
Dennis J. Schmidt

O JEZIKU IN SLEPOTI: NEKAJ OPAZK O GRŠKEM POJMU

V nadaljevanju je moj namen sprožiti vprašanje razmerja med časom in pravičnostjo. Natančneje, želim sprožiti vprašanje, ali Heideggerjev vpogled v karakter časovnosti, kar je vse, kar smo in kar imamo (vzameš mi čas in vzameš to, kar sem, dam moj čas in mojo besedo, a ne morem dati nič večjega), prispeva karkoli k vprašanju o tem, kako razumeti uganko etičnega življenja. Moj argument je, da resnično prispeva veliko, še posebno glede na njegovo vztrajanje pri tem, da je prihodnost izvoren smisel časovnosti. Heideggerjev vpogled postane najbolj jasen, ko se vprašamo, zakaj v grški literaturi prevladuje nagnjenje gledati na modre v zadevah pravičnosti in etičnega življenja kot na slepe.

189

Postavil bi vprašanje o prihodnosti. Naj povem nekoliko natančneje, čeravno še preveč nedoločeno, da bi se rad vprašal, če prihodnost oz. obravnavanje ideje prihodnosti ne vzpostavi nekaj o etičnem življenju, kar ne more biti spoznano na noben drug način. Čas namreč presega vsak poskus premagovanja njegove tužosti, celo najoddaljenejše in sanjave lete imaginacije. V najbolj splošnem smislu je moje vprašanje usmerjeno na razmerje med prihodnostjo in pravičnostjo. Opozoriti želim, da se nanašam na besedo prihodnost, kar bi lahko bilo bolje prevedeno kot »tisto prihodnostno« in ne na neko določeno prihodnost, saj je tema moje obravnave prav tisto, kar je nedoločeno in še ni partikularizirano.

Od vsega začetka bi morali opaziti določeno anomalijo, ki je inherentna v možnosti takšne obravnave. Lahko govorimo o prihodnosti, morda celo *njej* sami, a ostaja jasno, da ne moremo govoriti *iz* prihodnosti. Medtem ko si lahko takšno možnost *domišljamo*, si lahko zamislimo ali predstavljamo sliko o tem, kakšna bi obravnava prihodnosti lahko bila. Ostaja odprto vprašanje, koliko takšno domišljanje ustreza izvornemu razmerju, ki bi nam lahko, kakršnakoli je že njegova moč, odprlo prihodnost. Izgleda, da kakorkoli ga obravnavamo, ostaja določena asimetrija v razmerju sedanosti in prihodnosti. Ta onesposobi vsak poskus govora iz prihodnosti v sedanost. Glede na povedano pa smo že v zadregi, ki preganja vsak diskurz, ki se nanaša na prihodnost; namreč, ta je v svojem temelju odporna do vsakega poskusa spoznanja, zaznamovana je z bistveno *neprepustnotjo* in *odprtostjo*. Če naj bo diskurz, ki je naslovljen na prihodnost, dovolj radikalen in ne zgolj projekcija razširjene sedanosti, potem govoriti o prihodnosti pomeni govoriti o izkustvu drugosti, ki pripada času. Takšno izkustvo omejitve, kot bom predlagal, je tisto, kar varuje človeško svobodo.

190

Naj začnem z nekaj pojasnili o pravem namenu te razprave. Želim razmisliti o tistem, česar ne vidimo oz. česar nismo videli. Fraza, »tisto, česar nismo videli«, ne namiguje na poskus govora o tistem, česar nismo videli (seveda v kolikor bi kaj takšnega domneval, bi dejansko govoril o nečem, česar niste videli, medtem ko bi sebi pripisal ostroumni vpogled). Ne predlagam, da bi vam podaril vid, da bi lahko rekli – z besedami »osupljiva milina« – »bil sem slep, a sedaj sem spregledal«. Niti ne predlagam, da bi ravnal kot mlada Antigona, ki v *Ojdipus at Colonus* vodi svojega slepega očeta od kraja do kraja, v iskanju primernege mesta za smrt, tako da mora Sofokles zapisati (prepisujoč Aristotela), da v njuni situaciji »en vidi za dva«. Niti ne bi ta fraza smela privleči v spomin bridke situacije zapornikov v senci, kot jo je opisal Platon v »prisposobi jame«. Seveda ne bi želel, da bi izpadel kot filozof, ki se je uspel osvoboditi jame in ki trpi trenutno slepost zgolj zaradi prekomernega gledanja sonca. Prosim, ne razumeti kot da bi hotel reči – sedaj, ko sem spregledal, je skrajni čas, da spregovorimo o tem. Nasprotno, gre za nenavadno ironijo, ki je vsebovana v stavku »tisto, česar nismo videli«. Prav kakor ironija v naslovu, ki bi predlagal govor o »tistem, česar nismo povedali«. Takšne fraze, v kolikor jih jemljemo resno, vsebujejo samo-spodkopavajočo in samo-omejujočo kvaliteto, ki pripada tistemu, kar naznačujejo.

Priznati moram, da želim ohraniti naslov nekoliko težaven, a ne želim obdelati njegove poante že zdaj. Dovolite mi zato izreči le tole – »tisto, česar nismo videli« – je citat iz knjige *Songs of Enchantment* nigerijskega pisatelja Bena Okrija. Tekst tega kratkega poglavja se glasi takole:

»Nismo videli sedmih gora pred seboj. Nismo videli, kako so vedno že pred nami, kako nas vselej pozivajo, nas vselej spominjajo, da je še veliko stvari za postoriti, še veliko sanj za uresničiti, veselja za odkriti, obljub, narejenih pred rojstvom, za izpolniti, lepote in ljubezni za utelesiti.

