Če je zaznano kot neprijetno, se zbudi odklanjanje oziroma odtegnitev (φεύγω), ki je nekakšna »negativna želja«, ki zbuja težnjo po odmiku od čutno-zaznavno bivajočega. Za Aristotela je želja nekakšna težnja oziroma pritegnitev (διώκω). Z ozirom na čutno-zaznavni predmet, ki je lahko »ἡδὺ ἢ λυπηρόν« (de An. 431a, 10), nekaj »prijetnega ali neprijetnega«, duša »καταφᾶσα ἢ ἀποφᾶσα διώκει ἢ φεύγει« (de An. 431a, 10–11), »pritrjuje in zanika, teži in odklanja.« Pritrjevanje in zanikanje je predvsem zadeva razuma (διανοίᾳ), težnja in odklanjanje pa zadeva želje (ὄρεξις): »ἔστι δ' ὄπερ ἐν διανοίᾳ κατάφασις καὶ ἀπόφασις, τοῦτ' ἐν ὀρέξει διώξις καὶ φυγή« (EN 1139a, 21–22), »kar je v razumu pritrjevanje in zanikanje, to je v želji težnja in odklanjanje.«

Težnja in odklanjanje oziroma pritegnitev in odtegnitev sta v temeljnem smislu ponovno izpeljani iz tipa in se vežeta na ohranitev življenja živali, saj merita na sprejemanje in zavračanje hrane: »ἀπτόμενον δέ, εἰ μὴ ἔξει αἴσθησιν, οὐ δυνήσεται τὰ μὲν φεύγειν τὰ δὲ λαβεῖν. εἰ δὲ τοῦτο, ἀδύνατον ἔσται σώζεσθαι τὸ ζῶον. διὸ καὶ ἡ γεῦσις ἐστὶν ὥσπερ ἀφή τις· τροφῆς γὰρ ἐστὶν, ἡ δὲ τροφή

25 Podobno misel najdemo na več različnih mestih v Aristotelovih spisih: »οἷς δ' αἴσθησις ὑπάρχει, καὶ τὸ λυπεῖσθαι καὶ τὸ χαίρειν· οἷς δὲ ταῦτα, καὶ ἐπιθυμία.« (Somn. 454b, 30–32) »Bitjem, ki jim pripada čutno zaznavanje, pripada tudi zaznavna bolečega in prijetnega, če to, pa tudi poželenje.« »Υπάρχει δὲ τοῖς μὲν φυτοῖς τὸ θρεπτικὸν μόνον, ἑτέροις δὲ τοῦτό τε καὶ τὸ αἰσθητικόν. Εἰ δὲ τὸ αἰσθητικόν, καὶ τὸ ὀρεκτικόν· ὄρεξις μὲν γὰρ ἐπιθυμία καὶ θυμὸς καὶ βούλησις, τὰ δὲ ζῶα πάντ' ἔχουσι μίαν γε τῶν αἰσθήσεων, τὴν ἀφήν· ἣ δ' αἴσθησις ὑπάρχει, τούτῳ ἡδονή τε καὶ λύπη καὶ τὸ ἡδύ τε καὶ λυπηρόν, οἷς δὲ ταῦτα, καὶ ἐπιθυμία· τοῦ γὰρ ἡδέος ὄρεξις αὕτη.« (de An. 414a, 33 – 414b, 6) »Rastlinam pripada samo prehranjevalna zmožnost, drugim živim bitjem pa tako ta kakor tudi čutno-zaznavna. Če pa jim pripada čutno-zaznavna zmožnost, jim pripada tudi želelna zmožnost; želja namreč zajema poželenje, strast in hotenje, in vse živali imajo vsaj eno čutno zaznavo, tip; čemur pripada to čutno zaznavanje, temu pripada tudi užitek in bolečina ter prijetno in neprijetno; če to, pa tudi poželenje, saj je poželenje želja po prijetnem.«

τὸ σῶμα ἀπτόν.» (de An. 434b, 16–19) »Če žival ob dotiku ne bi imela čutno-zaznavnega zadržanja, ne bi mogla nečesa odklanjati in sprejemati. Brez tega pa se žival ne bi mogla ohraniti. Zato je okus nekakšen tip, saj se nanaša na hrano, hrana pa je otipljivo telo.« Hrana kot čutno-zaznavno bivajoče torej vzbuja poželenje.²⁶ Prav tako je poželenje nujno za razmnoževanje. Želja kot osnovno gibalno živali je nujna za ohranitev živali, saj povzroča gibanje z namenom prehranjevanja; ker želja povzroča gibanje z namenom razmnoževanja, je nujna za ohranitev živalske vrste. Odklanjanje kot nekakšna »negativna želja« pa zbujata težnjo k odmiku od nevarnega ali uničujočega.

Ena od dveh temeljnih zmožnosti duše je zmožnost prostorskega gibanja, a kaj natančneje povzroča prostorsko gibanje živali? Čutno zaznavanje je sicer tesno povezano z gibanjem, vendar čutno zaznavanje kot tako in čutno-zaznavna zmožnost ne povzročata gibanja.²⁷ Gibanje rastlin je omejeno na rast in minevanje, to gibanje povzroča vegetativni del duše (θρεπτικόν).²⁸ Če ta del duše povzroča gibanje rasti in minevanja vseh živih bitij (saj je prisoten v vseh), ne more obenem povzročati prostorskega gibanja, v tem primeru bi se namreč prostorsko gibala vsa živa bitja, kar pa ne velja. Prostorskega gibanja prav tako ne povzroča čutno zaznavanje kot tako in čutno-zaznavni del duše. Ostane želelni del duše oziroma želelna zmožnost. Vendar ne želelna zmožnost brez nadaljnjega, saj želelna zmožnost še ni dejanskost želje, medtem ko je dejanskost želje že nekakšno gibanje.²⁹ Da bi želelna zmožnost postala dejanskost želje in s tem gibanje, mora obstajati nekaj zaželenega. V osnovnem

274

26 »Ἐπιθυμίαν δ' ἔχει τροφῆς τὰ ζῶα πάντα ὡς ἔχοντα αἰσθησιν τῆς ἡδονῆς τῆς γινομένης ἐκ τῆς τροφῆς· ἢ γὰρ ἐπιθυμία τοῦ ἡδέος ἐστίν« (PA 661a, 7–9), »vse živali, ki imajo zaznavo prijetnega, ki izvira iz hrane, imajo poželenje po hrani, saj meri poželenje na prijetno.«

27 Glej de An. 432b, 19.

28 Glej de An. 432b, 9–11.

29 Glej de An. 433b, 18.

smislu povzroča gibanje to, kar je zaželeno (ὄρεκτόν)³⁰ in kar je kot tako tudi razbrala želelna zmožnost (želelni del duše). Povezava želelne zmožnosti in zaželenega pa je želja, ki je kot nekaj dejanskega že gibanje.

Gibanje torej ne izvira neposredno iz čutnega zaznavanja, ampak iz zaželenega v prepletu z želelno zmožnostjo. Zaželeno pa je, in v tem je povezava s čutnim zaznavanjem, čutno-zaznavno, ki kot zaznano prijetno postane zaželeno. Zaželeno čutno-zaznavno bivajoče je prvi izvor želje (natančneje poželenja) in s tem počelo prostorskega gibanja živali.

Prostorsko gibanje živali je povezano tako z željo kot tudi z zaznavo prijetnega in s čutnim zaznavanjem. O tesni medsebojni povezanosti vseh teh zmožnosti pravi Aristotel sledeče: »Καὶ ἡ φυγὴ δὲ καὶ ἡ ὄρεξις ταὐτό, ἡ κατ' ἐνέργειαν, καὶ οὐχ ἕτερον τὸ ὄρεκτικὸν καὶ τὸ φευκτικόν, οὔτ' ἀλλήλων οὔτε τοῦ αἰσθητικοῦ· ἀλλὰ τὸ εἶναι ἄλλο.« (de An. 431a, 10–14) »Tako odklanjanje kakor tudi želja sta, glede na svojo dejanskost, isto, tako da želelna in odklonitvena zmožnost nista različni, niti ena od druge niti od čutno-zaznavne zmožnosti; vendar je njihova bit različna.« Po eni strani je čutno zaznavanje nekaj drugega kot želja in ta nekaj drugega kot odklanjanje, njihova bit ni ista. Vendar so vse te zmožnosti medsebojno povezane, saj sta želja in odklanjanje zmožnosti istega dela duše in kot zmožnosti prav tako nista nekaj različnega od čutno-zaznavne zmožnosti.³¹

Nujna struktura, ki po Aristotelu pripada vsaki živali kot živali, je torej sledeča: vsaki živali nujno pripada čutno zaznavanje, izmed čutov pa vsaj tip in okus, ostali čuti nekaterim živalim pripadajo, nekaterim ne. Ker živalim pripada čutno zaznavanje, jim skupaj s tem nujno pripada zaznava užitka in

30 Glej de An. 433a, 21–22. Slovenski in angleški prevod na tem mestu ὄρεκτόν prevajata z »želelna zmožnost«, »faculty of appetite«, kar je precej nenavadno, saj je skozi celo deseto poglavje tretje knjige govor o »zaželenem«, »predmetu želje«. Takšen prevod je tudi v ostrem nasprotju s skoraj isto Aristotelovo formulacijo, ki se nahaja samo nekaj vrstic nižje in se glasi: »Διὸ αἰεὶ κινεῖ μὲν τὸ ὄρεκτόν« (de An. 433a, 28), kjer je ὄρεκτόν preveden: »the object of appetite« (Aristotel 1957, 189) in »predmet želje« (Aristotel 2002a, 234). Ti dve mesti se v prevodih pravzaprav izključujeta, saj je enkrat govor o tem, da povzroča gibanje »zaželen predmet«, drugič pa »želelna zmožnost«, ki pa je zmožnost duše in ne zaželen predmet.

31 Podobno bo denimo govoril Aristotel o domišljijjski zmožnosti, ki je enaka kot čutno-zaznavna zmožnost, vendar njuna bit ni ista (glej Ins. 459a, 16–18).

bolečine, skupaj s tem pa nujno želja (ali vsaj poželenje) ter odklanjanje in prostorsko gibanje.

Sklep

V prispevku smo obravnavali Aristotelovo razumevanje čutnega zaznavanja, vendar zgolj v pomenu nujnosti zaznavanja. Čutno zaznavanje Aristotelu najprej služi kot to, s čimer ločuje rod živali od rodu živega. V tem oziru čutno zaznavanje nujno pripada vsaki živali. Nadalje pa čutno zaznavanje nujno pripada živali zaradi ohranitve. Najprej v pomenu zaznavanja hrane in prehranjevanja, nato v pomenu zaznavanja nevarnega in bolečega; kot tretje pa z namenom razmnoževanja in torej ohranitve določene živalske vrste. Iz čutnega zaznavanja nujno izhaja zaznava užitka in bolečine, iz tega pa Aristotel izpelje željo. S pomočjo prepleta čutnega zaznavanja, zaznave prijetnega in želje Aristotel utemelji še gibanje živali.

276

Vendar za Aristotela čutno zaznavanje nima zgolj tega nujnega pomena za živali, saj je čutno zaznavanje izvor spomina, (čutno-zaznavne) domišljije, spoznanja in podobnega. Ker so to teme, ki bi terjale širšo razpravo, jih v prispevku nismo obravnavali.

Da bi natančneje dojeli Aristotelovo razumevanje čutnega zaznavanja, bi se morali, poleg vprašanja spomina, domišljije in spoznanja, lotiti vsaj še sledečih vprašanj: razmerja med čutno-zaznavnim bitjem in čutno-zaznavnim bivajočim, zlasti pomen tega, da čutno-zaznavno bivajoče predhodi čutnemu zaznavanju. V povezavi s tem bi morali govoriti o čutnem zaznavanju in čutno-zaznavno bivajočem v dveh pomenih: kot nekaj, kar je v možnosti, in kot nekaj, kar je v dejanskosti. Dalje bi bilo potrebno govoriti o dejavnosti čutnega zaznavanja kot utrpevanju in predruženju duše ter prav tako dejavnosti čutnega zaznavanja kot razločevanja in o tem, kako razumeti čutno zaznavanje kot sredino. V povezavi s tem bi bilo potrebno pojasniti tudi, kaj pomeni čutno zaznavanje kot sprejemanje oblike brez snovi. Prav tako bi bilo potrebno posebej obravnavati Aristotelovo razumevanje posamičnih in skupnih zaznav in pojasniti posamezne čute. In, nenazadnje, morali bi izpeljati povezavo čutnega zaznavanja in razumskega (oz. umnega) dela duše. Ker bi ta vprašanja terjala popolnoma drugačen pristop in bistveno obsežnejšo študijo, smo jih v prispevku v celoti izpustili.

Bibliografija | Bibliography

- Aristotel. 1992. *Nikomahova etika*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.
- . 2002a. *O duši*. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 2002b. *Nikomahova etika*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Aristoteles. 1934. *Nicomachean Ethics*. Cambridge; London: Harvard University Press.
- . 1942. *Generation of Animals*. Cambridge; London: Harvard University Press.
- . 1957. *On the Soul. Parva Naturalia. On Breath*. Cambridge; London: Harvard University Press.
- . 1957. *Parts of Animals. Movement of Animals. Progression of Animals*. Cambridge; London: Harvard University Press.
- . 1965. *History of Animals: Books I-III*. Cambridge; London: Harvard University Press.
- Bremer, Józef. 2011. »Aristotle on Touch.« *Forum Philosophicum* 16: 73–87.
- Everson, Stephen. 1999. *Aristotle on Perception*. Oxford: Clarendon Press.
- Falcon, Andrea. 2005. *Aristotle and the Science of Nature: Unity without Uniformity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Grönroos, Gösta. 2015. »Wish, Motivation and the Human Good in Aristotle.« *Phronesis. A journal for Ancient Philosophy* 60: 60–87.
- Magee, Joseph. 2000. »Sense Organs and the Activity of Sensation in Aristotle.« *Phronesis. A journal for Ancient Philosophy* 45: 306–330.
- Massie, Pascal. 2013. »Touching, Thinking, Being: The Sense of Touch in Aristotle's De anima and Its Implications.« *Minerva – An Internet Journal of Philosophy* 17: 74–101.
- Slakey, Thomas. 1961. »Aristotle on Sense Perception.« *The Philosophical Review* 70: 470–484.
- Sorabji, Richard. 1974. »Body and Soul in Aristotle.« *Philosophy* 49: 63–89.
- Tuozzo, Thomas. 1994. »Conceptualized and Unconceptualized Desire in Aristotle.« *Journal of the History of Philosophy* 32: 525–549.

KAJ JE FILOZOFIJA?

O METAFIZIKI DEJANSKE SREČE

Marijan KRIVAK

Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, Filozofski fakultet,
Lorenza Jäger 9, 31 000 Osijek, Hrvatska

marijan.krivak2@zg.t-com.hr

Povzetek

Prispevek se ukvarja s poskusi odgovorov na vprašanje: *Kaj je to – filozofija?* Ne sledi faktografiji in temeljem panoge zgodovine filozofije, ampak iz nje odbira pozicije, ki jih usmerja *opredelitev filozofije kot sreče*. V izhodišču se ukvarja s Heideggrovim tekstom o »kajstvu filozofije«, v katerem izsledi izvirnejše izkušanje bistva človeka, ki je mogoče le tedaj, če povrnemo smisel tistemu, kar se imenuje *filozofija*; za Heideggra je to – *naloga mišljenja*. To je pot (μέθοδος) skozi po-govor. Deleuze (skupaj z Guattarijem) filozofijo opredeli kot *veščino zamisli, oblikovanja in proizvodnje pojmov*. Z njo se razkriva tudi revolucionarna želja avtorja po dogodku *naselitve novega ozemlja in naroda*. Filozofija se re-teritorializira nasproti vsem dispozitivom kapitala, v »ne-fašistični« eksistenci, v polju imanence. Naposled Badiou neposredno poveže idejo filozofije z idejo sreče. Filozofija je zanj *diagnoza epohe*, ki prevprašuje,

kar epoha predloži. Drugič je na sodobnost nanašajoča se *konstrukcija* koncepta resnice. Naposled pa je tudi *eksistencialna izkušnja, ki se nanaša na dejansko življenje*. Enotnost teh treh stvari – to je filozofija, ki omogoča izjavo: *filozofija, to sem jaz*.

Ključne besede: filozofija, M. Heidegger, G. Deleuze, A. Badiou, po-govor, pojem, sreča.

What Is Philosophy? On Metaphysics of True Happiness

Abstract

280 The article deals with attempts to answer the question: *What is philosophy?* It does not retrace factography and fundamentals of the history of philosophy, but from it takes into consideration positions *determining philosophy as happiness*. The paper first discusses Heidegger's text on the question of philosophy, and within it discovers an originary experience of the essence of humanity, which can be possible only through the re-calling of the sense of *philosophy*; therein is, for Heidegger, *the task of thinking*. It is a path (μέθοδος) through dis-course. Deleuze (with Guattari) defines philosophy as *the art of conception, of the forming and producing of concepts*. As such, it discloses the revolutionary will of the author to *inhabit new territories and nations*. Against the disposition of capital, philosophy becomes re-territorialized in a "non-fascist" existence within the field of immanence. Finally, Badiou directly connects the idea of philosophy with the idea of happiness. For him, philosophy is *a diagnosis of the epoch* that questions its presuppositions. With regard to contemporaneity, it is, secondly, *a construction* of the concept of truth. And it is, at last, also *an existential experience referring to real life*. The unity of the three precepts is: philosophy, which enables the statement: *philosophy, it is I*.

Keywords: philosophy, M. Heidegger, G. Deleuze, A. Badiou, dis-course, concept, happiness.

Uvod

Vprašanje se zdi odveč in znano, v enaki meri pa tudi jalovo in nepotrebno: »Kaj je to – filozofija?« Številni so se o tem spraševali. Podano je bilo mnogo odgovorov. Nekateri od njih ostajajo zapisani v veliki Knjigi z naslovom – *Zgodovina filozofije*.

Ali je danes to vprašanje znano, vendar hkrati odveč? Ali pa je, ostreje povedano, docela nepotrebno in zaman? Ko pravim *danes*, imam pri tem kajpak v mislih »stanje stvari«, ki se razkriva kot brezpotje globaliziranega svetovnega ustroja v dobi visoko razvitega kapitalizma. Naj ga označujejo kot »kulturno logiko poznega kapitalizma«, dobo prevlade informacijsko-komunikacijske civilizacije, kot »tehnosfero« ali »sklop struktur mrežnih matric« – gotovo je le eno; namreč to, da filozofija v tem sklopu nima več svojega mesta. Pravzaprav je videti, da je »ljubezen do modrosti« ali dovršeni »znanstveni sistem absolutnega znanja« stvar, ki sodi v nek davni, arhaični *prostor*-čas.

Kdo še potrebuje – in zakaj? – kaj takega, kot je filozofija? V dobi programiranega projekta predvidljive prihodnosti – kakršnega so zgradili sistemi varnostnega političnega svetovnega ustroja in globalno omrežena oligarhična, korporativna, neoliberalistična središča moči kapitala – zveni vprašanje o filozofiji *teroristično*. Teroristično? Zakaj? No, ravno zato, ker tako vprašanje pomeni »brnenje v ušesih«, »šum na kanalu« gladko delujoče komunikacije. Kajti ... *zakaj neki bi se sploh po-govarjali, ko pa tako dobro komuniciramo?* S (filozofskimi) teroristi se ne po-govarja, z njimi se komunicira ... in to preko projektov in projektilov.¹ *Projekt* bi bil zanje nekaj, čemur pravimo »družba znanja«, *projektil* pa prilagoditev tistemu, kar se z ideološko floskulo »odličnosti« prilagaja tako imenovanemu »tržišču dela«! (In za vsem tiči latentna namera, da filozofija sama odstopi – nezmožna odzvati se na te imperative.) Odločilno vprašanje, ki nas tukaj zanima, je vprašanje o – *sreči*. Namreč – kako dospeti do *resnične sreče*? Kako doseči tisto, kar se v poglobljenem izrazu imenuje tudi – *blaženost*. Grki so takemu trenutku

¹ Te termine je uporabljal Jacques Derrida v preroškem tekstu o »apokalipsi brez konca«. Svet se tako spreminja iz projekta v projektile. Prim. Derrida 1984.

izpolnitve lastnega bitja pravili εὐδαιμονία. Kako torej priti do *evdaimonije* – ali, rečeno bolj pogovorno, do tistega, kar se občuti in živi v sreči? Kajti sreča je nekaj, okrog česar se je vredno potruditi. S tem se bodo strinjali tako filozofi kot »ne-filozofi«. Le različno bodo definirali to srečo. Prav filozofska opredelitev sreče nam bo – o tem sem prepričan – pomagala, da odgovorimo na vprašanje, zastavljeno na začetku: »Kaj je to – filozofija?«

Na poti podajanja odgovora (nemara se bo izkazalo, da je prav vse šele »na poti«?) se bomo po-govorili z nekaterimi, ki o njih menim, da bi nam lahko pomagali. Ravno pogovor, λόγος, nas bo usmeril tja, kjer bomo iskali odgovor na – že sedaj izrecno poudarjam! – edino resnično vprašanje: *kaj je filozofija?* Zdaj se že preoblikuje v vprašanje: *kaj je sreča?* In nismo prav daleč niti od končnega vprašanja o najvažnejšem za naš obstoj: *kaj je življenje?* Srečno življenje!?

282

Ambiciozno? Prevezetno? Pretenciozno? Ja, seveda ... ampak le na ta način je mogoče prodreti do življenja, ki ga izpolnjuje smisel – v dobi, »ko ni več ničesar zadaj«.²

Was ist das – die Philosophie?

V nemškem jeziku razgrnjeno vprašanje bo vseeno spregovorilo – v grščini. Martin Heidegger, ki ga imajo številni za največjega filozofa 20. stoletja, je namreč tako pristopil k prepomembnemu spraševanju o »kajstvu« filozofije. Med vrsto njegovih spisov iz druge polovice prejšnjega stoletja je tudi delo, v katerem se je eksplicitno ukvarjal z vprašanjem, ki je za nas najpomembnejše. τί ἐστιν – φιλοσοφία? Kajstvo iskanega predmeta mora kreniti naprej od tam, kjer so ga bili pustili stari Grki. In sicer od Heraklita in Parmenida, pa vse do Platona in Aristotela. Podajamo se torej na določeno *pot*. Ko pravimo »pot«, imamo dejansko v mislih metodo. Toda kako dospeti v filozofijo? Metoda, pot vstopanja v »stvar sólo«, terja od nas to, da ne zgolj govorimo o filozofiji, ampak se naselimo v njej. Da – »filozofiramo« ... Že sama namera se izkaže

2 Vprašanje o neobstoju kakršnega koli bistva zunaj gole pojavnosti v zrenju sveta, ki nas obdaja – KAJ PA, KO NI VEČ NIČESAR »IZZA« –, mefistovsko zastavlja Žarko Paić na vseh straneh svoje najnovejše knjige *Doba oligarhije: Od informacijske ekonomije do politike dogajanja* (prim. Paić 2017).

za težavno, ko se soočimo z okolico, ki ni naklonjena čemu takemu – namreč »filozofiranju«. Vsi pač poznamo pogovorno stresanje nejevolje nad čim, kar se nanaša na prazno govorjenje brez vsebine in čemur po splošnem mnenju pritiče slabšalna oznaka *filozofiranja*.

Toda Heideggrovo vprašanje zadeva nas same, in to bistveno. Tu vendarle ne gre za goli vtis.³ Filozofija je navadno nekaj, kar se povezuje z razumom in v višjem pogledu z umom. (O tem nas pouči nemški klasični idealizem.) Prebivati moramo torej v filozofiji. Prebivamo pa lahko tam le tako, da izberemo pravo pot vanjo. Ta pot je metoda.⁴ Pot že leži prav pred nami, bi rekel Heidegger. In vodi v ambient grške filozofije. Prisluhnilimo, kako Grki imenujejo predmet, ki nas zanima: φιλοσοφία. Izvorno bistvo zahodnoevropske zgodovine nas vodi k eksistenci grškega duha. Da ... filozofija je evropocentrična. V svojem zgodovinskem gibanju tega ne smemo zapostaviti. Ko danes omenjamo popolno prevlado znanstvenega pogleda na svet – ki ga v mnogočem določa tehnosfera – ne smemo pozabiti, da znanosti ne bi nikoli dosegle, kar so, če ne bi pred njimi hodila filozofija in v tem prednjačila. (Čeprav nam ta govorica danes zveni arhaično.) Toda medtem ko znanost dandanes komunicira, je filozofija tista, ki se predaja po-govoru. Pogovor z mišljenjem grškega duha je temeljni predpogoj za spraševanje o »kajstvu« filozofije.

* * *

Ko rečemo ἡ φιλοσοφία, nam to omogoča svobodo v pogovoru z zgodovinskim izročilom. Tako smo poimenovali nekaj, o čemer želimo izvedeti, *kaj to je*.

τί ἐστίν je v povezavi s filozofijo vprašanje, ki so ga že razgrinjali Sokrat, Platon in Aristotel. Platon vidi, recimo, vprašanje »kajstva« v ideji. Vendar

3 O tem je André Gide izrekel znane besede »C'est avec les beaux sentiments que l'on fait la mauvaise littérature.« Izrek Heidegger navaja iz Gidove knjige o *Dostojevskem*, objavljene leta 1923 v Parizu.

4 Ne bo odveč, če tu preprosto spomnimo na razpravo, ki stoji na začetku tako imenovane »zahodne metafizike subjektivnosti«, torej na Descartesovo *Razpravo o metodi* iz leta 1637.

seveda tudi sama »ideja« ni nekaj, kar bi bilo samoumevno.⁵ Kadar sprašujemo na ta način, smo vseeno v okrožju grškega duha. Odgovor na vprašanje *Kaj je filozofija?* je imel grško izhodišče. Ko Heidegger govori o tem izhodišču, obenem razvija razpravo o *zgodovini*, ki se razlikuje od *historičnega prikaza*. Če to strnemo, bi lahko rekli, da se *historično* nanaša na predočjenje in vidno razgrnitev »nečesa kot nečesa«, medtem ko se zgodovinskost navezuje na *dogodkovnost*. »Historija je raziskovanje zgodovine.« (Heidegger 1996, 268)⁶ Kategorija »dogodka« (ali pri Heideggru dogodja, *Ereignis*) je postala pomembna za nadaljnje raziskovanje tega, kako lahko danes razumemo filozofijo. Ko preišljujemo o svojem začetnem vprašanju, se nam pokaže kot zgodovinsko. Heidegger bi rekel, da gre tukaj za »zgodovinsko vprašanje našega zahodnoevropskega obstoja« (Heidegger 1996, 268). Gre namreč za bistvo. Vprašanje o bistvu se zastavlja tedaj, ko glede česa nismo več gotovi. Izkaže se, da je ta vprašljivost usodno določila tudi odgovor na enako vprašanje, ki sta ga v zvezi s filozofijo na začetku svoje raziskave zastavila Gilles Deleuze in Felix Guattari (prim. Deleuze in Guattari 1993, 11).⁷ Filozofija mora torej postati vprašljiva. Čeprav že premoremo neko »pred-razumevanje« (Heidegger) filozofije, ga moramo zgodovinsko preveriti. Etimologija nam pove, da je to tisto »posredovano, potemtakem *po vesti* znano in obstojno«. Grška beseda φιλοσοφία pokaže, kje pred-stoječe leži stvar sama. *Poslušamo jezik besed*. Poslušamo njen λέγειν, neposredno izpostavitev.

Prvi, ki omenja besedo »filozof«, je Heraklit Mračni, Efeški (glede tega Heidegger in Deleuze soglašata). Ta Filozof govori, da je Eno Vse. In nadalje pravi, da bit zbira bitje v tistem, kar bitje je. Bit je zbirališče – λόγος. Toda ravno temu so se Grki najbolj čudili. Tako pride do čudenja, θαυμάζειν, kot pravira same filozofije. (Hrvaški pesnik je o svojih sopotnikih, pesnikih, dejal, da so »čudenje v svetu« [A. B. Šimić]; in enako velja za začetke filozofije.)

5 Oznaka za ta vidik Platonove misli ni moderna in ni izločena iz določenih pogovorov med modernimi znanstveniki. Termin je v rabi vsaj tako dolgo, kolikor daleč nazaj sega njegova uporaba pri Diogenu Laertskem, ki temu pravi (Platonova) teorija idej: »Πλάτων ἐν τῇ περὶ τῶν ἰδεῶν ὑπολήψει [...]« Prim. Diogenes 2017.

6 Prevajalka pri neposredno navedenih odlomkih – zaradi umestitve v smiselni kontekst – sledi prevodom, kakor jih uporablja ali predlaga avtor članka. *Op. prev.*

7 »Vprašanje *Kaj je filozofija?* morda lahko zastavimo kvečjemu prepozno, v starosti, ko dozori trenutek, da se govori konkretno«.

Heideggrovo »mojstrstvo« v mišljenju je sledilo tej liniji. Najbolj se to nanaša na njegovo razpravo *Izvor umetniškega dela* (prim. Heidegger 2010). Bit umetniškega dela je namreč prav tista »bit filozofije«. Filozof in umetnik, predvsem pesnik, prebivata v bližini resnice biti. Znotraj spora med zemljo in svetom se godi ta »erotična« medigra. Eros je tisti, ki hrepeni in ve za svoje hrepenenje. Zato Heidegger pravi, da sta Heraklit in Parmenid misleca v skladu z *logosom*. Na nek način sta tudi »mojstra«, in od njiju se je treba učiti.⁸ Bit resnice se izvorno odpre prek »sámo-postavljanja-v-delo«.

»Resnica kot neskritost je pravzaprav bistveni *dogodek* vsakega potencialnega sveta, osnovanega na zemlji.« (Starčević 2014, 359) Kakor A. B. Šimić tudi Heidegger zastopa stališče, da *pesniško prebiva človek ...* Bivanje v skladu z *logosom* odlikuje Heraklita in Parmenida. Toda prvi, ki zares govori iz filozofije, je Platon. Njegova *ídeá* se – kot tisto temeljno samega vprašanja – pri Aristotelu premesti k tistemu, kar vseskozi govori/sprašuje: »*ti to on*«, kaj je *bitje*; k vprašanju, h kateremu stremi filozofija. Pri Aristotelu gre za *ἐνέργεια* (energijo), ki se usmerja v svojo odločilno funkcijo. Kajti filozofija je, kot pravi Heidegger, *dajanje mere*. Je teoretsko znanje, oblika merodajnosti, zmožna opazovati bitje glede na tisto, kar je, *kolikor je bitje*. Ona, namreč filozofija, ostaja tako enaka; kajti tudi spremembe so zagotovilo sorodnosti v istem. Tukaj naletimo na skupno točko z Deleuzom in njegovo filozofijo, izraženo v naslovu knjige *Razlika in ponavljanje* (prim. Deleuze 2009).

* * *

Odgovor na vprašanje *Kaj je filozofija?* je lahko le »filozofirajoč odgovor«. Heidegger bi rekel, da se uvajanje v filozofijo prične takrat, ko sami-v-sebe vnašamo filozofiranje. To se godi preko pogovora. *Legein* postaja *dialegesthai* z vsemi pred nami živečimi misleci, ki se imenujejo filozofi (in to tudi dejansko so). Kje se začanja po-govor? Tam, kjer gre za »bit bivajočega«. To je svojevrstno odgovarjanje sami biti bivajočega. Toda tukaj pridemo do ključnega mesta, ki

8 O svojevrstnem, posebnem »mojstrstvu« Martina Heideggra in o potrebi, da se pri njem (pa tudi pri Deleuzu) učimo filozofije, piše hrvaški filozof Goran Starčević (prim. 2014, 341–411).

nas zanima v zvezi s poskusom opredelitve tega, *kaj je filozofija*. Če nas »odgovarjanje *osrečuje*«, šele tedaj v pravem smislu odgovarjamo na zastavljeno vprašanje. *Sreča* torej ... **Filozofija stremi k sreči**. Samo srečen človek je lahko filozof. Prisvajanje in pretvorbo z izročilom prejetega mora spremljati občutek sreče! Zadnje poglavje in sklep tega besedila bosta sledila temu, kako je s tako imenovano »metafiziko dejanske sreče« pri Alainu Badiouju (prim. Badiou 2016). Že Platon je rekel: *resnično je srečen, kdor živi pod znamenjem ideje*.

Biti srečen – to odgovarja biti bivajočega. Za Heideggerja to nesporno drži. Toda redko se odzovemo na srečo, prisojeno s strani biti. Ob poskusu odgovora na naše izhodiščno vprašanje o »kajstvu« filozofije moramo ugotoviti, kako se filozofija v morebitnem pristopu k resnici razlikuje od tako zelo dominantne paradigme znanosti.

286

Znanost ni izvorno dogodje resnice, temveč je povsod izgradnja že odprtega področja [...], to pa se v krogu tega področja izkaže za mogoče, in nujno pravilno. Če kaka znanost poleg pravilnega pride tudi do resnice, namreč do bistvenega razkrivanja bivajočega kot takega, tedaj je *to filozofija* [kurziva M. K.]. (Heidegger 2010, 105)

Znanost torej ni izvorno dogajanje resnice, ampak izgradnja nečesa že odprtega. Filozofija pa, nasprotno, odgovarja bistvu bivajočega. Poslušamo nekaj, to slišimo ali zamolčimo; vendar gre ravno za to – za bit bivajočega. Kajti to nam je »dosojeno« kot privilegiranim bitjem, ki se z njo pogovarjamo o vsem. To vse pa je »glas biti«, ki nas kliče k odgovoru. ἡ φιλοσοφία je izpolnjeno odgovarjanje, torej po-govor. Heidegger pravi, da nas bit sama kliče k sebi, mi pa smo biti bivajočega na razpolago. Da bi zares dosegli tisto, čemur pravimo skladje (ἀρμονία), jo moramo slišati v nekem razpoloženskem krogu. Poslušanje ima namreč v Heideggrovi »filozofiji jezika« prednost pred govorenjem.⁹

9 Na tem mestu večinoma sledim opisu Heideggrove pozicije, kakor jo je razgrnil N. Miščević v sijajni študiji z naslovom *Filozofija jezika* (prim. Miščević 1981).

Kako danes prepoznamo, *zaslišimo* govornico, ki nam jo prisojajo filozofija? Tako, da prepoznamo *vzdušje*, v katerem se odvija tak po-govor med bitjo bivajočega in nami. Kajti, kako filozof pristopa k svetu? Kakor pesnik ... Sledeč Platonu, Heidegger pravi, da je filozofu lastno čudenje, ki pa je povezano s strastjo (πάθος), kar je podlaga vsakega filozofskega izhodišča. Rekli bi lahko, da je filozofija neozdravljiva bolezen (pri Heideggru »bolezen-za-smrt«); in ta prežema vse naše bitje, če smo še – ljudje. Vse brezstrastje komunikacije preko digitalnih naprav, ki je zapuščina obsedenosti s tehnosfero, nas nezadržno pelje k umetni inteligenci in umetnemu življenju; to pa pravzaprav ne potrebuje več filozofije. Če izgubimo (otroško, grško) radovednost, izgubimo tudi smisel za filozofijo. Pri Heideggru je bil govor o tem vse od samih začetkov njegovega mišljenja, že od *Biti in časa* (prim. Heidegger 1979) dalje. »Čudenje predihava« vsak korak filozofije. Kako danes ohranjati smisel znotraj naše eksistence? Tako, da vztrajamo pri sebi s čudenjem, ki edino zagotovi pristop k sami »biti bivajočega«. Arhaično? Ja – toda čudenje je kot strast, in kakor ἀρχή, prapočelo, ki ga že vse od Anaksimandra dedujemo kot tisto filozofično samo. *Ko odgovarjamo na vprašanje, kaj je filozofija, je to neobhodno potrebno za vsako prihodnje vpraševanje o smislu, torej tudi o sreči v življenju.*

Če strast samo razumemo, ne psihološko, ampak kot posebno vzdušje, lahko поблиže označimo čudenje kot izvor filozofiranja. Heidegger pravi, da se novodobna filozofija pričinja z Descartesom. Tega ne zanima več golo τί τὸ ὄν, torej bivajoče, kolikor je. Vprašuje se o resničnem bivajočem v smislu *ens certum*. Tukaj smo priča vzdušju dvoma kot tistemu, kar spodbada k filozofiji. Dvom je – v primerjavi z gotovostjo kot bistvom – nekaj, kar nas vznemirja v bistvu našega bitja. Dvom je potrditev ob gotovosti. Tu se začne tako imenovana »zahodna filozofija subjektivnosti«. Z njo je nekako pozabljen starogrški *prius* filozofije. *Ens qua ens* se zaradi nedvornosti *cogito ergo sum* izdaja za človekov ego, subjekt. Toda kakšno je pravzaprav naše današnje mišljenje? Heidegger pravi, da »še ni našlo svoje enoznačne poti« (Heidegger 1996, 279). V njem se mešata dvom in obup z ene in »slepa razjarjenost« z druge strani. Um je danes uglašen tako, da verjame le v logično-matematično argumentacijo svojih načel in pravil. Tu je tudi razlika, pravzaprav vse globlja vrzel med aktualno znanostjo in tistim, kar je dozdevno »nekaj preteklega«, kot filozofija.

Toda pri Heideggru je filozofija tisto, kar se razume zgodovinsko, kot epohalno navrženje možnosti človeka. To je nekaj človeškega. Niti Bog niti žival ne filozofirata. Še toliko manj lahko filozofira stroj v okviru računskega mišljenja znanosti.¹⁰ Znano (in nadvse prepričljivo!) je njegovo stališče: »Znanosti ne mislijo.« Znanosti zgolj konstruirajo kibernetična stanja na podlagi informacije (prim. Paić 2014, 163).

* * *

288

Vrnimo se k našemu temeljnemu vprašanju. Kako filozofija *je*? Heideggrov odgovor se glasi, da gre za način odgovarjanja, ki se odziva na glas biti. To je odgovarjanje – nek govor. »Govor je v službi jezika.« (Heidegger 1996, 280) Toda današnja predstava o jeziku je odtujena od grškega izkustva govora. Kaj nam, današnjim ljudem, pomenita *logos* in *legein*? Skoraj nič več ...; govor namreč jemljemo instrumentalno, zgolj kot sredstvo jezikovnega izražanja. Zelo daleč smo od Heideggra, ki pravi, *da je bistvo jezika v izrekajočem kazanju resnice biti*. Na podlagi povedanega lahko ugotovimo, da današnji jezik ne more biti več mišljenje.

Kaj iz tega sledi? Ne moremo se vrniti k prvobitnemu, grškemu bistvu *logosa*. To lahko doseže le filozofija. Filozofija pa je tukaj, pri velikem »mojstru mišljenja« – kot mu pravi G. Starčević – oznaka za od-govarjanje, odlikovani način izrekanja.¹¹ Odgovor na vprašanje, kaj je filozofija, vodi skozi *po-govor*; zanj smo pa rekli, da ni v nikakršni povezavi s tistim, čemur danes pravimo komunikacija, namen katere je izmenjava podatkov. Filozofiji – ali zdaj že *mišljenju!* – je lastno urejanje odnosa med mišljenjem in pesništvom. Filozofija še ohranja vez z *Denken*, medtem ko je način kvazi-»mišljenja«, *Rechnen*, povezan s *planiranjem*, z *računanjem*, *konstrukcijo*.

10 Za Heideggra kibernetika ne nudi možnosti *drugega začetka* mišljenja. Kibernetika je le tehnična možnost realizacije metafizične biti, torej metafizične zgodovine sveta. Prim. uvodno predavanje Žarka Paića na kolokviju revije TVRĐA – »*Nadolazeće mišljenje: Heidegger i Deleuze*« – 29. novembra 2012 v DHP v Zagrebu (Paić 2014, 162).

11 Jasno razlikovanje med filozofijo in mišljenjem je pri Heideggru prisotno šele v poznejši razpravi: »Konec filozofije in naloga mišljenja« (prim. Heidegger 1996, 399–416). Filozofija se dovrši na koncu metafizike, medtem ko mišljenje označuje novi začetek (*der andere Anfang*) po tem koncu, s katerim vstopamo v *dogajalnost biti* v smislu do-jemanja *biti kot dogodja* – *Er-eignis*. Prim. tudi Starčević 2014, 341–411.

Mojster filozofije, mojster mišljenja in tudi mojster resnice je edini, ki lahko poda odgovor na vprašanje: kaj je to – filozofija? Pozneje bomo videli, koliko Badioujeve »generične procedure resnice« dolgujejo temu, kar pove Heidegger na samem koncu svoje razprave, navajajoč Aristotela iz *Metafizike!* »Bivajočebit se pojavlja mnogostransko.« (Heidegger 1996, 280) τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς označuje življenje filozofije, če je ta danes sploh še mogoča. Filozofija je še lahko *dogodje*, ki se umešča v možnost »odprtosti druge zgodovine«. Celotna zgodovina sodobne politične filozofije je povezana z vprašanjem in pojmom *dogodka*. Pišejo jo maloprej omenjeni Badiou, Žižek, Deleuze, celo Baudrillard ...; a vsi precej dolgujejo bojeviti filozofiji mesijanskega dogodka, posredovani v umetniško-filozofskem erosu Walterja Benjamina.

Manjka nam smisel ... manjka nam óni »zakaj« ... manjka nam tisto človeško sámo. Izvornejše izkustvo bistva človeka je mogoče le tedaj, če vrnemo smisel temu, kar nosi ime *filozofija*. Za Heideggra pa je to – *naloga mišljenja*.

Qu'est-ce que la philosophie?

Nemški filozof ni edini, ki se je v naslovu vprašal o »kajstvu filozofije«. Čeprav so številni filozofi spraševali o predmetu svojega intelektualnega in človeškega zanimanja, sta Gilles Deleuze in Felix Guattari za naslov svoje tretje skupne knjige izbrala prav vprašanje: *Kaj je filozofija?*¹² V tem delu skušata povzeti svoja prizadevanja okrog filozofske predložitve »ne-fašističnega življenja«. Povezanost kapitalizma in shizofrenije se namreč razgrajuje tudi z novim načinom dojetja in delovanja same filozofije.¹³

Zdi se, da je s Heideggrom »sramota morala vstopiti v samo filozofijo« (Deleuze in Guattari 1993, 11). Tako avtorja pojasnjujeta vse nelagodje, povezano z imenom velikega filozofa po njegovem angažmaju v nacistični stranki, kakor tudi z njegovim rektorskim govorom (prim. Heidegger 1999). Če naj odgovorimo na vprašanje (»Torej, vprašanje je ... «), moramo pridobiti

12 Prvi dve skupni knjigi [*AntiOjdip* in *Tisoč platojev* (op. prev.)] sodita k projektu, ki sta ga poimenovala »Kapitalizem in shizofrenija«.

13 Hrvaški prevod treh besedil: »Dakle, pitanje je ...« (prev. M. Vekarić), »Geofilozofija« (prev. B. Mikulić) in »Od kaosa do mozga« (prev. Ž. Matijašević) je z naslovom »Što je filozofija?« izšel leta 1993 v časopisu *Treći program Hrvatskoga radija*.

določeno življenjsko izkušnjo. Preveč smo si želeli filozofirati, ne da bi se spraševali o tem, »kaj to je«. Starost se po Deleuzu in Guattariju v življenju pojavlja kot obdobje, ko imamo neomejeno možnost svobode v pisanju in prevpraševanju stvari, ki so v človeškem življenju najpomembnejše. To velja tudi za samo filozofijo.

»[F]ilozofija je sposobnost zamisli, oblikovanja in proizvodnje pojmov« (Deleuze in Guattari 1993, 11). Ta prva, preprosta definicija, ki jo avtorja ponujata v zvezi s samo stvarjo, bi nas lahko zavedla. »Pojem« – mar ni to ključni pojem (*Begriff*) Heglove filozofije? Seveda ... ; vendar Deleuze in Guattari s svojo postavitvijo mišljenja/filozofiranja predstavljata skrajni antipod heglovskemu stališču. Medtem ko Heglova filozofija zajema mišljenje transcendentne, absolutne celote, nam Deleuze ponuja kot izhodišče *immanentnost*. Kaj pomeni *imanenca*?

290

Namesto ideje, ki upravlja z resničnostjo tako, da jo konstruira od zunaj, se zdaj sama resničnost odpira kot dejansko izkustvo tosvetnosti. (Paić 2013, 158)¹⁴

Enoglasnost biti zdaj ne postavlja več imanence in transcendence v medsebojno nasprotje. Na ta način se nevtralizira celotna metafizična shema zgodovine filozofije. V tem oziru sta Deleuze in Guattari zelo blizu Heideggrovim nameram. Če naj poskusimo še podrobneje obrazložiti, kako Deleuze uporablja pojem »imanence«, moramo povedati, da v takem pojmovanju filozofije zapostavi časnost zgodovinskega; vse se osredotoči na »prostorskost dogajanja«.

14 Paićevo besedilo »Utopija in entropija« je najbrž najbolj poučen prispevek o Deleuzovem mišljenju političnega v našem prostoru.

* * *

Pojmi, pravita Deleuze in Guattari, potrebujejo pojmovne like, ki jih določajo. Eden izmed prvih likov je *prijatelj*. Filozofija se začne v grškem svetu, to smo videli že pri Heideggru. Medtem ko so imele druge civilizacije Modrece, predstavljajo Grki »prijatelje«. Ti pa so *filozofi*, prijatelji modrosti. Modrost šele iščejo, ne posedujejo je. Po čem se Filozof razlikuje od Modreca? Modrec misli skoz like, *Filozof pa najde Pojem in o njem premišluje*. Prijatelj je lik, ki za mišljenje ni več zunanji, ampak je nekaj, kar mu je najbolj notranje, »pogoj možnosti mišljenja samega, živa kategorija, *transcendentalna* doživetost« (Deleuze in Guattari 1993, 12). Pri filozofu ne velja kot primaren odnos z neko drugo osebo, ampak s pojmom.

Kaj pomeni prijateljstvo v tem smislu? Dva prijatelja, ki »se sprijateljujeta« okrog same stvari, sta pravzaprav pretendent in tekmeč. Vendar ju je zelo težko razlikovati. Vsekakor je filozofija nekaj grškega in ujema se s prispevkom grške polis v zahodnoevropski zgodovini. Od tod izhaja, da je filozofsko prijateljstvo, »rivalstvo svobodnih ljudi, vseprisotno tekmovanje: *agon*«. ¹⁵ Prijateljstvo tukaj hkrati postavlja celovitost bistva (Heidegger) in rivalstvo pretendentov (grštvo). Deleuze in Guattari torej pri vprašanju o »kajstvu filozofije« poudarita prijatelje. Prijateljstvo je mišljenje o pojmu prek neskončnega nezaupanja in potrpljenja.

Filozof je prijatelj pojma. On je dan na razpolago, torej je v oblasti pojma. Spet, *kaj je filozofija?* Druga definicija nam natančneje govori o tej veščini: »[f]ilozofija je *disciplina, ki ustvarja pojme*« (Deleuze in Guattari 1993, 13). (Ob pojmu discipline in njenega dvojnega pomena kot večšine in tudi kot odgovornega samo-spraševanja [!?!], naj zaenkrat omenim le to, da Badiou eno svojih opredelitev sreče v knjigi *Metafizika resnične sreče* navezuje na disciplino v zadnjem smislu.) ¹⁶ Ustvarjanje vedno novih pojmov je pravzaprav končni cilj filozofije. Pojem tako kaže na filozofa, ki ga je zmožen in sposoben ustvariti. Kakor umetnik – bi rekel Deleuze –, ki ustvarja duhovne entitete, bo tudi filozof ustvaril pojme, ki so svojevrstne *sensibilia*: čutno dostopne stvari.

15 Deleuze in Guattari na tem mestu navajata Ksenofonta (*La République des Lacédémoniens*, IV, 5).

16 Prim. Badiou 2016, 70: »Disciplina je dejansko bistvo svobode in bistveni pogoj resnične sreče.«

V celotni knjigi Deleuze in Guattari govorita o treh vrstah enako ustvarjalnih dejavnosti. Gre za *znanost*, *umetnost in filozofijo*. Znanost je tista, ki rokuje s *funktivi*, umetnost se osredotoča na *percepte/afekte*, filozofiji pa je lastno to, kar je obenem njena posebnost – da *ustvarja pojme* v strogom pomenu besede. Ni neba za pojme ...; treba si jih je izmisliti, jih proizvesti, torej »ustvariti«. V tem pogledu je Deleuze izrazil »ničejanec«; veliki nemški *filozof-upornik* je namreč govoril o nezaupanju do nekritično sprejetega zgodovinskega izročila.

Filozofija za Deleuza in Guattarija ni ne opazovanje ne razmišljanje, niti ni prenos. *Opazovanje* je vsak običajen interes za stvar; tudi matematiki na primer *razmišljajo* o matematiki, ne da bi pri tem potrebovali filozofe; še najmanj pa gre v filozofiji za *prenos mnenj (doxa)*, da bi se vzpostavil kak splošni konsenz glede česa, ne pa resen pojem. Vse to so po Deleuzu le stroji za proizvajanje Univerzalij znotraj vseh panog. To lahko koristi samo pri imaginarnem obvladovanju tržišč in medijev. Kakor nasprotuje subjektivnemu in objektivnemu idealizmu, se vprašanje, *kaj je filozofija*, obenem posebej spravlja nad marketinško in medijsko proizvajanje pojma (kar označuje kot »intersubjektivni idealizem«).

»Spoznav samega sebe«, »Vedeti, da ne vemo ...«, »Čuditi se, da nekaj je« (in to ima Heidegger kot $\theta\alpha\nu\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$ za vir filozofije) – vse to ne zadošča za določitev same filozofije. Tretja in odločilna definicija nam pove: »**[Filozofija] je spoznanje s pomočjo čistih pojmov**« (Deleuze in Guattari 1993, 14). Toda iz pojmov ne boste spoznali ničesar, če jih niste poprej sami ustvarili! Imeti morate posebno intuicijo, o čemer zopet najbolje pričuje Friedrich Nietzsche. Tu se znova vračamo k pojmu *imanence*. Obstajati morajo *polje, plan, tla* za pojme. Pojmi se torej ustvarjajo iz »polja imanence«. V tem je Deleuzov najbolj izviren prispevek k prestrukturiranju nasledstva zgodovine filozofije; pripelje nas namreč v bližino tega, kar bomo pozneje omenjali pri iskanju »novega ozemlja in novega naroda« za filozofijo *sámo*.

