

## DUHOVNI ČLOVEK IN INTELEKTUALEC

To, o čemer vam želim danes predavati, ni nadaljevanje tistih primerov, ki sem jih imel tu. Je to bolj razmišljanje o tem, kaj je to duhovni človek in kaj je to intelektualec, kakšna je med tema razlika; o tem, kaj je to duhovno življenje in kaj je kultura in kakšna je med tema razlika; in kakšna je situacija duhovnega človeka v svetu – tudi v *današnjem* svetu.

Jaz si mislim, da beseda duhovni človek danes ne zveni prijetno, zveni tako nekako poduhovljeno in takih izrazov danes nimamo radi; ali obstaja kak boljši izraz za to, kar imam v mislih? Vzemimo to kot izhod v sili; če ima kdo kakšen boljši terminološki predlog, bi bil zelo vesel, če bi mi ga povedal.

Jaz si namreč mislim, da se je zelo pomembno jasno zavedati, da se pod tem, kar se običajno imenuje intelektualni človek, inteligenca, intelektualec, skrivata dve popolnoma različni stvari, ki sta vendar soodvisni kot na primer stvar in njena senca in – da bi izrazil to na način tistega, ki je prvi poskušal to razliko razjasniti – najbrž tako kot resničnost in njena izkrivljena slika. To pa zato, ker imamo vendar na eni strani intelektualca, kulturnega ustvarjalca, delavca in mogoče tvorca kot določeno družbeno resničnost, ki jo lahko objektivno definiramo in razčlenimo – sociološko: to je človek, ki ima določeno izobrazbo, gotove sposobnosti, določena dokazila eventualno, in na podlagi tega razvija določeno delovanje, s katerim se seveda preživlja. Tako kot se kdorkoli preživlja s čimerkoli drugim – kakor se

---

čevljar preživlja s tem, da izdeluje obutev, in delavec s tem, da hodi v tovarno, tako na primer pisatelj piše po papirju in to, kar na ta način ustvari, se natisne, proda, kupuje, vstopa v gospodarske odnose itd. To je kajpada orisano zelo na grobo; seveda, ta način preživljanja ima tudi svojo zgodovino in svojo vpetost v ostale človeške dejavnosti ...

In kako je to s tem drugim? To ni tako enostavno in samoumevno. To ni vprašanje, ki bi ga lahko definirali od zunaj s takimi izjavami in opažanji: da ljudje delajo to in ono. Tako imenovani duhovni ljudje večinoma prav tako nekaj pišejo na papirje in prav tako opravljajo takšno dejavnost kot ti drugi – kakor ti, ki živijo od kulture; in od zunaj to izgleda popolnoma enako, ni pri tem nobene razlike. So tu pisatelji kot drugi pisatelji, so tu na primer učitelji kot drugi učitelji, predavajo kot drugi predavatelji itd. – in po tej plati se jih torej, pravim, *ne razloči*. Prav zaradi tega je tu tak problem. In vendar je tu preprosto globoka razlika. – Platon je bil prvi, ki je na nekaj takega opozarjal: da je strašna razlika med človekom, kot je Sokrat, in človekom, kot sta Protagora ali Hipija, ter med vsemi temi čudovitimi virtuozi, ki tega toliko znajo in ki tako čudovito osupijo kot učitelji in kot večji zaslužkarji. A v čem je ta razlika?

324

Platon je poskušal celo svoje intelektualno življenje to razliko nekako definirati in temu je posvečal največje napore in večino svojega ustvarjanja; in je vprašanje, če se mu je to posrečilo jasno in ostro definirati, kljub temu da je dialog, ki vsebuje najgloblje razdelano tematiko te dvojnosti – dialog *Sofist* – zrelo delo Platonove modrosti. V tem dialogu – vsi ste namreč o njem že nekako slišali ali pa ste ga brali – se prikazuje, kako tega drugega, sofista, to je ta inteligenca, to je ta intelektualec, to je ta kulturni človek – kako ga je težko ujeti, kako se venomer skriva. Vedno, ko si mislimo, da ga že na nek način ujamemo, se že pojavi nekje drugje.

To je nenavadno, mar ne. Platon izhaja iz tega, da je postava duhovnega človeka jasna in resnična in da je ta sofist nekaj takega, kar se skriva v senci te jasne postave. To je malo drugačno izhodišče kot to moje danes: jaz trdim, da je ta kulturni človek nekaj samoumevnega; ta pač izvršuje določena dejanja, ki se dajo od zunaj opazovati, opisati, definirati sociološko, gospodarsko itd., ko pa je ta duhovni človek – kot se meni zdi – ta resnično grozen problem.

Platon je to obrnil ravno zato, ker je bil tako globoko duhoven človek, ker mu je

bila duhovnost blizu in samoumevna.

A vrnimo se k naši poziciji. Na kakšen način si približati, kaj duhovni človek je? Jaz bom poskusil izhajati iz besed velikega modernega filozofa, ki je poskusil definirati določen tip duhovnega življenja, namreč filozofijo, in to tako, da je rekel: filozofija, to je obrnjen svet.<sup>1</sup>

V kakšnem smislu je obrnjen? V kakšnem smislu obrača filozof resničnost ostalih ljudi, teh, ki niso – kakor sem to poskusil izraziti – duhovni ljudje?

Filozof se razlikuje v tem, da mu svet ni samoumeven. Mi vsi živimo v svetu, ki nam je dan, ki nam je odprt in katerega jemljemo kot resničnost. Ta resničnost je nekaj takega, kar enostavno je tu in to jemljemo s popolno samoumevnostjo kot gotov temelj, na katerem se brez problemov gibljemo. Naše življenje na svetu je enostavno tudi taka samoumevnost. Vseh svojih reakcij smo se naučili, vse predmete okoli sebe smo se naučili poimenovati na podlagi jezika, ki smo ga prejeli, vse svoje nazore imamo iz tradicije, vse svoje misli imamo iz šole: tako da nam je vse tako rekoč predpisano in tam, kjer izražamo nekaj svoje iniciative, tam se prav tako oklepamo nečesa, kar nam je jasno in samoumevno. In večinoma, kadar nas ne doleti kakšna velika težava in neprijetnost, se tako s tem prebijemo, tako se takó prejeto življenje ne srečuje z nikakršnimi ovirami.