Nismo opazili, kako so namignile, da nič nikoli ni dokončno, da naperi niso nikoli dokončno prebrodeni, da včasih moramo izsanjati naša življenja, da lahko življenje vselej uporabimo za ustvarjanje svetlobe.

Nismo videli gora pred nami, zato nismo videli prelomov, ki so že bili prisotni, ter čakali, da se razplamtijo. Nismo opazili naraščajočega kaosa in njegovih napredujočih valov. Ko so nas dosegli, smo bili nepripravljeni za njegove mrzlične pripovedi in burne manifestacije. Bili smo nepripravljeni na dobo, izvito iz naravnih sorazmerij, nepripravljeni, ko nam je pot spregovorila v nenavadnem jeziku nasilja in preobrazb. Svet se je razpočil v nepredstavljljive oblike in zgolj duhovi vekov so z jasnosjo videli, kaj se dogaja.

To je pesem duha, ki se vrti v krogu. To je zgodba za vse nas, ki nikoli ne vidimo sedmih gora svoje skrite usode, ki nikdar ne vidimo, da onkraj kaosa lahko vedno sije sonce.¹

Te besede navdihujejo misel, ki ji želim slediti. V kolikor te besede govorijo o skrivnosti, o kateri ne more biti nič izrečenega – o usodi in o tistem, kar prihaja –, skrivnosti lastne času, te besede ustrezajo tistemu, kar želim povedat.

191

V najširšem smislu se misel, ki jo želim predstaviti, izreka o možnosti pravičnosti dandanes. Natančneje povedano, izreka se o možnosti zadoščanju pravice *v času* (opredelitev »v času« je tu odločilnega pomena, kar bom razložil v nadaljevanju). Želim poudariti, kar sporoča drugi del mojega naslova, da če razmislimo o slepoti – naslanjal se bom večinoma na prikaze slepote v grški tragediji –, če si vzamemo naravo takšnih likov k srcu, se bomo naučili nekaj redkega o uganki pravičnosti. Preden povem, zakaj je takšno razmišljanje o slepoti poučno za naše vprašanje, mi pustite trenutek, da razvijem problematiko pravičnosti. Želim jo razgrniti glede na tisti filozofski čut, ki se je razvil iz fenomenološkega gibanja in pravi, da je filozofska tradicija na koncu.

Prepričan sem, da je Nietzschejeva trditev o tradiciji filozofskih razmislekov o pravičnosti, ki se začenjajo s Platonom in napredujejo vse do Nietzschejevega

1 Ben Okri, *Songs of Enchantment* (New York: Doubleday, 1993), str. 3.

časa, pravilna; namreč, da takšni razmisleki spominjajo na tehtanje pri trgovanju. Z drugimi besedami, na zahodu, če ne drugje, razmišljanje o pravičnosti nujno pridobi obliko preračunavanja, ekonomije menjave. To je tradicija, kakor pravi Nietzsche, ki najde vrhunec svoje filozofije v Heglovi dialektiki, kjer najdemo prisvojitve v vsakem gibanju, ne glede na njen zamik ali subtilnost – pravičnost postane sistem povračil, trgovina potreb in nasprotij. Tisto, kar najdemo v filozofiji, pravi Nietzsche, je dovršena oblika računovodstva, v kateri so enote tehtanja umerjene glede na »dobro«. Poglavitni namen je prikrivanje dejstva, da pravičnost, oz. to kar imenujemo pravičnost, ni nič drugega kot računajoča oblast. Filozofske pripovedi o pravičnosti so v resnici zvijače, ki skrivajo dejstvo, da pravičnosti ni.

192 Kot sem poudaril, mislim, da je veliko resnice v tem, kar pravi Nietzsche. Zaradi tega si bom vzel Nietzschejevo kritiko teorij pravičnosti k srcu. Raje kot opustiti vprašanje o idealu pravičnosti in predpostavljati, da je vse, kar lahko srečamo, zgolj računanje, se sprašujem, ali je sploh možno misliti o pravičnosti, ki ni določena kot računanje določene vrste ali kot red menjav na temelju teoretičnih določb. Je torej možno misliti pravičnost na način, ki ni združljiv s podobami kapitala – odplačila, vračila, interesa, koristi, prisvojitve delavčevega zaslужka, profita – ali je možno opisati pravičnost brez ozira na kakršnokoli razmerje plačila? Takšna pravičnost, kot Derrida navajajoč Heideggerja opozarja, je tako pristna in velikodušna, da jo lahko imenujemo dar. Tako prekomerna, da prelomi vsakršno ekonomijo menjave, vsakršno predstavo pravičnosti, ki bi jo izmerili v določenih stopnjah. Takšna pravičnost bi ne bila zadeva povelečevanja in domišljavosti; bil bi način odpovedi in odrekanja, brez pričakovanja plačila. Kako bi morali misliti, v dovolj strogi obliki, logiko čuta za pravičnost? Še več: kaj je potrebno, da lahko mislimo danost takšnega čuta »v času«? Razmišljam na takšen način, saj je bilo, kot je Heidegger pokazal, v zgodovini filozofije silno nagnjene ločiti pravičnost od časovnosti, jo gledati iz privilegirane točke neskočnega in idealnega uma, ki ne trpi smrti. V tem smislu je filozofija postavila kot svoj ideal gledišče, ki je najbolj oddaljeno od veličastne forme izkustva časa. Težava, ki jo skušam tukaj nasloviti, je v zadoščenju pravice v času. Je problem, kot ga postavi Heidegger in dodatno okrepi Sartre, kako nam je »biti-zgodovinsko«. (Tukaj lahko zgolj namignem na to, kako je celotna problematika pravičnosti v Platonovi *Republiki* obrnjena na glavo in prvič izražena zgolj v 10. knjigi, v »mitu o Eru«. Er pove skrivnost o tem, kako si izberemo usodo in konča z opisom našega dramatičnega padca v čas. Z drugimi besedami, vprašanje, ki ga želim postaviti, se oblikuje na drugi strani mita o Eru.)