V čem se razlikujeta filozofija in znanost? Že pri Heideggru smo videli, da »znanosti ne mislijo«. Po Deleuzu in Guattariju

[...] ekskluzivnost ustvarjanja pojmov filozofiji zagotavlja funkcijo, vendar ji ne daje nikakršne prednosti, nobene posebne pravice; obstajajo namreč drugi načini mišljenja in ustvarjanja, drugi načini zamisli

(oblikovanja ideje), ki ne potekajo nujno s pomočjo pojmov; na primer znanstveno mišljenje. (Deleuze in Guattari 1993, 14)

Znanost pri Deleuzu vendarle misli. Na kakšen način? Znanost omogoči, da se tisto virtualno pojavlja kot pogoj možnosti aktualizacije. *Telesa brez organov, stroji želj, postajanje žival* – to so le nekateri izmed toponimov, preko katerih Deleuze in Guattari, kot kaže, ne spregledujeta strahoma rodovitnega medsebojnega prežemanja filozofskega in znanstvenega spoznanja. Edino, čemur se velja izogniti, je kljub vsemu zahajanje v skušnjavo mreže »mikropolitike in segmentiranosti«; to pa je treba najodločneje razplesti v povezavi s fašizmom. Projekt »Kapitalizem in shizofrenija« je pravzaprav v celoti zajet v boj proti strukturnemu fašizmu sodobnosti in pomeni poskus iznajdbe ne-fašistične filozofije in politike.¹⁷

* * *

293

Za Deleuza in Guattarija je naposled ustvarjanje pojmov nekaj, kar se bo vedno imenovalo filozofija; ali pa se od nje ne bo razlikovalo, četudi bi temu nadedli drugo ime. Vendar filozofija ni doživela svoje največje sramote le z »afero Heidegger«. Dno sramote je bilo doseženo, ko so si informatika, marketing, design, publiciteta in vse panoge komunikacije prisvojile samo besedo in pojem filozofije.

»To je naš posel, mi smo ustvarjalci, mi smo tisti, ki ustvarjajo *pojme!*« (Deleuze in Guattari 1993, 15) brnijo mediji. V času, ko so edini »dogodki« razstave, in edini »pojmi« proizvodi, namenjeni prodaji, je filozofsko kritiko nadomestila komercialna propaganda. Toda – ali je POJEM le ime podjetja za informacijske storitve? To vprašanje si zastavi Deleuze, želeč radikalizirati svoje spraševanje o »kajstvu filozofije«. Kako naj se premaguje tako imenovano

17 »1933 – Mikropolitika in segmentiranost« je naslov enega izmed poglavij Deleuzove in Guattarijeve skupne knjige *Tisoč platojev*. Tu beremo: »Toda v fašizmu so najnevarnejši mikrofašizmi, drobcene segmentacije pa so škodljive kot najtrši segmenti.« (2014, 240) In tudi: »[f]ašizem je množično gibanje, rakavo telo, bolj kot totalitarni organizem.« (239)

»trgovsko obliko pojma«? Filozofski pojmi so prej *aeroliti* kot tržno blago. Večni, neugnani filozofski smeh briše solze disciplini/veščini, za katero trdijo, da umira. *Vprašanje filozofije je tista svojevrstna točka, v kateri se pojem in ustvarjanje med seboj ujemata.*

Pojem je edina filozofska resničnost. Filozof imanence tukaj soglaša s korifejama nemškega klasičnega idealizma, s Schellingom in Heglom. Vendar mora samovzpostavitev filozofskega pojma slediti skromnosti pedagogike. V tem so Deleuzovi svetovalci in soborci predsokratiki, in Nietzsche. Da bi se izognili enciklopediji pojma v njegovem zvajanju na absolutnost čiste subjektivnosti klasikov nemške filozofije in hkrati nevarnosti »trgovskega profesionalnega izobraževanja« (marketinškemu medijskemu oporekanju pristojnosti v podobi tako imenovane »poslovne filozofije«), se moramo vrniti k prvotni skromnosti. Pedagogika pojma analizira pogoje ustvarjanja kot dejavnike trenutkov, ki ostajajo edinstveni (prim. Deleuze in Guattari 1993, 16).¹⁸ Toda da bi prišli do končnega odgovora na Deleuzovo in Guattarijevo vprašanje, kaj je filozofija, moramo spregovoriti tudi o pojmu tako imenovane »geofilozofije«.

294

Ekskurz o geofilozofiji

Kako *Deleuze* in *Guattari* vidita prihodnost tega, čemur pravimo filozofija? Četrto poglavje njune knjige *Kaj je filozofija?* ima naslov »Geofilozofija«. Deleuze in Guattari ugotavljata, da sta subjekt in objekt slabo izhodišče za pristop k mišljenju, in zatrdita, da se mišljenje odvija *glede na teritorij in zemljo (ozemlje)*. Tisto, kar se tradicionalno imenuje ontologija, pa je pri obeh mislecih označeno s kategorijo *postajanja*. Na nek način se tukaj obnavlja določena metafizika. Metafizika? *Cum grano salis*, seveda. Kajti navsezadnje gre za »metafiziko razlike in ponavljanja«. ¹⁹ Deleuzova filozofija imanence se giblje v krogu »mistične moči življenja«. Vse življenje pa je v stalnem gibanju

18 Pedagogiko pojma, ki nam jo kot »nujno okolje mišljenja« predloži Deleuze, lahko vzporejamo s projektom psihagogike in »obvladovanja sebe« pri poznem Foucaultu (prim. Foucault 2008).

19 Temeljno Deleuzovo delo *Razlika in ponavljanje* je, npr., v prevodu Ivana Milenkovića leta 2009 izšlo v Beogradu znotraj knjižne zbirke Fedon.

vzpostavljanja vezi med mislijo in zemljo (ozemljem). Glavni kategoriji te »metafizike prostora/površine« sta *deteritorializacija* in *re-teritorializacija*. Kaj pomeni to *razseljevanje* in *ponovno naseljevanje*? Deleuze in Guattari se vračata v antično Grčijo. Egejska mesta z Atenami na čelu so kraj, ki tvori določeno »okolje imanence«. Obrtniki in trgovci najdejo tam svobodo za opravljanje svoje dejavnosti; prihajajo pa tudi »tujci« – filozofi. Tri stvari so, ki tvorijo pogoje za dejstvo pojavitve filozofije ravno v tem okolju: čista *družbenost* (družabnost) kot okolje imanence; užitek združevanja, ki ga daje *prijateljstvo*; in, nazadnje, *okus za mišljenje*, nepojmljiv v transcendentnem kraljestvu, in uresničljiv le v mestu, v polis, na agori, kot izmenjava mišljenja – torej ob tistem, čemur Heidegger pravi po-govor. Po zapustitvi nekega ozemlja in prihodu na drugi teritorij se potemtakem ustvari okolje, primerno za razvoj filozofskega mišljenja. Odvije se *re-teritorializacija*, »ustvarjanje novega ozemlja in naroda«; to pa je po Deleuzu in Guattariju predpogoj za filozofijo. *Re-teritorializacija* je tedaj *ustvarjanje nekega novega, bodočega ozemlja*.

295

Kako to doseči? Pri Deleuzu je ustvarjalni kaos podlaga vsake svobodne dejavnosti. Avtor termina geo-filozofija je sicer Friedrich Nietzsche (prim. tudi Nietzsche 2004). Vendar pri Deleuzu in Guattariju filozofija, umetnost in znanost tvorijo generativne strukture proizvodnje sveta. *Ontologija postajanja* ne izpostavlja več filozofije kot privilegiranega polja za interpretacijo svetovnih dogajanj. Toda filozofijo nujno potrebujemo za *politični odnos* do tega in do takega sveta.²⁰ Kje je potemtakem tu prostor za filozofijo? Filozofija ne prihaja po ustvarjenju »novega ozemlja in naroda«, temveč je hkrati *postajanje* tega novega sveta. Deleuze vpelje pojem utopije ter pri tem opredeli filozofijo in politiko kot »dogajanje prihajajočega« iz same imanence življenja. Tisto utopično izhaja iz imanentne želje samega življenja po resničnosti, pravičnosti, svobodi, lepoti ...

Kakšno je dejansko Deleuzovo razumevanje filozofije v tekstu o »Geofilozofiji«? Z ene strani gre tu za *konceptualno arhitektoniko*, z druge pa za *ustvarjalni eksperiment novega dogodka*, in – *last but not least* – za *politiko*

20 Prav iz tega motiva je izpeljana interpretacija Žarka Paića v omenjenem besedilu o Deleuzovem mišljenju političnega (prim. Paić 2013, 152–169).

utopije.²¹

Filozofiji nameni Deleuze pravzaprav najpomembnejšo vlogo. Odgovor na vprašanje, *kaj je filozofija*, razkrije, da je mogoče filozofijo razumeti kot zmožnost *tvorbe novega sveta iz duha revolucionarne želje*. Filozofija v svojem nenehnem postajanju nekaj *novega, drugega, revolucionarnega*, ruši varnost obstoječega samozadovoljnega stroja kapitalizma. Četudi je na nekem mestu v besedilu rečeno, da je kapitalizem naravno okolje za moderno filozofijo, kakor je bila to za antično Grčijo polis (prim. Deleuze in Guattari 1993, 23), se mora ta kapitalistični »stroj želj« razkrinkati ravno kot – *stroj*. Kapitalizem postaja namreč v dobi tehnouznanosti absolutna entropija sveta (prim. Paic 2013, 166). Tisto, v čemer lahko vidimo diagnozo, ki jo Deleuze razglasi v povezavi s sodobnim svetom, je naslednje: potem ko smo – v foucaultovskem besednjaku – zapustili družbe discipline, se zdaj nahajamo v vse prežemajočih »družbah nadzora, ki ravno zamenjujejo disciplinarne družbe« (Deleuze 1990, 1).²² *Globalni svet je entropijski red zamreženih družb nadzora*.

296

* * *

Deleuze in Guattari se znova vračata v davno preteklost antike. Osredotočata se na analitiko pojma kot temeljnega za filozofijo in se ob tem ozreta na pomembnost odkritja ambienta filozofije v kontingenci. Filozofija je kot geo-filozofija povezana z nepredvidljivim ustvarjanjem pojmov. Geo-filozofija je tako analogna Braudelovi geo-zgodovini. »Geografija ni samo fizična in človeška, obenem je tudi mentalna, kot pokrajina.« (Deleuze in Guattari 1993, 22) Hkrati se razodeva pomembost samega obstoja. Grki morajo vsakokrat šele

21 »Utopija je vsakokrat tisto, preko česar filozofija postaja politika, in na najvišji točki tudi kritika svoje epohe. Utopije ni mogoče ločevati od neskončnega gibanja: etimološko označuje absolutno deterritorializacijo, toda vselej v tisti kritični točki, kjer se ta navezuje na relativno, navzoče okolje in predvsem na njegove pridušene moči. Beseda 'erewhon', ki jo uporablja utopist Samuel Butler, ne kaže le na 'no-where', torej nikjer, ampak tudi na 'now-here', tukaj-zdaj; [...] [treba pa je] razlikovati avtoritarne utopije ali utopije transcendence in osvobajajoče utopije, revolucionarne in imanentne.« (Deleuze in Guattari 1993, 24).

22 Esej z naslovom »Post-scriptum sur les sociétés du controle« je bil prvič objavljen maja 1990 v 1. številki časopisa *L'Autre journal* in potem uvrščen v knjigo *Pourparlers*.

»postati filozofi«, kakor so filozofi »postajali Grki«. Prav v tem – v kontingenci – je smisel deteritorializacije in re-teritorializacije.

Če se je filozofija pojavila v Grčiji, tedaj je bil to prej primer kontingence kakor nujnosti; prej iz ambienta ali okolja kot iz izvora; prej iz dogajanja kakor iz zgodovine, prej iz geografije kakor iz zgodovinopisja, prej iz milosti kot iz narave. (Deleuze in Guattari 1993, 22)

Toda ravno iz te kontingence izhaja revolucionarna narava filozofije. Vprašanje, *kaj je filozofija*, se torej **v bistvu zvaža na boj proti kapitalizmu** (tu bi dodal: in tudi proti fašizmu). Naloga filozofije je v posebnem »izginjanju filozofije«, vendar tako, da bo filozofija hkrati *postajanje*, *signum* odpora in težnje po radikalni, revolucionarni spremembi. Preko utopije pa filozofija postaja kritika ... in politika! Čeprav je revolucija le ena od oblik utopije, predstavlja odločilen pojem za filozofsko polje imanence. Filozofija se znova naseljuje v nacionalni Državi in v duhu naroda (prim. Deleuze in Guattari 1993, 25). Vendar to ni zgodovinska država, niti ni zgodovinski narod. Gre za »prihajajočo skupnost«; v tem smislu je Deleuze nekako blizu Derridaju in Agambenu.²³

Kapitalizem je razmerje moči, ki v mnogočem vnaprej določa vse, kar se nam dogaja tukaj in zdaj, in ... za vedno. Kapital je v številnih diskurzih politične filozofije tisti element, na katerega se osredotoči odpor.

Če se filozofija znova naseljuje v pojmu, ne najde pogoja za to v sedanji obliki demokratične Države ali pa v cogitu komunikacije, ki je še bolj vprašljiv od cogita refleksije. Ne primanjkuje nam komunikacije; nasprotno, imamo je (celo) preveč: tisto, česar nam primanjkuje, je ustvarjanje. *Manjka nam odpora do sedanjosti*. Ustvarjanje pojmov

23 V tem pogledu sta najbolj referenčni razpravi Jacquesa Derridaja *Politike prijateljstva* (prim. Derrida 2002) in *Skupnost, ki prihaja* Giorgia Agambena (prim. Agamben 1993).

priklicuje v sebi neko prihodnjo obliko. [...] Evropeizacija ne naredi kakega obstoja, ampak zgolj tvori zgodovino kapitalizma, ki podjarmljene ljudi spodnaša v postajanju. Umetnost in filozofija se srečujeta v tej točki [...].²⁴

Filozof je vselej blizu odporu proti vladajući paradigmi družbenosti, kolikor ta še obstaja. Filozofu je notranje postajanje narod, kakor tudi umetniku. Obema je skupno, da nudita odpor: upirata se smrti, suženjstvu, neznosnemu, sramoti ... sedanjosti (prim. Deleuze in Guattari 1993, 29). Skratka, Deleuze in Guattari pravita, da se filozofija re-teritorializira trikrat: najprej v preteklosti pri Grkih, drugič v sedanjosti demokratične države, toda tretjič na odločilen način. To se mora odviti šele v prihodnosti, pri »novem narodu in na novem ozemlju«.

* * *

298

Kaj je naposled geofilozofija, toda v odgovarjanju na vprašanje: *Kaj je filozofija?* *Postajati* je geografsko, ne zgodovinsko. Misliti pomeni – eksperimentirati. Tukaj se Deleuze najbolj neposredno naveže na dediščino Nietzschejeve ontologije bivanja. Večna filozofija, vendar tudi zgodovina filozofije osvobajata prostor za *filozofsko postajanje*. »Mi mislimo in pišemo za same živali« (ker mora filozof postati žival, da bi žival postala nekaj drugega!).²⁵ Filozof mora postati tuj samemu sebi, svojemu jeziku in narodu, da pripravi pot k novemu narodu in novemu ozemlju. Umetnik in filozof z lastnim trpljenjem omogočata prihod naroda. Nietzsche bi temu rekel »zdravljenje civilizacije«; Deleuze pa se pojavlja kot »odkritelj novih oblik imanentne eksistence«. V tem se razkrije tudi resnična sreča, ki ni na noben način povezana s tistim, kar o njej misli komunikacijska družba izpraznjenih informacijskih matric za »pretapljanje iz votlega v prazno«.

Treba je verjeti v srečo, ki je posledica resničnega filozofskega *postajanja in bivanja*. Ni blaženosti, večje od tiste, ki izhaja iz filozofskega spoznanja (!?).

24 Tukaj se večinoma sklicujem na neko svoje prejšnje besedilo o politični filozofiji (prim. Krivak 2015, 167– 177 in tudi Deleuze in Guattari 1993, 28).

25 Izbrani navedek iz Deleuza je prevzet od: Starčević 2014, 397.

Zato se zdaj obrnimo k vprašanju povezanosti filozofije in sreče pri Alainu Badiouju.

Kaj je filozofija? »Metafizika« dejanske sreče!

Filozofija se zdi danes tako vprašljiva, da se zanjo pišejo tudi *manifesti*. Alain Badiou je – v zavzemanju za ohranitev smisla človeške eksistence v resnicoljubnosti – napisal delo, naslov katerega je prav *Manifest za filozofijo* (prim. Badiou 2001). Vendar so se odtlej stvari samo – poslabšale. Videti je, kot bi v sodobnem svetu popolne površnosti v odnosu do miselnih stvari filozofija postajala le balast preteklosti. Toda vsak »resničen filozof« – in Badiou to nedvomno in nesporno je – bo zato poskušal, kakor Platon, predložiti njeno *apologijo*.

Metafizika resnične sreče (prim. Badiou 2016) je razprava, naslov katere je – glede na samo stvar – nekoliko nenavaden. Od kod namreč zdaj metafizika? Po tem, ko so vsi veliki in pomembni filozofi od Nietzscheja dalje razglašali njen konec ter je sam Martin Heidegger ta konec povezal tudi s koncem filozofije in njeno poslanstvo prenesel v pojem »mišljenja«? Toda Badiou poimenuje metafizika celotno mišljenje doslednosti. Ta doslednost se navezuje na metodo, μέθοδος, na tisto, čemur Heidegger pravi *pot*. Kako rešiti filozofijo iz današnje vsesplošne marginaliziranosti? Tako, da naredimo iz nje zastavek *sreče*! To vsekakor ni sreča, kakor jo doživlja mnenje. To ni slika

299

[...] spokojnega življenja, obilice malih vsakdanjih zadovoljstev, zanimivega dela, spodobnega plačila, železnega zdravja, skladnega razmerja, letnih dopustov, ki ostanejo dolgo v spominu, milih prijateljev, bogato opremljene hiše, dobrega avtomobila, vdanega in privrženega ljubimca, ljubkih otrok, ki ne povzročajo težav in so odličnjaki v šoli [...] (Badiou 2016, 10)

Badiou se v nasprotju s takšno podobo, splošno sprejeto idilično predstavo, ki jo razširjajo mediji in doksografija vsakdana, po pričakovanjih obrne k svojemu filozofskemu učitelju Platonu. Ta pravi, da *lahko srečo najdejo le tisti*,

ki se, zavračajoč podreditev zakoreninjenim mnenjem, *opirajo na resnice, pri katerih* »ima delež« njihova misel. Tu pa je tudi druga nesporna avtoriteta zgodovine filozofije – Spinoza, ki je vprašanje o sreči znova postavil na tla vrlin. Sreča je potemtakem posebno »urjenje v resničnem mišljenju«. Zelo podobno kot pri Platonu (delež dialektike) tvorita tukaj matematika in logika, skupaj z intelektualno intuicijo, tisto, kar bi lahko upravičeno poimenovali »metafizika sreče«. Badiou ponavlja to, kar že dobro poznamo iz njegovega filozofskega sistema. Vsaka filozofija je rezultat generičnih procedur, ki tvorijo: *kompleksna znanstvena spoznanja, inovativna umetniška dela, revolucionarne politike in intenzivne ljubezni*. Če to vsebuje, je filozofija *metafizika sreče*. Tu je pot k resničnemu življenju in obča logika mišljenja ne more shajati brez vsega tega, če zares želi doseči to resnicoljubnost – in, rekel bi, tudi *dejanskost* življenja.²⁶

300

Badiou izhaja iz predpostavke, da moramo, če je filozofija zares »bolna« ali pa se zanjo celo misli, da »umira«, podpreti željo po njej. Seveda – ko bi interes filozofije sploh še lahko odgovarjal zahtevam dobe. Hrepenenje po filozofiji je obenem hrepenenje po življenju (»Lust for Life«, Iggy Pop!). Pri drugem koraku svoje analize francoski filozof načne pogovor s plejado sijajnih piscev, ki jih – podajajoč zgodovinsko diagnozo – imenuje »anti-filozofi«. Tukaj Badiou tudi kritizira, vendar obenem resno jemlje dediščino Pascala, Rousseauja, Kierkegaarda, Nietzscheja, Wittgensteina in Lacana. Vse to zato, da se njegovo navidez klasicistično iskanje Resnice ne bi pretvorilo v akademizem, ki je glavni nasprotnik filozofije. Vsi ti avtorji so se namreč z dramo svojega bivanja zoperstavili pojmovnim konstrukcijam. Zastopali so stališče, da resnice ne gre misliti ali konstruirati, ampak jo je treba »prestreči«. Ne potrebujejo ideje Resnice (Deleuze o Platonu!), saj le trpljenje avtentične eksistence omogoči usodno srečanje z njo (prim. Badiou 2016, 47–54).

26 Namenoma uporabljam izraz *dejanski* [zbijski] za razliko od *realnega*, ki je v naslovu Badioujeve knjige. Francoski jezik namreč ne pozna distinkcije iz nemške terminologije – značilne, na primer, za Heglovo *Filozofijo prava*: »Vse dejansko je umno, in vse umno je dejansko«. Tisto dejansko (*das Wirkliche*) poseduje vso polnost možnosti, ki je gola realnost ne poseduje. Zato tukaj prevajam – in mislim, da je to v duhu Badioujeve namere – realno z izrazom DEJANSKO, ki je filozofsko veliko bolj gnetljiv.

S tretjim korakom metafizike dejanske sreče daje Badiou skromen dar svojemu poklicu radikalno političnega filozofa. Pokušal je odgovoriti na vprašanje: *Kako spremeniti svet?* Mislec se z analizo posameznih besed v tej sintagmi vdaja *nesmrtnosti* kot »nemogoči možnosti« vsakega revolucionarnega političnega projekta. Če je Deleuze v ontologiji postajanja (*devenir*) že prepoznal možnost utopičnega kot političnega momenta v filozofiji, je Rancière tisti mislec, ki postavi logiko disenza za temelj vsake resne politične zasnove demokracije (prim. Deleuze in Guattari 1993, 23).²⁷ V sklepnem poglavju, kjer govori o ciljih in afektih filozofije, postavlja Badiou polje imanence svojega celotnega projekta. *Metafizika dejanske sreče* je pravzaprav izhodiščna točka za sklep njegove filozofije, ki se ukvarja z *imanentnostjo resnic* v poskusu vnovične iznajdbe *ideje subjekta*. Temeljne kategorije tega »navrženja« so: biti množstven, dogodek, resnice, subjekt. Badiou želi slediti novi dialektiki med končnim in neskončnim. Tako se v provizoričnem orisu načrta cele knjige pojavlja tudi definicija sreče kot *afirmativne izkušnje pretrganja s končnostjo* (prim. Badiou 2016, 15).

* * *

Hrepenenje po filozofiji se za Badiouja pojavlja s »hrepenenjem po revoluciji v mišljenju« (tu je spet zelo blizu Deleuzu). Hrepenenje po dejanski sreči je treba prav tako razlikovati od zadovoljstva (*satisfaction*),²⁸ ki je le privid sreče. Uporabljač tudi Mallarméjeve poetične uvide, je francoski filozof izluščil idejo, da obstajajo štiri temeljne razsežnosti hrepenenja, ki odlikujejo filozofijo v njenem iskanju sreče. To so razsežnosti *upora, logike, univerzalnosti* in *tveganja*. Najprej se je treba upreti svetu, kakršen je zdaj. Nato je treba uporabiti racionalno logiko proti zakoreninjenim mnenjem, torej proti doksi. Nadalje: sreča, ki ni univerzalna – in ki izključuje možnost, da bi jo delili s katero koli »človeško živaljo«, dovtetno, da postane njen subjekt –, ni dejanska sreča. Vendar to ni posledica kake nujnosti. Sreča je kontingentna (tu je Badiou

27 Prim. pričujoče besedilo, zgoraj: »Filozofija v svojem nenehnem postajanju nekaj novega, drugega, revolucionarnega, ruši varnost obstoječega samozadovoljnega stroja kapitalizma.« Prim. tudi Krivak 2015.

28 »I can't get no satisfaction,« so Rolling Stones rekli že leta 1965!

spet v soglasju z Deleuzom). Sreča obstoji v gibanju, ki je vselej stava, tveganje. Delež naključja ostane v njej neizbrisen.

Toda naš svet, pogosto imenovan »zahodni«, vrši negativni pritisk na vse štiri razsežnosti hrepenenja po filozofiji. Najprej nas skušajo prepričati, da je ta svet najboljši izmed vseh možnih in da je že zdaj svet svobode (!?). Toda svoboda, ki jo nudi in predlaga, je omejena z mrežo *prometa blaga*. Svoboda je tu kodirana v neskončni bleščavi blagovne proizvodnje. Drugič, obstoječi svet je neprimeren za logiko, ker je ves podrejen »nelogični dimenziji komunikacije«. Komunikacija je ravno tisto, kar preprečuje komunikacijo,²⁹ heideggrovski pogovor. Gre za trenutni spektakel brez spomina, ki v temelju razveljavlja vsako logiko časa. Dejanska sreča ni v komunikaciji, ampak v polju koncentracije in intenziviranja (ne zahteva hitrosti, pač pa »vzeti si čas«). Tretjič, ta svet vrši pritisk na idejo univerzalnega, ker misli, da je sreča pridržana samo za določene skupine ljudi in privilegirane posameznike. Nasproti univerzalnosti postavlja monetarno abstrakcijo in obči ekvivalent – denar. In nazadnje, vendar ne tudi najmanj pomembno: obstoječi svet je obremenjen s presojo tveganja. Vsak trenutek se v življenju meri z nujnostjo ocene tveganja. Izobraževanje je, na primer, organizirano tako, da se vse bolj usklajuje z oceno perspektivnosti poklica. Floskule o »družbi znanja« in »odličnosti« skušajo prikriti dejstvo, da se tisto, kar je avtonomno in specifično človeško, namreč humanistika, prilagaja potrebam tržišča dela.³⁰

Dejanske sreče ni mogoče predvideti v računih. *Zato se hrepenenje po filozofiji, kot hrepenenje po revoluciji eksistence, pojmuje kot vozlišče upora, logike, univerzalnosti in stave/tveganja. Z njo so v nasprotju: vladavina blaga, vladavina komunikacije, monetarna abstrakcija občega ekvivalenta in tehnična specializacija (gotovost). Badiou pravi, da se filozofija danes postavlja*

29 »Kar ogroža komunikacijo, je sama komunikacija: ljudi ločuje med seboj tisto, kar jih po naravi združuje.« Kdo je kriv za to? Agamben pravi, da so novinarji in mediodkrati novi svečeniki tega odtujevanja ljudi od njihove jezikovne narave ... od njihove lingvistične biti. Jezik se zdaj ne le ločuje od te biti, ampak ne odkriva čisto – nič. Natančneje, pokaže se nam ničnost vseh stvari. Prim. »Shekinah« v Agamben 1993, 86–90.

30 *Planiranje, omreženje, discipliniranje, nadzor* so magične besede, ki jih v *Teoriji neizobraženosti* uporablja Konrad Paul Liesmann za opis nove paradigme (prim. Liesmann 2008, 93).

po robu tem izzivom s tremi poglobitnimi tokovi. Toda noben izmed njih nima pravega odgovora na nevarnosti, povezane z njenim izginjanjem. Najprej je tu fenomenološka in hermenevtična struja – v kateri sta najpomembnejši figuri Heidegger in Hans-Georg Gadamer; ta struja s svojimi težnjami po prvobitnem smislu zapostavlja vprašanje resnice in se sklicuje le na figuro Odprtega. Analitična struja, povezana z dunajskim krogom ob Carnapu in Wittgensteinu, usmerja vso pozornost na slovnično in logično analizo samih jezikovnih izjav. Cilj te filozofije je šele terapevtski in kritiški; gre za odstranjevanje iluzij. In nazadnje je tu še postmoderna struja mišljenja, ki skuša opozoriti na potrebo po zastavitvi samega vprašanja na drugačen način. Njen namen je dekonstrukcija (Derrida, Lyotard) in iznajdba novih form življenja.³¹

Badiou odkrije v vseh strujah pozitivno in negativno plat. *Pozitivno* obeležje je pri njih to, da poudarijo *osrednje mesto jezika*. Velik jezikovni obrat zahodne filozofije je navdihnil tudi obračun s številnimi idealističnimi dogmami dotedanje zgodovine te discipline. Jezik se vzpostavlja kot orodje proti stabilnosti metafizičnih abstrakcij in je velika zgodovinska transcendentalija našega časa. Pri zgodbi okrog filozofskih struj je negativno to, da vse po vrsti zapostavljajo idejo enoznačne Resnice; imajo jo za arhaično in metafizično, celo totalitarno. Badiou se s tem nikakor ne strinja. Resnica je oporni steber vsega njegovega filozofskega sistema (ob zvestobi dogodku in subjektovem konstruiranju sebe). Po njem sloni sodobna filozofija na dveh aksiomih: prvem – *metafizika resnice je postala nemogoča*; in drugem – *jezik je ključno mesto mišljenja, ker je tukaj v igri vprašanje smisla*. Pri Badiouju postane torej odnos med smislom in resnico temelj njegovega odgovora na glavno vprašanje naše razprave: *Kaj je filozofija?*

* * *

Filozofija je danes izpostavljena nevarnosti, da bo izgubila svojo revolucionarno krepost in motiv dejanskega življenja. Ali jo lahko reši obrnitev k jeziku kot lastnemu mediju? Mar je jezik edino, kar preostane kot zatočišče vsaki humanistiki? Jezik je kajpak pomembna komponenta mišljenja;

31 Prim. podrobneje o tem v: Krivak in Švetak 2016, 257–266.

toda videli smo, kam nas je, na primer, pripeljala Heideggrova meditacija o nemškem jeziku kot privilegirani govornici v dialogu z antičnim filozofskim izročilom.

Badiou se raje obrne k Platonu. V dialogu *Krati*³² je govor o tem, da mora filozofija izhajati – ne iz besed, ampak iz samih stvari. Privilegirana jezika ne zadošča, ko govorimo o univerzalnosti, pravi Badiou. Merodajen je le za razmejitev smiselnosti izjave. Toda ko se skušamo soočiti z izzivom eksistence, podrejene prometu blaga in nelogičnosti komunikacije, bomo vendarle potrebovali »nekaj več«. To nam prinaša obstoj Resnice. Četudi tukaj zapisujemo besedo z veliko začetnico, je pri Badiouju – *nota bene* – nosilec dojemanja resničnosti vselej pluralnost.

Obstaja *znanstvena, umetniška, politična in ljubezenska Resnica*. Filozofija se tu pojavlja kot »nedejanska podobnost resnici, pogojena z dejanskostjo resničnega« (Badiou 2001, 16)! V medijski in komunikacijski nekonsistentnosti slik in komentarjev je *vsaj nekaj resnic*. Filozofija se mora ukvarjati prav s tem, če želi preživeti. Kategorija resnice je minimalna trdna točka, ki se je mora okleniti vsako »hrepenenje po filozofiji«.

Jezik torej ni absolutni horizont mišljenja. Organiziranje filozofije v mišljenju ni neposredno podrejeno jezikovnemu pravilu. Nezvedljiva, edinstvena, singularna vloga filozofije je nemogoča brez trdne točke v diskurzu, *resnice*.

Kaj je torej filozofija? Veščina in dejavnost, ki nam v odločilnem trenutku omogoči, da rečemo: »to je dobro« ali »to ni dobro« (prim. Badiou 2016, 36). Rekonstrukcija vloge resnice pa zahteva postavitve središča filozofije še okrog kategorije subjekta. Taka je tudi prvotna Badioujeva namera v načrtovanem zaključnem sistemskem delu *Imanentnost resnic*, ki mora dokončati in zaokrožiti raziskave, začete v delu *Bit in dogodek* ter izpeljane nadalje v *Stoletju in Logiki svetov*.

Filozofija si mora v sodobnem svetu vse večje naglice in ob njegovi površnosti – »vzeti svoj čas«. *Mišljenje velja upočasniti*. Poklic filozofije je tak, da vzpostavlja lastni čas. V tem se Badiou na nek način razlikuje od Deleuza, ki brez zadržkov preskoči na hitrost virtualne aktualizacije dogodkov.

32 Odličen je hrvaški prevod Dinka Štambuka (prim. Platon 1976).

Kajti ... *Badiouja zanima ideja sreče*. Čeprav je čisto na koncu knjige navedel 21 definicij sreče, se v besedilu pojavlja še več opredelitev tega stanja, občutij, afektov, pravzaprav *dogodkov same filozofije*. Eden od predpogojev za uresničenje dejanske sreče je osvobajanje časa, ki smo ga že omenili. Filozofiji pa je treba vrniti načelo kontinuitete.

»Filozofija je bolna ...«; to diagnozo ji danes kar prepogosto pripisujejo. Vedno znova poslušamo, da je dospela do svojega konca. Kot na sploh tudi druge dejavnosti v številnih teorijah KONCEV.

Konec zgodovine, konec razrednega boja, konec filozofije, konec Boga, konec morale, konec subjekta, konec človeka, konec falogo/cen-trizma, konec Ojdipa, konec sveta [...]. Vsi ti konci se sintetizirajo v pozicijo svojevrstnega endizma.³³

Badiou posebej tematizira »konec komunizma«, ponujajoč mu kot protitež svojo *Komunistično hipotezo* (prim. Badiou 2009). Edino na ta način se bomo lahko uprli temu, da postanemo glasniki zgolj tržnega ustroja.

Vrnimo se zdaj k že omenjeni vlogi subjekta, *filozofskega subjekta*. Kaj nam ta vloga pomeni v ohranjanju hrepenenja filozofije?

Potrebujemo to, da lahko vsakdo v svojem imenu, vendar odprt za vzajemno izmenjavo z drugimi izreče, da je nekaj prav, nekaj drugega pa narobe, da je nekaj dobro in nekaj drugega ni dobro. (Badiou 2016, 40)

Terja se torej pozicijo subjekta, singularnosti, resnice. Zaradi vsega tega postane za Badiouja mogoč odgovor na vprašanje, *kaj je filozofija*. Zanj bo vloga te in takšne filozofije konstitutivna. Prelom s hermenevtiko, z analitiko jezika in s postmodernostjo je predpogoj za zasnovo take filozofije. Zaradi trajne notranje nestanovitnosti tega sveta se moramo opreti na trdno oslombo, če želimo ohraniti smiselnost svoje eksistence. Konstitutivno vlogo mišljenja

33 Prim. Sim 2001. Posebej o tem prim. tudi Derridajevo diagnosticiranje znova ubra-nega apokaliptičnega tona v v filozofiji.

po Badiouju zagotavlja *filozofija singularnosti*, *filozofija resnice*, *racionalna filozofija in filozofija dogodka*. To je četverni voz, povezujoč *zvestobo situaciji*, ki omogoča, da dosežemo, kar je za nas najpomembnejše – *srečo*. Subjekt je singularen, ker je dogodek tisto, kar ga vzpostavlja v določeni resnici. Je kraj možne racionalnosti in obenem nekaj, čemur bi lahko rekli *točka resnice*. In, kar je najbolj pomembno ... sreča obstaja le za subjekt, samo za posameznika, ki sprejme to, da postane subjekt (prim. Badiou 2016, 44)!

Znova, že kdove katerikrat: kaj je filozofija za Badiouja? Metafizika? Metafizike danes ni več (vsaj v smislu, kot jo je zastavil Aristotel v spisu s tem naslovom). Toda *metafiziko dejanske sreče* potrebujemo bolj kot kadar koli. Ko govori o takšni »metafiziki«, se avtor spet ozre na komposibilnost generičnih procedur. Načini doseganja sreče in s tem tudi filozofije so naslednji: *entuziazem* pri političnem delovanju, *blaženost* pri znanstvenem odkritju, *užitek* pri umetniškem ustvarjanju in *radost* pri ljubezenskem prizadevanju.

306 Filozofija je edinstvena panoga mišljenja, ki izhaja iz prepričanja, da obstajajo resnice. Vodi jo samo življenje kot odpor do prevladujočih mnenj. Posamezni človek, človek, posameznik kot subjekt ... mora biti zmožen tega, da se upre dispozitivom³⁴ moči, ki ga usmerjajo k uniformiranemu načinu mišljenja in življenja. (*»Resnično življenje je odsotno,« pravi Arthur Rimbaud.*)

Filozofija je – tako za Badiouja kot tudi že za Heideggra, s katerim smo krenili na to »potovanje« – *pot/nagib* k premišljanju resnice življenja, ki je postalo tehnološki cilj, znanstvena norma in projektivni/projektilni izračun.

Kaj pomeni živeti? Kaj je dostojanstveno in intenzivno življenje, nedvedljivo na vulgarna živalska merila? Življenje, ki usmerja k afektu [...] dejanske sreče? (Badiou 2016, 111)

34 Agamben določi pojem dispozitiva kot »aparata, nečesa, kar lahko razumemo dobesedno kot sposobnost lovljenja česa, orientacije, določitve, modela, nadzora oziroma gotovosti kretenj, obnašanja, dojemanja ali diskurza živih bitij. To torej niso le zapori, norišnice, panoptikum, šole, cerkve, tovarne, discipline, pravni ukrepi itn. (katerih povezava z močjo je nedvomno izpričana že od Foucaulta dalje), marveč tudi svinčnik, pismo, literatura, filozofija, poljedelstvo, cigarete, navigacija, računalniki, mobilni telefoni in – zakaj ne? – sam jezik, v katerega je bil pred tisoči in tisoči let nepričakovano ujet primat, ki se najbrž sploh ni zavedal, kakšne posledice ima to zanj samega.« (Agamben 2009, 14).

Življenje v filozofiji! Filozofija je resnica, ki vključuje tudi smisel. Ko gre namreč za *panogo veščine zamisli, oblikovanja in proizvodnje pojmov* (Deleuze) ali za *način odgovarjanja, ki se odziva na glas biti* (Heidegger), **gre za smiselnost resnice** same; tako pridemo do navidez paradoksnega, vendar plavzibilnega Badioujevega sklepa: *filozofija, to sem jaz*. Vendar so to v enaki meri tudi vsi tisti, ki berejo, premišlujejo in pišejo o tem, želeč postati eno s samo filozofijo. Ni odveč, če spomnimo na to, da potrebujemo učitelje filozofije: torej, ne koordinatorjev projektov odličnosti, ampak izvrstne predstavnike παιδαγωγός, ki bodo, če bi bilo treba, tudi »pokvarili mladino«!³⁵ Predati učencem sredstva za upiranje »družbi znanja«. Naučiti jih, da sami pridobijo spoznanja, ki jih zares zadevajo, *tukaj in zdaj*.

* * *

Zato sledimo učitelju mišljenja, Platonu, ki govori o tem, da je zares srečen ravno filozof, živeč pod znamenjem Ideje. Srečnejši je od bogatih, od hedonistov, tiranov ... Zakaj? Ker izkuša dejansko srečo iz notranjosti svojega življenja.

Ponavljam: *filozofija je bolna*; to je neizpodbitna diagnoza sedanjosti. Morda celo umira, kot bi rekel Badiou. Toda svet, ki mu gre za spremembo nevzdržnih razmer, v katerih se je znašel, »hrepeni po resnični filozofiji«. Pomirjujoče ji prigovarja: »Vstani in hodi!«.

Kaj je je to – filozofija? To smo Ti, On/Ona, Vi, Oni/One, Mi, Jaz ...; vsak, ki zastopa stališče, da moraš biti srečen v vsem, kar delaš, ne pa zgolj zadovoljen z oktroirano željo.³⁶ Krivičnosti sveta, v katerem živimo, pa ostajajo trajna naloga univerzalne želje po spreminjanju obstoječega. Ta želja ne bo stremela

35 Na nek način je bilo »kvarjenje mladine« tudi moj motiv, ko sem se lotil pisanja svoje knjižice/priročnika za filozofijo (prim. Krivak 2012).

36 Prim. pesem »Sreča« (2007) skupine Hladno pivo: »Što nam treba u životu? / Za tu sreću, pa na stotu? / Jedan klik u Photoshopu / I već smo spremni za Europu. [...] Kako ne bi okolo gledali / Niz ulice su nam poredali / Velike slike u boji na kojima točno stoji / Kako izgleda sreća kad se uveća ... [Opisni prevod: Kaj potrebujemo v življenju? / Za to srečo in sto let? / Klik v Photoshopu / In že smo pripravljeni za Evropo. /.../ Da se ne bi razgledovali naokoli / So nam vzdolž ulic razvrstili / Velike slike, ki točno kažejo / Kakšna je videti sreća, ko se poveča ...; op. prev.].«

k vnaprej programiranemu zadovoljstvu, temveč bo usmerila resnično hrepenenje k sreči v polnosti samega življenja.

DA, DA ... sodobni svet filozofijo potrebuje bolj, kot to ona sama verjame (prim. Badiou 2016, 44)!

Prevedla Martina Soldo

Bibliografija | Bibliography

Agamben, Giorgio. 1993. *The Coming Community*. Minneapolis-London: University of Minnesota Press.

----. 2009. »*What is an Apparatus?*« and Other Essays. Stanford, CA: Stanford University Press.

Badiou, Alain. 2001. *Manifest za filozofiju*. Zagreb: Jesenski i Turk.

----. 2009. *L'Hypothèse communiste*. Pariz: Éditions de Lignes.

----. 2015. *Métaphysique du bonheur réel*. Pariz: PUF.

----. 2016. *Metafizika stvarne sreće*. Prev. A. Banović in D. Held. Zagreb: Multimedijalni institut.

Deleuze, Gilles. 1990. »Post-scriptum sur les sociétés du controle.« V *Pourparlers*, Gilles Deleuze. Pariz: Éditions de Minuit.

---- [Delez, Žil]. 2009. *Razlika i ponavljanje*. Prev. I. Milenković. Beograd: Fedon.

Deleuze, Gilles, in Felix Guattari. 1993. »Što je filozofija?« *Treći program Hrvatskog radija* 40: [11]–39.

----. 2014. *Tisuće Platoa. Kapitalizam i shizofrenija 2*. Zagreb: Sandorf.

Derrida, Jacques. 1984. »No Apocalypse, Not Now (full speed ahead, seven missiles, seven missives).« *Diacritics* 14 (2).

---- [Derida, Žak]. 2002. *Politike prijateljstva*. Beograd: Beogradski krug.

Diogenes Laërtius. 2017. »Plato.« *Lives of the Eminent Philosophers. Book III*. https://en.wikisource.org/wiki/Lives_of_the_Eminent_Philosophers/Book_III (zadnji dostop: 22. 7. 2017).

Foucault, Michel. 2008. *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au*

Collège du France (1982-1983). Pariz: Seuil/Gallimard.

Heidegger, Martin. 1979. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

----. 1996. »Što je to – filozofija?« V *Kraj filozofije i zadaća mišljenja: Rasprave i članci*, M. Heidegger, ur. J. Brkić, 261–281. Zagreb: Naprijed.

----. 1999. *Rektorski govor*. Zagreb: MH.

----. 2010. *Izvor umjetničkog djela*. Zagreb: AGM.

Krivak, Marijan. 2012. *Suvremenost(i). Postmoderno stanje filozofije (kulture)... i filma*. Osijek: Filozofski fakultet.

----. 2015. »Metoda jednakosti« kao emancipacija: O politici i poetici Jacquesa Rancièrea.« *UP&UNDERGROUND*, 167–177.

Krivak, Marijan, in Monika Švetak. 2016. »Jezik – dispozitiv ili generička bit čovjeka.« *ANAFORA, časopis za znanost o književnosti Filozofskog fakulteta u Osijeku* 3: 257–266. 2016.

Liessmann, Konrad Paul. 2008. *Teorija neobrazovanosti: Zablude društva znanja*. Zagreb: Jesenski i Turk.

Miščević, Nenad. 1981. *Filozofija jezika*. Zagreb: Naprijed.

Nietzsche, Friedrich. 2004. *Nesuvremena razmatranja: O korisnosti i štetnosti historije za život*. Zagreb: MH.

Paić, Žarko. 2013. »Utopija i entropija: Deleuzeovo mišljenje političkog.« *UP&UNDERGROUND*, 152–169.

----. 2014. *Treća zemlja: Tehnosfera i umjetnost*. Zagreb: Litteris.

----. 2017. *Doba oligarhije: Od informacijske ekonomije do politike događaja*. Zagreb: Litteris.

Platon. 1976. *Kratil*. Zagreb: Studentski centar Sveučilišta u Zagrebu.

Sim, Stuart. 2001. *Derrida i kraj povijesti*. Zagreb: Jesenski i Turk.

Starčević, Goran. 2014. »Majstorstvo kao izvor mišljenja i umjetnosti.« V *Bijeg i pobuna: Ogledi o napuštenom svijetu*, Goran Starčević. Zagreb: Litteris.

O ČLOVEŠKI NARAVI IN FILOZOFSKEM PREMISLEKU ZNANSTVENEGA NAPREDKA

Tina BILBAN

Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko, Gospodinjska ulica 8,
1000 Ljubljana, Slovenija

tinabilban@gmail.com

Povzetek

Zdi se, da bo družbo prihodnosti pomembno zaznamoval napredek na področju biologije. Nove tehnologije na področju genskega inženiringa omogočajo hitrejšo in cenejšo poseganje v genetski material in zdi se, da bo del naše prihodnosti tudi manipulacija s človeškim genomom. Vendar pa javni diskurz razkriva številne strahove pred tovrstno potencialno prihodnostjo – razpira se vprašanje, če poseganje v človeški genom ne pomeni tudi poseganja v samo človeško naravo. Na tej točki je bistveno, da v diskurz med družbo in znanostjo konstruktivno vstopi filozofija in zagotovi premislek novega znanja in etičnosti njegovih potencialnih aplikacij, predvsem pa premislek samega koncepta človeške narave in našega strahu pred manipulacijo s človeškim genomom. V kontekstu snovanja svoje lastne prihodnosti potrebujemo ne le kompleksno razumevanje novega znanja, ki ga prinaša razvoj znanosti, temveč predvsem poglobljeno razumevanje nas samih.

Ključne besede: filozofija biologije, človeška narava, genska manipulacija, evolucija, vrsta, Charles Darwin.

On Human Nature and Philosophical Reflection of Scientific Progress

Abstract

It is likely that our future will be transformed by profound changes in our knowledge and abilities in the realm of biology. New methods have made it possible to edit genetic information quickly and cheaply, and it seems inevitable that human genome editing will become a part of our future. However, public discussions reveal that such a potential future is feared by a large part of society, which questions whether human genome editing will change the nature of humanity. Now is the time for philosophy to enter and lead the dialogue between society and science, and to offer not only the reconsideration of our new knowledge and ethical dimensions of its potential applications, but, even more importantly, the reconsideration of the concept of human nature and our fear of human genome editing as such. To successfully integrate new biological technology into our society, it is vital not just to better understand our science, but to better understand ourselves.

312

Key words: philosophy of biology, human nature, gene editing, evolution, species, Charles Darwin.

Meta Zupančič¹

O človeški naravi in filozofskem premisleku znanstvenega napredka

Na napredek znanosti na področju biologije, novo znanje o genetiki in razvoj orodij, ki omogočajo manipulacijo z genskim materialom, se že nekaj desetletij lepi javno vprašanje o etičnosti. Javnost poizkuša zaskrbljujoče bdeti nad razvojem znanosti, politične struje si s svojo jasno pozicijo »proti« zagotavljajo mesto na političnem parketu, del znanstvene skupnosti si s svojo zaskrbljenostjo zagotavlja mesto v demokratično bipolariziranih razpravah. Vendar, ali niso bila vsa velika znanstvena odkritja v svojem času etično sporna? Od heliocentrizma do teorije evolucije, psihoanalize in kvantne mehanike (glej: Dolenc 2005). Če se ozremo nazaj v zgodovino, so tovrstna znanstvena spoznanja na koncu vedno postala del našega razumevanja sveta, ki so ga, navsezadnje, sprejele tudi najbolj konservativne avtoritete. Ker je bila to na koncu edina možnost, da se obdržijo na mestu avtoritete. Znanost gre naprej in svet z njo.

Zaskrbljenost družbe nad etičnimi dimenzijami potencialnega napredka, ki ga prinaša novo znanje na področju biologije, se brez večjih vsebinskih ali formalnih pretresov vleče že nekaj desetletij. Konstantna ni le zaskrbljenost, ampak tudi pomanjkanje kompleksnega dialoga med znanostjo in družbo. Zato se postavlja vprašanje, če je zaskrbljenost javnosti nad potencialnim znanstvenim napredkom na področju genske manipulacije res osnovana na vpogledu v kompleksna znanstvena orodja in posege, ki jih omogočajo. Če si pobliže pogledamo naravo javnega diskurza, ima premislek kompleksnih znanstvenih orodij in sprememb, ki jih ta potencialno omogoča, v njem le obrobno, podporno vlogo; družba in z njo politika se ukvarjata predvsem z vprašanjem poseganja v človeškost, z igranjem Boga, spreminjanjem človeške narave.

A o čem sploh govorimo, ko govorimo o človeški naravi? Gre za enega od temeljnih pojmov sodobne filozofije biologije, pojem, katerega določitev usmeri naše razumevanje teorije evolucije in sodobnih spoznanj na področju znanosti o življenju, ki bolj ali manj neposredno izhajajo iz Darwinovega znanstvenega

¹ Meta Zupančič je literarna oseba iz romana *Hvala za škarje* avtorice Tine Bilban, ki bo izšel pri Založbi Miš.

uvida. Hkrati gre za pojem, ki sodobno filozofijo biologije povezuje s temeljnim premislekom pojma človeka, ki se razvija skozi celotno zgodovino filozofije.

Znotraj sodobne filozofije biologije se pretres pojma človeške narave bistveno navezuje na pretres pojma vrste (*species*); z vprašanjem, kakšen je status vrste – ali gre za izraz, ki označuje neko posamezno stvar, kot na primer svetilko na moji mizi, Charlesa Darwina, Poljsko ali Rimsko cesto? Ali gre za izraz, ki označuje nek tip stvari, na primer čisto zlato ali obsojene zločince?

Kot v svoji knjigi *Darwin* razmišlja angleški filozof Tim Lewens, se zdi laičnemu bralcu najverjetneje dilema nesmiselna. Takšnemu bralcu se vrsta kaže kot izraz, ki označuje nek tip; gre za izraz, ki označuje množico organizmov, ki jih povezujejo skupne lastnosti. Tovrsten premislek nas pripelje do sklepa, da imajo vrste svoje specifične narave. Človeška narava je tako nabor lastnosti, ki umeščajo določen organizem v množico *homo sapiens*.

314

Če po drugi strani vrsto dojemamo kot izraz, ki označuje posamezno stvar, pa obstoj specifične narave, ki bi povezovala posamezne elemente vrste, ni več potreben. Če na primer na dele razstavim posamezno stvar, kakršna je luč na moji mizi, dobim zelo različne dele – žarnico, vijake, plastičen podstavek ... –, ki si med seboj delijo zelo malo lastnosti. Skupno jim je, da sestavljajo luč na moji mizi, ne delijo pa si nekakšne lučje narave. To, kar jih povezuje pod pojmom luč, je odnos med njimi, ne njihove skupne lastnosti (prim. Lewens 2007, 76).