Takšne izkušnje, ki nam kažejo, da je prav celoten ta način samoumevnega in prevzetega sveta nekaj, kar *razočarava*, kar je izpostavljeno negativnim izsledkom, ti so dragoceni; so dragoceni, a konec koncev se z njimi srečuje na nek način vsak. Vidimo, da ljudje, s katerimi sobivamo, sodelujemo, skupaj delamo, skupaj mislimo, se skupaj učimo, da prav tako oni in mi sami so in smo nedosledni, da so neenotni, da živijo v sporih; vidimo, da se izdajajo, da njihovi življenjski projekti razočarajo, da se razhajajo s tem, v kar so verjeli. So pa še trše preizkušnje. So takšne izkušnje, kot je nepričakovani konec življenja, smrt, so izkušnje, ki rušijo celo družbo. Takšne izkušnje, kot jih vi vsi poznate iz svojega otroštva, ali kot jih poznamo mi, ki smo jih doživeli nekajkrat v življenju. Vse naenkrat kažejo, da je življenje, ki se je zdelo tako samoumevno, v resnici nekako problematično, da se tam nekaj ne ujema,

---

1 G. W. F. Hegel, Werke, zv2: Jenaer Schriften, Frankfurt a. M. 1969–1971, str. 182 (opombo izdajatelja).

da to z njim ni v redu. Naše prvotno stališče je, da je to *v redu* in da vse te drobne neprijetnosti, neskladja in nesporazumi nimajo pomena in da se je možno preko njih prenesti. Vendar pa nam svet v vsakem trenutku nekaj pravi: naše delovanje ni nič drugega kot odgovor na to, da nam svet nekaj pravi. Da imajo stvari za nas pomen, da nas k nečemu pozivajo in mi jim odgovarjamo. In če bi temu negativnemu, ki se naenkrat oglasi, resnično morali dosledno slediti, dosledno iti za tem, bi to pomenilo prav to, da nam nič ne bo nič povedal, da nas prav tako nič ne bo pozival k nekemu ravnanju, k nekakšnem reagiranju ali delovanju, in da kot posledica tega ostanemo v brezračnem prostoru, da bomo trčili v nekakšno praznino. V tem se ne da živeti! A prav *tu*, v tem je začetek duhovnega življenja.

326

Že nekajkrat sem govoril o Platonu: Platon predstavlja vznik duhovnega življenja na liku Sokrata. In Sokratovo duhovno življenje leži prav v tem, da poskuša s pogovorom z drugimi ljudmi preizkusiti, če bi ti ljudje in *on sam* v najraznolikejših življenjskih vprašanjih, v najenostavnejših in zapletenejših, uspeli obdržati enotnost s samim sabo, če bi uspeli biti dosledni, če bi to, kar jim je tako rekoč samoumevno, resnično zadošča za to samo s seboj ujemajoče se, identično življenje, če ti ljudje resnično so to, kar domnevajo, da so in če se v samem pogovoru ta njihova domnevna enotnost postave ne razruši. In izkušnja, s katero Sokrat dela – izsledek, do katerega pride z naravnost preprostimi metodami, z naravnost preprosto bistrostjo, ki se izogiba samo te neproblematičnosti – je, da *nikjer* ne naleti na nekaj takega, kot je resnična, trdna postava, ki lahko svojo identiteto izpelje. In Sokrat sam ne trdi, da bi *on* bil nekaj takega, da bi to znal, da bi to lahko naredil. On to samo hoče, on temu samo sledi, on to samo poskuša. On je *samo na poti*. In to je ta najpomembnejša stvar: duhovni človek je ta, ki je na tak način *na poti*. On za te negativne izkušnje ve, *nikoli* jih ne izgubi iz ozira, za razliko od običajnega človeka, ki nanje poskuša pozabiti, ki jih poskuša premostiti na instinktiven način: to bo v življenju že nekako, on bo to življenje že nekako prenesel, on *že* ima za te probleme svoj lek. – Medtem ko duhovni človek ne: duhovni človek se prav *temu* izpostavi in njegovo življenje leži v tem, da je tako izpostavljen.

Biti izpostavljen negativnemu, ustvariti lasten urnik življenja, pomeni v gotovem smislu povsem *novo* življenje. Medtem ko je običajno življenje v

domnevni samoumevnosti in varnosti in teži k taki varnosti in se prenaša preko neprimernosti in negativnosti, se tu živi obratno od tega. In to pomeni, da ima vse drugačen predznak, drugačno vrednoto kot pa v tem nezlomljenem, premočrtnem in naivnem življenju.

Imenoval sem take življenjske izkušnje, ki se jim nihče ne izogne in ki jih vsak sprva poskuša nekako obiti; a za izkušnjami takega prvega sosledja, da tako rečem, so potem izkušnje v gotovem smislu globoke. To so izkušnje, ki prikazujejo nekaj takega kot posebnost, čudnost naše situacije, tega, da sploh *smo* in da *svet je*, da to *ni* samoumevno, da je to nekaj takega kot neverjetno čudo, da se nam *kažejo* stvari in da smo mi sami med njimi. Ta čudnost! To je »čudno«: v tej besedi je vsebovano *čudenje*. Mi se čudimo: čuditi se pomeni ne sprejemati nič kot samoumevnost, obstati, zaustaviti se, ne iti dalje svojo pot, ne funkcionirati. Zatič. Tak ogromen zatič, preko katerega se lahko spotaknemo tako, da se nikoli ne vrnemo. In resnično, spotakniti se ob to reč pomeni nikoli se ne vrniti.

