

# RAZPRAVE

- 1 Marko Uršič: Človek — pastir biti
- 33 Lučka Stojan: Vprašanje po spoznavni teoriji v Tractatu Ludwiga Wittgensteina
- 39 Andrej Ule: Problem spoznanja pri Platonu
- 59 Frane Jerman: David Hume, njegovo delo in pomen
- 73 Tine Hribar: Groza
- 93 Darko Štrajn: K vprašanju poenostavitve pojma mladine

---

Uredniški odbor: Miha Avanzo, Matjaž Hanžek, Daniel V. Levski, Jure Mikuž, Rastko Močnik (odgovorni urednik), Zlatko Naglič, Jure Petrovšek, Matjaž Potrč, Marjan Pungartnik, Braco Rotar, Franci Zagoričnik (glavni urednik) in Slavoj Žižek. Lektor Ifigenija Zagoričnik.

Uredništvo: Ljubljana, Soteska 10, tel. 20-487. Uradne ure vsak četrtek od 16. do 17. ure. Tekoči račun 501-8-475/1, z oznako Za Probleme. Celoletna naročnina 60 din, cena posamezne številke 5 din, dvojne 10 din, za inozemstvo dvojno. Izdajatelj RK ZSMS. Tisk ZGP »Pomurski tisk«, Murska Sobota, oktober 1974.

Revijo sofinancira KKS in je po sklepu republiškega sekretariata za prosveto in kulturo št. 421-1/74 dne 14. 3. 1974 oproščena temeljnega davka od prometa proizvodov.

številka 8 (140), avgust 1974, letnik XII

# PROBLEMI



# ČLOVEK – PASTIR BITI

(Prispevek k razmišljanju o Heideggrovem delu »Bit in čas«)

Metafizika sprašuje o bivajočem kot bivajočem (*ὄν ἢ ὄν*, ens ut ens). Metafizika je »predstavljanje bivajočega kot bivajočega«. <sup>1</sup> S tem metafizika vedno že stoji v luči resnice biti, vendar se o sami biti kot taki ne sprašuje. V metafiziki bit v svoji resnici, v svojem bistvu ni mišljena. Ker pa resnica biti kot neskritost šele omogoča vsak odnos do bivajočega kot bivajočega ter vsako mišljenje in spraševanje po njem ter je kot taka temelj metafizike, zato opredelimo metafiziko kot tisto mišljenje, ki se mu izmika njegov lastni temelj, resnica biti. — »Mišljenje resnice biti misli temelj metafizike.« <sup>2</sup> In to mišljenje resnice biti skuša Heidegger izrekati v svojih delih, temu mišljenju daje spregovoriti.

Metafizika v zgodovini Zahoda nastopa kot bitnozgodovinsko dogajanje in kot taka se mišljenju, ki misli resnico biti, razkrije kot nihilizem. »Metafizika je kot metafizika pravi nihilizem.« <sup>3</sup> Bistvo tega nihilizma je v tem, da je nihilizem zgodovina Zahoda, v kateri je ničeva bit sama. »Bit kot taka 'je' ničeva: bit — nihil.« <sup>4</sup> Po drugi strani pa je bistvo metafizike kot nihilizma prav v tem, da ji ostaja ta 'nihil', ki se do gaja znotraj nje same, skrit. »Nihilizem bi tedaj pomenil: bistveno ne-mišljenje bistva Niča.« <sup>5</sup> Pot do spominjajočega mišljenja resnice biti vodi preko bistvenega mišljenja bistva Niča. »Kjer pa je nevarnost, raste rešilno tudi.« (Hölderlin).

Metafizika pa je, kot mišljenje o bivajočem kot bivajočem, kot pozabljenost biti (nihilizem) v svojem zgodovinskem razvoju doživela znotraj nje same bistven obrat. Ta obrat lahko v grobem označimo kot obrat od 'platonizma' k metafiziki subjektivitete. Temeljna opredelitev antične in srednjeveške metafizike je 'platonizem' (to opredelitev postavljamo v narekovaje, ker moramo pri tem misliti 'platonizem' v najširšem smislu; vanj lahko štejemo tudi Aristotelov nauk, kljub historično dobro znanemu sporu obeh mislecev in njunih šol; zakaj tako, v to se na tem mestu ne moremo spuščati). Kaj je bistveno za tako pojmovani 'platonizem'? Metafizika kot 'platonizem' se sprašuje, katero je tisto bivajoče, ki mu pripada bivajočnost *κατ'εξοχήν* (kat'-exochén: v najvišji meri). S tem metafizika sprašuje po dejanskem, resnič-

nem bivajočem, po bivajočem kot bivajočem, v nasprotju s svetom preminevanja in propadanja, ki je opredeljen kot *καὶ ὄν* (neurejen kaos ali nebivajoče). Kot odgovor na svoje vprašanje 'platonizem' postavlja idejo (*ἰδέα*) *εἶδος, ὄνομα*. To so imena za bit bivajočega, kakor jo pojmuje 'platonizem', se pravi bit kot tisto **bivajoče**, ki mu pripada bivajočnost *κατ' ἐξοχήν* in ki je hkrati temelj oz. poslednji utemeljujoči vzrok vsake časovne in pogojene eksistence. V krščanski filozofiji srednjega veka je ta antični kozmos idej identičen z božjo bitjo, z božjim *λόγος* — om (prim. Avguštin). Bistvo metafizike kot 'platonizma' se s tem pokaže kot onto-teološko.

V začetku Novega veka je Descartes izrekel svoj znameniti stavek »Cogito ergo sum« (»Mislim torej sem«), ki je postal odločilen za vso novoveško filozofijo in za način bivanja novoveškega človeka sploh. S tem je Descartes znotraj metafizike prvi izrekel obrat od 'platonizma' k metafiziki subjektivitete. Novoveška metafizika je metafizika subjektivitete subjekta. Kaj je bistveno za to opredelitev? Heidegger se v razpravi »Evropski nihilizem« sprašuje, kaj Descartesu pomeni pojem 'cogitare' ('misliti') in pravi: »Descartes uporablja na pomembnih mestih za cogitare besedo percipere (per-capio) — prilastiti si kaj, polastiti se neke stvari, in sicer tu v pomenu dostavljanja-sebi na način postavljanja-predse, '**pred-stavljanja**'. Če razumemo cogitare kot pred-stavljanje v tem dobesednem pomenu, tedaj prihajamo že bliže Descartesovemu pojmu cogitation in perceptio.«<sup>6</sup> Tisti, ki v vsakem pred-stavljanju pred-stavlja, je človek kot misleči subjekt, ego (jaz) kot 'res cogitans' ('misleča stvar'). Vse ne-človeško bivajoče postane **objekt** (ob-iectum, ob-icio: nasproti postaviti, nasproti vreči) za ta subjekt. »Bivajočnost pomeni sedaj pred-stavljenost pred-stavljajočega subjekta.«<sup>7</sup> Bivajočnost vsega bivajočega, ki ne biva na način mislečega subjekta, je izenačena z objektiviteto. Vsa objektiviteta objekta pa je subjektiviteta mislečega, t. j. pred-stavljajočega subjekta, prim. Kantov transcendentelni idealizem. **Bit** je v novoveški metafiziki subjektivitete subjekta pojmovana kot pred-stavljenost (prim. E. N., str. 157, 161). V tem pred-stavljanju si subjekt vse bivajoče dostavlja (oz. postavlja) kot razpoložljivo. »Človek bistveno razpolaga z bivajočim kot takim v celoti, zakaj on daje mero za bivajočnost vsakega bivajočega.«<sup>8</sup> Obrat metafizike od 'platonizma' k metafiziki subjektivitete, ki ga je prvi izrekel Descartes, odpira novodobnemu človeku pot k brezpogojnemu gospostvu nad celotno zemljo, nad vsem bivajočim, in to gospostvo se dogaja na način znanosti in tehnike. Hkrati pa se v tem gospodujočem prodoru in osvajanju bivajočega dogaja dovršitev izvirno mišljenega nihilizma: človek je vedno bolj izključno usmerjen k bivajočemu, vedno bolj se obrača stran od luči resnice biti in s tem je vedno bolj odtujen svojemu 'domovanju'. Brezdomovinskost postaja u-soda novodobnega človeka (prim. I. R., 209). — Znotraj same filozofije se je po Heideggrovem mnenju ta dovršitev nihilizma že zgodila in sicer v Nietzschejevi metafiziki volje do moči, ki je hkrati skrajna dovršitev novoveške metafizike subjektivitete in vsake metafizike sploh. Bit je znotraj Nietzschejeve metafizike pojmovana kot vrednota, kot to, kar je izročeno

brezpogojni volji nadčloveka, ki z vrednotenjem postavlja vsako bivajoče.

Zgornji uvod nima namena, da bi bil analiza tematike, ki se v njem in iz njega poraja, kar je bilo, upam, razvidno tudi iz njegove zgoščenosti in kategoričnosti. Namen tega uvoda je bil vzpostaviti mesto, v katerem bi bila šele možna postavitev osnovnega vprašanja, za katero v pričujočem spisu gre. Glavni vir, iz katerega bo ta spis črpal svojo tematiko, je eksistencialno-ontološka analitika tubiti v delu »**Bit in čas**« (»**Sein und Zeit**«) Martina Heideggra. Osnovno vprašanje, za katero nam tukaj gre, pa je sledeče: **kakšna je bitno-zgodovinska določenost same eksistencialne analitike** (t. j. »Biti in časa«) — kar pomeni: kakšno mesto zavzema ta analitika znotraj novoveške evropske misli, katere bistvena opredelitev je v tem, da je ta misel metafizika subjektivitete subjekta. Ali je mišljenje, ki nastopa v »Biti in času« kot eksistencialna analitika tubiti, še vedno — v nasprotju s svojimi lastnimi intencijami — ujeta v metafiziko subjektivitete, ali pa je to mišljenje »na prevesici«, t. j. da poskuša in uspeva v tem, da v jeziku same metafizike kaže kot navzven iz metafizike subjektivitete (in sploh vsake metafizike) k mišljenju biti, kakor to trdi Heidegger sam? »Bit in čas« je prvo obsežnejše delo tega misleca (1927). V nekem poznejšem tekstu Heidegger o »Biti in času« pravi: »Mišljenje, ki smo ga poskusili v razpravi »Bit in čas« **se odpravlja na pot**, da bi pripravilo tako razumljeno premaganje metafizike.«<sup>9</sup> Nekoliko dalje v tem istem tekstu ponovno pravi, da je mišljenje iz »Biti in časa« **'na poti'** k mišljenju resnice biti.<sup>10</sup> Kakšna je ta 'pot'? Ali je slepa ('ein Holzweg'), kot trdijo Heideggrovi nasprotniki, ali pa odpira nove horizonte, v katerih je mišljenje biti in izhod iz metafizike kot nihilizma sploh šele možno, kot trdi sam Heidegger in njegovi privrženci? — V tem navidez enovitem vprašanju se skriva zelo kompleksna problematika, ki v nekem smislu osvetljuje celotno Heideggrovo filozofijo. Zgornje vprašanje lahko razumemo tudi kot vprašanje, ali Heideggrova filozofija sploh tvori neko celoto ali pa je razcepljena v dva nezdružljiva dela (eksistencializem-mišljenje biti), kar je eden izmed osnovnih očitkov Heideggru v aktualnih filozofskih polemikah.

Glavno metodološko vprašanje pri pisanju slehernega filozofskega teksta je sledeče: **odkod govoriš ti sam?** Ta 'odkod', to mesto vprašanja (oz. kritičnega razmišljanja) samega, mora postati vprašanje. Odkod pa vprašanje o bitno-zgodovinski določenosti same eksistencialne analitike, t. j. »Biti in časa«? V pričujočem spisu je ta problem rešen tako, da je mesto vprašanja samega identično z mestom vprašanega. Skušal se bom spraševati o Heideggrovi misli ostajajoč znotraj nje same, t. j. z vprašanji, ki jih postavlja ona sama. Metoda razmišljanja torej ni 'komparativno', -kritična, ampak 'imanentno' -kritična. V tem krogu nikakor ni prisotna kaka logična napaka v smislu *circulus vitiosus*. Gre le za metodološki pristop ne pa za kakšno deduktivno izpeljavanje. —

Res pa je, da smo uporabljajoč tako metodo šele v predverju filozofskega razmišljanja.

Načrt sledečega razmišljanja lahko v grobih obrisih naznačimo takole: razdeljeno je na štiri razdelke; v prvem skušam z dvema presekom skozi »Biti in čas« nekoliko predstaviti osnovno tematiko eksistencialne analitike tubiti; v drugem bom skušal pokazati morebitni očitek eksistencialni analitiki, da je le-ta še metafizična ('metafizična' v smislu poznejšega Heideggra) — predvsem glede na transcendentalni idealizem; tretji razdelek obravnava tri pomembne dimenzije tiste 'poti', ki jo ubere eksistencialna analitika tubiti z namenom, da bi 'premagala' metafizični način mišljenja in šele odprla horizont za mišljenje resnice biti; četrti razdelek bo skušal podati nekatere sugestije glede razumevanja 'odnosov' tubit-mišljenje-bit, ki morda vodijo k razrešitvi osnovnega vprašanja tega razmišljanja.

## I.

Namen tega razdelka je v tem, da na kratko pokaže, kaj eksistencialna analitika tubiti v »Biti in času« sploh je. Glede na to, da v slovenščini še nimamo prevoda knjige »Sein und Zeit«, mislim, da bo takšen prikaz (ki pa sploh nima namena ostati zgolj na nivoju 'informacije' — ker je to v filozofiji nemogoče) za slovenskega bralca zanimiv. Kot metodo tega prikaza nisem izbral nekega globalnega pristopa, nekakšne osvetlitve tega dela v celoti njegovih posameznosti, ker bi bilo to v pričujočem spisu glede na bogastvo tematike »Biti in časa« nemogoče ali pa zelo površno početje. Zato sem izbral drugo pot: skušal bom na kratko prikazati dva preseka skozi tematiko »Biti in časa« — prikazati, kaj je mišljeno z eksistencialoma biti-v-svetu [das In-der-Welt-Sein] in biti k smrti [das Sein zum Tode; biti za smrt]. Mislim, da sta ta dva eksistenciala do neke mere karakteristična za celotno eksistencialno analitiko, čeprav po drugi strani izbor le ostaja poljuben — to pomanjkljivost bom skušal zmanjšati z referencami na druge teme »Biti in časa«.

V uvodu v »Bit in čas« je tubit izbrana kot tisto bivajoče, ki naj bo povprašano v osnovnem Heideggrovem vprašanju: vprašanju po smislu biti. Tubit je ime za človeka, vendar človeka tukaj ne smemo pojmovati v nekem antropološkem ali psihološkem smislu, temveč fundamentalno-ontološko: človek kot tubit je tisti, ki s tem, da stoji v odnosu do bivajočega vedno že stoji v horizontu razumevanja biti same. Človek kot tubit je ontično odlikovan s tem, da ontološko je — kar pomeni: »tubit se na nek način izrecno razume v svoji biti.«<sup>1</sup> S tem razumevanjem je tubiti dana možnost razpiranja horizonta za razumevanje smisla biti sploh.

Osnovna tematična naloga (ki pa ni konec vpraševanja oz. dokončen odgovor na vprašanje po smislu biti) eksistencialne analitike »Biti in časa« (oz. dokončanega dela te razprave) je v tem, da privede tubit samo do razumevanja njenega lastnega bitnega ustroja [die Seinsverfassung des Daseins]. Konstitutivni momenti tega ustroja biti tubiti so eksistenciali, ki jih Heidegger imenuje tudi bitni znaki tubiti oz.

znaki biti tubiti [die Seinscharactere des Daseins, prim. »Sein und Zeit«, str. 44]. Sedaj preidemo h konkretnim eksistencialnim analizam oz. k omenjenima presekom skozi tematično »Biti in časa«.

A. **Biti-v-svetu** [das In-der-Welt-Sein]. Eksistencial biti-v-svetu zavzema med drugimi eksistenciali izjemno mesto. Biti-v-svetu je temeljna struktura tubiti, za katero Heidegger izrecno niti ne uporablja termin 'eksistencial'. Eksistenciale kot določila biti tubiti moramo razumeti na osnovi temeljne bitne strukture tubiti, ki jo imenujemo biti-v-svetu. Citat: »Določila biti tubiti pa morajo biti uzrta in razumljena apriori na osnovi [Grund] tistega bitnega ustroja [Seinsverfassung], ki ga imenujemo biti-v-svetu.«<sup>2</sup> Tubit sama je: biti v svetu [das Dasein ist: das In-der-Welt-sein]. Biti-v-svetu oz. v-svetu-bit kot eksistencialna struktura ni zgolj ontična opredelitev, ki bi opredeljevala tubit zgolj kot neko bivajoče, ampak — tako kot tudi vsi drugi eksistenciali — ontološka opredelitev, ki opredeljuje tubit v njeni biti.

Biti-v-svetu moramo razumeti kot **enoten** fenomen, na kar kaže že sama konstrukcija termina (vezaji!). V zvezi s tem naj poudarim, da je metoda eksistencialne analitike tubiti fenomenološka, t. j. metoda, ki skuša misliti svoj tematični predmet pred vsemi teoretičnimi distinkcijami (maksima: »K stvarjem samim!«, gl. S&Z,27). Vendar pa enotnost fenomena biti-v-svetu »ne izključuje množstva konstitutivnih strukturnih momentov tega ustroja [Verfassung; sestave].«<sup>3</sup>

Osnovni strukturni momenti biti-v-svetu so trije:

prvič: **svet** (o tem fenomenu se bomo natančneje povprašali spodaj);

drugič: tisto bivajoče, ki je na način biti-v-svetu; s tem iščemo to, kar vprašamo z vprašanjem **Kdo?**;

tretjič: **v-bit** [das In-Sein] kot taka. S pojmom v-bit je vsekakor mišljen nek odnos, vendar ta odnos nikakor ne smemo razumeti prostorsko, npr. v smislu: roža je v vazi. Termin 'v' se bistveno povezuje s pojmi prebivati, zadrževati se (lat.: habitare), »ima pomen, ki je določen lat. kot colo [obdelujem, stanujem, skrbim za, ...] v smislu habito [stanovati, muditi se] in diligo [čislati, ljubiti].«<sup>4</sup> V-bit je **eksistencial**, t. j. bitni znak tubiti: tubit kot biti-v-svetu vedno že je v-bit, biva na način v-bit in nikoli ni tisto, kar je prvotno le pri-sebi, po-sebi, ki naj bi bilo šele naknadno postavljeno v nek odnos, ki ga označuje besedica 'v'. Stavek: v-bit je eksistencial — pomeni ravno: tubit vedno že je na način v-bit. Konkretni modusi v-bit so n. pr. govor [die Rede], razumevanje [das Verstehen], počutje [die Befindlichkeit].

K drugemu konstitutivnemu momentu biti-v-svetu (vprašanje: Kdo?) se bomo vrnili pozneje. Zdaj si oglejmo prvi konstitutivni moment tubiti kot v-svetu-bit. To je **svet [die Welt]**. Kaj naj razumemo s pojmom: svet? Kako naj svet fenomenološko razložimo? Ali vodi pot k tej razlagi preko opisovanja posameznega bivajočega (hiš, dreves, ljudi, zvezd, itd.), ki ga v svetu nahajamo? Takšno pot ubirajo pozitivne znanosti, vendar pa te znanosti pojem sveta že predpostavljajo, se o njem kot takem ne sprašujejo, ugotavlja Heidegger. Vprašanje: kaj je svet? on razume kot ontološko ne kot ontič-

no vprašanje, kakor ga razumejo pozitivne znanosti, ki se sprašujejo in raziskujejo **bivajoče** znotraj sveta, **znotrajsvetno bivajoče** [das innerweltlich Seiende], ne da bi se vprašale po biti tega bivajočega, čeprav to bit v svojem raziskovanju znotrajsvetno bivajočega predpostavljajo. Nasprotno pa je naloga fundamentalno-ontološke analize pojma sveta v naslednjem: »Fenomenološko opisati 'svet' torej pomeni: pokazati in pojmovno-kategorialno določiti bit znotraj sveta navzočega bivajočega.«<sup>5</sup> Pri takšnem pojmovanju sveta se ne sprašujemo po tem ali onem 'svetu', ampak po svetovnosti sveta nasploh [die **Weltlichkeit** von Welt überhaupt]. Sedaj pa pride mo do glavne teze: svet kot svetovnost nasploh je **eksistencial**,<sup>1</sup> torej bitno določilo biti tubiti. »'Svetovnost' je ontološki pojem in pomeni strukturo enega izmed konstitutivnih elementov biti-v-svetu. Le-to pa poznamo kot eksistencialno določitev tubiti. Svetovnost sama je torej eksistencial.«<sup>6</sup> (Kot je razvidno iz poznejšega izvajanja v tem poglavju »Biti in časa« — str. 86 — svet kot eksistencialna opredelitev tubiti ni neka prazna abstrakcija, ampak je notranje strukturiran. To strukturiranost Heidegger imenuje svetovnost — toliko v dodatno pojasnilo k zgornjemu citatu.) Svet kot svetovnost je torej eksistencial — kaj to pomeni? Najprej je potrebno ugotoviti sledeče: vseskozi moramo imeti pred očmi sledečo distinkcijo: termin svet lahko uporabljamo v dveh različnih pomenih, v ontičnem in ontološkem — ontično pomeni 'svet' celoto znotrajsvetno bivajočega (tradicionalni pojem sveta); vendar pa Heidegger v stavku »svet je eksistencial« ne misli v tem ontičnem, ampak v ontološkem pomenu: svet je bit posameznega znotrajsvetno bivajočega kot tudi celote znotrajsvetno bivajočega — svet je pogoj ontičnega srečavanja in raziskovanja vsakega znotrajsvetno bivajočega.<sup>7</sup> To distinkcijo med ontičnim in ontološkim pojmom sveta Heidegger v samem tekstu označuje s tem, da 'svet' v ontičnem pomenu postavlja v navednice. Svet v ontološkem pomenu, t. j. svet kot bit znotrajsvetno bivajočega pa je pogoj in možnost srečavanja oz. razprtosti tega bivajočega.

Vrnimo se k vprašanju, kaj pomeni stavek: svet je eksistencial, in skušajmo za sedaj odgovoriti predvsem per negationem, se pravi, kaj ta stavek **ne** pomeni. Dokončen pozitivni odgovor na zgornje vprašanje je možen samo po predhodni razjasnitvi smisla biti same, kajti termin eksistencial pomeni bitno določilo biti tubiti. Stavek »svet je eksistencial« predvsem ne pomeni, da je svet nekaj, kar biva zgolj v človeški predstavi, nekaj 'objektivno nerealnega'. Zavedati se moramo namreč dvojega: prvič, da eksistencialna analitika misli fenomenološko, t. j. pred vsemi teoretičnimi distinkcijami idealizem-realizem ipd.; drugič: vseskozi moramo imeti pred očmi ontološko diferenco: bit 'ni' neko bivajoče in tudi ne more biti neki bivajoči temelj, vzrok [Grund] bivajočega — zato svet kot eksistencial, kot bit znotrajsvetno bivajočega, ni noben temelj znotrajsvetno bivajočega v njegovi realiteti, bivajočnosti. Bit je zgolj tisto omogočujoče, kar omogoča, da se bivajoče **kot** bivajoče razkrije, da stoji v neskritosti (*ἀκρίβεια*). Vendar pa utemeljenost vprašanja: ali stavek »svet je eksistencial« implicira neko obliko idea-



lizma, utemeljenost tega vprašanja do neke mere ostaja. O tem še pozneje.

Sedaj se vprašajmo po tistem bivajočem, ki smo ga označili kot znotrajsvetno bivajoče [das innerweltlich Seiende]. To je hiša, zvezda, drevo, orodje, družbena institucija, zakonski predpis, vesolje itd. pa tudi človek, vendar ne človek kot tubit, ampak kot faktično znotrajsvetno bivajoče, kot ga npr. obravnava antropologija, psihologija, medicina, itd. V skladu s fenomenološkim izhodiščem in metodo eksistencialne analitike je bilo zgoraj za znotrajsvetno bivajoče poudarjeno, da ga moramo misliti pred vsemi tradicionalnimi teoretičnimi distinkcijami, pred vsako opredelitvijo, ki izhaja iz filozofskih kontroverz med idealizmom in realizmom, ipd. Saj npr. hišo kot neko znotrajsvetno bivajoče ne dojemamo najprej in prvotno kot nekaj realnega v nasprotju z idealnim (zgolj mišljenim), ampak jo prvotno 'zagledamo' v odnosu do drugega znotrajsvetno bivajočega, ki tvori njen 'okoliš' [die Umwelt, prim. S&Z,66]. Takšno zagledanje nekega znotrajsvetno bivajočega, namreč zagledanje v strukturi temu bivajočemu pripadajočih odnosov (npr. hiša-drevo ob njej, hiša-zidar, ipd.), pa je omogočeno prav z eksistencialom, ki smo ga imenovali svet, z njegovo strukturiranostjo [Welt-lichkeit]. V podrobnejše analize tega omogočanja se tukaj ne morem spuščati, so pa izvedene v »Biti in času« v paragrafi 15 do 18. V tem kontekstu pa je važna ugotovitev: svetovnost znotrajsvetno bivajočega je prvotnejša določitev tega bivajočega v njegovi biti kot pa realiteta. Zato smo lahko tematizirali pojem sveta neodvisno od pojma realitete.

Vendar pa s tem še ni rečeno, da je problem realitete rešen. Že na predteoretičnem nivoju srečavanja bivajočega pravimo npr.: hiša je 'realno bivajoče', čarovnica je 'umišljeno', torej 'nerealno bivajoče'. V nekem smislu govorimo tudi o realiteti institucij, zakonov ipd. Odkod te distinkcije, ki pričajo vsekakor o tem, da problem realitete kot ontološki problem obstaja?

Novoveška metafizika subjektivitete subjekta je ta ontološki problem realitete formulirala predvsem na sledeči način: kako dokazati na-sebnost [an-sich] tistega bivajočega, ki ne biva na način mislečega subjekta. Tako je ta problem razumel Descartes in s tem opredelil celotno novoveško spoznavno-teoretsko problematiko, od angleškega empirizma preko Kanta do Husserla. Heidegger pravi, da »ni 'škandal filozofije' v tem, da pravzaprav še danes ni zadovoljivega tovrstnega dokaza, ampak v tem, da takšne dokaze še danes pričakujemo in poskušamo izpeljati.«<sup>8</sup> Slepa pot je že v nastavku, v temelju takšnega dokazovanja, ker le-to »predpostavlja neki najprej brez-sveten [weltlos] oz. svojega sveta ne-gotov subjekt, ki si mora v temelju šele zagotoviti nek svet.«<sup>9</sup> In še en citat: »Pravilno razumljena tubit se zoperstavlja takšnim dokazom, ker je v svoji biti vedno že to, kar smatrajo pozneje prihajajoči dokazi kot tisto, kar ji je treba šele v dokazu prikniti [an-demonstrieren].«<sup>10</sup>

Kako pa Heidegger potem rešuje problem realitete kot ontološki problem, vkolikor le-ta — vsaj v nekem smislu — vendarle obstaja, kot smo ugotovili malo preje? Realiteta je

(podobno kot svetovnost) bitna (t. j. ontološka) opredelitev znotrajsvetno bivajočega. Realitete ni pripisovati znotrajsvetno ontično bivajočemu kot takemu, ampak jo je treba razumeti iz tubiti in njene bitne strukture. »Realiteta ontološko temelji v biti tubiti.«<sup>11</sup> Realiteta sama je nek način bitstovanja tubiti kot biti-v-svetu. Ali so s tem na široko odprta vrata filozofskemu idealizmu? Heidegger to odločno zanika, kajti: »To da realiteta temelji v biti tubiti, nikakor ne pomeni, da je to realno [Reales] po- [na-] samem sebi [an-sich] le tedaj in toliko časa, dokler tubit eksistira.«<sup>12</sup> »Realiteta prvotno in bistveno pripada tubiti« — to ni ontični, ampak ontološki stavek. Toda ali se ni v zgornji citirani stavek zopet prikradel tisti po-sebi [an-sich; na-sebi], ki ga je Heidegger ravno imenoval »škandal filozofije«? Heidegger tudi to zanika: »Ko tubit ne eksistira, tedaj tudi 'ni' več nobene 'neodvisnosti' in nobenega 'po-sebi'.«<sup>13</sup> **Tedaj** niti ni mogoče reči, da je bivajoče realno, niti da ni realno. Teze o tem, ali bi takrat bivajoče bilo (namreč po-sebi) ali ne, je mogoče postavljati le od **sedaj** (ta 'sedaj' ni mišljen zgolj časovno) navzven, ko tubit eksistira.

Seveda pa takšna — navidez paradoksalna — rešitev problema realitete ostaja problematična. Problem realitete je tesno povezan s problemom 'odnosa' bit/tubit (bistvo človeka) in kot tak se vključuje v osnovno vprašanje tega spisa, ki je bilo formulirano na začetku. Zato bo tematika v zvezi s problemom realitete razvidna v svoji mnogodimenzionalnosti in kompleksnosti šele iz celote tega spisa.

V zvezi z opredelitvijo realitete, namreč: »realiteta ontološko temelji v biti tubiti«, obstaja v »Biti in času« še neka nejasnost. Realiteta kot ontološka opredelitev se nanaša na znotrajsvetno bivajoče. Naslednji dve opredelitvi tega bivajočega sta priročnost [Zuhandenheit] in navzočnost [Vorhandenheit] (prim. S&Z, 69; 88). Heidegger pravi, da sta »priročnost in navzočnost modusa realitete.« (S&Z, 212). Po drugi strani pa sta ta dva modusa opredeljena kot kategoriji (S&Z, 88), *kategorije* pa so s svoje strani opredeljene kot ontološke oznake *ne-tubitnega* bivajočega v nasprotju z eksistenciali kot ontološkimi oznakami tubiti (S&Z, 44). V zgornjem izvajanju glede opredelitve pojma realitete pa smo videli, da je realiteta pojmovana pravzaprav kot eksistencial, saj »ontološko temelji v biti tubiti« (ibid., 212), čeprav jo Heidegger nikjer izrecno ne imenuje s tem imenom. Kako je s tem?

Kaj sploh termin kategorija znotraj dokončanega dela »Biti in časa«, t. j. eksistencialne analitike pomeni? Na to vprašanje ne najdemo odgovora. V začetku so sicer ontološke oznake razmejene v eksistencialne in kategorije (ibid. 44), vendar pa pojem kategorije v nadaljevanju tega teksta sploh ni tematiziran. To vé tudi Heidegger, saj pravi na zadnji strani »Biti in časa«: »Kar se na ta način pokaže kot razlika med bitjo eksistirajoče tubiti in bitjo ne-tubitnega bivajočega (realiteto na primer), je vendar zgolj izhodišče ontološke problematike, ne pa to, ob čemer bi se filozofija lahko pomirila.« (S&Z, 437).

**B. Biti k smrti** [das Sein zum Tode; biti za smrt]. — Da bi razumeli fenomen smrti in njegovo mesto v eksistencialni analitiki tubiti, je potreben predhoden vpogled v nekatere druge osnovne bitne znake tubiti.

Bit tubiti je opredeljena kot **skrb** [die **Sorge**].<sup>14</sup> Tudi to opredelitev moramo — prav tako kot vse druge eksistencialne — pojmovati fundamentalno-ontološko, ne pa psihološko in pd. Skrb je notranje razčlenjena struktura, njeni konstitutivni momenti so trije: eksistencialiteta [Existenzialität], fakticiteta [Faktizität] in »zapadlost« [das Verfallen]. **Eksistencialiteta** pomeni, da je tubit vedno 'naprej' od tega, kar že je. »... tubit je sama sebi v svoji biti vedno že vnaprej [vorweg]. Tubit je vedno že 'preko sebe navzven', in sicer ne v razmerju do nekega drugega bivajočega, kar ona ni, ampak kot bit za svoje lastne bitne možnosti [das Sein zum Seinkönnen, das es selbst ist]. To bitnostrukturo... pojmovno opredelimo kot biti-si-vnaprej tubiti [das Sich-vorweg, — sein des Daseins].«<sup>15</sup> Eksistencialiteta kot biti-si-vnaprej je izražena tudi v stavku, da je eksistenca kot odprtost tubiti napram svojim lastnim možnostim prvotnejša od vsake esencialne opredelitve tubiti.<sup>16</sup> Opredelitev biti-si-vnaprej pove, da je tubit vedno že to, kar še ni. »... postani, to kar si.« [»... werde, was du bist.«]<sup>17</sup> Tubit je treba predvsem razumeti iz njene bodočnosti. Kot tako je tubit vedno nedovršena, nezaključena; vedno ostaja možnost in — dokler eksistira — nikoli ni reducirana na zgolj dejanskost, mrtvo dejstvo. — Vendar pa je po drugi strani tubit vedno že vržena v bivanje, v svet: ta vrženost [die Geworfenheit] tubiti v njen 'tu', v njen svet, je opredelitev **fakticitete** kot drugega konstitutivnega momenta skrbi. Tretji konstitutivni moment skrbi kot biti tubiti Heidegger imenuje '**zapadlost**': bistvo te zapadlosti je v tem, da se tubit odvrča od same sebe, da si hoče prikriti svojo vrženost v svet in svojo odprtost napram lastnim možnostim s tem, da se izgublja v znotraj-svetno bivajočih stvareh oz. v opravkih [die Besorgen], ki se nanašajo na te stvari. — Vse tri konstitutivne momente skrbi kot biti tubiti je Heidegger izrazil v opredelitvi skrbi s terminom: »biti-si-vnaprej/-že-v-(svetu)-/-kot-bit-pri (znotrajsvetno srečavanem bivajočem)« [»Sich-vorweg-schonsein-in-(der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden)«].<sup>18</sup>

Kaj je ontološki smisel tako pojmovane skrbi? Heidegger to vprašanje razume na sledeči način: »Z vprašanjem po smislu skrbi vprašujemo: kaj omogoča celovitost razčlenjene strukturne celote skrbi...?«<sup>19</sup> Ta smisel je **časovnost** [die **Zeitlichkeit**]. »Izvirna enotnost strukture skrbi temelji v časovnosti. Biti-si-vnaprej temelji v bodočnosti. Biti-že-v... se razodeva v preteklosti. Biti-pri... pa je omogočeno v sedanjosti.«<sup>20</sup> Časovnost z njenimi modusi: bodočnost, preteklost, sedanjost, pa moramo misliti kot eksistencial, kot bitno določitev biti tubiti, ne pa v smislu fizikalno razumljenega časa kot 'poteka dogodkov'. Izvorno mišljeni čas je treba pojmovati kot časovnost, v kateri šele temelji možnost fizikalno mišljenega 'časa', ki ga Heidegger — v analogiji z analizami sveta in znotrajsvetno bivajočega — označuje kot znotrajčasnost [Innerzeitigkeit]. V podrobnejše analize časa in časovnosti se tukaj ne moremo spuščati za naš kontekst pa je važno dvojje: prvič, bodočnost ima prednost [Vorrang] v strukturi časovnosti. »Primaren fenomen izvorne in avtentične časovnosti je bodočnost [Zukunft].«<sup>21</sup> Drugič, izvorno mišljena

časovnost je **končna**. Da bi razumeli to tezo, pa si moramo poprej razjasniti pomen fenomena smrti znotraj eksistencialne analitike tubiti.

Kaj razume eksistencialna analitika s pojmom smrti? — Najprej se vprašajmo sledeče: zgoraj (v zvezi s fenomenom skrbi in časovnosti) smo govorili o biti tubiti kot o neki celoti oz. celovitosti; — toda kako je ta celovitost tubiti sami dana, če tubit vedno eksistira kot biti-si-vnaprej, kot odprtost proti svojim lastnim možnostim, kot nezaključenost? In tubit lahko v eksistencialni analitiki izreče svojo celovitost le tedaj, če ji je ta že na neki način dana, kajti eksistencialna analitika je *sámo*-razlaga tubiti po sami sebi. Iz tega sledi, da mora tubit kot biti-si-vnaprej vsebovati med svojimi možnostmi neko tako možnost, ki ji omogoča, da biva v svoji celovitosti. Ta možnost je **smrt** [der **Tod**] kot najbolj lastna in najskrajnejša možnost tubiti.

Kako to, da je smrt opredeljena kot možnost? Saj se zdi, da sta smrt in možnost nekaj povsem različnega, nezdružljivega. Očitno gre tukaj za neko posebno pojmovanje smrti. Skušali ga bomo razložiti v sledečem.