In zakaj bi torej vrsto razumeli kot oznako za posamezno stvar? Tim Lewens filozofski pogled, ki sta ga v sedemdesetih zasnovala biolog Michael Ghiselin in filozof David Hull, predstavi na primeru Tonya Blaira in tigrov:

Naša vrsta – *Homo sapiens* – je, tako kot Tony Blair, nekaj, kar ima svoj začetek ter (nekoč tudi) konec v času in svoje fizikalne meje. Te meje se spreminjajo s časom, ko vrsta širi svoj življenjski prostor na planetu, tako kot se s časom spreminjajo fizikalne meje Tonya Blaira, ko se širi in krči njegov obseg pasu. [...] Dva tигра sta del iste vrste, ne ker sta si podobna, temveč zaradi razmerja med njima. To pomeni, da morata biti genealoško povezana. Če bi bile vrste tipi in bi se nekje na nekem tujem planetu pojavilo nekaj, kar bi izgledalo in se obnašalo kot tiger, bi to tudi bil tiger. Vendar, trdita, Ghiselin in Hull, karkoli že ta nezevljanska zverina je, prav gotovo ni tiger, razen če je genealoško povezan

z zemeljskimi tigri. (Lewens 2007, 78)

Razumevanje vrste kot posamezne stvari predpostavlja, da vrsta v svetu realno obstaja, z začetkom in koncem in specifično fizično mejo. Elementi, ki jo sestavljajo, so povezani na podlagi razmerij med njimi, in sprememba pri enem elementu lahko pomembno vpliva na stanje drugega elementa. Tako kroglo v mojem sefu, elementa tipa čisto zlato, nič ne prizadene, če neko drugo kroglo čistega zlata raztopijo, zmešajo z bakrom in iz zlitine izdelajo rdečkasto zlate prstane, ki nič več ne spadajo med elemente tipa čisto zlato. Po drugi strani pa lahko razrahljan vijak, element posamezne stvari luč na moji mizi, povzroči, da element luči – žarnica – pade iz luči na tla in se razbije. Tako lahko razumemo tudi razmerja med elementi vrste: smrt organizmov moje vrste na primer vpliva na mojo zmožnost parjenja, ugodna genska mutacija pri enem od organizmov moje vrste pa na primer težjo borbo za življenjski prostor zame ali potencialno okrepitev mojih potomcev ob razmnoževanju z mutiranim organizmom. Ghiselin v svojem temeljnem filozofskem delu *Metaphysics and the Origin of Species* tako označi vrsto kot genski sklad ali mrežo za trgovanje z geni. Če sprejmemo Ghiselinovo in Hullovo razumevanje pojma vrste, pojem narave kot povezovalni element vseh elementov, ki sestavljajo vrsto, naenkrat ni več potreben.

In pojem narave je, kot piše Lewens, za darviniste vsekakor problematičen. Bistvo teorije evolucije namreč predstavlja trditev, da se lastnosti organizmov, elementov vrste, ves čas spreminjajo, vsaka generacija prinaša nove razlike. Lastnosti, ki bi bile imune na spreminjanje in bi jih lahko označili kot bistvene, ni. Ob sprejemanju teorije evolucije, lahko govorimo o naravi le kot o naravi vrste, in ne kot o naravi organizmov, ki sestavljajo določeno vrsto. Pri tem je del takšne narave vsekakor tudi polimorfizem, spekter različnih oblik pojavnosti organizmov, ki sestavljajo določeno vrsto. Del narave vrste *homo sapiens* so tako tudi porajajoče se razlike, ki določajo posamezne organizme vrste *homo sapiens*, razlike, ki jih ni mogoče ujeti, ni mogoče definirati.

Pogosto se nagibamo k temu, da človeško naravo uporabljamo kot razlago za posameznikova dejanja: »Zakaj se je drl na sodnika?« »No, to je v človeški naravi, a ne?« Vendar, če naj bi človeško naravo, tako

kot narave drugih vrst, razumeli kot lastnosti vrste kot celote, potem človeška narava ni nekaj, kar naj bi imel kdorkoli izmed nas in s čimer bi lahko razlagali posameznikova dejanja. (Lewens 2007, 92)

Po kratkem sprehodu čez sodobno filozofijo biologije smo tako prišli do ugotovitve, da je pojem narave, s kakršnim operiramo ob izražanju etičnih zadržkov, ki se nanašajo na gensko manipulacijo, bodisi nepotreben ali neustrezen bodisi je pojem, ki ga sicer lahko uporabljamo, a ob spremenjeni definiciji, ki ne ustreza njegovi standardni uporabi ob izražanju etičnih zadržkov.

Od kje torej izhaja pojem človeške narave v etičnem diskurzu in kaj stoji za njim? Po Darwinovi objavi *O izvoru vrst*, naj bi Thomas Henry Huxley, eden glavnih Darwinovih podpornikov, vzkliknil: »Kako neumno, da se tega nismo spomnili že prej!« (Browne 2003, 92)

316 To Huxleyevo pripombo se pogosto navaja, ko se idejo naravne selekcije predstavlja kot idejo, katere izjemna pojasnjevalna moč je očitna za vse zdravorazumske ljudi, a se njene očitnosti zavemo šele, ko nam jo predoči genij Darwinovega tipa (prim. Lewens 2007, 47). A takšno razumevanje ni povsem ustrezno. Ideja o spreminjanju živih bitij je bila v znanstvenem prostoru prisotna že pred Darwinom. A šele Darwinov uvid, njegova teorija evolucije, iz spreminjanja vzame teleološki moment, usmerjeno gibanje proti najboljšemu, zunanjega gibalca, in ga nadomesti z naključnim pojavljanjem razlik, dedovanjem in naravno selekcijo. Prav zato večina Darwinovih sodobnikov ni imela težav z Darwinovo tezo, da se življenje razvija, medtem ko jih mnogo ni bilo pripravljenih sprejeti vloge naravne selekcije. Na takšnem selektivnem sprejemanju Darwinovega opisa narave temelji tudi teorija inteligentnega načrta, psevdoznanstvena teorija, ki sprejema idejo o razvoju življenja, a ga razume teleološko kot razvoj, ki sledi določenemu načrtu, določenim zakonom. Gre za teorijo, ki je kot navidezna alternativa teoriji evolucije aktualna predvsem v anglosaškem svetu, v kontinentalni Evropi pa smo se njenemu pohodu izgleda v večji meri izognili. A pravzaprav gre le za navidezno »varnost«. Teleološke težnje, na katerih temelji antievulucijska opozicija, so še kako prisotne v etičnem diskurzu. V okviru inteligentnega načrta in drugih psevdoznanstvenih razlag za razvoj življenja je pojem človeške

narave še kako aktualen. Razvoj življenja njihovi zastopniki razumejo prav kot gibanje k najboljšemu organizmu stvarstva – k človeku. Gre za določeno in usmerjeno produkcijo. Elemente iz vrste *homo sapiens* pa posledično povezuje določena človeška narava, ki je prav to »najboljše«, čemur bi lahko nataknilo poimenovanja, ki sama po sebi ne nosijo bistvene vsebine: človeškost, humanost, duša. Skupno vsem teleološkim psevdoznanstvenim razlagam je svarjenje pred posegom v naravni razvoj – življenje se razvija kot zarodek, piše v svojih spisih Herbert Spencer, ki ga Ghiselin prebira kot enega glavnih anti-evolucionistov. Spencer v svojih poznejših spisih vlogo Boga sicer zamenja z zakoni narave, a ostaja prepričan, da se zarodek, narava in družba razvijajo k vedno večji specializaciji. In to je gibanje, ki ga ne smemo zmotiti s svojimi posegi.

Prav v tem duhu nas etični zadržki, ki premlevajo sodobna znanstvena orodja, ki omogočajo gensko manipulacijo, svarijo, da se ne smemo igrati boga. Gre za pozicijo, ki nikakor ni pridržana samo za diskurz v teološkem okolju. Besedna zveza naj bi, v prenesenem smislu, delovala tudi izven tega konteksta. Pa gre res za drug kontekst in drugačen pomen? Po »smrti Boga« človek brez hude muje ohrani staro metafiziko tako, da se postavi na njegovo mesto. In ohrani svojo izbrano pozicijo na drevesu življenja. A ta izbrana pozicija, če sprejmemo teorijo evolucije brez nekompatibilnega zatekanja v teologijo in teleologijo, ne obstaja. Gre za prepričanje, da »evolucija vedno poteka od nižjega k višjemu, kar praviloma pomeni, da organizmi postajajo vedno bolj podobni Človeku. To je maček iz predevolucijskih časov, od katerega si še nismo povsem opomogli.« (Ghiselin 1997, 246)

Pretnost pojma človeške narave, za katero nas pogosto skrbi, ko govorimo o etičnih dilemah povezanih z genskim inženiringom, nas pripelje do ugotovitve, da v ozadju tovrstnih etičnih pomislekov ni temeljitega filozofskega premisleka znanstvenega znanja, orodij in aplikacij, ki bi izhajal iz potrebnega dialoga med znanostjo in družbo, ampak strah. Strah, ki pogosto ostaja tudi, ko družba ali posameznik premakneta diskurz iz teoloških okvirjev. Prav ta strah, ki tako postane strah pred nečim bolj ali manj neoprijemljivim in abstraktnim, obtežen z zatajevanim mačkom iz predevolucijskih časov, je najtežje premagati. Strah pred pokopanimi maliki, ki se vračajo v formulacijah, kakršne so človeška narava, igranje boga in zakoni narave, ki usmerjajo razvoj evolucije v edino

pravo smer.

Stakšno argumentacijo se pogosto povezuje še en priljubljen psevdoargument v etičnem diskurzu o genskem inženiringu – vzporejanje genskega inženiringa s programom nacistov (glej: Dickson 1986, 13–14). A izkušnja nacizma, če ni v 21. stoletju bolje govoriti o oddaljenem spominu na nacizem, nam bolj kot uvid v nevarnosti genskega inženiringa, prinaša lekcijo iz vloge strahu. V času razvoja in pohoda nacizma družbi gotovo ni primanjkovalo strahu, česar ne bi mogli reči za trezen in temeljit racionalen premislek in dialog, ki bi se otresel teoloških in teleoloških predstav o najboljšem in edinem pravem. In tisti, ki se v kolesju družbenega strahu izgubi, je posameznik. Posameznik, ki mu aplikacija novega znanja ne pomeni spreminjanja abstraktne človeške narave, ampak konkretno spremembo kvalitete življenja.

318

Kaj pa konkretni ugovori proti genski manipulaciji, predvsem o genski manipulaciji s človeškim genom? Poljudnoznanstveni prispevki pogosto premlevajo tematiko tako imenovanih po meri oblikovanih dojenčkov (glej: Hill 2017). In svojim bralcem postavljajo retorična vprašanja: bi se odločili za gensko izboljšanje svojih potomcev, bi poskrbeli, da so vaši otroci bolj pametni, bolj zdravi, bolj vitalni, višji?

Vprašanje zahteva podoben odgovor, kot ga je Darwin ponudil v debati o statusu vrste: »Kako naj opredelimo organizem, ki ga povrže medved, njegove lastnosti pa povsem ustrezajo kenguruju?« (Darwin 2009)

Sodobni zastopniki teze, da je potrebno vrste razumeti kot tipe, bi trdili, da gre za kenguruja. Sodobniki zastopniki teze, da je potrebno vrste razumeti kot posamezne stvari, bi trdili, da gre za medveda. Pa Darwin? Darwin pravi, da je celoten primer absurden. Če sta dve bitji genealoško povezani, imata tudi sorodne lastnosti. Vprašanje, ali gre za medveda ali za kenguruja, se mu zdi preneumno, da bi nanj ponudil odgovor.

Takšno je tudi vprašanje o po meri oblikovanih dojenčkih. Ljudje smo izjemno kompleksna bitja. To, kar se nam kaže kot posamezna lastnost določenega človeka, na primer njegova inteligenca, je posledica prepleta najrazličnejših dejavnikov od ne povsem določljivih vplivov iz okolja do vzajemnega delovanja genov. Znanja, ki bi nas pripeljalo do genske manipulacije, ki bi zagotovila najboljši možni razvoj posameznikove inteligence, nimamo in ga najverjetneje ni mogoče imeti. Tako kot ni mogoče imeti znanja, ki bi

posameznikovo okolje oblikovalo na način, ki bi zagotovil najboljši možen razvoj njegovih inteligenčnih kapacitet (prim. Lewens 2015). Vseskozi gre za prepletanje različnih dejavnikov in vnašanje minimalnih razlik. Otroku ne moremo zagotoviti okolja, ki bi poskrbelo za optimalen razvoj njegove inteligence, lahko pa v njegovo sobo postavimo klavir, ga pripravimo do vsakodnevnega vežbanja in računamo, da smo ustvarili razliko v odnosu do potencialne prihodnosti, ki sledi mladosti brez klavirja in ur z vajami. Po drugi strani smo lahko bolj gotovi, da smo ustvarili razliko, če invalidnemu otroku v sobo postavimo invalidski voziček in mu omogočimo samostojno premikanje po okolici.

Z znanjem, ki ga imamo, bi lahko v prihodnje, ob ustrezni podpori tovrstnemu znanstvenemu napredku, vplivali predvsem na tiste lastnosti, ki so vezane na posamezen gen. Pri tem gre na primer za posamezne genske bolezni, ki se pojavljajo kot posledica mutacij določenega gena, s seboj pa pogosto prinašajo širok spekter simptomov, ki bistveno vplivajo na kvaliteto življenja posameznika in njegovih najbližjih. V nekaterih primerih, na primer v primeru Smith-Lemli-Opitz sindroma, ki naj bi se pojavil kot posledica okvare na genu DHCR7 (Smith-Lemli-Opitz Syndrome 2018), se lahko zgodi, da so simptomi okvar posameznega gena nezdržljivi z življenjem. Razlika, ki jo lahko vnesemo z aplikacijo novega znanja, je tako lahko razlika med življenjem in smrtjo.

Svet, ki ga odpira novo znanje in z njim povezana nova orodja, gotovo ni majhen in nikakor ni zanemarljiv. Posamezne aplikacije takšnega znanja, tako kot vsi posegi na živih bitjih, predvsem pa vsi posegi na človeških bitjih, vsekakor ne morejo potekati brez temeljitega premisleka in nadzora. Hkrati pa je absurdno, da ustavljamo napredek znanosti ob premisleku vprašanj, kakršno je vprašanje o po meri oblikovanih dojenčkah. Vprašanj, ki nikakor niso vprašanja sodobne znanosti. Zakaj bi si predstavljali, da vemo več, kot bodo vedele generacije za nami? Znanost gre naprej in svet z njo.

Bibliografija | Bibliography

Darwin, Charles. 2009. *O nastanku vrst*. Prev. Bogdan Gradišnik. Ljubljana:

Založba ZRC, ZRC SAZU.

Dickson, D. 1986. »Gene-splicing debate heats up in Germany.« *Science* 232 (4746): 13–14.

Dolenc, Sašo. 2005. »Znanost in etika (e-poštna razprava članov uredništva Kvarkadabra).« *Kvarkadabra*. <http://www.kvarkadabra.net/2005/08/znanost-in-etika/>. Zadnji dostop 1. 6. 2017.

Ghiselin, Michael T. 1997. *Metaphysics and the Origin of Species*. New York: State University of New York Press.

Hill Vanessa. 2017. »Mutant Menu – The Ethics of Gene Editing.« *BrainCraft*. <https://www.youtube.com/watch?v=NrDM6Ic2xMM>. Zadnji dostop 1. 6. 2017.

Lewens, Tim. 2005. *The Biological Foundations of Bioethics*. Oxford: Oxford University Press.

----. 2007. *Darwin*. London & New York: Routledge.

RECENZIJE | REVIEWS

Damir Barbarić: SKLADBA SVIJETA. PLATONOV TIMEJ.

Tekst izvornika s hrvatskim prijevodom, uvodom te filološkim i filozofskim komentarom.

Zagreb: Matica hrvatska, 2017.

ISBN: 978-953-341-060-9.

UDC: 1(091)

321

Filozof Damir Barbarić je eden izmed zagotovo najbolj učenih hrvaških raziskovalcev na področju zgodovine filozofije. Gre za filozofa, ki zelo plodno raziskuje in objavlja v hrvaščini in številnih svetovnih jezikih. Objavil je več kot 250 izvornih člankov in študij v znanstvenem časopisju in različnih zbornikih, poleg tega je uredil in za tisk pripravil več kot 80 knjig. Barbarić je obenem tudi član Mednarodnega znanstvenega sveta revije *Phainomena*.

Damir Barbarić je pri založbi Matica hrvatska nedavno izdal hrvaški prevod Platonovega dialoga *Timaj* s spremnim in nadvse obsežnim uvodom, filološkimi in filozofskimi komentarji. Prevod je izšel z naslovom *Skladba svijeta. Platonov Timej* [*Skladje sveta. Platonov Timaj*].

Že na prvi pogled je jasno, da pri knjigi ne gre zgolj za enega izmed prevodov, predloženih bralstvu, temveč njen naslov sam bralca vabi v dialog s Platonom, a obenem ponuja ključ, kakršnega nam filozof Barbarić podarja s svojim prevodom in komentarji. V vsakem primeru dvojezična izdaja *Timaja* ne prinaša samo besedila dialoga v hrvaškem jeziku in faktografije zgodovinskega pregleda, prav tako njen namen ni, da bi ponudila kompilacijo razmišljanj o dialogu *Timaj* v doksološkem smislu.

Čeprav obsega vse navedeno, je Barbarić želel, kot lahko zaslutimo, ponuditi uvod v samo filozofijo, kakor jo prebujajo Platonov dialog, in sicer na način uvoda v dialog in v njegovo, tako rekoč, »burno preteklost«.

Dialog *Timaj* resnično predstavlja identifikacijski smerokaz za zahodno civilizacijo tako v znanstvenem kot v širšem miselnem smislu, o čemer pričča njegova recepcija od prvih začetkov do današnjih dni. Da takšna opredelitev ni zabloda, najnazorneje govori vpliv, ki ga je Platonov dialog imel na velike fizike z začetka 20. stoletja.

Platonov dialog *Timaj* sodi med najzgodnejše razprave o naravi v zgodovini filozofije. Nesporen je njegov vpliv tako na razvoj filozofije narave kot na razvoj naravoslovja. Sam dialog je dolgo veljal za osrednje Platonovo delo, saj je preživel obdobje razpada Zahodnega rimskega cesarstva v Kalcidijevem prevodu, zaradi česar je vse do poznega 12. stoletja bil edini znan Platonov spis. Status Platonovega poglavitnega dela je zadržal do konca 14., a tudi tekom 15. in 16. stoletja.

322

Na prvi pogled se zdi značaj tega dialoga sporen in nenavaden, saj se Platon v njem ne ukvarja s tistim nespremenljivim in večnim, temveč razglablja o tem, čemur bi danes rekli »naravoslovne vede«, in sicer o ustroju fizičnega sveta. Platon nudi svojevrsten odgovor: »Tisti, ki bi, če ob strani pusti govore o bivajočih, ki obstajajo večno, in se zaradi odmora zateče k ónim verjetnim o postajanju, dosegel užitek, zaradi katerega se ni potrebno kesati, bi sebi napravil življenjsko umerjeno in razumno razvedrilo. Zato naj se mu prepustimo in preglejmo tako tisto, kar se nam nadalje kaže o njih na verjeten način.« (59c6 isl.)

Zato Barbarić meni, da bi bilo napačno k *Timaju* pristopati kot k znanstveni razpravi o ustroju fizičnega sveta, kot k predznanstvenemu pogledu na svet ali celo skozi naočnike krščanske teologije: »V *Timaju* se vse bistveno zbira samo na poti mišljenja, tako v dialektičnih izvajanjih in pojmovno strogem argumentiranju kakor v podobah in primerjavah, prispodobah in namigih, hitrih povratkih na začetek razmišljanja in ponovnem začenjanju. Pod videzom učene razlage ter arhaizirajočega stila in jezika se odpirajo globine živega gibanja misli, ki jim je potrebno slediti do karseda najneznatnejše nianse in naznake, če naj bi na koncu dosegli vseobsegajoč pojem celote, okronan z uvidom v začudujočo lepoto čudeža sveta.«

Zato lahko upravičeno rečemo, da skuša Barbarić s svojimi komentarji izpostaviti, razložiti in ponuditi rešitve za zgodovinsko, filološko in filozofsko

prevladujoče spore glede dialoga *Timaj*. Tako delo umešča v kontekst zgodovine evropske znanosti in filozofije; razlaga in rešuje spore o mestu *Timaja* v celotnem Platonovem opusu; nazadnje spremlja in prikazuje recepcijo in tolmačenja dialoga, pri čemer se osredotoča predvsem na najnovejše in najpomembnejše interpretacije.

Vse to, ob strogem kritičkem aparatu in nadvse obsežnem bibliografskem gradivu, argumentiranem in miselno izčrpnem »potovanju« s filozofskimi velikani preteklosti – ki je pri pripravi dela po avtorjevih besedah trajalo, s prekinitvami, ponovnimi poskusi in z vračanjem k začetkom, skoraj 20 let –, tiho priča o drži, kakršno se v izrečeni obliki pripisuje Bernardu iz Chartresa: »Nos sumus quasi nani gigantium umeris insidentes, ut possimus plura eis et remotiora videre, non utique proprii visus acumine, aut eminentia corporis, sed quia in altum subvehimur et extollimur magnitudine gigantea.«

Toda tovrstna drža se, ob besedilu prevoda samem in ob zgodovinsko-filološkem komentarju, čudovito in izdatno, najjasneje razgrinja pri razlagi temeljnih filozofskih pojmov Platonove misli v *Timaju*. Barbarić skuša na filozofski način izpostaviti bistvo tistega, o čemer, marsikdaj bralcu nedoumljivo, lastnostno govori dialog: vprašanja boga proizvajalca, duše sveta, človeka in njim odgovarjajoče sklope problemov vzroka in smotra zgradbe sveta, ideje živih bitij, matematično-harmoničnega ustroja sveta, telesa sveta, prostora (χώρα), nujnosti in ustroja človeka. Poleg tega Barbarić izčrpno obravnava tudi teme, ki v bistvenem smislu zadevajo sam način in vsebino tako predstavljene filozofije, in sicer vprašanja statusa mita, »verjetnega govora« in gibanja zgodovinskih dogajanj (zgodovinskost).

Naj ponovimo besede stroke in rečemo, da Barbarićev prevod *Timaja* »po svoji kakovosti celo prekaša mnoge znane prevode v dostopne svetovne jezike« (Mario Kopic). Na drugi strani je s prevodom tega filozofskega klasika hrvaški kulturno-književni in znanstveno-filozofski prostor izpolnil določeno praznino in se obenem odpravil na pot, kakršna se mu prireka. V tem smislu je za nas, sodobnike, takšen miselni ter prevajalski podvig »znamenje ob poti« in poziv, naj pomnimo tisto »začetno« oziroma tisto, za kar filozofiji resnično gre.

Stjepan Štivić
(Prevedla Alenka Koželj)

**Dragan Jakovljević: ERKENNTNISGESTALTEN UND
HANDLUNGSANWEISUNGEN**

Nordhausen: Verlag Traugott Bautz, 2016.

ISBN: 978-3-95948-202-8.

UDC: 130.121

325

V zbirki *libri nigri*, ki izhaja pri nemški založbi Traugott Bautz, ureja pa jo Hans Rainer Sepp s praške univerze, se objavljajo predvsem fenomenološka dela, a tudi takšna, ki odpirajo fenomenološko zanimive tematike. Ena izmed teh je gotovo razmerje med spoznavno teorijo in delovanjem, ki se ga v svojem delu loteva Dragan Jakovljević.

Dragan Jakovljević, rojen leta 1953 v Kladovu, redni profesor na Filozofski fakulteti Univerze Črne gore, je doštudiral filozofijo ter umetnostno zgodovino v Beogradu in nato leta 1990 promoviral na Univerzi v Mannheimu pri Hansu Albertu. Večkrat je študijsko bival na univerzah širom Evrope, leta 1988 je v Frankfurtu izšlo njegovo delo *Leonard Nelsons Rechtfertigung metaphysischer Grundsätze der theoretischen Realwissenschaft*. Od leta 2014 je redni sodelavec Inštituta Wilhelma Röpkeja v Nemčiji. Ob Jakovljevićevi šestdesetletnici je leta 2013 izšel slavnostni zbornik z naslovom *Denkformen* (ur. A. Fatić) z mednarodno udeležbo; ob tem se je poudaril tudi Jakovljevićev prispevek k razvoju znanstvenih disciplin (<https://hrcak.srce.hr/file/185558>).

Delo *Oblike spoznanja in navodila delovanja* je posvečeno spominu na Karla Bartha (1886–1968), kar ni presenetljivo, kolikor se Jakovljević

posveča tudi problematiki teološke utemeljitve, vrh tega pa je Barth vplival na vrsto avtorjev, ki so predmet njegove izrecne obravnave.

Za filozofsko vprašanje razmerja med spoznavno teorijo in delovanjem lahko rečemo, da je klasično in po svoji naravi tudi neizčrpno. Avtor se diskusijsko opira predvsem na avtorje, kot so – poleg Alberta – Popper, Habermas, Schumpeter, Neurath, J. S. Mill in Dilthey. Načeloma se zavzema za znanstveni pristop, ki bi presegel tako disciplinarne kot spoznavno-orientacijske omejitve; te se morda najbolj izražajo v razkoraku med pozitivizmom in eksistencializmom, če naj navedemo ti skrajni poziciji v sklopu vprašanja, ali ima delovanje prednost pred spoznavanjem ali delovanje šele sledi spoznanju.

Uvodno poglavje v knjigi zadeva problem falibilizma v teoriji znanosti, ki se ga dotakne tudi Dariusz Aleksandrowicz v spremni besedi z naslovom »Spoznanje, delovanje in falibilnost«. Načela falibilnosti se je Karl Popper, kot je poznano, oprijel, da bi z njim zrahljal resničnostne pogoje spoznavanja in omogočil fleksibilnejše pristopanje do fenomena spoznanja in spoznavno-teoretsko odprtost za korekcijo lastnih hipotez.

326

»Hipotetičnost« pa ima sama po sebi različno relevantno, če gre za teoretične postavke spoznanja ali praktične nasledke delovanja, kjer pogosto ni možnosti popravkov in lahko odstopimo od delovanja, ga prepuščamo drugemu itn. Bolj odločujočo vlogo kot hipotetičnost ima v teh primerih *situativnost* in *relacijskost*. Tu se namesto spoznavnoteoretskega momenta vrine interpretativni. Kot je pokazala sodobna hermenevtika, začenši z Wilhelmom Diltheyem, je na interpretativni osnovi možen pristop, ki presega teoretske in praktične omejitve, kolikor se mora interpretativni kontekst, po Diltheyu življenjski sklop, *izvrševati in izpolnjevati*. Sodobna fenomenologija je to izhodišče še podkrepila z uveljavitvijo strukture intencionalnosti, ki razmerja med zavestjo in predmetom ne uravnava na način relacije, marveč življenjske aktivnosti sploh, ki je naravnana tako, da se izraža v svetu, oblikuje pomenskost in dosega evidentnost.

Tako se Jakovljević, potem ko v prvem poglavju analitično razdela spoznavno-teoretsko in praktično relevantnost »falibilnosti« in predlaga določene modifikacije njenega dojemanja, posveti problematiki filozofske utemeljitve družboslovnih ved, začenši z Diltheyjevim »duhoslovnim« modelom, ki še ne pozna razkoraka med humanistiko in družboslovjem. Ta

namreč danes še dodatno zaostruje že tako šibko pozicioniranost »vednosti o človeku in družbi« v razmerju do vednosti nasploh, ki se jo razume zgolj kot znanost v nerazjasnjeni povezavi z znanjem, v osnovi pa kot tehnoznanost. V času, ko je filozofski problem utemeljitve vednosti snet s programa, se refleksija znanosti odvija v teoriji znanstvenega spoznanja in etiki znanstvenega delovanja. Jakovljević v primerjavi s tem pledira za obnovo duhoslovnega modela, ki bi zmožel izpeljati »sistematično konstrukcijo specifičnih družboslovnih raziskovalnih programov pod določenimi normativnimi gledišči« (71).

Zelo pomembno je, da se v neposredni navezavi s tem avtor v naslednjem poglavju dotakne vidika metodološkega monizma, kot ga je izhodiščno obravnaval kritični racionalizem s Karlom Popperjem na čelu. Jakovljević vzame pod kritično lupo celoten njegov zasutek filozofije znanosti, ki vnaprej sledi kanonu znanstvene filozofije kot paradigme filozofije sploh. Tako postavi pod vprašaj s tem povezani zagovor metodološkega monizma v smeri nagovora diferenciranosti znanstvenega raziskovanja in njegovih metodologij. Svoje poglede podkrepí še z analizo problema zgodovine znanosti, sosledja znanstvenih teorij, kakor ga je določilno obravnaval Kuhn, s tem da se osredotoči na pojma »normativne geneze« in »Wirkungsgeschichte«; slednji pojem *zgodovine vplivanja oz. učinkovanja ali kar delovanja* ima osrednjo vlogo v Gadamerjevi *Resnici in metodi*. Gadamer sam ga je prevzel iz hermenevtične in historicistične tradicije. Jakovljević ga sicer ne razvije iz te smeri, pač pa kot paralelo k pojmu normativne geneze, ki ga je vpeljal Lorenzen, v povezavi z momentom znanstvenega vplivanja. Opirajoč se na Mittelstraša, ki je nadalje razvijal Lorenzenove vpoglede, poda sistematični prikaz tega pojmovanja, za katero šteje, da predstavlja tvorno možnost tako rekonstrukcije znanstvenih spoznanj kot konstruktivnega soočanja z vidikom racionalnosti spoznavanja sploh. Problem znanstvene in praktične argumentacije obravnava posebej znotraj soočenja Popperja z utilitaristično tradicijo.

V zadnjem delu knjige se Jakovljević ukvarja z vidiki pristopanja k toleranci/intoleranci v sodobni družbi, kjer moč argumenta vse prepegosto nadomešča argument moči. Za izhodišče razpravljanja zopet vzame Popperja, ki po njegovem zgreši diagnozo vzrokov in povodov za intoleranco, kolikor jo zastavi zgolj spoznavo-antropološko. Intoleranca je bolj kompleksen fenomen z notranjo dialektiko in retoriko, ki lahko prevzame marginalne ali pa

centralne pozicije moči v družbi. Jakovljević problematiko intolerance poveže z vidikom monoteizma, kot ga je obravnaval predvsem Jan Assmann, pri čemer sam predlaga bolj diferenciran pogled tako na zgodovino kot na sedanost monoteističnih religij, kolikor jih povezujemo z nastopanjem intolerance in zastopanjem tolerance.

Za zaključek naj poudarimo, da se fenomen zastopanja tolerance in nastopanja intolerance, ko je govor o razmerju med spoznanjem in delovanjem, nikakor ne javlja po naključju. Že delfski izrek »spoznaj samega sebe« prinaša s seboj narek tolerance, v prvi vrsti seveda do samega sebe. Spoštovati in sprejemati samega sebe gre v korak s spoznavanjem drugega in drugačnega, ki je tudi pogoj za obstoj skupnosti. To na poseben način velja za *znanstveno skupnost*, ki v današnji svetovni situaciji prevzema občo vlogo v prizadevanju za humani razvoj – kar štejem tudi za osrednje sporočilo Jakovljevićevega razpravljanja.

Martin Heidegger: KAJ SE PRAVI MISLITI?

Prevedel Aleš Košar.

Uredil, strokovno pregledal in spremno besedo napisal Dean Komel.

Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete, 2017.

ISBN: 978-961-237-932-2.

UDC: 141.319.8

»V mislenju je stalna le pot. In miselne poti skrivajo v sebi to skrivnostnost, da se po njih lahko gibljemo naprej in nazaj in da nas celo pot nazaj šele vodi naprej [...]«
(Heidegger 1995a, 101)

Heideggrova knjiga *Kaj se pravi misliti?*, ki vsebuje besedilo njegovih prvih povojnih predavanj na freiburški univerzi v študijskem letu 1951/52, nam odpira obzorje poznega razvoja njegove misli, ob čemer se moramo vprašati, kaj pravzaprav mislimo s Heideggrovo »pozno mislijo«?¹ Katero *poznost* tu mislimo? Verjetno ne kakršnekoli, marveč tako, ki pripada *misli sami*. A vendar kako? Lahko pa tudi rečemo, da misel sama s svoje strani po neki lastni ali tuji nujnosti »pada« v poznost in je v tem smislu zgodovinsko pogojena. Od kod se jemlje ta pogojenost? Besedi »pogoj« in »zgodovinskost« sta tako kot besede

1 Besedilo je bilo deloma objavljeno v hrvaškem jeziku pod naslovom »Heidegger i filozofska kasnost« v prevodu M. Kopicća (Šadić in Pešić 2017, 44–56).

»pogajati«, »god«, »dogajanje«, »zgodovina«, »ugajati«, »zgodaj« v slovenščini izpeljane iz ide. korena *ghedh v pomenu »združiti«, »skupaj držati«, kar bi glede na naše začetno vprašanje pomenilo, da smo v pogledu poznosti mišljenja napoteni na *zgodnost* kot neki *pogoj njegove možnosti*. To še posebej velja, ko gre za »zgodnost« in »poznost« mišljenja v filozofiji, saj je od samega začetka vezana na strukturo *proteron-hyteron, a priori-a posteriori*, tako v ontološkem kot spoznavno-teoretskem aspektu, če je tako označevanje sploh relevantno, saj se glede strukture prej-kasneje prednostni vidik spoznanja ali obzorja biti določa šele na podlagi tistega, kar oboje po sebi sklaplja, recimo pri Platonu *idea tou agathou*; mimogrede, tudi v *agathon* najdemo etim. koren *ghedh v pomenu »združiti«. Mar sintetična moč takega sklapljanja vključuje kak poseben *narek* tistega, čemur se pravi filozofsko »misliti«? Po tem nareku je to »misliti« po svoji imanentni resnici *zgodovinsko napoteno* kot izročilo, ki prinaša sporočilo (prim. Komel 2018).

330

Narek tega, kar je v tem pogledu resnično treba misliti, pa nam predhodno, v smislu tega, kar gre še pred mišljenjem, kaže v sklop *mišljenja in rekanja, govorice*, ki je kot vemo, posebna, če ne kar osrednja tema Heideggrove »pozne« misli, ki ji sam nadene obeležje *topologije b i t i, Topologie des Seyns*.² Domnevamo, da v tesni povezavi z izkustvom poznosti nekega mišljenja, ki jo narekuje zgodnost, s tem ko tudi sama porokuje njo. Tako med kratkimi zabeležkami, posebej izdanimi pod naslovom *Iz izkustva mišljenja*, sicer pa prosto raztresenimi v dnevniških beležkah *Črnih zvezkov*, ki se jim bomo v tem prispevku še posvetili, lahko preberemo: »Prihajamo prepozno za bogove, prepozno in prezgodaj za b i t. *Človek je njen začeti spev.*« Pa še: »Toda miselno

2 Obstaja tudi ne le dvojna, ampak trojna delitev Heideggrove miselne poti, ki jo je nekako sam opredelil s poudarkom sklopa smisel-resnica-kraj (prim. Heidegger 1995a, 81), ki si sledijo kot fundamentalna ontologija, bitna zgodovina in topologija biti. A že v *Biti in času* je »smisel« opredeljen kot kraj razkrivanja biti: »Pojem smisla zaobsega formalno ogrodje tega, kar nujno spada k temu, kar artikulira razumevajoča razlaga. *Smisel je prek predimetja, predvidika in predpojma strukturirano >na-kar< zasnutka, iz katerega razumemo nekaj kot nekaj.*« (Heidegger 1997, 213)

pesnjenje je v resnici topologija b i t i. Ta mu pove okraj njenega bistvovanja.«³

Izraz »pozno«⁴ ima dvojen pomen, enkrat z njim označuje nekaj, kar sledi zgodnejšemu ali prihaja iz oziroma od njega, a je gledano iz sedanjega stanja bolj »tu« in »zdaj« in tako »prej« glede na to, kar je odrinjeno nazaj kot preteklost »naše« sedanjosti; drugič pa mislimo s »poznim« tisto, kar glede na prejšnje pride *kasneje* po sosledju časa ali obdobja, zgodovine, in je potemtakem drugotno glede na to prvotno; prvotno je pri tem lahko vzeto kot izvor, vzrok ali poreklo, vsakič glede na potek, posledico ali nasledstvo drugotnega. No, v filozofiji kot principielnem mišljenju, ki ne le temelji na, marveč izhodiščno utemeljuje počela biti in načela uma, se to drugotno prikazuje kot *zgodovinska prvina prvotnega*. Kot principižno mišljenje je filozofija hkrati zgodovinska, kar se gotovo zdi nedopustno znanstveno protislovje, ki pa filozofijo ravno proslavi kot vednost, ki najprej ve zgolj to, da nič ne ve, vse ostalo pa sledi. Kot poudari Hegel v slavnem odlomku iz *Orisa filozofije pravice*, ki ga uvede z znamenitim rekom »*Hic Rhodus, hic salta*«: »Pojmiti to, kar *je*, je naloga filozofije, kajti to, kar *je*, je um. Kar zadeva individuum, je tako ali tako vsak *sin svojega časa*; tako je tudi filozofija *svoj čas, zajet v misli*. Prav tako noro si je domišljati, da kaka filozofija sega preko svojega pričujočega časa, kot da /lahko/ individuum preskoči svoj čas, skoči preko Rodosa.« (Hegel 2013, 24) Kar še podkrepi: »Da rečemo še besedo o *poučevanju*, kakšen bi svet moral biti, pa filozofija tako ali tako vedno pride prepozno. Kot *misel* sveta se v času pojavi šele, ko je dejanskost že dokončala svoj proces omike in se izgotovila.« (7)

Zgodovinska poznost je določujoča za obzorje filozofije, vendar pa to, da filozofija po merodajnem Heglovem stališču do bistvenega spoznanja prihaja

3 Prim. »Iz izkustva mislenja«, v: Heidegger 2015b, 315-321. Prevod zbirke Heideggrovih spisov *O umetnosti* (prev. Aleš Košar in Samo Krušič) je podal nujni pripravljalni okvir za prevod *Kaj se pravi misliti?*. Več o tem na povezavi: <https://4d.rtvsllo.si/arhiv/ars-humana/174402164>. O vidiku prešivanja filozofskega, znanstvenega in literarnega razumevanja časa prim. Bilban 2012.

4 »Pslovan. **pozdbnō*«. Sorodno in s stališča besedotvorja prvotnejše je stcslovan. *pozdě* 'pozno'. V pslovan. **pozdě* 'pozno' se je prvi člen razvil iz ide. **pos* 'po', ki se ohranja še v arkadsko-kiprsko gr. *pós* 'po, za', lit. *pàs* 'pri' in v nadaljnjih tvorbah arm. *əst* 'p o', lat. *post* 'po, za', stind. *paścá* 'zadaj, pozneje' idr. (Be III, 99). Drugi element *-*dě* je verjetno prvotni mestn. korenskega samostalnikipapslovan. *-*dō* (glej *prld'*) iz ide. korena **d^heh₁*- 'položiti'. Prvotni pomen pslovan. **pozdě* 'pozno' je torej *'pri tistem, ki je položen zadaj, pri kasnejšem.« (Snoj 2015)

z zamudo, ravno ne pomeni le, da pač nekako »prekasno pride«, saj je njena *zapoznelost bistvena za to, da luč resnice sploh zasije in iz lastne zgodnosti kaže pot naprej*. »Zgodovina filozofije nasprotno ne kaže niti kakega vztrajanja enostavne vsebine brez dodatka niti zgolj kakega poteka mirnega pristavljanja novih zakladov k že dobljenim, marveč se zdi, da ponuja prizorišče vedno prenavljajočih se predrugačenj celote, katerih skupna vez naposled tudi ni več le goli cilj [...]« (Hegel 1986, 27–28)

Filozofija je potemtakem prinujana – zato, da sploh lahko vzdrži *okret resnice* –, da vsakokrat in vedno znova opravi »korak nazaj«, če naj bi se, kot je merodajno pokazal Husserl na podlagi metode fenomenološke *epoché*, sploh lahko približala svoji zadevi in se primerno zadržala do nje, tj. da zadevno sledi temu, kar *ji je misliti*. Filozofija je ta *zadržek* – zadržanost in vzdržanost hkrati – in se kot taka poraja iz aporije, brezdelice, čudenja, pa tudi dvoma, zdvo mljenja, tesnobe in zgroženosti; no, Heidegger je v *Prispevkih za filozofijo (O dogodju)*, ki jih je pisal sredi tridesetih let prejšnjega stoletja, po izrecnem avtorjevem napotilu pa so izšli desetletja kasneje in predstavljajo osrednje delo druge, t. i. bitnozgodovinske faze njegove misli, izrecno izpostavil *Verhaltenheit* kot temeljno razpoloženje vršenja filozofije v dobi dovršene metafizike (prim. Heidegger 1989, 33–36).

Husserla lahko vzamemo kot *zadnjega* filozofa iz velike tradicije, ki *proteron–hysteron* v zadevi mišljenja konceptualizira na *transcendentalni* ravni, ki vleče svoje poreklo od Kanta. A kdo je, kar zadeva samo prehajanje *proteron–hysteron*, važnejši, Kant ali Hegel? Ali je prvi najvažnejši v pogledu časa in drugi v zgodovinskosti? Morda, a kam potem postaviti, recimo, Schellinga ali Nietzscheja? Morda kar v umetnost? Vsi navedeni filozofi so še kako relevantni za Heideggro, posebej v *bitnozgodovinski* fazi njegove misli, ki sicer predhodi omenjeni »topološki« in se jo prav tako jemlje za poznejšo, kolikor sledi in nadgradi tisto prvo, ki doseže svoj vrh v *Biti in času* in se jo označuje kot »hermenevtiko fakticitete«, »analitiko eksistence«, »fundamentalno ontologijo« ali »hermenevtično fenomenologijo«. To bi nakazovalo, da Heidegger morda kot *prvi* postavlja *proteron–hysteron bistveno* drugače od filozofskega izročila, vendar sam ni nikoli, razen v kaki jezi, izražal pretenzije, da sporočilo lastne misli postavlja nad izročilo mišljenja filozofije. V tem smislu njegovo pozna ali zgodnja misel ne *naroča* ničesar, kar nekateri

celo pogrešajo kot etični moment Heideggrove filozofije in ta manko razglašajo za elementarni dokaz njene spodletelosti.

Treba je vzeti v zakup, da Heidegger v *Biti in času*, sledeč Kantovi in Husserlovi filozofski orientaciji, še vedno zastopa transcendentelni vidik filozofije, čeprav seveda v precej modificiranem kontekstu, ki naj šele pokaže mesto transcendentalnega v zasnutku filozofije.⁵ Tudi spisi takoj po *Biti in času* so namenjeni predvsem razdelavi tega konteksta, ki ga Heidegger, za razliko od *Biti in časa*, zdaj označuje kot »problem metafizike«, kot je naglašeno tudi v naslovu njegove tudi med novimi novokantovci še vedno nerazumljene knjige o Kantu (prim. Heidegger 1991). V zbirki razprav z naslovom *Wegmarken* (Heidegger 1978) so naznačeni vsi koraki te poti, ki se sicer strnejo v osrednjem spisu »O bistvu resnice«. Pred kratkim so bile poleg prve predavane različice spisa iz leta 1930 objavljene tudi vse nadaljnje (prim. Heidegger 2016, 327–427), prvič pa je predavanje izšlo sredi vojne leta 1942. Verjetno bi za analizo prehoda med zgodnjim in poznim Heideggrom zadostovala dovolj podrobna obravnava tega teksta (prim. Komel 1991, 128–149); v skladu z uvodnimi vprašanji glede »poznosti« in pogojevalne »zgodnosti« se vendar zdi umestno, da uberemo neko, vsaj na prvi pogled bolj posredno pot, ki jo kljub temu narekuje neka pozornost do bistvene napotitve, ki prihaja iz filozofije same.

»Poznost«, kolikor bistveno pripada filozofiji, tako da lahko govorimo o posebni *filozofski poznosti*, ki je pogojena z zgodnostjo njenega mišljenja, je namreč določilna za to, da se sploh najavi in pojavi neki »pozni Heidegger«. Heideggrova bitnozgodovinska miselna izkušnja, ki se jo datira nekje od srede tridesetih do srede štiridesetih let prejšnjega stoletja, ni nič drugega kot preizkušnja *poznosti* filozofije kot dovršitve metafizike in naznanila zgodnosti njenega mišljenja iz povesti *dogodja*, *Ereignis*. Kolikor je tako izkušena poznost za Heideggrovo misel odločilna do te mere, da določa sam njen tek, moramo seveda bi pozorni na to, kar se pravzaprav steka v njej, to pa ni nič manj kot

5 »Vsaka razklenjenost biti kot transcendensa je *transcendentalno* spoznanje. *Fenomenološka resnica (razklenjenost biti) je veritas transcendentalis.*« (Heidegger 1997, 66)

usoda Zahoda, ki razodeva neko svojstveno »poznost« filozofije.⁶ Na to razsežje, če ne celo presežnost, moramo nujno pomisliti, ko se sklicujemo na pozna dela takega filozofa, kot je Heidegger, namesto da, recimo, kot biografski podatek (!) navajamo, kako je bil »mislec biti«, brez pomisleka, seveda, ali je ta vzdevek za Heideggra sploh kakorkoli primeren; da ne omenjamo nedomišljenega in pogosto povsem naključnega navajanja Heideggrovih »ključnih besed«, kot so »bit«, »dopuščanje biti«, »tubit«, »eksistenca« ali »četverje«, »dogodje« in »postavje«.

334

»Pozni« Heidegger se morda tudi spričo take možnosti ponarejanja (*Machenschaft*) izogiba (po)imenovanjem, označevanjem in navajanjem glede tega, kar je misliti, in se tudi odpove temu, da bi z oznako »filozofija« še najprej opredeljeval kot tisto, kar naj bi izpolnjevalo njegovo najlastnejše miselno prizadevanje, narekovano od zadeve same, ki po filozofskem izročilu nosi ime *biti*. A odpove se tudi in *prav* temu imenu »biti«, kar pa ne pomeni, da se odreče *zadevi* biti; *ta* stopi samo še bolj v ospredje, in sicer na ta način, da pušča za sabo sled svojega ozadja, to edino in samo pomeni *pustiti* biti, »*Seinlassen*« oziroma *pustiti* prisostvovati, »*Anwesenlassen*« (Heidegger 1988, 40). Kolikor se s tem kaže značilnost in *nagib* (*philia*) Heideggrove »pozne« miselne pripovedi (*Sage*), lahko rečemo, da tudi brisanje imena »filozofija« ne pomeni kar kakega njenega odpisa, marveč se s tem nareka neka odprtost za sporočilo njenega izročila; tu se ne zgolj distanciramo od filozofije, marveč stopimo v bližino z njo iz *dalje nedopovedljivega*, ki ga prinaša *dar* biti, kolikor ga seveda zmoremo sprejemati kot *dar* tega, kar se bistveno *jemlje*. V tej povezavi je za »poznega« Heideggra značilna tudi povednost najpreprostejših *terminov* (kolikor ob tem polno slišimo latinsko *terminus*), kot so človek, *reč*, *govorica*, *svet* ... predvsem pa »*Denken*«, ki se v fazi *Biti in časa* konceptualno umakne »razumevanju«, pozneje pa mu Heidegger primakne *Dichten* in *Danken*; v imenu *Denken* umakne oznako »filozofija«, vsekakor pa ohrani razsežje oz. dosežje, ki jo sproža poznost in konec filozofije (prim. Heidegger 1995a, 34–51).

6 »Pristno usodno srečanje zgodovinskih govoric je tiho dogodje. A v njem govori usoda biti. V katero govorico prevaja dežela Zahoda?« (»Anaksimandrov izrek« v: Heidegger 1977, 371)

Morda bi veljalo razmisliti, ali bi »pozni« Heidegger ponovno povzel ime »filozofija«, kar nam mimogrede sugerira njegov spis »Kaj je to – filozofija?«, očitno uglašen po njegovem znanem spisu »Kaj je metafizika?« Kaj bi se v tem primeru zgodilo? Filozofija je že kot »prva filozofija« dovolj daleč od »metafizike«, hkrati pa seveda kot »zadnja filozofija« ne dovolj blizu tistemu, kar naznanja misljenje v sosedstvu s pesnjenjem in zahvalnostjo.

»Denken« je seveda tu potrebno razločiti od tega, kar običajno menimo z »mišljenjem« kot psihološko ali logično dispozicijo predstavljanja predmetnosti, v slovenščini je tako smiselno uveljaviti zapis »misenje«, ki je neposredno izpeljan iz glagola »misliti«. To misljenje je določeno po lastni zadevi, ki ni lastnina tega ali onega prizadevanja, marveč prizadetost od zadeve same, zadeve, ki sicer nosi ime biti, vendar ni niti najmanjšega razloga, sploh pa ne duhovne nadebudnosti, da bi se z njo filozofsko ponašali.

Če pozno Heideggrovo misel opredelimo kot misljenje biti, tako kot Heidegger v pismu Richardsonu (prim. Heidegger 1965, 397–402) dozdevno sam namigne, ji naredimo, ne sicer slabo, a gotovo zgolj polovično uslugo, saj Heidegger prav zavoljo *zadeve mislenja* ime biti, *Sein* zapisuje alternativno z »y« (*Seyn*) ali ga prečrta, vendar prav v *meri* biti, ki zmisli na *raz-merje* četverja *sveta*. Po drugi strani ime biti v poimenovanju *Seinsdenken* odstopi svoj kraj imetju-godu, ki ga Heidegger ustoliči kot *Ereignis-Denken*, *misenje dogodja* (prim. Heidegger 2013). Mar ne velja ob tem pomisliti, da je ime biti s tem zgolj zamenjano z bolj imenitnim primikom? A *Ereignis* bi v tem primeru pomenil rod biti, *genos*, vendar Heideggro očitno ni do takega rodovnika, čeprav *Ereignis* pušča neki pečat biti, celo prstan biti, kakor bi namignil Nietzsche. Vsekakor zapletena sorodstva, poimenovanja in predvsem *imetje*, ki ga ne gre enačiti ne z lastnino ne z lastnostjo, ne z osvojitvijo ne s prisvojitvijo, marveč preprosto z: »Es gibt ...«, »ima ...«. Vsekakor raba »es gibt«, h kateri naj bi Heideggro zelo zgodaj napeljal Paul Natorp z odstiranjem problematike brezosebnih stavkov (prim. Wolzogen 1988), izkazuje narekovalno sredino, okoli katere kroži tako zgodnja kot pozna Heideggrova misel (prim. Komel 2012).