Kadar se takole čudim – je to zanimivo, ne? Materialno je svet popolnoma enak kakor prej, so to enake stvari, enaka okolica, enaki stoli in mize, ljudje in zvezde, in kljub temu je tu nekaj *popolnoma* spremenjenega. Ni se prikazala nobena *nova* stvar, nobena nova resničnost, ampak se mi je prikazalo nekaj takega, kar ni nobena *stvar*, nobena resničnost, namreč da to vse *je*. A to *je* ni nobena stvar.

Nov način življenja leži potem v tem, da lahko živimo tako, da ne sprejemamo preprostega življenja, temveč sprejemamo njegovo *problematičnost*. To je od tega trenutka naša baza, to je to, v čemer dihamo in smo. To tudi pomeni, da nič ne moremo prejemati od tega trenutka kot gotovo in dano reč, na nič ne moremo računati, vse, kar smo sprejemali za samoumevno, ni samoumevno; vse, kar vemo, je predsodek.

To je nekaj potez, ki sem jih poskusil orisati: to spregledovanje negativnih izkušenj, obratno prebivati v njih, problematiziranje običajnega, ustvarjanje nove življenjske *možnosti*, ki je s te odprte sfere. Nikoli ne živeti na trdni podlagi, temveč v nečem, kar se giblje; živeti v *nezasidranosti*. Vi mi porečete: to, kar ti tu razlagaš, se mogoče tiče filozofije, a to se pa ne tiče vsega tega, kar imenujemo

---

običajno človeško duhovno življenje – do tega duhovnega življenja pa prištevamo umetnost in religijo in sem tudi prištevamo aktivno življenje, življenje – recimo – žrtve, predanosti in odgovornosti in eventualno nekaj takega kot ustvarjanje gotovih družbenih institucij kot je pravo itd. To vse je gotovo duhovno življenje!

To je ugovor, ki ima polno pravico, a na vseh teh področjih – to bi se dalo dokazati, nimam v načrtu to tu nekako široko razlagati – je enaka razlika, razlika med določeno aktivnostjo, ki se jo da opisati od zunaj, ki se da konstituirati kot določen fakt, uvesti do drugih faktičnih odvisnosti, in tem, kaj problematizirajoči ljudje na teh področjih živijo in na kakšen način se tu obnašajo.

328

Za konkretiziranje bi pokazal mogoče na poezijo: pomislimo na primer na Homerjevo poezijo, običajno smatrano za naivno, predvidljivo nezlomljeno in ki podaja sliko življenja na videz tako jasno in naivno. V resnici pa vemo, da je Homerjeva epika utelešenje tega ogromnega doživetja pomikenske dobe, ki je doživela konec dobe herojev in da je ta celotna poezija refleks na izkušnjo določenega propada dobe. In komu od teh, ki mislijo na Homerja, ne pride na misel to veliko gledališče na koncu *Iliade*, ta kolosalna zaključna tako rekoč scena, kjer si Ahil in Priam stojita naproti – ta dva, ki sta se vzajemno popolnoma uničila – in govorita skupaj v takšnem trenutku človeške nezasidranosti, ko je življenje kot premirje med dvema bojema in v tem trenutku oba spoznavata sebe kot to, kar človek v resnici je. Sama Ahilova postava – človek, ki si izbere ravno to kratko in slavno življenje! Nekaj takega, kar gre *proti* smeri običajnega življenja, nekaj takega, kar spada k temelju grškega političnega čuta.

Ali Dante, ki vidi življenje »tu« skozi življenje »tam« – naše življenje, tukaj, to življenje, ki ga živimo v tej nezlomljenosti, *skozi* to življenje, ki ga spoznava na poti do *drugega* sveta.

Ali Rilke, ki živi v neprestani izmenjavi med tem življenjem in drugim svetom – tem življenjem, ki neprestano nekam izginja in h kateremu neprestano govori to, *od koder* je prišel in *kam* spet odhaja.

Celotna filozofija v temelju ni nič drugega kot razvoj teh problematičnosti, tako kot so jo veliki misleci uspeli izraziti in ujeti. Boj za to, izkopati iz te problematičnosti nekaj, kar iz nje izhaja; najti trden breg, a spet sproblematizirati to, kar kot breg

izhaja. To je ta prvotna grška modrost, izražena z besedami »vse te stvari pa krmari Blesk!«<sup>2</sup> ... ta utrinek, ki kaže v temi *svitanje*, a hkrati *temino* – to izhajanje vsega, a iz temine, ki k njemu spada in katere blesk samo raztrga, a ne prevlada.

In torej, v klasiki, tam, kje je Sokrat vzor, ta neizmeren napor Platona izpeljati iz iskanja samega to, kar se je našlo: v tem iskanju najti trden temelj, najti v njem novo podlago pod nogami – v metafiziki. Netrdnost sveta okoli nas, ki je odkrita, vodi Platona k uvidu tega, na podlagi česar se mi prvič odpira ta netrdnost stvari okoli mene. Da tu ni nekega merila: to merilo je potem po Platonu prav bivajoče. In ta poskus izskočiti iz iskanja nove trdne podlage postaja po tisočletjih neizmeren vzor in istočasno skušnjava.

To bi pomenilo ločiti celo zgodovino filozofijo ter celo celotno zgodovino človeškega mišljenja. Ta pot odražati se od neproblematične resničnosti, iskanja, trud v iskanju samem najti novo podlago; problematiziranje tega najdenega; pot vedno znova obnovljena; pot, ki se na koncu izteče v gotovi najdbi, a ne tega, kar si je filozofija od začetka obljubljala. To, kar je na koncu filozofija našla, ni bila nova podlaga pod nogami, temveč samo nov način, kako predelovati staro podlago.