Heidegger se najprej sprašuje, na kakšen način je fenomen smrti tubiti dan, na kakšen način tubit vé za smrt, da bi jo lahko hermenevtično-fenomenološko opisala v svoji *sámo*-analitiki. Kako vemo za smrt? Mar s tem, da prisostvujemo pri smrti drugih? Nikakor ne — ob smrti drugih smo vedno le prisotni, ne pa sami postavljeni vanjo. »Nikdar ne spoznamo v pristnem pomenu umiranja drugih, ampak smo vedno predvsem le 'zraven'.«<sup>22</sup> »... smrt zahteva [beanspruchten] človeka kot posameznika.«<sup>23</sup> Toda kako naj posameznik vé za svojo lastno smrt, kako naj bo postavljen vanjo, ko pa je v tej postavljenosti hkrati že kot posameznik, kot eksistirajoča tubit, izničen? Tako se eksistencialna analitika znajde pred navidezno nezmožnostjo, da bi govorila o fenomenu smrti. Toda smrt ni zgolj neki dogodek, neka 'točka', ki 'se nahaja na koncu življenja', ampak nenehna prisotnost v življenju samem. Tako pojmovana smrt je biti k smrti, biti za smrt [das Sein zum Tode] in s tem bitna opredelitev biti tubiti, eksistencial. Citat: »Tako kakor je tubit nenehno, dokler je, že svoj še-ne, tako je tudi vedno že svoj konec. S smrtjo mišljena končnost ni konec bivanja [Zu-Ende-sein], ampak biti za konec [Sein zum Ende]. Smrt je način biti, ki ga tubit vzame nase, brž ko je.«<sup>24</sup> Smrt tubiti pripada, tubit je za-smrt-bit.

Navedel bom Heideggrovo primero s sadežem: »Nezrel sadež gre svoji zrelosti nasproti. V tem dozorevanju mu to, kar še ni, nikakor ni pritaknjeno kot ne-še-navzoče. On sam se prinaša k zrelosti in takšno *sámo*-prinašanje karakterizira njegovo bit kot sadež... Tisto ne-še nezrelosti ni neko zunajstoječe drugo, kar bi bilo lahko navzoče zgolj ravnodušno napram sadežu in ob njem. To ne-še je on sam v svojem specifičnem načinu biti.«<sup>25</sup>

Biti k smrti je opredeljena kot možnost. Tubit se namreč lahko 'obnaša' do te svoje najbolj avtentične [eigentliche; lastne, svoje] možnosti na način »zapadlosti«, t. j. neavtentično, kar pomeni, da beži pred smrtjo in se izgublja v opravkih z znotrajsvetno bivajočim in zapada v brezosebnost [das

Man]. O tem še pozneje. Biti k smrti je torej 'zgolj' možnost, možnost avtentičnosti. Po drugi strani pa je smrt neprekosljiva [unüberholbare] in kot takšna gotovo [gewisse] možnost. To je edina izmed možnosti, ki tvorijo biti-si-vnaprej tubiti, ki omogoča tubiti, da samo sebe zapopade kot celoto, kot celovitost — obenem pa ohrani svojo temeljno strukturo: eksistencialiteto, tisti biti-si-vnaprej, kot nenehno odprtost napram lastnim možnostim, kot nezaključenost.

Sedaj, ko smo opredelili smrt kot biti k smrti, lahko tudi razumemo dve temeljni karakteristiki časovnosti: prvič, da je primaren modus časovnosti bodočnost; drugič, da je izvirno mišljena časovnost končna. K temu drugemu lahko navedemo še citat: »Tubit [kot biti k smrti] nima le svoj konec, ob katerem preneha bivati, ampak **eksistira končno.**«<sup>26</sup> Izvirno mišljeni čas kot časovnost pa je bil opredeljen kot eksistencial, torej kot bitno določilo končno eksistirajoče tubiti. Zato je »izvirno mišljeni čas končen.«<sup>27</sup>

Skrb kot bit tubiti prežema s svojimi tremi konstitutivnimi momenti celotno eksistencialno strukturo tubiti. Tako lahko tudi na fenomenu smrti razločujemo te tri konstitutivne momente: eksistencialiteto, fakticiteto in »zapadlost.«<sup>28</sup> Doslej smo se v glavnem zadrževali ob prvem izmed teh momentov. — Kaj pomeni fakticiteta smrti? Fakticiteta tubiti pomeni vrženost [Geworfenheit] v bivanje, v svet. V skladu s tem pomeni fakticiteta smrti to, da je tubit kot eksistirajoča možnost. »Vrženost v smrt se tubiti izvirno in vpadljivo razkriva v občutju [Befindlichkeit; počutje] **tesnobe** [die Angst].«<sup>29</sup> V tesnobi se tubit ne boji nekega konkretnega znotrajsvetno bivajočega — kakor v počutju strahu [Furcht] — ampak ji je tesno zaradi njene eksistence kot take, zaradi eksistence, ki je opredeljena kot biti k smrti. »V tesnobi se tubit znajde pred Ničem možne nemožnosti svoje eksistence.«<sup>30</sup> Nekoliko dalje: »Biti k smrti je bistveno tesnoba.«<sup>31</sup> To mesto iz »Biti in časa« moramo povezati s tem, kar je rečeno v poznejšem spisu »Kaj je metafizika« v zvezi s tesnobo: tam pravi Heidegger, da se v tesnobi šele sproži mišljenje na pozabljeno biti, ki je značilna za metafiziko.<sup>32</sup> Kot sem že omenil, za Heideggra pot do spominjajočega mišljenja resnice biti vodi preko mišljenja bistva Niča. Za metafiziko kot nihilizem je značilno »bistveno ne-mišljenje bistva Niča.«<sup>33</sup> Heidegger se sprašuje: »Ali se dogaja v tubiti človeka takšna razpoloženost, v kateri je postavljen pred sam Nič?«<sup>34</sup> To počutje je tesnoba. »Ta tesnoba razodeva Nič.«<sup>35</sup> »Vse stvari in mi sami tonemo v nekakšno ravnodušnost« ... gre za »odmikanje bivajočega v celoti«, za »zdrsnjenje bivajočega.«<sup>36</sup> Bistveno tesnobo Heidegger imenuje tudi »groza brezna.«<sup>37</sup> Biti k smrti kot tesnoba torej stoji v bistveni razkritosti Niča, stoji pred »grozo brezna«. — »Samo zato, ker je Nič razkrit v temelju tubiti, nas lahko obide popolna osupljivost bivajočega.«<sup>38</sup> »Samo človek med vsem bivajočim ... skusi čudež vseh čudežev: **da bivajoče je.**«<sup>39</sup>

In kaj pomeni »zapadlost« smrti? — Biti k smrti je možnost avtentičnega eksistiranja tubiti. Ta avtentičnost je opredeljena kot odločnost [Entschlossenheit; gl. S&Z, 297], ki pomeni pre-stajanje bistvene tesnobe kot »groze brezna«. Tubit

kot odločnost biva na način samobitnosti [Selbstheit], kar pomeni: tubit je pri sebi, biva iz svoje enkratnosti in neponovljivosti, biva iz svoje končnosti, iz **svoje** smrti. Nasprotje temu je način bivanja, v katerem tubit ni ona sama, v katerem je odtujena sama sebi, svoji samobitnosti in svojim bistvenim možnostim. Ta način bivanja je neavtentičen, njegova bistvena opredelitev je »zapadlost«. Natančneje bomo opredelili neavtentičnost spodaj.

Najprej opredelimo »zapadlost« smrti. Le-ta se kaže v vsakodnevni javnosti tako, da je smrt pojmovana kot nekakšen dogodek, na katerega sem in tja naletimo, kot »smrtni primer«. Pravijo: »tudi umira se končno« in v tem je prisotna nekakšna samoumevnost. Smrt je pojmovana kot »neki nedoločeni nekaj, s čimer se je potrebno nekoč soočiti, kar pa zaenkrat (za nekoga samega) še ni navzoče in zato negrozeče.«<sup>40</sup> Ko pravijo: »umira se«, pri tem vsakdo misli: »ne ravno jaz«. Vsakodnevna javnost tudi skrbi za nenehno pomiritev glede smrti in vse, kar je v zvezi z njo, takorekoč spreminja v družbeno institucijo, za katero skrbi skupnost. Vendar se človek v svojem odvrčanju od smrti ne izmakne svoji bitni opredelitvi, da biva na način biti k smrti, ampak s tem odvrčanjem zgolj smrti »zapada«. »Vsakodnevna biti k smrti je kot zapadajoča nenehen beg pred njo.«<sup>41</sup> Človek v svoji vsakodnevnosti beži pred občutkom tesnobe, pred »grozo brezna«, v tem begu pa se hkrati odmika od svoje samobitnosti, odtuja se od samega sebe. V tem odtujevanju sicer na neki način vé za neizogibnost smrti, vendar ne biva v skladu s to neizogibnostjo. Človek v povprečni vsakdanjosti živi tako, kot da bo večno živel — in na tak način najprej in najbolj zapada smrti.

Sedaj lahko natančneje opredelimo neavtentično bivanje tubiti. Zanj je karakteristično dvoje: prvič, tubit se v modusu neavtentičnega bivanja izgublja v znotrajsvetno bivajočih stvareh oz. v opravljanju [besorgen] v zvezi s temi stvarmi; smoter tega izgubljanja je beg pred težo biti k smrti, beg pred tesnobo. Drugič, tubit se izgublja, t. j. izgublja svojo samobitnost, v brezosebnem [das Man]. Ko govorimo o vsakodnevni javnosti, pravimo »govori se«, »gradi se«, »ubija se«, itd. Kdo je tisti, ki se skriva za tem »se«? »Tisti Kdo ni ne ta ne oni, ne jaz sam, ne vsota vseh. Ta 'Kdo' je neutrum, to brezosebno [das Man].«<sup>42</sup> To brezosebno razbremenjuje tubit od teže njenega bivanja, od njene smrti, vendar za »ceno« zapadanja.

V zvezi s samobitnostjo [Selbstheit] in brezosebnostjo [das Man] še sledeče: ti dve opredelitvi sta odgovor na vprašanje, kdo je tisti, ki biva na način biti-v-svetu (glej zgoraj). S tem je najden drugi konstitutivni moment te strukture.

Tisto, kar tubit kliče iz njene neavtentičnosti v avtentičnost je vest [das Gewissen].<sup>43</sup> Klic vesti kliče tubit k njeni samobitnosti. Hkrati je vest kriterij razlikovanja med avtentično in neavtentično eksistenco.<sup>44</sup> Vendar pa se ta kriterij ne nanaša na neko izven-tubitno »instanco« (n. pr. na transcendentnega boga razsodnika, večne vrednote in pod.), ampak je vest pojmovana kot eksistencialna opredelitev tubiti same. Tubit vedno že je, biva na način klica vesti. — Vest tubit na-

govarja na njeno najbolj lastno možnost, na biti k smrti. »... smrt zahteva človeka kot posameznika«<sup>45</sup>, ga iztrga iz neavtentične brezosebnosti in ga privede pred samega sebe, k samemu sebi. V smrti bistveno ne obstaja in ne more obstajati nobeno zastopanje oz. nadomeščanje ene tubiti z drugo. Smrt je vedno **moja** smrt, smrt mene kot posameznika. V smrti sem vedno jaz sam tisti, ki umira. »Nihče ne more drugemu odvzeti njegovega umiranja. Nekdo sicer lahko 'gre za nekega drugega v smrt'. Vendar to vedno pomeni: žrtvovati se za drugega 'v neki določeni stvari'. Takšno umiranje za ... pa nikoli ne more pomeniti, da je s tem drugemu v najmanjši meri njegova smrt odvzeta. Smrtje, kolikor 'je', bistveno tisto vedno moje [je meine].«<sup>46</sup>

## II.

Ponovimo osnovno vprašanje, ki smo ga postavili na začetku pričujočega spisa: kakšna je bitno-zgodovinska določenost same eksistencialne analitike (t. j. »Biti in časa«)? — kar pomeni: kakšno mesto zavzema ta analitika znotraj evropske novoveške misli, katere bistvena opredelitev je v tem, da je ta misel metafizika subjektivitete pred-stavljajočega subjekta? — V tem razdelku bom skušal skicirati možen očitak eksistencialni analitiki tubiti, češ da je — v nasprotju s Heideggrovimi intencijami — skrajna radikalizacija novoveške metafizike, predvsem z ozirom na Kantov transcendentilizem. Poskus zavrnitve tega očitka pa bosta III. in predvsem IV. razdelek tega spisa.

V uvodu v »Bit in čas« (paragraf z naslovom: »Naloga destrukcije zgodovine ontologije«) Heidegger pravi: »Grška ontologija in njena zgodovina, ki po mnogih filiacijah in zverženjih še danes določa pojmovnost filozofije, je dokaz za to, da tubit samo sebe in bit sploh razume iz 'sveta'.«<sup>1</sup> 'Svet' je tu mišljen kot celota znotrajsvetno navzočega [vorhanden] bivajočega. Grška ontologija, ki določa pojmovnost vse poznejše filozofije, se torej orientira po pojmu biti, ki 'izhaja' iz 'sveta'. Kakor nadalje v tem istem paragrafu beremo, to velja celo za metafiziko subjektivitete od Descartesa dalje. »S 'cogito sum' Descartes zahteva, da se filozofiji zagotovi nova in gotova tla. Kar pa pri tem 'radikalnem' začetku pušča nedoločeno, je način biti [die Seinsart] res cogitans, točneje smisel biti [der Seinssinn] tistega 'sem'.«<sup>2</sup> Vendar pa — natančneje — ta način biti res cogitans ni v pravem smislu nedoločen, ampak nereflektiran z ozirom na Descartesov 'radikalni' obrat k subjektu. Descartes nereflektirano sprejema iz sholastike izhajajočo ontološko opredelitev »ens creatum« (ustvarjeno bitje) in na takšno razumevanje biti postavlja svoj cogito. Ta srednjeveška opredelitev pa s svoje strani temelji na antičnem pojmovanju biti kot navzočnosti [Vorhandenheit], biti pojmovane iz 'sveta'.<sup>3</sup> To grško pojmovanje biti pa po Heideggrovem mnenju ne opredeljuje le Descartesa, ampak tudi poznejšo metafiziko subjektivitete subjekta (n. pr. Kanta). Ko Heidegger govori o »nalogi destrukcije zgodovine ontologije« (naslov paragrafa 19, S&Z), s tem misli na »... ob vodilu vprašanja biti izvedeno destrukcijo izročene-

ga stanja [der Bestand; tudi: zaloga] antične ontologije.«<sup>4</sup> V tem smislu skuša eksistencialna analitika razložiti problem biti iz tubiti (t. j. eksistirajočega človeka kot tu-bit) navzven, ne pa več iz 'sveta'. Ali naj s tem razumemo dosledno radikalizacijo obrata, ki ga je znotraj metafizike nastavljal Descartes, ali pa je eksistencialna analitika tubiti res samo razpiranje horizonta za vprašanje po smislu biti sploh in kot takšna nastopa kot neke 'prolegomena za vsako bodoče mišljenje biti', kot to lahko razberemo iz uvoda v »Bit in čas«: »... filozofija je univerzalna fenomenološka ontologija, ki izhaja (!) iz hermenevtike tubiti...«<sup>5</sup>? Če drugače postavimo vprašanje: ali tubit kot tisto povprašano v vprašanju po smislu biti res nastopa kot tisto zgolj »**eksemplarično** bivajoče« ... , »na katerem naj bo odčitana smisel biti«<sup>6</sup>, in ta izbor narekuje pač ontična prednost tubiti, da se ona v svoji biti izrecno razume, ali pa je v tem izboru, v tem 'metodološkem' postopku implicirano nekaj več, namreč radikalno »počlovečenje« bivajočega, kar je nastavljal Descartes z obratom k subjektu in kar — v poznejših delih — Heidegger imenuje nihilizem. Ali je eksistencialna analitika tubiti tista, ki realizira »... nujnost zahteve, ki jo postavlja Nietzsche, da bi končno morali filozofi resno vzeti počlovečenje vsega bivajočega.«<sup>7</sup> Potemtakem ne bi bila Nietzschejeva filozofija volje do moči dovršitev metafizike kot nihilizma, ampak Heideggrova eksistencialna analitika tubiti. Le-ta bi končno tudi dosledno izvršila tisto, kar je Kant imenoval »Kopernikanski obrat«. Če bi to bilo tako, potem eksistencialna analitika tubiti sploh ne bi bila tisto mišljenje, ki razpira horizonte spominjajočemu mišljenju resnice biti, ampak bi bila metafizika (:nihilizem kot pozaba biti) par excellence. To vprašanje je zelo kompleksno in nanj lahko odgovorimo šele ob temeljitem predhodnem premisleku 'odnosa' bit/bistvo človeka (kot eksistirajoče tubiti).

Sedaj pa si — glede na načrtano pot tega razdelka — oglejmo sledeče. Najprej z nekoliko daljšim citatom iz »Evropskega nihilizma« skicirajmo Heideggrovo stališče do Kantovega transcendentalizma: »Tisto najbolj notranje v zgodovini novoveške metafizike je v poteku, po katerem dobi bit neizpodbitno bistveno potezo, da je pogoj možnosti bivajočega, t. j. — novoveško mišljeno — pred-stavljenega, t. j. stoječega pred, pred-vrženega, t. j. predmetov. Odločilni korak v tem poteku spolni Kantova metafizika. ... Kantovo temeljno metafizično stališče je izrečeno v stavku ... : 'Pogoji **možnosti skustva** sploh so obenem **pogoji možnosti predmetov skustva.**' Kot 'pogoji možnosti' je tu izrecno in odločilno imenovano to, kar Aristotel in Kant imenujeta 'kategorije'. Po prej dani razlagi tega imena so s kategorijami mišljena bistvena določila bivajočega kot takega, t. j. bivajočnost, bit; ... pri tem pomeni bit ustrezno temeljnemu novoveškemu stališču pred-stavljenost, predmetnost (objektiviteto)«<sup>8</sup> Bit je pred-stavljenost. Kategorije (pogoji možnosti skustva) so s tem, da so hkrati pogoji možnosti **predmetov** skustva, opredeljene — znotraj Kantovega transcendentalizma — kot bit, bivajočnost bivajočega (objektiviteta). Pri tem je bit mišljena pot pogoj, temelj [Grund] in kot takšna — in ultima analysi — kot neko **bivajoče**. Tako pa bit v svoji resnici, v svojem bistvu, ni miš-



ljena: zato Heidegger lahko tudi Kantovo filozofijo označi kot metafiziko, ki se (v skladu z Aristotelovo definicijo) sprašuje po bivajočem kot bivajočem in v kateri je »bit kot taka ničeva: bit — nihil.«<sup>9</sup> Kantova filozofija je torej vpeta v zgodovino metafizike kot nihilizma.

Sedaj pa si oglejmo Heideggrov stavek iz »Biti in časa« in ga primerjajmo s Kantovim transcendentalnim idealizmom: svetovnost kot eksistencialna opredelitev tubiti, njene biti-v-svetu, je ontični pogoj [die Bedingung] možnosti razkritosti znotrajsvetno bivajočega.<sup>10</sup> Prim. tudi: »Pred tem že razprti [erschlossen] svet dopušča srečavanje znotrajsvetnega.«<sup>11</sup> Podobno velja za eksistencial časovnosti. Izvorno mišljeni čas kot časovnost (ontično) dopušča srečavanje vsakega »znotrajčasnega« (t. j. fizikalno ipd. mišljenega časa). Podobno bi lahko navedli tudi za druge eksistenciale, n. pr. zgodovinskost [Geschichtlichkeit], z-bit [das Mitsein], itd. S tem, da se na teh mestih poudarja, da so eksistenciali ontični pogoji srečavanja nekega bivajočega, ki biva na način »znotraj-«, ne pa morda 'ontološki' pogoji same bivajočnosti tega bivajočega (kot Heidegger pravi za Kantove kategorije), se zbuja mnenje, da so bivajoče kot takšno [an-sich; po-sebi] ni omogočeno s temi eksistenciali (bitnimi določili tubiti), ampak da gre tu zgolj za »srečavanje« [begegnenlassen]. Če ta poudarek ne bi bil prisoten, bi bilo jasno, da gre pri eksistencialni analitiki tubiti za neko novo — sicer izpopolnjeno — obliko transcendentalnega idealizma, za neko novo obliko metafizike. Vendar pa: kaj ta »ontična pogojenost« in »srečavanje« pravzaprav je? — Saj konec koncev tudi pri Kantu kategorije kot »pogoji možnosti predmetov skustva« niso pojmovane kot nekaj bivajočega, saj Kant sam pravi, da so kategorije zgolj logične (t. j. transcendentalne) funkcije; »kategorije same zase niso nič drugega kot logične funkcije, ... in potrebujejo za podlago čutno zrenje.«<sup>12</sup> Kot take kategorije ne bivajo po-sebi; s tem se Kant obmejuje od idealizma in imenuje svojo filozofijo kritično filozofijo, ne pa transcendentalni idealizem.

Problematiko, ki se poraja v tem razdelku pričujočega spisa, smo zaslutili že v I. razdelku v zvezi s pojmom realitete, sedaj pa jo bomo zaostriili še s tem, kar je v »Biti in času« na istem mestu, kjer se govori o realiteti, povedano o biti in tubiti. Tam je rečeno: »**Le dokler tubit je, ... 'se daje' ['es gibt'] bit.**«<sup>13</sup> Ta nemški 'es gibt' se v vsakdanjem govoru uporablja preprosto kot 'je', n. pr. v smislu »es gibt viel Geld« [»mного denarja je«], dobesedno pa pomeni 'se daje', torej je v njem prisoten — gramatikalno gledano — pasiven in aktiven pomen. Tako je zgornji stavek kot gramatikalna tvorba dvosmiselen, kar pa za kontekst tega stavka v »Biti in času« nikakor ni slučajno. Če ta 'es gibt' razumemo v pomenu 'je', potem z veliko upravičenostjo lahko sklepamo, da gre v eksistencialni analitiki tubiti — kljub nasprotnim zagotovilom avtorja v njegovih poznejših delih — za »počlovečenje bivajočega«, da je Heidegger sam v »Biti in času« »resno vzel počlovečenje vsega bivajočega«<sup>14</sup>, zahtevo, ki jo je izrekel Nietzsche. Seveda pa takšno stališče oz. interpretacija zgornjega stavka o 'odnosu' bit-tubit hkrati že pred-

postavlja, da je tubit identična s človekom v tradicionalnem pomenu. O tem več v IV. razdelku. Zdaj pa predpostavimo, da je tubit ime za človeka, kot ga razume tradicionalni evropski humanizem (v najširšem smislu), in se glede na to nadalje vprašujemo, ali v »Biti in času« gre za nekakšno »počlovečenje bivajočega« ali ne. Če bi bil odgovor pozitiven, bi bilo mogoče videti v eksistencialni analitiki novo varianto transcendentnega idealizma oz. dosledno izvedeni »Kopernikanski obrat«.

Zaradi pomembnosti zgoraj citiranega mesta iz »Biti in časa« bom navedel celoten odstavek: »Vsekakor le dokler tubit je, to pomeni ontična možnost razumevanja biti [Seinsverständnis; bitnega razumevanja], 'se daje' bit. Ko tubit ne eksistira, tedaj tudi 'ni' neodvisnosti in tudi 'ni' tistega 'na-sebi'. Kaj takega tedaj ni niti razumljivo niti nerazumljivo. Tedaj tudi znotrajsvetno bivajoče ni niti razkriljivo [entdeckbar], niti ne more ležati v skritosti. **Tedaj** niti ni mogoče reči, da bivajoče je, niti da ni. **Zdaj**, dokler razumevanje biti in s tem razumevanje navzočnosti [Vorhandenheit- kot opredelitve ne-tubitnega bivajočega] je, je mogoče reči, da bo **takrat** bivajoče še nadalje bivalo.«<sup>15</sup> Ta 'odnos' Heidegger nadalje imenuje »odvisnost biti, ne pa bivajočega, od razumevanja biti [von Seinsverständnis — kot bitnega določila tubiti].«<sup>16</sup>

Zakaj pravzaprav zgornjega odstavka — z drugačnimi termini — ne bi mogel napisati Kant? Saj Kant tudi ne trdi, da je po-sebi bivajoče [Ding-an-sich] glede svoje 'bivajočnosti' odvisno od kategorialnega ustroja subjektivitete — in to Kant ravno izrecno poudarja! In vendar Heidegger opredeljuje Kantov transcendentalizem kot metafiziko, kot tisto mišljenje, zavoljo katerega prevlade se je eksistencialna analitika tubiti podala na svojo »pot«!?

Do teh pomislov pridemo tudi na mestu iz »Biti in časa«, kjer Heidegger govori o resnici. — Že v »Biti in času« nastopa pojem resnice kot (*ἀλήθεια*) (neskritost), t. j. opredelitev resnice, ki je značilna za poznejša Heideggrova dela. Več o tem pozneje. V eksistencialni analitiki tubiti je *ἀλήθεια* pojmovana predvsem kot neskritost oz. razprtost [Erschlossenheit] tubiti. »Razprtost tubiti je najizvornejši fenomen resnice.«<sup>17</sup> Tubit bliva na način (sámo)-razprtosti, kar pomeni: ta razprtost (*ἀλήθεια*) tubiti je določilo biti nje same (namreč tubiti). Razprtost in s tem resnica kot (*ἀλήθεια*) je eksistencial, bitno določilo tubiti. »Resnica ... je eksistencial.«<sup>18</sup> — Sedaj pa k problemu, ki nas v tem kontekstu zanima; citat: »Resnica 'se daje' ['es gibt'] le, v kolikor in dokler tubit je.«<sup>19</sup> K temu Heidegger dodaja: »Bivajoče je le **tedaj** razkrito in le **toliko časa** razprto, dokler tubit sploh je. Newtonovi zakoni, stavek o protislovju, vsaka resnica sploh je le toliko časa resnična, dokler tubit je. Preden je tubit sploh bila in potem, ko tubiti sploh več ne bo, ni bilo nobene resnice in nobene ne bo, kajti resnica kot razprtost, razkrivanje in razkritost tedaj **ne bo mogla** biti. Preden so bili Newtonovi zakoni odkriti, niso bili 'resnični', iz tega pa ne sledi, da so bili napačni, niti ne to, da bi bili napačni, ko ontično ne bi bila več mogoča nobena razkritost. Prav tako v tej 'omejitvi' ni prisotno nobeno zmanjšanje resničnosti [des

Wahrseins] teh 'resnic'. — To, da Newtonovi zakoni niso bili pred njim niti resnični niti napačni, pa ne more pomeniti, da bivajočega, na katerega ti zakoni razkrivajoč kažejo, pred njim ni bilo. Zakoni so postali z Newtonom resnični, z njim je postalo za tubit bivajoče na njem samem [an ihm selbst] dostopno. Z razkritostjo bivajočega se le-to pokaže prav kot bivajoče, ki je pred tem že bilo. Tako razkrivati — to je način biti [die Seinsart] 'resnice'.<sup>20</sup> Nato zaključuje: »Vsaka resnica je glede na svoj bistveno tubitni [daseinsmässiger] način biti relativna z ozirom na bit tubiti.«<sup>21</sup> Ta stavek z drugimi besedami pove, da je resnica eksistencial. — Zgornji citat govori sam zase in mislim, da je vzporednost z razpravljanjem v 'odnosu' bit-tubit očitna (prim.: »le dokler tubit je ... 'se daje' bit«). In ta vzporednost ni le zunanja analogija, ampak je 'v stvari sami'; Heidegger pravi: »Filozofija je od nekdaj postavljala skupaj resnico in bit.«<sup>22</sup> In to: upravičeno — kot je rečeno malo dalje.<sup>23</sup> Prav z opredelitvijo resnice kot *ἀλήθεια* je Heidegger omogočil to 'zblizanje' resnice in biti, ki ga je filozofija vedno že 'slutila', a nikoli dosledno izrekla. Ta 'odnos', ki se v temelju pokaže kot istost, je bistven za razumevanje Heideggrovega mišljenja biti — prim.: »bistvo resnice je resnica bistva«<sup>24</sup>; »v pojmu 'bistva' pa filozofija misli bit«<sup>25</sup>

Vsa vprašanja oz. 'očitki' Heideggrovi eksistencialni analitiki tubiti, ki so bila formulirana v tem razdelku, ostajajo odprta. Morda se bo šele iz celote pričujočega spisa pokazala (oz. dala slutiti) pot, ki vodi k odgovorom na ta vprašanja.

### III

V tem razdelku bom skušal orisati nekatere vidike tega, kar Heidegger imenuje »pot« iz metafizike kot mišljenja, v katerem resnica biti ni mišljena, k mišljenju resnice biti. »Nastavek« te poti Heidegger pripisuje razpravi »Bit in čas«: »Mišljenje, ki smo ga poskusili v razpravi »Bit in čas« se odpravlja na pot, da bi pripravilo tako razumljeno premaganje metafizike.<sup>1</sup> Kaj je ta pot? Lahko rečemo, da je to eksistencialna analitika tubiti kot celota: predvsem to je tisto, kar skušam pokazati v tem spisu; a ne prehitvajmo poteka našega razmišljanja. Torej: v tem razdelku bom razmišljal o treh pomembnih razsežnostih eksistencialne analitike, t. j. »Biti in časa«, kot te »poti«: najprej o ontološki diferenci (A); potem o 'logiki' in o možnosti izvirnejšega mišljenja (B); nato pa še o resnici kot *ἀλήθεια* (C).

**A. Ontološka diferenca.** To jedro Heideggrove filozofije, diferenca bit-bivajoče, vsekakor nastopi že v »Biti in času« in je celo bistvena za to razpravo. Že v uvodu v »Bit in čas« beremo: »To vprašano v vprašanju po smislu biti je bit, to kar določa bivajoče kot bivajoče, to odkoder je bivajoče — kakorkoli ga že obravnavamo — vedno že razumljeno. Bit bivajočega 'ni' sama neko bivajoče. Prvi filozofski korak v razumevanju problema biti je v tem, da ne *μὴδὲν τὰ ἀληθεύειν*, 'ne pripovedujemo zgodbo' (Platon, Sophistes), t. j. da bivajoče kot bivajoče v njegovem poreklu [die Herkunft] ne dolo-

čamo z zvajanjem na neko drugo bivajoče, kakor da bi imela bit značaj kakega možnega bivajočega.«<sup>2</sup> **Bit sama 'ni' neko bivajoče.** Tukaj naj navedem — za razmejitev biti od vsakega vzroka, temelja [Grund] bivajočega — še naslednji citat iz poznejšega Heideggrovega teksta »Kaj je to — filozofija?«; ko Heidegger govori o Aristotelu, o tem, kaj njemu pomeni bit bivajočega kot tisto, kar filozofija išče, pravi: »Aristoteles to pove, ko imenuje protai archai kai aitiai. To prevajamo: 'prva počela in vzroki' - namreč bivajočega. Prva počela in vzroki so potemtakem bit bivajočega. Po poltretjem tisočletju bi bil že čas razmisliti o tem, kaj neki ima bit bivajočega opraviti z nečem takim, kot sta 'počelo' in 'vzrok'. V katerem pomenu je mišljena bit, da je nekaj takega, kot sta 'počelo' in 'vzrok' sposobna izoblikovati in prevzeti nase bitje-biti bivajočega [seiend-Sein des Seienden]?«<sup>3</sup> Očitno je, da je bit v tem pomenu mišljena kot neko bivajoče. V vsej zgodovini evropske metafizike prevzema tako ali drugače določeno bivajoče vlogo biti.

V »Biti in času« pa bit ni več pojmovana kot neko bivajoče. Za to priča tudi dosledno terminološko razlikovanje med ontičnim in ontološkim. V terminologiji »Biti in časa« je tisto mišljenje, ki je usmerjeno izključno k bivajočemu, **ontično**, medtem ko je **ontološko** tisto, ki se usmeri k biti bivajočega. Eksistencialna analitika tubiti je usmerjena predvsem ontološko. Eksistenciali, ki s svojo strukturiranostjo tvorijo stroj biti tubiti, so ontološke, ne pa ontične opredelitve, o čemer smo že govorili. Eksistenciali niso nekaj bivajočega. Za ilustracijo bom navedel to, kar Heidegger pravi o časovnosti: »Časovnost sploh 'ni' nobeno bivajoče. Ona ni, ampak se časi.«<sup>4</sup> Bistvo časovnosti je časenje [die Zeitigung] v enotnosti njenih »ekstaz«: bodočnosti, preteklosti, sedanjosti.<sup>5</sup>

**B. 'Logika' in možnost izvirnejšega mišljenja.** — V uvodu v pričujoči spis je bila metafizika — v skladu s filozofijo poznejšega Heideggra — opredeljena kot pristno mišljeni nihilizem: v metafiziki je ničeva bit sama. Po drugi strani pa je bistvo metafizike kot nihilizma prav v tem, da ji ostaja ta »nihil«, ki se dogaja znotraj nje same, skrit »Nihilizem bi tedaj pomenil: bistveno ne-mišljenje bistva Niča.«<sup>6</sup> Pot do mišljenja resnice biti kot sestop v temelj metafizike vodi 'preko' bistvenega mišljenja bistva Niča. Na to pot se Heidegger podaja v razpravi »Kaj je metafizika?« Osnovno vprašanje te razprave je: kaj je bistvo Niča?

To vprašanje pa je samo vprašljivo. Znanost — ki je v odnosu samo in izključno do bivajočega — »noče o Niču ničesar vedeti.«<sup>7</sup> Vprašanje, kaj je Nič, je znotraj znanosti nesmiselno. Splošna 'logika' kot 'organon znanosti', stavek o protislovju, potolče to vprašanje, kar je razvidno iz sledečega: vprašanje tipa »kaj je ... ?« meri na odgovor, v katerem pripišemo vprašanemu (kot subjektu vprašanja) neki predikat, ki opredeljuje kajstvo vprašanega — in s tem odgovarja na zastavljeno vprašanje. Če n. pr. vprašamo »kaj je človek?«, lahko odgovorimo (človeku pripišemo predikat): »človek je animal rationale« in s tem opredelimo kajstvo vprašanega, t. j. človeka. Kako pa je z vprašanjem »kaj je Nič?« Na to

vprašanje — tako zatrjuje 'logika' — sploh ne moremo ničesar odgovoriti, kajti z vsakim možnim predikatom bi Niču nekaj pripisali — s tem pa Nič ne bi bil več nič, ampak nekaj, neko bivajoče. Torej — zaključuje 'logika' — je vprašanje po Niču kot vprašanje prazno in nesmiselno.

Ali je to res tako? — se sprašuje Heidegger. Kaj pa, če iz tega, kar nam pove 'logika' glede vprašanja o Niču, ne zaključimo, da vprašanja o Niču sploh ne moremo vprašati. ampak to, da Nič ni neko bivajoče in da zato ne moremo spraševati o njem na način, s katerim sprašujemo po bivajočem, namreč na način »kaj je ...?« ? Toda: ali je to edini način vpraševanja? Izkaže se, da to ni tako in da prav ta 'logični' način vpraševanja (»Kaj je ...?«), ki se giblje v relaciji subjekt-predikat, temelji v metafiziki kot ne-mišljenju bistva Niča. Prodor v temelj metafizike, ki hkrati pomeni nje prevlado, pa tako obenem nastopi kot možnost izvirnejšega vpraševanja in mišljenja, kot je tisto, ki ga inavgurira 'logika'.

Katero je to izvirnejše vpraševanje oz. mišljenje? To mišljenje resnice Niča je bistveno drugačno od tistega, katerega nosilec je ratio (v najširšem promenu). **Mišljenje resnice Niča misli pred vsako dihotomijo subjekt-predikat.** Citat: »Če se torej zlomi moč razuma na polju vprašanj po Niču in biti, tedaj se s tem odloča tudi usoda gospostva 'logike' v filozofiji. Ideja 'logike' same razpade v vrtincu izvirnejšega vpraševanja.«<sup>8</sup> 'Mesto' tega izvirnejšega vpraševanja oz. mišljenja resnice Niča pa je **razpoloženost** [das **Gestimmtsein**]. »Takšna razpoloženost ... nam dopušča, da se počutimo in bivamo sredi bivajočega v celoti.«<sup>9</sup> Razpoloženost je hkrati »počutje in bivanje [die Befindlichkeit; befindlich = nahajajoč se] razpoloženja.«<sup>10</sup> Heidegger se nadalje — v smislu osnovnega vprašanja razprave »Kaj je metafizika?« — sprašuje: »Ali se dogaja v tubiti človeka takšna razpoloženost, v kateri je postavljen pred sam Nič?«<sup>11</sup>; in ugotavlja: ta razpoloženost je tesnoba [die Angst]. »... tesnoba razodeva Nič.«<sup>12</sup> Tesnoba pa je »groza brezna.«<sup>13</sup> Kot smo že rekli, je v razpravi »Biti in čas« eksistencial biti k smrti opredeljen bistveno kot tesnoba: »Biti k smrti je bistveno tesnoba.«<sup>14</sup> In samo zato, ker je Nič razkrit v temelju tubiti kot biti k smrti, nas lahko obide popolna osupljenost bivajočega. »Samo človek med vsem bivajočim ... skusi čudež vseh čudežev: da bivajoče je.«<sup>15</sup> To pa s tem in prav s tem, da je »varuh prostora [kraja] Niča.«<sup>16</sup> Pot do mišljenja resnice biti vodi 'preko' mišljenja bistva Niča.