Želim torej povprašati o možnosti nemetafizičnega občutenja pravičnosti, ki ne zapade v čas. Tak čut bi bil dan v času, ne da bi bil v skladu z logiko menjave

preko časa. Da bi se najbolje lotil tega vprašanja, se želim obrniti k Heideggerju kot izrazitemu mislecju časa. Rad bi se osredotočil na tiste namige, ki, verjamem, obetajo razvoj prav takšnega *postopnega* čuta pravičnosti v času. (Naj povem, da je označba »postopnosti« temeljnega pomena in s to opredelitvijo se nanašam na čut za pravičnost, ki je namenjen premagovanju vsake neemancipirane socialne forme.) S tem namenom se bom obrnil k nekaj Heideggerjevimi pripombam, ki jih je namenil grškimi tekstom. Ti teksti so, vključ Heideggerjevem izmikanju, prežeti s skrbjo glede možnosti pravičnosti. Teskti, ki jih Heidegger uporablja v ta namen, so neodvisni od metafizičnega načina razumevanja. V njih je predstavljena vizija *neizračunljivega kot takega*. Dobro se zavedam spornosti strategije novačenja Heideggerjevih del v politične teme in v luči njegove osebne politične drže, a za zdaj bom odmislił takšna vprašanja (posebno zato, ker spoprijem s temo Heideggerjeve osebne politične drže predstavlja zanesljiv način depolitiziranja zadeve. Vendar, če je potrebna ta uvodna gesta, ta obrat k Heideggerju, ki ni veliko in na koncu nič več kot zadeva lastnega imena, se lahko o tem pretresa po koncu razprave).

Dovolite mi povedati, da prav v trenutku skrajnega neuspeha metafizične koncepcije pravičnosti, v trenutku ko tisti, ki kot Heidegger, pojmujejo zgodovino kot razkrivanje tragične usode, pozivajo k času katastrofe, Heidegger seže po nečem, za kar si je vredno vzeti čas za razmislek. Heidegger je med tistimi, ki nas je opozoril na tiste redke trenutke mišljenja, ki zadevajo več kot golo reprezentacijo skupnosti. Zgolj v trenutkih velikih motenj in prevratov, smo namreč zgodovinsko postavljeni pred možnostjo pojmovanja skupnosti in pravičnosti, ki presega ta podobe želja tistih, ki imajo moč. Heidegger je eden tistih, ki je naš čas razumel kot odprtost do takšnih redkih trenutkov skrajnosti in zaključkov. To je čas, ki se oznanja tako onkraj metafizike kot moderne. Heidegger je opisal sedanjo zgodovinsko krizo, s tem, ko je sporočal prijatelju: »Tukaj, v teh letih, to, kar so Grki imenovali *acme* prodira v našo eksistenco. To je čas rezila, na temelju katerega je vse prerezano in odločeno.«² Prav tako ugotavlja, da kot trenutek skrajnosti, ta doba odpira krizo tako časa kot posameznika. Istemu prijatelju tako pravi: »Verjamem da epoha samote mora prežeti svet, da bi nas novi val ustvarjalnosti lahko zajel.«³ Njegovo stališče je, na kratko, da ta čas zahteva radikalno novo razumevanje osnove etičnega življenja. Je trenutek, v katerem mora vsak od nas razumeti nekaj lastne samote, če naj kakršnikoli čut za solidanost zagleda dan.

Takoj po drugi svetovni vojni, kmalu pred lastnim zatonom, Heidegger napiše dve besedili, ki zadevata tako možnost »izvirne etike« kakor razmerje med časom

2 Martin Heidegger-Elizabeth Blochmann *Briefwechsel 1918–1969* (Marbach: Deutsche Literaturarchiv, 1989), 10 April 1932.

3 Isto, 12 April 1938.

in pravičnostjo. V »Pismu o humanizmu« poskuša odgovoriti na skrbi prijatelja Jeana Beaufreta, da *Bit in čas* morda ne priskrbi pravnjega temelja etične preno-ve. V svojem odgovoru Heidegger zatrdi, da je za prenovo etičnega življenja po-trebno več kot zgolj pravila za obnašanje. Če naj bo etično življenje več kot zade-va tehnike, etika pa več kot postopek »aplikacije«, potem je potrebno priskrbeti izkustvo, ki ga ne bo moč zaobjeti z idiomom pojma. V »Pismu o humanizmu« Heidegger prvič načne možnost izvirnejšega razumevanja etičnega, z argumen-tiranjem proti etiki, ki je priklenjena na podobe »humanizma«. Namesto tega predlaga razumevanje, ki je širše od tisega, ki ga definiramo in določimo preko razumevanja človeškega. Če naj bo etičnost prenovljena, če naj bo pravičnost raz-umljena kot nekaj drugega od tehnike preračunavanja, potem mora biti temelj etičnosti globlji od tistega, kar človeška bitja lahko določimo in razumemo. Člo-vek občuti smisel pravičnosti in zazna možnost zakona onkraj gole moči šele po-tem, ko so strukture subjektivnosti uničene in absolutna drugost tistega, do česar smo odgovorni, postane dostopna. Proti koncu »pisma o humanizmu« nas Hei-degger napoti proti možnosti takšne absolutne drugosti etičnega napotka, saj za-trdi: »*Nomos* ni zgolj zakon, temveč izvirneje, naznaka, ki se nahaja v usodi biti«⁴ To je pripomba, v kateri Heidegger poskuša ustanoviti sorodnost med idejo pra-vičnega zakona in vprašanjem določene usode, v kateri smo združeni. Domnev-no nejasen komentar, za katerega si Heidegger ne vzame dovolj časa, da bi ga v nadaljnjem razvil. Vsaj v »Pismu o humanizmu« ne.