Temu, kar je filozofija našla v začetkih nove dobe, potem več ne pravimo filozofija, temveč znanost. To je ta nova – če želite – gotovost; gotovost, ki je posledica filozofskega iskanja, ki je posledica duhovne dejavnosti, ki daje nekaj trdnega, ki daje možnost obvladati naše življenje in svet okoli nas, a na poseben način – tako, da postaja to negativno zdaj baza. V znanosti več nimamo izkušnje *problematičnosti* življenja in *problematičnosti* resničnosti, temveč imamo izkušnjo izgube vsakega smisla. To, kar znanost daje – vsaj znanost, utemeljena tako, kot jo imamo od 17. stoletja in v to smer gre vedno bolj popolnoma – je resničnost dejansko vsega smisla osiromašena. Ravno za to lahko z njo delamo, kar hočemo, in prav zato se nam daje kot preprosta zalogovnica sil. To je rezultat *duhovnega delovanja*, rezultat duhovnega boja dolgih stoletji. A duhovni boj gre dalje in njegovi rezultati so že dolgo vedno bolj in bolj negativni. Vseeno je to življenje duha, je to pot, po kateri mora iti ta duhovni človek, ki se ji ne more izogniti;

---

2 Heraklitos Efeški (prevod Franci Zore), Maribor 1993, B 64, str. 38.

izgleda to kdaj tako, kot bi rezultat celotne dogodivščine duhovnega življenja bil ta, da se počutimo spet na začetku, kjer se to celotno gibanje začne: preprosto pri življenju, ki nam je dano in dlje od katerega ne bi mogli.

To je ta najkrutejša situacija za duhovnega človeka – ta zadnji končni suspenz, ta zadnja končna skepsa, to razočaranje z dozdajšnjimi poskusi iskanja, ki se nam kaže vedno znova in znova kot prazno in zaman. Iz oči v oči temu seveda duhovno življenje samo ne privablja in kakor da bi sam od sebe odpadal, kakor bi sam sebe razvrednotil. To ni slučaj in ni nepomembno, da v filozofiji po tisočletjih velikanskega navora vlada nekaj takega, kar bi lahko poimenovali nihilizem, se pravi mišljenje, da sta življenje in svet ne le problematična, temveč da smisel kot odgovor na to vprašanje ne samo da ni najden, temveč da se ga ne da najti, da je nihil poslednji rezultat: takšna samonegacija, takšno samozanikanje.

330

Kako to izgleda, kadar s tem soočimo pretvezo duhovnega človeka, s katerimi je od samega začetka nastopal, ki jih je na življenje polagal?

Sokrat in Platon sta bila problematizatorja življenja, to sta bila človeka, ki nista sprejemala resničnosti kot take, kakršna se daje, temveč sta jo videla raztreseno – a njun zaključek iz te raztresenosti je bil ravno ta, da je *možno* nekakšno posebno, *drugo* življenje, druga smer življenja, nekaj takega kakor *nov temelj*, na katerem bo šele možno meriti, kaj je in česa ni. O tem sta bila tako trdno prepričana, da sta izzvala naivno in banalno resničnost v boj. Vemo, kako je Platon definiral postavljenost duhovnega človeka v svet in v družbo; eden izmed vzrokov, zakaj vedno tako z napetostjo beremo Platonova dela, predvsem delo o državi, je ta, da je tam na svoj način klasično določen odnos duhovnega človeka do celotne družbe – k takratni družbi in mnogokrat to čutimo kot zelo aktualno.

On pravi: možne so samo tri pozicije:

Ena je pot, po kateri je šel Sokrat – prikazovati ljudem, kakšne so stvari v resnici, da je svet temen, problematičen, da ga *nimamo* – to pa pomeni, da pridemo v *konflikt* in iti proti smrti. Logika tega procesa je pri Platonu strogo izvedena.

Druga možnost je ta, po kateri je šel Platon – notranja emigracija, iztrgati se iz javnosti, iz kontakta in konflikta s svetom in predvsem z družbo, v upanju, da s filozofskim iskanjem najdemo to, kar je v svojih posledicah, kot družba duhovnih ljudi, omogoča duhovnim ljudem, da bi živeli in ne umirali.



In tretja možnost je postati sofist. Drugih možnosti ni.

Vidite – če to takole rečemo –, da je v tem nekaj takega, česar silo in aktualnost čutimo še danes. Predvsem iz predpostavke, da našega soglasja ne iščejo ljudje, ki smatrajo skepso za zadnjo besedo.

In da filozofi kot sta Sokrat in Platon nista sofista, temveč da sta resnična duhovna človeka iščoča in boreča se z največjo iskrenostjo za to, da nas ne bi potrle iluzije in da si ne bi izmišljevali nekakšen iluzorni svet, v katerem bi domnevno trdno stali; da so to ti, ki želijo iskati najradikalnejše – o tem, mislim, ni dvoma. Poziv teh filozofov, velikih borcev in velikih viharnikov, ki se nočejo pustiti opiti nobeni iluziji, ki nočejo iti ven iz te problematičnosti – in v tem so duhovni in filozofski –, ta velik poziv je resnično v največji meri aktualen.

A kako je možno, da nas ti filozofi, ti duhovni ljudje, sploh ne nagovarjajo, kako je možno, da sploh smatrajo za koristno govorjenje z nami, da to smatrajo za možno, da jim je to tega vredno? Vsako tako govorjenje je točno določeno dejanje, a vsako dejanje je smiselno samo takrat, kadar ga ima smisel opraviti, kadar nam nekaj govori, kadar nas neka resničnost nagovarja – a tam, kjer nič nima nobene vrednote in nobene vrednosti, nima smisla niti govoriti. Ni nedoslednost v nihilizmu teh, ki zanikajo, namesto, da bi problematizirali? Je zadnja beseda problematizacija negacije? Ali pa je problematiziranje nekaj temeljno drugačnega od negacije, nekaj na svoj način negativnejšega kot sama negacija in prav za to omogočujočega prav gotov življenjski program? Mogoče, da se nam, če se vrnemo k začetku tega problematiziranja, nekaj posveti.