Ali se v »Biti in času« pojavlja kaj takega kot razpoloženost [das Gestimmtsein] oz. počutje [die Befindlichkeit] kot mesto resnice? Odgovor je na dlani: celotna eksistencialna struktura tubiti se razkriva iz razpoloženosti kot mesta resnice. K temu pričajo že imena osnovnih eksistencialov: skrb, tesnoba, odločnost, zapadlost, biti k smrti, vest, itd. Citat: »Vse dosedanje oblike humanizma opredeljujejo bistvo človeka kot 'animal rationale'. ... Ta opredelitev bistva človeka ni napačna; je pa z metafiziko pogojena. Njen izvir, ne le njena meja, pa je postal v razpravi »Biti in čas« vprašanja vreden in dvomljiv.«<sup>17</sup> Eden osnovnih ciljev eksistencialne

analitike tubiti je iztrgati bistvo človeka iz metafizične opredelitve 'animal rationale'.

In ne samo to, da se celotna eksistencialna struktura tubiti razkriva iz razpoložnosti oz. počutja kot mesta resnice, ampak je samo to počutje pojmovano kot eksistencial, kot določilo **biti** tubiti. Da bi to razumeli, moramo pomisliti najprej na sledeče: »Razumevanje biti je samo [ena izmed] določitev biti tubiti.«<sup>18</sup> To je smisel stavka, da je ontična prednost tubiti v tem, da tubit ontološko je. To prednost tubiti Heidegger imenuje tudi »**krožna bit tubiti** [das zirkelhafte Sein des Daseins]«<sup>19</sup>, kar — z drugimi besedami — pomeni: tubit vedno že je, biva na način razumevanja svoje lastne biti. Svojo lastno bit pa tubit razume bistveno iz počutja oz. razpoložnosti [Befindlichkeit; Gestimmtsein]. Počutje oz. razpoložnost je torej hkrati določilo njene biti — eksistencial. »Kar ontološko mislimo z izrazom počutje [Befindlichkeit], to je ontično najbolj znano in vsakodnevno: razpoloženje [die Stimmung; občutje], razpoloženost [das Gestimmtsein]. Pred vsako psihologijo občutkov, ki je povrh vsega še povsem nezdelana, je potrebno v tem fenomenu videti fundamentalni eksistencial in očrtati njegovo strukturo.«<sup>20</sup> V tem citatu je važna tudi pripomba, da gre tu za opredelitev, ki je prvotnejša od občutka kot psihološkega fenomena. Psihologija obravnava človeka kot neko bivajoče in zgolj kot to, fundamentalna ontologija (eksistencialna analitika tubiti) pa obravnava človeka kot tu-bit.

Zgornji citat nam pove, da je počutje eksistencial, torej bitno določilo človeka kot tubiti. S tem je človek iztrgan metafizični opredelitvi »animal rationale«. Vendar pa — ali je s tem resnica in mišljenje prepuščeno subjektivni samovolji posameznika (da pač vsakdo razmišlja tako, »kakor se počuti«, kakor mu je kot posamezniku prav)? In drugič: ali je s tem mišljenje zabredlo v jalovi iracionalizem? Na obe vprašanji je treba odgovoriti negativno. Mišljenje resnice biti oz. pot, ki vodi k temu mišljenju, ni iracionalizem kot nasprotje racionalizmu, ampak je onstran teh distinkcij in jih skuša misliti iz izvorne enosti. Prav tako ne moremo reči, da je to mišljenje, ker skuša misliti onstran 'logike', prepuščeno subjektivni samovolji posameznika. »Logika' je samo ena razlaga bistva mišljenja«<sup>21</sup> — (zato Heidegger tudi piše ta termin v narekovajih). 'Logika' ni edina možnost strogosti oz. obvezujočnosti mišljenja. Toda kaj je potemtakem tisto, kar daje mišljenju, ki skuša misliti onstran 'logike', strogost, kar to mišljenje »odmerja«, kar ga »uglašuje«? Navedel bom citat iz teksta »Kaj je to — filozofija?«: »Filozofija je . . . od-govarjanje, ki govori, kolikor je pozorno na pri-govor biti bivajočega. To od-govarjanje [Ent-sprechen] posluša glas [Stimme] pri-govora. Kar nam pri-govarja kot glas biti, odmerja-uglašuje [be-stimmt] naše od-govarjanje. Od-govarjati' tedaj pomeni: biti odmerjen-uglašen [bestimmt sein], être disposé, namreč od biti bivajočega. . . . To od-govarjanje . . . je v neki ubranosti [uglašenosti, Gestimmtheit]. In šele na osnovi te ubranosti (disposition) dobi rekanje od-govarjanja svojo preciznost in odmerjenost-uglašenost [Bestimmtheit].«<sup>22</sup> Tisto, kar mišljenju, ki skuša misliti onstran 'logike', daje strogost, ti-

sto, kar to mišljenje odmerja-uglašuje, je v zgornjem citatu izraženo kot glas [Stimme] pri-govora biti bivajočega. Ali je s tem mišljenje izgubilo svojo 'avtonomnost'? Ali je prepuščeno samovolji tega glasu, ki ga odmerja? Ali je opredeljeno po nečem izven sebe? Pri vseh teh vprašanjih — v kolikor jih razumemo kot očitke — ne smemo pozabiti sledeče: **bit** je tista, ki »uglašuje« mišljenje; bit pa **ni** neko **bivajoče!** in tako tudi ne more 'od zunaj' opredeljevati mišljenje. Spomnimo se Parmenidovega stavka: »mišljenje in bit je isto« in ga skušajmo razumeti pred vsakim filozofskim idealizmom, pa se bomo morda približali temu, kar je v zgornjem citatu rečeno o biti in mišljenju. — V zvezi s tem bodimo tudi pozorni na terminologijo, ki jo Heidegger uporablja: v razpravi »Kaj je metafizika?« je »mesto« izvornejšega vpraševanja in mišljenja (kot pa ga nudi 'logika') imenovano razpoloženost [das Gestimmtsein]. V »Biti in času« ta razpoloženost nastopa kot eksistencialna opredelitev tubiti. V zgornjem citatu iz poznega Heideggrovega dela »Kaj je filozofija?«, pa je tisto, kar mišljenje »odmerja«, kar ga »uglašuje« imenovano glas [Stimme] biti. Skušajmo misliti to dvoje, razpoloženost [Gestimmtsein] in glas [Stimme], kot nekaj istega, pred distinkcijo omogočeno-omogočujoče, utemeljeno-utemeljujoče in podobnimi dihotomijami. Mogoče bomo tako zaslutili to, kar nam mišljenje biti govori, o čemer nas nagovarja.

**C, Resnica kot *ἀλήθεια*** . — V prejšnjem razdelku sem omenil, da že v razpravi »Bit in čas« nastopa pojem resnice kot *ἀλήθεια*, opredelitev, ki je bistvena za poznejša Heideggrova dela. Odkod ta na videz nenavadna opredelitev resnice, ki je na prvi pogled nekaj povsem drugega od 'običajnega' pojma resnice kot ujemanja spoznanja in 'stvarnosti'? In kaj je bistvo samega tega 'običajnega' pojma resnice? Na ta vprašanja bomo skušali odgovoriti izhajajoč iz Heideggrovega spisa »O bistvu resnice«, iz tako začrtanega horizonta pa bomo osvetlili opredelitev resnice, kakor ta nastopa v eksistencialni analitiki tubiti.

Sholastika je na osnovi antične filozofije, predvsem Aristotela, opredelila resnico s terminom »adaequatio« [izenačenje, uskladitev]. Kaj je metafizično jedro te opredelitve? Adaequatio v smislu srednjeveške teologije pomeni dvoje. Prvič, adaequatio rei (creandae ad intellectum divinum [uskladitev (ustvarjene) reči božjemu umu]; in drugič, adaequatio intellectus (humanum) ad rem (creatam) [uskladitev (človeškega) uma (ustvarjeni) reči]. Prva opredelitev je 'ontološka': neka (ustvarjena) reč je dejanska (resnična) le v toliko, v kolikor se sklada s svojim bistvom, ki bistvuje kot *ἰδέα* v božjem umu, v božjem stvariteljskem načrtu; druga opredelitev uskladitve je 'spoznavno-teoretska': imenuje uskladitev človeškega spoznanja spoznavani stvari (= 'adekvatno' spoznanje). Prva opredelitev je prvotnejša in utemeljuje drugo: bistvo človeka kot ustvarjene kreature je (v božjem umu) opredeljeno kot »animal rationale«; ta ration, ta človeški um pa je opredeljen kot tisti, ki se 'usklajuje' (ustvarjenim) rečem, t. j. jih spoznava takšne, kakršne (dejansko) so, kar pa pomeni: v njihovem bistvu. To bistvo pa — kot že rečeno — bistvuje kot *ἰδέα* v božjem stvariteljskem načrtu (božji *λόγος*). Gle-

dano z druge strani: opredelitev človeškega spoznavajočega intelekta in možnost adekvatne spoznave je v tem, da ima človek vpogled v svet idej, v božji stvariteljski načrt. Prim. Avguštinov nauk o bogu kot našem »notranjem učitelju«. »Veritas [v tem ontološko mišljenem redu] pomeni usklajenost bivajočega med seboj nečesa ustvarjenega s stvarnikom, 'ujemanje' glede na določenost reda v stvarstvu.«<sup>23</sup> Očitno je, da je v tem teološko mišljenem redu prisoten platonizem: v Platonovi metafiziki nastopa božji stvariteljski načrt kot kozmos idej, Avguštinov nauk o bogu kot našem »notranjem učitelju« pa izvira iz Platonovega »zrenja idej«, ki je omogočeno z anamnesis (»metafizični spomin«) in ki se spolnjuje preko Erosa kot »filozofskega gona«.

V novoveški metafiziki se ta teološko mišljeni red poruši. Nominalizem pomeni začetek tega razkroja. Kljub temu pa opredelitev resnice kot *adaequatio* ostane. Kako je to mogoče? V čem se v novoveški metafiziki subjektivitete subjekta možnost te *adaequatio* utemeljuje? — V samem bistvu subjekta, ki iz sebe razvija in opredeljuje vse bivajoče kot svoj pred-met, bivajočnost kot objektiviteto [pred-metnost]. »Teološko mišljeni red stvarstva zamenja možnost načrtovanja vseh predmetov po svetovnem umu, ki daje zakon sam sebi in zahteva zato tudi neposredno razumljivost svojega ravnanja.«<sup>25</sup> Tukaj ima Heidegger v mislih Hegla, ki je v svoji filozofiji absolutnega duha kot absolutne subjektivitete radikaliziral obrat, ki ga je začel Descartes in utemeljil Kant. Kant svoj »Kopernikanski obrat« imenuje tudi s sledečimi besedami: »... mi spoznavamo apriori o stvareh le tisto, kar sami vanje vlagamo.«<sup>26</sup> Ta misel pa hkrati pomeni novoveško utemeljitev resnice kot *adaequatio*: »pogoji možnega skustva« so izenačeni-usklajeni s »pogoji možnosti predmetov skustva«.

Po tem kratkem zgodovinskem ekskurzu se vprašamo: ali je tradicionalno pojmovana resnica kot skladnost (*ἁρμονία*, *adaequatio*) najprvotnejše in najtemeljnejše pojmovanje resnice? Kaj je notranja možnost te skladnosti? Kako se lahko ujema nekaj tako različnega kot izjava in stvar? Ali gre tu za kako stvarno (dejansko) izenačenje? Ne — pač pa: **»Bistvo uskladitve se določa prej iz vrste tistega razmerja, ki vlada med izjavo in stvarjo.«**<sup>27</sup> Kakšno je to razmerje? Da bi to razumeli, si oglejmo odlomek iz »Biti in časa«:

»Nekdo, ki je s hrbtom obrnjen proti zidu, izreče resnično izjavo: 'Slika na zidu visi poševno.' Ta izjava se izkaže (kot resnična; *ausweisen*) s tem, da izjavljajoči — s tem, da se obrne — zazna-spozna (*wahrnehmen*; dob.: »vzame-za-resnično«) poševno visečo sliko na zidu. Kaj je v tem izkazanju (*Ausweisung*) izkazano? Kakšen je smisel potrditve (*Bewährung*; izkazanja) izjave? Ali je takó ugotovljena morda skladnost (*Übereinstimmung*; uskladitev) »spoznanja« oz. »spoznanega« s stvarjo na zidu? Da in ne, potem ko smo fenomenalno primerno interpretirali to, kar pove izraz »spoznano«. Na kaj se izjavljajoči, takrat ko — s tem, da sliko ne zaznava (*wahrnehmen*), ampak »si jo zgolj predstavlja« — izreka sodbo (*urteilt*), obrača (*beziehen*; nanašati se)? Morda na »predstave« (*Vorstellungen*)? Gotovo ne, v kolikor naj predstava tukaj pomeni: predstavljanje kot psihološki proces. Prav tako se (izjavljajoči) ne nanaša (*beziehen*) na predstave v smislu predstav-



ljenega (des Vorgestellten), v kolikor je s tem mišljena »slika« realne stvari na zidu. Marveč: to »zgolj predstavljajoče« izjavljanje se v svojem najbolj lastnem pomenu nanaša (beziehen) na realno sliko na zidu. Ta je mišljena in nič drugega. Vsaka interpretacija, ki tukaj vriva karkoli drugo, kar naj bi bilo mišljeno v zgolj predstavljajočem izjavljanju, popači fenomenalno dejansko stanje (fatbestand) tega, o čemer je izjava bila izjavljena. Izjavljanje je bit za bivajočo stvar samo. In kaj je z zaznavanjem (die Wahrnehmung) potrjeno-izkazano? Nič drugega kot to, da to bivajoče samo je (tisto), kar (ki) je bilo mišljeno v izjavi (nem.: ..dass es das Seiende selbst ist, das in der Aussage gemeint war). K potrditvi pripada to, da je za izjavljeno izjavljajoča bit (po)kazanje bivajočega, da ona (cf. izjavljajoča bit) bivajoče, h kateremu je (»gre«), razkrije. (Ta zadnji stavek v nem.: Zur Bewährung kommt, dass das aussagende Sein zum Ausgesagten ein Aufzeigen des Seienden ist, dass es das Seiende, zu dem es ist, entdeckt.) Izkazana-potrjena je razkrivajoča-bit izjave (das Entdeckend-sein der Aussage). Pri tem spoznavanje ostaja v izvršitvi potrditve (im Ausweisungsvollzug) samó in izključno nanašajoče-se na bivajoče samo. Na tem istem se (spoznavanje) odigrava obenem (kot) potrditev. (V izjavi) mišljeno bivajoče samo se pokaže takó, kakor po samem sebi je; to pomeni, da po samem sebi takó je, kakor se kot bivajoče v izjavi (po)kaže, (kakor) je razkrito. Ne primerjamo predstav, niti med seboj niti v odnosu do realne stvari. Izkazanje-potrditev (Ausweisung) ni nobena skladnost spoznavanja in predmeta ali celo psihičnega in fizičnega, prav tako pa ne skladnost med »vsebinami zavesti« (»Bewusstseinhalten«) med seboj. K izkazanju-potrditvi pripada zgolj razkrivajoča-bit (das Entdeckend-sein) bivajočega samega, ono (tj. bivajoče) v Kako svoje razkritosti (Entdecktheit). To (Kako razkritosti) se potrdi-izkaže (bewähren) v tem, da se izjavljeno, tj. bivajoče samo, pokaže kot to isto (als dasselbe). Potrditev-izkazanje pomeni: se (sámo-) kázanje bivajočega (kot) po-sebi, v (tej) istosti (nem.: Bewährung bedeutet: sich zeigen des Seienden in Selbigkeit). Potrditev se izvrši na osnovi nekega sámokazanja bivajočega. To je mogoče le tako, da je izjavljajoče in se-potrjujoče spoznavanje samo po svojem ontološkem smislu: razkrivajoča bit za (k-) realno bivajočemu (ein entdeckendes Sein zum realen Seienden).«

(»Sein und Zeit«, str. 217—218)

Nekoliko dalje Heidegger pravi:

»Resnico izjave moramo razumeti kot razkrivajočo-bit.« (Stav. v nem.: »Wahrsein (Wahrheit) der Aussage muss verstanden werden als entdeckend-sein.« — v slov. neprevedljivi besedni obrat: »Wahr-sein (entdeckend-sein). (cit. ibid.)

Za zgornje izvajanje je — kakor morda za celotno razpravo »Bit in čas« — značilna neka dvojnost. Po eni strani ga je mogoče razumeti tradicionalno-metafizično, po drugi pa — s tem da skuša misliti metafizične opredelitve v njih temelju — kaže na prevladovanje metafizike, je pot k mišljenju resnice biti. Oglejmo si obe »strani« zgornjega odlomka. V čem je ta dvojnost? Kako ga je mogoče razumeti tradicionalno-metafizično? Izjava (kot način spoznavanja) je imenovana »Bit za bivajočo stvar samo«. To je poudarjeno tudi na koncu odstavka, namreč: izjavljajoče in se-potrjujoče spoznavanje je po svojem ontološkem smislu: razkrivajoča bit za (k-) realno bivajočemu. Mar ni s tem — z drugimi bese-

dami — izrečeno nekaj istega kot tisto, kar je Kant mislil s stavkom: pogoji možnosti skustva sploh (= »spoznanje«) so obenem pogoji možnosti predmetov skustva (= »bit«). Lahko bi kdo rekel: res je sicer, da je Heidegger opredelil resnico kot razkritost (oz. neskritost, *ἀλήθεια*, na sledeči strani S&Z,219), o čemer pri Kantu ni govora, saj Kant razume resnico tradicionalno, kot ujemanje-skladje, vendar pa: ali je s tem že zagotovljeno, da je Heidegger (v citiranem odlomku) povedal nekaj bistveno novega? Ali ni morda pojmovanje resnice kot *ἀλήθεια*, že (implicitno) vsebovano v osnovnem Kantovem stavku, ki smo ga navedli zgoraj? — Seveda je tako: in to ne velja samo za Kanta, ampak za vso metafiziko. Metafizika vedno že stoji v luči biti, vendar se o sami biti kot taki ne sprašuje, ampak se obrača izključno k bivajočemu. Prav tako metafizika vedno že stoji v resnici kot *ἀλήθεια*, vendar se o njej kot taki ne sprašuje, ampak se obrača izključno k opredelitvi resnice kot adaequatio. Tisto kar je Heidegger v izvajanju glede resnice v »Biti in času« povedal novega, je prav to, da skuša misliti metafizične opredelitve v njih temelju, da skuša misliti **na tleh metafizike** ne-metafizično, t. j. »prodreti v ta tla sama«. — Podobno kot v zgoraj citiranem odlomku Heidegger razmišlja v razpravi »O bistvu resnice«. Ko tam govori o razmerju med izjavo in stvarjo, ki šele omogoča opredelitev resnice kot adaequatio, pravi: »Izjava [o kovancu] pa »se« nanaša na to stvar, ko jo pred-stavi [vor-stellt], ... Predstavljajoča izjava reče svoje izrečeno o pred-stavljeni stvari **tako, kakor** stvar kot tale stvar je... Pred-stavljanje pomeni tu... dopuščanje pred-métanja stvari kot predmeta.«<sup>26</sup> Ta citat nam pove o odnosu med izjavo in stvarjo nekaj zelo podobnega kot zgornji odlomek iz »Biti in časa«. Opredelitve kot »predstavljanje«, »predstavljanje«, »predstavljajoča izjava«, in pd. so značilne za novoveško metafiziko subjektivitete (kot jo razume Heidegger, n. pr. v razpravi »Evropski nihilizem«). Vendar pa metafizika sama tistega odnosa med izjavo in stvarjo, v katerem vseskozi stoji, ne premisli — in s tem ji je tudi zaprta pot k izvirnejšemu pojmovanju resnice, resnice kot *ἀλήθεια*, ki šele omogoča resnico kot adaequatio. — V tem je torej zgoraj omenjena dvojnost odlomka iz »Biti in časa« in te razprave nasploh: odlomek o resnici oz. odnosu med izjavo in stvarjo lahko razumemo kot neko (v smislu poznejšega Heideggra) metafizično razmišljanje, vendar pa nikakor ni zgolj to, ampak hkrati kot poskus sestopa v temelj metafizike že iz nje izstopa.

Do sedaj smo — opirajoč se na odlomek iz »Biti in časa« — v glavnem govorili o odnosu med izjavo in stvarjo. To razmišljanje je izšlo iz vprašanja po možnosti uskladitve, skladja (adaequatio), vprašanja po tistem, kar omogoča tradicionalno pojmovano resnico. Prvotnejše pojmovanje resnice smo imenovali *ἀλήθεια* (neskritost, razkritost). Ničesar pa še nismo povedali o sami tej neskritosti in o tem, zakaj je zanjo opredelitev odnosa med izjavo in stvarjo bistvena. — Najprej si še enkrat oglejmo stavek: »Resnico izjave moramo razumeti kot razkrivajočo-bit.« (cit. gl. zgoraj). Resnica se tukaj kaže kot nekaj, kar je v bistveni zvezi s bitjo bivajočega, kajti

malo preje je rečeno: »Izjava (izjavljanje) je bit za bivajočo stvar samo.« (cit. ibid.) Ta zveza je odločilnega pomena in v opredelitvi resnice kot adaequatio popolnoma izpade. »Filozofija je od nekdanj postavljalna skupaj resnico in bit«<sup>27</sup>, vendar to moramo v duhu poznejšega Heideggerja dodati — filozofija kot metafizika ni nikdar premislila te zveze. Prav z opredelitvijo resnice kot *ἀλήθεια* je Heidegger omogočil vpogled v to bistveno »bližino« resnice in biti.

Izjava kot razkrivajoča-bit je (po)kazanje (v izjavi izjavljene) bivajočega tako, kakor po samem sebi je (gl. zgoraj). »Izjava .. stvar .. pred-stavi, .. tako, kakor stvar kot tale stvar je. .. Pred-stavljanje pomeni tu .. dopuščanje pred-métanja stvari kot predmeta.«<sup>28</sup> V tem istem tekstu (»O bistvu resnice«) Heidegger nadalje pravi: »To kazanje stvari .. se godi znotraj Odrprtega, katerega odrprtosti ni ustvarilo šele predstavljanje ..«<sup>29</sup> Ta stavek je bistven: metafizično pred-stavljanje se godi v Odrprtem — to so tla, iz katerih zajema metafizika svoje življenjske sokove, ki pa ostajajo metafiziki sami skrita. »Vsako delovanje in opravilo, vsako delanje in preračunavanje se drži in stoji v Odrprtem nekega okoliša, ki je v njem mogoče vsako bivajoče posebej postaviti in izreči kot to, kar je in kakor je.«<sup>30</sup> Stanje znotraj odrprtega je pogoj izrekanja vsake izjave kot pred-stavljanja nekega bivajočega (n. pr. slike v zgornjem odlomku). Če pa je pravilnost (resnica v tradicionalnem pomenu) izjave mogoča le v stanju znotraj Odrprtega, tedaj mora le-to, ki pravilnost (ujemanje) šele omogoča, s prvotnejšo pravico veljati za bistvo resnice kot pa ujemanje med spoznanjem in stvarjo. »S tem pade tradicionalna in izključujoča usmerjenost resnice na izjavo kot edini kraj njenega bivanja. Resnica ne domuje prvotno v stavku.«<sup>31</sup> Kje pa domuje? Kaj je mišljeno s tem Odrprtim, ki šele omogoča izjavo kot kazanje stvari, kot pred-stavljanje? Pred-stavljanje, kazanje stvari, je neki odnos, ki ga ima človek kot pred-stavljajoči, kot kažoči, do bivajočega. Ta odnos do bivajočega pa je omogočen s tem, da človek vedno že stoji v Odrprtem, v razsvetljava biti bivajočega. Kraj domovanja resnice torej ni prvenstveno izjava, ampak bit bivajočega. — »To Odrpto je zahodno mišljenje zapopadlo na svojem začetku kot *τὰ ἀλήθεια*, to neskrito. Če prevedemo *ἀλήθεια* namesto z 'resnica' z 'neskritost', tedaj ta prevod ni le dobesednejši, temveč vsebuje napotilo za to, da drugače premislimo običajni pojem resnice v smislu pravilnosti (ujemanja), da ga premislimo nazaj v tisto še nezapopadeno razkritost in razkrivanje bivajočega.«<sup>32</sup> *ἀλήθεια* je neskritost bivajočega v njegovi prisotnosti, v njegovem »da kot bivajoče je«. Neskritost (*ἀλήθεια*) je ime za bit bivajočega. Ko Heidegger govori o svoji filozofiji kot mišljenju resnice biti, misli z »resnico biti« nekaj bistveno enega. To izrazi tudi s stavkom: bit resnice je resnica biti.<sup>33</sup> Mišljenje resnice biti misli iz izvorne enotnosti, pred vsakimi metafizičnimi distinkcijami.

Glede na to, da je dokončni del razprave »Bit in čas« eksistencialna analitika *tubiti*, nastopa resnica (*ἀλήθεια*) v tej razpravi predvsem kot razkrivanje in razkritost [Entdeckendsein; Entdecktheit] *tubiti*, njenega bitnega ustroja [Seinsver-

fassung]. To razkritost (neskritost), ki razkrivanje šele omogoča, Heidegger imenuje tudi razprtost [Erschlossenheit] tubiti in pravi: »Razprtost tubiti je najizvirnejši fenomen resnice.«<sup>34</sup> V skladu s tem, da je bit tubiti »krožna«, je razprtost pojmovana kot eksistencial. »Tubit je 'v resnici'«<sup>35</sup>, kar pomeni: resnica je eksistencial, bitno določilo biti tubiti. Ta »vzratna« opredeljenost resnice omogoča tubiti, da v eksistencialni analitiki razvija svojo samo-analizo.

Ob koncu razmišljanja o resnici kot *adaequatio* še sledeča pripomba: tradicionalno pojmovano resnico (adaequatio) smo vseskozi imenovali metafizično. Toda v čem je pravzaprav metafizičnost resnice kot adaequatio, v kolikor je metafizika pojmovana kot mišljenje o bivajočem kot bivajočem, kot ne-mišljenje resnice biti. Zakaj se ne bi moglo mišljenje resnice biti prav tako kot metafizika »posluževati« resnice v smislu ujemanja/skladja. Če поблиže pogledamo to vprašanje se nam — glede na to, kar smo povedali o resnici in biti — pokaže kot absurdno. Če pa bi kljub temu vztrajali na tem vprašanju, lahko odgovorimo: resnica kot adaequatio je nekakšna dvočlena relacija. Mišljenje, ki se poslužuje takih dihotomij pa je metafizično. Zgoraj smo rekli, da je mišljenje Niča kot možnost (napram metafiziki) izvirnejšega mišljenja takšno, da misli pred vsako dvočlenostjo subjekt/predikat. Za opredelitev resnice kot adaequatio pa je ta dvočlenost bistvena.<sup>36</sup> Ta opredelitev je torej zavezana 'logiki' in s tem metafizičnemu načinu mišljenja. Mišljenje resnice biti pa prevladuje analitičnost evropske metafizike: to »spominjajoče mišljenje« skuša priklicati izvorno enost, tisto kar se je nekoč pred-sokratskemu mišljenju razkrilo kot to Eno ( τὸ ἄϋρον ). To, da je mišljenje »Biti in časa« imenovano eksistencialna »analitika« tubiti, je le tradicionalnost izražanja, vsebinsko pa ta razprava meri drugam, k bistveni »sintezi«.

#### IV.

Vrnimo se k vprašanju, ki smo ga postavili na začetku in o katerem smo razmišljali v II. razdelku: kakšno je mesto eksistencialne analitike tubiti v evropski novoveški misli? Ali je »Bit in čas« zgolj varianta metafizike subjektivitete, čeprav morda znotraj metafizike »radikalna varianta« (subjekt kot »rex existens«, ne več zgolj kot »res cogitans«, itd.). Ali pa gre za »razpiranje novih horizontov« za mišljenje biti, kot trdi Heidegger, ko govori pozneje o svoji prvi veliki razpravi?

Navedli smo že stavek iz »Biti in časa«: »Le dokler tubit je, ... 'se daje' bit.«<sup>1</sup> Kaj se skriva za dvoumnostjo tega stavka? Nedomišljenost neke filozofske misli, njena neiskrenost, ali pa se prav v tej paradoksalnosti skriva nekaj bistvenega, doslej še nemišljenega?

V uvodu v »Bit in čas« je poudarjeno, da je osnovno vprašanje tega spisa vprašanje po smislu biti. Tubit kot neposredni tematični predmet eksistencialne analitike je tisto eksemplarično bivajoče, ki naj bo povprašano o smislu biti. Tubit je izbrana zato ker je ontično odlikovana s tem, da ontološko je.<sup>2</sup> — Toda kaj pravzaprav pomeni to, da je eksistencialna analitika tubiti zgolj »razpiranje horizonta« za vprašanje po smislu biti sploh? To Heidegger skuša nekoliko jas-

neje obrazložiti v sledečem: »Vprašanje po smislu biti postane sploh možno šele tedaj, ko je [ko obstaja] nekaj takega kot razumevanje biti [Seinsverständnis, bitno-razumevanje]. K načinu biti [Seinsart] tistega bivajočega, ki ga imenujemo tubit, pripada razumevanje biti. Čim primerneje in izvirneje bo uspela eksplikacija tega bivajočega, tem varneje bo nadaljnji potek izdelave fundamentalno-ontološkega problema prišel do svojega cilja.«<sup>3</sup> — Vendar s tem ni povedano mnogo. Zdi se, da je tu govora o nekakšni »posplošitvi« fundamentalno-ontološke problematike, katere temelj in izhodišče naj bi bila analitika tubiti. Toda »posplošitvi« kam? Tudi Heideggrovo misel je rodila doba somraka bogov, v kateri je človek ostal sam s tragiko svojega prometejskega ognja. Ko v »Biti in času« bereš poglavja o smrti, ti je jasno, da tu ne more biti nikakršne »posplošitve« preko tubiti, da je tubit s svojo vrženostjo v bivanje in v svojo smrt edina in sama. Ko bereš dokončani del »Biti in časa«, tj. eksistencialno analitiko tubiti, veš, da je ta knjiga zaključena, da bi bilo nemogoče napisati II. del na takšen način, kot si je to Heidegger prvotno zamislil in kot je ta zamisel razvidna iz uvoda.

Ali je s to ugotovitvijo že odločeno o mišljenju M. Heideggrova? Smo s tem proglasili to mišljenje za samemu sebi nedosledno, notranje razdvojeno — kakor trdijo mnoge polemike proti Heideggrova? Nikakor ne, nasprotno: smatramo, da je uvidenje tega, da je tubit edina in sama in da eksistencialna analitika ne dopušča nobene »posplošitve«, šele predpogoj za razumevanje celotnega Heideggrovega opusa, tudi poznejših del. Prav tako kot velja to, da moramo »Bit in čas« razumeti iz poznejšega Heideggrova (t. i. njegove »druge faze«), velja tudi, da moramo poznejše Heideggrove spise razumeti na osnovi eksistencialne analitike tubiti.

Te »paradokse« bom skušal obširneje pokazati. — Ko smo se v II. razdelku v zvezi s stavkom iz »Biti in časa«: »Le dokler tubit je, ... 'se daje' bit.«, spraševali, ali gre tukaj za nekakšno počlovečenje vsega bivajočega (v Nietzschejevem smislu), smo molče predpostavljali, da je s terminom tubit mišljen človek v tradicionalnem pomenu, v pomenu, ki ga je inavgurirala evropska metafizika — novoveško mišljeno: človek kot predstavljajoči subjekt, kot »gospodar« bivajočega, kot edini razsodnik nad življenjem in smrtjo vsega, kar je. Ali izraz 'tubit' pomeni to? Zavédlo nas je, da je tubit ime za človeka. — Res je sicer, da je tubit ime za tisto bistveno v človeku, toda ne za tisto, kar smatra metafizika za bistveno, tj. po-stavljanje, »razsojanje« (»počlovečenje«) bivajočega, ampak za intimno zvezo, ki vlada med bitjo in bistvom človeka.

Sedaj vzemimo dve že omenjeni Heideggrovi tezi, prvo iz »Biti in časa«, drugo iz poznega Heideggrovega dela »Kaj je

Prva teza: »Le dokler tubit je, ... 'je' [es gibt], ('se daje') bit.« Druga teza: »Filozofija [= mišljenje kot bistvena dejavnost tubiti] je ... od-govarjanje, ki govori, kolikor je pozorno na pri-govor biti bivajočega.« (cit. gl. zgoraj) Ali pa: »Človek je pastir biti« (I. R., 211), pri čemer je bit tista, ki usoja človeka v njegovo »pastirovanje«.

to — filozofija?« Če mislimo iz metafizične tradicije, se zdi, selnem aktu, »sintetično«:

Problem 'odnosa' bit/bistvo človeka lahko postavimo tudi kot problem 'odnosa' med bitjo in mišljenjem. O tem Heidegger govori na izredno pomembnem mestu v razpravi »Evropski nihilizem«. Ko govori o nihilizmu kot izostajanju biti, ki je zgodovina evropske metafizike, pravi: »Mišljenje ne spada zraven k izostajanju biti kot takšne tako, da ugotavlja to izostajanje, kakor da bi bila sama bit nekje kot kaj izdvojenega in prav tako mišljenje, ki se — postavljeno samo nase — za bit v njeni neskritosti kot taki bodisi briga ali ne. Mišljenje nikakor ni ta biti nasprotna in tako samo-stojna dejavnost...«<sup>4</sup> Dalje: »Mišljenje spada nasprotno k sami biti, kolikor je mišljenje iz svojega bistva pripuščeno v to, kar nikoli še ne pride od nekod k biti, temveč iz česar prihaja sama bit in sicer kot Ona sama in 'je' hkrati sama bit. Kaj je to?«<sup>5</sup> Bit sama se ne zadržuje kje »ločeno«, ampak bitstvuje v nekem ostajališču [die Bleibe], ki je tako kraj njenega izostajanja (nihilizem) kot zavetje njenega prihoda.<sup>6</sup> »Mesto tega kraja biti kot take je sama bit.) To mesto pa je bistvo človeka«<sup>7</sup> »Bit sama se podari, s tem da se poda v neskritost same sebe — in samo tako je Ona bit — z mestom svojega prihoda kot zavetjem [in krajem] svojega izostajanja. Ta Kje kot Tu tega ostajališča [Bleibe] spada k sami biti, 'je' sama bit in se imenuje zato tu-bit. 'Tubit v človeku' je bistvo, ki pripada sami biti, v to bistvo pa spada človek, namreč tako, da mora biti on ta bit.«<sup>8</sup> Mišljenje je pripuščeno v to, kar nikoli še ne pride od nekod k biti .. in kar je hkrati sama bit. To pa je tu-bit, »tubit v človeku« kot njegovo bistvo, kot mesto neskritosti biti. Te pojme moramo misliti v izvorni enotnosti. enosti.

Parmenidov, za vso poznejšo filozofijo paradoksalni stavek se glasi: »Kajti mišljenje in bit je eno in isto.« O tem Parmenidovem stavku Heidegger razmišlja v svojem spisu »Moirā — Parmenides«<sup>9</sup> Za naš kontekst je pomemben uvod v ta članek, v katerem se Heidegger distancira od obeh v zgodovini evropske filozofije prevladujočih interpretacij Parmenidovega stavka ter ju smatra za simplifikaciji in osiromašnji reka starega misleca. Prva je interpretacija, skozi katero je Parmenida razumel platonizem. Za platonizem so ideje, tj. tiste bitnosti, ki jih zgolj mislimo, ne pa čutno zaznamo, edino resnično bivajoče in hkrati bit minljivih čutno bivajočih stvari. Parmenid naj bi bil s svojim naukom o eni, negibni, večni biti, ki je identična z mišljenjem, predhodnik tega nauka o idejah. Takšna je Plotinova interpretacija Parmenidovega stavka. Heidegger pravi, da je na ta način Parmenidov stavek reduciran na enostavnejšo in za spekulativno filozofijo sprejemljivejšo trditev: 'bit je nekaj ne-čutnega'.<sup>10</sup> Poleg tega pa se — ugotavlja Heidegger — s takšno razlago prenese poudarek z »... je eno in isto« na mišljenje.