194

Verjamem, da je Heidegger razvil to misel nekaj mesecev kasneje, ko se je ukvar-jal z »najstarejšim« tekstom zahoda, kakor imenuje ta zelo kratek Anaksimander-jev fragment. Temeljna misel tega fragmenta je razmerje med pravico in »pred-pisom časa«. To je težaven, zgoščeno sestavljen tekst, povezan s še bolj težavnim grškim tekstom, ki je prav tako zgolj fragment. To je delo, ki je zaznamovano s smrtjo. Kljub temu je pomenljiv tekst, ki ga je Derrida označil kot »nega med bolj občutljivimi ... prostori za singularno topologijo [problematike pravično-sti]«⁵ Tukaj so Heideggerjeva razmišljanja o izkustvu časa, ki razblini strukture subjektivnosti preko anticipacije moje smrti, združena z vprašanjem pravičnosti. Ne kot dodatek, ki bi vpogled v izkustvo časa razumel kot odgovor na vprašanje »uporabe« glede na možnost pravičnosti. Nasprotno se tukaj pokaže, kako *je* iz-kustvo časa možnost pravičnosti – v kolikor pravičnost sploh lahko »je«. V obra-čanju k Anaksimandrovem fragmentu Heidegger nadaljuje napor razumevanja izkustva časa, a tokrat glede na izkustvo pravičnosti. Postaviti vprašanje etičnosti na podlagi analize izkustva časa je nenavaden korak, a vendar ne brez preceden-čnega primera. Resnično je precej podobno Kantovi misli v tekstu »Das Ende al-

4 Martin Heidegger, »Brief über den Humanismus,« in *Weg-
marken* (Frankfurt: Klostermann, 1978), str. 357.

5 Derrida, *Specters of Marx* (London: Routledge, 1994), str. 23.

ler Dinge«, kjer pripomni, da sta tako konec kakor začetek časa nepredstavljiva glede na logiko pojma. Prihodnost kot kraj konca časovnosti tako zaznamuje mejo mišljenja. A Kant nadaljuje, prihodnost kot skivnost konca časa, s katerim se vsak sooči ob dejstvu lastne smrti, mora biti mišljena *etično*. Podobnosti med Kantom in Heglom so na tej točki pomembne, a nekako ne spadajo v misel, ki ji sledim tukaj.

Heideggerjeva obravnava Anaximandra je bogatejša od tistega, kar lahko tukaj prikažem. Moj namen ni predstaviti (tega si niti ne domišljam) celoten argument v tem tekstu, temveč enostavno razviti pomen dveh odlomkov, med katerima Heidegger prehaja precej naključno. Odlomka, ki se nanašata na podobe grške literature, sta še posebej razsvetlujoča, tako sem prepričan, glede na to, kako je tam čut za pravičnost prisoten kot nekaj nepreračunljivega.

Prvi odlomek je najti tam, kjer se Heidegger trudi s prevodom Anaksimanderjevega fragmenta. Vsi poznate običajen angleški prevod: »And the source of the coming into being of things is also that into which destruction too happens, `according to necessity; for they must pay penalty and retribution to each other for their injustice according to the ordinance of time'.⁶ Pomembne za mojo misel so besede Teofrasta:«To opiše na precej pesniški način«

Pred vprašanjem, zakaj so te besede o sorodnosti med časom in pravičnostjo, »precej pesniške«, naj opozorim, da je čas tukaj opredeljen kot razdeljevalec nepravičnosti, ne pa kot izvor pravičnosti. Beseda, ki je v angleščini standardno prevedena kot »nepravičnost« (»*Ungerechtigkeit*« v nemščini), je v središču Heideggerjeve pozornosti. Je tudi beseda, s katerjo se najbolj bori pri poskusu prevoda. To je beseda, ki se pri Heideggerju prvič pojavi v letu 1935 (v *Uvodu v metafiziko*), ko se obrne k interpretaciji slavne zborovske ode iz *Antigone*. Pojavi se pogosto vse do Anaksimanderjevega teksta (1946), saj postane tako temeljna, da v zbirki knjig posvečenih Nietzscheju zatrdi, da »spoznanje o X...je filozofija«⁷ V teku sklicevanj na grški pojem X Heidegger vztrajno zavrača prevod *Gerechtigkeit*. S takšnim ravnanjem je želel sporočiti, da tisto, kar je pri tem imenovano, je več kot zgolj pravičnost. Celo tako daleč gre, da prevod v besedo »pravičnost« razume kot odmik od etične globine in smisla, ki ga je ta beseda imela v antiki. Brez dvoma je ta beseda ena od osnovnih besed na delu v grški filozofski imaginiaciji. Preprosto povedano, nanaša se na tisto, kar je v igri takrat, ko so zadeve tako, kot morajo biti. Najdemo jo že v Parmenidovem pisanju o fantastičnih dogodivščinah, v katerih je resnica razkrita onkraj ujetosti v čas. Razodetje takšne