Rekli smo si, da tam, kjer se nam prikazuje čudnost vsega tega, kar nas obkroža, tega, v čemer smo, v čemer delujemo in v čemer reagiramo, tam da se nam v resnici ne prikazuje nobena nova reč, nobena nova resničnost, a vseeno se kaže *nekaj*, kar ni preprosto nič, ampak je sam nič samo z vidika resničnosti stvari. Ni to porok za to, da k naravi resničnosti – če jo vzamemo v celoti: torej kot resničnost, ki se kaže, ki se prikazuje – spada nekaj takega, kar je samo v sebi problematično, kar je samo v sebi vprašanje, kar je *tema* – to pomeni ne tema, ki je mogoče samo naša subjektivna ignoranca, naša subjektivna nevednost, temveč nekaj takega, kar je *predpostavka* tega, da bi se svetu na sploh nekaj prikazovalo; in točno to, da se v svetu nekaj prikazuje, da

---

se svet prikazuje, to je ta najtemeljniji fakt resničnosti – te resničnosti, ki jo živimo, ki je fenomen.

Torej tu sicer ne dobivamo nobene trdne podlage nekakšne resničnosti, a kaže se nam, da vseeno ta spraševanja niso samo naše subjektivne kaprice, da to ni samo ena izmed drž poleg drugih možnih drž, da to ni nekaj poljubnega, da je to nekaj takega, kar je oprto na sam najgloblji temelj našega življenja, da *tukaj* prvič stojimo na lastni podlagi – ne tam, kjer smo to prvotno domnevali. In da bi bila mogoče ravno *tu* tudi možnost, da bi vsi iščočiči in vsi, ki se domnevajo najti, in ti, ki jim prikazujejo, da niso našli, in ti, ki se veselijo tega, da so vendarle nekaj zagledali – da bi se ti vsi, v nesoglasju, lahko dogovorili na eni osnovni ravni, to pomeni na ravni duhovnega življenja.

**332**

V duhovnem življenju je torej možno prav *brez trdne podlage* najti enotnost in je možno brez dogme preseči najbrž to popolno negativnost, negativno skepso, negativni nihilizem.

Današnja situacije duhovnega človeka po eni strani sicer izgleda, kakor sem poskusil prikazati, tako posebno radikalno trda – ko vidimo iz oči v oči s temi najradikalnejšimi današnjimi misleci, da velika duhovna dejanja preteklosti, kot da bi razpadla in kot da bi nas duhovno življenje samo primoravalo k temu, da bi jih opustili in da bi se do njih postavili skeptično (konkretno: da bi opustili metafizično vpraševanje in metafizične rešitve) – da se to zdi kot pritrjevanje nasprotnikom duhovnega življenja. Zato tudi vidimo, da sta današnji svet in življenje v resničnosti v taki dobri veri neduhovna. Situacija v današnji dobi na prvi pogled izgleda, kot da je le malo upanja, trša kot je bila kadarkoli v zgodovini, a po drugi strani je možno reči, da obstajajo določeni momenti, ki današnje situacije ne prikazujejo v najslabši luči. Nekaj takih momentov bi naštel:

Prvo – današnji nihilizem se sam na gotov način razvija: že danes se lahko govori o zgodovini sodobnega nihilizma. En avtor<sup>3</sup> prepoznava tri etape v sodobnem nihilizmu, ki se je začenjaje z Nietzschejem razširil kot določena

3 H. Gollwitzer – W. Weischedel, Denken und Glauben, Stuttgart 1965, str. 268–274. W. Weischedel, Der Gott der Philosophen, zv. 2, München 1971, str. 165–182.

miselna struktura. Ta avtor, na katerega mislim, loči radostni nihilizem, tvorni, ki iz spoznanja, da je resničnost cela nesmiselna, izpeljuje optimistično držo: torej je možno začenjati z njo, kar hočemo in jo je možno poljubno oblikovati po naši volji. Ta drža – iz oči v oči nemožnosti oblikovanja resničnosti po volji kogarkoli – prehaja v nihilizem samopokoritve pod določeno objektivno moč. Tega ne bom točneje opisoval, to vsak izmed vas ve, ti pojavi so neobičajno razširjeni, tega je polna zgodovina nedavnih desetletji, obeh svetovnih vojn in obdobja med njima ter po njima.

In po drugi svetovni vojni se govori o nihilizmu resignacije, nihilizmu, ki si ne zna pomagati, ki ne zavzema nobene držo, ki je preprosto nezasidran, ki odvrta vsako rešitev in ki prav tako odvrta vsako pomoč.

In ta zadnja verzija se že približuje nečemu takšnemu, kot je duševno, notranje ohromljenje; začenja se tudi zavedati, da celoten dosednji nihilizem ni dovolj radikalen, da mu predvsem manjka skepse o tej skepsi – samo da nima dovolj moči, da bi k tej držo, ki začenja imeti v sebi nekaj pozitivnega, pristopil. Nič manj ta skepsa do skepse, ta možen suspens proti negaciji, je dosledno preišljevanje te misli, a dosledno preišljevanje ne pomeni ni drugega kot pot nazaj k staremu sokratizmu.