Ta prenos poudarka, ki je bistven za poznejšo zgodovino evropske misli, se še bolj pokaže v novoveški metafiziki. Tukaj imamo podoben stavek: Berkeley na osnovi Descartove ontologije (cogitare: percipere) izreče svoj znameniti stavek: esse est percipi, biti je biti zaznan (Descartes: mišljen). Iden-

titeta med bitjo in mišljenjem je tukaj pojmovana tako, da je bit, tj. bivajočnost bivajočega, subsumirana pod miselni akt mislečega subjekta. Bivati (biti — esse) pomeni biti mišljen, biti pred-stavljen, biti zaznan, in pd. Na ta način (to je druga v zgod. prevladujoča interpretacija) novoveška filozofija razlaga tudi Parmenidov stavek in s tem Parmenida smatra za svojega predhodnika; tako tudi Hegel v svoji »Zgodovini filozofije«, čeprav je od Descartesa in Berkeleya do Hegla dolg miselni razvoj. Hegel pravi o Parmenidu: »To je osnovna misel. Mišljenje producira samo sebe; in to, kar je producirano, je misel. Mišljenje je torej identično s svojo bitjo; kajti ono ni nič zunaj biti, te velike afirmacije.«<sup>11</sup> V zvezi s tem Heidegger pravi: »Za Hegla je bit potrditev [die Bejahung] samo-sebe producirajočega mišljenja. Bit je produkt mišljenja . . . in s tem postavljena v območje 'ideelij' ['Ideellen'].«<sup>12</sup>

Vendar pa v obdobju, ki je nastopilo po zatonu bogov in ko je hkrati skrušen optimizem novoveškega humanizma, ni »visokost človekovega bistva v tem, da je človek substanca bivajočega kot njegov 'subjekt', ki bi kot oblastnik biti pustil skopneti obstoj-biti [Seiendsein] bivajočega v že kar preglasno slavljeni 'objektiviteti'.«<sup>13</sup> »Človek ni gospodar bivajočega. Človek je pastir biti.«<sup>14</sup> Za obdobje gospostva subjektivitete je značilno polaščanje bivajočega v brezpogojno popredmetenje vsega. — »Kjer pa je nevarnost, raste/rešilno tudi.« (Hölderlin)

S stavkom »človek je pastir biti« je vsekakor mišljen neke vrste humanizem. Ta humanizem je bistven za razumevanje Heideggrovega mišljenja biti — tematizacija te teze je bila jedro pričujočega spisa. Vendar pa s tem humanizmom ne smemo razumeti humanizma v tradicionalnem, metafizičnem smislu, humanizma, ki opredeljuje človeka kot »animal rationale« in ki se vsakokrat izkaže kot tragičen zaradi boleče in nepremostljive razlike med bistvom in bivanjem, med umno naravo človeka ali božjega kraljestva ter ne-umnostjo tega sveta. — »... človek v svojem lastnem bistvu prebiva v biti, je ekstatično stanje notri [Innestehen] v resnici biti. S to opredelitvijo človeka se humanistične razlage človeka kot 'animal rationale' . . . ne zavržejo . . . vendar najvišje humanistične opredelitve človeka še ne razpoznajo pravega dostojanstva človeka.«<sup>15</sup> »Stanje v razsvetljavi biti imenujem ek-sistenca [Ek-sistenz].«<sup>16</sup> — »Samo človeku je lasten ta način biti.«<sup>17</sup> Vse vpraševanje filozofije izhaja iz analitike eksistence in se »vrača nazaj v eksistenco.«<sup>18</sup> Eksistenca pa je ekstatično bivanje »v bližini biti«, od-govarjanje, ki posluša glas pri-govora.

1973

Marko Uršič

1 Martin Heidegger: Izbrane razprave, Misel in čas 1967, str. 111

2 ibid., str. 97 — nadalje kratica: I. R.

3 M. Heidegger: Evropski nihilizem, Misel in čas 1971, str. 253

4 ibid., 248 — nadaljevanje kratica: E. N.

5 ibid., 51

6 ibid., 143

7 ibid., 161

8 ibid., 163

9 I. R. (razprava »Kaj je metafizika?«, str. 98

10 ibid., 102

- I. 1 M. Heidegger: »Sein und Zeit«, Tübingen, 11. Auflage, 1967;  
str. 12
- 2 M. Heidegger: »Sein und Zeit«, 53. — Nadalje kratica: S&Z  
3 ibid., 53  
4 ibid., 54  
5 ibid., 63  
6 ibid., 64  
7 prim. S&Z, 87  
8 S&Z, 205  
9 ibid., 206  
10 ibid., 205  
11 ibid., 211—212  
12 ibid., 212  
13 ibid., 212  
14 prim. S&Z, 192  
15 S&Z, 192  
16 ibid., 43  
17 ibid., 145  
18 ibid., 192  
19 ibid., 324  
20 ibid., 327  
21 ibid., 329  
22 ibid., 239  
23 ibid., 263  
24 ibid., 245  
25 ibid., 243
- 26 ibid., 329  
27 ibid., 331  
28 ibid., 250  
29 ibid., 251  
30 ibid., 266  
31 ibid.  
32 I. R., 101  
33 E. N., 51  
34 I. R., 124  
35 ibid.  
36 ibid.  
37 ibid., 139  
38 I. R., 133  
39 ibid., 140  
40 S&Z, 253  
41 ibid., 254  
42 ibid., 126  
43 ibid., 274  
44 ibid., 234  
45 ibid., 263  
46 ibid., 240
- II. 1 ibid., 22  
2 ibid., 24  
3 ibid., 24—25  
4 ibid., 22  
5 ibid., 38
- 12 I. Kant: Prolegomena, slov. prevod, str. 141  
13 S&Z, 212  
14 E. N., 230  
15 S&Z, 212  
16 ibid.  
17 ibid., 220—221  
18 ibid., 226  
19 ibid.
- 6 ibid., 7  
7 E. N., 230  
8 E. N., 219—220  
9 ibid., 248  
10 gl. S&Z, 87  
11 ibid., 137  
20 ibid., 226—227  
21 ibid.  
22 ibid., 212  
23 ibid., 213  
24 I. R., 176  
25 ibid., 175
- III. 1 I. R., 98  
2 S&Z, 6  
3 I. R., 396  
4 S&Z, 328  
5 prim. S&Z, 328—329  
6 E. N., 51  
7 I. R., 118  
8 ibid., 130  
9 I. R., 122  
10 ibid.  
11 ibid., 124
- 12 ibid.  
13 ibid., 139  
14 S&Z, 266  
15 I. R., 140  
16 ibid., 130  
17 ibid., 190  
18 S&Z, 12  
19 ibid., 315  
20 ibid., 134  
21 I. R., 141  
22 I. R., 402  
23 I. R., 153
- 24 gl. Platon, Symposion; Faidros  
25 I. R., 153  
26 Kant, K. č. u., sh. prev., str. 21  
26 I. R., 156  
27 S&Z, 212  
28 I. R., 156  
29 ibid.  
30 ibid., 157  
31 ibid., 157
- 32 ibid., 161  
33 prim. I. R., 175—176  
34 S&Z, 220—221  
35 ibid.  
36 prim. Aristotel, De interpr., 6
- IV. 1 S&Z, 212  
2 gl. ibid., 12  
3 ibid., 200  
4 E. N., 265
- 5 ibid., 266  
6 E. N., 266—67  
7 ibid., 267  
8 ibid.



10 gl. Vörr.&Aufsz. III, 34

11 ibid., 31

12 ibid.

13 I. R., 199

14 I. R., 211

15 I. R., 198

16 ibid., 192

17 ibid.

18 prim. S&Z, 38

Priloge k temu je mogoče v skladu s predpostavkami sprejeti tudi to, da se pri tej vrsti predstavitve ne gre za klasično predstavitveno strukturo, temveč za vrsto klasične predstavitve, ki je v skladu s predpostavkami, da se gre za klasično predstavitveno strukturo. Zaradi tega je potrebno, da se pri tej vrsti predstavitve ne gre za klasično predstavitveno strukturo, temveč za vrsto klasične predstavitve, ki je v skladu s predpostavkami, da se gre za klasično predstavitveno strukturo.

ad 2031

analiza strukturalnega sveta je analiza strukturalna

Strukturalna analiza sveta je analiza strukturalna, ki je v skladu s predpostavkami, da se gre za klasično predstavitveno strukturo.

Analiza sveta je analiza strukturalna, ki je v skladu s predpostavkami, da se gre za klasično predstavitveno strukturo.

Analiza sveta je analiza strukturalna, ki je v skladu s predpostavkami, da se gre za klasično predstavitveno strukturo.

Da se gre za vrsto klasične predstavitve, je v skladu s predpostavkami, da se gre za klasično predstavitveno strukturo.

Analiza sveta je analiza strukturalna, ki je v skladu s predpostavkami, da se gre za klasično predstavitveno strukturo.

Analiza sveta je analiza strukturalna, ki je v skladu s predpostavkami, da se gre za klasično predstavitveno strukturo.



# VPRAŠANJE PO SPOZNAVNI TEORIJ V TRACTATU LUDWIGA WITTGENSTEINA

Pričujoči zapis je nastal iz seminarskega vprašanja. Vendar mi ni bil namen poiskati odgovor na zastavljeno vprašanje, izoblikoval se je bolj kot poskus posredovati *raison postavljanja* takšnega povpraševanja ob obravnavanem delu. Zaradi samega pristopa se torej spis ne konča z ugotovitvijo, da ob *Tractatu* lahko govorimo ali pa ne o spoznavni teoriji.

## I

### Ad 20231

analiza substance sveta je analiza strukture.

Substanca nima nobene vsebine, šele s konfiguracijo predmetov v določeno razmerje nastane vsebina.

Opisni stavki se nanašajo na določeno vsebino — opisni stavki torej predpostavljajo, da predmeti vstopajo v stanja stvari — t. j. v določena stanja stvari.

Stavki logike pa tega ne predpostavljajo — predpostavljajo samo, da **lahko** (začno) vstopati.

Da se akt res izvrši, po čem se izvrši — to sploh ni razrešeno — volja nima ničesar opraviti z aktualnim stanjem, tudi bog ne — bog se sploh ne razkriva v mnogoterosti sveta. To, kar svet utemeljuje, ergo ni to, kar ga aktualizira. Zato ostane nerazrešen prepad med nujnostjo in dejanskostjo — obe se postavljata druga poleg druge — dejanskost kot zadnji pogoj možnosti (3326, 3327, 3328), vendar zadnji v vrsti **brez kontinuitete** (333, 3342: pomen znakov ni važen, važno je samo, da so.)

Delo se zasnjuje z namenom začrtati meje misljivemu (oz. spoznanemu) in s tem omogočiti, da se to misljivo jasno misli — t. j. da se izreče. Zato je tekst utemeljitev oz. utemeljevanje možnosti spoznanja — ki jo najde v skupni strukturi sveta in odslikanega.

Toda utemeljiti in opisati (predstaviti) možnost spoznanja še ne pomeni spoznavati: struktura sveta je v sebi absolutno koherentna, na ven popolnoma samostojna, ne rabi nobene konkretne aktualizacije, ki bi jo potrdila. — Tezo 5552, 55521 bi morali precizirati glede na celoten kontekst, če zahtevamo doslednost (ali pa ostanemo v aporiji: Wittgenstein sam ostaja v aporiji - s 7. tezo jo reši tako, da problem izgine, ni pa rešen.)

Namesto: logika ne more biti pred kaj, pred tem da svet je svet nujno mora biti, da bi lahko bila logika — bi morali reči: logika ne more biti pred **možnostjo**, da bi svet bil. Aktualizacija te možnosti pa je problemu zunanja, v Traktatu ostane neproblematizirana. [Dogodek nastopi zaradi asimetrije — 63611 — vendar je to nujnosti strukture še vedno prav tako zunanje, kot če ugotovimo, da se dogodki pač dogajajo (nastopajo). Ta asimetrija ne nastaja iz notranje nujnosti — nujnosti logične forme.]

Odmerjanje zakonov spoznanja se lahko dogaja brez spoznanja samega — med določevanjem možnosti spoznanja in spoznanjem samim ni nobenega (nujnega) prehoda. Zato določiti možnosti spoznanja sploh še ne pomeni moči spoznavati.

### Ad 5526

svet lahko popolnoma opišemo s splošnimi stavki, ne da bi kakšnemu (kateremu) imenu prisodili določeni predmet (konkretni) — zakaj splošnost, ki jo rabimo v logiki, ni slučajna: isti okvir omejuje splošne in elementarne stavke. — Za konkretno spoznanje je potem torej dovolj, da na mesto variable vstavimo konkretne vrednosti.

Ta teza ne drži in ne more držati. Wittgenstein sam ji v nadaljevanju oporeka (61222, 6126/2/3) — logični stavki so nekaj drugega kot smiselni (opisni) stavki, imajo med stavki posebno mesto. Razlika se pokaže ob dokazovanju (**v utemeljevanju torej!**): logični stavki ne potrebujejo dokaza, da bi se verificirali. Dokaz nastopa samo kot pripomoček, da bi lažje spoznali logične tautologije, če so te komplicirane. Njihove smiselnost oziroma pravilnost je vidna že a priori, saj so tautologije. Za smiselne stavke pa je dokaz primerjava z **dejanskim stanjem stvari**, ki ga tvorijo predmeti (2223, 2225) — **še le ta potrjuje resničnost tega**, kar izrekajo oziroma opisujejo.

Ravno zato, ker logika ne zadeva eksistence — giblje se v samozadostnem svetu logičnih tautologij (t. j. zakonov brez pogojev), ne morejo ti zakoni brezpogojno veljati v nekem **drugem** prostoru — v prostoru aktualnega dogajanja, dejanskega bivanja predmetov v razmerjih stvari. Zato ne moremo zgolj zamenjati variable s konkretnimi imeni in dobiti na tak način verificirana spoznanja. Zato tudi ne velja teza 6362 (kar se lahko opiše, se lahko tudi zgodi), zakaj eksistenca vključuje v sebi in zahteva izpolnitev tudi povsem drugih in ne le logičnih pogojev — eksistenca preséga domet logike (637 prim. s 6362.)

Zgolj metodološko strukturo, ki sicer je prisotna v svetu, je Wittgenstein ontološko prevrednotil. Tako zastavljena gno-seološka prizadevanja so zato principiелno onemogočena.

### 637:

»nujnosti, po kateri bi se nekaj moralo zgoditi, ker se je zgodilo nekaj drugega, ni. Obstaja samo logična nujnost.«

Na noben način ne moremo torej sklepati iz enega dogodka na drugega, kavzalni neskus je golo vraževerje — ergo: aktualizirane nujnosti ni, nastopa samo logična nujnost. —

Utemeljevanje možnosti spoznavanja se v resnici dogaja kot navajanje in razvijanje (substituiranje) logičnih tautologij — v čedalje bolj hermetičnem početju. Odločilna — nujna — je ena sama misel: da se svet nahaja in da se nahaja v določeni formi. Tudi to je samo logična tautologija (LT), prazna forma (svet se nahaja v določeni formi s tem, ko je), ki je zato poljubno zamenljiva z vsemi drugimi praznimi formami — njihov skupni imenovalc je samo to, da so — in to je edino, kar imajo s svetom skupnega (6124, 6342) — toda, jasno je, da morajo kazati o svetu nekaj, če so skupaj z njim v istem logičnem prostoru — če so kakor LT — to navajanje samo je že LT.)

Prehoda od ukvarjanja s sintakso kot možnostjo spoznavanja do spoznavanja samega si v tako začrtanem prostoru ni mogoče zamisliti. Celotno prizadevanje je zato popolnoma hermetično, ostane brez smisla (kot zunanjšega koreleta) in je teza 7 njegov logični zaključek.

#### Ad 40312:

»Možnost stavka sloni na principu zastopanja predmetov po znakih — je torej v tem, da imena zastopajo predmete. Dokler ni več rečeno, to pomeni: jih poljubno zastopajo. Bolje bi bilo problematizirati nemožnost poljubne konvencije, zakaj problematizirati možnost poljubnega zastopanja pomeni problematizirati samo možnost oziroma dejstvo biti. Tega pa ni mogoče, dokler ni mogoče izrekati forme, če se ta lahko samo implicitno kaže.

Možnost stavka ni v tem, da imena — elementi stavka zastopajo predmete, temveč, da se elementi stavka povezujejo v isti strukturi kot njihovi designati. To pa je že to mistično — to neizrekljivo.

Ergo: logičnega povezovanja ne moremo zastopati (imenovati) — logične konstante ne zastopajo (40312). Možne so samo deskripcije (3221) — direktna komunikacija s svetom ni možna. Možno je samo opisovanje stvari.

## II

Če pogledamo problem z druge plati, s stališča opisnih stavkov: opisni stavki so možni oziroma obstajajo **tudi** — zaradi tega, ker sta struktura sveta in struktura jezika ena in ista logična struktura. Vsakdanji jezik ima logično (pravilno) formo in je v principu popoln (55563), ni pa navadno pravilno apliciran. Da bi se izognili zamenjavam in zmotam, ki nastanejo, če en znak zastopa različne stvari ali če ima stvar različne znake, moramo uveljaviti jezik, katerega simboli so enoznačni (3325, 3326, 3327). Toda enoznačni jezik, v kolikor gre za smiselne stavke (stavke, ki opisujejo dejstva), ne predpostavlja možnosti kompleksnega sintetičnega izražanja. Vse, kar tak jezik predpostavlja, je preprosto nizanje faktov, brez notranjega dogajanja, nizanje parcialnih naravoslovnih ugotovitev, ki je sploh vprašljivo, če jih lahko imenujemo spoznanja: 5554: navajanje vsake posebne forme je popolnoma samovoljno.

4128: (v logiki) ni nobenega izjemnega števila in tudi forme ne — Vse, kar je, je torej samo neizdiferencirano mnoštvo — nizanje posameznih dejstev oziroma razmerij stvari.

V takem svetu nastopa subjekt kot njegova meja — preostaja mu samo možnost pasivne recepcije — lahko si odlikuje dejstva, ki jih nahaja in ne more preoblikovati: posamezna razmerja stvari so med seboj popolnoma neodvisna, prav tako tudi posamezni elementarni stavki, ki so jim analogni. Adekvatno spoznanje se torej sploh ne postavlja kot problematično, zato pa se izkaže za tautološko: iz teh elementarnih stavkov lahko tvori izvedene stavke, vendar ti obdelujejo samo notranje formalne lastnosti predhodnih, se pravi sporočila, ki jim pomeni bazo operacije. Bistvo je to, kar je vsemu skupno (331, 3341), zato: smisel stavka kot njegovo bistvo — to je smisel vseh stavkov istega razreda. To ni bistvo kot *differentia specifica* svojega nosilca. Bistvo je to skupno — to splošno. Posplošitve lahko potem nadgrajujemo do najvišje posplošitve — do splošne forme. Nove vsebine ni, vsa vsebina je dana s tem, ko so dani (vsi) predmeti sveta — in z njimi vsi elementarni stavki. In stavki, ki jih lahko iz teh elementarnih stavkov izvedemo, so vsi stavki.

Celotno spoznanje je torej že vnaprej omejeno. Kar subjektu preostane, to je formaliziranje sprejetih — dojetih — atomarnih vsebin in preko tega formaliziranja njihovo tautološko povezovanje (kar je le izstavljanje njihovih formalnih lastnosti.) To je v logiki, ki je apriorna (in edina) imanentna struktura, tudi že vnaprej določeno — 6124.

Zamišljati si oziroma razmišljati o svoji poziciji v svetu — to že prehaja raven jasnega (t. j. konkretnega) mišljenja — subjekt kot meja sveta se lahko giblje samo znotraj njega in tako ostaja sam sebi nedostopen. S tem pa mu ostaja nedostopen tudi njegov spoznavni odnos — funkcija ne more biti svoj lastni argument, to je že področje nesmiselnega oziroma nerelevantnega. Ni možen diskurziven odnos do samega sebe, ker sploh ni možen diskurziven odnos do kompleksa (kompleks mora vedno razpasti v enostavne — enoznačne simbole — stavki niso imena!), kakor tudi ni možen diskurziven odnos do relacije subjekt — objekt. — Možno je samo gibanje znotraj danega in to zgolj registriranega le-tega.

Lahko bi rekli, da je Wittgensteinova gnoseološka formula dvočlenska: meja danosti nasproti danosti sami. Pri tem nujnost te danosti sploh ni aktualizirana in ostaja možnost: Wittgensteinova gnoseologija, v kolikor je, nima svoje ontološke utemeljenosti. To, kar se mišljenju izmika ali ga presega, to, kar svet oziroma to dano utemeljuje in mu podeljuje vrednost, to ni več področje objekta (če je objekt z a subjekt).

Torej je nujno, da se postulira to mistično — kot to, kar je povsem zunaj vsakega spoznavnega akta, v kolikor gre za spoznavanje, kakor je bilo razumljeno do zdaj. Ravno zato, ker je forma sveta ena in ista kot forma slike, iz nje ni mogoče, prav tako tudi do nje ne, če nam ni že dana. Ta forma je totalna za objektni svet, svojo pravilnost utemeljuje sama v sebi, ne utemeljuje pa svoje danosti.

Zato se nam svet postavlja kot omejena celota — omejena z nečim ali po nečem, za kar ni možen predikativen govor — ki pa je edini govor logike. **To** je absolutno brez opredelitev — oziroma je to mistično. Doseči to, pomeni zavreči vse stavke — pomeni zavreči vso logiko. Glede na apriorno in edino danost to pomeni molčati. Toda to nikakor ne pomeni prenehati spoznavati.

V principu je spoznavna teorija v Tractatu nemožna, je pa celotno delo ukvarjanje s tem problemom — z njegovimi mejnimi možnostmi. In to z matematično — logičnim instrumentarijem, ki je njegov mejni ekstrem.

Lučka Stojan

Ljubljana, decembra 1973





# PROBLEM SPOZNANJA PRI PLATONU

(Odlomek iz poglavja o Platonovi filozofiji iz magistrskega dela: »Sintetičnost in analitičnost kot problem filozofije od Platona do Kanta. Tekst je nekoliko popravljen in dopolnjen.)

Gotovo je, da v antiki, celo pri njenih največjih filozofih, ne bomo našli vprašanja analitičnosti in sintetičnosti spoznanja (sodb), zastavljena tako kot pri Kantu oz. kot si ga zastavljamo po njem. Kajti ta problem je kot poseben filozofski problem pravzaprav njegove odkritje. Toda kot je antika rojstno mesto evropske filozofije kot zavestno vodenega potovanja do popolnega spoznanja (modrosti), tako je eksplicitno ali implicitno rojstno mesto vseh filozofskih problemov ali njihovih predpostavk; prav tako pa je tudi rojstno mesto nekaterih odgovorov, ki so postali opredeljujoči in relevantni za ves nadaljnji razvoj filozofije. Tako je vprašanje o možnosti sintetičnih sodb a priori in konsekvence tega vprašanja nedvomen Kantov prispevek k filozofiji, toda to vprašanje sega po svojih predpostavkah daleč nazaj in te predpostavke so deloma odločilne tudi za konsekvence, ki jih je izpeljal Kant.

V uvodu smo že preformulirali smisel poglobljenega vprašanja, tako, da zares postane splošni problem vse filozofije oz. metafizike posebej, namreč: »ali in kako so možne apriori resnične aktualne sodbe?« in s tem zvezano apriorno resnično spoznanje je problem vse in vsake metafizike, posebej dokantovske, pa če se ga je zavedala ali ne. Problem je nastopal tudi kot splošni filozofski problem, kajti metafizika je bila bistvena in prevladujoča pojavnost filozofije do takrat, bil je tako ali drugače zajet tudi v kritikah metafizike (ki je tudi obstajala že od sofistike in antičnega materializma dalje, posebej od skepticizma naprej kot stalen protipol metafiziki). Toda s Kantovo formulacijo problema, namreč »kako so možne apriorne sintetične sodbe?«, je ta problem stopil kot tak v filozofijo, čeprav zajet v poseben Kantov odgovor nanj.

S Kantovo postavitvijo je hkrati bistveno združen tudi drug glaven problem filozofije, ki je bil do takrat pripravljen in naznačen, namreč problem subjekta oz. spoznavne dejavnosti subjekta kot njegove lastne dejavnosti, ki pa hkrati bistveno zajema objekt spoznanja v spoznanje predmeta.

Tako radikalno si teh vprašanj pred Kantom ni postavljajal nihče in zato Kantovo vprašanje oz. postavitev problema ne more biti relativizirano. Pač pa si je dotedanja filozofija zastavljala vprašanja po možnosti spoznanja in s tem v zvezi tudi vprašanje po faktorju, ki daje sodbam njihovo nujno resničnostno vrednost, ki je nima noben drug akt. Vneševanje

pa vendar ni bilo tako strogo in radikalno, kot je to zajeto v izhodiščnem Kantovem teoretskem problemu. Odgovori na to vprašanje so bili vsebovani v opisih procesa spoznanja, njegovih bistvenih nivojev in pogojev spoznanja kot resničnega spoznanja.

In ravno antični filozofi so si postavljali ta vprašanja na originalen in zavezujoč način za vso nadaljnjo tradicijo. Omejil sem se skoraj izključno na dela Platona in Aristotela, saj je spoznavnoteoretska analiza najjasnejše zastopana prav pri njiju.

Za oba filozofa je namreč značilno in za ves problem bistveno izhodišče, da se spoznanje najde le v misli ali pa prek misli in to v sodbah, katerih najenostavnejša oblika je predikatna sodba, enostavna zveza samostalnika z glagolom ali s povedkom (subjekta s predikatom).<sup>1</sup>

Vsaka sodba predstavlja nek **pravi oz. pravilni logos**, mora **nekaj trditi ali zanikovati o nečem** in ta trditev ali zanikanje **se mora ujemanjati s stvarjo, o kateri se sodi**. To ujemanje in sama stvar sojenja je sicer pri obeh mislecih različno opredeljena, nikakor pa ne moremo njima pripisati t. im. »klasično definicijo resnice« kot »ujemanja stvari in intelekta«. Šele ta definicija namreč odpre nam znani problem odnosa subjekta in objekta v spoznanju, ki ga je ravno Kant tako klasično zaostрил. Kasneje bomo videli, da to ni slučajnost ali nekonsekventnost, temveč si zgornje definicije sploh nista mogla postaviti, če sta hotela biti zvesta svojim principom filozofije. (V tem oddelku še ne ekspliciram tega problema — op. avtorja).

Pri Platonu pogosto srečamo tezo, da resnični logos pove **le tisto, kar res je**, neresnični logos pa **tisto, česar ni**, kar pri njem vodi v ontologizacijo resnice v »resnični biti«<sup>2</sup>. Zato že resnica pri Platonu ne more biti le neko ujemanje misli ali stavka z neko zunanjo stvarjo, temveč je predvsem sobivanje v resnici, torej **živi duhovni odnos do resnične biti same**, kjer je spoznavajoča duša sama na sebi del te biti. Zavest oz. duša, konkretni duhovni subjekt resnično spoznava, kadar doseže raven uma, kajti duša po Platonu ravno prek božanskega uma v nas sobiva v resničnem. Ujemanje stvari in spoznanje je še parmenidovsko zaostreno, le da je namesto (tudi za Platona nevzdržne teze), da mislimo le bivajoče, postavil v bistvu tezo, da **resnično spoznamo le resnično bivajoče** (resnično bivajoče pa mu je Dobro in svet idej, ki niso le na sebi bivajoče bitnosti, temveč nosijo v sebi tudi smisel svojega obstoja in ker so pravi vzrok vseh realnih stvari, predstavljajo tudi bistvo in smisel vsega bivajočega sploh). Ostala spoznanja pa so relativnejša v toliko, v kolikor menijo relativno bit (gibalni svet naravnih stvari ali celo matematiko). Brez možnosti tega resničnega spoznanja, ki je seveda kot ideje nekaj večno veljavnega oz. apriorno resničnega, bi tudi ostala spoznanja ne bila spoznanja, saj v sebi ne bi nosila bistva spoznanja samega.

Te teze seveda sam Platon ni navedel v tej obliki, predstavlja pa nam lahko kljub temu njegov aprioren horizont o vprašanju spoznanja sploh, ki osmišlja vse njegove posamične teze in se, kot bomo videli, povsod potrjuje.

Tako pri Platonu kot pri Aristotelu, posebno še pri Platonu, je nejasen pomen besede »logos«, ki pomeni lahko tako govor kot misel, lahko pomeni božji in človeški um, zakon ipd. Za nas je najpomembnejša enotnost govora in misli, ki jo označuje. Sicer pa je bilo posebej za Platona mišljenje nek govor oz. samogovor duše.<sup>3</sup> Iz tega je tudi jasno, zakaj je bilo filozofsko mišljenje pri njem vezano na pogovor, na dialog. Nihanje med »da in ne« je namreč bistveno za sam filozofski logos (govor), kajti le od nas neodvisni partner lahko kontrolira in verificira naš lastni »samogovor duše« in dialog temelji na skupni odločenosti za resnico in na odgovornosti do nje. Tudi v navideznem monologu duše same s seboj smo postavljeni pred nek dialog, pred dialog s samim božanskim logosom, s pravim in večno dostojnim logosom, da bi ob soočenju z njim »izravnali iztirjena gibanja v naši notranjosti, kot zaneseno pravi v Timaju.«<sup>4</sup>

Logos tedaj na eni strani označuje samo enotnost govora in mišljenja (misel je samogovor duše, govor je povnanjena misel), na drugi strani pa princip te enotnosti, ki je sam umen, ki je zakon pravega govora — mišljenja. Ta principi-elen logos pa je del samega božjega logosa, je na sebi veljaven. Ta pravi logos, h kateremu mora stremeti naš običajni logos, se najde bodisi v filozofskem dialogu bodisi v filozofskem monologu duše same s seboj, kjer se ta principi-elen logos kaže kot božanski um, ki večno kroži v sebi<sup>5</sup>, naš logos pa mora posnemati to kroženje v tem, ko mislimo na čist način. V zgoraj navedenem citatu tedaj ne gre le za idejo logike, kot meni Bochenski,<sup>6</sup> temveč za idejo bistvenega izomorfizma obeh gibanj, ki pa ga v človeku vzpostavlja celotna dialektična dejavnost razuma.

Platonova definicija resničnega spoznanja (govora) kot tistega, ki pravi, da bivajoče je, in napačnega kot tistega, ki pravi, da nebivajoče je ali da bivajoče ni, je še nejasna (ponavlja se na več mestih) in sama potrebuje dialektično osmislitev.

Poleg tega za Platona ni bila vsa resnica v resničnih sodbah, temveč v intuitivnem zoru, ki je naddiskurziven. Takšno je npr. t. im. zrenje idej. Formulacija v sodbah torej ni nujna za resnico samo in je potrebna le zaradi diskurzivne narave našega razuma, s pomočjo katerega se lahko približamo in nato tudi dojamemo ideje. Nujna je pa na tem potovanju razuma, na potovanju po poti čistega pojmovnega mišljenja proti »nehipotetičnemu«, ki ga skrivajo naši pojmi in sodbe (misli). Zdi se, da se je Platon zavedal diskurzivne neskončnosti obeh poti in je zato poslednji uvid nek skok, je intuitiven in delo same spoznavajoče duše na sebi. Odtod tudi nekoliko ironije pri opisovanju dialektične metode. Glede na same dialoge lahko opazimo, da si je Platon večkrat zastavljal problem spoznanja (najizrecneje v Teaitetu), pa mu je ostal nerešen oz. zavrt v prisposodbe. Sicer pa za Platona samo spoznanje kot tako niti ne more biti problem, ker bi bil potem sam dvom vanj nesmiseln, zato si redno postavlja problem, **kako je možna neresnica** (Teaitet, Sofist), kajti ta problem ga je pripeljal neposredno do problema najvišjih idej in njihovih odnosov, posebno odnosa biti do ne-biti. S

tem je bila sama resnica še bolj pritegnjena v krog ontologije, v medsebojne povezave najvišjih idej («skupnost» in »neskupnost» idej). Resnični logos se mora torej ozirati predvsem na te vezi idej, od česar so odvisni tudi naši pojmi in njihove možne in nemožne zveze v mislih in sodbah. Tedaj je bistvo onega, kasneje v Timaju le mitično izraženega posnemanja božjega logosa prav v tej primerjenosti naših sodb odnosom idej v sistemu idej. Kajti tudi med pojmi nekateri spadajo k drugim, nekateri se izključujejo, nekateri so nujno sopripadni, nekateri ne itd.<sup>7</sup>

Filozof dialektik mora torej spoznavati primarno celoto idej oz. »skupnost« (koinonia) in »neskupnost« ('sodeležnost' méthexis ali »nedeležnost«) idej med seboj in ji slediti tako, da vsako idejo ali čisti pojem opredeljuje in raziskuje glede na možno sodeležnost na drugih idejah oz. čistih pojmi. Najvažnejši pa so se Platonu izkazali odnosi petih najvišjih idej: biti, ne-biti, razlike, gibanja in mirovanja. (V Sofistu).

Medtem ko je v dialogu Parmenid ta soodvisnost idej, celo kontradiktornih idej, ostala bolj ali manj negativen rezultat, ki vodi v nek relativizem in torej lahko predstavlja le »filozofsko vajo«, kot pravi temu sam Platon, je v Sofistu prišel do pozitivne opredelitve bistva svoje dialektike, čeprav nikjer ne poskuša napraviti kakega celovitega sistema ali izpeljevati ideje druge iz druge, kot je kasneje počel Hegel v svoji Logiki. Kaj takega je verjetno pri Platonu tudi nesmiselno pričakovati, kajti ves sistem idej je utemeljen prek ideje Dobrega in ta odnos ideje idej in ostalih idej je neizpeljiv in ga lahko odkrijemo kot celoto le prek neposrednega dojetja ideje Dobrega. Ni razlogov za to, da tudi za eksplikacijo teorije idej v Sofistu velja tu sicer nenaznačena prapriincipialnost ideje Dobrega, kot jo tako odločno zagovarja Platon v dialogu Država (V., VI knjiga).

V tem dialogu vsa dialektika služi spoznanju najvišjih idej, posebno ideja Dobrega, ki »osvetljuje« vse ideje (biva-joče) in našo dušo ter ji daje luč pravega spoznanja. Svojo notranjost moramo zato naravnati po tej luči, kar pomeni nek »obrat vse duše k Dobremu«<sup>8</sup>

Tudi v Sofistu omogoča dialektika filozofu neko »osvetljenost«, ki mu omogoča, da se lahko razpozna v »svetlosti območja«, medtem ko sofisti blodijo in vodijo v temo.<sup>9</sup>

Dialektika torej ni neko objektivno znanje ali nekaj priučljivega, temveč najprej in nenehno zahteva etični in spiritualni preobrat od sveta pojavov in mnenj k **resničnosti** (ne dejanskosti), ki jo predstavljata Dobro in »svet« idej. Popolno spoznanje je tedaj popolni obrat, ki se izpolni šele v smrti (Faidon), kar pa ne pomeni, da naj se filozof popolnoma odstrani s sveta. Tu se Platonov idealizem bistveno loči od vsakega enostranskega dualizma ali onostranskosti. Filozof se mora namreč potem, ko je uzrl Dobro in ideje in ko se je znašel v »resničnosti«, vrniti v »votlino«, v svet, kjer skuša z novo močjo preoblikovati ljudi in celo svoje družbeno okolje. Tu se Platonov idealizem nenadoma izkaže kot »politična filozofija«, kar kažejo npr. dialogi Država, Politika in Zakoni,

njegova Pisma in lastno politično prizadevanje v takratnem antičnem svetu.

Filozof je v svetu vedno »nepriznan vladar« ali vsaj državljani idealne države, o čemer bomo kasneje povedali več.

Važno pa je, da spoznamo, kako Platonu resnica ni bila le kontemplacija oz. v nji, temveč za človeka kot iz kontemplacije porojena in dialektično uravnavana resnična misel in ustrezna praksa oresničenega individuuma, ki si nobeno polje človeške dejavnosti apriori ne zapira kot »nevredno«.

Ce se povrnemo k vprašanju, kako je možna resnica oz. povezovanje različnih pojmov v novo enoto — sodbo, ki je nujno resnična ali neresnična, potem je to mogoče zaradi sistema idej, ki opredeljuje vse možne, nujne ali nemogoče odnose in vezi idej, ter njim pripadnih pojmov. Sodbe le na enostaven način izrekajo posamezne kose teh vezi in odnosov. Najvišje sintetično počelo, ki določa tako odnose idej, pojmov in stvari, je torej ta dialektična celota idej, ki pa je prav zato nikoli ne morem v celoti diskurzivno zajeti. Ta celota oz. sistem idej z notranjo strukturo skupnosti, neskupnosti, deležnosti in nedeležnosti idej je neposredni izvor vseh Platonovih »hipotez« in »dieriez« (pojmovnih delitev), ki so temelj njegove dialektične analitike.