Skoraj zaključen projekt celokupne izdaje (*Gesamtausgabe*) Heideggrovih »poti, ne del«, nam nudi možnosti, da podrobneje zasledujemo premikanja, odmikanja in izmikanja te vseeno *ene* Heideggrove misli, ne glede na to, koliko enotnosti in edinstvenosti ji pripisujemo. A hkrati nas projekt *Gesamtausgabe*,

ki mu je Heidegger zadnje desetletje svojega življenja namenjal največ časa, postavlja pred nemajhno zagato, ko gre za delitev Heideggrove misli na zgodnjo in pozno, in sicer ne za tisto, ki smo je nekako vajeni in je bila tu tudi omenjena. Zagato je nastavil Heidegger sam, s tem ko je podrobneje določil redosled izhajanja spisov *Skupne izdaje*, ob čemer so posebno mesto dobili spisi od srede tridesetih let naprej, ki jih Heidegger zavestno ni dajal v javnost. Tako so bili *Prispevki o filozofiji (O dogodju)*, ocenjeni kot drugo najpomembnejše Heideggrovo razpravljanje po *Biti in času*, ki najavi drugi bitnozgodovinski začetek, objavljeni pet desetletij po svojem nastanku, ker so po Heideggrovem navodilu morala prej iziti vsa njegova predavanja iz dvajsetih in trideseti let. Vsekakor je Heideggra doletela ta, recimo, srečna okoliščina, da je izid *Prispevkov* sovpadel z nemškimi in evropskimi političnim preobratom leta 1989, ki je gotovo sprožil dodatno zanimanje za oznanjeno misel drugega začetka. Ni sicer naš namen, da bi zasledovali in ocenjevali recepcijo Heideggrove misli od začetka celokupne izdaje, kar je sicer lahko hvalevredno opravilo, ki bi vključevalo velik del filozofske »produkcije« zadnjih desetletij. Nedvomno pa velja pomisliti, kaj naj ustrezno s tem redosledom izhajanja tekstov v *Gesamtausgabe* in s spremljajočo recepcijo pravzaprav vzamemo kot *poznega Heideggra* – mar naj se omejimo na to, kar je sicer znano kot njegovo pozno pisanje, in se pri tem opiramo predvsem na tekste, ki jih je izdajal v petdesetih, šestdesetih letih prejšnjega stoletja, ali pa naj upoštevamo spise, ki so na izrecno Heideggrovo zahtevo lahko izšli šele po izidu teh tekstov in so kot taki tudi učinkovali?

Če je bilo ob izidu *Prispevkov za filozofijo (O dogodju)* to vprašanje še nekako postransko, tega ni mogoče več trditi za izdajo, ki je sicer še v teku, a je že samo s predhodno objavo nekaterih odlomkov iz nje pretresla in tudi dodobra obrnila celotno *Heideggerforschung*. Leta 2014 so »v skladu z načrtom« kot sklepni razdelek *Skupne izdaje* pričeli izhajati Heideggrovi dnevniški zapiski, naslovljeni kot *Črni zvezki*,⁷ ki so še nadalje in tako rekoč brez možnosti

7 Prim. Heidegger 2014a, 2014b, 2014c, 2015a in 2018.

popravila očrnili že tako omajani »družbeno-politični« ugled »mojstra iz Schwarzwalda«. Pogosto neprehodna goščava zabeležk sicer ne obelodani le Heideggrovega podpiranja, pač pa tudi upiranje nacionalsocialističnemu oblastništvu iz odstiranja oblasti razlašanja biti v polaščanju bivajočega. Hkrati nekatere, sicer v celoti vzeto res skopo podane, formulacije razkrinkavajo njegovo »antisemitsko« razpoloženje. Oznako dajemo v narekovaje, kolikor bi se Heidegger po vsej priliki z njo ne strinjal. Izdajatelj Peter Trawny je objavo prvega dela *Črnih zvezkov* pospremil s knjižico (Trawny 2015), v kateri je poskusil opredeliti bitnozgodovinsko zaznamovanost Heideggrovega »antisemitizma«, kar seveda sproži pomislek, kako je mogoče in kaj omogoča, da zgodovina biti na tako skrajnen način zajame filozofijo v celoti, da je lahko, ne šele v svojem izhodu, pač pa že v izhodišču, antisemitsko prikrojena, njen mislec pa se izkaže za skrajneža?

Ali pa antisemitizem spada vanjo kot *izvrženost neke vrženosti, izpad neke zapadnosti*, skupaj s protikrščanstvom, protikomunizmom, protikapitalizmom, protimperializmom, protidemokratizmom, protitotalitarizmom, protievropskostjo, antifilozofijo, da ne gremo naprej v naštevanju? Vse take »anti-« in »proti-« lahko najdemo v *Črnih zvezkih*, če jih seveda iščemo. Očitno je, da »proti« in »anti« kažeta neko temeljno in bistveno zagonetko zgodovine biti in njenega *nasproti*, ki se brezobrazno preobraža v nasprotja ter ustvarja svoja nasprotovanja in nasprotnike, medtem ko niti malo ni znano, čemu gremo naproti? Tako nam bitna zgodovina, če za trenutek pogledamo vanjo, vrne pogled, in bolj ko se skušamo izključiti iz nje, bolj smo vključeni vanjo. Nenazadnje to najbolje izpričuje vrsta razprav Petra Trawnyja kot izdajatelja *Črnih zvezkov*, ki so bile deloma objavljene tudi v reviji *Phainomena* (prim Trawny 2012 in 2014).

Izdaja *Črnih zvezkov* je sicer sprožila pravi vihar v celotni *Heideggerforschung*, nekateri so skočili pokonci, drugi udarili po mizi, tretji odstopili, četrti ogorčeno nastopili, peti prestopili v drug filozofski tabor, šesti poskočili, kako je Heideggrovo ime vendar še vedno imenitno – seveda, njegovo omenjanje nas še naredi za pomembneže (prim. Serafin 2015, Di Cesare 2014, Fabris, Escudero, Trawny, Komel in De la Torre 2014). Po obširnem medijskem pometanju, ki ga je pred kratkim še dodatno podkrepila objava Heideggrovih pisem bratu Fritzu (v: Homolka in Heidegger 2016), je pričakovati, da bosta

po izdaji *Črnih zvezkov* recepcija Heideggrove misli in percepcija njegove osebnosti lahko samo še odklonilni (prim. Krell 2015, Farin in Malpas 2016, Heinz in Kellerer 2016, Mitchell in Trawny 2017; Herrmann in Alfieri 2017 ter Denker in Zaborowski 2017).

A očitno ni postalo problematično le priklanjanje tej, vsaj za nekatere, največji filozofski avtoriteti 20. stoletja, pač pa v nič manjši meri tudi njeno odklanjanje. Avtoriteto si je sicer v prvi vrsti in morda celo nalašč omajal avtor sam, ko je zanj problematična mesta pustil za objavo, po drugi strani pa je tudi poskrbel za neko višjo avtoriteto, ko je objavo izdajalskih *Črnih zvezkov* prihranil za zaključek celokupne izdaje. Tako je dosegel, da je objava kot po načrtu »padla« v svetovno situacijo, ki sebe ne more prav posebej in sploh kakorkoli šteti za moralno privilegirano – ne v razmerju do preteklosti ne v odnosu do prihodnosti. Ne zaznamujejo je le številna družbena navzkrižja, nasprotja, protislovja in nesorazmerja, pač pa predvsem neznansko *pospeševanje* le-teh, ki iz absolutne, a hkrati absurdne samozaverovanosti v lastno učinkovitost niti ne več taji in skriva zvijačnega sprevrčanja v mnogotera zavračanja. Kar seveda ne opravičuje Heideggrovega »političnega primanjkljaja« in »značajskih pomanjkljivosti«, ki jih tako radi omenjajo tudi njegovi »zagovorniki«, prav tako pa ne upravičuje tudi politikantskega »poravnavanja računov«, ki nikakor ne vračuna stroškov z nami samimi. Če med pripravo tega besedila slišim vest »svet se spopada z največjo humanitarno krizo po letu 1945« ali »svet je dolžan 380 bilijonov dolarjev« – kaj potem? Naj brezvestno skomignem, komu

pomignem, kaj namignem, naposled pa še malo pomežiknem?⁸

Brati *Črne zvezke* samo na podlagi škandaloznih mest ni nič manj škandalozno kot ta mesta sama.⁹ Je pa tu nedvomno mesto za vnovično branje njegovih prvih povojnih predavanj na freiburški univerzi v študijskem letu 1951/52, torej pet let po administrativni prepovedi univerzitetnega poučevanja leta 1946. Njihovo besedilo namreč povzema vse registre preudarkov, ki jih zasledimo v dnevniških beležkah iz *Črnih zvezkov*, vključno z »opombami« glede predvojne, vojne in povojne svetovne situacije, nadaljevanke v stopnjevanju tistega, kar predstavlja edino in samo dobivanje na moči, ki ga neprimerno lažje obsojamo, kakor pa da bi presodili o njem.

»Nevarnost je, da dosedanji človek o odločitvah, ki prihajajo – o njihovi posebni zgodovinski podobi ne moremo nič vedeti – misli prekratko in jih zato išče tam, kjer nikoli ne morejo pasti. Kaj je druga svetovna vojna pravzaprav odločila, če ne rečemo nobene o njenih grozljivih posledicah za našo očetnjava, še posebej o rezu skozi njeno sredino? Ta svetovna vojna ni odločila ničesar, če odločitev jemljemo tako visoko in tako široko, da zadeva edinole bistveno usojanje [Wesensgeschichte] človeka na tej Zemlji. Zgolj to, kar je ostalo neodločeno, se nekoliko bolj jasni. Pa tudi tu se znova stopnjuje

339

8 »Iznašli smo srečo – pravijo poslednji ljudje in mežikajo«. Z vseh strani – s pomočjo naše sociologije, psihologije in psihoterapije in še z nekaterimi drugimi sredstvi – skrbimo za to, da bodo vsi ljudje v kratkem na enak način postavljeni v enako stanje enake sreče in da bo zagotovljena enakost blaginje vseh. Kljub tej iznajdbi sreče ljudi žene od ene svetovne vojne v drugo. Ljudstvom mežikajo: mir je odprava [Beseitigung] vojne. Vsekakor bi lahko mir, ki odpravi vojno, zagotovila le vojna. Zoper ta vojni mir začenjamo ofenzivo miru, njene napade komaj lahko označimo za miroljubne. Vojna: zagotavljanje miru; mir: odprava vojne. Kako naj bi mir zagotovili s tem, kar mir odpravlja? Ali je tu kaj najgloblje padlo iz tečajev ali pa sploh nikdar še ni bilo v tečajih. Medtem »vojna« in »mir« ostajata kakor dve deščici, ki jih divjaki nenehno drgnejo drugo ob drugo, da bi prižgali ogenj. Vmes se mora poslednji človek gibati v predstavljanju, po katerem je vse zgolj pomežiknjeno in je lahko pomežiknjeno zaradi nedomačnega usojanja, ki modernemu človeku preprečuje gledati čezse in čez svoj način predstavljanja. Zato človek po sili razmer v svoji vrsti predstavljanja, v mežikanju, išče formo za ukrepe, ki naj bi ustvarili svetovni red. So kongresi in konference, komisije in dodatne komisije kaj drugega kot pomežikovalne organizacije pomežikovalnega dogovora nezaupanja in hinavščine?« (Heidegger 2017, 74–75)

9 O hermenevtiki *Črnih zvezkov* sicer posebej pišem v članku, ki bo letos izšel v zborniku *Jenseits von Polemik und Apologie. Die »Schwarzen Hefte« in der Diskussion* (ur. A. Denker in H. Zaborowski, Freiburg-München: Alber).

nevarnost, da to, kar se v tem neodločenem pripravlja za odločitev in zadeva vladanje Zemlji v celoti – to, o čemer moramo odločiti – še enkrat prisilimo v povsod prekratke in zadušljive politično-socialne in moralne kategorije in jih s tem odrinemo iz možne in zadostne osmislitve.« (Heidegger 2017, 61)

Vsekakor velja omeniti tudi okoliščino, da se je Heidegger takoj po drugi svetovni vojni prerinil v ospredje filozofskega zanimanja v svetovnem merilu. Tudi freiburška univerzitetna predavanja leta 1951/52, izdana v samostojni publikaciji leta 1954, so naletela na poseben odziv, saj skoraj ni filozofa proali anti-heideggrovske usmeritve, ki ne bi tako ali drugače navezoval nanje ter navajal, razvijal, poudarjal, ali se vsaj »zapičil« v miselne krilatice, ki jih zasledimo v njih. Recimo, kako znanost ne misli. Naštevanje vseh vzorovanj in vzorcev bi bilo nadvse dolgo in nikakor ne dolgočasno. Hannah Arendt, ki je leta 1952 imela priložnost prisostvovati predavanjem, Heidegger pa ji je tudi osebno bral iz njih,¹⁰ je vprašanje »Kaj se pravi misliti?« napeljalo k označitvi politične razsežnosti zmožnosti-da-mislimo (prim. Arendt 1978) in opuščanja le-te kot ključnega pokazatelja nečloveškosti totalitarnega oblastništva. Gianni Vattimo, ki je sam imel neposredno izkušnjo s prevodom teksta *Kaj se pravi misliti?*, je prav na njegovih krilih vzpostavil vplivno intelektualno gibanje »šibke misli«, *pensiero debole*, zbrano okoli revije *aut aut*, pred kratkim pa se je še vedno na Heideggrovi smeri zavzel za hermenevtični komunizem (prim. Vattimo in Zabala 2011). Tozadevno »zvezo« sicer prekaša že mnogo zgodnejši poskus zagrebškega filozofa Vanje Sutlića (prim. Sutlić 1967), da bi izoblikoval zgodovinsko misljenje,¹¹ ki v enostavnosti odnosa človeka in biti zmore spraviti na plano bistveno potezo sodobnosti kot tistega, kar je *misliti*, kolikor daje misliti.

10 Prim. Arendt in Blücher 1996, 274 in 282. Izvod knjige *Kaj se pravi misliti?* s Heideggrovim posvetilom Hannah Arendt in njenimi podčrtki si je moč ogledati na povezavi: <http://www.bard.edu/library/arendt/pdfs/Heidegger-WasHeisstDenken.pdf>.

11 Prim. prispevke o »zgodovinskem misljenju« v reviji *Phainomena* (24, 94-95, 2015 in 25, 96-97, 2016). Alešu Košarju se zahvaljujem za opravljeno prevajalsko in zapisnikarsko delo.

Prevajalec *Kaj se pravi misliti?*, Aleš Košar, je v slovenščino že prevedel številne Heideggrove razprave. Tu naj omenimo: *Uvod v metafiziko* (1995), *Na poti do govornice* (delno, 1995), *Bit in čas* (delno, 1997), *Razjasnjenja ob Hölderlinovem pesništvu* (delno, 2001) – na ta prevod se navezujeta tudi prevoda študije Petra Szondija o Hölderlinu (2007) in Hölderlinovih *Poetičnih fragmentov* (2012) –, *Sestavki in predavanja* (delno, 2003), *Pogovori s poljske poti* (2004), *Zgodovina biti* (2010) in *O umetnosti* (2015).

Prevod *Kaj se pravi misliti?* izkazuje prevajalsko kvaliteto še nadgradi z novimi prijemi, ki jih pri prevajanju filozofskih del v slovenščino doslej še ne poznamo. Izvirni tekst namreč zahteva, da se nenehno spuščamo v pojasnjevanje tistega, kar razumemo z »misliti«, in se ob tem pa sami učimo misliti. Da bi ohranili to linijo in predvsem dinamiko strukturiranja smiselnosti, se ni mogoče posluževati sprotnih pojasnil in komentarjev k izvirnemu in prevodnemu zapisu, marveč je potrebno doseči tako pojmovno sledljivost, ki bralcem neposredno omogoča vstop v vprašanje o mišljenju na način premisleka samega.

Kot primer lahko vzamemo štiri smiselne kontekste, v katere po navedbi samega avtorja vstopa nemški glagol »heißen« in ki postopoma privedejo do povsem drugih pomenskih možnosti vprašanja »Kaj se pravi misliti?«, kot je podano uvodoma. Enako velja za samo oznako »Denken«, kjer imamo opraviti s prehodom od mišljenja kot psihološke dispozicije, ki po Heideggro prevzema funkcijo predstavljanja, do mišljenja, ki odgovarja na to, *kar je misliti*, se pravi bit bivajočega. Zaradi razvidnosti je bilo v prevodu, tudi na podlagi mnjenja slovenistične stroke, potrebno razlikovati med »mišljenjem« in »mislenjem«. S tem se hkrati v pojmovno rabo začrta premik, ki postopoma proizvede nove možnosti dožemanja, ki so bile predhodno zastrte. Kot nadaljnji dosežek prevoda *Kaj se pravi misliti?* naj prav tako navedemo sklicevanje na besedni nabor *Brižinskih spomenikov*, ki med drugim vsebujejo znake iz pojmovnega sklopa »misli«: »zimizla« (smisel, zavest), »pomislenie« (mislenje), »pomngu« (pomniti), »pomenem« (spomniti se), ki so vpeljane kot vzporednice k staronemškemu izrazom v izvirniku. Na tej podlagi se v kontekstu filozofskega prevoda preobrazi razmerje do jezika v celoti oziroma jezik sploh šele pokaže svoje mesto v razmerju do misli.

Kot povabilo k branju in študiju naj navedemo uvodne besede:

Da bi zmogli misliti, se moramo učiti. Kaj je učenje? Človek se uči, kolikor svoje dejanje in nehanje spravi do odgovarjanja bistvenostnemu, ki se mu vsakokrat prireče. Mislenja se naučimo, kolikor pazimo na to, kar se da pomisliti.

Naša govorica imenuje npr. to, kar spada k bistvu prijatelja: prijatelj-sko. Temu ustrezno imenujemo zdaj to, kar je v sebi (za) pomisliti: to pomisljivo. Vse pomisljivo da misliti. Ta dar se vselej daje le toliko, kolikor je kot pomisljivo iz sebe že vedno to, kar je treba pomisliti. Zdaj in za naprej ga imenujemo tisto, kar stalno ostaja, ker je od davna in pred vsem v pomislek: to najpomiselnejše. Kaj je to najpomiselnejše? Kako se kaže v našem pomisljivem času?

Najpomiselnejše je, da še ne mislimo: še vedno ne, četudi stanje sveta postaja vse pomisljivejše. (Heidegger 2017, 11–12)

342

Dean Komel

Bibliografija | Bibliography

Arendt, H. 1978. *The Life of Mind. Thinking – Willing*. New York-London: Harvest/HJB Book.

Arendt, H., in H. Blücher. 1996. *Briefe 1936–1968*. München: Piper Verlag

Barbarić, D. 2016. *Zum anderen Anfang. Studien zum Spätdenken Heideggers*. Freiburg/München: Alber.

Bilban, T. 2012. *Na poti k času*. Koper: Zgodovinsko društvo za južno Primorsko, Univerza na Primorskem, Znanstveno-raziskovalno središče, Univerzitetna založba Annales, 2012.

Denker, A., in H. Zaborowski, ur. 2017. *Zur Hermeneutik der »Schwarzen Hefte«: Teilband I*. Freiburg/München: Karl Alber Verlag.

Di Cesare, D. 2014. *Heidegger e gli ebrei. I »Quaderni neri«*. Roma: Bollati Boringhieri.

Fabris, A., J. A. Escudero, P. Trawny, D. Komel in A. R. De la Torre. 2014. *Metafisica e antisemitismo: Quaderni neri di Heidegger tra filosofia e politica*. Pisa: Edizioni ETS.

Farin, I., in J. Malpas, ur. 2016. *Reading Heidegger's Black Notebooks 1931–1941*. Cambridge: MIT Press.

Hegel, G. W. F. 1986. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I. Werke in 20 Bänden. Bd. 18*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

----. 2013. *Oris teorije pravice*. Prev. Z. Kobe. Ljubljana: Krtina.

Heidegger, M. 1965. »Ein Vorwort. Brief an P. William J. Richardson.« *Philosophisches Jahrbuch* 72 (1965): 397–402.

----. 1977. *Holzwege. GA 4*. Frankfurt/M.: Klostermann.

----. 1978. *Wegmarken*. Frankfurt/M.: Klostermann.

----. 1986. *Aus der Erfahrung des Denkens*. Pfullingen: Neske.

----. 1988. *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Niemeyer.

----. 1989. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). GA 65*. Frankfurt/M.: Klostermann.

----. 1991. *Kant und das Problem der Metaphysik. GA 3*. Frankfurt/M.: Klostermann.

----. 1995a. *Konec filozofije in naloga mišljenja*. Prev. T. Hribar. *Phainomena* 4 (13-14).

----. 1995b. *Na poti do govornice*. Prev. D. Komel, A. Košar, S. Krušič, V. Snoj. Ljubljana: Slovenska matica.

----. 1997. *Bit in čas*. Prev. T. Hribar, V. Kalan, D. Komel, A. T. Komel, A. Košar, I. Urbančič. Ljubljana: Slovenska matica.

----. 2013. *Zum Ereignis-Denken*. Frankfurt/M.: Klostermann.

----. 2014a. *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931–1938)*. Ur. P. Trawny. Frankfurt/M.: Klostermann.

----. 2014b. *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938/39)*. Ur. P. Trawny. Frankfurt/M.: Klostermann.

----. 2014c. *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939–1941)*. Ur. P. Trawny. Frankfurt/M.: Klostermann.

----. 2015a. *Anmerkungen I–V (Schwarze Hefte 1942–1948)*. Ur. P. Trawny. Frankfurt/M.: Klostermann.

----. 2015b. *O umetnosti*. Prev. A. Košar in Samo Krušič. Ljubljana: KUD Apokalipsa.

----. 2016. *Vorträge. GA 80.1*. Frankfurt/M.: Klostermann.

----. 2017. *Kaj se pravi misliti*. Prev. Aleš Košar. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.

----. 2018. *Anmerkungen VI–IX (Schwarze Hefte 1948/49–1951)*. Ur. P. Trawny. Frankfurt/M.: Klostermann.

Heinz, M., in S. Kellerer, ur. 2016. *Martin Heideggers »Schwarze Hefte«: Eine philosophisch-politische Debatte*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Herrmann, F. W. von, in F. Alfieri. 2017. *Martin Heidegger. Die Wahrheit über die Schwarzen Hefte*. Berlin: Dunker&Humblot.

Homolka, W., in A. Heidegger. 2016. *Heidegger und der Antisemitismus. Positionen im Widerstreit. Mit Briefen von Martin und Fritz Heidegger*. Freiburg: Herder Verlag.

344 Komel, D. 2007. »Vom hermeneutischen Bezug.« V *Das Spätwerk Heideggers, Ereignis–Sage–Geviert*, ur. D. Barbarić. Würzburg: Königshausen & Neumann.

----. 2012. »Odstrje svetovnosti pri Martinu Heideggerju.« *Časopis za kritiko znanosti* 39 (248): 101–108.

----. 2017. »Kontemporalität als Fragehorizont der Philosophie.« V *Das interpretative Universum: Dimitri Ginev zum 60. Geburtstag*, ur. P. Angelova, J. Andreev in E. Lenskym, 471–483. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Krell, D. F. 2015. *Ecstasy, Catastrophe. Heidegger from Being and Time to the Black Notebooks*. New York: SUNY Press.

Mitchell, A., in P. Trawny, ur. 2017. *Heidegger's Black Notebooks: Responses to Anti-Semitism*. New York: Columbia University Press.

Serafin, A. 2015: »A Reception History of the Black Notebooks.« *Gatherings. The Heidegger Circle Annual* 5 (Special Issue): 118–142.

Snoj, M. 2015. *Slovenski etimološki slovar*. <http://www.fran.si/193/marko-snoj-slovenski-etimoloski-slovar>. Zadnji dostop 23. 7. 2018.

Sutlić, V. 1967. *Bit i suvremenost. S Marxom i Heideggerom na putu k povijesnom mišljenju*. Sarajevo: Veselin Masleša.

Šadić, R., in B. Pešić, ur. 2017. *Heideggerov kraj*. Tuzla – Zagreb: Centar za kulturu i edukaciju »Logos« – Hrvatsko društvo »Karl Jaspers«.

Trawny, P. 2012. »Medij in odsotnost revolucije.« *Phainomena* 20 (76-77-78): 89–97.

----. 2014. »Europa und Revolution.« *Phainomena* 23 (88-89): 127–142.

----. 2015. *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*. Frankfurt/M.: Klostermann.

Vattimo, G., in S. Zabala. 2011. *Hermeneutic Communism. From Heidegger to Marx*. New York: Columbia University Press.

Wolzogen, Ch. von. 1988. »'Es gibt'. Heidegger und Natorps ›Praktische Philosophie‹.« V *Heidegger und die praktische Philosophie*, ur. A. Gethmann-Siefert in O. Pöggeler, 313–337. Frankfurt/M. Suhrkamp.

DOKUMENTI | DOCUMENTS

Schleiermacher o prevajanju | Schleiermacher on Translation

UDC: 1(38)Platon

Friedrich Schleiermacher

PLATONOVA DELA

Predhodna pripomba

Načela, po katerih je prevod izdelan, vsakdo zlahka razpozna; zagovarjati jih bi bilo deloma odveč, deloma zaman. V nameri glede načina, kako smo jim sploh ali posamično zadostili, prevajalec radostno pričakuje napotil večjih presojevalcev, ki se na zadevo spoznajo, in bo – kar ga prepriča – po možnosti uporabil. Drugih prevodov v novejši jezike med delom ni imel pri roki. Od edinega nemškega, ki se razteza čez celega Platona, je mogel – po starem poznavanju taistega – pričakovati za svoj namen in nazor le malo uporabnega. Kar zadeva dostopne prenose [Übertragungen] posamičnih pogovorov, se mu delno zdi, da ima prevajalec celotnega Platona zadolžitve, ki jih ne smejo ali nočejo priznati ti, zaradi katerih je treba marsikaj odložiti, kar bi sicer bilo posrečena najdba; delno se je prevajalec bal nevarnosti, da bi si s prevzemanjem zdaj ene zdaj druge podrobnosti neopazno uničil enotnost in enako držo, ki sta za tako celoto nujni. Če naj bi v prihodnosti naredil izjemo pri nekaj odličnih poskusih, se to ne bo zgodilo brez obvestila.

Glede različic [*Lesart*] bo prevajalec tam, kjer je lahko izbral samo iz znane zaloge, variant starih izdaj, Stephanusovih¹ domnev, Ficinovega² prevoda, Cornarjevih eklog, zgolj v tem primeru to posebej oznanil, ko se mu zdi nujno obrazložiti razloge za svoj izbor, pri tistih pogovorih pa, ki so dejansko precej kritično predelani, se bo nanje navezal. Od lastnih poskusov izboljšave besedila bo sklepoma oznanil samo tiste, ki dejansko vplivajo na prevod. Prosi, da upoštevate, da gramatične malenkosti, pri katerih za to ne gre, tu povsem preskakuje, tako da prevod konec koncev ne bo imel nikakršne kritične vrednosti. Po drugi strani pa bom kot prevajalec, ki mora za svojo potrebo ustvariti [kak] nasvet, slediti prenekateri domnevi, ki je kot izdajatelj ne le, da ne bom sprejel v tekst, ampak je sploh ne bom omenjal, oziroma zgolj kar najbolj plaho. Mnogo zaslug za prevod imata moja prijatelja G. L. Spalding³ in L. F. Heindorf, z najdenjem pravilnega in opozarjanjem na napačne posege.

348

Uvodi in pripombe nikakor ne terjajo izoblikovanja v komentar; prvi naj bi prvenstveno, kolikor je treba, razložili notranja in zunanja razmerja platonskih pogovorov, druge naj bi deloma podpirale, deloma posamično razjasnile, kar bi neizvedenemu bralcu lahko bilo manj razumljivo. Če so prvi [izmed] vélikih pogovorov morda vsekakor prepodrobno obravnavani, bomo posledično lahko dosegli več kratkosti, če predpostavimo, da so bralci seznanjeni z namero prevajalca in se z njo strinjajo. Številke na robu/opombe označujejo strani v Sephanusovi izdaji Platona, ki jih je prav tako dodal izdajatelj Zweibrücker.

Stolpe, aprila leta 1804

F. Schleiermacher

1 Henri (II.) Estienne (1531–1598), lat. Henricus Stephanus, založnik, izdajatelj, humanist, Platonova dela izdal l. 1578. Vse opombe so delo prevajalca.

2 Marsilio Ficino (1433–1499), lat. Marsilius Ficinus, humanist, zdravnik, filozof; prevod v latinščino izšel 1484.

3 Georg Ludwig Spalding (1762–1811), filolog, izdajatelj Demostena in Kvintiljana.

Uvod

Grške izdaje Platonovih del običajno na začetek postavijo opis njegovega življenja iz znane Diogenove⁴ zbirke. Le najnerazumljivejša navezanost na stari običaj bi lahko slavila tako grobo, brez vse presoje spisano skropucalo t(ak)ega prevoda [*Übertragung*]. Ogled teh in drugih starih opisov Platonovega življenja v primerjavi s tem, kar se skopo in raztreseno najde v drugih virih, je že Tennemann⁵ v *Platonovem življenju* postavil pred svoj *Sistem platonske filozofije*.⁶ Ker od takrat niso oznanili ne bistveno globljih raziskav, ne odkrili novih dejstev, ki utemeljeno upajo, da bodo ob uporabi navedeno delo pustili daleč za seboj: tako je verjetno najbolje, da take bralce, ki bi bili radi poučeni o tem, napotimo tja. Kaj več je toliko manj nujno, saj nihče, ki bi bil dostojanstveni bralec Platonovih spisov, ne more dojeti misli, da bo iz velikokrat znova pripovedovanih, zmaličenih malenkosti ali epigramskih odgovorov, četudi bi bili zanesljivi, zanetil luč o nazorih [*Gesinnungen*] moža, ki bi lahko obsijala njegova dela; prej je tako, da želi razumni bralec pri takem piscu spoznati te nazore iz del samih. Kar zadeva večje prigode njegovega življenja, se zde ravno ta natančnejša razmerja, iz poznavanja katerih bi se dalo razviti temeljitejše razumevanje prenekaterih posameznosti v njegovih spisih, te pa so se poznejšemu raziskovanju za vselej pomaknila tako daleč, da bi bila vsaka domneva, ki bi jo kdo o tem lahko navedel, utež na tehtnici, in da lahko v njegovih spisih pogosto pokažemo le na to, kar je najbolj določeno, da je tam najti namig na kakšno koli osebno razmerje že, ne da bi le-to lahko sami ugotovili. Da, celo o bolj poznanih prigodah njegovega življenja, njegovih nenavadnih potovanjih, se da z gotovostjo ugotoviti tako malo natančnega, iz česar se ne da povleči posebnega dobitka za časovno določenost in razpored njegovih spisov, da lahko kvečjemu le kdaj pa kdaj naredimo za verjeten kraj, kjer prva prekine vrsto drugega. Take posamezne domneve je bolje izreči neposredno tam, kjer morda še lahko širijo kaj svetlobe.

4 Diogenes Laertius, *Življenja in misli znamenitih filozofov*, Ljubljana 2015.

5 Wilhelm Gottlieb Tennemann (1761–1819), prof. filozofije v Jeni in Marburgu, izdal obširno zgodovino filozofije (1798–1819).

6 *System der Platonischen Philosophie*, 4 zv., Jena 1792–1795.

Kar bolj spada k namenu, če bi le bilo mogoče znotraj vnaprej zakoličenih meja, bi vsekakor bilo, da bi kaj navedli o znanstvenem stanju Helenov iz časa, ko je Platon stopil na svojo pot, o napredovanju jezika glede označevanja filozofske misli, o takrat navzočih spisih te vrste in o domnevni stopnji njihove razširjenosti. Tu je nesporno treba ne le še marsikaj natančneje razložiti, kot se je godilo dosedaj, kar nekaj povsem na novo preiskati, morda je treba tudi še navreči vprašanja, ki so poznavalcu teh predmetov nič manj kot brezpomembna in na katere se doslej skorajda sploh mislilo. Vendar – zasledovati novo in dvomljivo takih raziskav v [tem] sovisju, je temu mestu neprimerno; in posamezno, tudi s tega področja, prav tako ostaja prej namenjeno za določeno mesto, na katerega se navezuje – naj gre za pojasnilo ali za pomenljivost, ki jo je treba ovreči. Obče in poznano je tudi pri nemških poročevalcih o zgodovini tega obdobja filozofije predstavljeno po namenu, kolikor je za pripravo na branje Platonovih spisov sploh skrajno nujno, zato da ne blodimo po temi in že od začetka ne povsem zgrešimo pravilnega gledišča za njihovo razumetje in ocenjevanje. Ti spisi so namreč povsod polni očitnih in skritih navezav na skoraj vse zgodnejše in sočasno. Prav tako pa tudi, kdor ne ve o skopem stanju govorice v filozofskem oziru vsaj toliko, da čuti, kje in kako ta Platona omejuje, in kje jo sam mukoma gradi naprej, ta ga bo, največkrat na najbolj nenavadnih mestih, nujno narobe razumel.

350

O Platonovi filozofiji sami namenoma, četudi bi to lahko odpravili tako zlahka in na kratko, tu predčasno ne bomo povedali nič, s tem ko se cel končni namen tega novega prikaza njegovega dela usmerja na to, da z neposrednim natančnejšim poznavanjem taistega [dela] – vsakemu omogočimo lastni, bodisi povsem nov ali vsaj popolnejši pogled na duha in nauk tega moža. Takemu končnemu smotru ne bi bilo nič bolj nasprotnega kot prizadevanje, bralcu že vnaprej vlivati kakršno koli predstavo. Kdor torej s temi deli doslej ni bil neposredno seznanjen, naj opusti, kar so ga naučila tuja poročila o njihovi vsebini in sklepe, ki naj bi jih iz tega potegnili, naj medtem počivajo v svoji vrednosti, in naj jih poskusi pozabiti; kdor pa si je iz lastnega poznavanja že izgradil sodbo, se bo kmalu ozavedel, kako se s tem sovisjem, v katerem bo našel te spise prikazane, spremene tudi njegovi pogledi, ali pa se bodo vsaj bolje povezali, dobili večji obseg ter se poenotili s tem, da se natančneje, kot se je to dosedaj zgodilo, spozna Platona kot filozofskega umetnika. V

prenekaterem pogledu namreč med vsemi, ki so od nekdanj obstajali, noben filozof ne bi bil tako upravičen, da na sploh toži, da je napačno ali sploh ne razumljen, kot ravno naš. Sicer so najbolj grobe med temi nesporazumi odpravila še zlasti nova prizadevanja, vse pohvale vredna; medtem pa, kdor je pozoren, kako lahkotno ali pa z neuspešno skritim občutkom nesigurnosti tudi najboljši pojasnjevalci govorijo o namerah posameznih Platonovih del, in kako zlahka in ohlapno obravnavajo sovisje vsebine s formo v posameznem kot tudi v celoti, ta bo našel dovolj sledi, da tudi pri vseh boljših pogledih v osnovi povsod še ni bilo popolnega razumevanja, in to tudi še ni osredotočeno, kamor bi ga sami lahko privedli z našimi nezadostnimi pomagali. Tako se zdi tisto zadovoljstvo nekoliko nezrelo, to, ki zatrjuje, da lahko Platona zdaj razumemo že bolje, kakor se je sam razumel, in da se lahko nasmihamo temu, kako Platona, ki je tako poudarjal zavedanje nevedenja [*Bewußtsein des Nichtwissens*], tako neplatonsko iščejo. Varajo se vsaj za polovico, namreč za vse tisto, kar v Platonovi filozofiji lahko razumemo samo tako, da dovolj cenimo kar največjo namernost v so(po)stavi njegovih spisov in to kolikor se da slutimo. In še posebej v tem pogledu na to, kar so drugi napravili drugače, poskus kakor sedanj, dopolnilo, ki ga ne moremo odpraviti na hitro, in mora, kolikor se posreči, pripomoči k temu, da še naprej spodbujamo razumevanje Platona. To se zagotovo zjasni vsakemu posebej; nihče noče zanikati, da poleg običnih težav, ki jih ima, da na področju filozofije kogar koli temeljito razume kot enako nastrojenega, se temu v odnosu do Platona pridruži še svojevrsten vzrok, njegovo celotno odstopanje od običajnih form filozofskega sporočanja. Gre še posebej za dve, v katerih se največja množina tistega, kar se običajno imenuje filozofija, giblje z največjim odobravanjem. Najprej tista, ki jo imenujejo sistematična, saj celotno področje razdeli na več posameznih znanosti, in vsakemu od teh posebnih delov celote posveča posebno delo ali oddelek, kjer načrtno gradi s sobami in nadstropji, tako da lahko, komur le ne odpovesta spomin in prsti, vse, vsaj brez napak, četudi ne brez truda, premerimo in prerišemo, iz česar nato zlahka nastane mnenje, kot da je nekaj, in tudi, kakor da je to tudi opazovalec ponovno-tvoril [*nachgebildet*]⁷ in razumel. Kakor so

7 Prim. J. J. Winckelmann, »Misli o umetnosti«, *Nova revija* 309–311 (2008), str. 208, op. št. 24.

te stavbe namreč pogosto slabo utemeljene in na slepo razdeljene, imajo pa vendarle precejšen ugled čvrstosti in reda; imajo pa tudi za zlahka razumljivo, ne samo to posamezno zase, ampak tudi v sovisju z drugimi deli stavbe, čemu mora tvorec sam z neizogibnimi napotki dati razločna navodila. Druga, nič manj redko rabljena in nič manj priljubljena forma je fragmentarična, ki ima opravka le s posameznimi raziskavami, in sestoji iz tako odtrganih koščkov, o katerih smo si težko gotovi, ali so dejanski členi, ali pa so ločeni samovoljno in protinaravno, vseeno pa jih hoče filozofija narediti doumljive [*begreiflich*]. Četudi tu, po naravi zadeve same, netemeljitost in nerazumljivost nista zares domači, saj se o središču in kraju, kjer stojimo, nis(m)o sporazumeli: tako zadobi tudi to delo videz lahnosti in zanesljivosti s tem, da svoj cilj določi vnaprej, ga poimenuje, in se mu bliža naravnost. V tem smislu so tudi pogosto uporabljali dialoško obravnavo, in marsikdo je postal slaven zaradi tega, da je posrečen Platonov posnemovalec, da je še bolj sokratski in jasen, ni pa iz Platonove umetniške forme znal narediti nič drugega kot ohlapno preobleko in ohlapen način obravnave. Kogar so razvadila pomožna sredstva, ki jih te metode navidez ponujajo, temu se mora v Platonu vse zdeti čudežno in bodisi prazno ali skrivnostno. Četudi mu je bila razdelitev filozofije na različne discipline tako malo tuja, da ga lahko gledamo kot nekakšnega prvega tvorca taiste, tako skoraj noben od njegovih spisov ni posebej omejen na eno od teh disciplin. Ker je imel njeno bistveno enost in skupnostni zakon za večje in je za tem še posebej stremel; so tako različne naloge povsod mnogovrstne in med seboj prepletene. Kdor zato hoče po drugi strani ta dela ponižati v fragmentarna, se mora vselej znajti v zadregi o samolastni vsebini, ki se redko izreka dobesedno; na tiho si bo moral priznati, da ta mož verjetno ni imel skromnega namena obravnavati le posamične predmete, temveč, ali tega namena ni imel, ali pa je bil ta precej večji.

Zato [imamo] o Platonu in njegovih spisih dvakrat nepravilne sodbe, ki so padle že davno. Prvo, da v njegovih spisih zaman iščemo kar koli celega, da, lahko poiščemo samo prve temeljne poteze kakega sebi enakega in vse prežemajočega filozofskega miselnega načina in nauka, prej v njem vse niha, in da je komaj kaj čvrsto povezano s preostalim; da, pogosto eno nasprotuje drugemu, saj je namreč prej objesten dialektik kot dosleden filozof, bolj željan ovreči druge, kakor da bi bil sposoben ali nastrojen vzpostaviti lastno,

dobro utemeljeno učno zgradbo; in kjer mu gre za sij lastnih trditev, tam za vsakokratni namen nabira sestavne dele zdaj iz enega, zdaj iz drugega sicer spornega nauka. Taka sodba ni nič drugega kot preoblečeno priznanje popolnega nerazumevanja Platonovih del, in sicer v prvi vrsti zavoljo njihove forme, pri čemer je temelj tega občutja nespoznan, in namesto, da bi ga iskali v tem, ki sodi, ga postavimo v to, o čemer sodimo. Tega podcenjevalnega nazora ni treba izrecno proslavljati, saj sam zadostno priča proti sebi. Medtem ko toži o protislovju in nesovisju, vseeno ne dokaže, da je posamezno dojel pravilno; ali odkod sicer tiste čudaške raziskave, med katerimi osebe Platonu podajajo svoje mnenje o tem ali onem? – vprašanje, ki ga lahko navrže nekdo, ki Platona sploh ne razume, saj predpostavlja, da je njegova dialoška forma precej nerabna, prej moteča kot pojasnjujoča štafaža [*Umgebung*] povsem splošnega načina prikazovanja njegovih misli. Ta nazor ni utemeljen na ničemer in ničesar ne pojasnjuje, vso nalogo pušča [nepojasnjeno], brez nadaljnega ga lahko ovrže dejstvo, kolikor se posreči, da Platonova dela spravimo v sovisje, v katerem bo razumljivo tudi vsako posamezno delo, skupaj z nauki, ki jih vsebuje. Za tak poskus bo še bolj nujen tudi poziv s te strani, saj se večina tistih, ki tako slabo sodijo o Platonovih delih, vseeno ne more ubraniti vsaj delnega občudovanja tega moža. Ker o njegovi veličini in izjemnosti nimamo nobenega drugega (po)kazalnega dokaza, razen teh spisov: tako se oboje ne ujema, ona sodba in to občudovanje; zadnje bi imelo komaj kak drug predmet, kot lepote govornice in pesništva, porabljene za nično vsebino, ali pa posamična tako imenovana lepa mesta ali npravne izreke in načela, kar vse kaže na zelo podrejeno, če ne že dvomljivo vrednost, tako da, če hočete nemoteno občudovati naprej, potem si morate sami želeli najti na njem kaj več, kakor so našli doslej. Zato so si drugi zgradili mnenje – večinoma s prav tako malo pravilnega vpogleda, bolj z dobro voljo, deloma tudi iz posamičnih izjav Platona samega, deloma pa tudi iz široko razširjenega izročila, ki se je ohranilo iz tradicije – o ezoteričnem in eksoteričnem v filozofiji, kakor da v Platonovih spisih njegova prava modrost sploh ni vsebovana; ali pa [je] zgolj v skritih namigih, ki jih težko najdemo. Ta na sebi povsem nedoločena misel se je izoblikovala v najbolj raznotere podobe; od vsebine Platonovih spisov so odtegnili zdaj več zdaj manj, njegovo resnično modrost iskali v skritih naukih, ki jih tem spisom pravzaprav sploh ni zaupal; da, zastavili so velike obravnave, da bi določili, kateri Platonovi spisi

so bili eksoterični, kateri ezoterični, da bi lahko zvedeli, kje bi še našli sled o njegovi resnični skriti modrosti. Če torej odštejemo resnico, ki je v tej trditvi, kolikor je skrito in težko najdljivo tako le odnosno, *beziehungsweise*, relativno, in je povsod za koga lahko kaj skritega in težko najdljivega, celota pa je splet nesporazumov in zavitih predstav, ki jih je šele treba izviti eno iz druge.

Te predstave o ezoteričnem in eksoteričnem je namreč treba kritično pregledati, saj se v različnih časih pojavljajo v povsem različnih pomenih. Pri prvih Pitagorejcih se je ta razlika namreč neposredno vezala na vsebino, da so [tiste] predmete označili za ezoterične, ki jih niso hoteli sporočiti zunaj meja njihove najbolj notranje povezave; domnevati je treba, da je njihov politični sistem bistveno bolj zapolnjeval mesto ezoteričnega, bolj kot njihove tako nepopolne oz. nesumljive metafizične spekulacije. Takrat je bila tudi filozofija povezana s političnimi namerami in šola s praktičnim pobratenjem tako, da se po Helenih kaj takega ni več zgodilo. Kasneje so imenovali ezoterično predvsem to, česar v popularnem predavanju, h kateremu so se nekateri spustili po pomešanju sofistov s sokratiki, niso mogli povedati; razlika se je torej neposredno tikala predvsem predavanja, in le posredno zavoljo tega šele njegove vsebine. Platon stoji v sredi med tema dvema obdobjema; v katerem koli smislu so hoteli uporabiti ta pojma za platonске spise in filozofijo, da bi jih tako razdelili na dva dela, so povsod obtičali. Zadnjega pomena tisti, ki so ga hoteli uporabiti, sami niso mogli izbrati, saj so izhajali od tega, da so vsi spisi skupaj težko razumljivi, torej so morali priznati, da jim je Platon zmožgal sporočiti najtežje in najskrivnostnejše iz svoje modrosti tako dobro kot tudi vse ostalo. Kar zadeva prvi pomen, o naukih njegove filozofije, o katerih namenoma sploh ni govoril zunaj notranjega kroga zaupnih prijateljev, ali pa je govoril le v nejasnih namigih; tako naj bi to resno trdili in izpeljali s sovisnim prikazom takih naukov in namigov, ki ciljajo na to, četudi so še tako tihi, ali jih vsaj dokazali v nezatni meri, s kakršnimi koli zgodovinskimi sledmi že. Zato moramo med vsemi zagovorniki tega mnenja, t. i. novimi platonisti, *Neu-Platonisten*, neo-platoniki še zmeraj najbolj hvaliti te, ki so dejansko poskusili prvo. Ostali ne želijo, da jim kaj pokažemo. Če odmislijo teozofsko vsebino, in Platonu ne želijo pripisati kakih naravoslovnih znanj, ki jih ni mogel imeti, in bi jim poleg tega celo nasprotovali njegovi spisi: tako ne smejo na področju filozofije najti ničesar, o čemer naj v teh spisih ne bi

sodili bodisi naravnost in razločno, ali pa vsaj po razlogih. Tisti, ki razliko ezoteričnega zvajajo zgolj na razliko in spor s politeizmom in ljudsko religijo, ga dejansko povsem odpravijo, [ga] naredijo bodisi za pravno pridržanje, ki bi bilo skrajno nezadostno, saj se da Platonova temeljna načela dovolj razločno razbrati v njegovih spisih, tako da komaj lahko verjamemo, da so njegovi učenci potrebovali še drug poduk, ki se ga je Platon branil, ali pa gre za otročje prirejanje, ki se zabava s tem, da govori glasno za zaprtimi vrati, kar bi se sicer dalo tudi javno povedati, le tiše. Prav tako malo se da najti prave zgodovinske sledi, ki podpirajo mnenje o razliki eksoteričnega in ezoteričnega pri Platonu. Če [razlika] meri zgolj na vsebino, in da so skriti nauki v ezoteričnih spisih vsebovani na prav tak način kakor splošnejši [nauki] v eksoteričnih [spisih]: potem mora biti prvo in najnepopustljivejše, kakor koli že narediti za verjetno, da so bili ti spisi obelodanjeni na nek drug način od prvih, sicer bi bil ves napor brez smisla; na to pa izgleda nihče ni resno pomislil. Nadalje, kako naj bi bilo, da se Aristotel, ki mu je nesporno šlo za resnično oceno resnične Platonove filozofije, in mu kot mnogoletnemu notranjemu učencu taistega verjetno nič ni moglo ostati skrito, nikdar ne sklicuje na druge vire, pa tudi se ne zdi, da bi zastavil kako skrito razumevanje teh spisov. Še več, povsod se sproščeno in preprosto sklicuje na nam predložene spise, in tudi če priložnostno navaja druga izgubljena ali morda ustna napotila, tam ti navedki nikakor ne vsebujejo kaj v naših spisih nezaslišanega ali od njih povsem odstopajočega. Če ti torej sploh ne bi ali bi le zaradi skrite razlage vsebovali pravi Platonov nauk – kako bi se torej Aristoteles, še zlasti zaradi načina, kako spodbija svojega učitelja, lahko izmaknil najbolj bridkim očitkom s strani pravih naslednikov taistega, če bi se takó boril zoper boljše vedenje – le proti senci.

Vsekakor gre za pohvalno podjetje, da lahko zdaj zares ponazorimo te nesporazume in njihov vzrok, celo ovedemo in pripravimo do pripoznanja te, ki se v to zapletajo: razčlenjujoče razdelamo filozofsko vsebino platonskih del, jo karseda brezformno predočimo tako razkosano in posamezno, razgaljeno od okoliščin [*Umgebungen*] in vezi. Če torej lahko tako pregledajo goli izplen, in se izpričano/dokazano prepričajo, da je zares vzet od tam: tako bodo verjetno morali priznati, da je bilo le od njih odvisno, da ga niso odkrili, in da je zaman pritoževati se ali sanjati o drugem izgubljenem zakladu platonske modrosti. Po tej poti lahko že dosežemo, da napačni sum zoper Platonova

dela izgine, da se nerazumevanje taistega bolje obelodani. Da, gotovo je tudi, da mora celo tisti, ki želi to temeljito in v popolnosti izvesti, prav tako sam razumeti Platona: prav tako pa je tudi gotovo, da se s tem razumevanja Platona za druge niti ne olajša, niti ne spodbudi; ampak, kdor se želi izrecno držati najboljšega prikaza te vrste, zlahka doseže le umišljeno poznavanje, od pravega pa se bo prav zato še bolj oddaljil. Seveda mora tisti, ki želi razkosati in v pomoč primerjavi z drugim podobno razkosanim ločiti posamezne žile ali kosti, natančno poznati celotno naravo telesa, prav tako bi bila to najbolj temeljita korist, ki bi jo lahko jamčil oni filozofski posel: tisti, ki si dajo te dele pokazati in ki primerjajo, vseeno s tem ne bodo dospeli do poznavanja svojevrstne narave celote. Prav tako ti nikakor ne bodo spoznali Platonove filozofije; če sploh kje, sta v njej nerazločljivi forma in vsebina, vsak stavek lahko prav razumemo le na njegovem mestu, v povezavah in omejitvah, kot ga je postavil Platon. Še manj bodo razumeli moža samega, še najmanj bo pri njih dosežena njegova namera, ki se je gibala proti temu, da lastni smisel [*Sinn*] živo prikaže ne le drugim, ampak da prav s tem tudi živo vznemiri in povzdigne njihov čut [*Sinn*]. Zato je nujno dopolnilo razčlenjujočemu prikazu, ki ga od nedavna posedujemo v popolnosti, ki precej presega prejšnje poskuse, to, da člene proizvedemo v njihovem naravnem sovisju, tudi brez razkosavanja, tako kot se običajno kažejo, zelo skopo razmetani, namreč, ne posamična mnenja, temveč posamična dela – kako so, kot vse popolnejše predstavitve, postopoma razvijala njegove ideje, da bo – s tem vsak pogovor dojamemo ne le celoto za sebe, ampak tudi v njenem sovisju dojetem z ostalimi [pogovori], – bo tudi on sam končno razumljen tudi kot filozof in umetnik.