Nadaljnji posebni moment, ki se prikazuje v današnji dobi – in ni naključje, da v današnji –, je ta, da ta element našega duševnega življenja, našega historičnega horizonta, ki je najbrž največ prispeval k splošnemu razširjenju nihilistične misli in občutji – torej znanost –, začenja v sebi izkazovati nekaj, kar je skepsa k nihilističnemu dojemanju znanosti, k dojemanju znanosti kot faktološke znanosti brez kakršnega koli smisla. To vidimo tudi v tem, da se tudi najobjektivnejše znanosti – kot na primer fizika – danes zavedajo meje objektivacije. Nadalje je to očitno na prodiranju strukturalističnih tendenc: saj strukturalizem povsod pomeni ne samo smatranje z vidika celote, temveč tudi z vidika pomena. Strukture so *pomenske* strukture. Sodobni strukturalizem se še ne zaveda popolnoma celotnega dosega premika, ki se zaradi njegovega delovanja v znanosti utrjuje. In v soodvisnosti s še drugim pomembnim fenomenom današnje dobe pridobiva strukturalni premik šele poln pomen. Ta poslednji motiv, to je pojav odprtosti človeka. Ta odprtost je šele lastna negacija tega dojetja bivajočega in biti, ki je

---

omogočila razvoj modernega matematičnega naravoslovja, in kot posledico, seveda, te faktološke znanosti in njenega dojemanja resničnosti, h kateremu spada tudi znani kartezijanski dualizem, to pomeni razdelitev sveta na objekt in subjekt. Človeška odprtost zanika subjekt, zanika ta dualizem in omogoča drugačen pogled na fenomen, na prikazovanje se resničnosti in prikazovanjem se sveta vsega.

Vsi ti fenomeni so zaenkrat samo neka svetilka, ki kaže, da najbrž več ne vlada polnoč.

Prihaja pa v ozir še ena stvar, torej da se praktično celega tega krutega sveta, ki smo ga doživljali in ga doživljamo, krutega sveta dveh vojn in strašnih revolucij, tega vsega, kar vidimo okoli sebe, ne da razumeti drugače kot tako, da jim ljudje, ki so se tem strašljivim katastrofam izpostavili, niso podlegali samo pasivno, ampak da so šli v ta Molohova usta v veliki meri prostovoljno, celo radostno ... nekaj takega kot gotova vednost tega, da neposredno življenje in svet nista vse, da ga je možno žrtvovati in da je v tej žrtvi možno ugledati ta blesk v temini. To, mislim, da so grozote naše dobe.

334

Če naj iz tega potegnemo kakršenkoli zaključek, potem bi lahko najbrž rekli, da duhovni človek danes nima razlogov za nekakšno resignacijo, duhovni človek danes spet vidi določene možnosti; duhovni človek se mora prenehati bati in v tem, kar ugleda, prav v tem je že tudi baza za to, da se ne bi bal.

Duhovni človek, ki je zmožen žrtve, ki je zmožen *videti* njen pomen in smisel – tako, kot sem poskusil orisati –, se *ne more* bati. Duhovni človek ni samoumevno v običajnem smislu besede politik, ni političen v običajnem smislu besede: ni stran v sporu, ki vlada temu svetu – ampak je zopet na drugačen način političen, seveda, in ne more ne biti, ker meče v obraz te družbe in temu, kar okoli sebe najdeva, prav to *nesamoumevnost resničnosti*.

Konflikt, o katerem je govoril Platon, to je fenomen; tu se vračamo k temu, kar smo pred tem rekli o aktualnosti *Politeie*: življenje v tej legi je točno to, česar pozitivne moči resničnosti ne trpijo in nočejo videti, s čimer ne računajo in proti čemu se z vsemi silami bojujejo – to je to, česar ne morejo trpeti. In zdaj mora ta duhoven človek predvsem držati svoje stališče. To ne pomeni, da dela nekakšno propagando. K temu, kar sem označil kot program duhovnega življenja,

se preprosto prištevam ali ne prištevam – duhovni človek ali sem ali pa sem preprosto sofist, sem nekdo tak, ki duhovno življenje samo hlini in to je potem ta običajna kultura in literatura in drugi načini tega, kako se ljudje preživljajo. A hliniti – na ta način, da je politika nekaj duhovnega človeka nevrednega, nekaj nevrednega njegove lastne duhovne dejavnosti, da to duhovno dejavnost niči in ruši –, to je ta najhujši sofizem, ki si ga je mogoče predstaviti.

Tako, to so opazke, ki sem vam jih hotel danes predstaviti. Hotel sem poudariti razliko med tem, čemur se reče kultura (kar je takšno zunanje dejstvo – sociološka resničnost z vidika tega, da obstaja nekaj takega kot poizkus živeti pravilno – preprosto dvoumje) in s tem, kar sem poimenoval duhovno življenje in kar je nekaj popolnoma drugega.

Tako, to je moja osnovna teza in o tej bi se mogoče dalo debatirati ...

## Diskusija

335

A: Ali je neskladno s programom duhovnega življenja, če nekdo opravlja neko zaposlitev v okviru konkretne družbe, ki sicer ne izpolnjuje aspiracij duhovnega življenja, ki pa prinaša hrano, kar pa zopet prinaša možnost posvečati se temeljnejšim stvarim ...?

P: Zakaj to ne bi bilo skladno? Hrana kot hrana. Samo ne sme si misliti, da je zato, ker piše po papirju, že duhovni človek.

A: Je to torej v tem trenutku samorefleksija ...!? Če se tega zaveda in se zaveda tudi te s tega sledeče skepse – skepse proti svoji poziciji intelektualca ali sofista ...

P: Če sem intelektualec, ne moram biti sofist ...!

A: Imela sem vtis, da dojemate intelektualizem kot moderni termin za platonski pojem sofist ...

---

P: To je že nekaj drugega ... Tam, kjer se to ne razločuje, tam vznikata ta sofistem.

A: Jaz sem imela vtis, da je to, kar Platon imenuje sofistem, dejansko v moderni dobi intelektualizem, ker so se ti sofisti na koncu tudi le s tem preživljali in tudi niso bili o tem prepričani. A je mogoče možno – če bi se ta sofist zavedal, da je to za njega določena obrt –, da bi poleg tega lahko bil tudi sokratski človek; in da je enaka situacija mogoče tudi v moderni dobi.