6 The Presocratic Philosophers, ed. Kirk, Raven & Schofield (Cambridge: CUP, 1987), str. 118.

7 Martin Heidegger, *Nietzsche* (Pfullingen: Neske, 1961), Bd. I, p. 194.

vednosti Parmenid razume kot »usodo«. To je tudi beseda, ki jo Homer uporablja v odgovoru na eno od Ojdipovih najbolj bolečih prošenj v *Odiseju*: Odisej se je spustil v deželo smrti, kjer ni luči, da bi govori s slepim prerokom Teiresiasom. Pred odhodom iz podzemlja senc Odisej vidi duh svoje matere, za katere smrt ni vedel. Rekel je, da je hrepenel po tem, da bi jo prijel še enkrat in ni razumel, zakaj to ni bilo mogoče. Njegova mati je zgolj odgovorila, da takšna je X smrtnosti. Določena nespremenljiva zahteva je naznačena s tem. Je nujnost, ki jo moramo spoštovati.

Ko Heidegger končno tvega prevod te besede, predlaga nemško besedo »Fug«. Ko Derrida tvega prevod tega prevoda, predlaga besedo »joint« in jo razloži nanašajoč se na Hamleta in njegovo reklo: »Svet je iz tira«. Beseda, ki jo običajno prevajamo kot »pravičnost«, je tu razumljena kot ime za ustreznost; ko so stvari tako, kot bi morale biti. Je ime za točnost, ustreznost, skladnost, zakonito nujnost. Na koncu se smisel te pooblaščajuče nujnosti sklada bolj z zakonito nujnostjo, ki vlada umetniškem delu, kot pa tisti, ki vlada padajočemu objektu. To je razlog, zaradi katerega bi predlagal, če bil tvegat še en prevod, glasbeni izraz »fuga«. Moje argumente pustimo za zdaj ob strani. Namesto tega bom izrazil zgolj misel, da je nujnost, ki je na delu pri besedi X, krhka nujnost. Ta je lahko vse preveč nalahko prelomljena. Je tudi zanimiva vrsta nujnosti, v kolikor ne more biti izsiljena. Vprašanje seveda ostaja, kaj je tisto, kar dovoljuje stvarjem biti tako, kot morajo biti? Kako moramo takšno učinkujočo skladnost sploh misliti?

196

To je točka, h kateri se moram vrniti, saj je, kot sem omenil, potrebna pozornosti. Teofrastov bežen komentar o Anaksimanderjevem fragmentu pravi, da so termini, v katerih Anaksimander razmišlja, poetični. Heidegger je trdil, da je poetičnost način mišljenja, ki je neodvisen od filozofsko-konceptualnega. Ima svojo lastno nujnost in ne more biti izrečena drugače.

Priznati moram, da ne morem temeljito predelati vloge poetičnega v Heideggerjevi obravnavi sorodnosti med pravičnostjo in časom pri Anaksimanderju. Naj omenim le, da Heidegger v odločilni točki analize vzame odlomek iz Homerja, ne da bi dramatisiral misel, ker bi ta lahko bila drugačna, temveč da bi poudaril tisto, kar se najbolje izrazi v podobi. V ta namen citira odlomek iz začetka *Iliade*. Devet dni so Grki trpeli zaradi kuge. V prizadevanju, da bi se rešili iz položaja, Ahil pozove Kalkasa, tistega, ki »vidi v prihodnost«. Brez, da bi ponovno predstavljal elemente Heideggerjeve interpretacije, naj enostavno nakažem smer, v katero pelje. To videnje v prihodnost, bežen pogled v smeri zakoniti nujnosti, ki je prav tako čas moje smrti, je nit, ki povezuje čas in pravičnost. Seveda to ne pomeni, da bi morali predvideti izid sedanjosti, da bi imeli pravico. Takšna misel bi trivializirala pomen likov grške literature, kot so Kalkas. Poleg tega bi ponu-

dila precej naiveno razumevanje pravice kot računanja s prihodnostjo (četudi ni to prav tisto, kar se dandanes razume pod imenom »etike«– napovedovanje prihodnosti, rezultatov?)

To sklicevanje na prihodnost iz skrbi do etičnega, zahteva nadaljno pozornost, in natančneje, zahteva pozornost glede na pesniški karakter, v katerem je predstavljena. Kar Heidegger tukaj zamolči, je ključnega pomena. Kalkas, ki je poklican, da konča trpljenje Grkov, ker vidi v prihodnost, je slep. Prav ta lastnost je tisto, kar mu omogoča videti to, česar mi ne vidimo.

Kar je tukaj fascinantno daleč onkraj kratkega povzetka, je predstavitev razmerja med slepoto in poetičnim vpogledom, kot je bilo ustanovljeno v antični Grčiji. Glede na ključni pomen takšnega razmerja je bilo za grško občutljivost nujno gledati na svojega poveljnika pesnika Homerja kot na slepega. Negotovo je, ali je v resnici obstajal »en« Homer, a jasno je, da imajo vse starodavne legende, ki ga obkrožajo, njegovo slepoto kot znak njegove vednosti. Enako velja za njegovo ime: pomeni »talec«, kar je v stariji Grčiji bil sinonim za slepca, ki potrebuje vodstvo (legenda pravi, da je obstajal pesnik z imenom Melesigenes. Imenovali so ga Homer, ker so ugotovili, da je slep). Nazadnje je nepomembno, ali je zares obstajal slepi Homer. Pomembno je dejstvo, da je grška domišljija potrebovala slepoto takšnega pesnika etičnega življenja. Razmerje med slepoto in pravičnostjo je bilo tu bolj izostreno v primerjavi z dandanašjo dobo. Ne razumemo npr. slepote kakšnega Milтона ali Borgesa kot bistvene lastnosti njune pesniške narave, čeprav sta oba silno pisala o tem.