Tako se npr. (kot bomo videli še kasneje) dieretična definicija pojma konča v sintetični povezavi vseh elementov pojma, kar je ravno določitev pojma glede na neke druge pojme, ki jih vsebuje ali odbija. To pomeni, da tudi vsak pojem pogojuje neko sebi pripadno celoto pojmov in idej, ki ga sploh šele definirajo. Te definicije lahko sežejo zelo globoko v osnovno celoto idej, kar kaže npr. poskus definicije sofista v dialogu Sofist, ki seže do problemov odnosa biti in ne-biti, torej do najvišjih idej. Vsebina pojma, ki ga dieretično analiziramo, zato ni nekaj že znanega, kar bi bilo treba le ekstrapolirati. Razen najpreprostejših pojmov se zato definiranje izteče v neko neskončnost vedno novih delitev, kar se običajno pojmuje le kot slabost Platonove diereze. V resnici pa mu gre bolj za navezavo pojmov na celoto idej (pojmov) proti kateri mora biti specifično določena. Znanost, ki je usmerjena neposredno na ideje in ki edina lahko da potrebno strogost in utemeljenost vsemu našemu spoznanju oz. vodi do znanja (episteme), je dialektika. Dialektika pa ni miselna telovadba ali pa spekulativno sistemska misel, temveč je tako čisto mišljenje in njegova vaja kot tudi vaja duševnega obrata, ki ji šele daje moč za uzrtje idej v našem umu. Šele ta obrat odpre v človeku »duhovno oko«, ki mu omogoča, da se razpozna v »svetu idej«. Tako se človeku odpre osnovni organ resnice, ki sloni na bistveni odprtosti naše duše proti resnici. Resnica kot aletheia (»odprtost«) ni le odprtost biti do spoznanja, temveč gre za medsebojno odprtost na sebi bivajočega (Dobrega in idej) do naše spoznavajoče, t. j. umske duše, če je tudi sama odprta in zaobrnjena k njemu. To sozvočje obeh »odprtosti«, ki temelji na bistveni udeležnosti same duše v resničnosti, šele omogoča resnico kot aletheio. V drugih dialogih predstavlja Platon duševni obrat k idejam (k Dobremu) kot spominjanje na pozabljeni svet idej, ki smo ga izgubili s svojim telesnim rojstvom. Bistvo te mito-

loške prisposode je prav v spoznanju večne udeležnosti umske duše na na sebi bivajočem (Resničnosti), torej je tudi sama nekaj idejnega, seveda le kot čista duša. Tako je tudi razumljivo, zakaj je duša takrat, ko dojema na sebi bivajoče, najbolj pri sebi in v sebi, spoznava samo sebe. Obratno a ne nasprotujoče trdi v Faidrosu, da ravno spoznanje samega sebe vodi do spoznanja celote.<sup>10</sup> Sintetična sposobnost uma in tudi um sam ni aktualen kot nekaj na sebi danega v človeku ni stvar njegove običajne narave, temveč si mora oboje šele pridobiti. Vsak človek pa ima sposobnost in organ duševnega sprejemanja, a ta organ postane sposoben za duševno sprejemanje šele, ko se dovrši duševni obrat in dokler se ne nauči zdržati pogled na tisto, kar obstaja na sebi.<sup>11</sup> Tudi moč mišljenja, »sicer nikoli ne izgubi svoje sile ali s tem obratom postane koristna in uporabna ali, z druge strani, neuporabna in škodljiva.« (ibid.)

Platon se namreč zaveda, da lahko polovično izvršen obrat napravi človeka pametnega in izkušenega a kljub temu še pokvarjenega, ki zlorablja svojo pamet v zle namene. Samo kdor se temeljito odtegne od teže posvetnih strasti in se šele nato obrne k svetlobi resnice, lahko postane filozof (dialektik), v nasprotnem primeru pa kvečjemu sofist.

Sele k Dobremu zaobrnjena in očiščena duša omogoča čisto spoznanje brez pomoči čutil ali organov ter spoznava ideje skozi samo sebe.<sup>12</sup> Tako se organ duševnega sprejemanja pokaže tudi kot organ samospoznanja, kajti k Dobremu obrnjena duša je zaobrnjena k sebi, tako da lahko rečemo, da je ta organ kar samozavedajoča se duša, ki se s tem zaveda vse prave biti kot brezpogojne resničnosti. To ne pomeni, da je duša absolutni subjekt stvarnosti in nosilec vse biti, temveč le razkritje bistvene sopripadnosti duše na sebi in za sebe z bitjo na sebi in za sebe, kar je ravno spoznanje (znanje, episteme) v svoji polnosti, torej razprtost v bivajoče in bivajočega k duši, resnica kot odprtost (alétheja).

V Teaitetu, najpomembnejšem Platonovem spoznavnoteoretskem spisu, je duša tista, ki dojema bit in ne-bit, podobnost in nepodobnost, enost in mnogost ter prištevnost pri stvareh. Ugotavlja »skupno in različno v vseh stvareh.«<sup>13</sup> Duša raziskuje ponašanje enega proti drugemu, pri čemer postavlja »v odnos dogodeno in zdajšnje s prihodnjim« (ibid) Duša ima torej tudi »transcendentalno vlogo«, ko tako ugotavlja enotnost in pravilnost svetovnega dogajanja, odkriva občo vzročnost in zakonitost v teku časa. Seveda Platon iz tega ne sklepa, da je človeška duša tudi tvorec sveta in njegovega reda, pač pa to kasneje prizna »svetovni duši« (Timaj). Človeška duša ne odkriva vsega tega zato, ker bi bila sama formalni subjekt sveta, temveč ker je po svojem bistvu usmerjena na bivajoče (na sebi), torej loči bit in ne-bit in ostale temeljne idealne odnose, ki zaznamujejo tudi same ideje. Red sveta, ki ga uvidi duša, je torej produkt njene »nadsvetne« usmerjenosti v bivajoče, zato je tudi vsako spoznanje več kot ugotovitev empiričnih dejstev, jih presega v tem, ker išče bistvo, namreč idejno bistvo stvari. Spoznanje ima torej v sebi vedno neko apriornost, ki mu zagotavlja občost in bistveno ustreznost. S tem, ko je v sebi vsaj implicitno

usmerjeno na nadčutno, tudi uspe potegniti iz zaznav pravi pojem in sodbo o stvari, kar je več kot vezanje zaznav. Platon skuša v Teaitetu definirati spoznanje in najprej ugotovi, da to ni zaznavanje, temveč nastane šele iz sklepanja o zaznavah, iz mišljenja, ki pa sloni na samodejavnostih duše. Tudi mišljenje samo ni kriterij spoznanja, kajti na eni strani je vezano na čutnost, na drugi strani pa se dotika idej. Mišljenje oz. boljše mnenje, predstavljanje (*doxa*) še ne more samo odstraniti zmote, v njem samem Platon še ne najde prave diference med resnico in zmoto, ki bi bila hkrati definicija resničnega spoznanja. *Doxa* za Platona ni poljubna misel ali miselni tok, temveč nekaj, kar nastane na koncu neke mišljenjske poti, ko se ta »ustali v neki sodbi ali pojmu«. <sup>14</sup> To pojmovanje je ravno nasprotno našemu pojmu mnenje ali prestave (tudi Kantovemu). Za nas je oboje prej akt zavesti, ki je pred mišljenjem in sledi zaznavam, za Platona pa je »forma zavesti«, ki jo zavest zavzame v relativnem mirovanju, ki sledi nekemu razmišljanju, ko pridemo do neke subjektivne gotovosti. Šele tako mnenje ali predstava (poslednje je Schleiermacherjev prevod *doxe*) omogoča utemeljeno sodbo ali sklep. *Doxa* je tedaj psihološki pogoj zanesljive in nedvomne sodbe, zato bi jo bilo še najboljše prevesti s »psihološko evidenco« (občutkom zanesljivosti ob neki sodbi ali pojmu, do katerega se priklopljemo, kot evidentnostno dojetje vsebine).

To *doxo* pa sam Platon v Teaitetu izenači z govorom oz. samogovorom duše, torej je medij *logosa*.

»Zato pravim, *doxa* je govor in *doxa* je govorjeni govor, ne k drugemu in glasen, temveč tih in samemu sebi.« <sup>15</sup>

A tudi *doxa* (kot psihološka evidenca) ne zagotavlja resnice, kajti tudi ona ne omogoča razrešitve protislovja, da hkrati spoznavamo nekaj in nič, oz. da hkrati spoznavamo in ne spoznavamo. <sup>16</sup> *Doxa* mora namreč vsebovati neko utemeljenost za svoje trditve. Zato skuša Platon doseči definicijo resnice kot »utemeljene *doxe*« <sup>17</sup>, a tudi to ni brez protislovnosti (podobno poskuša tudi deliti resnično spoznanje na posest in imetje resnice, a se ne more izogniti protislovju, ne zna razložiti neresnice).

Pojasnitev ali utemeljitev namreč zahteva označbo stvari, kot je na sebi in za sebe, sicer se ne da reči o stvareh niti da so niti da niso. <sup>18</sup> To pojasnilo pa ne zadošča, kajti v spoznanje se vrine različnost spoznane stvari in razloga, tako da imamo sedaj spoznanje za »pravilno *doxo* s spoznanjem različnosti« <sup>19</sup> in se vrtimo v krogu, ko spoznanje utemeljujemo s spoznanjem. Platon v Teaitetu zaključí skeptično: »Niti zaznavanje, o Teaitetos, niti prava *doxa* niti s pravo *doxo* povezana pojasnitev ne more biti spoznanje.« <sup>20</sup>

Tedaj so tudi mišljenje, mnenje, predstave, evidenca sami po sebi nezmožni najti spoznanje (znanje) ali ga vsaj utemeljiti, kajti Platon pride vedno znova do protislovja ali do kroga, ko spoznanje utemeljujemo s spoznanjem. Konec koncev ostaja znanje nekaj neposrednega, akt duše same, čeprav je posredovano po zaznavah, mnenjih in predstavah. Mišljenje sicer omogoča pravilno sledenje v nas vsajene slike božjega *logosa*, če se poslužimo slike iz Timaja, in da se ob tem

orientira duša po ideji in k ideji, tako da dejavnost duše in zavesti kroži okrog ideje, ki tako postane neoprijemljivo središče dogajanja. To pa omogoča, da s samo dušo, neposredno, z neke vrste zrenjem (ki je umsko zrenje, ker je duša na sebi umna) dojamemo idejo kot vrhovno, absolutno predpostavko ali pa kot poslednje središče vseh pojmovnih določitev. Ni nujno, da je ta absolutna predpostavka tudi izrekljiva, čeprav je dojemljiva. Elementi idejnega spoznanja so vse prejšnje stopnje in ta intuitivni preskok, ki ga Platon včasih enači s »spominjanjem« na idejni svet ali s polnim obratom duše k bivajočemu na sebi (kar je enako doseganju uma).

Bolj kot znana shema v Državi potrjuje to spoznavno teorijo avtobiografsko »Sedmo pismo«, (ki mu sodobni znanstveniki sploh priznavajo pristnost), kjer Platon o svoji filozofiji govori brez Sokratovega posredovanja. Poslednja resnica oz. resnica stvari po sebi in za sebe je tu predstavljena kot razumu nedostopna in adekvatno neizrazljiva in je noben napisan filozofski tekst ne more do kraja izraziti, kar je osnovna težava filozofije. Resnica filozofskega predmeta se lahko najde šele prek »dolgotrajnega druženja s samim predmetom in v življenju z njim se iznenada pojavi v duši, kot zažari svetloba iz ukresane kresi.<sup>21</sup> Zato so filozofski teksti prikrita resnica, ki jo prepoznamo šele po dolgotrajnem preučevanju »mladih detajlov«, ki vzbujajo intuicijo. Niti hitro razumevanje ali dober spomin ne puščata korena v duši za to dojetanje, čeprav brez njiju tudi ne gre.

Vedno je potrebno preučevati tako vrlino kot slabost, »kolikor je to sploh v človeški moči«. . . »Obe je treba namreč nujno spoznavati skupaj, istočasno, tako tisto, kar je lažno, in tisto, kar je resnično tako v bistvu kot v celoti.«<sup>22</sup> Šele po napornih in dobronamernih diskusijah in preučevanju obsije razum svetloba spoznanja. (ibid).

Tudi za Platona iz Sedmega pisma je filozofski dialog nujnost za filozofijo, prek njega se lahko dokopljemo do spoznanja ideje. Prav tako Platon tudi tu pozna specifično dialektiko predmeta filozofije in filozofskega mišljenja sploh. Filozof vztrajno napreduje skozi nasprotja in protislovja tako v celoti bistev kot v pojmi in v stvareh sploh. Tisto težavno v filozofiji, ki pa je noben tekst ne more za vselej odpraviti in tako dokončati filozofijo, je v tem, da se kljub tem nasprotjem in protislovjem ohrani bistvena celota oz. usmeritev na idealno (le idealno vsebuje bistveno celost, celota empiričnega sveta je sama relativna in ni bistvena in je tudi sama bistveno odvisna od celote idealnega. Platon zato v svojih dialogih na nekaj mestih zanikuje možnost znanosti o celoti relativnega sveta).<sup>23</sup> V Sedmem pismu vodi dejstvo obče nujnosti potovanja skozi nasprotja in protislovja v neodpravljalnost sofistične zlorabe, kajti nobeno zбогlj logično zagotavljanje ne jamči varstva pred sofistiko. Sofistična zloraba je zato za Platona večer protipol filozofije, ki ga sama filozofija ne more odpraviti. Platon najde izhod v skrivanju vse resnice oz. tistih usodnih dimenzij, ki so lahko vzrok sofističnih zlorab. Filozof tako niti ne more vsega povedati niti



tega noče (a bistveno je da noče tistega, kar ne more). Zato najpomembnejše stvari običajno skrije na najlepšem mestu teksta<sup>24</sup> (pri Platonu torej na poetičnem ali mitološkem mestu dialogov). Platon seveda s tem navidez podpira tudi vsako ezoteriko, ki je sama sebi namen, toda od nje ga loči zahteva, da mora filozof poznati bistveno resnico vsega in da mora nenehno misliti skozi in biti k njej usmerjen ter da skrivanje resnice ne izvira iz tega, da noče povedati, kar bi lahko, temveč iz tega, da bi vsak poskus običajnega diskurzivnega zapisa celote resnice sam vodil v sofizem. Ker pa noče dati priložnosti sofistom, zavije to vsebino v kako prisposodobno ipd.

Filozof se mora nenehno sprehajati po štirih ravneh spoznanja oz. v sebi mora imeti povzete vse štiri ravni: ime (ónoma), definicijo (logos), sliko (eidolas), pojem oz. spoznanje (epistème). Šele iz vseh teh se rodi resnica, spoznanje tistega, kar v resnici obstaja. (idea).<sup>25</sup>

Definicija v zgornjem smislu ni identična s popolno definicijo, ki naj jo da diereza in ki je popolno izčrpanje vseh bistvenih določil pojma neke stvari. Zgornja definicija je kot pravi Platon, le stavek (logos), sestavljen iz »samostalnika in glagola« oz. je enostavna predikativna sodba in je nekaj med golo imensko definicijo in pojmovno, dieretično definicijo, namreč le utrjuje pomen besede (imena) in ga veže na določen, izbran predmet. Tu se verjetno vmeša tudi Platonovo pojmovanje besed, po katerem vsaki besedi pripada nek immanentni smisel a tudi neka slučajnost izbire. Definicija v zgornjem smislu torej verjetno služi le očiščevanju pomena, tako da se ujema ravno s smislom pojma, ki ga označuje, ne da bi izčrpala ves pojem in ne da bi bila le formalna zamenjava za določeno ime. Že definirana beseda nato priklič v zavest ravno iskani pojem v prav določenem smislu.

Za imenom in definicijo stoji slika, ali bolje, model stvari bodisi v stvarnosti ali le v predstavi. Ta daje pojmu možnost nanašanja na neko stvar, četudi je čisto mišljen. Četrti za tem je pojem oz. spoznanje v širšem smislu, ki sledi iz vseh prejšnjih momentov skupaj (in ne iz enega za drugim) in predstavlja vrh spoznavne dejavnosti naše duše, kolikor je sploh možen.<sup>26</sup> Vidi se, da je ta stopnja podobna »utemeljeni doxi« iz Teaiteta, ni pa niti doxa ali dianoja iz Države niti ni zgornji epistème enak epistému iz razdelitve stopenj spoznanja v Državi. Tako vidimo, da Platon svojih pojmov ne uporablja vedno enako, temveč v skladu s kontekstom teksta.

Šele peta in zunaj naše razumske (diskurzivne) zmožnosti spoznanja je ideja, ki je »tisto, kar je v resnici pojmljivo in kar v resnici je« (ibid.). Na primeru kroga je Platon pojasnil bistvo tukaj naznačene spoznavne teorije. Obstaja nekaj, kar se imenuje »krog« in čemur je to ime naziv. (Platonu so imena imena dejanskih stvari in niso zgolj formalna). Njegova **definicija**: »oddaljenost od krajnih točk do centra je povsod enaka«. **Slika** je poljuben narisani ali zgolj zamišljen lik kroga. **Pojem** je »sposobnost dojemanja in resnično mišljenje o vsem tem«, kot ga podajajo prejšnji »deli« spoznanja in spoznanje o krogu kot takem. **Krog po sebi** pa je nekaj popolnoma drugega od vsega tega. Nanj se nanašajo

vsi prejšnji deli spoznanja. Razlika med prvimi tremi deli in pojmom oz. pojmovnim spoznanjem je v tem, da se prvi le delno nanašajo na idejo kroga, pojem pa nujno in edinstveno.<sup>26</sup>

Prve štiri stopnje spoznanja, ki veljajo za našo diskurzivno zavest, so nepopolne in relativne, ker so tako ali drugače vezane na čutnost, zato so nedoločene, kažejo nam le lastnosti bitij, ne pa bistva na sebi, ki je ideja. Duša najde, zgolj z njihovo pomočjo, le tisto, kar ne išče, namreč **le lastnosti stvari**, ki jim je dana ideja bistva. Z naslonitvijo na lastnosti pa se po Platonu lahko pobije vsaka posamična stvar. S svojo neumljivostjo in neodrejenostjo napolnjujejo tako rekoč slehernega človeka.<sup>27</sup> Ravno zaradi tega je možno sofistično zavračanje in zanikovanje, kajti ljudje zamenjujejo bistvo stvari in njihove lastnosti. (ibid.)

Sofistično pobijanje je omejeno le na te prve štiri stopnje spoznanja ne pa na bistvo samo, saj je defektna bistvena narava vsake od teh stopenj po sebi. Potrebne so le za potovanje do bistva, cilj sam pa je izven njih. Zato se po Platonu spoznanje o bistvenem, o tistem, kar je popolno, s težko muko »rodi« celo v duši, ki je popolna, in to tako, da se neprestano ukvarja z vsemi temi stopnjami spoznanja, prehajajoč izmenično z enega na drugega... Z eno besedo, pri tistem, ki ni soroden z bivajočim na sebi, to nikoli ne bi uspela storiti niti lahkota dojemanja ali pojmljenja, ker v tujih dušah ne pušča korena — tako da tako tisti, ki se niso prirasli in priredili s pravičnimi in vsemi drugimi lepimi stvarmi — pa čeprav lahko dojemajo in dobro pojmi — kot tudi tisti, ki so s tem stvarmi sorodni ali težko dojemajo in slabo pomnijo — ne bodo nikoli dojeli pravo resnico o vrlini in slabosti, kolikor je ta sploh možno v človeški duši.<sup>28</sup>

Platon ni toliko »mističen«, da bi zahteval negacijo človeškega načina spoznanja, kajti ukvarjanje z vsemi stopnjami spoznanja, posebej pa še s pojmovnim spoznanjem, je nujna predstopnja vsake intuicije bistva v taki meri kot »čistost in popolnost duše.« Toda samo najvišje spoznanje resnice ni zajeto že v teh stopnjah, zato tudi ni na sebi posredovano prek njih. Le mi, ljudje, ki smo razpeti med končnim in neskončnim, med empiričnim in idealnim, smo nujno prisiljeni na tako »posredovanje« resnice. Našo pot zato v Platonovih dialogih (Simpozij in Faidres) mitično označuje Eros, polbog, ki se nenehno giblje med nebom in zemljo, med nevednostjo in modrostjo.<sup>30</sup> Enotnost etične izpopolnitve, stremljenja za popolnostjo in znanjem je utemeljeno tudi na vrhovni istovetnosti Dobrega, Lepega in Logosa (Resnice). »Sintetičnost« naivne zavesti, ki jo označuje enotnost čutnega zrenja in razsojanja in ki ostaja zajeta v prvih štirih stopnjah spoznanja, sama po sebi ni neka poslednja danost, onkraj katere bi ostajala neka nespoznatna »stvar na sebi« (noumen). Za Platona je **nasprotno treba to stanje zavesti preseči s pravim spoznanjem**, z idealno umskim spoznanjem, zrenjem in dojetjem idej oz. Dobrega kot najvišje ideje. Lahko namreč predpostavimo, da je duša na sebi pri Platonu spoznavno bitje, saj je njena najvišja naloga postati trajen del duhovnega sveta, kjer se svobodno »udeležuje« njegovega »življenja« (Faidres)

a je tedaj hkrati v sebi, saj je tedaj »stanovitna kakor bitnosti, s katerimi občuje. To stanje duše — ali se mu ne pravi umska spoznava?« . . .<sup>31</sup>

Pri Platonu človek kljub ujetosti v telo ni ujet v sam svet, njegova idealna naperjenost se lahko izčrpa le v celoti idealne resničnosti, ne pa kot pri Kantu le v »idejah uma« (ki so le subjektivne analogije noumena in so lahko le vodilo in zagotovilo etični praksi). Najpomembnejše za človeka je Platonu ravno preseganje omejitev empirične zavesti a tudi preseganje gole diskurzivnosti. Čeprav se Platon zaveda, da je »empiričnemu človeku« to nemogoče popolnoma doseči, pa trdi, da sam obrat duše v umu (Logosu, Dobrem, idejam, Lepem) človeku omogoči dvig nad empirično omejenost. Ta shema se navidez razhaja s predstavo o Platonu racionalistu, po kateri naj bi bilo vse, kar je slikovito, mitično in nepojmovno v njegovih dialogih, le dodatek njegove umetniške kreativnosti nasproti pravi racionalni filozofiji (teoriji idej in dialektiki). Shema spoznavne poti se tudi ne pokriva z znano štiridelno delitvijo spoznanja in bivajočega.

V Sedmem pismu ne gre za kak poseben odnos stopenj spoznanja do bivajočega, temveč se Platon omeji le na psihološko in epistemološko stran problema. Do biti pride šele ideja, ki pa je izven razumskih stopenj spoznanja. V V. in VI. knjigi Države razvije svojo znano teorijo spoznavnega in ontološkega komparativa, kjer vsaki stopnji spoznanja ustreza določena stopnja biti, ki se s to stopnjo spoznanja ujame na bolj ali manj popoln način. Predpostavka te sheme je namreč ta, da se enako spoznava le po enakem. Ves razpon spoznanja je orisan kot štiridelna daljica. Prva dva dela pripadata nižji stopnji spoznanja, ki je vezano na čutno zaznavanje, druga dva pa sta vezana na nečutno spoznavanje in razumsko spoznanje (noetà). Tako so ti štirje deli za povrstjo: področje videza in senc (eikones), področje zaznanih čutnih stvari, mnenja in predstave (doxa), področje matematičnih spoznanj, hipotetično spoznanje, mišljenje (diánoia) in področje pravih spoznanj, spoznanje idej, filozofske dialektike (epistéme). V ontološki sferi tem ustrezajo: področje nepravih stvari (senc, odsevov, optičnih iluzij), področje realnega, empiričnega sveta gibanj, področje matematičnih stvari oz. hipotetičnih bitnosti in področje idej (na sebi bivajočega). Glavna in temeljna razlika je med prvima dvema in drugima dvema deloma, te je »horizma« (prelomna ločitev) med čutnim — realnim in nečutnim, idealnim področjem biti in spoznanja. Toda tudi vsakokratno razmerje med prvim in drugim delom in tretjim delom in četrtem delom je enako zgornjemu razmerju, ki ga tvori horizma med čutnim in nečutnim (zgolj miselno dostopnim, noumenalnim) področjem. Tako je v vseh področjih prisotna neka analogija s prvotno razliko, kar pomeni, da se ta področja ne le razlikujejo temveč tudi vežejo oz. da stoje med seboj v nekem, pri Platonu le formalno označenem, zakonitem odnosu.

Doxa iz te delitve se ne ujema povsem z doxo iz Teaiteta, kot smo že rekli, posebej ne vključuje utemeljene doxe, ki je enaka sojenju z razlogom oz. kar mišljenju samemu. To sojenje z razlogi je v prej podani shemi vtaknjeno verjetno v

dianojo, v hipotetično mišljenje, namreč v utemeljevanje sodb s hipotezami. Epistéme iz te sheme pa je očitno nad doxo tudi v smislu Teaiteta a tudi nad epistémom iz Sedmega pisma. Sicer pa Platon včasih ves drugi del spoznanja imenuje epistéme, a to se ujema s pojmovnim spoznanjem sploh, torej s spoznanjem, ki raste iz same misli. A kljub temu v Sedmem pismu pojmovnemu spoznanju ni dana najvišja vloga, kajti tudi s pojmom ne moremo doseči pravega zrenja idej, čeprav je pojem bistveno in enovito usmerjen k ideji. V Državi, v podani shemi pa je poslednja stopnja čistega pojmovnega spoznanja dialektike, ki je nad mnenji in predpostavkami. To spoznanje mora razumsko izdvojiti idejo Dobrega od vsega drugega in jo določiti, se prebiti skozi vse napade in doseči »popolnoma jasen pojem« Dobrega kot takega.<sup>32</sup> Na drugih mestih pa večkrat omenja težavnost in skoraj nedostopnost ideje Dobrega za spoznanje, saj je to vir samega spoznanja in biti sploh, je »še vedno nekaj drugega in nekaj lepšega, kot sta sama resnica in spoznanje«.<sup>33</sup> V Državi Platon svari tudi pred sofističnimi zlorabami dialektike, zato naj bi se z njo kot tako po pravilu začeli baviti šele trdno preizkušeni ljudje okrog 50-let. Pogoj je, da se duša obrne k svetlobi Dobrega, ki omogoča bitno spoznanje oz. spoznanje idej. Tedaj pa štiridelna razdelitev iz Države vedno predpostavlja ne-deformirano spoznanje človeka, ki je usmerjen k Dobremu. To je še posebej pomembno na zadnji stopnji. To je dovršeno nečutno, čisto pojmovno spoznanje idej kot takih in ideje Dobrega še posebej, ne pa le pojmovno, celo ne le čisto pojmovno spoznanje. Kajti tedaj bi to spoznanje še vedno lahko zapadlo sofistiki, to se namreč vidi že v Državi (omenili smo že možnost bistrih, miselno prodornih a kljub temu zlobnih ljudi, ki ne dosežejo prave dialektike, temveč le sofistiko). Sofistika je tako v Državi kot v Sedmem pismu (in prav tako v Sofistu) postavljena kot permanentna, neodstranljiva nevarnost za filozofijo, ki jo sprošča že sam način filozofskega mišljenja, njegovo nenehno gibanje skozi nasprotja in protislovja (to je odlično prikazal v »Parmenidu« — a le kot »dialektične vaje«). Razlika med stopnjami spoznanja v Sedmem pismu in med tistimi v Državi je v tem, da prva upošteva le notranje psihološke in epistemološke karakteristike spoznavni hstopenj, druga pa je izomorfna ustreznim nivojem biti same, t. j. že predpostavlja sklad (kolikor je možen) med enimi in drugimi stopnjami, torej predpostavlja vsakokratni nivo **resničnega spoznanja**, glede na njegov predmet. Zato tudi vrhovno pojmovno spoznanje implicira dejanski preobrat k Dobremu, ne pa le izčiščenost misli. Tako spoznanje pa lahko zajame idejo kot tako in uspe doseči tudi pojem o Dobrem kot takem. Ob tej razliki ni treba predpostavljati, da je Platon po koncu svojih sicilskih potovanj postal iracionalist, da je prišel v mistiko, potem ko so se mu ponesrečila njegova politična hotenja, kjer je baje želel uresničiti svojo idealno državo (kar je verjetno sploh napačno). Bolj se da ta razvoj opazovati kot kontinuiteta njegove misli, torej kot konsekvenco principielnih izhodišč njegove filozofije. Teh izhodišč res ni nikjer javno zapisal, toda ne smemo pričakovati, da so bila

v nasprotju z njegovo »javno filozofijo.« To nam potrjuje tudi zasebno Sedmo pismo samo.

Če lahko povzamemo dosedanje zaključke Platonove spoznavne teorije, potem lahko potrdimo, da je za Platona bistvenega pomena duševna sposobnost transcendiranja empiričnega sveta in čutnosti kot edinih virov spoznanj. Razum in mišljenje najdeta svojo izpopolnitev v pravem »duševnem umu«, t. j. v samodejavnosti čiste, umske duše, ki je na sebi spoznavna (ki ji Dobro daje zmožnost spoznanja v vsej razsežnosti, ne le za empirični svet). Za človeka je torej bistvena zmožnost duševnega izkustva resničnosti (bivajočega na sebi), torej preseganja empiričnosti in relativnosti v spoznanju. Nasproti Kantu, ki je pozitiven človekov odnos do noulalnega videl šele v etični praksi, pa Platon trdi, da je tak odnos prisoten tako v spoznanju kot v etični praksi. Zaradi apriorne enotnosti Resnice, Lepega in Dobrega je nesmiselno in nemogoče slediti enemu ne pa tudi drugemu. Končni Platonov cilj tako ni spoznanje dejanskega sveta, temveč spoznanje »resnične biti«, ki naj duši omogoči osvoboditev od telesnosti (kar ni isto kot »iz telesnosti«), to pa je po svoji naravi nek praktični cilj (osvoboditev človeka). Zato niti Platonova vizija filozofskega spoznanja niti etično in duševno — estetsko izpopolnjevanje nista avtonomna, ne slonita na samem sebi.

Nasproti temu je Kantova filozofija razdelila početje človeka na **dve avtonomiji**, na **avtonomijo spoznavajočega uma** (ki je v tem, da se človek lahko in se tudi mora s sredstvi, ki so mu na razpolago, t. j. z izkustvom in razumom, svobodno lotiti svojega sveta, spoznati njegovo notranjo mero in resnico) in na **avtonomijo praktičnega, etično delujočega uma**. Platon pa je oboje zasnoval na idealu »odrešenja duše«, kjer je vseskozi bistven sokratski etični element, a mu je iz prvotne, zgolj simbolične podobe preraščal v stvarni ideal in nalogo človeka.

Toda tako »v svoji spoznavni teoriji kot tudi v svoji etiki oz. »eshatologiji« (ki je sicer močno orfično pobarvana) Platon nikoli ni zapadel iracionalizmu, kajti, kot mora spoznavajoča duša preiti vse stopnje spoznanja, da se vzdigne do ideje, tako mora etično delujoči človek sodelovati v svetnem življenju in poskušati zasnovati idealno državo kot utelešenje popolne družbe. Šele nato si filozof lahko privošči blaženost v filozofiji in le v nji. Zato filozof ni sanjač, je **nepriзнan vladar idealne države**, izgnanec v svetu, kjer uzurpatorsko vladajo zlo, neresnica in izkrivljenost. V tem smislu pravi platonizem ni kontemplativizem temveč praktična doktrina, kar pomeni, da je Platon svojo filozofijo vzel skrajno zares kot izvor in vodnika vse svoje življenjske prakse. Filozof se zato mora znati vrniti v »votlino senc«, potem ko je uzrl pravo svetlobo in njen vir, na svet mora prinašati um, resnice in dobrote, ker je to dolžan in ne zaradi bodoče blaženosti! To mora početi, pa četudi je to delo »večna naloga«. Šele s tem si »zasluži« »nebeško blaženost« v svetu Resnice. Prizadevanje filozofa za vzpostavitev idealne države je sicer prizadevanje, da se ustvari utopija, in ne neka hilstična akcija, zvezana z borbo za oblast, ipd. To ustvarjanje idealne države

ni posebna dejavnost filozofa poleg ali za filozofijo, kajti Platon dobro ve, da ni veliko možnosti za vzpostavitev te države (lahko jo omogoči srečno naključje ali »božja volja«). Bolj važno je, da je sama ideja idealne države živa oz. da filozof vedno lahko živi po njej zato, ker je filozof. Za Platonovo idejo države bi lahko dejali, če apostrofiramo Hegla, da »ni tako nemočna, da bi se realizirala, a hkrati je njena realizacija in prisotnost že v tem, da jo realizira filozof v svojem življenju kot princip svojega delovanja in da se tako kaže kot obča norma človeškega početja« (kot je filozof obča norma človeka). Za Platona kot tudi za druge velike filozofe je bilo značilno, da njihova morala ni nek obči abstraktni sistem principov delovanja, temveč se potrjuje v lastnem življenju in je eden od izvorov njegove filozofije same (primerjaj v zvezi s tem Platonove avtobiografske zapise o Sokratovem vplivu nanj in o politični usmerjenosti njegove filozofije že od vsega spočetka, o enotnosti filozofije, morale in politike, ki je bil zanj idealno ostvarjena v državi z vlado filozofov — začetek Sedmega pisma). Tako je za Platona morala **življenje po redu idealne družbe**, ki jo utopično oriše v Državi (pri čemer se sam zaveda, da ta oris ni dokončen in popoln). Ločiti moramo princip, ki je Platona gnal v konstrukcijo idealnih držav (dialogi: Država, Zakoni, Državnik) in v njegovo lastno politično delovanje, t. j. princip enotnosti filozofske in moralčne dejavnosti, ki je vedno nek poskus realizacije idealne družbe v danih okoliščinah za danega individua in ne le posebna politična dejavnost poleg filozofskega raziskovanja — od same konstrukcije teh utopičnih držav in od faktičnega poteka oz. uspeha družbenih prizadevanj Platona v takratnem antičnem svetu. Le tako lahko razumemo stavek iz konca IX. knjige Države, ki ima **univerzalno vrednost** za vse čase in predstavlja neke vrste Platonov etični, filozofski in moralni credo, podoben Kantovemu moralnemu imperativu in prav tako kaže **avtonomističen** značaj Platonove etike:

»Ali — rečem — morda za tistega, ki želi, da jo uzre (idealno državo namreč — op.) in potem, ko jo je uzrl, želi po njej urediti svojo dušo, njen izvor obstaja na nebi (v svetu idej — op.). Sploh ni važno da taka država nekje stvarno obstaja ali da bo obstajala šele v prihodnosti. Kajti tak človek bo živel po njej in po nobeni drugi.«<sup>34</sup>

Kljub Platonovim prizadevanjem po neki enotnosti dejanskosti in idealne resničnosti pa se je zapletel v hude teoretske težave, ko je hotel to enotnost opravičiti v njeni idealni konkretnosti, saj npr. o realnem in fenomenalnem svetu zanj ni nobene prave znanosti, a tedaj tudi ne o realnih in fenomenalnih pogojih človekovega obstoja, ki so realni del te višje konkretnosti. Tako ostaja odnos med idealnim in realnim antagonističen in kot tak razbija možnost konkretne sinteze (čeprav s tem ni rečeno, da Platon zase ni rešil tega problema, sicer ne bi mogel živeti svoje filozofije). Ali morda ostaja njegova rešitev ena tistih skrivnih in nikoli povsem rešljivih strani filozofije, ki jo filozof iz obrambe pred sofizmi »skriva« v tekstu.

Ta problem sem v skladu z uvodom imenoval **problem konkretnosti**, ki zadeva tako konkretnost spoznanja kot tudi

celotne prakse človeka. Saj so ravno vprašanja, kako se ideja nanaša na posamično stvar ali na dejanje, ostala odprta. Problem konkretnosti je konec koncev ravno v tem, kako zagotoviti, da se bo spoznanje nanašalo na ravno dani oz. iskani predmet in kako naj se splošno, etično prepričanje uveljavi in opraviči ravno v tistem dejanju, ki ga nameravam storiti.