Ali tako sovisje obstaja, ali pa je tako podjetje morda zadevi neprimerno in vse preveliko, da bi se kdaj posrečilo, to se najbolj razjasni iz prve predstave, ki nam jo vzbudi Platon o svojih spisih in njihovih namerah, kakor ga bomo kmalu slišali v *Fajdrosu*. Zadevo obravnava precej malenkostno in toži, kako negotovo je vselej s pisnim sporočanjem misli, četudi jih bo duša bralca sama ponovno tvorila in si jih torej v resnici usvojila, ali pa z zgolj navideznim razumevanjem besed in črk nastopi prazno umišljanje, kakor da bi vedelo, česar vendarle ne ve. Zato je bedasto, če na tem preveč gradimo, in prava zanesljivost je le živ usten pouk. Pisanje si moramo drzniti v negotovo, toliko bolj zaradi tega, kar je za piščočega in za tiste, z njim že vedoče, kot zaradi

tega, kar bi lahko postalo za še nevedoče/nevedne.⁸ Kdor hoče premišljevati, katera je tako visoko povzdignjena prednost ustnega pouka, na čem temelji, ne bo našel nobenega druge kot te, da je poučujoči, v pričujočem in živem vzajemnem učinkovanju z učečim, vsak trenutek lahko ve, kaj je ta dojel in kaj ne, in tako pripomore dejavnosti njegovega razuma, kjer [to] umanjka; da to prednost dejansko dosežemo, temelji, kot vsakdo vidi, na formi pogovora, ki jo potemtakem resnično živi pouk nujno mora imeti. Na to se navezuje, kar Platon pravi, da govorjenemu govoru vselej pomaga njegov oče in ga lahko obrani, ne samo zoper ugovore tistega, ki meni drugače, temveč tudi predvsem proti trdoglavosti še ne vedočih; napisani [govor] nima nikakršnega odgovora na kakšno nadaljnje vprašanje. Iz tega se mimogrede že zjasni, kako zelo je vsak udejanjil to pravico, da spregovori vsaj besedo o Platonu, [vsak] ki lahko dojame misel, da se je ta lahko pri svojem notranjem ustnem pouku poslužil sofistične metode v dolgih predavanjih, ki se zde, po lastni izjavi, najbolj oddaljena od omenjene prednosti. Vendar je bila njegova metoda na vse načine, ne le slučajno, ali s privajenostjo in z izročilom, temveč nujno in po svoji naravi, sokratična, in sicer kar zadeva neprekinjeno napredujočo izmenično delovanje in globlje prodiranje v dušo poslušajočega, je treba prav gotovo dati prednost metodi [*der*] mojstra, kakor mu je učenec pokazal v oblikujoči se dialektiki, pa tudi v bogastvu in obsegu lastnega zrenja. Ne glede na te tožbe je Platon od prve možatosti, pa vse do najbolj pozne starosti mnogo napisal: očitno je, da je moral poskušati tudi pisni poduk prvega narediti tako podobnega onemu boljšemu kakor se le da, in se mu je to tudi moralo posrečiti. Če namreč mislimo na tisto neposredno namero, da naj bi bila pisava [*Schrift* : spis] zanj in za vse njegove spomin na njim že utečeno misel: če gledamo tako, Platon vse mišljenje tako zelo motri kot samodejavnost, da zanj spomin na pridobljeno te vrste mora nujno biti tudi spomin na prvi in izvorni način pridobitve. Zato tudi dialoška forma, kot nujna za posnemanje tistega čisto izvorno obojestranskega sporočanja, ki je postala njegovim spisom tako nepogrešljiva in naravna, kot njegovemu ustnemu pouku. Vendar pa ta

8 V izvorniku: »Das Schreiben aber müsse gewagt werden aufs Ungewisse, und mehr um deswillen, was es für den Schreibenden und die schon mit ihm Wissenden sei, als um deswillen, was es werden könne für die noch nicht Wissenden.«

forma nikakor ne izčrpa celote njegove metode, kakor je bila pogosto sočasno in pozneje uporabljana za filozofske namene, brez sledu Platonovega duha in načina uporabe njegovega velikega razuma. Že v njegovem dejanskem pouku, še bolj pa v pisnem posnemanju – če domnevamo, da je Platon hotel še ne vedočega bralca spraviti k vednosti, ali pa se je moral vsaj v odnosu do njega še posebej varovati, da ne povzroči praznega umišljanja vedenja – iz obeh ozirov mu je morala biti glavna stvar, da vsako raziskavo od začetka pelje in preračuna na to, da bralca bodisi prisili k lastnemu notranjemu spočenjanju/proizvajanju nameravane misli, ali pa da je prisiljen, da se mora najdoločneje predati občutku, da ni ničesar našel, nič razumel. Zato je treba, da naj konec raziskave ne bo izrečen naravnost in zapisan dobesedno, kar mnogim, ki se radi pomirijo, če le imajo konec, zlahka zadošča kot zanka, da pa je bila duša presajena v nujnost, da ga išče, in privedena na pot, kjer ga lahko najde. Prvo se zgodi s tem, ko je o svojem stanju nevedenja privedena do tako jasne zavesti, da v njem ne more prostovoljno ostati. Drugo, ko iz protislovij bodisi splete uganko, za katero je nameravana misel edina možna rešitev, in pogosto na navidez povsem tuje navržne prenekateri namig, ki ga najde in razume le ta, ki dejansko in samostojno išče. Ali pa pravo raziskavo prekriva druga, ne kakor tančica, ampak kot sprijeta koža, ki nepozornemu, le njemu, prekrije to, kar naj bi pravzaprav opazoval ali našel, pozornemu pa izostri in jasni čut/smisel za notranje sovisje. Kjer gre za prikaz celote, je ta nakazana samo z nesovisnimi potezami, ki pa jih tisti, ki že ima lik v lastnem smislu pred očmi, zlahka dopolni in poveže. To so približno tiste umetelnosti, s katerimi se Platonu skoraj pri vsakem posreči, da bodisi doseže to, kar si želi, ali pa da se vsaj ogne tistemu, česar se boji. In tako bi to bil edini pomen, pri katerem bi lahko govorili o ezoteričnem in eksoteričnem, seveda tako, da bi to kazalo zgolj na ustroj bralca, glede na to, ali se ta povzdigne do resničnega slušatelja notranjega [*des Inneren*] ali pa ne; ali pa naj bi to navezali na Platona samega, potem lahko rečemo le, da je bilo neposredno poučevanje njegovo edino ezoterično postopanje, pisanje pa le njegovo eksoterično. Pri vsakem je vsekakor lahko, šele ko je bil dovolj gotov, da so mu poslušajoči željno sledili, svoje misli izrekel čisto in v popolnosti, in morda tudi redno izvajal posebne filozofske znanosti, šele ko so zajele svoj višji razlog in sovisje v njegovem duhu, tudi skupno z njimi, po skupnostno porojeni [*erzeugten*] zasnovi. Ker je tudi v njegovih delih

prikaz filozofije v istem smislu napredujoč, od prvega razburjenja izvirnih in vodilnih idej, pa vse do četudi ne dovršenega prikaza posebnih znanosti, torej sledi, če predpostavimo to gornje, da mora obstajati naravno sosledje in nujen medsebojni odnos teh pogovorov. Napredovati namreč ne more v drugem pogovoru, če ne predpostavlja kot doseženega učinka, namerjenega v zgodnejšem [pogovoru], tako da je isto, kar je dopolnjeno kot konec enega, treba tudi predpostaviti kot začetek in temelj kakšnega drugega. Če bi Platon torej končal v ločenih prikazih posameznih filozofskih znanosti, bi bilo treba predpostaviti, da je tudi vsako za sebe postopoma spravil naprej, in potem bi bilo treba poiskati dve različni vrsti pogovorov, etično in fizično. Ker ju predstavlja kot povezano celoto, in je prav njegova svojevrstnost, da jih povsod misli kot bistveno povezani in neločljivi, so potem tudi priprave nanju tako zedinjene, napravljene z motrenjem njunih skupnih razlogov in zakonov, in zato ni več neodvisno paralelno napredujočih vrst platonskih pogovorov, ampak ena sama, vse v sebi zaobsegajoča.

To naravno sosledje je spet treba vzpostaviti, to je, kakor vsakdo vidi, namera, ki je precej oddaljena od vseh dozdajšnjih poskusov razporejanja Platonovih del, ki se deloma iztečejo v prazna igračkanja, deloma v sistematično ločevanje in sopostavljanje po prinesenih delitvah filozofije, delno tudi[:] začeti tu in tam, nič celega imeti pred očmi. So-stava v tetralogije, ki nam jo je ohranil Diogen sledeč Trazilu, očitno temelji na skorajda dramatični formi pogovorov, ki je povzročila, da jih razporejajo prav tako, kakor se dela tragiških pesnikov razporejajo sama po sebi, po redu atenskih slavij; tudi v tej čisti naključnosti je tako slabo vzdrževana in tako nerazumljivo izvedena, da največkrat sploh ne uvidimo razloga, zakaj je v posameznem ravno taka, kot je. Podobnost tudi ni izpeljana do te mere, da – kakor se je vsaka dramatična tetralogija končala s satirikonom – da bi bili tako tudi tu dialogi, v katerih najmočneje izstopita ironija in epidektična polemika, razporejeni na končna mesta, – nasprotno, vsi so nagrmadeni v dve teatrologiji. Prav tako malo so vzeli v ozir staro in na sebi precej verjetno izročilo, da je Platon že kot Sokratov učenec obelodanil nekatere od svojih dialogov; kako naj bi sicer bila ta [dva], ki se navezujeta na Sokratovo obsodbo in smrt, prva, *Lizis* in *Fajdros*, ki ju stari gledajo kot zgodnja dela, napotena daleč v sredino? Edina sled razumne misli bi morda bila ta, da predstavlja *Klejtfont*, postavljen pred *Državo*, upravičujoči

prehod od t. i. raziskujočih in navidez skeptičnih dialogov, k neposredno poučnim in prikazujočim, pri čemer je skorajda smešno, da se lahko hvali tako dvomljiv dialog, da je sprožil edino to misel. Razumljivejše so, četudi izhajajo od iste primerjave, Aristofanove trilogije, vsaj toliko, da ni hotel celotne mase podvreči tej miselni igri, ampak le tam, kjer je Platon sam dovolj razločno podal nek povezavo, ali pa tam, kjer je ta [povezava] v kaki zunanji okoliščini, [tam] konstruiral trilogijo, vse ostalo pa pusti nerazporejeno. Pri tem oba poskusa lahko dokažeta le, kako hitro se pravi red platonski del razgubi, razen pičlih sledi, in kako slaba je tista vrsta kritike, ki jo radi uporabljajo aleksandrijski raziskovalci jezika, kako malo je bila primerna, da najde principe za pravilni red filozofskih del. Manj zunanje, sicer pa nič boljše, so znane Diogenove dialektične delitve, ki nam jih Diogen ohranja brez naznake njihovega tvorca, po katerih izdaje običajno označijo v naslovu vsak pogovor. Na prvi pogled se zdi, da ta poskus ne spada sem, da meri bolj na ločevanje kot sopostavo, se navezuje na takšne ustroje, ki ne terjajo, da naj naznačimo eksponenta te naravne vrste. Poglavitna razdelitev na raziskujoče in poučujoče – prav razumljena – bi lahko vsekakor bila povod, da bi vsaj na grobo [*im Großen*] označili napredovanje platonskih pogovorov, saj prvi lahko zgolj pripravljajo druge, kot prikazujejoče [pogovore]. Če naj ta nadaljnja delitev ne bi bila povsem nedialektična, pri prvih napravljena po formi raziskave, pri drugih zgolj po predmetu, je druga spet povsem neplatonična, razvršča dela po različnih filozofskih znanostih, tako da se raztrga tudi to, kar je Platon izrecno uskladi, kot *Sofista* in *Politika*, *Timaja* in *Kritijo*, da ne spominjamo drugih povsem nenavadnih sodb v posameznem. Istemu neplatonskemu načelu sledijo sizigije Serrana, ki so za razvrstitev Platona povsem neuporabne, in vsaj tistemu, ki se želi podučiti o posameznih predmetih po Platonovem mnenju, lahko služijo kot register, da mu pokažejo, kje naj išče odločilna mesta, kakor tudi pri uravnavanju platonskih spisov ostajajo zelo nevšečne in lahko izpadejo le zelo pomanjkljivo. Razen tega lahko še komaj kaj omenimo, morda to, kar je poskusil škot Jakob Gedder, in naš Eberhard v svoji razpravi o Platonovih mitih in o smotru njegove filozofije. Prvi si sploh ne bi zaslužil, da ga omenimo, če mu ne bi občasno pripisovali velikih zaslug, in celo terjali, da naj bi prihodnji prevajalec Platonova dela razvrstil po njegovem osnutku. To bi bilo tudi pri najboljši volji nemogoče. Celotno odkritje tega moža obstoji namreč v tem, da

se določeni Platonovi dialogi med sabo razjasnjujejo, in tako spodbujen pove skoraj o vsakem nekaj skrajno ubornih vrstic, ki ničesar drugega ne kažejo tako jasno kot to, da skoraj nikjer ni z razumom zaslutil Platonove namere. Tudi če bi vse to bilo boljše, in najbolj grobih dokazov nevednosti, nesporazumov na posameznih mestih tudi ne bi bilo: kako naj bi se torej po medsebojnem razjasnjevanju lotili razporejanja? kateri [pogovor] med vzajemnimi, po katerem zakonu naj bi bil prvi? Kar zadeva Eberhardov poskus – cilja na to, da zvede vsa Platonova dela na skupni končni cilj njegove filozofije, ki je zunaj filozofije same, v izobrazbi/omiki imenitne atenske mladine v krepostne meščane. Tu je ne glede na zelo jasno izvajanje težko odločiti, ali naj bi bil ta namen obenem temelj za iznajdevanje vseh višjih Platonovih spekulacij, kar bi bilo preveč smelo trditi, in če odštejemo krog, v katerem se vrti, saj mora šele filozofija določiti, kaj je vrlina meščana, – tudi za filozofijo samo vse preveč podrejeno stališče. Če naj bi šlo mnenje v smeri, da si je Platon svojo filozofijo izmislil ne glede na ta posebni smoter, in jo je že treba predpostaviti, spisi pa naj bi se navezovali na oni končni cilj, in so bili izdelani tako, kakor je ta zahteval pod vsakokratnimi okoliščinami: to bi bilo torej najmočnejše, kar se je kdaj povedalo glede njihovega ezoteričnega ustroja. Lahko bi tudi sledeč temu Platonovi filozofski spisi tvorili samo eno pedagoško vrsto, ali pa bržkone tudi polemično [vrsto], pri kateri bi bilo glede njenega odnosa do zunanjih okoliščin in dogodkov vse lahko zgolj slučajno, in tako bi jo lahko gledali, dovolj podobno biserni ogrlici, zgolj kot samovoljno razvrstitev produkcij, iztrganih iz svojega organskega mesta, tudi ob popolnem ponesrečenju one namere, samo kot nesmotrni okras; nič bolje ni, če trdijo drugi, da je Platon le po napuhu iz svojega vedenja oznanjal zdaj eno zdaj drugo proti vedenju enih in drugih filozofov. Ob vseh teh naporih sploh še niso mislili na vzpostavitev [Herstellung] naravne vrste teh spisov, ki se navezuje na napredujoči razvoj filozofije. Povsem drug karakter kot vsi dosednji ima Tennemannov *Sistem platonske filozofije*, vsaj tam s precejšnjo popolnostjo zastavljeni poskus odkriti kronološko sosledje platonskih razgovorov iz raznovrstnih zgodovinopisnih, vanje vtisnjenih sledi; to je vsekakor kritično, povsem častno stremljenje, tako raziskovalca zgodovine, kot tvorca tistega dela. Sicer je bila njegova namera pri tem manj usmerjena na to, da bi po tej poti odkrili resničen in bistven odnos Platonovih del, temveč le nasplošno, razlikovati čase, da ne bi v prikaz filozofije

zrelega in dovršenega Platona sprejeli tudi zgodnejših nepopolnosti. Toda tako kot pri prvem podjetju nasploh, je pričujoče nujno nasprotje: tako bi bila tista metoda, saj temelji na povsem zunanjih označbah, če bi jo lahko uporabili le splošno, in bi vsakemu platonskemu pogovoru odredila njegovo mesto med dvema drugima, naravni preizkus naše povsem notranje [metode]. Zato se rezultati obeh morda ne bi popolnoma ujemali, saj je zunanji nastanek kakega dela podvržen še drugim zunanjim in slučajnim pogojem, kakor njegov notranji razvoj, ki sledi zgolj notranjim in nujnim; iz tega lahko zlahka nastanejo drobna odstopanja, tako da se to, kar je bilo navzoče notranje prej od česa drugega, vseeno zunanje pokaže kasneje. S primerno pozornostjo do tega učinkovanje slučajnega, ki se pozornemu očesu le stežka izmakne, če bi bili obe vrsti popolnoma navzoči, in bi ju lahko natančno primerjali, bi morali obe najbolje vzajemno potrditi vladajoče ujemanje njune resnice. Pa vendar na tej poti odkrijemo malo določenih točk, za večino pogovorov predvsem nedoločene mejne točke, med katere morajo ti pasti, da, pogosto je to skrajno podano le po eni plati. Strogo gledano se zgodovinopisne sledi ne smejo raztezati preko Sokratovega življenja, vsi pogovori padejo vanj, z izjemo *Zakonov*, in redkih, ki jih Platon pripoveduje prek drugih, in pri katerih je imel na razpolago poznejši čas, te prednosti pa ni vselej izrabil [za to], da bi nam zapustil kako natančnejšo sled. Anahronizmi, ki si jih tu in tam privoščijo, sicer dajejo upanje za več zgodovinskih podatkov, tako da bi si želeli, da bi bil Platon večkrat kriv te napake; pa tudi ta neznatni izplen postane zelo dvomljiv z opazanjem, da so prenekatere od teh dejstev dobila svoje mesto šele ob poznejši predelavi, pri kateri se Platon seveda ni več tako živo prestavil v resnični čas pogovora, se je prej lahko pustil zapeljati, da jih brez pravila preskoči. Morda bi bilo za to metodo še več doslej neizrabljenih pomožnih sredstev. Tako bi lahko vladajoči ugled Sokrata, ki, če pogovore postavimo v določeno vrsto, počasi izginja, gledali kot merilo za oddaljitev pogovorov od časa njegovega življenja; ali pa tudi izbiro ostalih oseb – kot znamenje za živost udeležnosti, ki jo je Platon imel v Atenah, pri javnem življenju, in je tudi sčasoma otopela. Vse to pa je podvrženo toliko omejitvam, da je vsaka zanesljiva uporaba toliko bolj sumljiva kot vzpodbudna, in da nikakršno sklepanje, ki iz tega sledi, ničesar ne more odločiti, temveč lahko odda le neznamen prirast verjetnosti. Tako da bo s to metodo težko doseči več, kot če jo v tistem delu [*Werke*]

uporabimo s pohvalno umerjenostjo, četudi ne z vselej pravilnimi predpostavkami. Zagotovo vsaj nekaj tistega, do česar za njihovo sovisje pride z notranjim motrenjem Platonovih del, ne moremo ne soditi ne ovreči iz zgodovinopisnih namigov, saj to prizadevanje določa le posledico, nikakršnega trenutka v času. V pomoč jih je treba vzeti, kolikor je le mogoče, da vendarle dobimo nekaj točk, s katerimi lahko to sosledje povežemo z zunanjimi danostmi.

Če hočemo naravni red Platonovih del znova ustvariti iz nereda, v katerem so zdaj, mora biti, kakor se zdi, pred tem nujno odločeno, kateri spisi so dejansko Platonovi, in kateri ne. Kako naj bi sicer tak poskus zastavili z nekaj gotovosti [*Sicherheit*], in kako naj bi se, v primeru, če bi bilo med Platonova dela zamešano kaj tujega, tudi tisto pristno prikazalo v povsem napačni luči, če bi hoteli izsiliti, da nepristno povežemo z njim? Ali pa naj bi bilo dovoljeno, da sam vzpostavljeni red napravimo za merilo, in ostro in dovolj odrezano ugotovimo, da, kar se z onim sovisjem ne sklada, tudi ne bi moglo pripadati Platonu? Verjetno bi težko našli koga, ki bi to odobril, ne bi pa uvidel, da bi to bila skrajno enostranska odločitev o vprašanju, na katerega moramo odgovoriti iz povsem drugih razlogov, in da ne more obenem zavriniti ideje o pravilnosti te predpostavke, nastale iz motrenja del, za katere predpostavljamo, da so Platonova. Bržkone večina celotnega vprašanja o pristnosti Platonovih spisov ne bo pričakovala, ampak ga gleda kot že davno odločenega, razen nepomembnih dvomov, ki zadevajo le nekaj malenkosti, od katerih je lahko precej nepomembno, ali jih kdo sprejema ali zavrača. Tako bodo namreč sodili tisti, ki se pomirijo z že davno zastarano avtoriteto izdaj [Platonovih spisov]. Ta se seveda natančno ujema z seznamom Trazila pri Diogenu, le da je poznejša kritika *Klejtfonta* iztrgala iz naše zbirke, v tem seznamu manjkajo pojasnila besed, to bi bili edini naši dvomljivi predmeti. Da, za to zbirko imamo še boljše spričevalo, že imenovanega gramatika Aristofana, njegov seznam je imel pred očmi tudi Diogen, in nam prav gotovo ne bi zamolčal, če bi kje našel kaj od njega odstopajočega. Kako se lahko temeljita kritika, četudi se ne bi hotela ozirati na dvome, ki jih daje lasten občutek, pomiri s temi avtoritetami? Se niso, morda z izjemo nekaterih pesnikov, v vse pomembne, iz starožitja ohranjene zbirke del posameznih pisateljev, prikradle nepristne proizvedbe, tako da bi bil čudež, če bi bila Platonova [dela] izjema, saj je filozofska literatura

manj zaposlovala marljivost kritikov. Pri Platonu nastopi še posebna okoliščina, katere pomembnosti se v tem oziru verjetno še ni prav pretehtalo, da so namreč ti umetniški sodniki precej majhnih pogovorov, ki so jih našli, izločili iz zbirke kot Platonu nepripadajoče. Iz tega očitno izhaja, da so morali ti dialogi med drugimi Platonovi deli že dalj časa ohranjati svoje mesto, saj drugače ne bi bila potrebna posebna operacija kritike, da bi mu jih spet iztrgali. In do te uzurpacije ne bi moglo priti, če bi imeli spričevala o nepristnosti teh pogovorov, ki bi izvirala še iz časa pravih akademikov; kako potem – dokler so sploh bili navzoči ti, ki so pristno Platonovo izročilo ohranjali z vnemo za zadevo, – ne da se misliti, da bi Platonu lahko podtaknili tuje delo. Po čem so torej sodili ti kritiki, ki so nekatere dialoge sprejeli in druge zavrgli? Hoteli bi reči – imeli so, o vseh ne zavrženih, zagotovo dovolj starih izpričanj njihovega priznavanja iz naslednjih obdobj – tako je molk sodobnikov, ki jim ni bilo treba skrbeti za primer prihodnje zamenjave, in so za vsako navajanje potrebovali nek povod, ne posamično, ne skupaj, vzrok za zavrženje, in bi jih lahko zlahka obsodili nepravilno. Prav tako lahko protestiramo proti dopustnosti uporabljenih izkazov, imamo številne pomisleke, saj nas je več primerov, še pred kratkim, poučilo, kako hitro so v davni poznavalci jezika in učenjaki v vrsto pristnih spisov sprejeli podtaknjene spise. Če pa so sodili bolj po notranjih razlogih, tako vsaj za te ni nikakršnega zastaranja, ampak jih je treba znova pravično preizkusiti v vsaki, tudi poznejši dobi. Zato nastane vprašanje, saj se bodo vsakemu marljivemu bralcu Platona kdaj pojavili pomisleki proti marsičemu, ali ti [*Jene*] ob svoji kritiki niso izšli od preveč omejenega stališča, ali pa vendarle niso uporabili pravih načel v vsej njihovi ostrini, in so torej obdržali marsikaj, kar ne bilo nič manj primerno zavreči. Dvoje še posebej hrani ta dvom – prvič, da se vsi pogovori, ki so jih takrat zavrgli, po [svojem] načinu ne ločijo povsem ostro od vseh takrat pripoznanih, ampak so se nekateri nekaterim precej približali, če gledamo tako na vsebino ali sestavo in način obravnave. Drugič, da se je iz istega časa, v katerem so bile tiste avtoritete splošno priznane, v znanih pomislekih zoper *Erastai*, *Hiparha*, obdržala še druga korenina dvoma, ki bi jo morda lahko presadili v plodnejša kritična tla, da bi se opazno širila naprej in udarila na plano na mnogo drugih krajih. Če je ugled zbirke do te mere načet, bo vsak, ki je obdarjen z lastnim čutom/smisлом za taka raziskovanja, moral priznati, da se mora po strogosti vsako delo [*Werk*] zase, iz

lastnih razlogov, izkazati za Platonovo. To pa se sprva ne more zgoditi drugače kot spet s spričevali/pričanji; in z ozirom na gornje, bi lahko podvomili, ali za nas obstajajo še druga veljavna pričanja kot Aristotelova. Tudi pri njem nastopi precej pomislekov, deloma zaradi dvomljivosti spisov, ki nosijo njegovo ime, saj so tudi tej zbirki primešana tuja dela, deloma zaradi slabega ustroja teksta, ki se zdi bolj, kakor so to doslej opazili, izpolnjen z glosemi, deloma tudi zaradi njegovega načina navajanja, ko pogosto omenja samo naslove Platonovih dialogov, brez pisca, ali pa tudi Sokrata, ko pričakujemo Platona. Filološki občutek, ki bi tu mogel zanesljivo odločiti, ali je Aristotel mislil Platona ali ne, ali mu je omenjene pogovore pripisoval ali ne, ta bi se moral izkazati kot v veliki meri izkušen, pa ne le na splošno, ampak še zlasti, da tu ne opisuje nikakršnega kroga, in na primer sodbo o Aristotelovih navedkih utemeljuje na prej sprejeti sodbi o Platonovih spisih samih. Zato tudi ne sme vsako zgolj začasno, in kakor je pogosto primer, skoraj odvečno in za okras izrečeno navajanje v Aristotelovih delih, veljati kot dokaz pristnosti kakega Platonovega dialoga. Edino, kar reši iz te zbežanosti, je, da se skozi večinski del pristnih Aristotelovih spisov vleče sistem presojanja Platona, posamezne dele katerega se z nekaj vaje vsakdo zlahka nauči razlikovati. Kjer najdemo to, zaposlenost z mesti iz Platonovih spisov ali pa zgolj z idejami, ki so v njih razločno vsebovane, lahko z gotovostjo sklepamo, da je Aristotel te spise imel pred očmi kot Platonove, četudi, kakor se občasno zgodi, spisa posebej ne omeni, ampak le na splošno omenja Platona ali Sokrata. Da bi to lahko natančneje razložili, bi vodilo daleč čez meje pričujočega uvoda, bilo pa bi tudi toliko bolj nepotrebno, saj dvomi med nepoznavalci obeh del niso dovolj močni, da bi to terjali, poznavalci pa bodo rezultatu le stežka kaj očitali – da nam tako ne sme manjkati gotovih dokazov za pristnost največjih Platonovih del, najpomembnejših za smisel njegove filozofije. Ta so kritična osnova, na kateri mora graditi vsaka nadaljnja raziskava; dejansko ne potrebuje nič boljšega. Tako izpričani pogovori tvorijo deblo, vsi ostali so samo njegovi poganjki, tako da je sorodnost z njimi [*mit jenen*] najboljše znamenje za odločanje o njihovem izvoru. Obenem morajo biti v tem deblu – za drugo opravilo razporejanja – naravi zadeve prav tako dani že vsi bistveni momenti občega sovisja. Seveda je moral prvi presojevalec Platonovega sistema prvenstveno zapaziti tudi najpomembnejši razvoj taistega, brez izjeme, in to dejansko tudi najdemo v

delih, ki jih najbolj potrjuje. Kot tiste, ki v obeh ozirih, pristnosti kot tudi pomembnosti, tvorijo prvi razpored Platonovih del izbiramo *Fajdrosa*, *Protagoro*, *Parmenida*, *Teajteta*, *Sofista*, *Politika*, *Fajdona*, *Fileba*, *Državo*, in z njo povezana *Timaja* in *Kritijo*. Ob njih imamo torej čvrsto točko, s katere lahko odločamo o obeh prizadevanjih, [tj.] pristnost preostalih, in da lahko ugotovimo mesto, ki vsakemu pripada, da lahko napredujemo; drugo tudi istočasno s prvim, ne da bi se obe [prizadevanji] s svojimi medsebojnimi odnosi odpravili kot prazni, temveč bržkone tako, da se obe zelo naravno mnogovrstno podpirata, kakor bo, vsaj upam, pokazala obravnava, ki sledi.

Prvo opravilo, preizkusiti preostale pogovore naše zbirke, ali lahko pripadajo Platonu ali ne, zato ni brez težav, ker karakter sorodstva, ki ga lahko izpeljemo iz izkazanih, sestoji iz več potez in značilnosti, in zdi se neprimerno terjati, da naj bodo vse v vseh Platonovih proizvedbah povezane na enak način; težko je tudi določiti, na katere od teh obeležij je treba gledati v prvi vrsti, kateri rang naj vsakemu odredimo. Troje je, kar tu v prvi vrsti pride v poštev: svojevrstnost govornice, nekakšno skupno področje vsebine, poseben lik, ki ga Platon izgrajuje. Kar zadeva govorico, bi bilo za našo zadevo srečna okoliščina, če bi iz nje lahko kakor koli dokazovali izvor onih spisov. Če gledamo na filozofski del taistih, jih je med pogovori, ki naj bi jih še preiskovali, ali pripadajo Platonu ali ne, nekaj, ki nikjer ne obravnavajo znanstvenih predmetov, tudi ne v duhu spekulacije; preostali jemljejo svojo vsebino tako neposredno iz področja nedvomno pristnih pogovorov, so torej navdani z istim miselnim načinom, da tu ni mogoče prepoznati poznejše ali tuje roke, in vseeno bi lahko, kar se tiče te točke, izvirali od kakega učenca ali posnemovalca, ki je zvesto sledil stopnjam mojstra. Kar zadeva izrecno dialoški del govornice, bi si komaj kdo lahko dovolil najprej glede skupnostnega posedovanja dobe razlikovati tisto, kar je bilo še zlasti delo sokratske šole, in od tega potem še z gotovostjo Platonove posebnosti. Ali naj bi pri velikem obsegu, ki ga je morala dobiti govorica moža, ki je tako dolgo časa pisal, ob véliki izgubi sočasnih in enakovrstnih del, in končno, če moramo kratke, davno že zavržene pogovore vračunavati v celoto, ki jo je treba presojeti, ob veliki raznolikosti vrednosti in vsebine – če bi se kdo že zdaj bahal, da zna dovolj helensko, da lahko z gotovostjo odloči, o kakšnem koli izrazu, tudi v tistih kratkih pogovorih, da je neplátonski, da bi si zgolj zaradi tega drznil ta spis zavreči? Bržkone gotovo ni

kaj tujega, na kar bi bilo treba pokazati, ampak prej odsotno domače, manjkajoče izbrane in ljubke dialoške formule, te so te, ki že izobčenim spisom glede govorice lahko prikličejo sodbo, da jih moramo zavreči. Med tistimi, ki jih ne tega manka ne moremo obdolžiti, marsikaj res ne bi moglo pripadati Platonu, ne da bi se razodelo v govorici; tako da ta skoraj ničesar ne more enostransko odločiti. Ko se nam porajajo pomisleki, ki temelje bolj na občem vtisu, kot da za to lahko prinesemo določne dokaze: tako lahko domnevamo, da so ti že bolj odvisni od kompozicije, kot zgolj od govorice. Taisto bi veljalo tudi – drugič – če bi hoteli presojudati pristnost ostalih del po vsebini onih prvega razreda. To bi se lahko godilo na dva načina. Bodisi da trdimo, da se ne sme nič Platonovega zoperstavljeni vsebini pripoznanih del. S tem bi Platona oropali pravice, ki se je veseli vsak drug, da popravi ali menja svoje misli, tudi že po tem, ko jih je javno izrazil; brez nadaljnega bi mu priznali, kar se mora opažanju naših današnjih filozofov zdeti čudno, da ne smemo brez najstrožjega dokaza verjeti, da je pred nastopom svoje učne kariere, in še prej, vselej mislil tako kot po tem. Ali če bi hoteli manj gledati na natančno ujemanje vseh posameznih misli, le na ustroj in veličino vsebine nasploh, in bi postavili pravilo, da mora vsak Platonov spis imeti isto pomenskost in se prav tako navezovati na celotno idejo filozofije kakor oni; potem bi pozabili, da pisatelju zlahka nastopijo zunanji povodi za bolj tuja in bolj omejena dela, ki brez zunanjega dogajanja iz povsem proste dejavnosti ne bi prišla na plano. V takih, če govorimo pošteno [*eigentlich*], priložnostnih spisih, upravičeno ne moremo terjati, da naj bi se razvile njegove ideje, ki pripadajo višji sferi, in kjer se pokažejo sledi taistih, je to nekaj slučajnega in pre-zaslужnega, kar tudi zanesljivo ne pokaže svojega izvora od njega. Prav tako je očitno, da vsak veliki umetnik, vsake vrste, razen svojih izrecnih [*eigentlich*] del, dela tudi študije, v katerih bo poznavalec odkril bolj ali manj njegov stil in njegovega duha, te pa ne pripadajo po vrsti delom, ki ga izrecno karakterizirajo, ne spodbujajo njegovih velikih umetniških namer, da, v katerih se morda namerno, v nekakšni predhodni vaji, odmika od običajnega kroga svojih predmetov, in od njemu lastnega naravnega načina obravnave. Očitno je v naši Platonovi zbirki več delov, ki jih lahko pripišemo Platonu zgolj s tega gledišča; in da bi iz teh odločali o neznatnosti vsebine ali iz posameznih odstopanj v obravnavi, ali mu pripadajo ali ne, bi bilo po tej analogiji zelo zgrešeno. Te težave očitno

kažejo na to, da ne smemo motriti ne zgolj iz vsebine, ne zgolj iz govorice, ampak moramo gledati na nekaj tretjega, bolj gotovega, v čemer se obe zedinjata, namreč na formo in kompozicijo v celoti. Kar v govorici najbolj dokazuje, niso posameznosti, temveč celotni ton in svojevrstna barva tistega, kar je že s kompozicijo v najnatančnejšem razmerju. Prav tako se bo ta, v svojih poglavitnih potezah, izdajala tudi v takih študijah, v katerih nam velika vsebina teh del zapušča višji rang, višji razred. Da, kar je največ, je, da pravilno pojмимо to pristno Platonovo formo, ne smemo je šele abstrahirati – kot prvi dve oznaki – iz večjih del, kot nekakšno analogijo: meje njene uporabnosti se ne bi dalo povleči z gotovostjo; ampak, v vsem bistvenem je naravna posledica Platonovih misli o filozofskem sporočanju, in jo moramo povsod srečati, kamor koli se že razteza. Ni namreč drugega kot neposredno izvajanje tistih metodičnih idej, ki smo jih razvili iz Platonovega prvega načela o načinu učinkovanja pisave. Tako da nam ista svojevrstnost moža, ki upravičuje, da iščemo vseskozno sovisje v njegovih delih, razodene tisto, kar daje najbolj zagotov kanon presojanja njihove pristnosti, tako da rešitev obeh nalog izraša iz ene skupne korenine. Kot zunanost te Platonove forme in njeno skoraj neodtujljivo shemo smo že zgoraj podali dialoško preobleko, vendarle le tako, kakor se z živim dojetjem tiste namere, posnemati ustni pouk, ki ima vselej opravka z enim, določenim subjektom, navzame še ene posebne svojevrstnosti, ki šele tvori Platonov dialog; namreč mimični in dramatični ustroj, da zmore individualizirati osebe in okoliščine, ki po občem priznanju preko Platonovih dialogov razširja toliko lepote in miline. Njegova velika, nesporna dela nam jasno kažejo, da te primesi ne zanemarja niti tam, kjer se najbolj pogloblja v predmet, pa da jo tudi – po drugi stani, skorajda vseskoz – najbogateje dopušča tam, kjer vsebina manj uvaja v najbolj temno resnobo spekulacije. Iz tega vsekakor moramo sklepati, da ta svojevrstna forma pravzaprav nikjer ne sme povsem umanjhati, in da bo Platon tudi pri najnepomembnejšem, kar je spisal kot študij ali na pobudo, uporabil nekaj od te umetelnosti. To je tudi nesporno prvo, kar že pri davno zavrženih dialogih po občutku slednjega označuje to, kar ni Platonovo [*unplatonisch*]; prav tako kot je pravilna osnova za stari kritični očitek, da je treba vse pogovore brez uvoda zavrniti kot Platonove, samo da ta formula seveda zadevo izraža zelo nepopolno in enostransko. K notranjemu in bistvenemu Platonove forme spada vse, kar sledi za kompozicijo iz namere[:]

prinuditi dušo bralca k lastnemu proizvajanju idej, to pogosto vnovično začenjanje preiskave iz kake druge točke, ne da bi bile vse te niti dejansko speljane skupaj v skupnostnem središču, tisto napredovanje, ki se ga da opravičiti le iz navidez pogosto samovoljne in zgolj ohlapne držje, ki jo kak pogovor lahko ima, pa je vselej namerno in umet(el)no; nadalje, skrivanje večjega cilja pod manjšim, posredno začenjanje s posameznim, dialektično obratovanje [*Verkehr*] s pojmi, med katerimi vedno napreduje napotilo na celoto in na izvorne ideje: to je tisto, kar je nujno najti v vseh dejansko Platonovih delih, katere koli filozofske vsebine že. Seveda je medtem postalo očitno, da se ta značaj lahko pokaže v svoji polni luči le v razmerju do veličine vsebine, in tu najprej vidimo, kako se obe prizadevanji za Platona – preverjanje pristnosti in iskanje pravega kraja za vsak pogovor – medsebojno podpirata in izpričujeta. Kajti popolnejše kot se ta forma v kakem pogovoru izrazi – pogovor se daje [*empfiehlt* : priporoči] že s svojim jezikom in očitno obravnava platonske predmete – toliko bolj gotovo je ne le pristen, ampak, ker vse te veščine napotujejo nazaj na zgodnejše in na nadaljnje, bo toliko lažje določiti, kateremu poglavitnemu pogovoru pripada, ali med katerimi leži, in na katerem območju razvoja Platonove filozofije lahko poda pojasnjujočo točko. In tudi obratno, lažje kot bo nekemu pogovoru odrediti njegovo mesto v vrsti ostalih, toliko bolj razpoznavno moramo s pomožnimi sredstvi obeležiti te odnose, in toliko bolj zagotovo je ta lasten Platonu. Tisti pogovori, pri katerih je Platonova vsebina zedinjena s Platonovo formo v pravem razmerju in sta obe dovolj razločni, tvorijo drugi razred Platonovih del, ki se tudi brez ozira na dokaj polno veljavna izpričanja, ki jih udejanjijo nekatera od njih, zadostno oznani s sorodnostjo in zvezo s prvimi. Slabši kot je pogovor v nameri te forme pri vsebini, ki se mu razmeroma lahko ponuja, toliko bolj dvomljiva bo zagotovo tudi njegova pristnost, saj bodo obenem v taisti meri nerazločnejše zaznavne tudi druge sestavne Platonovega karakterja. Tudi misli same bodo manj izdajale Platonovega duha, in tudi govornica bo imela manj priložnosti razvijati se v vsej sili in lepoti, saj toliko obeh zavisi od lastnosti kompozicije. Tako z jasnostjo forme z vseh strani popušča tudi prepričanje o pristnosti, dokler na njeno mesto ne stopi toliko več pomislov in dvomov, manj ko gre verjeti, da Platon, ki mu je bilo tako lahko in naravno se od vseh posameznih in posebnih mnenj vrtniti na svoje velike temeljne

ideje, kateri koli že predmet iz področja filozofije, kjer se da vsakega obravnavati tako, [da se ga] lahko drugače izpelje, ker se mora pri tem – ne da bi dosegel kakega od svojih znanih ciljev – zaman [*für nichts*] prestaviti v nasilno stanje. Za take pogovore bo torej nujna naloga dokazovati posebej, kako sploh lahko so Platonovi, in treba je uvesti vsaj prevladujočo verjetnost, da jih povsem upravičeno ne zavržemo. Če torej predpostavimo, da tehtnica zaniha in o zadevi sploh ne moremo določiti, potem tudi ta ostajajoča negotovost razporejevalca platonskih del ne bo zmedla. Pogovori te vrste nikakor ne spadajo v vrsto, ki jo on želi vzpostaviti, s tem, četudi bi morali izkazati njihovo pristnost, bi se to lahko zgodilo le tako, da pokažemo na nek poseben namen ali na neko lastno pobudo k bivanju tako neenakovrstnih proizvodov, tako da so to na vsak način lahko le priložnostni spisi, ki so po svoji naravi za to raziskavo nepomembni. Vse torej, kar lahko sodi v sovisje, ki ga razvrščevalec išče, o njegovi pristnosti je tudi lažje odločiti; in vse, o čemer raziskovanje [o] pristnosti sploh ne more sklepati, ali pa le iz drugih momentov, spada že po sebi v tretji, zanj brezvredni razred, namreč ne le tisti, zavoljo nesporazuma dvomljivi spisi, ampak tudi tisti kosi Platonove zbirke, ki sploh ne spadajo na področje filozofije, njihove pristnosti pa ne moremo določiti po enakovrstnih pravilih s preostalim.

370

S tem torej rešimo pooblaščenost, da moramo že od začetka iskati sovisje Platonovih spisov, in jih postaviti v takšni vrsti, ki je zase verjetna, da kar najmanj odstopa od reda, v katerem jih je Platon pisal; in tega podjetja ne ogrožamo, tudi če predpostavimo, da moramo določeno sodbo o pristnosti kakega pogovora pridržati za bodoče čase ali za ostreje motreče in bolje opremljeno poznavanje. Preostane še – kakor smo pred kratkim podali obeležja pristnosti in iz tega nastajajoča različna razmerja Platonovih spisov – da zdaj predložimo tudi prve temeljne poteze njihovega sovisja in razporeda, ki na tem temelji, za začasni pregled celote nasploh. Pokazati v posamičnem, kako vsak pogovor posega v druge, to je treba prihraniti posebnim uvodom; tu lahko upravičimo le poglavitne misli, ki osnavljajo celoten postopek.

Če sprva postanemo pri ožjem izboru večjih Platonovih del, v katerih je moč popolnoma najti glavno nit v celoti, kakor smo že spomnili: tako nekatere med njimi pred drugimi odlikuje, da edino oni vsebujejo objektivni znanstveni prikaz: *Država*, *Timaj*, *Kritija*. Vse je ubrano, da jim dodelimo zadnje mesto,

izročilo kot tudi, čeprav v različni stopnji, notranji karakter najvišje zrelosti in resne starosti; in tudi nedovršeno stanje, v katerem so, če jih gledamo v sovisju. Bolj kot vse to odloča narava zadeve, s tem ko ti znanstveni prikazi temelje na prej izvajanih raziskavah, v katere se zapletajo bolj ali manj vsi pogovori, namreč – o bistvu spoznanja nasploh in filozofskega posebej, o uporabnosti ideje znanosti pri predmetih, ki jih dela obravnavajo, človeka samega in narave. Seveda bi lahko bilo tako, da obstoji časovno velik vmesni prostor med *Državo* in *Timajem*; ni pa verjetno, da je Platon v tem vmesnem prostoru spisal katerega koli od preostalih del, da, sploh katerega, ki spada v to sovisje, razen *Zakonov*, če jih je treba računati zraven, o njih imamo namreč, kar zadeva čas, izrecno spričevalo, da so bili napisani po knjigah *Države*. Ta je poleg *Timaja* in *Kritije* celota, ki se je ne da uposamezniti, in če bi kdo hotel reči, da *Država* pravzaprav predstavlja etiko in politiko v svojem celotnem obsegu, da je bila napisana pozneje kot ostali pogovori, v katerih se govori o bistvu vrline, o njeni učljivosti ali o ideji dobrega – lahko bi jo, ne glede na to, spisal prej kot pogovore, ki sprva pripravljajo *Timaja*, ki poskušajo rešiti problem prebivanja [*Einwohnung*] idej v stvareh, in način našega vedenja o naravi; tako bi bilo to tako neplatonsko glede na vse prej povedano kot le kaj, in bi predpostavilo najbolj grobo nepoznavanje pripravljalnih del, v katerih take ločitve snovi sploh ne najdemo, – iz tega bi namreč sledilo, da bi bil *Politik*, ki pripravlja *Državo*, v istem razmerju, kot *Sofist* [do] *Timaja*, napisan bolj zgodaj, in sicer precej [bolj zgodaj], prav kot *Sofist*, ki z njim tvori »en«¹ pogovor, in je celo njegov prvi del. *Država*, kot očitno najzgodnješi med izrecno prikazujočimi pogovori, že predpostavlja vsa druga [dela], ki v ta razred ne sodijo, in ta razkošna stavba vzida – tako rekoč v svoja tla – vse sklepnike prekrasnega loka, na katerih počiva, in bi jo – pred vstopom vanjo, če te opazujemo le zase in se v njih ogledujemo, brez slutnje njihove določenosti – lahko imenovali breznamenske in nedovršene. Če se torej *Države* ne da ločiti od kasneje do-delanega *Timaja* in *Kritije* – potem bi moral kdo pripomniti kaj zoper to skupnostno mesto, domnevati torej, da je Platon poslal dovršene prikaze naprej, in elementarne raziskave o principih dostavil šele kasneje. Vendar vse – tako način, kako je v prikazujočih delih samih te principe postavil, in kako jih je v pripravljalnih delih iskal, kot tudi vsaka možna predstava Platonovega miselnega načina in duha nasploh – se precej upira domnevi takega obrnjenega

reda, da ni o tem treba skoraj nič reči, temveč lahko pozovemo vsakega, naj bere v tej smeri katere koli pogovore hoče, in ga nato prepustimo lastnim občutjem, – o obratnem postopku in o klavnih pomožnih sredstvih – da naj raziskave, ki vodijo nazaj na principe, izvajajo s takimi, ki nič ne vedo o preteklih prikazih in tako odrežejo od njih vse ostale sicer naravne odnose. Tudi bi se tistemu, ki tako bere, sami po sebi, povsod, namesto napotil nazaj, ki jih zastonj išče, vsiljevali drugi odnosi, ki očitno napotujejo na povsem nasproten red. Upamo, da nihče ne bo ugovarjal, da bo tako tudi v celoti s predlaganim zaporedjem [*Folge*], s tem ko sledeč mu pogosto mitično anticipiramo to, kar se šele kasneje pojavi v svoji znanstveni podobi. Kajti prav to, da se godi le mitično, se ne ujema natančno s poglobitno Platonovo namero, da spodbudi lastno produciranje idej, na pripoznanju le-teh pa temelji naš celoten razpored, – je pa tudi že samo po sebi zadosten dokaz, kako trdno je bil Platon prepričan, da moramo pri samolastnem filozofiranju izhajati od enostavnih principov, ne od sestavljenega prikaza. Kdor sploh šele globlje prodre v študij Platona, mu bo ta postopen razvoj in izoblikovanje Platonovih mitov iz »enega« temeljnega mita, prav tako kakor prehajanje mitičnega v znanstveno, nov dokaz za pravilnost zaporedja, v katerem se da to kar najrazločnejše zaznati. Nujnost torej, da moramo prikazujočim pogovorom odkazati zadnje mesto, je z vseh strani tako velika, da – če bi se našle zgodovinske sledi za zgodnejšo različico *Države*, pred katerim koli od drugih pripravljajočih del, ki jih ni našel še nihče in jih verjetno tudi ne bo, bi prišli v najhujši spor z našo sodbo o Platonu, in v veliko zbežnost, kako ta ne-um ubrati [*reimen*] z njegovim velikim razumom. Tako kot so prikazujoči pogovori nesporno zadnji, se jih po drugi strani zarisuje nekaj med pogovori, ki so očitno najzgodnejši, da ostanemo pri prvem razporedu, *Fajdros*, *Protagora* in *Parmenid*. Ti stoje nasproti prvim, sprva po čisto svojevrstnem karakterju mladostnosti, ki ga je najlažje prepoznati pri obeh prvih, pozornemu očesu pa tudi ne bo ušel pri zadnjem. Nadalje s tem, da tako, kakor prvi predpostavljajo vse druge, tako je obratno povsod najti mnogovrstne odnose do teh kot zgodnejših; tudi če gledamo le na posamezne misli, se te v teh pogovorih pojavijo tako rekoč v prvem sijaju, v prvi nebogljenosti mladosti. In še – ti trije prvi pogovori niso tako nameravani [*absichtlich*] in umetelni kot zadnji trije, predelani v »eno« celoto, ampak so si kar najnatančnejše sorodni s podobnostjo

celotne konstrukcije, ki jo tako ne najdemo skoraj nikdar več, z mnogo enakih misli in z množico posamičnih odnosov. Najpomembnejša pa je – tudi pri njih – notranja vsebina, v njih se namreč razvijajo prve slutnje tega, kar osnavlja vse naslednje, od dialektike kot tehnike filozofije, od idej kot njenem izrecnem predmetu, torej o možnostih in pogojih vedenja. Ti torej tvorijo – skupaj z nekaterimi navezujočimi se pogovori neznatnejše vrste – elementarni del Platonovih del. Drugi izpolnjujejo vmesni prostor med tem in konstruktivnim, s tem ko napredujoče [*fortschreitend*] govore o uporabnosti principov, o razliki med filozofskim spoznanjem in skupnim spoznanjem v zedinjeni uporabi na obe zadani realni znanosti, namreč etiko in fiziko. Tudi v tem oziru stoje namreč v sredi med prikazujočimi, v katerih sta praktično in teoretično vseskozi eno, in elementaričnimi, v katerih je oboje ločeno, bolj kot sicer kjerkoli pri Platonu. Ti tvorijo drugi del, ki ga odlikuje posebna, skorajda težka umet(el)nost, *Künstlichkeit*, tako v zgradbi posamičnih pogovorov, kot tudi v njihovem napredujočem sovisju, ki bi ga lahko predvsem imenovali indirektnega, saj povsod začenja s so(po)stavo nasprotij. V teh treh razdelkih naj bi torej predložili Platonova dela, tako da je prav tako vsak del zase razporejen po navzočih znamenjih, in tudi pogovori drugega razreda zavzemajo mesto, ki jim, če vse dobro pretehtamo, menda pripada. Seveda pri tej nameri bližjega razporeda vse nima enake gotovosti, pri čemer se zdi, da moramo gledati še na dvojje, na naravno napredovanje razvoja idej in tudi na prenekatero posamezne namige in odnose. Za dela prvega razreda je prvo povsod zagotovo odločilno, nikjer pa tudi ni govor o znamenju druge vrste. Tako je v prvem delu razvoj dialektične metode to vladajoče, očitno *Fajdros* prvi, *Parmenid* zadnji, deloma kot najbolj dovršeni prikaz taistega, deloma pa prehod k drugemu delu, saj že filozofira o razmerju idej do dejanskih stvari. V drugem delu je pojasnilo vedenja in vedočega ravnanja to vladajoče, in nezgrešljivo je *Teajtet* na čelu, ki to vprašanje zgrabi pri njegovi prvi korenini, *Sofist* s *Politikom* v sredi, *Fajdon* in *Fileb* ga sklenjata kot prehoda k tretjemu delu: prvi že zaradi predhodno oblikovane zasnove fizike, drugi zato, ker se v obravnavi ideje dobrega že bliža povsem konstruktivnemu prikazu, in prehaja v neposredno. Ne povsem tako odločen je tu povsod razpored stranskih del iz drugega razreda, s tem ko je deloma več razširitev in dodatkov k taistemu glavnemu delu, kakor je v prvem delu z *Lahesom* in *Harmidom* v odnosu do

Protagore, kjer v posameznem lahko sledimo le povsem določenim namigom, deloma pa so lahko tudi več od njih prehodi med taistimi večjimi pogovori, kjer so v drugem delu *Gorgija*, *Menon* in *Evtidem* skupaj s *Teajtetom* predigra za *Politika*: tako da se je treba pomiriti z verjetnostjo, preiskano karseda natančno, z vseh strani. Tretji del ne vsebuje nobenega drugega sporadičnega dela, le *Zakone*, ki pa jim – vsekakor ne le v razmerju do velikega trojnega dela, ampak tudi na sebi – mora dati to ime in reči, da so, četudi jih bogato preveva filozofska vsebina, le sporadični/postranski spis, četudi, po svojem obsegu, pa tudi pristno Platonovega izvora, povsem pripadajo delom prvega razreda. Kar končno zadeva tiste pogovore, ki smo jim skupaj, v odnosu do vidika razporejanja, odmerili tretje mesto, četudi imajo po svoji pristnosti zelo različno vrednost, tako bodo razdeljeni v dodatke vseh treh razdelkov, glede na to, ali jim zgodovinopisni ali notranji namigi, kolikor so platonski, odkažejo približno mesto, ali glede na to, ali sodba o njih v prvenstveno olajša primerjavo s tem ali onim pogovorom. Tudi njim naj se zgodi pravica, da so opremljeni z vsem, kar lahko povemo na kratko, da jih razjasnimo in njihovo zadevo približamo odločitvi.