V Grčiji, kulturi svetlobe, je slepota pomenila skrajno obliko človeškega trpljenja. Posledično, a kljub vsemu ironično, je slepota postala najbolj vidna oblika človeške trpnosti. V kulturi, ki je enačila svetlobo in življenje, je slepota razkrila podobnost s smrtjo. Ni naključje, da je slepi Tiresias edini, ki lahko vidi v podzemlje smrti – to je bila njegova poveljavna značilnost in v določenem oziru je to simbolno razmerje s smrtjo izvor njegovega vpogleda v usodo živih. (Poleg tega naj povem, da so izkušnje Teresiasa zelo pomembne za polnejšo obravnavo te teme. Predvsem zaradi zgodb o tem, kako je postal slep. Le te, ne glede na zgodbo, vpeljejo dimenzijo želje v vprašanje pesniškega). Za zdaj je moj namen navesti obseg, v katerem je slepota vtkana v grško pesniško domišljijo. Poleg tega je moj namen podrobneje poudariti osrednji pomen slepih likov v grški tragediji. V ta namen bi vas lahko napotil na slepega pesnika Demodokeosa, ki mu podarila sposobnost pesnjenja, obenem pa vzela vid. Lahko bi se skliceval na Thamyrisa, slepega pesnika in junaka izgubljene Sofoklejeve tragedije. Lahko bi se skliceval na Stesichorusa, na katerega se Platon nanaša v *Fajdru*. V njem piše, da je bil Stesichorus pametnejši od Homera, saj je vedel, kako preboleti izgubo vida. Prepro-

sto je uporabil poved – odločilna v *Fajdru* – »Ta zgodba ni resnična«⁸ (poved, ki jo Sokrat ponovi s tančico na glavi. Le to sname, ko izreče te besede). Lahko bi razpravljajal o takšni interpretaciji moje misli. Preprosto bom navedel, da v tistih primerih, kjer je izvor slepote razjasnjen, moramo to razumeti kot kazen zaradi prekoračitve meje človeškega spoznanja. Človek postane slep, ker preveč ve.

Če bi kaj takega storil, če bi se lotil ustrezne razprave o naravi pesniške slepote, potem bi nujno moral umestiti označbe slepih pesnikov v razmerje do velikanškega pomena, ki ga ima vid v grški literaturi na splošno in filozofiji posebej. Za zagotovitev takšnega konteksta bi se bilo nujno razgledati od filozofskih predpostavk o razmerju med vidom in vednostjo (preiskovanje razmerja med besedama »videti« in »idea« bi priskrbelo ploden začetek) do mitoloških podob o očeh (od Cyklopa, ki ga Odisej oslepi, do Gergona, pogled katerega pomeni smrt, do Argusa, vse-vidljivega stražarja s stotimi očmi, ki je po svoji smrti bil proslavljen za svoje oprezno služenje tako, da so mu oči položili v pavji rep). Tukaj je Platon, kateri razgovor s tragično občutljivostjo vlada večini tega, kar piše, ključen. Pri Platonu najdemo številne odlomke o vidu, na primer tistega v *Fajdru*, kjer govori o »potoku lepote, ki vstopa v vid in prinaša toploto, ki hrani krila duše.«⁹

198

Namesto da bi se lotili tako široke teme, se bomo raje osredotočili na morda najbolj slavljeno podobo slepote v grški tragediji. Mislim na Ojdipa, ki si vzame vid v trenutku, ko je gledanje preveč boleče. V trenutku, ko se pojavi na prizorišču nedavno oslepel, ga zbor imenuje »pošasten«, »čuden«, »grozen«, »čudovit«. Grške besede mešajo slepoto, trpljenje, pričevanje in človeško življenje na najbolj jedrnat način: X. V trenutku, ko nastopi slepota, Holderlin sugerira, da ima Ojdip »morda eno oko preveč«. Tu pridemo do spoznanja, da se v pesniški domišljiji takšna slepota ne nanaša na fizično, temveč na moralno stanje. Derrida, ki prizna, da »je Ojdip postal utrudljiv ... še bolj s Teiresiasom«, dobro izrazi tisto, kar se pri tem naučimo: »Slepota, ki odpre oči ni taista, ki zakrije pogled«.¹⁰

Ojdipova slepota je zanimiva še v enem oziru. V nasprotju s Teresiasom, ki mu je bil vpogled dan sočasno s slepoto, je spoznanje v stanju slepote pri Ojdipu bilo pridobljeno postopoma. Zgolj potem, ko je »izjavil neizrekljivo«,¹¹ je spregledal tisto, kar dotlej ni videl – ko je imel oči, a izbiral na slepo. V *Oedipus at Colonus* Sofoklej naslika moralno rast Ojdipa. Ta stopi na prizorišče kot slep berač, voden od hčere Antigone. Umre na čudovit način, ko svojemu otroku izreče »ena

8 Plato, *Phaedrus*, 243A.

9 Isto, 251B.

10 Jacques Derrida, *Memories of the Blind*, prev. Brault & Nass, (Chicago: University of Chicago Press, 1994), str. 126–7.