Aristotelova pot od posamične stvari k obćemu, ki je miselna ekstrapolacija forme stvari (substance) se zato pokaže kot nov poskus rešitve tega vprašanja. Šele Aristotel si je ta problem zastavil čisto teoretsko, medtem ko je Platon, kar se tiče, ostal »praktični filozof«, kjer mu vsa vprašanja in odgovori kažejo pot izpopolnitve človeškega bitja do njemu imanentne božanskosti (iz tega izvzemamo t. im. nejavno filozofijo« za njegove učence). Zato tudi Platonova ontologija ni postala metafizična teorija, ampak je element racionalizirane filozofske eshatološke doktrine. Zato postavi Platon za najvišje ravno Dobro, ki je tudi nad bitjem, spoznanjem in resnico, jih pa vse omogoča. To postuliranje Dobrega je nemetafizično, je le absolutni cilj in smisel vsakega prizadevanja in ni omejeno s spekulativno potrebo, saj ga utemeljuje in presega. Nasproti je ravno Aristotel, ki je v pravem smislu tudi utemeljil ontologijo kot metafiziko, ko je postavil za glavno nalogo filozofa teorijsko, diskurzivno obvladano spoznanje bivajočega kot bivajočega oz. substance, in je zato nujno predstavil najvišji princip kot najvišje in najpopolnejše bitje, katerega bistvo je »čista theoria« (samomišljenje in samozrenje). Pri njem se skoraj popolnoma izgubi eshatološki moment, ki odstopi mesto znanstvenemu prizadevanju kot takemu. Če se je Platon ukvarjal s preučevanjem vzrokov zato, da bi povsod odkril in pokazal prvi vzrok, ki je hkrati tudi najvišji smisel vsake stvari, t. j. božanski logos oz. idejo te stvari (gl. Faidon) se je Aristotel po možnosti ukvarjal z vso verigo vzrokov in je ni izgubil iz konkretnosti (t. j. iz bistvene povezave z določeno substanco). Zato mu je tudi vzrok konkreten in se vključuje v vso verigo vzrokov, ki povzročajo ali pogojujejo dano stvar. Zaradi težnje, da tudi vzrok predstavi konkretno, torej substancialno deli vzroke po momentih same substance (materialni, formalni, gibalni in finalni vzrok) je vzrok Aristotela, torej neka kvaliteta, šele sekundarno kvantificljiv. Metafizična osnova mu je bila zato prvi vzrok (formalni, gibalni in finalni) za vse bivajoče, ki pa ga v posebnem znanstvenem prizadevanju ne srečamo, razen kot jamstvo same znanstvenosti. Zato je metafizika omejena le na načelno in postulatorično utemeljevanje svojih principov in »najvišjih vzrokov« in prav s tem razkriva nujno resnično (apriorno) aksiomatiko vsega našega spoznanja. To je seveda daleč od vsake eshatološke skice kot pri Platonu, je v bistvu znanstveno pojmovanje. Platonu so znanosti za filozofijo še vedno orodje filozofije, Aristotelu pa služijo najprej svojemu interesu in sekundarno filozofskemu dvigu, filozofija pa je njihov garant. Medtem ko je Platon sicer postavil idejo kot poslednji vzrok stvari, a tega ni pojmovno čisto opredelil, je Aristotel lahko v resnici iskal vzroke in tudi strogo pojmovno predstavil »najvišji vzrok«. Njegova filozofija je zato znanstvena, je spekulativno konsekventna me-

tafizična théoria. Zato je pri njem razrešitev problema konkretnosti lahko vodila v diskurzivno apriorno spoznanje, medtem ko pri Platonu to sploh ni mogoče. Tisto najresničnejše, ki je apriori in neomejeno veljavno in na sebi resnično, je Platonu izven vseh predpostavk oz. izven zunanje diskurzivno zajete misli (čeprav je opisljivo, a ne na strog način) — je ideja, ki je absolutna predpostavka vsega. Toda ne osamela ideja, tudi ne kot vsota idej ipd., temveč kot celota sistemsko urejenih idej in idealnih odnosov med njimi, kajti vsaka ideja ima odnose deležnosti (métexis) oz. skupnosti (koinonie) ali nedeležnosti, neskupnosti z drugimi idejami, ki jo tako pogojujejo. Torej je ideja na sebi v odnosih z ostalimi idejami, čeprav njena bit zato ni relativna. Ideja je le dialektično dostopna, le prek usmeritve na celoto idej, pojmovno gledano pa prek nenehnega gibanja pojmov in predpostavk prek alternativnih možnosti vedno bližje nepredpostavni, nepojmovni a na sebi resnični biti.

Zato tudi ne more biti platonske dedukcije teh idej in njihovih odnosov (torej definicij idej) enih iz drugih, niti na sploh niti posamično. Platonska kontradiktorična dialektika se ne more preleviti v kako »dialektično logiko«, ki bi se lahko izčrpala v nekaj pravilih. Je pa kljub temu zvesta »logosu dialektike« — celoti idejne biti in njeni »strukturi«. Platonska dialektika je sicer najvišja možnost za naše empirično vezano spoznanje, a kljub temu le pot in deloma le vodenje razuma, da bi lahko dojel pravo umsko spoznanje, ki pa je samo neka duševna (a nesubjektivna) stvarnost oz. del resničnosti same za dušo, kolikor je del te resničnosti. Dialektika je po svoji vsebini in kot spoznanje idej absolutna, a kot nenehno preseganje čutne omejenosti spoznanja relativna, celo slična kontradiktorični sofistiki. Zato ni objektivna tako kot navadno znanstveno spoznanje, ki ga lahko vsakdo dojamе že z normalnim razumom in adekvatno sporoči drugim ljudem. Platonsko najvišje spoznanje Dobrega in idej se mora **šele roditi v duši**, ki je izvršila preobrat k Resničnosti, mora se roditi v »odprti« duši, da bi se izkazalo kot »razkritost« biti. To pa je hkrati osvoboditev duše od »skritosti« resnice in bolečine.<sup>35</sup> Jasno je torej, da Platonova shema stopenj spoznanja iz Države tudi ni nobena objektivna shema spoznavnih zmožnosti, temveč ima svoj smisel le pod predpostavko k resnici obrnjene duše (saj tudi doxa npr. ne bi bila stopnja spoznanja oz. resnice, ki ji ustreza neka stopnja biti, če ne bi bil človek, ki nekaj meni ali si predstavlja, v duši ustrezno obrnjen k resnici na sebi). Najvišja stopnja zato nujno ustreza do kraja obrnjeni duši, šele tako je namreč nujna **spoznavna stopnja**. To pomeni, da ne pristopa etična in spiritualna čistost duše od zunaj k spoznavni moči na ustreznih stopnji, temveč ji je inherentna, seveda ne vedno na popoln način. Opis nivojev spoznanja iz Sedmega pisma je opis duševnih sposobnosti, ki omogočajo spoznanje, opis iz Države pa spoznane — bitnostne stopnje same. V obeh primerih Platon opozarja na »generično« nevarnost sofistike kot zlorabe filozofije, ki je s samo objektivno podobo filozofije v njenih **tekstih** ne moremo odpraviti. Sofistika je namreč »vi-



dez filozofije«, ki s pomočjo dialektike zanikuje resnico ali jo pači oz. kroji v svojo korist. Platon v bistvu v vseh svojih dialogih, posvečenih sofistiki, v obrambi zagovarja predvsem »primernost« filozofa stvari filozofije, eksistenčno zrastlost s predmetom, medtem ko so vsa ostala dialektična in logična sredstva le orodje, s katerim se filozofija brani navzven, kot občja in apriorno resnična vednost o po sebi bivajočem, kar pa še ne izčrpa vse filozofije, ki torej ne more biti le metafizika.

Najvišje spoznanje in prava apriornost se najdeta šele v praktičnem duhovnem doseganju idealnega in življenju z njim. To spoznanje je v najvišji meri »**sintetično**«, kajti ni le plod posamičnih pojmovnih združitvev v sodbah, temveč **celote vseh idej** (ki tako predstavlja idejo na sploh). Ta celota ni nikoli faktična oz. faktično zajeta, ker bi to pomenilo, da jo zajema neka določena ideja, pač pa jo pogojuje in postavlja ideja idej — Dobro, ki jim daje bit in smisel, je apriorni pogoj vsega našega spoznanja in celo zavedanja sveta. Ni dana v neki vednosti, ki bi jo bilo treba le še ekstrapolirati, kot npr. analitično ekstrapoliramo en pojem iz drugega, ni formalno dosegljiva prek nekih dedukcij (tudi dialektičnih), temveč za vsak primer na svoj način prek indukcije hipotez ali intuitivne diereitike pojmov. Je pa tudi »**analitična**«, ker je izhodišče vseh popolnih dedukcij, ker nosi vse možne resnične aksiome in ker je njen pojmovni izraz neka celota možnih nujnih pojmovnih odnosov, kot so npr.: istovetnost, razlika, vsebovanost. Zato je tudi izhodišče Platonove analitike.

Platon skorajda ne pozna sodb, ki bi jih lahko imeli za apriorno resnične, namreč izhajajoč le iz poznavanja pojmov, ki jih vsebuje (razen matematičnih in nekaterih splošnih logičnih sodb). V filozofiji sta zanj vsaka sodba in resnica odvisni od širšega dialektičnega konteksta, znotraj katerega je le del resnice (prin. dialog Parmenid). Platonova teza iz Sofista: »ne bit je bivajoča« ni le v sebi dialektična in sintetična, temveč tudi nerazumljiva izven same filozofske diskusije, ki jo je spreducirala, a zaradi tega ni nič manj apriorno resnična (čim jo dojamemo). Kant je zahteval za vsako apriorno sintetično sodbo nek čisti zor, na katerega se nanaša, ta zor je še vedno zor čutne zavesti, splošna pravila tvorbe sintetičnih sodb pa so kategorije. Lahko rečemo, da Platon zahteva podobno za svoje apriorne sodbe (celo tiste analitične zvrsti, kot kaže primer matematičnih sodb  $1+1=2$  v Faidonu, ki prav zato niso analitične v strogem smislu). Zor, ki ga zahteva, je seveda idealni zor duše, oz. duševnega uma na ideje, zor, ki je hkrati dojetanje smisla idej, t. j. njenega nujnega položaja v celoti idej, zato je spoznanje idej vedno spoznanje resnice na sebi. Diskurzivno pa lahko to dojetanje zajame ravno dialektična diskusija, kot to npr. pokaže Platon na primeru ideje Enega v Parmenidu in ideje ne-bit v Sofistu. Platon ne pozna takih kategorij, ki bi bile kar formalno pravilo zrenja (kot je to npr. pri Kantu), ker tudi najvišje ideje (bit, ne bit, razlika, gibanje in mirovanje) ne izčrpajo celote idej, ne morejo zaobseči Dobrega, ki to celoto šele pogojuje. Idejno zrenje ni v duši dana transcendentalna zavest, ki bi se jo dalo osvestiti že z logično oz. pojmovno diskurzivno analizo.

Idejno zrenje je za naše empirično vezano dušo idealni odnos duše, očiščene do uma, do Resničnosti, v kateri umska duša živi, zato je na eni strani že vsebovan v sami idealni resničnosti duše, na drugi strani pa je produkt duševnega prizadevanja, očiščenja duše do uma, do idealnega odnosa z Resničnostjo, kar je ravno najvišje spoznanje, spoznanje na sebi. To je možno le tako, da je duša sama že v »možnosti« obrata, da se lahko izgubi ali najde. Spet naletimo na nujen obrat duše k resničnosti in k sebi sami, kar omogoči enotnost idejnega dojetja in samorefleksije (istovetnost obeh pa Platon zanikuje, g. npr. Charmides 166—175), kar ni le teoretski rezultat temveč tudi »praktični« akt duše oz. človeka. Ta obrat šele ustvari dušo za sebe, jo osvobodi. Sama dialektika je potrebna vzgoji mišljenja, da se dvigne do imanentne čistosti, kjer lahko sledi božanskemu logosu oz. se dvigne do uma. Zgolj teoretsko je tudi Platonu idejni svet nedostopen, ostane nedostopna transcendenca. Šele takrat, ko duša pride v **dejanski, za njo obstoječ odnos do na sebi bivajočega**, le to tudi spozna in sicer neposredno, t. j. s samo dušo, v **resničnosti in prisotnosti same duše** — torej v **izkustvu** »transcendence« (ki seveda tedaj ni več transcendenca) še najmanj pa transcendenca zunanjih stvari!). Platonov pojem »apriornosti« je torej vezan na nad in pred- čutnost, nad- in pred empiričnost, na Resnico, ki obstaja in na sebi velja, ne pa na nadizkustvenost sploh. In ravno tam, kjer skuša Platon opisati to izkustvo duše v Resničnosti, mu zmanjka pojmov, preide iz umirjenega toka logičnih in dialektičnih raziskav v mit, ki mu tako postane simbol idealne konkretnosti osvobojene duše. Duša mora torej imeti sposobnost za dojetje bistvene narave vsake stvari na sebi.

»Ta sposobnost mu (filozofu — op.) pomaga, da pristopi k pravemu in resničnemu svetu, se združi z njim in rodi um in resnico ter tako pridobi pravo spoznanje, živi v resnici, sprejema hrano in se na ta način osvobaja bolečin, a ne prej.«<sup>36</sup>

Andrej Ule

<sup>1</sup> Platon, Sofist, 262, Platons Werke v. F. Schleiermacher II/2, Berlin 1856

<sup>2</sup> gl. Platon, Faiden, 63, 67, Poslednji dnevi Sokrata, Slov. Matica Ljubljana 1955 — Platon, Država, 477, 490, Kultura Beograd 1969 — Platon, Teaitet, 186 in neg. defin. resnice v Sofist 240, oboje izd. Platons Werke v. F. Schleiermacher II/1, 2

<sup>3</sup> Platon, Teaitet, 189—190; Sofist, 263 — Aristotel pa posredno izjavlja isto v Peri Hermeneias, pogl. 1, 16 a: »Kot se v duši pojavlja včasih misel, ki ni niti resnična niti lažna, a včasih tudi misel, ki je nujno ene ali druge — tako se dogaja tudi glede govora.« — Prim. tudi Aristotel, Analitica post. I., pogl. 10, 76 b oboje izd. v *Organonu* F. Meinerja, Leipzig 1948 po Rolfesovem prevodu.

<sup>4</sup> Platon, Timaj, 47, Sämtliche Werke 5, Rohwolt Vrl, Hamburg 1960 — »Bog je iznašel in nam daroval zrenje, da bi z njim spoznali kroženje vesoljnega logosa na nebu in ga izkoristili za izravnavo gibanja naše razumske dejavnosti. Obe gibanji sta si med seboj sorodni tako, kot so si sorodna urejena in neurejena gibanja. To (urejeno gibanje) bi morali raziskati in osvojiti v našem pravilnem mišljenju

tako, da bi lahko s posnemanjem nikoli iztirjenih poti božjega kroženja vrnili na pravo pot (kolikor je to mogoče) iztirjena gibanja v naši notranjosti.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Platon, Timaj, ibid.

<sup>6</sup> J. M. Bochenski, *Formale Logik*, Vrl. Karl Alber Freiburg / München 1956 — Strinjam se sicer z njim, da gre pri tem citatu za odkritje ob splošnosti zakona, ki je hkrati zunaj nas in v nas, t. j. ravno logosa in, ki omogoča splošno in objektivno spoznanje, toda tu ne gre le za logiko, temveč za celotno objektivnost zakonito vodenega mišljenja, za celotno miselno dialektiko.

<sup>7</sup> Platon, Sofist, 235

<sup>8</sup> Platon, Država 518

<sup>9</sup> Platon, Sofist, 254

<sup>10</sup> Platon, Faidros, pog., 54 izd. Založba Obzorja, Maribor 1969

<sup>11</sup> Platon, Država, 518—519

<sup>12</sup> Platon, Teaitet, 185—186

<sup>13</sup> Platon, ibid. 190

<sup>14</sup> Platon, ibid.

<sup>15</sup> Platon, ibid. 188

<sup>16</sup> Platon, ibid. 201, 202

<sup>17</sup> Platon, ibid. 201

<sup>18</sup> Platon, ibid.

<sup>19</sup> Platon, ibid. 210

<sup>20</sup> Platon, ibid.

<sup>21</sup> Platon, Siebente Brief, 341a, *Sämtliche Werke* 1, Rohwolt Vrl. Hamburg 1960 — Srbohrv. prevod Treči program, Radio Beograd, zima 1971

<sup>22</sup> Platon, ibid. 344 b

<sup>23</sup> Platon, Država 479

<sup>24</sup> Platon, Sedmo pismo 344 c

<sup>25</sup> Platon, ibid. 342 a

<sup>26</sup> Platon, ibid.

<sup>27</sup> Platon, ibid. 343 c-e

<sup>28</sup> Platon, ibid.

<sup>29</sup> Platon, Simpozion, 203 izd. v Platon, Simpozion in Gorgias, Slov. matica, Ljubljana 1960

<sup>30</sup> Platon, Faidon, 79

<sup>31</sup> Platon, Država, 534

<sup>32</sup> Platon, ibid. 509

<sup>33</sup> Platon, ibid. 592

<sup>34</sup> Platon, ibid. 586, 592

<sup>35</sup> Platon, ibid. 592



# DAVID HUME, NJEGOVO DELO IN POMEN

## 1.

S filozofskim delom Davida Huma (1711—1776) je angleška prosvetljenska empiristično usmerjena filozofija dosegla točko, ki je pomenila veliko razpotje: ena pot je vodila v filozofski utilitarizem, druga pa neposredno v nemško klasično filozofijo. Bila je torej višek, ki je v mnogih pogledih specifično vplival na razvoj celotne evropske filozofije 19. pa tudi 20. stoletja. Od svojih predhodnikov se je David Hume razlikoval po tem, da se v svojem delu ni omejil na eno samo plat filozofije (npr. na spoznavno teorijo), ampak je v svojih spisih s sebi lastno metodologijo obravnaval etiko, politiko, ekonomijo in estetiko — skratka skoraj vse probleme svojega časa. Na vseh področjih svojega raziskovanja človeka in družbe je zapustil sledove, po katerih so kasneje hodili nadaljevalci filozofske misli. Vendar pa je — kar je značilno za angleški empirizem — bilo prvotno izhodišče spoznavna teorija. To je navezoval na Lockov in Berkeleyev empirizem. Omeniti velja še njegov prispevek k moralni filozofiji, ki jo je utemeljeval predvsem psihološko, s svojimi mislimi o ekonomiji pa je neposredno vplival na svojega učenca in prijatelja Adama Smitha ter na njegovo novo gledanje na narodno gospodarstvo. Tu bi lahko videli zvezo med njegovo filozofijo in marksizmom, ki je kritično navezoval na Smithovo ekonomijo. Humova analiza religije pomeni dokončen prelom z religioznim racionalizmom. Vzporedno z začetkom zgodovinskih raziskovanj pojava religije pa je povzročila tudi njeno desakralizacijo in dokončno odtujitev vere s področja racionalne dokazljivosti.

Ob vsem tem ne gre prezreti Humovega zgodovinopisja. Njegova **Zgodovina Anglije** je dolgo časa pomenila vrh angleškega zgodovinopisja, posebno zato, ker ni bila pisana s strankarskega vidika. Humova dela so zaradi svoje protireligiozne miselnosti 1761. leta prišla na vatikanski **Index librorum prohibitorum**. To je hkrati pomenilo tudi poziv na ideološki boj proti kvarnemu vplivu njegove filozofije. Katoliška ideološka kritika je dosegla vrh proti koncu 19. stoletja, pri nas pa tja do 1918. leta. O tem nam priča filozofsko in ideološko delovanje prof. dr. Aleša Ušeničnika.

V tej uvodni skici ne bomo obravnavali Humovega življenjepisa, saj ga je sam napisal malo pred smrtjo, katere bližine se je dobro zavedal. Lahko pa rečemo, da je opisal svojo življenjsko pot objektivno in da bi bilo odveč k temu dodajati različne podrobnosti, ki bi bile bolj ali manj le anekdotičnega značaja.<sup>1</sup> V tej spremni besedi nas zanima predvsem Humovo filozofsko delo in njegova usoda.

Ko se je 1743. leta umaknil v Francijo, je napisal svoje najbolj obsežno delo, **Razpravo o človeški naravi**

(Treatise of Human Nature). Leta 1739 je anonimno izdal prvi dve knjigi, tretjo pa 1740. leta. Vendar z objavo tega mladostnega a filozofsko izredno pomembnega dela ni imel sreče: »Se noben literarni poskus ni bil nesrečnejši od moje **Razprave o človeški naravi**. Že iz tiskarne je izšla kot **mrtvo-rojeno dete**...« je zapisal v svoji avtobiografiji. To temeljno delo ni zbudilo skoraj nobenega zanimanja javnosti in strokovnjakov vsaj iz dveh razlogov. Prvič je bilo delo napisano v težkem, včasih celo razvlečenem in malce učenjaškem slogu, medtem ko je doba zahtevala lahkoten slog esejističnega pisanja. Drugič pa je bila samo snov za tisti čas tako revolucionarna, tako nova, da je preseгла raven poprečnega razumevanja. Brali in zlasti napadali so to delo kasneje, ko je njegov filozofski namen in smisel postal jasnejši.

Hkrati s tretjo knjigo **Razprave** je anonimno izdal tudi **Izveček iz Razprave** kot poseben spis. Sele Angleža Keynes in Straffa sta 1938. leta neizpodbitno dokazala, da je ta kratka razlaga **Razprave** lahko bila samo Humovo delo. Danes je med zgodovinarji filozofije njuno mnenje povsem osvojeno. Vendar Humu molk, ki je spremljal objavo tega velikega dela, ni vzel poguma. Leta 1742. je spet anonimno izdal **Moralne in politične eseje** (Essays, Moral and Political), ki so bili mnogo bolj uspešni. Moral je kmalu pripraviti nove izdaje in pomnožiti eseje. V teh kasnejših izdajah se je tudi prvič podpisal s polnim priimkom in imenom.

Leta 1748. je izdal **Filozofske eseje o človeškem razumu** (Philosophical Essays concerning Human Understanding), ki jim je ob drugi izdaji, deset let kasneje, dal nov naslov: **Raziskovanje človeškega razuma** (An Enquiry concerning Human Understanding), ki je v bistvu predelana prva knjiga **Razprav**. To pomeni, da se svojemu mladostnemu delu ni odpovedal in da je hotel, kakor sam pravi, le na bolj privlačni način predstaviti svoja temeljna filozofska dognanja. O svoji odločitvi pravi v svoji avtobiografij takole: »Zmeraj sem mislil, da je za neuspeh moje **Razprave o človeški naravi** kriv bolj način kot pa snov in da sem zagrešil kaj pogosto nepremišljenost, ker sem dal razpravo prezgodaj v tisk.« Vendar tudi **Filozofski eseji** niso imeli večjega odmeva. Ta neuspeh ga je bolel vse življenje, saj je mislil, da je **Raziskovanje** uvod in napotilo za razumevanje **Razprave**. Tako je 1751. leta pisal v nekem pismu: »Mislím, da vsebujejo **Filozofski eseji** vse posledice, ki se nanašajo na razumevanje... **Razprave**. Zato Vam svetujem, da spet preberete **Razprave**...«<sup>2</sup> Književno slavo pa si je začel pridobivati z že omenjenimi **Moralnimi in političnimi eseji**, ki so ugodno odmevali tudi na celini (tj. predvsem v Franciji).

Vendar je sčasoma kljub vsemu obrnil pozornost tudi na svoje glavno filozofsko delo, vendar zgolj z negativne plati. Tako ga je 1764. leta napadel **Thomas Reid**, ustanovitelj tako imenovane škotske šole zdrave pameti (common sense), v svojem delu **Raziskovanje človekovega razuma po načelih zdrave pameti** (Inquiry into Human Mind on the Principles of Common Sense). To delo je bila kritika Lockovega, Humovega in Berkeleyevega »idealizma«, ki je po Reidovem mnenju ogrožal samo zdravo pamet in to zaradi skepticističnih

posledic senzualističnega empirizma. 1770. leta pa je Huma žolčno kritiziral še en pripadnik filozofije »zdrave pameti« in sicer **James Beattie**. Ta je v svoji knjigi **Esej o naravi in o nespremenljivosti resnice** (Essay on the Nature and Immutability of Truth) zapisal med drugim tudi takšnotele uničujočo sodbo: »Stil **Razprave o človeški naravi** je tako skrajno nejasen in nezanimiv, da bi bila zavrnitev tega dela povsem nepotrebna, če ne bi avtor v svojih **Esejih** ponatisnil glavne nauke tega spisa v bolj elegantnem in živahnem slogu: nespretni in temni vidiki bi posvarili večino ljudi, preden bi se seznanili z njim.«<sup>3</sup> Ta dva napada sta Huma tako prizadela, da se je komaj leto dni pred smrtjo odpovedal **Razpravi** in opozoril bralce, naj berejo samo dela, ki so nastala po njej.<sup>4</sup>

Knjiga J. Beattiea pa je zanimiva in pomembna še po drugi plati: Kant je prav ob njenem prebiranju naletel na Humovo kritiko načela vzročnosti. Beattiev citat Humovega spisa ga je opozoril na **Razpravo**, ki ga je zbudila iz »dogmatskega dremeža«. Kajpada pa Reid in Beattie nista razumela, zakaj je v **Razpravi** sploh šlo. Tako je Kant v **Prolegomenah** pravilno zapisal: »Toda metafiziki od nekdanj nenaklonjena usoda je hotela, da ga ni (namreč Huma — FJ) nihče razumel. Človek ne more gledati brez bolečine, kako so njegovi nasprotniki, Reid, Oswald, Beattie in nazadnje še Pristley, popolnoma zgrešili jedro njegove naloge.«<sup>5</sup>

Čeprav si je Hume zamislil svoja **Raziskovanja** kot nekakšno slogovno predelavo in pojasnilo k bolj učenjaško pisani **Razpravi**, je med njima le nekaj razlik, ki jih bomo naznali kasneje.

Proti koncu 1751. leta je Hume objavil drugo **Raziskovanje**, tokrat **Raziskovanje načel morale** (An Enquiry concerning the Principles of Morals), ki predstavlja popolnoma predelano in preurejeno tretjo knjigo **Razprave: O morali**. Tudi tu je pomembno predelal in razvil prvotno problematiko. 1752. leta je objavil **Politične razprave** (Political Discourses): »Edino delo, ki je takoj ob izidu doživelo uspeh doma in na tujem, je bilo dobro sprejeto.« — je zapisal v avtobiografiji. To delo je bilo pomembnejše od **Moralnih in političnih esejev**. S svojimi idejami je delovalo npr. na gibanje ameriških kolonistov za samostojno državo, o čemer nam priča tudi Humovo dopisovanje z Benjaminom Franklinom. Hume je namreč vidno simpatiziral z ameriški nacionalisti. Poleg tega so eseji važni tudi zaradi zgodovinsko pomembnih prispevkov k problematiki politične ekonomije, s katerimi je spodbujajoče vplival na Adama Smitha.

1754. leta je v Edinbourghu objavil zgodovino Stuartovcev. Čeprav je knjiga naletela na ogorčen odpor, mu to ni vzele poguma, kakor je razvidno tudi iz njegove avtobiografije. Hume je pisal zgodovino Anglije tako, da je najprej opisal obdobje revolucije 1688. leta, nato starejša obdobja, dokler ni prišel do invazije Julija Cezarja v Anglijo. S svojim novim načinom zgodovinopisja in s smislom za zgodovinskost preteklih dogajanj je utrl nova pota angleški historiografiji. Osnovno načelo njegove metode je bila strankarska nepristranost. Ta je bila tako očitna, da je Voltaire lahko za-

pisal naslednje pomembne besede: »G. D. Hume ni v svoji **Zgodovini** niti parlamentarist niti rojalist niti anglikanec niti prezbiterjanec — je preprosto kritičen . . . njegov duh je vzvišen nad snovjo, ki jo obravnava; o slabostih, napakah, krutostih govori tako, kot govori zdravnik o epidemičnih boleznih.«<sup>6</sup> Čeprav je Humova **Zgodovina Anglije** danes seveda že zastarela, je bila priljubljeno čtivo še sto let po avtorjevi smrti. Danes sodi v klasiko angleškega zgodovinopisja. Zanimi vin za Huma značilen je anekdotičen odgovor na predlog, naj konča **Zgodovino Anglije** s sodobnostjo: »To in vse druge ponudbe literarne narave moram odkloniti in to iz štirih razlogov: sem prestar, predebel, prelen in prebogat.«<sup>7</sup>

1757. leta je izdal **Štiri razprave** (Four Dissertations). Prva razprava **Naravna zgodovina religije** (The Natural History of Religion) obravnava religijo kot naravni pojav, ki je podvržen razvoju, druga **O strasti** (Of the Passions) temelji skoraj dobesedno na drugi knjigi **Razprave** s podobnim naslovom. Preostali dve »disertaciji« sta posvečeni estetskim vprašanjem: **O tragediji** in **O ravneh okusa**. Prvotno bi morali vsebovati esej: **Nekaj razmišljanj o geometriji in naravni filozofiji**, ki pa ga je zavrgel, nadomestil z dvema (ki sta se tudi ohranili) **O samomoru** in **O nesmrtnosti duše**. Zaradi pričakovanega odpora se je odpovedal tudi tema dvema in ju nadomestil z omenjenima estetskima esejema. Tudi ta dva sta imela pomemben vpliv na razvoj empiristično zasnovane estetike.

Po njegovi smrti je 1779. leta izšla knjiga **Dialogi o naravni religiji** (Dialogues concerning Natural Religion). Pisati jo je začel že 1751. leta, vendar je po nasvetu prijateljev ni izdal, ker bi vzbudila preveliko ogorčenje javnosti in teologov.

Kasneje je objavil Adam Smith tudi Humovo avtobiografijo, ki je prevedena tudi v slovenščino.

Iz tu naznačene bibliografije je razvidno bogastvo in raznovrstnost problemov, ki se jih je Hume loteval. Izvirnost njegovih rešitev je bila sodobnikom preveč oddaljena. Zato so ga filozofi, esteti itd. sorazmerno kasno odkrili in svoje visoko, celo ključno mesto v zgodovini človeške misli je dobil šele v 19. stoletju, z novimi scientističnimi tokovi 20. pa se je njegov pomen še okrepil. Tako ni prav nič presenetljivo, da ga je kot filozofa priznala prej celinska Evropa (Francija in Nemčija) kot pa Anglija. Poseben pomen je Humove mu delu dalo Kantovo priznanje, ki je kritično navezovalo na njegovo filozofijo. Hume se je svojega filozofskega neuspeha zavedal, čeprav je kljub temu verjel v zgodovinski pomen svojega prispevka. Tako je v pismu svojemu založniku in prijatelju, Williamu Strahanu, napisal te znamenite vrstice: »Toda zgodilo se mi je kot mnogim drugim avtorjem. Čeravno sem že precej v letih, ne bom doživel pravične sodbe.«<sup>8</sup> Dva in pol meseca zatem je umrl.

Četudi so skoraj vse teme, ki jih je obravnaval, izredno pomembne, se bomo v tej uvodni skici omejili zgolj na tiste probleme, ki so določevale njegov načelni odnos do filozofije, tj. do spoznavne teorije, pri čemer bomo iz razumljivih razlogov izpustili marsikaj, kar bi bilo sicer vredno



omembe. Probleme, ki jih tu ne bomo obravnavali, prepuščamo drugim priložnostim.

## 2.

Dolžni smo odgovor na vprašanje, kakšen je odnos med **Razpravo o človeški naravi in Raziskovanjem človeškega razuma**. Če smo prej zapisali, da je **Raziskovanje** predelava **Razprave**, smo bolj sledili Humovim besedam kot pa dejanskemu stanju. Ta predelava ni bila samo stilistična, ampak je prinesla tudi nekatere nove poglede, ki jih v **Razpravi** ni, po drugi plati pa marsičesa, kar je v **Razpravi** obdelal, v **Raziskovanju** zaman iščemo. **Raziskovanje** je v bistvu sicer res predelava prve knjige **Razprave** z naslovom **O razumu** (Of the Understanding), vendar brez obotavljanj, prevelikih podrobnosti in včasih že kar mučne analize.<sup>9</sup> To, da je v **Raziskovanju** izpustil dva zelo pomembna problema in sicer terno o osebni istovetnosti in o pojmu substance, ki sta v neposredni medsebojni zvezi<sup>10</sup>, kaže, da se je avtor zavedal nedomišljene analize (zlasti v zvezi s prvim problemom) in da je težavno analizo raje opustil, da se ne bi še bolj zapletel v protislovja. Po drugi strani pa obravnava v **Raziskovanju** tudi teme, ki jih v **Razpravi** ni. To sta tako 10. esej **O čudežih** in 11. esej **O posebni sprevidnosti in o prihodnem življenju**. Vemo pa, da se je v pripravah za **Razpravo** lotil tudi religiozne snovi, vendar spisa ni objavil, ker je predvideval bučen odgovor. Glede na predelavo, ki kaže večjo natančnost v izražanju, nekatere nove misli, lahko trdimo, da je **Raziskovanje človeškega razuma** delo, ki sicer sloni na mladostnih razmišljanjih, vendar zajema misel zrelega filozofa, čeprav osno ve niti svojega filozofiranja ni nikoli opustil.

Razumevanje **Raziskovanja človeškega razuma**, ki je — vsaj na videz — lahko berljiv spis, je odvisno od tega, kaj štejemo za izhodišče te filozofije in kako to izhodišče tudi pojmuje. Prav zato, da bi se izognil nesporazumom in nerazumevanjem, je k **Razpravi** napisal **Izvleček**<sup>11</sup>, kjer je povsem nedvoumno, takorekoč s prstom, pokazal na tisto načelo, ki je bil vodilni motiv celotnega obdobja angleškega empirizma: »Prvo načelo, ki ga (avtor SJ) navaja, je, da vse naše predstave ali šibkejše zaznave izhajajo iz naših vtisov ali močnejših zaznav, in da ne moremo ničesar misliti, česar nismo videli in čutili v svojem duhu.«<sup>12</sup>

To načelo pomeni, da vse naše spoznanje izvira izključno iz čutnega zaznavanja in da ga ne vodijo nikakršne vrojene ideje. O tem je pisal sicer že Locke, ponovil pa Berkeley, vendar je bil Hume natančnejši. Uvedel je nov termin, **vtis**, (impresion) ter se s tem izognil dvoumnostim nenatančne terminologije, ki je izpostavljala zlasti Lockovo spoznano teorijo marsikateri nevšečnosti. Tu bi rad opozoril na termin **ideja**, ki ga Hume pogosto navaja. Uporablja ga v skladu s tradicijo, ki jo je posebej utrdil Locke v svojem delu **Esej o človeškem razumu** (Essay concerning Human Understanding), na katerega se Hume tudi pogosto sklicuje. Pri Locku je ta pojem pomenil nekakšno mentalno podobo in mu zato danes po smislu veliko bolj ustreza termin **predstava**. Zato tu

di slovenski prevod Humovega **Raziskovanja** prinaša na vseh mestih, kjer je v izvorniku govor o idejah, besedo **predstava**. Tako Hume enoznačno določi, kaj so **vtisi** (impressions) na eni in **predstave** (ideas) na drugi strani: »Tiste zaznave, ki vstopajo z največjo močjo in silovitostjo, lahko imenujemo **vtise**; in s tem imenom zajemam vse naše občutke, strasti in čustva, ko se prvič pojavijo v duši. **Predstave** mi pomenijo šibke podobe teh v mišljenju in v sklepanju.«<sup>13</sup>

Predstave so izpeljane iz vtisov ali impresij, a so po doživljajski strani šibkejše od prvih. Izredno pomembno je, da so predstave miselni **posnetki** čutnih vtisov in ne neposredne realnosti ter da se med seboj združujejo po posebnih zakonih. Iz zveze med vtisi in predstavami izpelje Hume tudi osnovni kriterij smiselnosti besed in pojmov: »Kadar menimo, da je kak filozofski termin uporabljen brez pomena ali predstave (kar se dogaja preveč pogosto), moramo raziskati, **iz katerega vtisa izhaja ta domnevna predstava.**«<sup>14</sup> Ta na videz povsem nedolžen kriterij pa odloča o smiselnosti filozofske teorije in na duhovne reprodukcije sveta sploh. To velja tako za filozofijo kot za znanost. Pomeni namreč kriterij, s katerim je preskušal nekatere ustaljene pojme dotedanje metafizike.

Vse predstave, ki so izključno čutnega izvora, se spajajo v duhu po načelih združevanja ali asociacije in sicer po **podobnosti**, po **časovni in prostorski stičnosti** ter po **vzoru in učinku**.<sup>15</sup> V **Razpravi** je Hume ob razdelitvi sestavljenih predstav ali idej sledil Locku,<sup>16</sup> vendar je v **Raziskovanju** Lockovo razdelitev opustil in namesto tega razdelil vse predmete, ki so lahko predmet duhovnega raziskovanja, na dva med seboj ostro ločena razreda. Ta dihotomična delitev je dobila naslov »Humove vilice«. Vse, kar je lahko predmet raziskovanja, je razdelil na **odnose med predstavami** in na **dejstva**. K prvim sodijo deduktivne »... znanosti kot so geometrija, aritmetika in algebra, skratka vsaka trditev, ki je bodisi intuitivno ali demonstrativno zanesljiva.« Stavke s področja teh znanosti je namreč mogoče verificirati samo s področja mišljenja in niso odvisni od dejstev: »Čeprav v naravi ne bi bilo ne kroga ne trikotnika, bi ohranile resnice, ki jih je dokazal Evklid, svojo gotovost in očitnost za vedno.« V demonstrativnih znanostih velja namreč kot absolutno določujoči in odločujoči kriterij zakon izključenega protislovja, ali: sistem je resničen, če je neprotisloven. Ta trditev je močno vplivala na metodološka raziskovanja matematičnih in logičnih sistemov 20. stoletja.