374

Prevedel Aleš Košar*

* Prevedeno iz: F. Schleiermacher, *Platons Werke*, Akademie Verlag, Berlin 1985 [Neu-
ausgabe der zweiten verbesserten Auflage (Berlin 1817-26) bzw. der ersten Auflage des
dritten Theils (Berlin 1828)], dostopno na: [http://gutenberg.spiegel.de/buch/platons-
werke-2430/1](http://gutenberg.spiegel.de/buch/platons-
werke-2430/1) (zadnji dostop: 30. 6 2018). | *Za Franza Unglerja*

Friedrich Schleiermacher

O RAZLIČNIH METODAH PREVAJANJA

Dejstvo, da [kak] govor prenašamo iz enega jezika [*Sprache*] v drugi, se nam v najbolj raznolikih podobah bliža od vsepovsod. Če – po eni strani – lahko s tem pridejo v stik ljudje, ki so izvorno morda za zemeljski premer oddaljeni drug od drugega; če lahko v eno govorico [*Sprache*] sprejmemo dosežke [*Erzeugnisse*] drugih, že stoletja izumrlih: tako se – po drugi strani – ne smemo omejiti na področje ›ene‹ govornice, *Einer Sprache*, ›enega‹ jezika, da bi naleteli na isti pojav. Ne le da so narečja različnih rodov kakega ljudstva in različen razvoj istega jezika ali narečja v različnih stoletjih že različni jeziki v ožjem smislu, – pogosto potrebujejo popolno medsebojno tolmačenje; tudi sodobniki, ki jih narečje ne ločuje, le različni ljudski razredi, ki so po druženju [*Umgang*] bolj malo povezani in se po svoji izobrazbi precej razhajajo, se pogosto lahko razumejo le po podobnem posredovanju. Ali nismo pogosto prinujeni, da si moramo šele prevesti govor koga drugega, ki nam je povsem enak, a drugače misli in čuti? Če namreč čutimo, da bi iste besede v naših ustih dobile povsem drug smisel ali da bi imele tu krepkejšo in tam šibkejšo vsebino kot v njegovih [ustih], in da, če hočemo izraziti isto kot méni on, bi se po

svojem načinu morali poslužiti povsem drugih besed in fraz: tako se zdi – ko si ta občutek pobliže določimo – in se nam porodi misel, da prevajamo. Tudi naše, lastne govore moramo čez čas prevajati, če jih želimo znova pravilno usvojiti. Te sposobnosti se ne izvaja samo zato, da to, kar je kakšna govornica spravila na plano na področju znanosti in govornih [redenden] umetnosti, presadimo na tuja tla in s tem povečamo okrožje učinkovanja teh dosežkov duha; izvajamo jo tudi v pridobitvenih stikih med posamičnimi, različnimi narodi, v diplomatskih stikih neodvisnih vlad, vsaka običajno govori z drugo zgolj v svoji lastni govornici, ko bi se radi strogo držali enakosti in ne uporabili kake mrtve govornice.

Seveda ne bomo pritegnili v naše sedanje motrenje vsega, kar leži v tem širnem okrožju. Nujnost, da moramo prevajati tudi znotraj lastnega jezika/govornice in narečja, je bolj ali manj trenutna potreba čudi, je pa tudi po svojem učinku preveč omejena na trenutek, da bi potrebovala kako drugo vodstvo kot vodstvo občutka; in če naj bi za to podali pravila, bi bila to lahko le tista, sledeč katerim človek dobi scela nravno razpoloženje, da ostane čut [Sinn] odprt tudi za manj sorodno. Če vse to osamimo, in sprva obstanemo le pri prenašanju iz tuje govornice v našo, bomo tudi tu našli dve različni področji – seveda ne povsem določeni, kakor se to tudi redko posreči, temveč le zabrisanih meja, četudi končne točke dovolj jasno vidimo, jih lahko razlikujemo. Tolmač opravlja svojo službo na področju poslovnega življenja, pravi prevajalec prvenstveno na področju znanosti in umetnosti.¹ Če se komu ta določitev besede zdi samovoljna, saj s tolmačenjem običajno označujemo bolj ustno, s prevajanjem pa pisno, potem ji oprostimo lagodnost za sedanjo potrebo toliko bolj, kolikor obe določili sploh nista daleč vsaksebi. Področju umetnosti in znanosti je lastna pisava [Schrift], samo z njo postanejo njuna dela trajna; in da bi znanstvene ali umetniške dosežke tolmačili od ust do ust, bi bilo prav tako nepotrebno, kakor se zdi nemogoče. Poslom je pisava le mehansko sredstvo; ustna pogajanja so pri tem izvorna, vsako pismo tolmačenje gledamo le kot zapis ustnega tolmačenja.

376

1 V izvorniku: »Der Dolmetscher nämlich verwaltet sein Amt in dem Gebiete des Geschäftslebens, der eigentliche Uebersetzer vornämlich in dem Gebiete der Wissenschaft und Kunst.« Oštevilčene opombe so prevajalčeve.

Zelo blizu duha in zvrsti tega področja sta dve nadaljnji [področji], ki ob veliki mnogovrstnosti pripadajočih predmetov tvorita prehod k področju umetnosti (prvo) in k področju znanosti (drugo). Vsaka pogajanja [*Verhandlung*], pri katerih se tolmačenje pojavi, so po eni strani dejstvo; njihov potek zajamemo [*aufgefaßt*] v dveh različnih jezikih. Tudi prevajanje spisov, pripovednih ali opisnih, ki prenaša že opisani potek [*Hergang*] dejstva v drugo govoro, lahko poseduje veliko lastnosti tolmačevega opravila. Manj ko v izvorniku [*Urschrift*] izstopa pisec sam, bolj ko ravna kot dojemajoči organ predmeta in sledi redu prostora in časa, toliko bolj gre pri prenašanju za golo tolmačenje. Tako se prevajalec časopisnih člankov in običajnih popotnih opisov sprva pridružuje tolmaču; lahko postane smešno, če je njegovo delo bolj zahtevno in zato meni, da je ravnal kot umetnik. Bolj pa ko v prikazu prevlada piščev svojevrstni način gledanja in povezovanja, bolj ko sledi kakemu prosto izbranemu ali z vtisom določenemu redu, toliko bolj njegovo delo prehaja na višje področje umetnosti, in tudi prevajalec mora za svoje delo prinesiti druge moči in spretnosti in biti v drugem smislu seznanjen s svojim pisateljem in njegovo govoro kot tolmač. Po drugi plati je praviloma vsako pogajanje, pri katerem se tolmači, določitev [*Festsetzung*: zakoličenje] posebnega primera po posebnih pravnih razmerjih; prenos se dogodi zgolj za udeležence, ki so jim ta razmerja zadostno znana, izrazi v obeh jezikih so določeni bodisi zakonsko oz. po rabi ali po obojestranskih pojasnilih. Nekaj drugega so pogajanja, četudi so prvim po formi pogosto povsem podobna, ki določijo nova pravna razmerja. Manj ko jih lahko gledamo kot kaj posebnega med zadostno znanimi občimi [pogajaji], toliko več znanstvenega poznavanja in razgledanosti terja že povzetek [*Abfassung*], in toliko več znanstvenega zadevnega in jezikovnega znanja bo za svoje delo potreboval tudi prevajalec. Po tej dvokraki, *zwiefachen*, dvojnostni lestvici stopenj se prevajalec torej vse bolj dviguje nad tolmača, vse do svojega najbolj svojevrstnega področja, namreč [področja] tistih duhovnih proizvodov/dosežkov [*Erzeugnissen*] umetnosti in znanosti, v katerih sta vse prosta svojevrstna kombinatorična zmožnost pisca na eni strani, duh govornice [skupaj] z v njej zapisanim sistemom nazorov in senčenjem razporežen čudi na drugi strani – predmet nikakor ne vlada več, ampak ga obvladujeta misel in čud, pogosto je nastal šele po govoru in je tu obenem z njim.

V čem se torej utemeljuje ta pomembna razlika, ki se je vsak ove že na

mejnih planeh, najbolj pa bije v oči na najskrajnejših robovih? V poslovnem življenju imamo večinoma opraviti z navzočimi, vsaj s karseda natančno določenimi predmeti; vsa pogajanja imajo tako rekoč aritmetični in geometrični značaj, število in mera pomagata povsod; in tudi pri tistih pojmi, ki po izrazu starih sprejmejo vase presežek in manko [*das Mehr und Minder*] ter jih označuje stopnjevita lestvica besed, ki v vsakdanjem življenju odtehtajo in odvagajo nedoločeno vsebino, kmalu po zakonu in navadi nastane trdna raba posameznih besed. Če torej govoreči – ne z namenom, da bi jih zaobšel – kuje skrite nedoločnosti, ali če [kaj] (u)manjka zaradi nepremišljenosti: tako je razumljiv vsakomur, ki se spozna na zadevo in jezik, in ob vsakem primeru se v rabi jezika godijo le nepomembne razlike. Prav tako, kateri izraz v enem jeziku ustreza drugemu v drugem, o tem lahko redko nastane dvom, ki ga ne moremo odpraviti neposredno. Zato je prenašanje na tem področju skorajda mehanični posel, ki ga ob zmernem poznavanju obeh jezikov lahko opravlja vsakdo in – če se le ognemo očitno napačnemu – se godi le malo razlike med boljšim in slabšim. Pri dosežkih umetnosti in znanosti, če naj jih presajamo iz ene govornice v drugo, pride v poštev dvoje, pri čemer se razmerje povsem spremeni. Če bi namreč v dveh jezikih vsaki besedi enega natančno odgovarjala beseda drugega, bi izražala isti pojem v istem obsegu; če bi njune sklanjatve prikazovale ista razmerja in bi se njuni načini povezovanja medsebojno stapljali, tako da bi bili govornici dejansko različni zgolj za uho: tako bi vse prevajanje na področju umetnosti in znanosti, kolikor naj bi s tem sporočali le poznavanje vsebine kakega govora ali spisa, bilo prav tako zgolj mehanično, kakor na področju poslovnega življenja; in rekli bi za vsak prevod, z izjemo učinkovanj, ki jih proizvedeta ton in tonski način, da je tuji bralec s tem do pisca in njegovega dela v istem razmerju kakor domači. Vendar je z vsemi jeziki, ki niso tako bližje sorodni, da bi jih lahko gledali skoraj kot različna narečja, ravno obratno, in bolj ko so si po poreklu in času oddaljeni, še bolj tako, da v jeziku niti eni besedi ne ustreza natančno druga, nobeden od načinov spregatve enega ne povzema natančno iste mnogovrstnosti primerov razmerij drugega. S tem ko ta iracionalnost, da se tako izrazim, preveva vse prvine dveh jezikov, mora zadevati tudi področje meščanskega občevanja [*Verkehrs*]. Očitno je, da tu precej manj pritiska, in da tako rekoč nima nobenega vpliva. Vse besede, ki izražajo predmete in dejavnosti, za katere lahko

gre, so tako rekoč preizkušene [*geaicht*], in če bi si prazno, preveč previdno dlakocepstvo še lahko prepovedovalo možen neenak pomen besed, potem stvar sama vse skupaj neposredno izenači. Povsem drugače je na področju, ki pripada umetnosti in znanosti, pa tudi povsod, kjer bolj vlada misel, ki je »eno« z govorjenjem [*Rede*]; ne [vlada] stvar, kot njeno samovoljno, morda pa tudi trdno določeno znamenje stoji tu beseda. Kako neskončno težak in zapleten je tu posel! kakšno natančno poznavanje in kakšno obvladovanje obeh jezikov predpostavlja! in pogosto, pri splošnem prepričanju, da se enako-veljavnega izraza sploh ne da najti, se ti, ki se spoznajo na zadevo in so v jeziku najbolj (po)učeni, pogosto odločilno razhajajo, če hočejo podati, kaj je torej tisto, kar pride najbližje. To prav tako velja za žive slikarske izraze pesniških del, kot tudi za najbolj odtegnjene, notranje in najbolj splošne izraze reči, ki jih označuje najvišja znanost.

Drugo pa, s čimer samolastno prevajanje postane povsem drugačno opravilo od golega tolmačenja, je tole. Povsod, kjer govor ni povsem vezan s pred očmi ležečimi predmeti ali z zunanjimi dejstvi, ki naj bi jih zgolj izrekal, torej tam, kjer govoreči bolj ali manj samodejavno misli, se torej hoče izpovedati, je govoreči v dvojnostnem razmerju do govorice, in njegov govor pravilno razumemo, kolikor to razmerje pravilno dojamemo. Vsak človek je po eni strani v oblasti govorice, ki jo govori; on in vse njegovo mišljenje je dosežek taiste. Ničesar ne more misliti v polni določenosti, kar bi bilo zunaj meja taiste; lik/oblika njegovih pojmov, način in meje njihove povezljivosti mu je vnaprej/pred-začrtana po govorici, v kateri je rojen in vzgojen, razum in fantazija sta vezana z njo. Po drugi strani vsak svobodno misleči[,] duhovno samodejavni človek tudi po svoje tvori/oblikuje govorico. Kajti, kako drugače kot s temi učinkovanji naj bi nastala in zrasla od svojega prvega surovega stanja do popolnejšega izoblikovanja v znanosti in umetnosti? V tem smislu je torej živa sila posameznika, ki v gnetljivi [*bildsam* : izobrazljivi] snovi govorice spravlja na plano nove forme, izvorno le za trenutno namero, da sporoča prehodno zavest; od njih [*von denen*] v jeziku več ali manj ostane; širijo se, ko jih vase oblikujoče sprejmejo drugi. Rečemo lahko: zgolj v tej meri, kolikor kdo tako učinkuje na govorico/jezik, si zasluži, da ga še naprej sprejemamo [*vernommen*] v njegovem vsakokratnem neposrednem področju. Vsak govor nujno hitro izzveni; tisoče organov ga spet lahko proizvede; zgolj ta [govor]

zmore in sme ostati dlje, ki sam tvori/oblikuje nov moment v življenju govornice same. Zato je treba vsak prosti in višji govor zajeti dvojnostno, *zwiefach*, dvokrako – delno iz duha govornice, sestavljen je iz njenih prvin, – kot tudi kot s tem duhom vezan in pogojen; iz njega v govornicu živo spočeti prikaz; po drugi strani ga je treba zajeti iz čudi govorečega kot njegovo dejanje, izšlo in pojasnljivo [je] zgolj iz njegovega bistva [*Wesen* : bitja]. Da, vsak govor te vrste je razumljen le v višjem smislu besede, če sta oba odnosa taistega skupaj in svojem resničnem razmerju[,] eden proti drugemu zajeta tako, da vemo, kateri od obeh prevladuje v celoti ali v posamičnih delih. Govor razumemo tudi kot dejanje, *Handlung*, ravnanje govorečega le, če obenem čutimo, kje in kako ga je zajela sila govornice, kje so se pod njenim vodstvom uvili bliski misli, kje in kako so v njenih formah zadržali tavajočo fantazijo.² Govor razumemo tudi kot proizvod, *Erzeugnis*, plod govornice in kot (p)ozunanjenje njenega duha le, če – na primer – čutimo, da je lahko tako mislil in govoril le Helen, tako je lahko zgolj ta govornica učinkovala v človeškem duhu, obenem pa čutimo: tako je edino ta mož lahko mislil in govoril helensko, tako je lahko zajel in oblikoval govornico, tako se razodeva le njegovo živo posedovanje jezikovnega bogastva, le en dejaven [*reger*] smisel za mero in blagoglasje, samo njegova miselna in tvorna zmožnost. Če je potemtakem razumevanje na tem področju težavno že v isti [*gleichen*] govornici, in vključuje v sebi natančno in globoko prodiranje v duha govornice in v svojevrstnost pisatelja; kako naj ne bo visoka umetnost, če govorimo o proizvodih [*Erzeugnissen*] tuje in daljne govornice! Kdor je usvojil to veščino razumevanja, z najbolj gorečimi napori glede govornice, z natančnim poznavanjem celote zgodovinskega življenja ljudstva, z najbolj živim upričujočevanjem posameznih del in njihovih tvorcev, tega, njega in edinole *njega*, lahko zamika sonarodnjakom in sodobnikom odpreti enako razumevanje mojstrov in umetnosti in znanosti. Pomenljivosti se morajo kopičiti, če si približa to nalogo, če hoče natančneje določiti svoje cilje in prehitava [*überschlägt*] svoja sredstva. Če naj bi si zadal, dva človeka, ki sta si povsem ločena, kakor [na primer] njegov govornice pisatelja nevesči jezikovni sodobnik,

380

2 »Man versteht die Rede auch als Handlung des redenden nur, wenn man zugleich fühlt, wo und wie die Gewalt der Sprache ihn ergriffen hat, wo an ihrer Leitung die Blize der Gedanken sich hingschlingelt haben, wo und wie in ihren Formen die umherschweifende Fantasie ist festgehalten worden.«

in pisatelj sam, da ju spravi v tako neposredno razmerje, kot je razmerje pisatelja in njegovega izvornega bralca? Ali pa če hoče svojim bralcem razpreti taisto razumevanje in taisti užitek, ki se ga sam razveseljuje; vtisnjene so mu sledi truda, primešan občutek tujega: kako naj prvo, pa tudi drugo, doseže s svojimi sredstvi? Če naj bi njegovi bralci razumeli, morajo dojeti duha govornice, ki je pisatelju domač, morajo uzreti njegov svojevrstni način mišljenja in občutljivost [*Sinnesart*]; da bi oboje lahko izposloval, jim ne more ponuditi nič drugega kot njihovo lastno govornico, ki se z ono [drugo] nikjer zares ne ujema, zgolj s sabo, kakor je svojega pisatelja bolj ali manj jasno sam spoznal, ga bolj ali manj občudoval in cenil. Se prevajanje torej, če gledamo tako, ne zdi nespametno početje? Zato se v obupu, ali ta cilj dosežemo ali raje, prej ko bi lahko prišli do tega, da si isto razločno mislimo, ne za izrecni umetniški in jezikovni smisel, ampak za duhovno potrebo na eni, za duhovno umetnost na drugi strani, smo iznašli dva druga načina, da se seznanimo z deli tujih jezikov, pri čemer se ob težavah ene od njih nasilno odstrani, druge pametno zaobide, tu postavljeno idejo prevajanja pa povsem opusti; to sta parafraza in ponovno tvorjenje [*Nachbildung*].³ Parafraza želi prevladati iracionalnost jezikov, vendar le mehanično. Meni da, – če ne najdem besede v moji govornici, ki ustreza besedi v izvorni govornici [*Ursprache*], bom poskušal njeno vrednost potem kar najbolje doseči z dodajanjem omejujočih in razširjajočih določil. Tako se s težavo prebija med mučnim »preveč« in zoprnim »premalo« in kopiči puhle podrobnosti. Na ta način lahko morda z omejeno natančnostjo poda vsebino, povsem pa se odpove vtisu; nepopravljivo pokonča [*getödtet*] živ govor, saj vsakdo čuti, da ta izvorno tako ne more prihajati iz človekove čudi. Parafraza postopa s prvinami obeh jezikov, kakor da bile matematična znamenja, ki se jih da s povečevanjem ali pomanjšanjem zvajati na enako vrednost; v tem postopku se ne more pojaviti duh ne preobražene ne izvorne govornice. Če parafraza poleg tega poskuša psihološko označiti sledi povezovanja misli, kjer so nejasne in bi se razgubile – z vmesnimi stavki, ki jih zabija kot mejnike – tako obenem pri težkih kompozicijah stremi zavzeti mesto komentarja, in se jo še manj da zvesti na pojem prevoda. Ponovno tvorjenje [*Nachbildung* :

3 Prim. J. J. Winckelmann, »Misli o umetnosti«, *Nova revija* 309–311 (2008), str. 208, op. št. 24. Glej tudi op. št. 5.

vnovično, po-oblikovanje] se vda, upogne pod iracionalnostjo jezikov; prizna, da od ene umetnine govora ne more narediti odlitka, *Abbild*, odslike v drugem jeziku, ki bi v posamičnih delih ustrezal/a posamičnim delom izvirne podobe [*des Urbildes*], ampak ostane pri različnosti jezikov, s katero bistveno sovpadajo mnoge druge različnosti, ne preostane [torej] nič drugega, kakor izdelati pasliko, *Nachbild*, po-tvorbo, celoto, očitno iz delov, različnih od delov izvirne/pra-podobe, ki pa v svojem učinkovanju celoti vseeno pride tako blizu, kolikor razlika materiala to sploh dovoljuje.⁴ Taka po-tvorba, *Nachbild*, po-obličjenje⁵ torej ni več ono delo samo, v njem naj tudi ne bi bil predstavljen in naj ne bi učinkoval duh izvirne govornice, ampak je tujemu/nenavadnemu, ki ga je ta [duh] proizvedel, podtaknjeno [*unterlegt*] marsikaj drugega; naj bo tako delo, z upoštevanjem različnosti jezika, nravi, načinov izobrazbe, za svoje bralce karseda taisto, kar je izvirna, pra-podoba dala [*leistete*] svojim izvornim bralcem: s tem ko naj bi rešili enakolikost, enoterost vtisa, *Einerleiheit des Eindrucks*, se odpovemo identiteti dela. Po-tvorjevalec obeh, pisatelja in bralca po-tvorbe sploh ne želi spraviti skupaj, saj se mu zdi neposredno razmerje med njima nemogoče, temveč hoče zadnjemu zgolj narediti podoben vtis, kakršnega so imeli jezikovni in sočasni sodobniki izvirne podobe. Parafrazo bolj uporabljajo na področju znanosti, po-tvorjenje/po-obličjenje bolj na področju lepe umetnosti; kakor vsakdo priznava, da umetniško delo s parafraziranjem izgubi svoj ton, svoj sij, vso svojo umetniško vsebino, tako se verjetno ne bo nihče lotil te neumnosti, da bi hotel prosto podati po-tvorjenje vsebine znanstvene mojstrovine. Oba načina postopanja ne moreta zadovoljiti tistega, ki hoče, ko ga prežame vrednost tuje mojstrovine, razširiti krog učinkovanja taiste, – čez svoje jezikovne tovariše in ima pred očmi strožji pojem prevoda. Obeh zaradi odstopanja od tega pojma tudi ne moremo natančneje presojati;

4 »Die Nachbildung dagegen beugt sich unter der Irrationalität der Sprachen; sie gesteht, man könne von einem Kunstwerk der Rede kein Abbild in einer andern Sprache hervorbringen, das in seinen einzelnen Theilen den einzelnen Theilen des Urbildes genau entspräche, sondern es bleibe bei der Verschiedenheit der Sprachen, mit welcher so viele andere Verschiedenheiten wesentlich zusammenhängen, nichts anders übrig, als ein Nachbild auszuarbeiten, ein Ganzes, aus merklich von den Theilen des Urbildes verschiedenen Theilen zusammengesetzt, welches dennoch in seiner Wirkung jenem Ganzen so nahe komme, als die Verschiedenheit des Materials nur immer gestatte.«

5 Prim. F. Hölderlin, *Poetični fragmenti*, Hyperion, Koper 2012.

tu sta le kot mejnik za področje, s katerim imamo opravka.

Pravi prevajalec, ki želi ti povsem ločeni osebi, svojega pisatelja in svojega bralca, dejansko privedi skupaj, enega k drugemu, in želi zadnjemu, ne da bi ga silil iz kroga svoje materinščine, pripomoči h karseda pravilnemu in popolnemu razumetju in užitku prvega – kakšne poti tu lahko ubere? Po mojem samo dve. Ali prevajalec pusti pisatelja karseda pri miru in mu približa bralca; ali pusti bralca karseda pri miru in mu približa pisatelja. Oba sta si tako scela [*gänzlich*] različna, da nikakor ne moremo enega od obeh zasledovati kolikor se da strogo, iz mešanja obeh pa nujno nastane skrajno nezanesljiv rezultat; skrbi nas lahko, da se pisec in bralec povsem zgrešita. Razliko obeh metod, in to je njuno medsebojno razmerje, je treba nemudoma pojasniti. V prvem primeru se prevajalec trudi, da bralcu s svojim delom nadomesti razumevanje izvorne govorice, ki mu manjka. Bralcem poskuša sporočiti izrecno podobo, *das nämliche Bild*, izrecni vtis, *den nämlichen Eindruck*, ki ga je o delu dobil s poznavanjem izvorne govorice, kakršno je, jih torej premakniti na njim pravzaprav tuje mesto. Če prevod, na primer, želi, da njegov rimski avtor spregovori, kakor da bi Nemec govoril ali pisal Nemcem: tako [prevod] ne premakne avtorja samo poleg ali pa na mesto prevajalca, saj tudi njemu ne govori nemško, temveč rimsko, bržkone ga neposredno premakne v svet nemških bralcev, ga preobrazi v njim enakega: prav to je drugi primer. Prvi prevod bo v svoji zvrsti popoln, če lahko rečemo, da se je avtor tako dobro naučil nemško, kakor prevajalec rimsko, tako sam svojega izvorno rimsko napisanega dela ne bi drugače prevedel nemško, kakor je prevajalec to dejansko storil. Drugi [prevod] s tem, ko ne pokaže pisca, kakor bi sam prevajal, temveč tako, kakor bi sam izvorno pisal nemško kot Nemec – težka ima drugo merilo dovršenosti, kakor da bi se dalo zagotoviti, da se da vse nemške bralce skupaj spremeniti v poznavalce in sodobnike pisca, potem bi jim bilo delo samo postalo isto, kakor jim je zdaj, saj se je pisec spremenil v Nemca, prevod. Na to metodo očitno merijo vsi tisti, ki se poslužujejo formule, da naj bi avtorja prevajali tako, kakor bi sam pisal nemško. Iz te zoperstave se verjetno neposredno zjasni, kako različno mora biti postopanje v podrobnem povsod, in kako – če bi hoteli v taistem delu menjati metode – bi vse postalo nerazumljivo, neužitno.⁶

6 Prim. F. Hölderlin, *Poetični fragmenti*, str. 57 isl.

Nadalje bi rad naprej trdil, da razen teh dveh metod ne more obstajati kakšna tretja, ki bi imela pred očmi določen cilj. Več načinov postopanja ni možnih. Obe ločeni partiji se morata bodisi srečati v kaki osrednejši točki, in to bo vselej točka prevajalca, ali pa se mora ena [partija] podati v drugo, in od tod na področje prevoda spada le en način, drugi bi nastopil, če bi se – v našem primeru – nemški bralci povsem polastili rimskega jezika ali bolje, če bi se ta povsem in do preobrazbe polastil njih. Kar sicer še govorijo o dobesednem prevajanju in prevajanju po smislu, o zvestem in prostem, in kakršni koli izrazi so se že za to sploh uveljavili, če naj bi to tudi bile različne metode, se jih mora zmoči zvesti nazaj na obe [prejšnji]; če pa naj bi s tem označevali napake in vrline, tako bo zvesto in smiselno, ali preveč dobesedno in preveč prosto ene metode, nekaj drugega kot to [isto] druge [metode]. Moja namera je, ob zastranitvi vseh posameznih vprašanj, o katerih so že razpravljali umetnostni izvedenci, motriti le najboljčje poteze obeh metod, da pripravim vpogled, v čem so svojevrstne prednosti in težave vsake, s katere plati vsaka od njiju najbolj[e] doseže smoter prevajanja, in katere so meje uporabnosti vsake od njiju. S takega občega pregleda bi potem lahko naredili dvoje, ta razprava je zgolj uvod v to. Za vsako od obeh metod, bi, ob navezavi na različne zvrsti govora, lahko zasnovali napotila in primerjali, presojali najizbornejše poskuse, ki so jih naredili po obeh nazorih, in s tem zadevo še bolj razjasnili. Oboje moram prepustiti drugim ali vsaj kaki drugi priložnosti.

384

Tista metoda, ki stremi za tem, da bralcu ob prevodu da vtis, ki bi ga kot Nemeč prejel iz branja dela v izvornem jeziku, mora seveda sploh šele določiti, katero razumevanje izvirne govorice tako rekoč želi posnemati. Obstaja namreč to, česar ne sme posnemati, in drugo, česar ne more posnemati. Prvo je šolsko razumevanje, ki se trudno, skorajda grozno [*ekelhaft*] kobali skozi posamezno, in zato nikjer ne pride do jasnega pregleda celote, do živega zadržanja sovisja. Dokler izobraženi/omikani del kakega ljudstva v celoti še nima nikakršne izkušnje o bolj notrišnjem prodiranju v tuje govorce: tako naj se – po svojem dobrem geniju – pazijo tudi tisti, ki so že prišli naprej, in se takih prevodov ne lotevajo. Četudi bi hoteli lastno razumevanje vzeti za merilo, bi jih prav malo razumeli, in bore malo bi sporočali; če bi njihov prevod predstavljal običajno razumevanje, potem njihovega šepavega dela ne bi mogli dovolj urno suniti z odra. V taki dobi naj torej naprej prosta po-tvorjenja

zbudijo in izostrijo veselje do tujega, parafraze pripravijo splošnejše razumevanje in tako utirijo prihodnje prevode.* Obstaja tudi drugačno razumevanje, ki ga ne more ponovno/znova [*nachzubilden*] tvoriti noben prevajalec. Mislimo si namreč takšne čudežne može, ki jih narava rada občasno spravi na plano, da tako rekoč pokaže, da lahko v posameznih primerih izniči meje ljudskega, može, ki čutijo tako svojevrstno sorodnost s tujim bivanjem, da se povsem uživajo in umislijo v tujo govorico in njene dosežke, in s tem, ko se povsem zaposlijo s tujim svetom, dopustijo, da se domači svet in domača govorica povsem potujita, ali pa take može, ki so izbrani [*bestimmt*], da tako rekoč prikažejo zmožnost govorice v njenem celotnem obsegu, in jim vse govorice, ki jih sploh lahko dosežejo, veljajo povsem enako, jih oblačijo kot ulite: ti [možje] so na točki, kjer je vrednost prevajanja nična; v njihovem dojetanju tujih del ni namreč niti najmanjšega vpliva materinščine več; svojega razumevanja si nikakor ne ozavestijo v materinščini, temveč si ga povsem domače neposredno ozavestijo v izvorni govorici sami in tudi ne čutijo nikakršne nesorazmernosti med svojim mišljenjem in govorico, v kateri berejo: zato tudi nikakršen prevod ne more doseči ali prikazati njihovega razumevanja. Kakor bi se reklo, da zlivamo vodo v morje ali celo v vino, če bi hoteli prevajati zanje: zato se s svoje višave – ne povsem neupravičeno – celo sočutno nasmihajo poskusom, storjenim na tem področju. Seveda, če bi jim bilo občinstvo, za katerega se prevaja, enako, tega truda ne bi potrebovali. Prevajanje se torej navezuje na stanje, ki je v sredi med obema, in prevajalec si mora torej zastaviti za cilj, da svojemu bralcu priskrbi tako podobo in tak užitek, kakor ga branje tega dela [*des Werkes*] v izvorni govorici jamči [*gewährt*]

* To je bilo še v celoti stanje Nemcev v času, o katerem govori Goethe [*Goethe*] (*A. m. Leben* III, str. 111) in meni, da so prozni prevodi pesniških del, in ti bodo vselej morali bolj ali manj biti parafraze, spodbudnejši za izobrazbo mladine; do te mere se lahko popolnoma strinjam z njim; v takem času je mogoče od tujega pesništva narediti razumljivo zgolj iznajdevanje [*Erfindung*], njegove metrične in muzikalčne vrednosti se še ne da pripoznati. Ne morem pa verjeti, da naj Vosssov Homer in Schleglov Shakespeare še zdaj služita samo za interno zabavo učenjakov; prav tako ne, da naj bi prozni prevod Homerja lahko spodbudil resničen okus in umetniško omiko; predelava za otroke, tako kot Beckova, za odrasle, stare in mlade, svež in metričen prevod, ki ju morda resda še nimamo, – med tema dvema ne bi mogel imeti nič [tretjega] za bolj spodbudno. [*Avtorjeva opomba.*]

omikanemu možu, ki ga v boljšem smislu te besede imenujemo ljubitelj in poznavalec; – je domač v tujem jeziku, a mu ta vseeno še vedno ostaja tuj, ne more si več, tako kakor učenci, posameznega spet misliti v materinščini, preden lahko zajame celoto, ki pa se tam najbolj nemoteno razveseli lepote kakega dela, ko si ima v svesti razliko tega jezika od materinščine. Vsekakor nam okrožje učinkovanja in določilo tega načina prevajanja ostajata še precej nestanovitna tudi po zakoličenju teh točk. Vidimo le to, da, kakor nagnjenje za prevajanje lahko nastane šele takrat, ko je med izobraženim [*gebildeten*] delom ljudstva razširjena nekakšna sposobnost za občevanje s tujimi jeziki, tako bo rasla tudi ta večšina [*Kunst* : umetelnost] in bo cilj zastavljen vse više, bolj ko se ljubiteljstvo in poznavanje tujih del duha širita in povečujeta v ljudstvu med tistimi, ki so vadili svoje uho in ga izobrazili, ne da bi poznavanje jezika naredili za svoje izrecno opravilo. Obenem si ne moremo tajiti – bolj ko so bralci sprejemljivi za take prevode, bolj se kopičijo so tudi težave tega podjetja, še zlasti če gledamo na najbolj svojevrstne proizvode umetnosti in znanosti kakega ljudstva, ki so za prevajalca vendarle najpomembnejši predmeti. Kakor je namreč govornica zgodovinska reč, tako brez smisla za njeno zgodovino tudi pravega smisla zanjo ni.⁷ Jezikov ne iznajdemo, tudi vse povsem samovoljno delo na njih in v njih je neumnost; odkrivamo jih namreč postopoma, znanost in umetnost sta ti sili, ki to odkrivanje spodbujata in dovršujeta. Vsak odlikovan duh, v katerem se je v eni od obeh form svojevrstno oblikoval del nazorov ljudstva, dela in učinkuje za to v jeziku; njegova dela torej morajo vsebovati del njegove [*ihrer*] zgodovine. To prevajalcu znanstvenih del pogosto povzroča nepremagljive težave; kdor namreč z zadostnimi znanji bere odlikovano delo te vrste v izvorni govorici, ta se bo težko izmaknil njegovemu vplivu na govorico. Opazi, katere besede, katere zveze se mu v določenih rekljih prikažejo še v prvem siju novitete; uvidi, kako se s posebno potrebo tega duha in z njegovo označujočo močjo vtihotapijo v govorico; in to opažanje bistveno določi vtis, ki ga prejme. Naloga prevoda je, da prav to presadi naprej, na svojega bralca; sicer se izgubi pogosto tudi zelo pomemben del tistega, kar mu je namenjeno. Kako naj to dosežemo? Že v posamičnem pogosto novi besedi

386

7 »Nämlich, wie die Sprache ein geschichtliches Ding ist, so giebt es auch keinen rechten Sinn für sie, ohne Sinn für ihre Geschichte.«

izvirnika najbolj ustreza prav stara in izrabljena [beseda] v naši govorici, tako da mora prevajalec, ki je hotel pokazati besedotvornost dela, na to mesto postaviti tujo vsebino in se umakniti na področje po-tvarjanja [*Nachbildung*]! Kako pogosto beseda, četudi zmore novo podati z novim, najbolj podobna po sestavi in poreklu, ne zmore najbolj zvesto podati smisla, in mora zbuditi še druge odzvene, če ne želi škodovati neposrednemu sovisju! Mora se potolažiti s tem, da lahko na drugih mestih, kjer je pisec uporabil stare in znane besede, nadoknadi zamujeno, in v celoti le doseže to, česar ne zmore doseči v vsakem posamičnem primeru. Če pogledamo besedotvorje mojstra v vsem njegovem sovisju, masovno rabo sorodnih besed in besednih korenov v spisih, ki se medsebojno navezujejo: kako naj bi se prevajalec tu uspešno prebil skoz, saj je sistem pojmov in njihovih znamenj v govorici povsem drug, kot v izvorni govorici, in se besedni koreni, namesto da bi se paralelno pokrivali, v najbolj čud(ež)nih smereh križajo. Zato ni mogoče, da bi bila jezikovna raba prevajalca povsod tako sovisna, kakor je raba njegovega pisatelja. Tu se bo moral zadovoljiti, da v posameznem doseže, kar ne zmore doseči v celoti. Pri svojih bralcih si bo moral izpogajati [*sich bedingen*], da ne bodo tako strogo kot izvorni [bralci] pri kakem spisu mislili na druge [spise], ampak bodo vsakega motrili bolj zase, da, naj bi ga še pohvalili, če zna znotraj posamičnih spisov, pogosto tudi znotraj posamičnih delov taistih, ohraniti enakolikost [*Gleichförmigkeit*] v nameri pomembnejših predmetov, da »ena« beseda ne dobi množine povsem različnih zastopancev, ali pa da v prevodu vlada pisana različnost, kjer v izvorni govorici prevlada trdna sorodnost izraza. Te težave se večinoma kažejo na področju znanosti; druge pa, nič neznatnejše, na področju poezije in tudi bolj umetniške proze, za katero ima tudi muzikalični element jezika, ki se razodeva v ritmu in menjavi tona, odlikovan in višji pomen. Vsakdo čuti, da se izgubi najfinejši duh, najvišji čar umetnosti najbolj izpopolnjenih proizvodov, če to ostane neupoštevano ali se izniči. Kar torej umnemu [*sinnigen*] bralcu izvirnika v tem oziru pade v oči kot svojevrstno[,] kot namerno[,] kot učinkovito za ton in razpoloženje čudi, kot odločilno za mimično ali muzikalično spremljavo govora, to naj bi naš prevajalec tudi [so] prenesel. Kako pogosto sta – skoraj je že čudež, da nam ni treba reči zmeraj – ritmična in melodična zvestoba ter dialektična in gramatična [zvestoba] med sabo nepomirljivo sprti! Kako težavno, da v nihanju sem ter tja, ki naj bi ga

žrtvovali, pogosto pride na dan [to] nepravo!⁸ Kako težko celo to, da je prevajalec nepristranski glede tega, kar mora vsakemu odtegniti, njemu, ko se daje priložnost, da [to] tudi dejansko nadomesti, in ne, četudi je nevede zašel v precejšnjo enostranskost, ker se je njegova naklonjenost nagnila bolj k enemu umetnostnem elementu kot k drugemu!⁹ Če ima v umetniških delih raje etično snov in njeno obravnavo: tako bo manj opazil, kje je bil nepravičen do metričnega in muzikaličnega forme, in se – namesto da bi mislil na nadomestek – zadovoljil z lahnejšim in tako rekoč parafrastičnim prenosom taiste. Če pa se primeri, da je prevajalec glasbenik ali metrik, bo zanemaril logični element, da bi se povsem polastil muzikaličnega; in ko se v tej enostranskosti vse globlje zapleta, bo vse dlje delal bolj in bolj nezadovoljno, in če njegov prenos v celoti primerjamo z izvirnikom, bomo ugotovili, da je, ne da bi to opazil, vse bliže oni šolski ubornosti, ki se ji prek posameznega razgubi celota; namreč, če je na ljubo materialne podobnosti tona in ritma, žrtvoval to, kar je v eni govorici [podano] lahko in naravno, s težkimi in spotakljivimi izrazi v drugi [govorici]: tako mora v celoti nastati povsem različen vtis.

388

Pokažejo se še druge težave, če prevajalec gleda na svoje razmerje do govorce, v kateri piše, in na razmerje svojega prevoda do svojih drugih del. Če izvzamemo tiste čudežne mojstre, ki jim je več jezikov enakih, ali jim celo »en«¹⁰ priučeni jezik naravno prestopa materinščino, za katere smo rekli, se sploh ne da prevajati; vsi drugi ljudje, kakor koli tekoče neko tujo govorico že berejo, pri tem vseeno ohranijo občutek tujega. Kako naj prevajalec torej napravi, da na svoje bralce presadi prav ta občutek, da imajo pred sabo nekaj tujega, prevod pa jim predloži v njihovi materinščini?¹⁰ Rekli boste, da je beseda te uganke že davno najdena, da je pri nas pogosto bolj ko ne rešena; natančneje ko se namreč prevod navezuje na rekla izvirnika, toliko bolj tuje

8 »Wie schwer, daß nicht im Hin- und Herschwanken welches dort solle aufgeopfert werden, oft gerade das unrechte herauskomme.«

9 »»Wie schwer selbst daß der Uebersetzer unparteiisch, was er jedem hier hat entmüssen, ihm, wo die Gelegenheit es mit sich bringt, auch wirklich erseze, und nicht, wenn gleich unwissentlich, in eine beharrliche Einseitigkeit gerathe, weil seine Neigung dem einen Kunstelement vor dem andern gewidmet ist!«

10 »Wie soll nun der Uebersetzer es machen, um eben dieses Gefühl, daß sie ausländisches vor sich haben, auch auf seine Leser fortzupflanzen, denen er die Uebersetzung in ihrer Muttersprache vorlegt?«

opominja bralca. Seveda, lahko se je nasmihati temu postopku v splošnem. Če si te radosti nočemo pokvariti, če nočemo najbolj mojstrskega [kot] iz ene kopeli izliti skupaj z najbolj šolskim in najslabšim: potem moramo priznati, da je nedopusten zahtevek te metode prevajanja drža jezika, ki ni le vsakdanja, ampak tudi daje slutiti, da ni zrasla povsem prosto, bržkone se uklanja neki tuji podobnosti; priznati moramo, da je tako početje, umerjeno in umetelno, brez lastne škode in brez škode za govoricu, morda največja težava, ki jo mora naš prevajalec prevladati. To podjetje se zdi kot najbolj čudežno stanje ponižanja, v katero se lahko prestavi ne prav slab pisatelj. Kdo ne bi rad, da njegova materinščina povsod nastopi v ljudstvu najprimernejši lepoti, ki jo je vsaka zvrst sposobna? Kdo ne bi raje spočenjaj otrok, ki čisto predstavljajo očetov rod, kot zaslepljene? Kdo si bo rad naložil kazanje v manj lahkih in prijetnih gibih, kakor bi vseeno zmogel, in se občasno zdel vsaj trd in tog, da bo bralcu tako spotakljiv kot tudi nujen, da ta ne izgubi zavesti o zadevi? Kdo bi rad prestajal, da ga imajo za nebogljenega, s tem ko se trudi ostati tako blizu tuji govoricu, kolikor to lastna govoricu sploh dovoljuje, da ga grajajo, kakor starše, ki svoje otroke predajo akrobatom, da svojo materinščino privaja na tuja in nenaravna zviranja, namesto da bi jo smelo vadil v domači gimnastiki! In končno, kdo bi rad, da ga ravno največji poznavalci in mojstri najsočutneje zasmehujejo, da njegove trudne in prejadrne nemščine ne bi razumeli, če je ne bi jemali skupaj z helenskim in rimskim [jezikom]? To so odrekanja, ki jih prevajalec nujno mora prevzeti, to so nevarnosti, ki se jim izpostavlja, če v prizadevanju [:] ohraniti ton govoricu tuj, ne motri najfinejše ločnice; in jim tudi nikakor povsem ne uide, saj si vsak to ločnico povleče nekoliko drugače. Naj zdaj še pomisli na neizogibni vpliv navade: lahko ga postane strah, da se tudi v njegove svobodne in izvorne dosežke prevajanja prikrade marsikaj manj primerne in grobega, in mu nekoliko otopi nežni smisel za domačno dobro ubranost govoricu. Sploh pa, če pomisli na véliko čredo posnemovalcev, na inertnost in povprečnost, ki vladata v pisateljski publiku – mora se prestrašiti, koliko razpuščenih, zakonom nasprotujočih bitij, koliko prave nebogljenosti in trdote, koliko jezikovne škode vseh vrst morda dobi na grbo; le najboljši in najslabši se ne bodo trudili iz njegovih prizadevanj povleči napačne prednosti. Dovolj pogosto smo slišali tožbe, da táko prevajanje nujno škodi čistosti jezika in mora biti škodljivo njegovemu mirnemu nadaljnjemu razvoju od znotraj

navzven. Naj bi jih torej v izogib postavili na stran s potešitvijo, da stoje tem težavam nasproti tudi prednosti, in da je, tako kot je vse dobro prepikano s slabim, modrost ravno v tem, da od prvega poberemo toliko, kot je le mogoče, od drugega pa tako malo, kot je le mogoče: toliko vsekakor izhaja iz te težke naloge, da naj bi v materinščini prikazovali tuje. Prvič, da ta metoda prevajanja ne more enako dobro uspevati v vseh jezikih, ampak zgolj v tistih, ki se jih ne da ujeti v preozke vezi klasičnega izraza, zunaj katerega je vse za odmet. Tako vezane govorice naj poskusijo širiti svoje področje s tem, da jih razširjajo tujci, ki potrebujejo več od svoje materinščine; zato so prvenstveno godne; naj si prisvojijo tuja dela s po-tvorbami ali pa morda z drugačnimi prevodi: ta način morajo prepustiti svobodnejšim jezikom, v katerih se bolj tolerira odstopanja in novosti, tako da iz njihovega kopičenja pod določenimi okoliščinami lahko nastane določen značaj [*Charakter* : obličje]. Iz tega dovolj razločno sledi, da tak način prevajanja sploh nima nikakršne vrednosti, če ga v kakem jeziku izvajamo le posamično in slučajno. Namena seveda nismo dosegli s tem, da v bralca zaveje tuj duh; če naj bi sploh dobil kako slutnjo, pa naj bo le oddaljeno, o izvorni govorici in o tem, za kar se ji ima delo za zahvaliti, in naj bi ga do neke mere nadomestili, saj je ne razume: tako ne more dobiti le povsem nedoločenega občutja, da to, kar bere, ne zveni povsem domače; zveneti mora določno drugače; to pa je mogoče le, če [bralac] lahko masovno [*in Masse*] primerja. Če je prebral kar nekaj od tega, za kar ve, da je prevedeno iz drugih novih in drugačnih starih jezikov, in da je prevedeno v tem smislu: tako se mu bo izgradil posluš, da lahko razlikuje staro in novejšo. Moral je že prebrati precej več, če naj bi razlikoval helenski izvor od rimskega, ali italijanski od španskega. In vendar je tudi to komajda najvišji smoter; bralec prevoda se bo izenačil z boljšim bralcem dela v izvorni govorici le tedaj, če bo zmožni poleg duha govorice v delu slutiti tudi svojevrstnega duha pisca, ga bo zmožni postopoma določno dojeti, za kar je nujen talent individualnega zrenja, edini organ, ki je neobhoden tudi za še večjo množico primerjav. Teh ni, če v eni govorici le sporadično prevajamo posamezna dela mojstrov posameznih zvrsti. Tako tudi najbolj omikani [*die gebildetsten*] bralci s prevodom dobijo le skrajno nepopolno poznavanje tujega; sploh ne gre misliti na to, da bi se lahko bodisi prek prevoda ali prek izvornika dvignili do izrecne sodbe. Zato ta vrsta prevajanja sploh terja postopek na veliko: presajanje celotnih literatur v jezik,

in ima smisel in vrednost edinole med ljudstvom, ki ima odločilno nagnjenje prisvajanja tujega. Posamezna dela te vrste imajo neko vrednost samo kot predhodniki bolj obče razvijajočega in izoblikujočega se zadovoljstva [*Lust* : ugodja] ob tem postopku. Če jih ta ne zganejo, potem imajo v duhu govornice in dobe nekaj proti sebi; potemtakem se lahko prikazujejo le kot zgrešeni poskusi in imajo zase malo ali nič uspeha. A tudi če ta zadeva prevlada, ni lahko pričakovati, da si bo delo take vrste, kakor koli izvrstno že je, pridobilo obče odobravanje. Ob mnogih ozirih, ki jih je treba upoštevati, in težavah, ki jih je treba prevladati, se morajo razviti različni pogledi na to, katere dele te naloge moramo poudariti in katere je prej treba podrediti. Tako se bodo oblikovale do neke mere različne šole med mojstri, in različne partije v občinstvu, kot pristaši onih; in četudi taista metoda vse osnavlja, bodo lahko drug poleg drugega obstajali različni prevodi istega dela, zajeti z različnih gledišč, o katerih ne bi mogli reči, da je kak v celoti popolnejši ali da zaostaja, temveč samo, da so eni deli v enem [prevodu] bolj posrečeni in drugi v drugih; šele vsi postavljeni skupaj, v medsebojni navezi, enim je posebna vrednota prvo, drugim drugo, približanje govornici izvornika ali prizanašanje lastni [govornici], povsem bodo izpolnili nalogo, vsak od njih pa bo imel relativno in subjektivno vrednost.

To so težave, ki tej metodi prevajanja nasprotujejo, in nepopolnosti, ki jo bistveno bremenijo. Ko jih priznamo, moramo pripoznati samo to podjetje, njegovih zaslug mu ne moremo odrekati. Temelji na dveh pogojih, da je razumevanje tujih del znano in zaželeno stanje, in da domači govornici priznavamo določeno prožnost. Kjer sta dana, je tako prevajanje naraven pojav, posega v celotno razvijanje duha, in kakor dobi posebno vrednost, daje tudi zanesljiv užitek.

Kako pa je z nasprotno metodo, ki svojemu bralcu ne prisoja nikakršnega truda oz. napora, mu tujega pisca pričara v njegovo neposredno pričujočnost, in želi delo pokazati tako, kakor bi bilo, če bi pisec sam izvorno pisal v jeziku bralca? To zahtevo so neredko izrekli kot tisto, ki jo je treba postaviti pravemu prevajalcu, – da je veliko višja ter popolnejša v primerjavi s prvo; narejeni so bili tudi poskusi v posamičnem, morda tudi celo mojstrovine, ki so si očitno zadali/e [*die*] ta cilj. Poglejmo, kako je s tem, in ali morda ne bi bilo dobro, če ne bi bilo to dosedaj nesporno bolj redko postopanje pogostejše, in bi izrinilo pomisljivo in v mnogih delih nezadostno [postopanje].