P: Sofist pri Platonu je malo bolj zapleten primer. Kako je s tem preživljanjem? ... Pri Platonu je to dejansko tako, da Platon vidi nedoslednost že v tem, da se ti ljudje s tem preživljajo. A to ni osrednja stvar – osrednja stvar je ta: sofist je možen samo na podlagi tega, da obstaja duhovni človek. Sofisti so bili možni samo na temelju tega, da so pred tem obstajali filozofi – sofisti so naenkrat videli, da je v tem čudovita možnost preživljanja, da se iz tega da narediti izvrstna stvar na primer za demagogijo, da se da napraviti retoriko in druge take spretnosti, ki se čudovito ujemajo s praktičnim ... In s tem so naenkrat strašno zožili horizont duhovnega življenja, s tem so to vse sprovincializirali in znižali. To jim Platon očita! Oni preprosto ne vidijo, kakšno bistveno človeško možnost so tu prikazali tako, da je iz nje nastala tako nebistvena, ena izmed mnogih.

In ko to poskušam posplošiti z našega vidika, kot sem to poskusil očrtati, da je duhovni človek ta, ki se zaveda problematičnosti sveta in življenja in ki iz tega izpeljuje življenjski program, svojo življenjsko bazo, postane to mogoče dvoumno: je potem kar jasno, da se mora ta človek na nek način preživljati. Da se preživlja tako in ne drugače, je vprašanje slučaja, pomembno je, da mora biti temu svojemu duhovnemu programu zvest. Če ga to preživljanje vodi k temu, da preneha, potem je jasno, da to ni bil v resnici duhovni človek, temveč ta sofist, ki se je samo pretvarjal in ki je parazitiral duhovno življenje. In tako je to vedno znova in znova, to pa še vedno opazamo danes in dnevno: ta pojav parazitov na duhovnem življenju, to jasno vidimo, to ni izmišljotina, to je fenomen, četudi na prvi pogled to izgleda, da se v običajnem empiričnem svetu oba pojavljata dokaj podobno: pišeta knjige in članke (danes se to relativno dosti jasno razlikuje, po navadi ti eni pišejo za v predale in ti drugi za v časopise). A to abstraktno

govorjenje meri na koncu k določenim konkretnim rečem našega običajnega življenja.

B: Torej je v tej poziciji duhovnega človeka ravno nekaj kot omalovaževanje, prezir proti temu kulturnemu človeku ...

P: Prezir ... To je, mislim preziranje z obeh strani. A prezir ni ta pomembna reč, saj ima duhovni človek predvsem dovolj dela s svojimi problemi in ta neduhovni ima dovolj dela s svojo kariero, da bi se ohranjal v sferi prezira ...

B: To sem mislil malo drugače – ne kot razdeljenost teh dveh subjektov, ampak kot sočasno prisotnost: duhovni človek, ki se ukvarja z nekakšno kulturno dejavnostjo, mora imeti v sebi modus določenega omalovaževanja proti tej svoji dejavnosti, da bi obdržal gotovo zmožnost nadaljevanja v svojem razvoju ...

**337**

P: V omalovaževanju ne – nasprotno, on mora to svoje delovanje jemati zelo resno – tako, da ga ne bi umazal. On ve, da, če bo pisal, mora to postati izraz njegovega duhovnega življenja in da ima samo tako to smisel in vrednost – to je v njegovem življenjskem programu preprosto dano, njemu se ni potrebno kako posebno osredotočati na to in o tem nekako posebej premišljovati – to je za njega samoumevno. Zato je tudi za njega samoumevno, da se v tej poziciji ne da otresti: saj to za njega pomeni prenehati obstajati. Človek, ki je na takšen način v resnici – v tem je prav to *v resnici*, v tem je kos tega osebnega – kdor v resnici gre v to smer, ta ima dokaj jasno pot.

A: Takemu človeku je torej dano čakati na določene trenutke, ko svoje duhovno življenje realizira v resničnosti, ga pokaže javno ...

P: To ni čisto res. Na določene okoliščine se čaka, v določenih okoliščinah nastaja – mislim, da na primer nekateri pogumni ljudje tudi v teh najstrašnejših okoliščinah uspejo do določene mere oblikovati resničnost. Jaz nisem te reči izrazito spremenil: duhovno življenje ni samo meditacija ali ustvarjanje

---

umetniških del, duhovno življenje je prav tako delovanje s tega prepoznavanja plastičnosti resničnosti namesto te toge narave. So ljudje, ki določeno situacijo vidijo kot brezupno in si mislijo, da so pri tem preprosto objektivni – npr. Edvard Beneš leta 1938 – in ne vidijo, da je tam, kjer je pri njih brezizhodnost, v resnici njihova največja možnost. To se lahko zgodi. Ne pravim, da duhovno življenje leži v tem, iti z glavo skozi zid, a ne da se to reči tako, kot ste to vi izrazili.

A: Hotela sem govoriti o določenih trenutkih, ko ...

P: Deluje se vedno samo v trenutkih – življenje ni sestavljeno iz *resničnih* dejanj, življenje je sestavljeno večinoma iz stereotipnih reakcij in takšne priložnosti, ko se resnično deluje, ko se vidi neka možnost, ki ni banalna in ko jo ljudje s polno odgovornostjo jemljejo na sebe, te so dragocene.

**338**

A: Torej takšno čakanje, ki se opravičuje z nujnostjo situacije, je tudi pojav sofizma.

P: Platon o sebi pravi, da mora čakati, in pri tem seveda vemo, kako je to Platon delal: on je čakal, to je res, on je čakal tako, da je pisal *Politeio* in pri tem plul na Sicilijo ... Za to umikanje z atenskega polisa je bilo veliko razlogov in ta najpomembnejši, to je bil Sokrat – drugače pa to ni bilo umikanje z duhovne politike. Notranja emigracija Platona je samo emigracija z atenskega polisa, nikoli iz politike nasploh.