Druga vrsta znanosti se ukvarja z »dejstvi« (matters of facts). Med dejstvi, tj. med vsem tem, kar se dogaja v naravi, ne more biti protislovja, zakaj: »... to, kar nekemu dejstvu nasprotuje, je še vedno možno...«<sup>17</sup>

Tako je Hume ustvaril dihotomijo, ki uveljavlja razdelitev na **apriorne znanosti** na eni in na **aposteriorne znanosti** na drugi strani. In kakšno vlogo ima pri tem filozofija? Tu je treba omeniti, da so v Humovih časih besedo **filozofija** uporabljali precej širše kakor danes. Tedaj je ta pojem obsegal vse, razen geometrije, algebre in aritmetike. Filozofijo so glede na predmet delili na **naravno** in **moralno filozofijo**.<sup>18</sup>

Naravna filozofija je zavzemala mesto današnjega naravoslovja, moralna pa tiste predmete, ki se nanašajo na človeka, tj. logiko, moralo, estetiko in politiko. Sámó logiko je Hume opredeljeval kot znanost, ki naj »... razloži načela in postopke naše sposobnosti sklepanja in naravo naših predstav«<sup>19</sup>, kar sovpade s pojmom spoznavne teorije. Hume se je torej v svojih delih ukvarjal zgolj z »moralno filozofijo«.

Filozofija, ki obravnava dejstva, mora slediti načelu, ki naj razloži njihov nastanek. In tu se Humu zdi, da je »... temelj vseh razmišljanj v zvezi z dejstvi odnos med **vzrokom** in **učinkom**.«<sup>20</sup> In prav problemu vzročne zveze velja osnovno Humovo raziskovanje, saj meni, da »... temelji na tem načelu vse naše verovanje v zgodovino in da je tod izpeljana vsa filozofija razen geometrije in aritmetike.«<sup>21</sup> Lahko bi dodali, da je od tega odvisen tudi način človekovega individualnega in družbenega, tj. političnega življenja. Glede na to je jasno, zakaj je prav to načelo postalo središče njegove filozofske analize, ki je zaradi svojevrstne skepticistične rešitve povzročilo toliko nasprotovanj in napačnih razlag.

Kakšen je značaj sklepanja po vzročni zvezi? Vsekakor to ne more biti apriorno, demonstrativno sklepanje (kot v matematiki), ampak je vedno aposteriorno, **izkustveno**. Saj nam je samo empirično znano, da so nekatere stvari povezane med seboj po stalnem pravilu. **Vzrok** je namreč ločen od učinka in iz pojma enega ni mogoče vnaprej sklepati na pojem drugega. Zakaj četudi bi se kakšen predmet ravnal drugače, kot smo navajeni, npr. padeč kamna, to ne bi bilo v protislovju z ničemer: »Stavek, da jutri sonce ne bo vzšlo ni nič manj razumljiv in ne vsebuje prav nič več protislovja kot trditev, da bo vzšlo... Če bi bil stavek demonstrativno neresničen, bi vseboval protislovje in si ga duh ne bi mogel jasno predstavljati.«<sup>22</sup> S tem je Hume opozoril na pomembno razliko med logičnim in empiričnim. Empirično je slučajno, kontingentno, ni pa logično nujno. Nekemu dejstvu si je mogoče vedno zamisliti nasprotje ni si pa npr. mogoče misliti protislovja, tj. sprejeti za resnično stavek hkrati z njegovo negacijo. Tudi s tem stališčem je vplival na moderno filozofijo znanosti.

Da bi torej prišel do temelja spoznavanja po vzročni zvezi, ki je vendarle vodilo vsega našega teoretskega in praktičnega življenja, razmišlja Hume takole: »... vse naše izkustveno sklepanje temelji na predpostavki, da se bo tok narave nadaljeval enolično. Sklepamo torej, da bodo podobni vzroki v podobnih okoliščinah vedno izvedli podobne učinke. Vredno bi bilo zdaj razmisliti, kaj nas določa, da oblikujemo sklep, ki ima takšne neskončne posledice.«<sup>23</sup> Hume je na podlagi analize »uniformnosti« ali enoličnosti narave ugotovil, da je to zgolj predpostavka, hipoteza, ki je ni mogoče dokazati niti demonstrativno (logično) niti izkustveno (empirično), ker jo moramo v takšen dokaz že vključiti. Iz te analize sledi, da vzročno sklepanje ne temelji na postopkih samega razuma, ampak da mora tu delovati neko drugo načelo. Z že prej omenjenim kriterijem smiselnosti pojmov dokaže, da **predstava** vzroka ne izvira v nobenem vtisu vzroka, da je torej vzročnost pojem, ki nima neposrednega korelata v občutkih in da

je potemtakem zgolj filozofski predsodek, dogma, v katero verujemo, ne da bi se zavedali njenega pravega izvora. Tega pa poišče Hume v pojmu **navade**, ki je splošno sprejeto načelo človeške in živalske narave.

Humu se zdi načelo navade tako pomembno, da ga razširi na vsa izkustvena sklepanja: »Vsi izkustveni sklepi so torej učinek navade in ne sklepanja.«<sup>24</sup> Ko se torej ista zveza med predmeti ponavlja, se razum nanjo navadi. Zato ob istih vzrokih pričakuje isti učinek. Navada ustvarja v človeku neke vrste verovanje, da so določene stvari med seboj stalno povezane tako, da pojav ene prikliče drugo. Iz tega verovanja sledi prepričanje, da je med stvarmi notranja, skrita zveza, ki jo imenujemo **vzročnost**. Tako je navada tista, ki utrjuje naše predsodke.

Analiza vzročnosti navrže analizo pojma **nujne zveze**, s čemer se je Hume ukvarjal že v **Razpravi**, vendar je v **Raziskovanju** njegova analiza tega pojma trdnejša in razvidnejša. Predstava sile ali energije je nastala na podlagi podobnosti z dejanji naše volje. Tako prenašamo v naravoslovje pojme, ki so nastali izključno na podlagi samorefleksije, ali kakor pravimo v psihološki terminologiji, introspekcije, ki pa je po Humu spet rezultat izkustva: »Moč ali energija, s katero je to gibanje (tj. gibanje udov — FJ) izvedeno, je kot pri drugih naravnih dogodkih neznana in nepojmljiva.«<sup>25</sup>

Podobno je tudi z **nujno zvezo** med vzrokom in učinkom. Iz posameznega dogodka zveze med dvema predmetoma ni mogoče izpeljati predstave o nujnosti dogodka. V množici podobnih dogodkov seveda ni nič, kar bi bilo drugačno od posameznega primera. Spet je edina možna razlika navajenost. Zato je nastanek pojma nujne zveze Hume prenesel na področje duha: »Ta zveza, ki jo duh čuti, ta z navado utečeni prenos domišljije z enega predmeta na to, kar mu običajno sledi, je čustvo ... na podlagi katerega oblikujemo predstavo moči ali nujne zveze. Za vsem tem ne tiči nič drugega. ... Kadar torej rečemo, da je en predmet združen z drugim, hočemo s tem reči samo to, da sta se združila v naših mislih in privedla do sklepanja, po katerem oba drug drugemu dokazujeta obstoj.«<sup>26</sup>

Tako je torej Hume pokazal, kako gre pri ključnih filozofskih pojmih pravzaprav za antropomorfno tvorbo ali za prenos človeških lastnosti in zaznav na objektivni svet. To, kar je za človeka in njegovo spoznanje odločilno, ni svet zunaj njega, ampak njegova narava. Ob tej priložnosti bi rad poudaril, da običajno mnenje, po katerem naj bi Hume zanikal odnos med vzrokom in učinkom, sploh ne dosega tega, kar je hotel dokazati. S svojo analizo vzročnosti in nujne zveze, ki smo ju na kratko povzeli, je predvsem pokazal, da vzročnosti **ne more demonstrativno dokazati**, in da so nam sile, ki stoje za tem odnosom, neznane in nedokazljive, kar so zgolj naše predpostavke. Zato velja našim izkustvenim sklepanjem zgolj **verjetnost** in v nobenem primeru ne apodiktična resničnost. Ta je prihranjena samo demonstrativnim znanostim.

Podobno kot je Hume opravil s pojmom vzročnosti, je že v **Razpravi** analiziral tudi pojem substance in osebne istovetnosti. Tudi tu ugotavlja, da ni nobenega neposrednega čut-

nega vtisa, na katerega bi se lahko nanašal pojem substance, ki je bil tako pomemben v filozofiji Descartesa, Spinoze pa tudi Locka. A tako kot prej, tudi tu ni bil njegov namen pironistično zanikati možnost spoznanja, ampak pokazati, kako ovladujejo znanost in filozofijo nereflektirani, nepremišljeni predsodki. Zakaj, kakor pravi v **Izveščku**: »Po vsem tem, kar je bilo rečenega, bo bralec zlahka spoznal, da je filozofija, ki jo vsebuje ta knjiga (gre seveda za **Razpravo** — FJ) zelo skeptična in skuša nuditi spoznanje o nepopolnosti in o ozkih mejah človeškega razuma.«<sup>27</sup>

In to je v resnici bil Humov namen, s katerim se pravzaprav uvršča med Kantove predhodnike ali predhodnike filozofije spoznavnoteoretskega kriticizma. Njegova misel je usmerjena proti utvari, da je človeški razum vsemogočen in da so mu odprta vrata v spoznanje vsega. V tem smislu je Humova filozofija poziv na skromnost, pozivanje na premislek o načelnih mejah človeškega spoznanja. Njegov dvom ni pironistična skepsa, ki zanika vse in se sama obsoja na molk, ker ne more o ničemer izjaviti ničesar, ampak skepticizem, ki z vso logično nujnostjo izvira iz raziskovanja načel spoznanja samega. In prav tu je točka, kjer se je mogoče pogovarjati o upravičenosti Humove filozofije. Humovo spoznavnoteoretsko izhodišče je senzualistično. Razum ima zgolj vlogo »distributerja«. Njegova naloga je združevanje predstav po asociacijski logiki. Vprašanje splošnosti je zato lahko zgolj nominalistično in ostaja Humu bolj ali manj uganka. Ker se pri analizi spoznavnega procesa opira na fiziologijo čutil (ki je bila v Humovih časih seveda še v povojih) je nujno usmerjen psihologistično in mora logično (demonstrativno, dedukcijsko področje) ločiti od empiričnega. S tem, da vse spoznanje prepušča občutkom in njihovim združitvam v predstavah, nastane vprašanje, kako je sploh mogoče s tega stališča dokazati obstoj zunanjega sveta, saj je ta čisto lahko zgolj plod čutil.

O tem vprašanju, ki se ga je Hume zavedal, je razmišljal v **Razpravi**, deloma pa tudi v **Raziskovanju**. Locke je delil vse predstave na **primarne**, tj. na tiste, ki so lastnosti predmetov zunanjega sveta (prostor in čas), in na **sekundarne**, ki so samo lastnosti čutil (barve, okus, vonj, zvok itd.) in zato problema solipsizma (ves svet je plod mojih čutil in domišljije) še ni čutil. Hume je uporabil Berkleyevo dokazovanje, da je ta delitev glede na senzualistično izhodišče nepotrebna, nesmiselna in tudi nelogična. Glede na čutila so namreč vse kvalitete, lastnosti stvari sekundarne. S tem pa sta postali subjektivni kategoriji tudi prostor in čas, na čemer je slonela Newtonova fizika. Tako si je Hume upravičeno zastavil vprašanje, kako dokazati objektivni obstoj od človeka neodvisnega sveta: »Tu gre za stvarno vprašanje, ali povzročajo čutne zaznave zunanji predmeti, ki so jim podobni. Kako naj se odločimo o tem vprašanju? Gotovo z izkustvom, kot o vseh drugih vprašanjih. Vendar je tu izkustvo prisiljeno k molku. Razen zaznav ni v duhu nič in duh sam ne more doseči izkustva o njihovih zvezah s predmeti.«<sup>28</sup> Tu nam ne pomaga, če se sklicujemo na boga, ker tudi tega ne moremo dokazati. E-dini odgovor je v tem, da zunanji, objektivni svet predpostav-

ljamo, kot tudi piše v **Razpravi**: »Lahko upravičeno vprašamo: **Kakšni vzroki nas navajajo v to, da verjamemo v obstoj telesa?** Toda zaman vprašujemo: **Ali telo je ali ni.** To je točka, ki jo moramo v vseh naših sklepanjih že predpostavljati.«<sup>29</sup>

Vendar to ne pomeni, da se je Hume poskušal poceni izviti solipsizmu, ampak samo še dokaz več, kako ozke so meje človekovega razuma in kako šibka je pamet, ki ne more dokazati niti tistih stvari, na katerih temelji človekovo dejanje in nehanje. To pa je že vprašanje človekove domišljije in nagona, ki tu po Humovem mnenju presegata človekov razum.

Kaj torej preostaja človekovemu umu samemu? In kaj filozofiji? Najdoslednejši odgovor daje Hume sam: »... ko pregledujemo knjižnice, kakšno opustošenje lahko napravimo? Če vzamemo v roke kakšno knjigo npr. o teologiji ali o šolski metafiziki, se moramo vprašati: **Ali vsebuje abstraktno sklepanje o količini ali številu?** Ne. **Ali vsebuje izkustveno sklepanje, ki zadeva dejstvo ali obstoj?** Ne. Vrzite jo v ogenj, saj so v njej sami sofizmi in prevare.«<sup>30</sup> Filozofija ni niti znanost o številih niti znanost o dejstvih (kot je npr. fizika). Ali je Hume s tem končnim stavkom svojih **Raziskovanj** zavrnil tudi lastno filozofijo? Ali je to le posledica senzualističnega kriterija? Ali je v gornjem stavku zaobsežena pozitivistična negacija filozofije, kakršno je npr. podal L. Wittgenstein v svojem **Traktu**? Resnično, če je filozof v svojem senzualističnem stališču dosleden, mora zanikati smiselnost filozofskih stavkov. Zdi pa se, da je Hume stavek bolj naperjen proti teologiji, o čemer pričajo tudi njegovi sestavki, ki so namenjeni religiozni tematiki.

### 3.

Rekli smo, da sta vključena v **Raziskovanje** tudi dva eseja, katerih tematike v **Razpravi** ni. To sta esej o čudežih in esej **O posebni sprevidnosti in o prihodnjem življenju.** V tej zvezi je treba omeniti tudi esej **O živalskem razumu** (to témo je načel že v **Razpravi**<sup>31</sup>), ki naravnost revolucionarno in v nasprotju s teološkimi doktrinami krščanske psihologije ugotavlja, da je prav izkustveno sklepanje tisto, ki ga ima človek skupnega z živalmi, saj je od njega odvisno celotno življenje. To izkustveno sklepanje »...ni nič drugega kot vrsta nagona ali mehanske sile, ki deluje v nas, ne da bi se je zavedali.«<sup>32</sup> Nedvomno je s temi mislimi Hume začel polemiko s cerkvenimi avtoritetami, ki so videli v živalih samo nekakšno »brezdušno materijo«. Preostala dva eseja izpričujeta Humov odnos do religije kot takšne. Tej temi je posvetil še dve deli, ki smo jih omenili že v njegovi bibliografiji.

Esej **O čudežih** je nedvomno odličen primer Humove uporabe empirističnega načela izkustvene preverljivosti, ki vodi k trditvi, da religije nikakor ni mogoče utemeljiti z razumom. S svojim dokazovanjem si je seveda prislužil vzdevek ateista, čeprav druga dela kažejo, da se je nagibal k prosvetljenemu deizmu. Boga namreč ni mogoče dokazati niti demonstrativno niti z metodo vzroka in učinka. Ker temelji po Hu-

mu vzročnost na pogosti časovni zaporednosti dveh pojavov, pri čemer moramo poznati oba člena (vzrok in učinek), da bi navada utrdila prepričanje v vzročno zvezo, boga ni mogoče dokazati, ker nam manjka poznavanje prvega člena. Cučeži pa, ki naj bi utrdili vero v boga, so po njegovem mnenju plod človekovega verovanja, domišljije in tudi prevar, zato jih ne moremo imeti za dokaz božjega obstoja.

Naslednji esej je napisan v obliki dialoga in razlaga nastanek religije kot posledico tega, da človek pripisuje svoje idealne lastnosti višjemu bitju: »Glavni izvor naše napake . . . je v tem, da si molče zamišljamo na mestu najvišjega bitja sami sebe . . .«<sup>33</sup> Poleg tega pa Hume dokazuje tudi neškodljivost filozofije na eni in škodljivost ideologiziranja filozofije — kakor bi se temu reklo danes na drugi strani. Vsekakor zelo aktualna téma, ki je do danes ostala še prav tako sveža.

Podobno kot religija tudi morala in njena teorija — etika — ne moreta biti utemeljeni razumsko, ampak tičita s svojimi koleni v volji in v čustvih, podobno kot estetika.

Kot smo lahko že opazili, se je Hume na vseh področjih zelo zvesto držal svojega osnovnega kritičnega stališča, pri čemer pa je bil pravzaprav nenehno v nevarnosti, da zdrkne v solipsizem, kot se je to malodane zgodilo Berkleyu, ali pa da pokliče na pomoč absolutnega duha. Vendar si ni izbral ne te ne one poti, čeprav so zlasti za prvo v **Razpravi** precej velike možnosti, če seveda upoštevamo zgolj spoznavnoteoretsko tematiko. Čeprav ni mogoče na temelju Humovega kriterija smiselnosti pojmov dokazati niti duhovne niti materialne substance in s tem v zvezi tudi zunanjega obstoja stvari ne, pa to zanj ne pomeni, da objektivnega sveta ne bi bilo, ampak samo pričevanje o omejenosti in skromnih možnostih človeškega razuma, saj se ta zaplete v protislovja tudi v »demonstrativnih znanostih«, — če začne npr. razmišljati o neskončnosti v zvezi z aritmetiko ali geometrijo. Sicer pa se mu tudi Newtonova fizika ni zdela brez protislovij. Težnost predpostavlja namreč delovanje teles na daljavo — ta pa je bila že od Aristotela sem nekaj razumu protislovnega, pa tudi računanje z neskončno majhnimi števili ni ravno najbolj razvidno.

Tako je Humov osrednji odgovor na vsa nerešena vprašanja človek kot praktično delujoče, čustvujoče in trpeče bitje: »Človek pa ni nič manj družabno kot razumsko bitje: vendar ne more vedno uživati prijetne in zabavne družbe. Popuščaj svoji strasti do znanosti . . . vendar naj bo ta znanost človeška in takšna, da bo imela neposredno zvezo z delovanjem in z družbo . . . Bodi filozof, toda ostani v svoji filozofiji človek!«<sup>34</sup>

#### 4.

Ko smo v splošnih obrisih nakazali jedro Humovega empirizma in njegove filozofske misli, je treba odgovoriti še na nekaj vprašanj. Eno izmed teh je njegov vpliv in pomen v zgodovini filozofije. Prvi pomembni vpliv v zgodovini filozofije je gotovo vzpodbuda, ki jo je na podlagi Humove kritike vzročnosti dobil Immanuel Kant. Vendar Kantova filozo-

fija ni bila nadaljevanje ali poglobljanje Humovega filozofsko kritičnega stališča, ampak nasprotno — bila je poskus prevladanja Humovega skepticističnega stališča in postavitev filozofije in predvsem spoznavne teorije na nove temelje.

Humov filozofski cilj je bil pokazati, kako so omejene moči človeškega razuma in kako močna je človeška narava, ki je racionalno ni mogoče do kraja premisliti in dokazati njenih racionalnih korenov. Kant je od Huma in empiristične tradicije sploh nedvomno sprejel fenomenalizem, tj. stališče, da je mogoče spoznati predmete samo po njihovi pojavni plati, vendar je iz tega v osnovi empirističnega stališča izpeljal racionalistične posledice posebnega tipa, namreč **transcendentalizem**: ni predmet tisti, ki omogoča spoznanje, pač pa predmet določa spoznanje. Naloga filozofije je določiti apriorne oblike spoznavanja, ki spoznanje omogočajo. To pa pomeni dati umu tiste možnosti, ki jih je Humova analiza zanikala. Da bi se Kant izognil Humovi kritiki načela vzročnosti, ga je proglasil za »sintetično načelo a priori«, ki izkustvo kot izkustvo omogoča. Kant je namreč iskal vzročnosti apriorni izvor in je zato s svojo konstrukcijo rešil Humov problem: »Ta popolna rešitev Humovega problema... rešuje čistim razumskim pojmom njihov apriorni izvor... Problema torej ne rešuje v tem smislu, da bi se pojmi in zakoni izvajali iz izkustva, temveč tako, da se izvaja izkustvo iz njih. Ta popolnoma obrnjena povezava med razumom in izkustvom Humu ni nikoli prišla na misel.«<sup>35</sup>

Tako je Humova analiza vzročnosti bila rešena skepticizma in ohranjena znanosti kot njen apriorni temelj. Kant je rešil Humov problem, vendar je vprašanje, če ga je rešil zadovoljivo. Za nemško klasično filozofijo ga je, saj se v Heglovem absolutnem idealizmu vprašanje vzročnosti ni moglo več postavljati na humovski način. Tako Humova filozofija ni imela več neposrednega stika s postheglovskimi šolami, med katerimi je gotovo na prvem mestu tudi marksizem — vsaj po spoznavnoteoretski plati ne. Zato je lahko prof. dr. G. Petrović zapisal v pogovoru k hrvaškemu prevodu **Raziskovanja človeškega razuma**: »Ustanovitelja marksizma Marx in Engels nista pobliže poznala Humove filozofije, niti je nista v svojih delih analizirala tako, kot sta npr. Heglovo.«<sup>36</sup>

Zanimanje za Huma v marksistični literaturi se začne kasneje — pravzaprav šele v 20. stoletju — in to iz spodbud, ki so bile predvsem politične. V mislih imam Leninovo delo **Materializem in empiriokriticizem**, kjer se avtor ob Humu sklicuje predvsem na Engelsa, ki je bil mnenja, da »praksa najlepše ovrže Kantov in Humov skepticizem kakor tudi druga filozofska izvajanja«<sup>37</sup>, pri čemer se zdi, da Engels ni poznal vseh razsežnosti Humove filozofije, saj je Hume to svojo prakso predpostavljala filozofiji. Na podobna nerazumevanja naletimo zato tudi pri Leninu in ta nam pričajo o tem, da je treba Humovo filozofijo v sklopu marksizma vrednotiti bolj kompleksno in tudi bolj historično. Engelsova trditev, da je Heglova filozofija preseгла Humovo in Kantovo filozofijo, velja predvsem za heglovski način mišljenja, ki pa v zgodovini človeške misli ni docela prevladal. Filozofija obeh se je nadaljevala mimo Hegla in njegovih levih in desnih šol, in zato



tudi deloma mimo marksizma. Seveda je mogoče proglasiti Humovo in Kantovo filozofijo za nesmisel, za tilozotske muhe, izmišljotino<sup>38</sup>, vendar s tem nismo spravili s sveta niti enega problema, ki ga je načel npr. Hume. Vse to priča, da je tudi Lenin nasedel tistim razlagalcem, ki so menili, da je Hume zanikal vzročnost, kar pa seveda sploh ne ustreza resnici. Naša skica je skušala pokazati, da ni šlo za zanikanje ampak za dokaz, kako ni mogoč racionalni dokaz nujne zveze med dvema pojavoma. Iz vsega povedanega sledi vsaj to, da je kritika Humove filozofije možna le na podlagi kritike absolutizirane senzualistične spoznavne teorije.

Dejali smo, da se je Humova filozofija nadaljevala mimo nemške klasične filozofije in tudi mimo marksizma. S tem mislimo na nastanek posebne smeri filozofije 19. in 20. stoletja, ki ji pravimo s skupnim imenom pozitivizem, scientizem, logični empirizem itd. Hume je s svojim kriterijem smiselnosti pojmov vplival že na A. Comta, nato na empiriokriticizem (E. Mach) ter preko tega na t. im. filozofijo Dunajskega krožka, ki je dobila ime neopozitivizem. Vse te smeri so danes že preteklost, ostala je samo pozitivistična usmerjenost različnih analitičnih šol in tu velja Hume za enega izmed tistih mislecev, ki je opozoril na osnovne probleme **filozofije znanosti**, tj. na problem izvora, pomena, smisla in dosega vseh tistih pojmov, ki jih uporabljajo pozitivne, demonstrativne in humanistične znanosti.

Pozitivisti 20. stoletja so Humovo načelo izkustvene preverljivosti pa tudi razdelitev znanosti na demonstrativne in empirične še zaostri, da bi s tem iz znanosti in filozofije izgnali »metafiziko«. Za metafizične pa so pojmovali trditve, ki jih ni mogoče preveriti s poskusom in opazovanjem. Vendar pa je ob tem postalo vprašljivo samo načelo preverljivosti, ki je ob senzualistični spoznavni teoriji vodilo neopozitiviste v solipsizem in v nedokazljivost kakršne koli drugačne resnice, ki bi se razlikovala od logične in matematične. Načelo izkustvene preverljivosti se je izkazalo za metafizično, filozofsko in torej neproverljivo predpostavko. Pokazalo se je, da se nobena znanost ne more iztrgati filozofsko utemeljenim ključnim pojmom. Vendar je to že problem, ki v to skico ne sodi več.

Ko danes prebiramo eseje Davida Huma, moramo priznati, da nas še vedno budijo iz »dogmatskega dremeža« in nas opozarjajo na ustvarjalnost filozofske misli, ki jo lahko zanikajo samo tisti, ki spijo na udobnih ležiščih naivnega realizma in vsakršnega dogmatizma.

---

<sup>1</sup> Kogar bolj podrobno zanima Humova življenjska pot, naj prebere delo angleškega zgodovinarja E. C. Mossnerja: *The Life of David Hume* (London, 1954), ki je doslej najbolj popolno poročilo o življenju tega velikega človeka.

<sup>2</sup> *The Letters of David Hume*, Vol. 1. št. 73 (Oxford 1932, izd. J. Y. Greig)

<sup>3</sup> J. Beattie: *Essay on Truth*, 5. popravljena izdaja 1774, str. 470—471

4 To je storil v 2. zvezku knjige *Eseji in razprave o različnih predmetih* (Essays and Treatises on several Subjects), v kateri je objavil vse, za kar je menil, da je vredno objave. Knjiga je izšla posthumno 1777. leta.

5 Im. Kant: *Prolegomena*, slov. prev. CZ 1963, str. 61

6 Voltaire: *Ouvres Complètes* (Paris 1883—1887), XXV, str. 169—173.

7 E. C. Mossner: *The Life of David Hume*, cit. izd. str. 555—556

8 *The Letters of David Hume*, Vol. II št. 501

9 E. C. Mossner: *The Life of David Hume*, cit. izd. str. 175

10 To je v *Razpravi o človeški naravi* obdelal z enako metodologijo kot problem vzročnosti v 1. knjigi in sicer v 5. in 6. poglavju 4. dela: *O netelesnosti duše in O osebni identiteti* (Of the Immateriality of the Soul, Of Personal Identity) in tudi v dodatku. Glej *Treatise of Human Nature* I. London 1874, str. 516—560.

11 An Abstract of a book lately published entitled a Treatise of Human Nature wherem the Chief Argument of that Book is farther illustrated and explained. (Izvleček knjige, ki je bila pred kratkim objavljena z naslovom *Razprava o človeškem razumu*, kjer so najdalje ponazorjena in razložena glavna dokazovanja te knjige.) Ta *Izvleček*, objavljen anonimno 1740. leta so vse do 1938. leta pripisovali Adamu Smithu. J. M. Keynes je dokazal, da ga je napisal sam D. Hume. Naše citiranje se nanaša na ameriško izdajo Humovega *Raziskovanja* v založbi The Liberal Arts Press, New York 1955. leta.

12 *An Abstract*, cit. izd. str. 185

13 D. Hume, *Treatise of Human Nature*, cit. izd. str. 311

14 D. Hume, *Raziskovanje človeškega razuma*, str. ... pričujoče izdaje, 2. esej.

15 To snov obravnava v 3. eseju: *O združevanju predstav*.

16 J. Locke je v svojem *Eseju o človeškem razumu* (An Essay concerning Human Understanding) razdelil vse sestavljene predstave na tri osnovne razrede: 1. modusi, 2. substance in 3. odnose. (II. knjiga, 12. poglavje.)

17 D. Hume, *Raziskovanje človeškega razuma*, 4. esej, 1. del str. (vsi trije citati)

18 Saj se tudi naslov glavnega Newtonovega dela glasi: *Philosophie Naturalis Principia Mathematica* (London, 1687), torej: Matematična načela naravne filozofije.

19 *An Abstract*, cit. izd. str. 184

20 D. Hume, *Raziskovanje človeškega razuma*, 4. esej, 1. del.

21 *An Abstract*, cit. izd. str. 187

22 D. Hume, *Raziskovanje človeškega razuma*, 4. esej, 1. del.

23 *An Abstract*, cit. izd. str. 188

24 D. Hume, *Raziskovanje človeškega razuma*, 5. esej, 1. del.

25 Isto, 5. esej, 1. del

26 Isto, 5. esej, 2. del

27 *An Abstract*, cit. izd. str. 193

28 D. Hume: *Raziskovanje človeškega razuma*, 12. esej, 1. del.

29 D. Hume, *Treatise: of Human Nature*, cit. izd. I. 4. del, 6 poglavje, str. 478.

30 D. Hume: *Raziskovanje človeškega razuma*, 12. esej, 2. del.

31 D. Hume, *Treatise of Human Nature*, III. poglavje, 16. str. 469—471

32 D. Hume, *Raziskovanje človeškega razuma*, 9. esej.

33 Isto, 11. esej.

34 Isto, 1. esej.

35 I. Kant: *Prolegomena*, cit. izd. str. 127

36 D. Hume: *Istraživanje o ljudskom razumu*, Zagreb 1956, str. 216

37 V. I. Lenin: *Materializem in empiriokriticizem*, CZ 1956, str. 141

38 Isto, str. 102—103

# GROZA

(ZNANOSTI IN STVAR SAMA II)

Zarota molka traja.

1. Sled razlike se je pretvorila v razliko sledi.

2. Zakaj razmišljanje o pomenu sence se lahko giblje le v senci pomena.

3. Pot odkrivanja je odkrivanje poti.

Klic in odmev\*, spis, iz katerega so zgornji stavki, se končuje v kriku. Odprta usta. Zaprta v svoj izgled: O.

Stavki so ujeti vase. Iz svojega kroga ne pomenijo nič.

Čisti klic, klic brez odmeva, naj bi klical stvar samo, jo dal na oglas. Toda rodil se je le krik. Krik, ki ne zamre.

Če tega krika ne bi mogli prenesti, oglušeli in onemeli, ne bi slišali nič, ne bi bilo besede iz nas.

Zato beseda želi besedo, kajti le beseda da besedo.

Krik ne da besede. Krik je krik in razen tega nič. Krik-niti ali onemeti, onemeti od groze, to je isto. Krik, ki ne zamre, zato ni krik človeka, ni človeški krik.

Krik, ki ne zamre, je nečloveški krik, krik groze.

## 1. GROZA

Groza ni niti tesnoba niti strah. Če je strah strah pred **nečem** ali za **nekaj**, če mi je v tesnobi tesno zaradi moje lastne biti, je groza, tudi kadar je človeka groza njega samega, ne-dojemljiva.

Tudi bolečina, ki prežene strah in tesnobo, groze ne doseže. Narobe. V grozi človek seže po bolečini. Da bi grozo mogel prenesti, jo prenese na bolečino. Bolečina napravi grozo znosno, toda je ne odpravi.

Ko se Oidipu razkrije, da je to, kar je: očetomorilec in krvoskruncец lastne matere, si iztakne oči. Ne zato, da bi si onemogočil nadaljnje razkrivanje, »tj. se postavil izven vsakršne luči, pustil pasti nase zastirajočo noč (EiM 81)«. Saj nima več kaj razkrivati. Vse je že razkrito. Torej ne more iti predvsem za nekakšno samokaznovanje.

Oči si Oidip iztakne, ker ga je v tistem trenutku, ko je zagledal neskritost razkritega: luč resnice, že zagrnila tema, ker je v tem trenutku že bil izven luči. Oslepil se je, ker je bil kot človek že oslepljen. Čista luč, h kateri je strastno težil, ga je potegnila v čisto temo. Nista tedaj isto?

\* Klic in odmev (Znanosti in stvar sama I), Problemi št. 128—132.

V prepoznanju, ki je zajelo Oidipa, zanj to ni bilo več vprašanje. Ne le, da sta se mu razprla kot isto. Ob čemer se je zgrozil, je to, da **izza** te istosti ni bilo nič. Obšla ga je groza zgolj nič.

Ce je neskritost tista, ki jo Oidip »na koncu prenese le tako, da si sam iztakne oči (prav tam)«, potem je to zaradi tega, ker neskritost »na koncu« ni ona sama, marveč je zgolj-nič. Zgolj-nič, ob katerem Oidipa popade groza, ki jo prenese le tako, da jo prenese na bolečino: na iztikanje oči. To bolečino bo prestal, groze brez te bolečine pa ne bi prenesel.\*

Pot razkrivanja, pot odkrivanja resnice je torej pot do groze. Heidegger ni prvi, ki bi se mu to na nek način zapisalo, pa bi šel vendarle mimo.

Zapisalo pa se je njemu to takole: »Pot od onega začetka blestenja do tega konca groze je edinstven boj med videzom (zakritost in premaknjenost) in neskritostjo (bitjo)«. (Prav tam.) Pot je pot do groze, vendar pa ni pridržana v tej svoji svojstvenosti, temveč je takoj nadomeščena z nečim drugim in drugačnim: z bojem. Pot do groze postane tako »strast odstiranja biti, tj. boja za bit samo (prav tam)«. Predno je Heidegger izpisal usodo Oidipa, se je potemtakem že zapisal prav tej usodi.

Ni sam Oidip na koncu svoja lastna skrajna ponovitev?

Strast boja za bit samo, strast odstiranja biti; ni bila bolečina te strasti že vseskozi strast po bolečini? Po tistem, na kar se da prenesti grozo zgolj-niča? Ni Oidipa že vseskozi spremljala groza? Se ni prav zaradi te groze podal na pot, zakrivil očetomor in krvoskrunstvo? Ga ni prav ta groza nezadržno potisnila od onega začetka (blestenja v kraljestvu) k razkrivanju in nazadnje k razkritju, k temu koncu groze? Prenos groze na bolečino je potisnitev groze le, ker je človek zaradi groze že poprej potisnjen v prenos. Potisnjen je v to, da se z bolečino kot strastjo odstiranja biti rešuje pred grozo, da se pred grozo rešuje torej v vpraševanje po biti. V vpraševanje, ki se je, čeprav ne izrecno, začelo s filozofijo kot metafiziko. S strastjo (pathos) čudenja (Platon, Theatet 155 d; Aristotel, Met. A 2, 982 b) nad tem, da bivajoče je bivajoče.

Toda kakor ta strast obvladuje vso filozofijo, tako jo vseskoz prehitevajoče spremlja tudi groza. Na vrhuncu filozofije, v biti kot absolutni samozavesti, ko tej samozavesti kot čistemu mišljenju ne ostane ničesar zakritega in prihranjena, popade groza prav samo to mišljenje. Popade ga, ne na

---

\* »Gre tedaj le še za to, kaj je tisto, kar se uresniči, kar pride v resnico in kar kaže umetnost. Odgovor na to vprašanje pa naj za sedaj zadostuje le kakor aforizem: 'Unsere Kunst ist ein von der Wahrheit Geblendet — Sein: das Licht auf dem rürückweichneden Fratzen-gesicht ist wahr, sonst nicht.' Umetnost je oslepljenost od resnice, se poraja iz zavezanosti resnici, ta pa se kaže na tistem spačenem obrazu, ki se izmika udarcu luči, udarcu resnice. Spačeni obraz govori o grozi, ki je groza pred resnico, zato ta resnica ni nič prijetnega, je resnica o groznem. To grozno je nič, njegova podoba je spačeni obraz človeka.« (D. Pirjevec, Franz Kafka in evropski roman, sto/r 30, CZ 1967, str. 65, primerjaj s stranjo 28 in 46).

kakršnem obrobju, marveč takrat, ko je najbolj pri sebi in prisebno.