Takoj vidimo, jezik prevajalca se te metode ne more niti najmanj bati. Njegovo prvo pravilo mora biti, da si zaradi razmerja, v katerem je njegovo delo do tujega jezika, ne dovoli ničesar, kar ni dovoljeno tudi v vsakem izvornem spisu enake zvrsti v domačem jeziku. Tako kot kdorkoli drug ima obveznost, da mora motriti vsaj taisto skrbnost za čistost in dovršitev jezika, da stremi za isto lahnostjo in naravnostjo stila, ki slavi njegovega pisatelja v izvorni govorici. Gotovo je tudi to, če hočemo našim sonarodnjakom res predočiti, kaj je bil nek pisatelj za svojo govorico, da ne moremo vzpostaviti boljše formule, kakor da ga uvedemo s takim govorjenjem, kakor si moramo misliti, da bi govoril v naši govorici, še posebej če je razvojna stopnja, na kateri je našel svoj jezik, podobna tisti, na kateri stoji naš jezik. V določenem smislu si lahko mislimo, kako bi govoril Tacit, če bi bil Nmec, se pravi, vzeto bolj natančno, kako bi govoril Nmec, ki bi bil za naš jezik to, kar je bil Tacit za svoj; in blagor temu, ki si to misli tako živo, da mu dejansko pusti tako govoriti!

392 Vendar, ali se to lahko zgodi s tem, ko mu pusti praviti taiste zadeve, o katerih govori rimski Tacit v latinščini, – to pa je drugo in ne zlahka pritrdilno vprašanje. Nekaj povsem drugega je namreč pravilno dojeti in nekako prikazati vpliv, ki ga je nek mož naredil na svoj jezik, nekaj povsem drugega hoteti izvedeti, kako bi se obrnile in svoj izraz dobile njegove misli, če bi bil vaju misliti izvorno, se izražati v drugi govorici! Kdor je prepričan, da sta misel in izraz bistveno in notranje isto – in na tem prepričanju temelji celotna večšina vsega razumevanja govora, in torej tudi vsega prevajanja – ali lahko stremi, da bi človeka ločil od prirojene govorice, in méni, da lahko človek – ali pa tudi le redosled misli kakega človeka – postane en in isti v dveh jezikih? ali pa tudi, če je nekako različen, si lahko domišlja, da lahko govor razblini do najnotranjčjšega, pri tem pa izloči delež govorice na tem, in z nekim novim, tako rekoč kemičnim procesom, zmore povezati to najbolj notranje taistega z bistvom in silo kake druge govorice? Da bi to nalogo lahko rešili, bi bilo očitno treba vse, kar je v pisnem delu kakega moža – tudi najbolj oddaljeno učinkovanje česa takega, kar je od otroštva govoril in slišal v materinščini – povsem izločiti in ga tako rekoč priversti h golemu svojevrstnemu, v smeri določenega predmeta dojetemu miselnemu načinu taistega; vse to, kar bi bilo lahko učinkovanje vsega tega, kar je od začetka svojega življenja ali pa od prvega poznanstva s tujo govorico, v njej govoril in slišal, dokler ni prišel do sposobnosti v njej izvorno misliti in

zapisovati? To ne bo mogoče prej, dokler se ne posreči z umetnim kemičnim procesom sestaviti organske produkte. Da, rečemo lahko, cilj, prevajati tako, kakor bi pisec sam izvorno zapisal v jeziku prevoda, ni le nedosegljiv, temveč je tudi v sebi ničen in prazen; kdor namreč priznava tvorno/oblikujočo moč govornice – *die bildende Kraft der Sprache* – kako je eno s svojevrstnostjo ljudstva, ta mora tudi priznati, da je vsakemu najbolj odlikovanemu [ljudstvu] večinoma njegovo celotno vedenje, in tudi možnost predstaviti ga, oblikovano z govornico in po njej, in da torej nihče svoji govornici – tako rekoč mehanično in zunanje – ne nadeva vajeti; in kakor zlahka razvežemo vprego in vpnemo drugo, bi si lahko kdo po mili volji tako tudi v mišljenju nastavil drugo govornico, – da bržkone vsak izvorno producira le v svoji materinščini, in da sploh ni mogoče navreči vprašanja, kako bi svoja dela napisal v kakem od drugih jezikov. Nasprotno bo vsak seveda navajal dva primera, ki se dovolj pogosto pojavljata. Sprva je očitno tudi sicer obstajala sposobnost, ne le v posamičnih izjemah, tako se namreč še zdi, ampak tudi na veliko, izvorno pisati v drugih jezikih kot v prirojenem, da, tudi filozofirati in pesniti. Zakaj torej ne bi, da dobimo toliko zanesljivejše merilo, to sposobnost v mislih prenesli na vsakega pisatelja, ki ga želimo prevajati? Zato ne, ker je ta sposobnost takšna, da se javlja zgolj v primerih, kjer taisto bodisi nasploh ali vsaj o taistem tega ne bi mogli reči v prirojeni govornici.¹¹ Če se vrnemo v čase, ko so se romanski jeziku začeli oblikovati, kdo lahko reče, kateri jezik je bil takrat prirojen tedanjim ljudem? in kdo bi tajil, da tistim, ki jih je zajelo znanstveno prizadevanje, da jim je bil latinski jezik bolj materinščina kot vulgarni jezik? To še bolj popušča pri posameznih potrebah in dejavnosti duha. Dokler materinščina za te še ni oblikovana, ostaja tisti jezik parcialna materinščina, iz katere so se smeri duha naznanjale postajajočemu ljudstvu. Grotius in Leibnitz nista mogla, vsaj ne da bi bila povsem druga človeka, filozofirati nemško in nizozemsko. Da, tudi če je korenina že scela posušena, živica povsem iztrgana od starega debla, se mora, kdor ni sam obenem jezikovno-tvorno in preobračajoče bitje, mnogovrstno določno priklopiti na tujo govornico [bodisi] samovoljno ali zaradi podrejenih

11 »Darum nicht, weil es mit dieser Fertigkeit die Bewandtniß hat, daß sie nur in solchen Fällen vorkommt, wo dasselbe entweder überhaupt oder wenigstens von demselben nicht könnte in der angeborenen Sprache gesagt werden.«

razlogov. Našemu vélikemu kralju so se vse finejše in višje misli porodile v tujem jeziku in tega si je za to področje najbolj notranje usvojil. Kar je [po] francosko filozofiral in pesnil, ni bil sposoben filozofirati in pesniti nemško. Obžalovati moramo, da velika ljubezen do Anglije, ki je obvladovala del družine, ni mogla ubrati smeri, da bi ga od otroštva naprej vezala na angleško govoricu, katere zadnja zlata doba je takrat cvetela, in je nemški govoricici precej bližja. Smemo pa upati, da bi, če bi užival strogo učenjaško [*gelehrte*] vzgojo, raje filozofiral latinsko, in tudi pesnil, kot francosko. S tem ko je to torej zavezano posebnim pogojem, in ko prav tako ne v kateri koli tuji govoricici, temveč zgolj v neki določeni, vsak spravi na plano zgolj to, kar ne bi mogel spraviti na plano v svoji materinščini: to ne dokazuje nič za metodo prevajanja, ki želi pokazati, kako bi lahko kdo to, kar je dejansko napisal v svoji materinščini, napisal v kaki drugi govoricici. Drugi primer izvirnega branja in pisanja v tujih jezikih, se zdi za to metodo ugodnejši. Kdo pa bo našim svetovljanom in dvorjanom odrekel, da morajo to, kar ljubeznivega spravijo prek svojih ustnic s tujimi jeziki [*Zungen*], prav tako misliti v isti govoricici in ne notranje prevajati iz uboge nemščine? in kakor je njih slava, da lahko te sladkosti in prefinjenosti enako dobro povejo v mnogih jezikih, zato prav gotovo mislijo z isto lahnostjo; vsak bo za drugega prav dobro vedel, da bi to, kar je ravno povedal v francoščini, lahko povedal tudi po italijansko. Toda ti govori seveda niso iz tistega področja, kjer misli krepko poganjajo na plano iz globoke korenine svojevrstne govoricice, ampak [so] kakor kreša, ki jo umetelnež brez zemlje goji na beli glini. Ti govori niso ne sveta resnost govoricice, tudi ne lepa dobro umerjena igra taiste; temveč, kakor se ljudstva mešajo v tem času na način, ki so ga prej manj poznali, tako je povsod trg, in to so trški pogovori, naj bodo politični ali literarni, ali pa družabni, resnično ne pripadajo področju prevajanja, temveč le področju tolmača. Če se torej kaj takega, kakor se občasno menda dogaja, sprime v večjo celoto in postane spis: tako lahko tak spis, ki se povsem razigra v lahnem in prijetnem življenju, ne da bi razpiral kakršno koli globino prebivanja ali pa ohranjal svojevrstnost ljudstva, prevedemo po tem pravilu; a vendar samo njega [spis], saj je lahko le on izvorno prav tako dobro sestavljen v kaki drugi govoricici. Naprej naj se to pravilo ne razširja, morebiti le še na vhode in preddverja globljih in krasnih del, ki so pogosto zgrajena povsem na področju lahnega družabnega življenja. Namreč, kolikor bolj se posamične misli kakega

delu in njune povezave drži ljudska svojevrstnost, morda še izoblikovanost že davno preteklega časa, toliko bolj to pravilo sploh izgubi svoj pomen. Kolikor to ostaja resnično v prenekaterem oziru, da se človek v določenem smislu oblikuje/omika šele z razumevanjem več jezikov, in [je] svetovljan: tako vendarle moramo priznati, svetovljanstva nimamo za pristnega, če ob pomembnih momentih zataji ljubezen do domovine [*Vaterlandsliebe*], tako tudi v odnosu do jezikov taka obča ljubezen ni prava in resnično izoblikujoča/omikujoča, ki se za živo in višjo rabo katerega koli jezika, ni važno ali novega ali starega, hoče izenačiti z domovinsko [ljubeznijo]. Kakor se mora človek odločiti, da pripada ›eni‹ deželi, tako se mora človek odločiti tudi pripada ›eni‹ ali drugi govorici, ali pa brez opore lebdi v nerazveseljivi sredini. Res je, da si še zdaj uradno dopisujemo v latinščini, da ohranimo pri življenju zavest, da je bila to za naše prednike znanstvena in sveta materinščina; zdravilno je, da se to tudi sicer godi zaradi lažjega občevanja na področju skupne evropske znanosti; uspemo pa v tudi tem primeru le v tej meri, da je za vsako tako predstavo vse predmet, in lasten nazor in povezanost [*Verknüpfung*] pa bolj malo. Isto je z romanskim [jezikom]. Kdor prisiljeno in po uradni poti tako govorico piše, se prav dobro zaveda, da so njegove misli v prvem nastajanju nemške, in da jih že zelo zgodaj, ko se embryo še obliči, začenja prevajati; in kdor se žrtvuje zaradi znanosti, ta se bo tudi tam znašel zlahka, neprisiljeno in brez skritega prevajanja, kjer se čuti povsem v oblasti predmeta. Poleg tega seveda ostaja tudi svobodno ljubiteljstvo latinskega ali romaničnega pisanja, in če bi s tem res ciljali na to, da bi v tuji govorici producirali enako dobro kot v lastni in enako izvorno; potem bi to nemudoma razglasil za pregrešno in magično umetnost, kakor dvojno hojo, s katero človek, ne le da prezira zakone narave, ampak kani zmesti tudi druge. Temu verjetno ni tako, ampak to posebej sitno ljubiteljstvo je le fina mimična igra, s katero si prijetno kratimo čas kvečjemu v predverjih znanosti in umetnosti. Ta produkcija v tujem jeziku ni izvorna; spomini na določenega pisatelja ali tudi na način kakega obdobja, ki predstavlja tako rekoč občo osebo, lebdi v duši skorajda kot živa zunanja podoba, posnemanje taiste vodi in določa to produkcijo. Zato po tej poti redko nastane kaj, kar bi imelo resnično vrednost zunaj mimične natančnosti; priljubljene umetniše se toliko bolj nedolžno razveselimo, kolikor razločnejše lahko igrano osebo povsod spregledamo. Je kdo zoper naravo in nprav formalno ubežnik [*Überläufer*] iz

materinščine, in se je predal kaki drugi [materinščini]: tudi ne gre za bolj okrašen in pripesnjen porog, če zagotavlja, da se v tej sploh ne zna več gibati; gre za opravičenje, ki si ga je dolžan sebi samemu, da je njegova narava resnični čudež narave zoper vsa pravila in red, in tudi pomiritev za druge, da ne hodi dvojno, kot prikazen.

Predolgo smo se zadržali pri tuj(ostn)em; nameravali smo govoriti o zapisanem v tujih jezikih, namesto o prevajanju iz tujih jezikov. Zadeva je taka: če prevodu izvorno v tuji govorici ni mogoče, kolikor je večšina [*Kunst*], [pri]pisati kaj vrednega in obenem potrebnega, in tudi če je to vsaj redka in čudežna izjema; tako se tudi ne da postavljati pravil za prevod, da naj misli kot pisec sam, kako bi prav to zapisal v jeziku prevajalca; ni veliko primerov dvojezičnih piscev, od katerih bi lahko izvajali analogijo, ki bi ji prevajalec lahko sledil, temveč bo po tem, kar smo povedali zgoraj, pri vseh delih [*Werken*], ki niso enaka lahni zabavi, ali poslovnemu stilu, prepuščen skorajda edinole svoji domišljiji. Kaj naj bi pripomnili, če prevajalec pravi bralcu – prinašam ti knjigo, kakor bi jo napisal mož, če bi pisal nemško – in bralec odgovarja, zavezan sem ti tako, kakor če bi mi prinesel podobo moža, kako(r) bi izgledal, če bi ga njegova mati spočela z drugim očetom? Če je namreč delom [*Werken*], ki v višjem smislu pripadajo znanosti in umetnosti, svojevrstni duh pisca mati, tako je njegov domovinski jezik oče. Eno umetniško delce, kakor drugo, terja skrivnostne vpoglede, ki jih nihče nima, in le kot igro lahko nepristransko uživamo tako prvo kot tudi drugo.

Kakor koli je uporabnost te metode omejena, da, na področju prevajanja skoraj enaka ničli, se to najbolje potrjuje, če vidimo, v kako nepremagljive težave se zapleta v posameznih vejah znanosti in umetnosti. Če moramo reči, da je že v rabi vsakdanjega življenja, v govorici le malo besed, ki bi jim v kateri koli drugi [govorici] popolnoma ustrezala kaka druga [beseda], tako da bi jo lahko uporabljali v vseh primerih, v čemer to, in da bi jo lahko uporabljali v isti zvezi kot prvo, in da bi vselej proizvedla taisti učinek: potem to še bolj velja za vse pojme, bolj ko jim je primešana filozofska vsebina, še najbolj pa za samolastno filozofijo. Tu bolj kot kjerkoli [drugje], vsebuje vsaka govorica, kljub različnim istočasnim in sledečim si nazorom, v sebi vendarle »ena« sistem pojmov, ki se prav zato, ker se v isti govorici dotikajo, povezujejo, dopolnjujejo, so »ena« celota, – njeni posamezni deli ne ustrezajo delom iz sistema drugih

jezikov, razen [kaum] če odštejemo boga in bit, *Gott und Sein*, pra-samostalnik in pra-glagol, *das Urhauptwort und das Urzeitwort*.¹² Tudi povsem splošno, četudi leži zunaj področja svojevrstnosti, ga ta [von ihr] vseeno obsijava in barva. V tem sistemu govornice mora vziti/se poroditi modrost vsakega posameznika [eines jeden]. Vsak črpa iz navzočega, vsak pomaga spraviti na svetlo tisto nenavzoče, a vendarle pred-oblikovano. Zgolj tako je modrost posameznika živa, in lahko svoje bivanje dejansko obvladuje, ki ga povsem strne [zusammenfaßt] v tej govornici. Če se torej prevajalec filozofskega pisatelja noče odločiti, da bo jezik prevoda, kolikor se to da storiti, upognil [beugen : uvil] po govornici izvirnika, da bo dal kar najbolj slutiti v njem izoblikovani pojmovni sistem; če želi, da njegov pisatelj govori tako, kakor da bi svoje misli in govor izvorno izoblikoval v kaki drugi govornici: kaj mu ob nepodobnosti elementov v obeh jezikih še preostane – ali da parafrazira – pri čemer svojega namena ne doseže; parafraza nikdar ne bo in ne more izgledati kot nekaj v taistem jeziku izvorno na plano spravljenega – ali pa mora vso vednost in znanost svojega moža pretvoriti/preobličiti v pojmovni sistem drugega jezika in tako preobraziti posamezne dele, pri čemer ne moremo videti, kako bi lahko zamejili najbolj divjo samovoljo. Reči moramo: kdor ima vsaj malo spoštovanja do filozofskih prizadevanj in razvoja, se sploh ne more spustiti v tako razpuščeno igro. Platonu [to] morda lahko naprtimo, če od filozofa preidem na komediografa. Ta umetniška zvrst je, kar se tiče jezika, najbližje družabnemu pogovoru. Celoten prikaz živi v n raveh časa in ljudstva, ki se prvenstveno spet živo zrcalijo v jeziku. Lahnost in naravnost v ljubkosti sta njegova prva čednost; prav zato so tu težave prevoda sledeč ravnokar motreni metodi neznanke. Vsako (pri)bližanje tujemu jeziku škodi onim vrlinam govorjenja [des Votrages]. Če pustimo, da prevod govori pesnik gledališke igre tako, kakor da bi izvorno pesnil v svojem jeziku: tako tudi ne more marsičesa izraziti, saj temu ljudstvu ni domače; tudi v jeziku nima nikakršnega znamenja. Prevajalec mora tu bodisi povsem odrezati in tako uničiti silo in formo celote,

12 »Hier mehr als irgendwo enthält jede Sprache, trotz der verschiedenen gleichzeitigen und auf einander folgenden Ansichten, doch Ein System von Begriffen in sich, die eben dadurch daß sie sich in derselben Sprache berühren, erbinden, ergänzen, Ein Ganzes sind, dessen einzelnen Theilen aber keine aus dem System anderer Sprachen entsprechen, kaum Gott und Sein, das Urhauptwort und das Urzeitwort abgerechnet.«

ali pa mora na to mesto postaviti kaj drugega. Na tem področju torej vodi formula, če ji popolnoma sledimo, očitno h golemu po-tvarjanju, po-obličanju ali še bolj k zoprni, vpadljivi in zmedeni mešavi prevoda in po-tvorbe, ki bralca meče sem ter tja, kakor žogo, med njegovim in tujim svetom, med piščevo in prevajalčevo iznajdbo in vicem, nemilosrdno; nikakršnega čistega užitka ne more imeti, na koncu se mu zagotovo zvrta in zmoti v glavi. Prevajalec po drugi metodi, nasprotno, sploh nima nikakršne spodbude za take svojevoljne spremembe, saj naj bi njegov bralec vselej imel pred očmi, da je pisec živel v drugem svetu in pisal v drugem jeziku. Napoten je na resda težko večšino supliranja poznavanja tega tujega sveta, po najkrajši, najbolj smotrni poti, da lahko povsod preseva večja lahnost in naravnost originala. Oba primera, vzeta s skrajnih koncev znanosti in umetnosti, razločno pokažeta, kako malo lahko z neko metodo, ki želi prevedenemu delu povsem in v celoti vdihniti duha tuje govornice, dosežemo pravi namen/smoter vsega prevajanja: karseda nepopačen užitek tujih del. Temu se pridruži še, da ima vsak jezik svojo svojevrstnost tudi v ritmih, tako za prozo kot za poezijo, in da, če naj bi izdelali fikcijo, da bi pisec lahko pisal tudi v jeziku prevajalca, je torej treba, da nastopi tudi v ritmih tega jezika, s čimer svoje delo še bolj zmaliči, še bolj omeji poznavanje njegove svojevrstnosti, ki jo prevod omogoča.

398

Dejansko ta fikcija, na kateri edinole temelji zdaj motrena teorija prevajanja, daleč prestopa smoter/namero tega posla. Prevajanje s prvega gledišča, je zadeva potrebe za ljudstvo, od katerega si lahko le majhen del oskrbi zadovoljivo poznavanje tujih jezikov, večji del pa ima smisel za uživanje tujih del. Če bi ta del lahko povsem prešel v prvega: potem bi bilo to prevajanje nepotrebno, težko bi kdo prevzel ta nehvaležni trud. Ni pa tako z drugim načinom. Ta nima opravka z nujo, je delo poželjivosti in napuha. Tuji jeziki bi bili lahko razširjeni do te mere, kolikor je to sploh mogoče, spodoben dostop k svojim najplemenitejšim delom [*Werken*] povsem na razpolago vsakemu, ki je za to sposoben – pa vendarle bi šlo za nenavadno podjetje, ki bi okoli sebe zbiralo toliko več in bolj napetih poslušalcev, če bi nam kdo obljubil, da bo kako Ciceronovo ali Platonovo delo prikazal tako, kakor bi ju moža napisala sama, neposredno nemško. In če nas bi kdo privedel tako daleč, da tega ne počnemo le v lastni materinščini, ampak celo tudi v kaki drugi, tuji, bi bil potemtakem največji mojster v težavni in skorajda nemogoči večšini

medsebojnega razblinjanja duha jezikov [*Geister der Sprachen*]. Vidimo pa, da to, strogo vzeto, ne bi bilo nikakršno prevajanje, in namera/smoter tudi ne bi bil/a karseda natančni užitek del samih; vse bolj in bolj bi postajalo naknadna tvorba, *Nachbildung*, po-tvorba, in tako umetnino ali umetelnost bi lahko prav užival nekdo, ki bi te pisatelje že sicer neposredno poznal. In izrecna namera bi bila lahko le [ta], da v posameznem v različnih jezikih ponazorimo enako razmerje (pre)nekaterih izrazov in kombinacij do enega določnega karakterja, v celoti pa osvetlimo jezik s svojevrstnim duhom tujega mojstra, tega pa povsem ločimo in razvežemo od njegove govorice.¹³ Ker je vse to umetelna in ljubka igra, ta pa počiva na fikciji, ki jo je skorajda nemogoče izpeljati: tako dojamemo, kako vaditi to vrsto prevajanja v zelo pičlih poskusih, ki tudi sami dovolj razločno pokažejo, da se v velikem tako ne da postopati. Razglašajo tudi, da zagotovo zgolj odlični mojstri, ki si smejo drzniti kaj čudežnega, lahko delajo po tej metodi; upravičeno samo tisti, ki so svoje izrecne obveze do sveta že izpolnili, in se zato lahko prepustijo mamljivi in malce nevarni igri. Toliko laže tudi razumejo, da mojstri, ki se čutijo sposobni kaj takega poskusiti, na posel onih drugih prevajalcev precej sočutno gledajo zviška. Menijo, da se sami ukvarjajo predvsem z lepo in svobodno umetnostjo, ostali se jim zde mnogo bliže tolmačem, s tem ko vendarle služijo potrebi, četudi nekaj višji. In obžalovanja vredni se jim zdijo, da porabijo precej več veščosti in truda, kakor je treba za ta podrejeni in nezahvalni posel. Zato tudi tako radi svetujejo, da naj se namesto takih prevodov raje po možnosti pripomore s parafrazo, kakor storijo tudi tolmači v težavnih in spornih primerih.

In kako zdaj? Naj delimo ta pogled in sledimo temu svetu? Stari so očitno malo prevajali v tistem najizrecnejšem smislu, in tudi večina novih ljudstev, ki so jih prestrašile težave samolastnega prevoda, se zadovolji s po-tvarjanjem in parafrazo. Kdo bo trdil, da so že kdaj iz starih jezikov kaj prevedli v francoščino, še manj iz germanskih [jezikov]! Mi, Nemci naj še tako dobro slišimo ta svet, sledili mu vseeno ne bomo. Notranja nujnost, v kateri se svojstveni poklic

13 »Und der eigentliche Zweck könnte nur sein, im einzelnen das gleiche Verhältniß mancher Ausdrücke und Combinationen in verschiedenen Sprachen zu einem bestimmten Charakter zur Anschauung zu bringen, und im ganzen die Sprache mit dem eigenthümlichen Geist eines fremden Meisters, aber diesen ganz von seiner Sprache getrennt und gelöst, zu beleuchten.«

našega naroda dovolj razločno izreka, nas je pognal v masovno prevajanje; ne moremo nazaj in moramo skozi. Kakor so se morda šele z mnogovrstnim presajanjem tujih rastlin naša tla sama obogatila in oplodila, in je naše podnebje postalo prijetnejše in milejše: tako tudi čutimo, da lahko naša govornica, ker jo zaradi nordijske vztrajnosti manj vzgibljemo sami, zgolj z mnogostranim dotikanjem s tujim, zares sveže uspeva in popolno razvije svojo silo. In zdi se, da s tem sovпада, da je – zaradi spoštovanja tujega in svoje [seiner] posredujoče narave – naš narod morda določen, da v svoji govorici, obenem s svojimi, zedini vse zaklade tuje znanosti in umetnosti v veliko zgodovinsko celoto, (o)hranjeno [verwahrt] v središču in srcu Evrope, da lahko s pomočjo našega jezika, vsak čisto in popolno – kakor je tujcu sploh mogoče – uživa, kar so lepega prinesli najrazličnejši časi. Zdi se, da je to dejanski resnično zgodovinski namen prevajanja v velikem, kakor je domač pri nas. Za to pa lahko uporabimo zgolj »eno« metodo, tisto, ki smo jo motrili najprej. Njene težave, ki jih nismo zatajili, se mora ta večšina – kolikor je mogoče – naučiti premagovati. Začeli smo dobro, večina dela še preostaja. Veliko poskusov in vaj mora tudi še predhoditi, preden se udejanji nekaj izrednih del; marsikaj se na začetku sveti, kasneje ga prekosi boljše. Kako dobro so posamezni umetniki določene težave delno že premagali, delno so se srečno vili med njimi, za to že imamo pred sabo dovolj raznovrstnih primerov. Tudi če na tem polju delajo manj večji: naj nas zaradi njihovih naporov preplašeno ne skrbi glede velike škode za našo govornico. Najprvo se moramo dogovoriti, da v jeziku, v katerem se tako na veliko prevaja, obstaja tudi lastno jezikovno področje za prevode, in njim mora biti dovoljeno marsikaj, česar drugače ne smemo videti. In kdor take novitete neupravičeno presajuje, bo imel malo naslednikov ali pa sploh nobenega; in če hočemo poračunati ne le za krajše časovno obdobje, se lahko že zanesemo na asimilacijski proces govornice, da bo spet izvrgla vse, kar je bilo sprejeto le zaradi prehodnih potreb, in njeni naravi pravzaprav ne ustreza. Nasprotno ne smemo spregledati, da se mnogo lepega in močnega deloma razvije v govorici šele s prevajanjem, deloma se ga obudi iz pozabe. Govorimo premalo in sorazmerno preveč klepetamo; ne gre tajiti, da je tudi že pred davnim časom tudi način pisanja pretirano ubral to smer; prevajanje je nemalo doprineslo k uveljavitvi strožjega stila. Če kdaj pride čas, ko bomo imeli javno življenje, iz katerega se potem mora razviti bolj vsebinska in jeziku

pravičnejša družbenost, na drugi strani bolj prost prostor za talent govorca, potem bomo za prihodnji razvoj jezika prevajanje manj potrebovali. In naj le pride ta čas, preden častno pretečemo cel krog prevajalski muk!

Prevedel Aleš Košar*

* F. Schleiermacher, »Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersetzens«. <http://users.unimi.it/dililefi/costazza/programmi/2006-07/Schleiermacher.pdf> (zadnji dostop: 7. 7. 2018). Razpravo je Schleiermacher prebral 24. junija 1813 v berlinski Kraljevi akademiji znanosti.

HERMENEVTIČNI VIDIKI PREVAJANJA PRI FRIEDRICHU SCHLEIERMACHERJU

Lucija ARZENŠEK

Universität Leipzig, Medizinische Fakultät, Liebigstraße 27, 04103
Leipzig, Deutschland

lucijarzensek@gmail.com

Povzetek

V prispevku se ukvarjam s hermenevtičnimi vidiki prevajanja pri Friedrichu Schleiermacherju. Na podlagi analize dveh njegovih vplivnih tekstov, v katerih je nagovorjena tematika prevajanja – splošnega uvoda k prevodu Platonovih del in predavanja *O različnih metodah prevajanja* –, skušam razviti Schleiermacherjeva hermenevtična izhodišča pri prevajanju. Obravnavam Schleiermacherjevo pojmovanje odnosa posameznik-jezik, fenomenov ustvarjanja v jeziku ter razumevanja in pomena prevajanja.

Ključne besede: Friedrich Schleiermacher, prevajanje, hermenevtika, individualno, komunikacija.

Friedrich Schleiermacher's Hermeneutical Aspects of Translation

Abstract

The present article aims to examine hermeneutical aspects of translation as found in the work of Friedrich Schleiermacher. Based on an analysis of two of his influential texts concerning translation – the general introduction to his translation of Plato's works and his lecture *On the Different Methods of Translating* – I seek to unfold Schleiermacher's hermeneutical presumptions regarding the translation process. I discuss Schleiermacher's understanding of the relationship between an individual and his mother tongue, the phenomena of creation within a language and understanding, as well as the significance of translation.

Keywords: Friedrich Schleiermacher, translating/translation, hermeneutics, individual, communication.

Uvod

Hermenevtični pristop k prevajanju ni le ena od smeri znotraj sodobnega teoretskega prevodoslovja, prav tako povezava prevajanja in hermenevtike ni umetni konstrukt modernega mišljenja, temveč se prevajanje kaže kot bistveno hermenevtično. To povezavo je mogoče slediti vsaj do Lutra in Schleiermacherja, kjer se izkaže za rezultat teoretske refleksije prevajalske prakse. Vendar poleg zvezanosti prevajanja in hermenevtike pri prvih pomembnih teoretičnih prevajanja, kot sta Luter in Schleiermacher, v prid te povezave govori tudi dejstvo, da jedro znanstvenega ukvarjanja s prevajanjem tvorijo osrednji motivi klasične hermenevtike – fenomeni razumevanja, interpretacije, individualnosti, kreativnosti, intuicije itn. (prim. Cercel 2009, 7–17).

Friedrich Schleiermacher je znan po mojstrskem prevodu Platona, ki je aktualen še danes, velja pa tudi za utemeljitelja znanstvene hermenevtike. Obenem se mu pripisuje tudi pionirsko vlogo v prevodoslovju. V prispevku se ukvarjam z dvema njegovima tekstoma, v katerih je nagovorjena tematika prevajanja. Gre za *splošni uvod v Platonova dela* (Schleiermacher 2017a), ki je leta 1804 izšel v prvem zvezku Schleiermacherjevega prevoda Platona skupaj z dialogi *Fajdros*, *Lizis*, *Protagora* in *Lahes*,¹ in za predavanje *O različnih metodah prevajanja* (Schleiermacher 2017b), ki ga je Schleiermacher junija 1813 prebral pred Kraljevo akademijo znanosti v Berlinu.

Splošni uvod je namenjen širšemu krogu bralcev, razkriva pa tudi Schleiermacherjev lastni pristop k razumevanju in prevajanju Platona.² V njem Schleiermacher predstavi podobo Platona, ki je zaznamovala filozofsko in filološko ukvarjanje s Platonom za naslednji dve stoletji (prim. Lamm 2005, 91–92). Schleiermacher je poznan še kot oče moderne teologije, v zadnjem času pa pozornost dobivata tudi njegov siceršnji pomen za filozofijo ter njegov odnos do nemške klasične filozofije in (zgodnje)romantičnega gibanja, kjer je doslej veljal za obrobno figuro. To navajam zato, ker v luči teh raziskovanj več

1 Do leta 1809 so izšli še štiri zvezki, naslednji šele leta 1828; neprevedeni ostanejo *Zakoni*, *Timaj*, *Kritija* in *Pisma*. Poleg splošnega uvoda je Schleiermacher svoj prevod opremil tudi s posebnimi uvodi k posameznim dialogom.

2 Njegov namen je, kot pravi Schleiermacher, bralce seznaniti s prevajalčevimi načeli.

avtorjev poudarja neločljivost Schleiermacherjeve hermenevtike od njegove dialektike, etike in filozofije religije, upoštevanje le-teh pa odpira nove poglede med drugim tudi na njegov pristop k Platonu in razkriva filozofsko aktualnost Schleiermacherjeve hermenevtike.

Tekst *O različnih metodah prevajanja* velja za pomemben mejnik v razvoju prevodoslovja. Prevodoslovje kot disciplina, ki je v zadnjih desetletjih doživela izjemno hiter razvoj, se vrača k temu tekstu ter v njem odkriva nekatera ključna teoretska vprašanja, na katera je naletela v svojem razvoju, in relevantnost Schleiermacherjevih nastavkov za samo prevajalsko prakso (prim. Seruya 2016, xix–xxiii). Izbira med dvema metodama, pred katero Schleiermacher postavlja prevajalca, je tu zavajajoča. Razlog njegove aktualnosti ni zagovor določene tehnike prevajanja, temveč hermenevtični pristop k prevajanju, ki se kaže kot refleksija in teoretska nadgradnja procesa prevajanja, trdno zasidrana v tem procesu samem. Znotraj prevodoslovja pa je prisotna tudi druga

406

tendenca, ki znanstveni status te relativno mlade discipline skuša utemeljiti s približevanjem eksaktnim znanostim.

Schleiermacherjev splošni uvod v Platona in predavanje o prevajanju velja obravnavati skupaj že zgolj zaradi nenavadne aktualnosti njegovega prevoda. Zdi se, da v predavanju do izraza prihaja prav Schleiermacherjeva lastna izkušnja v vlogi prevajalca. Vsaj delno se je ob tej izkušnji izoblikovala tudi Schleiermacherjeva hermenevtika. V prispevku skušam na podlagi analize obeh tekstov razgrniti Schleiermacherjeva hermenevtična izhodišča pri prevajanju. Začenjam s konkretnimi izhodišči pri prevajanju Platona, predvsem zahtevo, da mora prevod bralcem omogočiti spoznati Platona kot filozofskega umetnika. V tej zahtevi so že nagovorjeni motivi, ki jih v drugem delu ponovno odkrivam v predavanju o prevajanju in na tem mestu tudi nekoliko bolj razvijem. Najprej obravnavam Schleiermacherjev pogled na odnos posameznikovega duhovnega življenja do jezika in na njem temelječe pojmovanje literarne produkcije oz. ustvarjanja v jeziku nasploh. V odnosu do nje skušam nato opredeliti pojem razumevanja pri Schleiermacherju. Razumevanje govora drugih se izkaže za razumevanje drugih. Šele na tej osnovi je mogoče razumeti, zakaj Schleiermacher prevajanje opredeli kot omogočanje komunikacije med dvema posameznikoma, kar sili v ponoven premislek, kakšen je pravzaprav pomen prevajanja.

1. Prevajanje Platona

1.1. Izhodišča

»[P]reko neposrednega natančnejšega poznavanja le-teh [Platonovih del] vsakemu posamezniku omogočiti, da si izoblikuje lasten pogled na Platonov duh in nauk, najsi bo povsem nov ali le popolnejši [...]« (Schleiermacher 2017a)³ – tako Schleiermacher predstavi namen svojega prevoda. Bralci naj bi dospeli do celovitejšega razumevanja Platona, s tem ko jim bo prevod omogočil spoznati Platona kot »filozofskega umetnika«.⁴

Povsem na začetku svojega splošnega uvoda v Platonova dela Schleiermacher navede nekatere pogoje za pravilno razumevanje Platona. Najprej zatrjuje, da je Platonove nazore mogoče spoznati samo iz njegovih spisov, ne iz poročil, ki so se ohranila o njem. Nadalje mora interpret imeti védenje o stanju znanosti Helenov v Platonovem času, o razvitosti jezika in njegovih zmožnostih za izražanje filozofskih misli, o filozofskih tekstih tistega časa in njihovi razširjenosti. To védenje je samo pogoj za naslednjo Schleiermacherjevo zahtevo, da interpret »čuti, kje in kako [jezik] Platona omejuje in kje ga le-ta trudoma razvija [...]« (2017a).⁵ Nazadnje je za pravilno razumevanje ključno vzpostaviti originalno zaporedje dialogov.

Drugi in tretji pogoj, kot ugotavlja Julia Lamm, kasneje dobita ključno vlogo v Schleiermacherjevi hermenevtiki.⁶ Poglobljeno poznavanje zgodovinskega in intelektualnega konteksta ter jezika, skupnega tvorcu besedila in njegovemu originalnemu bralstvu, ustreza gramatični razlagi; prepoznavanje tvorčeve

3 Izvirnik: »[...] jedem eine eigne, sei es nun ganz neue oder wenigstens vollständigere, Ansicht von des Mannes Geist und Lehre möglich zu machen.«

4 Prevodi citatov iz Schleiermacherjevega *splošnega uvoda v Platonova dela* in predavanja *O različnih metodah prevajanja* so moji; pri daljših citatih v opombah navajam originalno besedilo v nemščini. V času nastajanja tega prispevka po mojem vedenju teksta namreč še nista obstajala v slovenskem prevodu.

5 Izvirnik: »[...] daß er fühlt, wo und wie Platon durch sie [die Sprache] beschränkt wird, und wo er sie selbst mühsam weiter bildet [...]«.

6 Lammova tudi sicer zagovarja tezo, da je Schleiermacher svojo hermenevtično teorijo razvil ob prevajanju in interpretaciji Platona (prim. Lamm 2005, 98).

individualne rabe jezika pa tehnični oz. psihološki razlagi.⁷ V prvem in zadnjem pogoju gre prepoznati zahteve nove zgodovinske kritike s konca 18. stoletja, da je vse teze o Platonovi filozofiji potrebno utemeljiti v dialogih samih, slednje pa postaviti v zgodovinski kontekst in jih kronološko urediti (prim. Lamm 2005, 93–96). Tudi Schleiermacherjeva izhodiščna »romantična« zahteva, da je treba v Platonu spoznati filozofa in umetnika, tj. spoznati »enotnost karakterja Platonovega filozofiranja in umetniške forme Platonovih del« (Dilthey 1998, 267), izhaja iz nove znanstvene filologije, utemeljene na znanosti kritike, na čelu katere je bil Schleiermacherjev nesojeni soprevajalec Friedrich Schlegel.

1.2. Platon kot filozofski umetnik

408

Proti pavšalnim klasifikacijam Schleiermacherjeve interpretacije Platona kot romantične se Julia Lamm v članku »The art of interpreting Plato« loti vprašanja, kaj njegovo interpretacijo loči od ostalih romantičnih, zakaj je slika Platona, ki jo je Schleiermacher posredoval v svojih uvodih, zaznamovala eksegezo Platona za naslednji dve stoletji, njegov prevod pa je v rabi še danes, oz. kakšen vpliv je predpostavka o Platonu kot filozofskem umetniku imela na Schleiermacherjevo interpretacijo in prevajanje. Ugotavlja, da mu je ta nazor predvsem dal začetni vtis enotnosti dialogov oz. celote, ki jo tvorijo v Platonovem duhu, ter mu omogočil, da v samih dialogih išče in najde potrditev svoje izhodiščne interpretativne domneve (prim. Lamm 2005, 97–98).

Prav nezmožnost v Platonovih dialogih videti celoto Schleiermacher sam določi kot razlog dotedanjega nerazumevanja Platona. Kot pravi, sta se izoblikovali dve napačni sodbi: »popolno nerazumevanje« – namreč mnenje, da Platon ni bil konsistenten filozof, temveč predvsem dialektik, ki mu je šlo bolj za to, da bi ovrgel svoje nasprotnike, kot za to, da bi izoblikoval lastno filozofsko pozicijo in se je v ta namen v dialogih posluževal različnih, nepovezanih, mnogokrat nasprotujočih si nazorov, dialoška forma pa nima drugega namena kot zмести bralca. Posledično bi zaman iskali način, kako dialogi tvorijo sovisno

⁷ Razlagi se pojavita tudi v Schleiermacherjevem predavanju o prevajanju. Njuna medsebojna pogojenost je tisto, zaradi česar je po Schleiermacherju hermenevtika veščina, in tisto, kar prevajanje loči od navadnega tolmačenja.

celoto. In nesporazum oz. napačno razumevanje, ki – ker v spisih ne najde iskanega filozofskega sistema – predpostavlja obstoj nenapisanih nauk, ki naj bi vsebovali Platonovo resnično modrost. Tej lažni alternativni se sam izogne z razlikovanjem med enotnostjo in sistemom, tako da sovisje dialogov umesti v Platonovega duha (prim. Lamm 2005, 97). Schleiermacher eksplicitno zavrača na antičnem izročilu osnovano domnevo o Platonovih nenapisanih naukih kot okvir interpretacije njegovih spisov. Nasproti temu zagovarja samostojnost spisov – ti so sami zase sposobni objektivne interpretacije, tj. niso nejasni, zavajajoči ali pomanjkljivi, in vsebujejo Platonovo resnično filozofijo.

V tej poziciji lahko prepoznamo zahteve nove zgodovinske metode, ki ji je zavezana tudi nova znanstvena filologija, ki si v Platonu prizadeva spoznati filozofskega umetnika. Gre za nov pogled na literarno produkcijo, ki le-te ne razume več v mejah retorike kot »opremljanje [...] logičnega produkta s stilom ter govornimi figurami in podobami«, temveč kot neovedeno učinkovanje individualne ustvarjalne zmožnosti, ki tako sprejema (zunanje) vtise kot tvori, tj. v nas oblikuje, notranje doživeto sovisje, iz katerega izhajajo tudi spodbude za neko delo. Individualnost tvorca tako »učinkuje na vse podrobnosti in na vsako posamično besedo« (Dilthey 1998, 265), najvišji izraz pa doseže v zunanji in notranji formi literarnega dela. Tako je »delo velikega pesnika ali izumitelja, religioznega genija ali pravega filozofa [...] lahko le resnični izraz njegovega duševnega življenja; [...] je samo zase sposobno popolne in objektivne interpretacije« (255).

Ključni moment takšne interpretacije je torej analiza notranje forme (kompozicije) dialogov kot izraza Platonove individualnosti, iz katere bo mogoče spoznati tudi medsebojno povezanost dialogov. Kot pravi Dilthey, dejansko razumetje Platona (in s tem njegove filozofije) za Schleiermacherja nastopi šele z dojetjem sovisja njegovih dialogov, ki razodeva »Platonovo najbolj notranjo intencijo« (Dilthey 1998, 267). Kot slednjo Schleiermacher prepozna nalogo spodbuditi bralca k filozofskemu (dialektičnemu) mišljenju in ga pri tem voditi.

Kot rečeno, Schleiermacherja izhodiščne predpostavke vodijo k iskanju interpretativnih namigov o kompoziciji v dialogih samih. V Sokratovi kritiki pisnega medija v *Fajdru*, kjer je izražena misel, da pri pisnem posredovanju misli vedno ostaja negotovo, ali jih je bralec zares usvojil, jih

samostojno »zgradil po vzoru«, zato se je zanesti samo na živ, ustni pouk,⁸ prepozna Platonovo predstavitev lastnih spisov in njihovega namena. V Schleiermacherjevi interpretaciji tega odlomka iz *Fajdra* je glavna prednost ustnega pouka za Platona v tem, da lahko učitelj vsak trenutek ve, kaj je učenec razumel, in mu tako tudi pomaga, kjer razumevanje še manjka. Se pravi, da ne gre za to, da ima ustno posredovanje kot tako prednost pred pisnim – takšno medsebojno učinkovanje med učiteljem in učencem je namreč mogoče samo v pogovoru. To, da zapisani misli njen avtor ne more pomagati do ustreznega razumevanja in vselej ostane negotovo, ali je bila zares razumljena, pomeni Schleiermacherju le, da mora biti zapis zasnovan še posebej premišljeno in na način, da se karseda približa ustnemu pouku. Platonova obsežna pisna zapuščina tako ni v protislovju z nazorom iz *Fajdra* – po Schleiermacherju jo je razumeti kot dokaz, da si je Platon prizadeval zapis, kolikor je le mogoče, približati ustnemu pouku in da je v tem tudi uspel. To ne pomeni, da je svoji filozofiji preprosto nadel formo dialoga, temveč je moral vsak dialog zasnovati tako, da bralca bodisi privede do tega, da ta sam proizvede ciljno misel, bodisi pri njem proizvede občutek, da ni razumel ničesar (in se tako vsaj izogne proizvajanju navideznega, praznega razumevanja). Ta učinek je po Schleiermacherju dosežen z vrsto umetniških, literarnih sredstev (Schleiermacher jih imenuje »Künste«), npr. da večkrat začne raziskovanje z različnih izhodišč, ne da bi povedal, kako so med seboj povezana; da iz protislovij splete uganko, odgovor na katero je ciljna misel; ali da je celota le nakazana z nepovezanimi potezami, ki jih mora bralec sam dopolniti, itn. Skupno vsem je, da gre za posredno podajanje misli. Za Schleiermacherjevo interpretacijo verjetno najbolj ključno izmed teh sredstev pa je, da zaključek oz. sklep raziskovanja, preizpraševanja nikoli ni naravnost izrečen oz. zapisan.

Sokratovo nezaupanje pisnemu mediju Schleiermacher torej preinterpretira v dokaz za samostojnost, samozadostnost Platonovih spisov – dialogi do popolnosti posnemajo ustno komunikacijo, torej lahko vodijo učenca/

8 Prim.: »[...] wie ungewiß es immer bleibe bei der schriftlichen Mitteilung der Gedanken, ob auch die Seele des Lesers sie selbsttätig nachgebildet und sich also in Wahrheit angeeignet habe [...] Darum sei [...] rechter Verlaß [sei] nur auf den mündlichen lebendigen Unterricht.« (Schleiermacher 2017a)

bralca skozi iste procese razumevanja. V notranji formi platonskega dialoga, ki jo tvorijo značilne tehnike indirektnega posredovanja filozofske misli, je Schleiermacher odkril tudi potrditev predpostavke o Platonu kot filozofskem umetniku. Dialogi so njegova umetniška dela, ker v njih nič ni brez pomena ali prepuščeno naključju (prim. Lamm 2005, 100–101); zato je »vsak stavek mogoče pravilno razumeti samo na njegovem mestu, v povezavah in omejitvah/mejah, kot ga je postavil Platon« (Schleiermacher 2017a).⁹ Če dialogi v bistvenem posnemajo ustni pouk, to pomeni tudi, da vsak neprvi dialog predpostavlja, da je bilo s prejšnjim usvojeno znanje, ki služi za izhodišče oz. je predpogoj nadaljnjega raziskovanja in učenja. Rekonstrukcija originalnega zaporedja dialogov tako za Schleiermacherja primarno ne pomeni vzpostavljanja kronološkega, temveč naravno zaporedje v smislu notranjega razvoja Platonove filozofije – »kako [posamezni dialogi] kot vse popolnejše predstavitve postopoma razvijajo njegove ideje« (Schleiermacher 2017a),¹⁰ – čeprav se mora s kronološkim pretežno pokrivati.

1.3. Pomen Schleiermacherjeve interpretacije

Schleiermacherjevo zaporedje je bilo že kmalu po izidu prevoda ovrženo, a zaradi tega ni pristal na smetišču zgodovine – ravno nasprotno. Za Diltheya je Schleiermacherjeva največja zasluga njegovo hermenevtično izhodišče, ki obstoji v nalogi iskanja odnosov, preko katerih so glavna Platonova dela notranje povezana v filozofsko celoto.¹¹

Schleiermacherjeva teorija temelji na poglobljeni analizi notranje forme dialoga, v kateri prepozna izraz živosti, samodejavnosti dialektike kot bistva filozofskega mišljenja, ki lahko »zbudi« enotni princip spoznanja, kakršnega vselej predpostavljajo vsa posamezna spoznanja in znanosti. V posameznih dialogih vidi člene namerno vzpostavljenega sovisja, namen katerega je utemeljitev sistema vsega človeškega spoznanja/vedenja, in skuša prepoznati

9 Izvirnik: »so ist [...] jeder Satz nur an seinem Orte und in den Verbindungen und Begrenzungen, wie ihn Platon aufgestellt hat, recht zu verstehen.«

10 Izvirnik: »wie sie als immer vollständigere Darstellungen seine Ideen nach und nach entwickelt haben.«

11 Prim. predgovor k Dilthey 1970.

(literarna) sredstva, s katerimi je Platon svojim bralcem to (filozofsko) sovisje umetniško nakazal (prim. Dilthey 1970, 50).¹²

Kot ugotavlja Martin Redeker v predgovoru k drugemu delu Diltheyeve biografije *Leben Schleiermachers*, je to hermenevtično izhodišče dobilo potrditev tudi pri kasnejših interpretih, npr. pri W. Jaegru, ki Schleiermacherjeve zasluge vidi v pripoznanju dialoga kot izraza avtorjeve individualnosti, zlasti pa v odkritju notranjih navezav dialogov na idealno celoto in v občutku za bistvo filozofskega mišljenja kot živega dialektičnega gibanja. Tudi v sodobnih interpretacijah naj bi bil poudarek ponovno na razumevanju enovitosti in celote platonskega miselnega sveta («Gedankenwelt»).¹³

Vrnimo se na začetek, k Schleiermacherjevi opredelitvi lastnega namena pri prevajanju. Ta ni podati interpretacijo Platonove filozofije, temveč vsakemu bralcu omogočiti, da tudi sam spozna Platona kot filozofskega umetnika. Tako tudi uvodi k dialogom niso zastavljeni kot komentarji, temveč »pojasnjujejo notranje in zunanje odnose« med dialogi. Prevod ni le »nujno dopolnilo« razlagi; pravilno razumevanje Platona je za Schleiermacherja mogoče prenesti na druge le s prevodom in ne z interpretacijo. – Zakaj?

Uspešna razlaga po Schleiermacherju predpostavlja razumevanje, tj. razlagalec mora razumeti Platona (sovisje oz. celoto, ki jo dialogi tvorijo v Platonovem duhu), če naj iz nje izloči filozofsko vsebino. Obratno ne velja: prikaz posameznih misli (tj. vsebine, ločene od izvirne forme) in njihova primerjava ne vodita do razumevanja celote («Kenntnis der eigentümlichen Natur des Ganzen»). Schleiermacher izpostavi tri vidike takšnega razumevanja: spoznanje Platonove filozofije (razlaga pri tem zataji, ker sta v njej forma in

12 V tem je tudi bistvena razlika do Schlegla, čeprav sta oba sovisnost dialogov skušala prepoznati v njihovi notranji formi in Platonovem duhu. Posamezni dialogi so za Schlegla (kadar Platon sam ni nedvoumno pokazal drugih povezav med njimi) zaključene umetniške stvaritve, ki so produkt vsakokratne razvojne točke. Njihovo sovisje torej leži v naravnem napredovanju Platona od naloge do naloge, od stopnje do stopnje. Notranjo formo Platonovega duha po Schleglu določa povezava estetskega nazora, ironije, filozofskega erosa in dialektike; temelj dialektičnega mišljenja pa je nekaj neizgovorljivega, ki se mu lahko dialektični pojmi le neskončno približujejo, ne da bi ga kadarkoli mogli izčrpati. Notranja forma Platonovega duha tako terja upodobitev v umetniškem delu – dialogu, v katerem se lahko pokaže, kar se ne da izraziti s pojmi. Prim. Dilthey 1970, 45–47.