11 Sophocles, *Oedipus Tyrannus*, vrstica1283.

beseda-ljubezen«. ¹² To je omembe vreden prizor smrti, preplavljen s svetlobo, ki izraža najbolj nežno, a težavno potrditev. Predstavlja skoraj radosten trenutek v trilogiji prenapolnjeni s katastrofami. Postavljene stran od nemira, Ojdipove poslovilne besede morajo biti razumljene kot vrhunec tragedije, kraj, na katerem vednost tragične zavesti najde najbolj pristen izraz. Vendar mora biti hkrati razumljeno kot izredno težavno izražanje ljubezni, saj tukaj ne moremo govoriti o popolni spravi. Heglova trditev, da po katastrofi »se rane duha celijo brez sledu brazgotine« ¹³ tu ne drži. Njena etičnost je nerazdružljiva z njeno nedovršenostjo.

Heideggerjeva interpretacija Anaksimanderjevega fragmenta se približa spoznanju, da je takšna preprosta, a pomankljiva potrditev temeljna misel fragmenta. Prav to je pomembo za popolnejšo obravnavo teme. Tudi Heidegger, prav tako kot Nietzsche, razume ta fragment kot delo tragične zavesti. V ugotovitvi, da Anaksimanderjev tekst izraža potrditev onkraj preračunavanja, se Heidegger osredotoči na besedo X. To po navadi prevajamo kot »povračilo«, »globa«. V prizadevanju, da bi razumel besedo, s katero Anaksimander razume tisto, kar je dano v skladnosti, Heidegger na koncu izbere besedo »*Schätzen*« – beseda, ki lahko pomeni »čast«, »ugled«, celo »ljubezen« (to je tudi beseda, ki jo Kant uporablja pri opredelitvi tistega, kar čutimo pred sublimnim. Poleg tega predstavlja nemški prevod Auguštineve besede »*diligis*«). Da bi izkazal težko razumljivost te besede – poslednjo, ki jo Ojdip izreče pred smrtjo – Heidegger zatrdi, da ne določa nobene človeške lastnosti. To besedo potrjevanja Heidegger predlaga kot ključno besedo ne-metafizične etične občutljivosti v grški pesniški domišljiji. Moramo dati tiso, česar nimamo – v kolikor mora biti skladnost X-a.

Čeprav se želim vrniti k vprašanju pomena takšnega potrjevanja, ki je prisotno tako pri Heideggerjevi obravnavi Anaksimanderja kakor pri Sofokleju, ostaja še neraziskano. To je ključno za obravnavanje potrjevanja tragične zavesti. Do te točke je namreč moralo postati jasno, kaj je tisto, kar dela rapravljanje o teh podobah slepote tako težavno. V tem, ko se nam kažejo v pesniških tekstih, če jih sploh beremo refleksivno, postopoma pridemo do spoznanja, da smo mi tisti, ki ne vidimo. Mi smo priča Tiresiasu, ko gleda v prihodnost, a še vedno ne spregledamo. Kljub temu lahko v takšnem gledanju v prihodnost najdemu tudi vodilo. To je namreč prihodnost, ki vsebuje našo usodo in nujnost, ki ji vlada. Takšen smisel prihodnosti je seveda precej različen od vseh pojmovanj prihodnosti, za katere načrtujemo in računamo.

¹² Sophocles, *Oedipus at Colonus*, vrstica 1612.

¹³ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Hamburg, Meiner, 1952), str. 470.

Domnevam, da nam dve podobi lahko pomagata razbrati to dilemo. Prva je splošna poodoba, zakoreninjena v grškem jeziku, druga prihaja od Walterja Benjamina. Medtem ko dandanes razmišljamo o prihodnosti kot o nečem, kar je pred nami, s čimer se soočamo, je v stari Grčiji podoba prihodnosti razumljena kot tisto, kar stoji za nami in tako določa našo slepo točko. Grška beseda »*opithen*«, kar dobesedno pomeni »zadaj« ali »hinter«, se ne nanaša na preteklost, temveč na prihodnost. Podobno idejo umeščnosti v čas najdemo v Benjaminovem tekstu »O pojmu zgodovine«, kjer zapiše naslednje:

Slika Kleeja »Angelus Novuss« prikazuje angela, ki nepremično motri v nekaj, od česar, izgleda, se bo oddaljil. Njegove oči buljijo, njegova usta so odprta, krila razprta. Tako si slikamo angela zgodovine. Njegov obraz je obrnjen proti preteklosti. Kjer mi vidimo sosledje dogodkov, vidi on veliko katastrofo, ki kopiči ruševine in jih luča predenj. Angel želi ostati, obuditi mrtvo, in narediti celoto iz tistega, kar je bilo razbito. A nevihta udarja iz nebes; s tako silo se je ujel vanjo, da ne more zapreti krila. Nevihta ga neustavljivo žene v prihodnost, ki mu stoji za hrbtom, medtem ko kup ruševin pred njim raste v smeri neba. Nevihta je tisto, kar imenujemo napredek.¹⁴

200

Tukaj imamo opraviti z mogočno in zaskrbljujočo podobo, ki nas umesti v razmerje do prihodnosti, v kateri odkrijemo ogromno moč, ne da bi jo bilo mogoče obvladati. Benjaminov občutek do neizprososti prihodnosti in o mesijanskem prihodu pravice v zgodovini, je veliko bližji Heideggerjevemu pogledu razmerja med zgodovino in pravičnostjo, kot je to ponavadi pripoznano. Najbolj od vsega ju združuje misel, da smo globoko povezani s skrivnostjo prihodnosti – kar so Grki razumeli s pojmom usode – in da je iz te skrivnosti potrebno misliti uganko skupnega življenja v času. Pri takšnih podobah je treba poudariti, kar je močno prisotno tudi pri Heideggerju, da je prihodnost tisti čas, ki je ločen od kalkulacij sedanjosti. Kot drugost časa samega, nepričakovano tudi onkraj projekcije domišljije, moj odnos do prihodnosti, do tistega, kar nisem videl, je etičen.

