
Andrina Tonkli Komel

SPOMIN POD ČRTO

Mit, tisto, o čemer se govori.

99

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

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

1 Hesiod, *Teogonija*, s. 6.

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

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

100

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

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

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

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

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

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

102

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

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

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

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

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

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

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

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

104

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

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

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

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

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

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

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

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

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

106

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

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

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

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

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

Ate častljiva, Zevsova hči, ta vsakogar zmoti,

strašna ...

... polna slepilnih ukan ...

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

Gre za to, da Zevs Trojancem:

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

Grkom pa voljo mrtviči in jemlje junaško jim slavo.

Hektorju dati sloves ...

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

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

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

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

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

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

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

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

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

108

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

9 Sofokles, *Antigona*, 606.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

110

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

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

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

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

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

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