C: Z Vašega predavanja sem dobila vtis, da se duhovni človek preživlja z videnja problematičnosti – kakor da bi bilo videnje problematičnosti najpomembnejši znak duhovnega življenja. A veliki misleci in pesniki 19. in 20. stoletja, ki to problematičnost vidijo najostreje in so zato v tem smislu Vašega predavanja tako ostro duhovni, kot da v nekaterih trenutkih te duhovnosti v smislu problematičnosti ne bi prenesli in ne obdržali in kot da bi se umikali k nečemu, kar je fascinantnega zaradi nečesa obratnega, kot pa je duhovnost, torej k enostavnosti in neproblematičnosti: to so ta hrepenenja po univerzalni



zasidranosti srednjeveškega človeka ali zasidranost življenja vaščanov. Se lahko duhovni človek v tej problematičnosti – v nečem takim, kar je težko prenašati – obdrži? Ali ni njegov produkt umik?

P: To je zelo pomembno vprašanje: zgodovine brez tega sploh ne moremo razumeti. Na primer takega ogromnega fenomena zgodovine, kot je krščanstvo: to je dejansko sodobno videnje problematičnosti in prizadevanje izginiti – a ta problematičnost tam je. To je pomembno: da je to beg na bazi problematičnosti. Pri vseh krščanskih mislecih to tudi imate. Sveti Pavel s tem začinja, ta τὸ ἄκρον<sup>4</sup> čim bolj se trudite, tem bolj je to brezupno in kar človeku ne uspe, to je Bogu lahkota – zato moramo verjeti ... A o tej problematičnosti *ve*, je to na njeni bazi. In pri Pascalu ponovno!

C: On o tem ne samo *ve*, on jo dejansko razglaša. Takšno to brezproblemsko verstvo ...

**339**

P: To ne gre!

A: Spominjam se, da sem v eni diskusiji uporabila obrat »posedanje v dogmi« in prisotni teolog se je razburili, da si predstavljam dogmo kot sedečo kad – da v dogmi človek ne poseda, ampak da je to nekaj, kar je vprašujoče in kar je živo – da je to novi kvas ... In bil je to tedaj zagotovo ne heretični župnik ...

P: Spada k naravi krščanstva, da budi problematičnost. Krščanstvo prav hoče na prvem mestu človeka prebuditi iz te neproblematičnosti. Memento mori, spomni se na celo to solzno dolino. Je tu ta trda plat resničnosti. A sedaj pride ta obrat.

Sedaj k temu begu: to ni krščanstvo samo, to je pa cela metafizika. Cela metafizika izhaja iz tega: začinja se s čudenjem in iskanjem. Platon ni napisal

---

4 »modrost sveta« – viz. Nova zaveza, Sv. Pavel, 1. pismo Korinčanom, 1,20 (opomba izdajatelja).

točno nič drugega kot samega iskanja. Kar imamo od Platona ohranjeno, to ni nikjer noben nauk. In vseeno je on ta nauk imel in kakšen! to je bilo to glavno! To veliko pri Platonu je, da ga ni napisal. *On tega ni napisal!* To, v kar je na najgloblji način verjel in k čemur je meril – on tega ni napisal! On je to kdaj predaval in mi imamo od tega dokumente in da se iz tega te nauke rekonstruirati (filologom je to kar uspelo), ampak to, kar je Platon avtentično napisal, to, kar je hotel zapustiti, to nima drugečnega karakterja kot problematičnega in aporetičnega. Metafizika je seveda iskanje, ki se nekje neha, a njena usoda je ta, da se začinja dalje, in ta obrat, ki ga je nekako potrebno izvesti iz oči v oči z njenimi katastrofami, je prav ta, da jo je potrebno spomniti ne na to, kar vidi v tem blesku, temveč ta *blesk!* Metafizika v tem blisku zagleda *nekaj*, zagleda idejo oziroma nekaj takega, kot je to neverjetno Aristotelovo boštvo, νοῦσεως νόησις,<sup>5</sup> ki je večno aktualno – a nekaj zagledati je možno le takrat, ko ta blesk zasveti in pretrga temo. In ta tema, to je točno ta problematičnost, ki si je nisem izmislil – ki je pogoj za to, da bi se mi sploh nekaj prikazalo.

340

Še eno stvar bi hotel dodati k temu, kar sem sedaj tako zimpviziral.

Mi smo pogosto vsi potrti in bi radi izdihnili ter živeli, a pogledjmo si zgodovino, ki nas uči tega, da je duhovno življenje vedno bilo težko, vedno pod pritiskom in vedno mu je bilo branjeno, vedno je bilo v konfliktu. Ta situacija, kot jo opisuje Platon, te tri možnosti, to je bilo vedno, od dobe, ko se je začela zgodovina. Saj se je zgodovina začela z duhovnim življenjem, zgodovina se je začela s tem zavedanjem problematičnosti. Že do te dobe je imel človek sicer pred seboj tako rekoč tajno resničnost pogosto, a problematične kot take ne.

To je ena stvar in druga je ta, da – kdo ve – možno da je prav v tem resničnost in je v tem naša edina možnost resnično živeti. Resničnost je pa odpor, to je to, kar se nam postavlja v upor in čemur mi zopet stojimo na poti. Življenje brez tega tona, to je kot nič, to je to, kar teče kakor voda, kar mineva.

Zakaj sem vam to sploh prišel reči? Smo polni žalosti zaradi določenih novic, ki nas žalostijo, in tako si človek postavlja vprašanje, kako bližnjim in

5 Aristotel, Metafizika, XII, 9, 1074b34–35. (opomba izdajatelja)

mladim reči, na kakšen način človek, ki je preživel svoje življenje v raznoraznih  
konfliktih, na kakšen način na to gleda ... Torej, gremo domov?<sup>6</sup>

Prevedel *Nejc Ložar*

---

6 Kot zadnje predavanje tega cikla je bil malo po svojem dokončanju prebrano besedilo zadnjega Krivoverskega eseja naslovljenega *Vojne 20. stoletja in 20. stoletje kot vojna*, glej Patočka, Jan, *Krivoverski eseji o filozofiji zgodovine*, prev. Frane Jerman, Cankarjeva založba, 1997, str. 143–165.