Sedaj se je potrebno premakniti proti zaključku. Poskusimo povleči niti mojih različnih opazanj. Želim izreči nekaj bolj odločnega o trditvi, da pri Heideggerjevi prisvojitvi grških pesniških tekstov najdemo resnično prenovljen način postavljanja vprašanj o etičnem življenju v času. O možnosti pravice dandanes, v tem času zgodovinske skrajnosti. Jasno je, da Heidegger poskuša prenaslavljati taka vprašanja in spodkopati nekaj predpostavk, ki odgovarjajo na vprašanje naše etične biti. Najbolj pa poskuša razdvojiti razumevanje etičnega od zadeve računanja. Kot je zatrdil Nietzsche, »onkraj dobrega in zlega«, neodvisno od eko-

14 Walter Benjamin, »Über den Begriff der Geschichte,« paragraf IX.

nomije diskurzivnih praks. Takšnemu pojmovanju se odločno zoperstavlja, ker je zavedanje nečesa neizračunljivega *kot takega* tisto, kar najprej razgrne obljubo etičnosti. Prav to varuje svobodo, onkraj preračunavanja v času. Seveda se Heidegger predobro zaveda, da ohranjena svoboda pušča odprto tako tisto grozno, kot tisto nebeško.

Takšno razumevanje etičnega se začne in konča sočasno. Predstavlja osvetlitev aporie etičnega, ki, kot pravi Derrida, »se neskončno deli«. Postavi nas v razmerje do tistega, kar ne more biti videno in izrečeno. Etično, kot ga misli Heidegger – in kot je prisotno v pesništvu grške tragedije –, ne more biti konceptualizirano, temveč ostaja, da citiramo še enkrat Ben Okrija, »naša skrita usoda«. Tako kot so Grki, je tudi Heidegger vedel, da usoda nastaja kot prihodnost, kot tisto, kar ne more biti izigrano ali izračunano. Prav to določa konec našega časa v smrti. Heidegger nam sporoča, da smo zavezani nečemu večjemu, kar ne moremo razumeti. Kar raste iz zavedanja, da smo združeni s tistim, kar ne moremo vedeti. Prav v takšnem spoznanju meje lahko odkrijemo etično izkustvo. Sokrat je zasnoval svojo etično držo iz izkustva lastnih meja in tukaj obstaja določena podobnost tako s Heideggerjem, kakor z Aristotelom in Kantoma. Za njih velja prav to, da je smisel etičnega najti na temelju naših spoznavnih meja. Menim pa, da je Heideggerjev občutek trdnosti meja, kateri smo zavezani močnejši kot pri Kantu. Kosa se le s tistim, kar najdemo v tragediji. Tam se nezmožnost pravice, aporija svobode, neskočno deli. In tako nam daje vedeti, da še vedno ne vidimo.

Popolnoma brez razloga bom namignil na določeno zadevo. Želim si, da bi bil pesnik, da bi se lahko izrekel na ustrezen način. Pri Heideggerju obstaja globok čut za potrjevanje, ki si prizadeva priti na površje. Toisto potrjevanje, ki ga Ojdip izrazi pred smrtjo. Na tej točki bi bilo preveč lahkotno in znatno prezavajajoče govoriti o ljubezni.

Zavajajoče bi bilo mnenje, da nas Heideggerjeva razmišljanja o etičnem življenju – še več: tista razmišljanja, ki jih najdemo v grški literaturi in ki so navdihnila Heideggerjeva – pripeljejo do obučja ljubezni. Ne glede na to pa so njegovi poskusi, tako prikazovanja, da smo zavezani tistemu, kar nas presega in določa meje našemu spoznanju, kakor označevanja, da lahko razumemo tisto, kar presega naše zmožnosti definiranja, poskusi, ki kličejo po potrditvi tistega, kar ne moremo videti.

Ko to izrekam, umeščam Heideggerja v izročilo etičnih mislecev, ki se pričinja s Homerjem in Sofoklejem ter napreduje preko Spinoze (za katerega, kot je izra-

zil Deleuze, »etična radost je vzporedna s spekulativno potrditvijo«),¹⁵ Hegla, ki se nanaša na božanskost »da«-ja, ter Nietzscheja, ki piše, da »kjer nekdo ne more ljubiti, tam moramo iti mimo«.

Navsezadnje je vsa zadeva v prizadevanju širjenja meja vednosti in prodornega kritiziranja nepravilnosti na temelju razumevanja. Prav tako zadeva sposobnost kosanja z našo slepoto, s tem, česar nismo videli oz. česar ne vidimo. Skupaj s Homerjem moramo reči, X zemeljskega življenja, da nekdo lahko ljubi zgolj tisto, kar ne more videti. Zato moramo razumeti, česar nas Odisej nauči v Hadu: v potrjevanju tistega, kar je drugo od sebe, ne smemo čakati na povraten dar. Na koncu, etična potrditev, tekstura X, skladnost, ni simetrična, temveč dar, čista radodarnost.

15 Giles Deleuze, *Spinoza: Practical Philosophy*, prev. Hurley, (San Francisco, 1988), str. 29.