13 Prim. predgovor k Dilthey 1970 (XIII).

vsebina neločljivi), Platona samega in njegovega namena (slednje se zgodi samo, če je Platonov namen dosežen, tj. če tekst na bralca učinkuje na intendiran način). Če naj torej prevod pripomore k razumevanju, mora posredovati vse troje: objektivno vsebino, avtorjevo individualnost in hkrati dopustiti, da tekst deluje na bralca na izvoren način (da se bralec sam nahaja v stanju interpretata).

To na videz neposredno sledi iz pojmovanja Platona kot filozofskega umetnika in dialoga kot njegove umetniške forme, umetelno zasnovanega tako, da bralca zanesljivo vodi do spoznanja. Vendar gre v tem Schleiermacherjevem izhodišču obenem prepoznati samorefleksijo postopka razlaganja pisnih spomenikov, ki se v razumevanju ove lastnega spoznavnega postopka, zaradi česar Dilthey Schleiermacherja imenuje za utemeljitelja znanstvene hermenevtike (prim. Dilthey 1998, 264). Le-ta se seveda ne omejuje na razlago Platona, temveč se nanaša na vse vrste govorov. S tem je dan samo delen odgovor na vprašanje, zakaj lahko prevod v nasprotju z interpretacijo omogoči razumevanje tudi drugim. Kakšnega pomena pa je za razumevanje samo prevajanje, skušam pokazati v drugem delu, na podlagi Schleiermacherjevega predavanja *O različnih metodah prevajanja*.

2. O različnih metodah prevajanja

2.1. Predmet prevajanja

Domnevamo lahko, da je Schleiermacher predavanje *O različnih metodah prevajanja* napisal iz lastnih izkušenj v vlogi prevajalca. Najpomembnejša med njimi je gotovo prevajanje Platona. Do leta 1813, ko je obravnavano predavanje predstavil pred Kraljevo akademijo znanosti v Berlinu, so izšli že štirje zvezki njegovega mojstrskega prevoda Platona (prim. Crouter 2016, 16).

V predavanju gre Schleiermacherju najprej za to, da večšino prevajanja razmeji od navadnega tolmačenja. Tolmač deluje na področju poslovanja, naloga prevajalca pa je prevajanje znanstvenih in umetniških del. Razlika temelji na naravi oz. namenu govora, ki ga je treba prenesti v drug jezik: na področju poslovanja je jezik rabljen primarno za označevanje konkretnih predmetov ter količin in za realistični opis potekov in dejstev, avtor govora je zgolj »zaznavni aparat« predmetnosti; znanstvene in umetniške tekste na drugi strani Schleiermacher imenuje »Erzeugnisse des Geistes«, torej »stvaritve

duha«. V prvih govorih do izraza prihaja predvsem zunanja, predmetna realnost; besede so znotraj določenega jezika njeni fiksni, a obenem – že spričo različnosti jezikov, ki zmorejo enako dobro opisati predmetno realnost – poljubni označevalci. V drugih nad predmetom prevladata avtorjev individualni način povezovanja (ko se avtor denimo ne drži strogo zakonov prostora in časa, temveč sledi prosto izbranemu redu, zaporedju oz. je le-ta določen z njegovimi vtisi) in pojmovni sistem njegovega maternega jezika. Še več, predmet govora »pogosto nastane šele z govorom in je prisoten samo sočasno z njim« (2017b, 2).¹⁴ S tem Schleiermacher meni misel oz. smisel – v tekstih znanstvene ali umetniške vrednosti namera avtorja ni objektivni opis predmetne realnosti, temveč izraziti sebe, svoje misli. Iz zgornjega je razvidno, da za Schleiermacherja smisel, ki je posredovan z govorom, v zavesti ni dan kot objekt, katerega nevpleteni opazovalci ali »zaznavni aparat« bi bili in ki bi obstajal neodvisno od jezikovne artikulacije.

414

2.2. Ustvarjanje v jeziku

Kakšen je torej odnos med mislijo in govorom? V nasprotju s poljubnostjo razmerja predmetna realnost-besede sta misel in govor za Schleiermacherja eno.¹⁵ Toda kako gre razumeti to enost?

Po Schleiermacherju ne prevajamo le med različnimi jeziki in dialekti; pogosto si moramo prevesti tudi govor nekoga, ki se od nas razlikuje le v duševnem ustroju – to se zgodi vsakokrat, ko imamo občutek, da bi sami isti smisel izrazili z drugimi besedami oz. da bi besede drugega, izgovorjene iz naših ust, imele drugačen pomen. Celotni govor, tako Schleiermacher, si moramo včasih ponovno prisvojiti (»aneignen«) s prevajanjem.

Prevajanje tako Schleiermacher postavi v širši kontekst razumevanja in komunikacije. Tudi med govorcami istega jezika ali dialekta so jezikovne in konceptualne razlike, kar otežuje medsebojno razumevanje. In čeprav naj bi bila misel in njen jezikovni izraz eno, pride celo pri lastnem govoru, tj.

14 Izvirnik: »der Gegenstand [...] oft erst durch die Rede geworden und nur mit ihr zugleich da ist«.

15 Prim. Schleiermacher 2017b, 3: »der Gedanke [...], der mit der Rede Eins ist«.

artikulaciji lastne misli, do neke odtujitve, ki zahteva ponovno prisvajanje na podoben način, kakor si poskušamo prisvojiti oz. razumeti govor drugega.

To izhaja iz narave odnosa, v katerem je posameznik do jezika. Ta je po Schleiermacherju dvojen. Posameznik je po eni strani v oblasti jezika, on in njegovo celotno mišljenje sta pogojevana z jezikom, kajti pojmi in možni odnosi med njimi, možnosti njihovega povezovanja so določeni s pojmovnim sistemom jezika. Po drugi strani pa vsak »svobodno misleč in duhovno delujoč« posameznik sam oblikuje jezik.

Odnos med mislijo in govorom gre torej razumeti iz odnosa jezik-mišljenje. Govor oz. tekst je za Schleiermacherja neposredno povnanjenje posameznikove misli, ker je misel sama izraz posameznikove individualne rabe jezika (prim. Lindemann 2016, 117). Schleiermacherjevo razlikovanje med dvema vrstama govorov temelji na predpostavki, da je mogoče jezik rabiti tudi za individualne namene, tj. za posredovanje lastnega duševnega življenja. Problematično pri tej predpostavki je, da se notranje življenje, ki naj bi določalo pomen posameznikovega govora, manifestira preko jezika in načina izražanja neke družbe in dobe, torej tega, kar je posameznik prejel od zunaj (prim. Bowie 2005, 74).

Vendar za Schleiermacherja v odnosu misel-jezik ne gre le za problematiko sporočanja lastnega občutja ali misli, temveč za problem izoblikovanja mišljenja in vedenja nasploh. Kot izpostavi Bowie, je v temelju problema individualne rabe jezika odnos posameznikovega notranjega življenja do zunanjega sveta – vprašanje, kako imajo besede pomen neodvisno od trenutnega naključnega namena govorcev, je del širšega vprašanja, kako so izkušnje organizirane v zanesljive, trajne koncepte oz. kako sploh nastane vedenje, ki ga je mogoče sporočiti. Oblikovanje zaznav v koncepte za Schleiermacherja poteka preko sheme jezika. Ta shematizacija od posameznika zahteva določeno umsko aktivnost, saj noben koncept jezika čutni zaznavi ne ustreza absolutno. Isto zaznavo je tako potrebno zvesti na več konceptov, ki ji ustrezajo le relativno, in določiti njihovo medsebojno relativnost (prim. Bowie 2005, 82).

V odnosu posameznikovega notranjega življenja do zunanjega sveta se tako receptivnosti in spontanosti ne da povsem ločiti; vedno sta prisotna oba vidika, četudi v različnem razmerju. Nek objekt lahko preprosto prepoznamo

kot nekaj (minimum aktivnosti) ali pa se ga nasprotno odločimo opisati, opredeliti na nov način – ki ni nujno zgolj subjektiven, kajti lahko je sprejet kot nov objektivni opis objekta (prim. 77). V diskurzu tako nič ni povsem objektivno ali povsem subjektivno (prim. 84).

Jezik kot neki jezikovni skupnosti skupen predstavnici in izrazni sistem torej obstaja le v individualnih realizacijah njegovih govorcev; tj. v vsakem posamezniku se del skupnih predstav unikatno oblikuje. To ima implikacije za pojmovanje zgodovinskosti jezika – le z inovacijami posameznikov, ki postanejo del skupnega, je namreč mogoče pojasniti jezikovni in konceptualni (znanstveni, družbeni, kulturni) razvoj; pa tudi za razumevanje, kajti govora (zlasti tistega, namen katerega ni zgolj objektivni opis) potemtakem ni mogoče razumeti le iz elementov jezika, iz katerih je sestavljen, temveč ga je treba hkrati razumeti tudi iz čudi, individualnega duha avtorja, kot njegovo prosto, spontano dejanje; kot izraz »živega posedovanja jezikovnega zaklada«.

416

Pri tem ne gre le za normativno zahtevo, ki naj bo vodilo interpretu pri razlaganju tekstov, temveč za teoretsko predpostavko, ki ima implikacije za naravo in meje razumevanja. Individuacija jezika v njegovih govorcih namreč ne vpliva le na posameznikovo mišljenje in jezikovno produkcijo, temveč tudi na razumevanje govora drugih. Jezikovne in konceptualne razlike med govorci ne otežujejo razumevanja le zato, ker bi se njihova jezikovna raba razlikovala od obče norme, temveč zlasti zato, ker ista zmožnost, s katero posameznik oblikuje jezik, vodi tudi razumevanje.

2.3. Razumevanje

Razumevanje je ključni pojem Schleiermacherjeve hermenevtike; opredeli jo namreč kot »veščino razumevanja«. Razlaga je zgolj »veščje izoblikovanje postopka razumevanja« (Dilthey 1998, 267), razumevanje pa »postopek, v katerem iz čutno danih znamenj spoznamo psihično« (253). Takšno hermenevtiko Schleiermacher razume kot strožjo prakso, teoretsko izhodišče katere je, da »nesporazum nastane sam od sebe«. Njena naloga zato ni le izogibanje nesporazumu, se pravi, razjasnitev nejasnih, težko razumljivih mest, temveč zagotavljanje pravilnega razumevanja na vsaki točki razumevanja nekega govora, to pa pomeni, da je treba govor v celoti rekonstruirati iz njegovega

miselnega sovisja (prim. Schleiermacher 1998, 243–245). Razumevanje kot rekonstrukcija smisla nekega govora je »obrat akta govorenja« (229), torej ga je potrebno analizirati v odnosu do postopka govorne oz. literarne produkcije. Le v razmerju do produkcije lahko utemeljimo pravila razlage, v tem razmerju postanejo vidna tudi njena sredstva in njene meje (prim. Dilthey 1998, 268). Sledeč Diltheyu je za Schleiermacherja osnova obeh procesov, ustvarjanja in razumevanja, ista ustvarjalna zmožnost, ki obenem tako sprejema zunanje vtise kot samostojno tvori. Sprejemanje in samostojno tvorjenje sta, kot ugotavljata tako Dilthey kot Bowie, za Schleiermacherja neločljiva.

Če je mogoče z jezikom izraziti sebe, potem postane razumevanje govora drugih razumevanje drugih. Tuje (notranje) življenje nam je dostopno le v zunanjih znakih – ravnanju, mimiki, glasovih, govorici. Pri vseh moramo dopolniti njihovo notranjost, da bi jih razumeli; tj. spoznali, izraz česa so. Za to imamo na voljo le lastno živost. Osrednji problem tega postopka je, ali je z njim mogoče priti do obče veljavnega spoznanja ali pa ustvarja le subjektivne projekcije (prim. Dilthey 1998, 251–253).¹⁶ Pogoj možnosti obče veljavnega spoznanja druge individualnosti je, »da v nobenem od tujih individualnih povnanjenj ne more nastopiti nekaj, kar ne bi bilo vsebovano v dojemajoči živosti« (273); z drugimi besedami: individualne razlike v duševnih procesih niso kvalitativne, temveč le stopnjevite; povnanjenje in naknadno oblikovanje sta delovanje iste zmožnosti. Le pod tem pogojem lahko posameznik rekonstruira tuje življenje tako, da lastno živost prestavi v drug milje (prim. 268). Med povnanjenji življenja ima posebno mesto govorica, saj človeška notranjost le z njo dobi objektivno razumljiv izraz (prim. 254).

Kot že omenjeno, celo takrat, ko različni govorci izrečejo isto, je potrebna interpretacija, ker koncepti jezika zaznavam ustrezajo le relativno in ker ima vsak posameznik drugačno zgodovino konceptualizacije zaznav. Vendar občost jezika predpostavlja tudi občo veljavnost, tj. splošni konsenz glede pomena posameznih izrazov. Zato je vsak govor, kolikor je ustvarjen iz elementov jezika in ga je preko njih razumeti, obenem objektivna reprezentacija (»Darstellung«) (prim. Bowie 2005, 84–85). To velja tudi za jezikovna

16 Gre za vprašanje, od katerega je za Diltheya odvisna gotovost vseh duhoslovnih znanosti, kolikor se vse poslužujejo istega spoznavnega postopka.

povnanjenja lastnega življenja. Lastna notranjost nam je dana neposredno, kot »notranje doživeto sovisje«. A to neposredno izkustvo ne omogoča spoznanja lastne individualnosti; do njega pride šele s primerjanjem in ovedenjem različnosti od drugih (prim. Dilthey, 1998, 252). Le-to pa poteka preko jezika, preko občevanja. Jezikovna artikulacija lastne notranjosti je hkrati priobčitev, s katero šele pride do vzpostavitve lastne individualnosti. Kot izpostavlja Eric Nelson, je za Schleiermacherja jezik komunikacija, njeno bistvo pa ni komuniciranje o splošnem in univerzalnem, prenos informacij, temveč nastop individualnosti v jeziku.¹⁷

2.4. Razumevanje v prevodu

418

Prevajanje oz. razumevanje govora v tujem jeziku mora poleg individualnih razlik upoštevati tudi konceptualne razlike med jeziki oz., rečeno s Schleiermacherjevim izrazom, »iracionalnost« jezikov. Besede nekega jezika v drugih jezikih nimajo ustreznice, ki bi izražale isti pojem v enakem obsegu, se pojavljale v enakih sintagmah z istim pomenom; nadalje imajo jeziki različne načine pregibanja, ki izražajo različne (možne) odnose. Skratka, »jeziki niso različni zgolj za uho«, temveč se za različnimi znaki skrivajo tudi različni pojmovni sistemi. Zaradi tega je tuja znanstvena in umetniška dela potrebno razumeti iz »duha« posameznega jezika; obenem se mora razlagalec, prevajalec, ki bere v tujem jeziku, zavedati, da je njegovo razumevanje določeno z njegovim lastnim maternim jezikom.

Podobno kot v splošnem uvodu v Platona Schleiermacher v svojem predavanju pred berlinsko akademijo znanosti kot cilj prevajanja določi, da je bralcu treba omogočiti karseda pravilno in popolno razumevanje originala. Da bi dosegel ta cilj, tako Schleiermacher, mora prevajalec približati avtorja teksta in tujega bralca – dva s časom in jezikom ločena posameznika –, za kar ima na voljo le dve

17 Nelson izpostavlja etično naravo komunikacije pri Schleiermacherju. Individualnost je smoter komunikacije, kolikor pluralnost drugih zahteva, da se odzovemo s priobčitvijo tega, kdo smo; in meja komunikacije, kolikor se singularnost upira zajetju v sporočilo. Pri Schleiermacherjevi opredelitvi razumevanja po Nelsonu torej ne gre toliko za zahtevo po pravilni reprezentaciji, temveč za občutje, odzivnost, domišljijo in predvsem »dovzetnost za sled singularnosti drugega, kot se naznanja v komunikaciji« (Nelson 2001, 52–57).

možnosti, ki ju Schleiermacher predstavi kot medsebojno izključujoči. Bodisi bralca primika k avtorju, medtem ko slednjega pusti na njegovem originalnem mestu, bodisi skuša avtorja približati bralcu. S prvo metodo želi prevajalec bralca premakniti na svojo, vmesno pozicijo, tj. mu nadomestiti manjkajoče znanje tujega jezika oz. mu kar najbolje prenesti svoje lastno razumevanje. Z drugo pa na njegovem originalnem mestu pušča bralca in mu primika avtorja; in sicer ne le na svoje, vmesno mesto, temveč neposredno v njegov svet, s tem ko želi s prevodom pokazati, kako bi avtor izvorno govoril v bralčevem jeziku in času, torej kot njegov sonarodnjak in sodobnik.

Cilj prevajanja je torej opredeljen v smislu omogočanja medsebojnega razumetja dveh posameznikov, pri čemer Schleiermacher zagovarja metodo, po kateri prevajalec s prevodom skuša bralca približati avtorjevemu konceptualnemu svetu, avtorja pa pušča v originalnem kontekstu nastanka govora. Tovrstno opredelitev in Schleiermacherjevo odločitev za metodo premikanja bralca je po Vereni Lindemann mogoče razumeti samo v okviru določenega razumevanja avtorstva – če je avtor razumljen kot »original creator«, tj. kot vir pomena; kot tisti, čigar duševne operacije določajo pomen teksta (prim. Lindemann 2016, 117). Na tovrstnem razumevanju avtorstva, ki predpostavlja individualno rabo jezika, temelji že Schleiermacherjeva distinkcija med znanstvenimi in umetniškimi teksti, ki so edini pravi predmet večšine prevajanja, in ostalimi teksti, kjer gre za navadno tolmačenje. Le pri tekstih, ki predstavljajo »nov moment v življenju jezika«, lahko govorimo o avtorju in avtorstvu. Samo posameznik, čigar individualna ustvarjalna zmožnost jezik oblikuje na nov, originalen način in čigar stvaritev obstane v jeziku in postane del skupnega, si zasluži naziv avtor; in edinole avtorski teksti v tem pomenu besede si zaslužijo reprodukcijo v tujem jeziku. Zato je naloga prevajalca v prevodu prikazati avtorja, njegovo individualnost.

Ta naloga se zdi nemogoča, ker je avtorjeva individualnost bistveno določena z njegovim maternim jezikom – pravzaprav ni nič drugega kot individualna raba jezika –, prevajalec pa jo mora prikazati v drugem jeziku. Edini način, da je s prevodom ohranjena avtentičnost teksta, je torej, da prevajalec v prevodu ohrani tudi tuj značaj jezika originala (prim. Lindemann 2016, 118).

Ideal, h kateremu sta usmerjeni obe metodi, je med bralcem prevoda in avtorjem vzpostaviti odnos izvornega bralca do teksta oz. avtorja. Ta

opredelitev predpostavlja, da je v originalnem odnosu bilo možno resnično razumetje. Metoda, ki jo zagovarja Schleiermacher, se temu idealu lahko približa, nikoli pa izvirnega odnosa ne more rekonstruirati v popolnosti, saj mora prevajalec avtorjevo individualnost rekonstruirati v drugem jeziku, sistem odnosov katerega se ne prekriva s sistemom originala. Druga metoda, ki avtorja prestavlja v bralčevo neposredno sodobnost, v resnici vzpostavi izvorni odnos avtor-bralec, vendar ne med dejanskim avtorjem originala in bralcem. Kolikor vzpostavitev takšnega odnosa po Schleiermacherju zahteva, da prevajalec avtorjevo celotno védenje prestavi v drug, izvornemu nesoroden pojmovni sistem, je s prevodom izgubljen ali vsaj predrugačen konstitutivni del avtorjeve individualnosti,¹⁸ kar pod vprašaj postavlja avtentičnost teksta.¹⁹

420

Schleiermacherjev osrednji argument proti drugi metodi (ki je hkrati osrednji argument za prvo metodo) je vezan na nemožnost prenosa celote posameznikovega védenja v drug jezik. To nas vrne nazaj k vprašanju izoblikovanja mišljenja in védenja. Koncepti, ki omogočajo pojmovno mišljenje, se za Schleiermacherja oblikujejo preko sheme jezika. Mišljenja in védenja se tako ne da osnovati na podlagi nemodificiranih čutnih zaznav in logičnih pravil, temveč na podlagi izoblikovanja in rabe konceptov, pri čemer sta vsebina in obseg konceptov odvisna od konteksta in pravil njihove rabe. Iz tega sledi, da se nobenega koncepta ne da določiti neodvisno od vseh ostalih. Umestitev védenja v jezik pomeni tudi, da je védenje (o zunanjem svetu, drugih in tudi nas samih) vedno relativno, ker misel, koncepti objektu oz. njegovi neobdelani zaznavi nikoli ne ustrezajo v popolnosti. Vendar raba jezika tega niti ne zahteva – predpostavlja le resnico v smislu splošnega konsenza glede opredelitve pojmov (prim. Bowie 2005, 78–81).

To, da je pomen konceptov določen s pravili njihove jezikovne rabe in s tem relativno do ostalih konceptov nekega jezika, kar Schleiermacher imenuje tudi

18 Zelo nazorna je Schleiermacherjeva primerjava, kjer takšno prevajanje primerja s poskusom predstavljati si, kako bi nekdo izgledal, če bi ga mati imela z drugim očetom (prim. 2017b, 12).

19 V navezavi na Lindemann bi lahko rekli, da kot avtorja novega teksta ne moremo več smatrati dotične zgodovinske osebe, ki velja za avtorja originala; avtor nastalega teksta – ki ga s tem ne moremo več šteti za prevod, temveč nov »original« – je pravzaprav »prevajalec« (prim. 2016, 120–212).

iracionalnost jezikov, je osrednja težava vsakega prevajanja. Prevajalec ne more preprosto zamenjati izrazov tujega jezika z domačimi, ker si ti ne ustrezajo na takšen način, ki bi omogočal ohranjanje avtentičnosti pomena. Pogosto izraz, ki je tujemu najbolj podoben jezikovno, ni isti kot tisti, ki mu najbolj ustreza glede na stvarni pomen. Enostranska odločitev za eno ali za drugo zato pomeni redukcijo pomena originala.²⁰ Ideja metode prevajanja, ki želi pokazati, kako bi avtor izvorno produciral v jeziku prevoda, sloni na domnevi, da kompromis vsebina-jezikovna forma ni potreben oz. da je mogoče vsak govor enako dobro povedati v različnih jezikih. Schleiermacherjevo zavračanje te domneve in vztrajanje, da se izvorna produkcija vrši samo v maternem jeziku (zaradi organske zraslosti mišljenja in jezika), nasprotno implicira, da ne obstaja univerzalni jezik ali univerzalni diskurz (prim. Crouter 2016, 21–23).

Kolikor je cilj prevoda določen kot reprodukcija individualnosti, singularnosti avtorja, je prisotnost prevajalca v tekstu nezaželena – naloga prevajalca je namreč ustvariti vtis neposredne avtorjeve navzočnosti (prim. Lindemann, 118–119). Vendar Schleiermacher ne zagovarja načina prevajanja, ki s transparentnostjo teksta ustvarja lažni vtis neposredne navzočnosti avtorja, temveč način, ki v tekstu ohranja relativno časovno in kulturno oddaljenost avtorja do kulture prejemnice (»receiving culture«). Ta metoda »potujevanja« (»foreignizing«) navidez bolj ogroža kot pa lajša razumevanje tujega, zato mora prevajalec zadeti pravo mero, razmerje med posebnostmi obeh jezikov in kultur. In čeprav naj bi ta metoda premikala le bralca, avtorja pa puščala v izvornem kontekstu, je tudi takšno prevajanje po Lindemann »interpretativna intervencija« v tekst. Kajti, da bi neki tekst sploh mogel imeti učinek na bralce,

20 To Schleiermacher ponazori z dvema uveljavljenima metodama prisvajanja tujih tekstov, ki ne zadostita zahtevam pravega prevajanja, parafraziranja in posnemanjem. Parafraziranje skuša zvesto posredovati stvarno vsebino, tako da izraze obeh jezikov z razširjanjem ali ožanjem njihovega pomena zveja na iste pomenske vrednosti. Takšno »računanje« z izrazi na račun vsebine žrtvuje literarno formo originala, ki v prevodu ni več prepoznavna. Ravno obratno velja za posnemanje. Le-to si v jeziku prevoda prizadeva poustvariti literarno formo, ki bi na bralce delovala enako kot original, a se pri tem do neprepoznavnosti oddalji od vsebine originala. Dejstvo, da se parafraziranje uporablja za znanstvena dela, posnemanje za umetniška, nikomur pa ne bi prišlo na misel, da bi isti postopek uporabil na drugem področju, dokazuje reduktivnost obeh postopkov oz. kaže na izredno reduktivno pojmovanje znanstvene in umetniške produkcije.

jim postati razumljiv oz. jih nagovoriti, prevajalec izvorni tekst prilagaja ciljnemu jeziku in kulturi na določeni točki njenega zgodovinskega razvoja. Vsak prevod je torej zgodovinsko in kulturno pogojen in s tem le ena od možnih interpretacij originala (prim. 119).

Naloga prevajalca se tako bolj kot zgolj medjezikovno posredovanje kaže kot zgodovinsko in kulturno posredovanje pomena (prim. Crouter 2016, 15). Pozicija prevajalca je pri tem opredeljena kot vmesna. Po eni strani naj bi bralce s tem, ko jim skuša posredovati lastno razumevanje, premikal na njim tuje mesto. Po drugi strani pa mora po Schleiermacherju prevajalec pripadati kulturi prejemnici; njegovo razumevanje mora biti določeno z jezikom kulture prejemnice, sicer njegov prevod nima vrednosti.²¹ Bralcem mora posredovati svoje razumevanje, ki ga odlikuje občutek, kultiviran s študijem tujega jezika, poglobljanjem v duha avtorjeve dobe in avtorja samega. Zdi se, da tako prevajalec predstavlja skrajno točko kulture prejemnice; mejo njenega možnega razumevanja tujega.

422

Uveljavljeno je mnenje, da Schleiermacherjevo predavanje ni teorija prevajanja, s katero bi zagovarjal določen način prevajanja, temveč je njegov namen predvsem opozoriti na kompleksnost drugega, na neizčrpnost pomena individuuma ter na težave in kompromise vsake reformulacije govora (celo lastnega), ki želi ohraniti avtentičnost pomena. Interpret nima na voljo univerzalnega interpretativnega jezika, kajti jezik in razumevanje sta zgodovinska fenomena. V tem se kaže pomen prevajanja. Schleiermacher resda zagovarja približevanje jeziku in kulturi originala. Vendar vsak uspešen prevod uteleša tudi jezikovne in kulturne posebnosti svojega časa (prim. 2017b, 23–24). Po Schleiermacherju je zato tudi odveč bojazen, da bi jezikovno približevanje originalu, kot ga zahteva metoda »potujevanja«, škodilo jeziku, v katerega se prevaja; kvečjemu pomeni njegovo konceptualno obogatitev. Jezik namreč ni izumljen, ampak postopoma odkrit in ne dopušča poljubnega

21 Z drugimi besedami: prevajanje je za Schleiermacherja smiselno le, če prevajalec čuti nezdržljivost lastnega mišljenja in jezika, v katerem bere. Le v tem primeru lahko s prevodom posreduje lastno razumevanje.

spreminjanja²² – slednje je navsezadnje pogoj sporazumevanja in prevod, ki želi biti razumljiv, mora to dejstvo upoštevati. Prevodi, ki veljajo za nepresegljive, imajo takšen status, ker utelešajo široko sprejete predpostavke dobe, v kateri so nastali. Vrednost prevoda je torej vselej zgodovinsko in kulturno pogojena, original pa podvržen reviziji prihodnjih generacij (prim. Crouter 2016, 24).

Zaključek

Za Schleiermacherja se razumevanje Platona začne z občutkom za posameznika, za individualno, kot se kaže v jezikovni rabi in ki najjasnejši izraz dobi v kompoziciji teksta. Toda individualno se pokaže šele v razliki do občega. Tako se občutek za individualno avtorja lahko razvije le na podlagi poglobljenega poznavanja jezika, skupnega tvorcu besedila in njegovemu originalnemu bralstvu, ter zgodovinskega in intelektualnega konteksta nastanka besedila. Schleiermacher torej predpostavlja vidike pomena, ki se jih ne da pojasniti zgolj iz splošnih zgodovinskih ali jezikovnih dejavnikov (prim. Bowie 2005, 74). Obenem je zanj individualno razumljivo le na ozadju občega.

423

Tesno zvezano z vprašanjem, kako je individualno razumljivo, pa je vprašanje, kako je individualno *posredljivo*. Na eni strani je jezikovna posredljivost individualnega pogoj občeveljavnega spoznavanja individualnega. Razumevanje individualnega le tako ni omejeno na subjektivne projekcije. Na drugi strani je vprašanje posredljivosti individualnega posebnega pomena za razumevanje zgodovinskih in tujih tekstov, pomen katerih zaradi časovne, kulturne in jezikovne oddaljenosti ni splošno dostopen in zahteva interpretacijo oz. določeno posredovanje.

Konkretno gre Schleiermacherju pri prevajanju Platonovega opusa za to, da bi tudi drugim omogočil neposredno razumevanje Platona. Tu se pokaže razlika prevajanja do interpretacije. Uspela interpretacija za Schleiermacherja predpostavlja razumevanje, ni pa način posredovanja, ki bi pravo razumevanje Platona omogočal tudi drugim. To trditev morda občutimo kot nenavadno,

22 Prim. Schleiermacher 2017b, 6: »Sprachen werden nicht erfunden, und auch alles rein willkürliche Arbeiten an ihnen und in ihnen ist Thorheit; aber sie werden allmählig entdekket.«

ker trdi ravno nasprotno od uveljavljene predstave, da so »težki« teksti (kamor nedvomno sodijo tudi Platonovi dialogi) nestrokovnjakom lahko razumljivi le ob pomoči interpretacije, ki pove, kako naj se nekaj razume. Razlaga ustvarja razumljivost tako, da dano zvaja na splošni zakon. Bistveni moment pravilnega razumevanja znanstvenih in umetniških del (in hkrati to, na čemer temelji njihova vrednost) pa je po Schleiermacherju prav občutek za individualno, ki nima vnaprej neke občosti. Veščina razumevanja (in prevajanja) je pravzaprav potrebna je le tam, kjer se govora ne da brez ostanka zvesti na splošni zakon.²³

Kako lahko prevod posreduje individualno oz. omogoči razumevanje individualnega, dobi podrobnejšo obravnavo v Schleiermacherjevem predavanju *O različnih metodah prevajanja*. Tu je prevajanje opredeljeno kot posredovanje med dvema posameznikoma, naloga prevajalca pa je za Schleiermacherja, pustiti govoriti avtorja samega. Za razliko od interpretacije prevajanje dopušča individualno, s tem ko omogoča, da tekst neposredno učinkuje na bralca in ga tako postavlja v pozicijo interpreta, tako rekoč sili v samostojno razumevanje. Spoznavanje notranjega življenja drugega je namreč mogoče le s prestavljanjem lastne živosti. Tako mora prevod dopustiti, da nas avtor sam postavi v individuacijo.

424

Pustiti govoriti avtorja samega pomeni tudi, pustiti ga govoriti, kot ta govori prevajalcu, čeprav prevajalec bere v tujem, bralec prevoda pa v svojem maternem jeziku. Nasproti prisvajanju tujega z zvajanjem na univerzalne kategorije kot pri interpretaciji ali na kategorije lastnega jezika in kulture kot pri metodi prevajanja, ki skuša pokazati, kako bi avtor izvirno govoril bralcu prevoda v njegovem jeziku, Schleiermacher poziva, da je tuje treba dopustiti. Na eni strani ta zahteva odraža pogoje izoblikovanja mišljenja in védenja ter pogoje in meje razumevanja tujega, kolikor je jezik razumljen kot »izrazni element neke življenjske forme« in »prisvajanje [tujega] ne širi zgolj naših sposobnosti, temveč nas same spreminja« (Waldenfels 2001, 43). Po drugi

23 Za strnjen povzetek ključnih momentov vplivne interpretacije Schleiermacherja spod peresa Manfreda Franka, ki zadevajo individualni presežek smisla govora in njegove implikacije za komunikacijo in prevajanje, prim. Stolze 2005, 214–216. Dvojna narava jezika, ki omogoča komunikacijo in prevajanje, čeprav je razumevanje opredeljeno kot subjektivno, je nagovorjena že v naslovu Frankovega habilitacijskega dela *Das individuelle Allgemeine*, kjer je jezik opredeljen kot »individualno občé«.

strani je Schleiermacherjevo sporočilo, da komunikacija ne predpostavlja univerzalnega diskurza. Elementi tujosti morajo preživeti proces prevajanja, kajti to je inherentni pogoj ohranjanja avtentičnosti pomena. In čeprav ne operira z univerzalnim, prevajanje omogoča komunikacijo. Še več, prevajanje je nujno za komunikacijo z drugimi (prim. Crouter 2016, 24). Ravno individualno, kot to, kar se ne da zajeti pod univerzalno, je namreč tisto, iz česar šele nastane potreba po prevajanju.

Bibliografija | Bibliography

Bowie, Andrew. 2005. »The philosophical significance of Schleiermacher's hermeneutics.« V *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*, ur. Jacqueline Mariña, 73–90. Cambridge: Cambridge University Press.

425

Cercel, Larisa. 2009. »Auf den Spuren einer verschütteten Evidenz: Übersetzung und Hermeneutik (Einleitung).« V *Übersetzung und Hermeneutik*, ur. Larisa Cercel, 7–17. Bukarešta: Zeta Books.

Crouter, Richard. 2016. »Revisiting Schleiermacher on translation: Musings on a hermeneutical mandate.« V *Rereading Schleiermacher: Translation, cognition and culture*, ur. Teresa Seruya in José Miranda Justo, 15–24. Berlin, Heidelberg: Springer-Verlag.

Dilthey, Wilhelm. 1970. *Leben Schleiermachers*. Ur. Martin Redeker. Berlin: Walter de Gruyter & Co.

---. 1998. »Nastanek hermenevtike.« *Phainomena* 8 (25-26): 251–279.

Lamm, Julia. 2005. »The art of interpreting Plato.« V *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*, ur. Jacqueline Mariña, 91–108. Cambridge: Cambridge University Press.

Lindemann, Verena. 2016. »Friedrich Schleiermacher's lecture 'On the different methods of translating' and the notion of authorship in translation studies.« V *Rereading Schleiermacher: Translation, Cognition and Culture*, ur. Teresa Seruya in José Miranda Justo, 115–121. Berlin, Heidelberg: Springer-Verlag.

Nelson, Eric Sean. 2001. »Schleiermacher, hermenevtika in neizrekljivo.« *Phainomena* 10 (37-38): 49–61.

Schleiermacher, Friedrich. 1998. »Hermenevtika in kritika s posebnim ozirom na Novo zavezo.« *Phainomena* 8 (25-26): 225–250.

---. 2017a. »*Platons Werke*. (Berlin: Akademie Verlag 1985.)« Zadnji dostop 7. 3. 2017. <http://gutenberg.spiegel.de/buch/platons-werke-2430/1>.

---. 2017b. *Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersetzens*. Zadnji dostop 7. 3. 2017. <http://users.unimi.it/dililefi/costazza/programmi/200-6-07/Schleiermacher.pdf>.

Seruya, Teresa, in José Miranda Justo. 2016. »Introduction.« V *Rereading Schleiermacher: Translation, cognition and culture*, ur. Teresa Seruya in José Miranda Justo, xix–xxiii. Berlin, Heidelberg: Springer-Verlag.

Stolze, Radegundis. 2005. *Übersetzungstheorien. Eine Einführung*. Tübingen: Gunter Narr Verlag, 2005. Google Books (Zadnji dostop 22. 5. 2017).

426 Waldenfels, Bernhard. 2001. »Onstran smisla in razumevanja.« *Phainomena* 10 (37-38): 31–47.

NAVODILA ZA PRIPRAVO ROKOPISA

Revija *Phainomena* sprejema prispevke in recenzije s področja fenomenološke ter hermenevtične filozofije in tudi sorodnih disciplin humanistike. Za objavo predlagane rokopise naj avtorji naslovijo neposredno na uredništvo ali glavnega urednika revije.

Predloženi rokopis naj bo (prvenstveno) izvirni znanstveni članek, ki ne sme biti predhodno objavljen ali ponujen v objavo pri drugi reviji, dokler po zaključenem recenzijem postopku avtor ne prejme obvestila z uredniško odločitvijo glede odobritve, zahtevanih (manjših ali večjih) sprememb ali zavrnitve objave rokopisa. Prispevek po oddaji najprej pregleda uredništvo in lahko takoj zavrne njegovo objavo, če ne ustreza programski usmeritvi revije ali na kakšen drugačen način ni primeren za obravnavo. Nadaljnji postopek znanstvene recenzije, ki lahko, če ne pride do dodatne nepredvidene zamude, traja 3 mesece, vključuje uredniško mnenje in »dvojno slepo« strokovno oceno najmanj dveh neodvisnih recenzentov. O objavi rokopisov, ki ne temeljijo na izvirnem znanstvenem raziskovanju in zato niso podvrženi zunanji recenzentski obravnavi (npr. uvodniki ali knjižne ocene), avtonomno odloča glavni urednik ali uredništvo. Ob ponovni priobčitvi članka v drugi reviji mora avtor navesti prvo objavo v okviru revije *Phainomena*.

Revija objavlja izvirne znanstvene članke in prevode v slovenskem jeziku (slovenska izdaja) ter izvirne znanstvene članke v angleškem, francoskem in nemškem jeziku (mednarodna izdaja). Pred objavo uredništvo besedila sicer lektorsko in korekturno pregleda, vendar je avtor sam odgovoren za kakovost in neoporečnost uporabljenega jezika.

Rokopise je potrebno predložiti v računalniškem formatu, združljivem s programom MS Word. Besedila naj, upoštevajoč

opombe, ne presegajo 8000 besed (ca. 50000 znakov s presledki). Oddana datoteka mora biti opremljena s posebno naslovno stranjo z avtorjevim polnim imenom, akademskim nazivom, ustanovo zaposlitve ali delovanja in naslovom (elektronske pošte), bibliografijo navedenih del na koncu osrednjega dela besedila in povzetkom prispevka (s 5 ključnimi besedami) v jeziku izvirnika in v angleškem prevodu (100–150 besed).

Besedila je potrebno oblikovati takole: pisava Times New Roman; velikost 12 pik; razmik med vrsticami 1,5 pik (opombe – velikosti 10 pik – z enojnim razmikom); 0 pik razmika pred in za odstavkom; robovi 2,5 cm; leva poravnava celotnega teksta. Med odstavkoma naj ne bo prazne vrstice, temveč naj bo naslednji odstavek naznačen z zamikom vrstice v desno (za 1,5 cm). Avtorji naj pri pisanju ne uporabljajo deljenja besed in naj se izogibajo posebnemu ali nenavadnemu oblikovanju (npr. rabi različnih pisav, okvirjanja, številčenja ipd.). Opombe in tabele je potrebno v besedilo vnesti s pomočjo ustreznih urejevalnih orodij programa MS Word. Uporabljane naj bodo izključno sprotne opombe, ki naj bodo označene z zapovrstno oštevilčenim nadpisanim indeksom in levostično postavljene takoj za ločilom ali besedo.

428

Naslov, podnaslov in poglavja rokopisa je potrebno pisati **krepko**, medtem ko se za poudarke in vstavke tujih izrazov ali fraz ter za naslove navedenih knjig in revij uporabljajo *ležeče črke*. Z dvojnimi narekovaji – v tipografski obliki, značilni za izvirni jezik besedila – se označuje naslove člankov, objavljenih znotraj revij ali zbornikov, in dobesedne navedke. Enojni narekovaj naznanja gradivo, znotraj navedka označeno z dvojnimi narekovaji. Daljši navedek (40 ali več besed) je potrebno izločiti v samostojen odstavek z dodatnim desnim zamikom (za 1,25 cm) in s prazno vrstico nad in pod njim (brez narekovajev, velikost pisave 10 pik). Izpuste iz navedkov, njihove prilagoditve ali vrivke vanje označujejo oglati oklepaji.

Obojestransko stični pomišljaj se praviloma uporablja za nakazovanje številskega obsega (npr. 99–115) ali časovnega obdobja (npr. 1920–1970), medtem ko obojestransko nestični pomišljaj naznanja prekinitve miselnega toka ali vrinjeni stavek (npr.: »[...] tako – denimo – Aristotel pravi [...]«). Podaljšani obojestransko stični pomišljaj (—) je značilen (predvsem) za angleški jezik. Stični vezaj (-) se lahko, v skladu z ustaljeno rabo, zapisuje med

sestavnimi deli zloženek, pri kraticah ipd.

Avtor prispevka naj pri sklicevanju na vire in literaturo upošteva znotrajbesedilni način navajanja v skladu s pravili Čikaškega stilističnega priročnika (*The Chicago Manual of Style*). Kazalka v okroglem oklepaju neposredno za navedkom prinaša priimek avtorja in letnico objave, ki jima sledi z vejico razločeno napotilo na stran znotraj citiranega dela, npr.: (Toulmin 1992, 31); (Held 1989, 23); (Waldenfels 2015, 13). Bibliografski seznam na koncu besedila naj vsebuje vse navedene enote, urejene po abecednem vrstnem redu priimkov avtorjev, kakor je razvidno iz spodnjega primera:

Held, Klaus. 1989. »Husserls These von der Europäisierung der Menschheit.« V *Phänomenologie im Widerstreit*, uredil Otto Pöggeler, 13–39. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Toulmin, Stephen. 1992. *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago: The University of Chicago Press.

Waldenfels, Bernhard. 2015. »Homo respondens.« *Phainomena* 24 (92-93): 5–17.

Samo izjemoma je mogoče, po vnaprejšnjem dogovoru z glavnim ali gostujočim urednikom revije, uporabiti drugačne načine navajanja.

Pričakuje se, da bodo avtorji predložili dosledno in skrbno pripravljen rokopis brez tiskarskih, slovničnih in stvarnih napak. Avtor nosi odgovornost za vsebino besedila, predanega v obravnavo za objavo pri reviji *Phainomena*.

MANUSCRIPT SUBMISSION GUIDELINES

The journal *Phainomena* welcomes all submissions of articles and reviews in the field of phenomenological and hermeneutic philosophy, as well as from related disciplines of the humanities. Manuscripts submitted for the publication in the journal should be addressed to the Editorial Office or the Editor-in-Chief.

The submitted manuscript should preferably be an original paper and should not be concurrently presented for publication consideration elsewhere, until the author receives notification with the editorial decision regarding acceptance, required (minor or major) revision(s), or rejection of the manuscript after the concluded reviewing procedure. After submission the contributions are initially evaluated by the Editorial Office and may be immediately rejected if they are considered to be out of the journal's scope or otherwise unfit for consideration. The ensuing process of scientific review, which can—provided that no additional delays occur—take up to 3 months, includes an editorial opinion and a double-blind peer review by at least two external reviewers. The articles that do not report original research (e.g.: editorials or book reviews) are not externally reviewed and are subject to the autonomous decision of the Editor-in-Chief or the Editorial Board regarding publication. When republishing the paper in another journal, the author is required to indicate the first publication in the journal *Phainomena*.

The journal publishes original papers and translations in Slovenian language (the Slovenian issue), as well as original papers in English, French, and German languages (the international issue). Before

publication the texts are proofread with regard to guidelines and formatting, but the authors are responsible for the quality of language.

The manuscripts submitted in the MS Word compatible format should not exceed 8,000 words (ca. 50,000 characters with spaces) including footnotes. The submission should include a separate title page with the author's full name, academic qualification, institutional affiliation(s), and (email) address(es), bibliography of referenced works at the end of the main body of text, and an abstract of the article (accompanied by up to 5 keywords) in the language of the original as well as in English translation (100–150 words).

The contributions should be formatted as follows: Times New Roman font style; 12 pt font size; 1.5 pt spacing (footnotes—in 10 pt font size—should, however, be single spaced); 0 pt spacing before and after paragraphs; 2,5 cm margins; left justified margins throughout the text. Instead of line breaks please use internal paragraph indentations (1,25 cm) to introduce new paragraphs. Do not apply word division and avoid any special or exceptional text formatting (e.g.: various fonts, framing, pagination, etc.). Footnotes and tables should be embedded using designated MS Word functionalities. Do not use endnotes. Notes should be indicated by consecutive superscript numbers placed in the text immediately after the punctuation mark or the preceding word.

432

The author should use **boldface** for the title, subtitle, and chapter titles of the manuscript, and *italics* for emphasis and interpolations of foreign words or phrases, as well as for the titles of cited books and journals. Double quotation marks—in the specific typographical format of the text's original language—should be used for the citation of articles published in journals and collective volumes, as well as for the quotations enclosed in the contribution. Single quotation marks should be used only to denote material placed in double quotation marks within the citation. Any block quotation of 40 or more words should be denoted with additional 1,25 cm margin on the left and separated from the main text by a line space above and below the paragraph (without quotation marks, 10 pt font size). Omissions, adaptations, or insertions within citations should be indicated with square brackets.

As a general rule, please use the (shorter) lengthened hyphen (the en-dash) to denote a range of numbers (e.g.: 99–115) or a span of time (e.g.: 1920–1970). The (longer) lengthened hyphen (the em-dash) can be used (only) in

the English language to indicate an interruption in thought or an interpolated sentence (e.g.: “[...] thus—for instance—Aristotle says [...]”). The standard hyphens (-) can be (in the English language) used for compound nouns, adjectival phrases, or between repeated vowels.

The author of the paper is required to adhere to the author-date source citation system according to the rules of *The Chicago Manual of Style*. Within the in-text parenthetical reference the date of publication immediately follows the quoted author’s name, the indicated page number is separated by a comma, e.g.: (Toulmin 1992, 31); (Held 1989, 23); (Waldenfels 2015, 13). The bibliography list at the end of the text should include all referenced sources in alphabetical order of the authors’ surnames, as in the following example:

Held, Klaus. 1989. “Husserls These von der Europäisierung der Menschheit.” In *Phänomenologie im Widerstreit*, edited by Otto Pöggeler, 13–39. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Toulmin, Stephen. 1992. *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago: The University of Chicago Press.

Waldenfels, Bernhard. 2015. “Homo respondens.” *Phainomena* 24 (92-93): 5–17.

Only exceptionally other reference styles can be accepted upon previous agreement with the Editor-in-Chief or the guest editor of the issue.

The authors are expected to submit a consistent manuscript free of typographical, grammatical or factual errors. The author bears the responsibility for the content of the contribution submitted for publication consideration within the journal *Phainomena*.

PHAINOMENA

REVIJA ZA FENOMENOLOGIJO IN HERMENEVTIKO

JOURNAL OF PHENOMENOLOGY AND HERMENEUTICS

Objavljene številke | Previous Issues

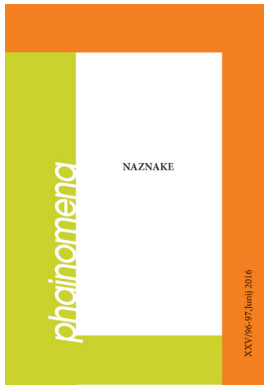
- 1 Svet življenja
- 2-3 O resnici
- 3 Intencionalnost in jezik
- 4 Franz Brentano in začetki fenomenologije
- 5-6 Intencionalnost in jezik
- 7-8 Nietzsche
- 9-10 Fenomenologija in teologija
- 11-12 Platon
- 13-14 Heidegger
- 15-16 Aristotel
- 17-18 Descartes
- 19-20 Subjekt in eksistenca
- 21-22 Krog razumevanja
- 23-24 Okrožja smisla
- 25-26 Etika-poetika
- 27-28 Tradicija in prestop
- 29-30 Metapolitika
- 31-32 Nihilizem
- 33-34 Fenomeni in pomeni
- 35-36 Izvornosti
- 37-38 Horizonti in perspektive
- 39-40 Risbe, razrisi
- 41-42 Bivanje v interpretaciji
- 43-44 Začetki
- 45-46 Evropsko sporazumevanje – filozofsko razumevanje
- 47-48 Signature
- 49-50 Kulturnost – slikovnost – pojmovnost
- 51-52 Filozofska narečja
- 53-54 Hermenevtika in humanistika I
- 55-56 Hermenevtika in humanistika II
- 57-58 Globalizacija: svetovni etos in svetovni mir
- 59 Humanism in Culture
- 60-61 Europe, World and Humanity in the 21st Century
- 62-63 Evropa, svet in humanost v 21. stoletju
- 64-65 Dedukcije

66-67 Kunst und Form
68-69 The Faces of Europe
70-71 Ponovitev
72-73 Analogije
74-75 Outlook
76-77-78 Horizonti svobode
79 Diapositiva
80-81 Umetnost razumevanja
82-83 Selected Essays in Contemporary Italian Philosophy
84-85 Geneologies
86-87 Prizma
88-89 Virtualities
90-91 Notice
92-93 Open forms
94-95 Respondenca
96-97 Naznake
98-99 The horizons of embodiment
100-101
102-103 One Hundred per Cent

PHAINOMENA

REVIJA ZA FENOMENOLOGIJO IN HERMENEVTIKO

JOURNAL OF PHENOMENOLOGY AND HERMENEUTICS



Phainomena 25 | 96-97 | Junij 2016

»Naznake«

Stjepan Štivić | Gašper Pirc | Tadej Urbanija | Marko Markič | Jožef Muhovič | Igor Požar | Janž Snoj | Sašo Stojanovič Lenčič | Mario Kopic | Mateja Borovčič Kurir | Timotej Prosen | Dali Regent | Nika Bergant | Vanja Sutlić | Martin Heidegger | Dean Komel



Phainomena 24 | 94-95 | November 2015

»Respondenca«

Bernhard Waldenfels | Goran Starčević | Žarko Paić | Valentin Kalan | Petar Bojanić | Adolf Reinach | Simona Sušec | Anja Skapin | Andrina Tonkli Komel | Andrej Marković | Primož Turk | Plotin | Marko Markič | Vanja Sutlić | Dean Komel | Immanuel Kant | Anton Žvan | Friedrich Nietzsche | Walter Benjamin | Martin Heidegger | Herbert Marcuse | Peter Trawny



Phainomena 23 | 90-91 | November 2014

»Notice«

Andrina Tonkli Komel | Špela Ziherl | Goran Starčević | Tomaž Grušovnik | Jurij Selan | Gašper Pirc | Miroslav Griško | Jernej Kaluža | Mateja Kurir Borovčič | Sebastjan Vörös | Martin Heidegger | Dean Komel | Tina Bilban | Andrej Božič

ISSN 1318-3362



9 771318 336846 >

INR

INŠTITUT NOVE REVIJE
ZAVOD ZA HUMANISTIKO