»**Odločitev filozofiranja se vrže čisto v mišljenje** (— mišljenje je samo pri sebi samem), — vrže se **kot v brezbrežni ocean**; izginejo vsi pisane barve, vsa oporišča, pogašene so vse siceršnje prijazne luči. Le **ena zvezda sveti, notranja zvezda duha**; ona zvezda danica. Toda naravno je, da duh v njegovi samoti (Alleinsein) s seboj **nekako popade groza**; ne ve še, **kam se hoče, kam se bo prišlo**. Med tem, kar je izginilo, je mnogokaj, kar za vso ceno sveta ne bi hotelo biti odpravljeno, v tej osamljenosti (Einsamkeit) se pa še **ni spet vzpostavilo** in negotovo je, če se bo spet našlo, vrnilo.« (Hegel, Suhrkamp Werke 10—416).

Groza je groza iz osamljenosti. To je groza človeka iz Platonove prispodobe o votlini, ko se sam, ne iz oči v oči, znajde pred soncem (prispodoba čiste neskritosti). To je Zarathustrova groza iz Nočne pesmi, ko se sam, ne iz oči v oči, znajde pred soncem, tj. pred samim seboj, kajti on je zdaj zavzel mesto sonca iz Platonove prispodobe. To je bila groza Oidipa, ko se je znašel sam, ne iz oči v oči, pred neskritostjo samega sebe, pred samim seboj, kajti zdaj, ob razkritju, da je prelomil osnovne postavbe soljudi, ni več eden izmed njih. To je nazadnje groza Heglovega duha, ko se sam, ne iz oči v oči, znajde le s seboj samim.

Groza popade človeka, človek je iz sebe, ko je najbolj pri sebi. Biti zmeraj priseben, bi pomenilo biti zmeraj osamljen, zmeraj prenašati grozo, ki pa je kot taka neznosna. Zato groza človeka ne potisne le v bolečino, v prenos nje same na bolečino, ampak ga potisne tudi iz osamljenosti in s tem iz prisebnosti. Potisne ga v boj za priznanje.

Doseženo priznanje je **priznanje iz sočutja** (priznanje tragičnega, ne zgolj v časovnem smislu predfilozofskega sveta) ali **priznanje iz prevladanosti**, priznanje s strani po močnejši ideji oziroma volji prevladanega (filozofski svet).

Oidip, človek predfilozofskega tragičnega sveta, ki dosega priznanje prek sočutja, soobčutenja njegove groze in njegove bolečine po soljudeh, lahko pretrpi izgubo svojih oči. Človek filozofskega sveta, sveta izgledov (idej), h katerim se ozira, tega ne more. Ko se sam, **ne iz oči v oči**, znajde v grozi pred samim seboj, pred **neskritostjo (bitjo)**, ko so mu torej **oči** odveč in bi jih lahko žrtvoval, da bi tako ob bolečini prenesel grozo, mu to ne pride na misel, kajti svet idej ni več svet žrtvovanja in sočutja, marveč svet tehtanja in preračunavanja. Edino, kar mu preostane, je, da se za priznanje spopade **iz oči v oči**, da torej **oči** ohrani.

Kakor človek iz Platonove prispodobe o votlini ne vzdrži v osamljenosti in se pred grozo poda nazaj k v votlini ujetim, čeprav ga bodo ti na kraju morda celo ubili, tako se tudi Zarathustra s planin nenehno vrača v dolino, nazaj k ljudem.

Poti Heglovega duha se stekajo v isto. Ko se iz groze čiste prisebnosti »v bolečini negativitete (Hegel Werke 10—376)« do kraja znebi svoje osamljenosti, ga v procesu preseganja te bolečine, v procesu vračajočega samozavedanja, čaka, da bi sploh prišel na raven samozavesti, spopad za prizna-

nje: »boj na življenje in smrt (Hegel, Werke 30149)«. V tem spopadu, v takšni izpostavitvi »nevarnosti smrti (Hegel, Werke 10—220)« zgrabi človeka v njegovi zavesti strah, absoluten strah smrti, ki ga mora premagati ali pa je sam premagan in ne doseže priznanja, kajti skrajna bolečina mu je ostala nekaj tujega. »Če ni preстал absolutnega strahu, temveč le poedino tesnobo, mu je negativno bistvo ostalo vnanje...« »Hegel, Werke 3—155). Vnanje in tuje mu ne bi ostalo, če bi zmožel »prenesti negacijo svoje neposredne individualnosti, neskončno bolečino (Hegel, Werke 10—26)«, bolečino smrti. Toda še poprej bi moral premagati oni absolutni strah, strah pred smrtjo.

Le če se osvobodi strahu pred smrtjo, postane človek svoboden. »**Absolutni** dokaz svobode v boju za priznanje je **smrt**.« (Hegel, Werke 10—221). Kajti osvoboditi se strahu pred smrtjo, pred to neskončno bolečino, ne pomeni osvoboditi se le tega ali onega strahu (tesnobe), ampak absolutnega strahu; torej vsakega strahu, vsakršne vezanosti na nekaj izven sebe. Osvoboditi se »**strahu, odvisnosti** (Hegel, Werke 16—169)« je zato bistveno za svobodo kot temelj duha. »Substanca duha je svoboda, tj. neodvisnost od drugega, samoodnošaj-do-sebe-samega.« (Hegel, Werke 10—26) V svobodi, v samoodnošaju do samega sebe, je duh spet pri sebi, v neskritosti samega sebe; »svoboda ga napravlja resničnega (Hegel, Werke 10—26)«: »resnica je odstrtje tega, kar je duh po in za sebe (Hegel, Werke 17—222)«. Boj na življenje in smrt se je tako izbrisal kot zgolj nekaj vnanjega in se izkazal kot boj duha s samim seboj, za samega sebe.

Razmerje med bolečino in bojem postane ob tem očitnejše. »Boj kot bolečina se zdi površinski izraz; gre pa za to, da boj ni več le **vnanje nasprotje**, ampak je v **subjektu** in v njegovem **samoobčutenju**. Boj je tedaj objektiviranje bolečine.« (Hegel, Werke 16—406) Tudi smrti kot neskončne bolečine. Resnica duha je, da »jo prenese in se v njej obdrži (Hegel, Werke 3—36)«. Kar velja seveda za človeka: »Človek je samo duh, torej je zanj resnica (Hegel, Werke 17—222)«. Boj na življenje in smrt je objektiviranje smrti kot neskončne bolečine, je objektiviranje neskončne bolečine kot smrti.

Toda kako je z grozo in bolečino? Kako je z grozo in bojem na življenje in smrt? Če razmerje med bolečino in bojem na življenje in smrt ni nekaj vnanjega oziroma je vnanje le, ker je notranje, vprašanji sovpadata.

Spopad za priznanje, boj na življenje in smrt kot objektiviranje neskončne bolečine je premagovanje absolutnega strahu. Objektiviranje bolečine se dogaja v osvobajanju strahu pred smrtjo. Tako bolečina kot strah sta torej vezana na območje življenja in smrti. Življenje je bolečina, ki se objektivira v premagovanju tesnobe zase, tj. strahu pred smrtjo. Grozi v tem območju ni mesta, kajti samo to območje, območje bolečine negativitete in z njo strahu, je že prenos groze. V svet bolečine in strahu je namreč duha, tj. človeka, potisnila prav groza.

Groza zato ni nikakršna posledica bolečine oziroma stopnjevanja strahu. Ne izhaja iz bolečine ali strahu, marveč vanju zahaja. Vendar jima ne zapade. Spremlja ju in čaka, da

bo prenos nanju končan, da bosta premagana. Tedaj, ko sta bolečina in strah premagana, ko je duh povsem pri sebi, ko se znova znajde v osamljenosti, tudi groza znova izstopi kot taka in duha iz prisebnosti ponovno potisne v bolečino negativitete, v spopad za priznanje kot boj na življenje in smrt. Tu je pravi vir izstopanja duha iz resnice v fenomen, iz logike v fenomenologijo, tu je pravi začetek kroženja in vseh krogov, reprezentiranja, zgodovine itd. Tu je pravi temelj spominjanja, spominjanja prehojene in v bolečini ter strahu prebojevanje poti, ki naj bi nenehno, tj. za večno preprečil biti grozi groza.

Spomin naj bi reševal duha pred grozo, mu omogočal, da v svoji prisebnosti in s tem osamljenosti ne bi bil **zgolj sam s seboj**, temveč hkrati, iz oči v oči, tudi z območjem svojega priznanja, z območjem bivajočega kot takega in v celoti, s katerim in v katerem je bil boj na življenje in smrt. Je **odstiranje** resnice, je **boj** za bit samo, čeprav le v spominu! Nikdar ni same biti ali bit ni nikdar sama! Bit (neskritost) sama, ki kot taka ni ona sama, marveč **zgolj-nič**, kajti izza nje ni nič, je utvara, saj je vselej že prenesena na odstiranje (razkrivanje) nje same, na boj za njo samo. Torej je tudi groza, groza **zgolj-niča**, utvara. Ne, da je ni. Groza je, toda prav kot utvara.

Ne le pred bitjo samo, ki ni ona sama, temveč **zgolj-nič**, ampak tudi pred grozo se človek sveta filozofije na ta način zaobrne, si prepove pogledati vanji. Pred njima zmeraj že umakne oči. Kajti ob zazrtju vanji bi sprevidel, da je oslepel, da je že onstran njiju in **da nič ne vidi, ker ne vidi nič**. Filozofija ima v tem, da v bit samo, tj. onstran biti **s pogledom** ne more, zato popolnoma prav. Ne more in, kolikor je filozofija vsa prav v gledanju in skoz gledanje, tudi ne sme, kajti ob tem bi je bilo, namreč prav kot gledanja, konec. Filozofija se torej mora zaobrnti v svoj krog: nič je utvara in utvara je iz nič (primerjaj Descartesova mesta o niču in utvari oziroma zmoti iz IV. Meditacije in iz 4. poglavja Razprave o metodi). Toda ravno zaradi obračanja v takšnem krogu filozofija pove več, kakor pa hoče povedati.

Če se **zgolj-nič** in groza kažeta človeku sveta filozofije kot utvara, pred katero pa vendarle ne more vzdržati, tako da se raje prepusti bolečini boja na življenje in smrt, tedaj je zaradi utvare vse, kar je. Tudi samo odstiranje biti in tudi smrt. Le tako se Heglu bolečina, tudi neskončna bolečina: smrt, lahko spremeni v nekaj nezaresnega, v igro duha s samim seboj. Sprememba smrti v igro, s čemer se v igro spremeni tudi boj na življenje in smrt, ni to tisto odločilno, zaradi česar, ne oziraje se na vidik samega priznanja, izbere človek sveta filozofije raje nevarnost smrti, kakor da bi si iztaknil oči? Vsekakor je groza **zgolj-niča** tista, ki potisne človeka tu v boj na življenje in smrt, v premagovanje strahu pred smrtjo in s tem v nevarnost smrti. Iz tega pa obenem sledi, da nevarnost smrti ni nevarnost **zgolj-niča**, temveč narobe: nje-no skrajno nasprotje.

Kakor groza ni stopnjevanje strahu, tako tudi nevarnost **zgolj-niča** ne nastopi ob povečevanju nevarnosti smrti. Nevarnosti smrti je, čeprav neizvedljiv, umik pred nevarnostjo

zgolj-niča. Prenesti neznosno grozo na bolečino pomeni: pobegniti izpred nevarnosti zgolj niča v okrožje boja na življenje in smrt, tj. v okrožje strahopetnosti in poguma, strahu in nevarnosti smrti.

Zgolj-nič tedaj ne grozi iz smrti. Smrt je protiutež, ne teža zgolj-niča. Teža zgolj niča je biti, je bit sama. Niti Oidipa niti človeka iz Platonove prispodobne o votlini niti Hegglovega duha niti Zarathustre ni groza smrti. Groza jih je biti same. Groza jih je dokončane poti, dokončanega razkrivanja biti kot **boja** za bit samo, ko se razkrije, da ni bilo nič razkriti, da je izza biti (neskritosti) zgolj-nič.\*

»Ena je groza, ta groza je: biti —«

Na pragu smrti Kosovelu to ni bilo več prikrito. Ni groza umreti, **biti** je groza. Ni te ali one groze, ni groze: biti in še groze: umreti. Groza je samo ena. Prenos te edine groze na bolečino lahko človeka groze razbremeni, ne more pa ga rešiti. Dokler človek **je**, mu pred grozo zgolj-niča ni rešitve. Groza je biti ...

«. . . . . in slutiti,  
da rešitve ni in ni.«

Ni groza v tem, da ni rešitve. Gotovost, da ni rešitve, bi grozo že omajala. Groza se zadržuje v slutnji, ne v gotovosti, pa čeprav bi bila to gotovost zdvomitve in obupa. Slutnja gre torej mimo gotovega vedenja, ne da bi gotovo vedenje moglo mimo slutnje. Vedenje je v slutnji upognjeno. Zato Kosovel tudi ne zapiše zgolj: rešitve ni in ni. Kakor da bi rešitev čakala nekje v prihodnosti in je zato le čas kriv, da je še ni. Biti ni pričakovati. Biti ni upati na rešitev. Biti je slutiti, da rešitve ni in ni.

Kakšne rešitve? Iz odsotnosti kakšne rešitve se hrani slutnja?

Odgovor prihaja iz celotne prve kitice Kosovelovega Soneta:

»Ena je groza, ta groza je: biti —  
sredi kaosa, sredi noči,  
iskati izhoda in slutiti,  
da rešitve ni in ni.«

To je biti: sredi noči slutiti brezizhodnost in vendarle iskati izhoda. Iskati izhoda ni iskati izhod: ni **iskanje** izhoda. Rešitve zato ni v nekakšnem najdenem izhodu. Kajti ta izhod, izhod iz srede noči k luči na plan, je že zdavnaj najden in znan. Vendar ni rešitev. Ni rešitev **sredi** noči, marveč **iz** srede noči. Rešitev, ki vodi pred sonce samo in do prepoznanja, da izza njega nič ni, da je sredi sonca tema. Čemu potlej iskati izhod iz srede noči? Ker izhod tako in tako vodi le v temo, ker se tako in tako zmeraj že nahajamo sredi noči, je

\* »Ves 'napor' Skrivnosti se zbere v temu, da je treba za vsako ceno skriti to, da ni ničesar za skriti«. (S. Žižek, Problemi 115, str. 79).



izhoda iskati prav in edino **sredi** noči. Iskati izhoda in slutiti, da izhoda ni in ni.

To je groza: **sredi** noči iskati resitev in slutiti, da rešitve ni in ni. Slutnja, da rešitve (izhoda) ni in ni, nas drži v grozi, ker nam ne pusti, da bi grozo prenesli na bolečino. Kolikor slutnja ni slutnja izhoda (rešitve), temveč slutnja odsotnosti izhoda, je vsakršna bolečina, tudi bolečina boja na življenje in smrt, ne le nemogoča, ampak tudi odveč. Potohodenje je brez napotitve. Nikamor se ni mogoče napotiti, zato tudi napotiti nikogar ni mogoč. **Sredi** noči iskati izhoda, tj. slutiti, da izhoda ni in ni, ne pomeni nikakršnega odstiranja biti, nikakršnega boja za bit samo, temveč biti prav in edino v biti.

Biti v biti je iskati in slutiti, da iskanega ni in ni. Slutnja je nošena po iskanju samem, toda to iskanje ni slutnjsko iskanje. Samo iskanje je brez slutnje; ne le brez slutnje, ampak zoper slutnjo. Zato je iskanje, ki ga tudi smrtna slutnja ne more pretrgati. Pretrga ga lahko le smrt, toda ne smrt, katere nas je strah, ali smrt, ki jo skušamo v **biti** k smrti, tj. v tesnobi za svojo bit, marveč smrt, ki nas zadene, na katero smo zadeli. Vendar smrt ni rešitev; zlasti ne **moja** rešitev. Samomor, ki ga napravi Oidipova žena, tj. mati, ničesar ne reši. Ne reši ničesar, ker je že vse rešeno. Iskanje se je steklo, je pretrgano in poti naprej ni. Kjer bj morala biti rešitev, je pogubitev. Smrt ne le pretrga iskanje, ampak se končno (pretrgano) iskanje tudi samo izteče v smrt.

Zakaj Oidip ne napravi samomora? Zakaj ga ni napravil Kosovel? Oidip ne napravi samomora, ker prenese grozo na bolečino. A zakaj je ni mogla prenesti njegova mati? Torej: zakaj jo je Oidip sploh mogel prenesti? In kako je mogel, ne da bi jo na karkoli prenašal, vzdržati Kosovel?

Na ta vprašanja se da morda odgovoriti, če poprej odgovorimo na tole: je vprašanje biti ali ne biti hkrati vprašanje življenja in smrti? Sploh gre tu za vprašljivost?

Ena je groza, ta groza je: **biti**, **sredi** noči iskati izhoda in slutiti, da rešitve ni in ni. Biti je biti v grozi zgolj-niča, iskati zoper slutnjo nič. To je **človeško** živeti. Biti ni le živeti. Živeti življenje živali je **ne** biti: ničesar iskati, ničesar slutiti; živeti brez groze. Živeti z grozo, iskati izhoda **sredi** noči premore samo človek, kajti edino on živi življenje smrti. Človek živi pred smrtjo. Biti je pred smrtjo živeti. Biti je pred smrtjo živeti s slutnjo smrti. Kakšno je razmerje med slutnjo zgolj-niča in slutnjo smrti? Iskati izhoda **sredi** noči pomeni iskati resnico biti, biti boj za bit samo. Biti je **sredi** noči iskati bit v njeni neskritosti. Kolikor pa tedaj biti ni biti bit, temveč bit iskati in kolikor bit (neskritost) sama ni nič, kolikor je izza nje zgolj nič, iskano samo ne le, da ni najdljivo, ampak je človek prav takrat, ko je iskanemu kot nenajdličivemu najbližje, najdalj od njega, tj. od svoje biti. Ko je najbolj pri sebi, je najbolj iz sebe. **Sredi** noči je luč, toda ker ta luč sama ni nič, ker je izza nje zgolj-nič, je iskanje izhoda v tej luči, iskati izhoda, ki ga ni. Ne iskati izhoda tam, kjer ga ni, temveč prav izhoda, ki ga sploh ni. Iskati mesto, ki ni mesto človeka in njegove biti, marveč mesto zgolj-niča. Na tem mestu, na mestu iskane in končno srečane (toda ne naj-

dljive in ne najdene, kajti srečano ni najdeno) biti same, ko se človek znajde pred zgolj-ničem, smrt ni več daleč. Mesto biti same, mesto zgolj nič, je mesto smrti. Čim bliže iskani biti je človek, čim bolj se bliža konec iskanju izhoda sredi noči, čim bolj raste rešilno, tem večja je slutnja, da rešitve ni in ni, tem večja je groza, tem bliže smrti je človek. Ko se sreča z bitjo samo, ko se znajde pred zgolj-ničem in postane njegova groza neznosna, je smrt edina rešitev človeka. Človek je zato zdaj pred skrajno nevarnostjo, nevarnostjo smrti; grozi mu katastrofalna nevarnost zgolj-niča. Ni grozno umreti, grozno je biti: živeti pred smrtjo. Vendar rešitve ni in ni. Med ljudmi ne moreš umreti od groze. In smrti ni mogoče priklicati. Vzameš si lahko le življenje, ne smrt. Vzeti si življenje, napraviti samomor, pa je rešitev, ki ni rešitev. Najti izhoda v samomoru ni najti izhoda sredi noči. Smrt, h kateri se zateče samomorilec, je zatočišče pred trpljenjem, je zatočišče pred življenjem, ki je bilo zajeto v neizmerno trpljenje, ne zatočišče pred bitjo samo. Ne pred zgolj-ničem. Smrt, čeprav edina rešitev pred grozo zgolj-niča, ni ta rešitev. Je rešitev iz prisebnosti, toda ni prisebna rešitev. Prisebne rešitve ni. Razlika med življenjem in bitjo, razmerje med bitjo samo in zgolj-ničem onemogoča, da bi se človek takrat, ko se v **neskritosti** znajde pred samim seboj, rešil v smrt samomorilca. Takšna smrt, smrt ob misli, na katero ga prevzame veselje, se zanj spremeni v nekaj prelahkega. Ne smrt, temveč **neodpravljava bolečina** je tisto, kar daje težo človekovemu prebivanju, prebivanju v grozi zgolj-niča. Smrt kot protiutež zgolj-niča vzdržuje ravnotežje, ravnotežje med zgolj-ničem in prebivanjem: iskanjem izhoda sredi noči in slutenjem, da rešitve ni in ni.

Neodpravljava bolečina je bolečina spomina. Zaradi nje si Oidip lahko prihrani samomor. Vendar ne samomora njegove žene-matere, ki je samomor **nedolžnega** in zato samomor iz **trpljenja kot neposredne bolečine**, marveč samomor **krivega**. Oidipova mati-žena v svoji **nedolžnosti**, za katero **med dnevom in nočjo ne obstaja razlika kot razlika**, ne išče izhoda iz srede noči, skuša zato celo Oidipa zaustaviti v tem iskanju in ko ji ne uspe, v neizmernem trpljenju napravi samomor, ter tako hkrati ohrani svojo nedolžnost.\* Če si Oidip potlej šele ob pogledu na nedolžno mrtvo mater-ženo in ne že kar ob prepoznanju samega sebe iztakne oči, nikakor ni brez pomena. Šele zdaj je videl dovolj in preveč. Videl je, da je smrt protiutež grozi zgolj-niča in da zato njena smrt ne more biti tudi njegova smrt. Smrt tistega, ki nosi krivdo, ne more biti isto, kakor smrt tistega, ki je ne nosi. Po tistem, kar je videl, se je Oidipovo gledišče do smrti in samomora sprevrnilo. Zanj smrt in samomor nista več zatočišče, temveč kazen za krivdo, kazen za prelomitev postave. Do svojega možnega samomora se začne obnašati kot do usmrtitve, kot do **kazenske usmrtitve** samega sebe. Kar Oidipa odvrne od samomora kot samokaznovanja je to, da mu je ta kazen prelahka, da ga je ob misli nanjo prevzelo veselje, ne pa bolečina. Najtežja in zato težja kazen od smrti je samomučilna

\* Jokasta je vedela prej. Toda, kaj je vedela?

kazen iztaknitve oči: prenos in ne odprava groze. Kajti strah pred smrtjo se da premagati, groze zgolj-niča ne; na bolečino prenesena groza ni premagana groza. Toda tudi ta najtežja kazen, samoiztaknitev oči in bolečina, ki je združena z njo, še zmeraj prinaša užitek. V Sovretovem prevodu: »Kako sladko, če nič bi mi spomina ne budilo!« Z bolečino spomina je šele dosežena potrditev iztaknitve oči kot najtežje kazni. Groza zgolj-niča, ki bi bila s samomorom odpravljena, je bila sicer prenesena na bolečino, toda hkrati v spominu tudi očuvana. Kakor je bolečina kot bolečina spomina neodpravljiva, tako je v njej neodpravljiva tudi groza.

**Bolečina spomina ni zgolj spomin bolečine.** Ker tudi bolečina ni zgolj bolečina, temveč je prenos groze zgolj-niča. Spomin ni bit sama, ni čista prezenca, izza katere je zgolj-nič, temveč je re-prezenca. Kolikor je v bolečini spomina očuvana groza, zato ni očuvana kot taka, marveč je prisotna v svoji odsotnosti. V bolečini spomina oziroma spominu bolečine je groza očuvana kot slutnja. Groza je slutnja sredi noči: sredi noči iskati izhoda in slutiti, da rešitve ni in ni, je prestajati bolečino spomina. Slutnja je spomin, ki se ga spominjamo v slutnji. Bolečina spomina je bolečina slutnje. A vedeti, da je v slutnji, da je v bolečini slutnje kot bolečini spomina očuvana groza, je bilo tisto, kar je Kosovelu preprečevalo napraviti samomor. Grozo zgolj-niča je lahko vzdržal, ne da bi jo na karkoli prenašal, ker jo je v bolečini slutnje že srečal prenešeno. V bolečino slutnje kot bolečino spomina je bil zajet, preden ga je popadla groza. Z grozo se je spopadel že v bolečini in iz nje. Spopadel na ta način, da se je napotil k njej kot taki, k iskanju izhoda prav sredi noči. V tem zoperslutenjskem iskanju, kajti slutnja in njena bolečina sta vselej že prenos groze, samomor nima mesta. Ne more priti do njega, ker se iskanje kljub slutnji ne more stekati nikamor drugam, kakor nazaj v slutnjo. Do samomora bi moglo priti le, če iskanje in slutnja ne bi bila nasprotnih smeri, če ne bi bila groza že prenešena na bolečino slutnje, če krik ne bi bil prenosljiv v besedo. Čeprav v besedo, ki je najbližje kriku, tj. umetniško besedo.

Usoda Kosovela je torej navidez nasprotna Oidipovi usodi. Kosovel išče izhoda sredi noči, tj. grozo kot tako kljub bolečini slutnje (spomina), da groze kot take in zato rešitve ni in ni. Oidip pa naj bi se zatekel v bolečino spomina prav zato, ker se je srečal z grozo kot tako, ker mu je bila ta groza neznošna in ni mogel vzdržati v njej.

Toda ali se je tedaj Oidip sploh srečal z njo? Z grozo, ki ga je že vseskoz spremljala? Kakšno srečanje je bilo to? Srečanje samo je bilo neznošno in nevzdržno. Ko je do njega prišlo, ga že tudi ni bilo več. Je bilo le še v spominu, v bolečini spomina. Je bila groza le še kot prenesena groza in ne kot taka. Groza, ki je Oidipa spremljala kot slutnja, se je že prevesila v spomin groze, v bolečino spomina. In da ni bila tudi Oidipova slutnja groze le spomin, spomin prerokbe? Je bilo Oidipovo srečanje z grozo tedaj tesnejše kot Kosovelovo? Ne, le Oidipovo vedenje je bilo **pred** srečanjem zamegljeno z upanjem biti brez groze, zaradi česar se zdi, da je njegovo nenadno prepoznanje izvirnejše od Kosovelovega. Prepoznanje

pa je bilo prepoznanje, da biti ni brez groze, da je biti biti v grozi, torej Kosovelovo prepoznanje.

K temu pre-poznanju spada hkrati to, da biti v grozi ni biti pred grozo kot tako, temveč biti v prenešeni grozi: biti v in z bolečino. Ker groze kot take človek ne more vzdržati, je za človeka ni. Je ni, ker je groza kot taka groza zgolj-niča. Zgolj-niča, ki ga za človeka tudi ni, kajti zgolj-nič je izven njegove biti same, ga ni drugače kakor v grozi, toda v grozi, ki je prisotna v svoji odsotnosti. Groza je, da ni groze. Groza zgolj-niča drži človeka zato edino v spominu kot slutnji.

Bolečina spomina kot bolečina slutnje grozo zgolj-niča čuva kot prenešeno. Ker izza biti same ni nič, ker je izza nje zgolj-nič, je prenos groze zgolj-niča na bolečino spomina hkrati nadomestitev biti **same**, ki je ni, z zoperslutenjskim **iskanjem** biti. Nevzdržnost groze zgolj-niča človeka zmeraj že potiska v nadomeščanje groze kot take z bolečino spomina, tj. biti kot take z bolečino (strastjo) **odstiranja** biti: **boja** za bit samo. Potiska ga v metafiziko. Drži ga v njej.

Če ne bi bilo možnosti prenosa groze zgolj-niča na bolečino spomina, prezenca v reprezentiranje, če ne bi bilo možnosti metafizike, bi moral človek ob rojstvu samem že napraviti samomor. Samomor, h kateremu se v neposredni bolečini trpljenja zateče nedolžni (in h kateremu bi se v neznosni grozi zgolj-niča zatekel tudi ta, ki nosi krivdo, če mu ne bi bil kot prelahka kazen prepovedan prav zaradi krivde), je z možnostjo metafizike preskočen. Smrt kot protiutež zgolj-niča je pretvorjena v sredstvo **odstiranja** biti: vpotegnjena je v bolj na življenje in smrt. Kajti metafizika, ko se s Platonom dokončno vzpostavi, nikomur več ne prizna nedolžnosti in zato povsem prepove samomor, ki je v tragedijah nedolžnim dopuščen. V metafiziki, ko je človek opredeljen kot borec za bit samo, čeprav še ni postavljeno vprašanje po smislu biti, nosi človek krivdo, dokler ne doseže istovetnosti z bitjo, dokler njegovo odkrivanje biti ni istovetno z bitjo samo. Človek je kriv prej, preden bi lahko bil nedolžen.

Vloga krivde, ki človeku prepove samomor z izgovorom, da je težja kazen bolečina spomina, je torej kakor sama bolečina spomina, dvoznačna. Ko zahteva prenos groze zgolj-niča na bolečino spomina, s katero je groza nadomeščena, toda v tej nadomestitvi kot prenesena tudi očuvana, ter tako pregovori človeka, da se odpove **ali** izmakne smrti, mu hkrati tudi šele omogoči, da grozo, čeprav prenešeno, sprejme. Ne samo, da jo sprejme, ampak da v njej tudi uživa.

Bolečina spomina, spomin kot slutnja groze nadomešča grozo zgolj-niča, ki je kot taka neznosna in nevzdržna. Kot nadomestilo pa groze ne napravlja le znosne in vzdržne, ampak jo glede na njeno izvorno neznosnost in nevzdržnost sprevrča v slast. Slast odstiranja biti kot bolečina je slast, ki je ničesar ne presega. Ena, edinstvena je groza, ta groza je: biti; sredi noči iskati izhoda in slutiti, da rešitve ni in ni. Toda višje slasti od te groze ni.

Odprava smrtnosti, možna avtofabrikacija človeka, je dopolnitev metafizike tudi glede na samomor, kajti samomor zdaj ni več le prepovedan, ampak postane zaradi možne nadomestitve vsakogar odveč in se zato nanj sploh ne računa.

Odveč pa postane seveda tudi krivda in njena zahteva po težji kazni, kakor pa je sama usmrtitev. Prenos groze na bolečino spomina, na neodpravljivo bolečino, je pregnan.

Ni bila že poprej pregnana groza sama?

Ne-smrtnik ne pozna niti strahu smrti niti tesnobe za svojo bit. Pozna grozo zgolj-niča?

Ne pozna je. Toda tudi mi: smrtniki ne poznamo ne-smrtnikov, kolikor ni ne-smrtno vse, kar ni človek.

Umreti ni groza. V tesnobi za svojo bit in v strahu pred smrtjo zato človek v smrti vendarle lahko nahaja zatočišče pred grozo zgolj-niča. Tudi na ta način, da se v boju na življenje in smrt izpostavi smrti. Smrt je protiutež zgolj-niča, smrtna nevarnost protiutež njegovi grozi. V bolečini spomina (slutnje), kjer je groza prenešana pa očuvana, je očuvana tudi **slast** groze. Človek jo poseduje, ker se je z izgovorom krivde izmaknil smrti in se zatekel v bolečino. Vendar se v spominu bolečine spominja tudi tega, da je očuvana groza prav znosna groza in da je zaradi njene znosnosti omejena tudi slast, ki jo poseduje. Sluti, da brezmejne slasti zanj ni in ni, a vendarle išče izhoda. Izhoda išče prav v tej brezmejni, tj. zanj nevzdržni slasti: v slasti, ki je slast groze kot take, neznosne in nevzdržne groze. Zato se upira tistemu, kar napravlja grozo in z njo slast znosno. Upira se prenosu neznosne groze na bolečino spomina z željo, da bi bil osvobojen tega prenašanja, da se mu ne bi bilo treba v imenu krivde (kaznovanja) izmikati smrti, pa tudi ne zatekati vanjo kot v zatočišče pred grozo; to je želja, ki bi našla svojo izpolnitev le v nesmrtnosti človeka. Je torej želja nesmrtnosti. Smrt, protiutež zgolj-niča, v nesmrtnosti ponikne; s čemer pa je v nesmrtnost hkrati vpotegnjen tudi zgolj-nič. Nesmrtnik bi se moral v nesmrtnosti tako srečati s smrtniku nevzdržno grozo zgolj-niča. Takšno je iz njegove želje vzraslo pričakovanje smrtnika. Pričakovanje ne more vzrasti v čakanje. Ne zgolj zato, ker smrtnik ne more postati nikdar ne-smrtnik, marveč zaradi tega, ker v nesmrtnost vpotegnjena nevzdržna groza ne bi bila več nevzdržna. Nesmrtnik bi jo mogel vzdržati. V tem trenutku vzdržane groze pa bi postala vzdržna zanj tudi slast. Prenehala bi biti brezmejna. Pričakovanje je prevarano. Želja ni izpolnjena. Rešitve ni in ni.

Nesmrtnost je v svoji izpolnjenosti izpraznjena. Ni je drugače, kakor v želji. A tudi želje ni, kolikor ni to želja nesmrtnosti oziroma nesmrtna želja. Kolikor ni to želja neizpolnjivega. Le želja nesmrtnosti je neizpraznljiva želja. V tem je njuna izključljivost. Izključljivost želje in nesmrtnosti onemogoča, da bi bila nesmrtnost še kaj drugega kot želja, onemogoča, da bi bila nesmrtnost ne-smrtnika. Nesmrtniku ni življenja.

Od kod tedaj Heideggrova bojazen pred nesmrtniki?

## 2. REŠITVE NI IN NI

Heideggrova bojazen pred ne-smrtniki, ki rušijo celotno njegovo interpretacijo človekove biti kot končne biti k smrti, izvira iz njegovega razumevanja metafizike: metafizika je

zgodovina biti. Nevarnost nesmrtnikov je »nevarnost kot grožnja zničitve bistva človeka, izhajajoča iz izostanka biti same (N II — 393).« Torej prav iz zgodovine, saj zgodovina ni nič drugega kot izostanek (manko) in izostajanje (manjkanje) biti same. Kolikor bolj se osamosvaja nasproti biti sami zgodovina kot metafizika, toliko bliže je človek **zničitvi** svojega bistva: **zničitvi** razmerja kot difference med seboj in bitjo. Toliko bliže je temu, da ostane prepuščen sebi samemu kot bivajočemu, tj. nečemu nadomeščenemu in nadomestljivemu.

Grožnja zničitve torej ni grožnja zničitve v **nič**, temveč grožnja zničitve **na** nekaj nadomestljivega in zato razpoložljivega. Kar grozi skoz grožnjo zničitve bistva človeka ni zgolj nič, marveč razpoložljivost. Groza zgolj-niča je v grožnji izničitve že prenešena in potlačena; ne pa tudi odložena in zatrta. Da groza zgolj-niča ni odložena in zatrta, se kaže v neki drugi odložitvi, namreč v odložitvi, v nenehnem odlaganju in prelaganju zničitve bistva človeka. Zničitev je odložena in preložena v **nevarnosti** zničitve. Nevarnost ni nevarnost **kot** zničitev, temveč le nevarnost zničitve. Nista izenačena nevarnost in zničitev, marveč nevarnost in grožnja zničitve: Nevarno je nekaj, česar še ni, ne pa tisto, kar že je. Nevarnost kot grožnja je nevarnost, ki se šele približuje. Je prihajajoča nevarnost ali nevarnost prihodnosti: eshatološka nevarnost.

Opravka imamo s prenosom groze zgolj-niča v eshatološko grožnjo oziroma grožnjo eshatologije. Zgodilo naj bi se morda nekaj, kar se ni še nikdar. Seveda pa se groza, ki naj bi se morda tedaj prikazala, ne bi imela komu prikazati.

Kar Heidegguru uide, je dvoje. Da nas groza ne čaka nekje **na** kraju in da njeno čakanje nikakor ni nekakšno **morda** čakanje. Groza zgolj-niča nas objema v kraju, v katerem smo in njenega čakanja ne bi bilo, če nas ne bi grabila, preden jo moremo prenesti na grožnjo kot prihajajočo nevarnost.

Groza, zaradi katere ne moremo vzdržati v biti sami, izza katere je kot budilec groze zgolj-nič, nas odteguje od biti, ne pa, da bi se nam **bit** odtegovala. Vendar groza ni tista, ki bi povzročala izostanek biti same. Ker bit sama, kolikor je izza nje zgolj-nič, ne izostaja, temveč je svoj lastni izostanek. Ne izostaja, kakor da je nekoč nekje bila ali da bo ali da je, pa se skriva, marveč je svoj lastni izostanek, ker je ni. V izostajanju biti same ne izostaja nič. Ne izostaja, ker **nič** ne more izostajati. In prav zato, ker ne more izostajati, budi kot zgolj-nič grozo.

Od tod zgolj-niča tudi ni mogoče izenačiti kar z izostankom oziroma mankom biti same. Zgolj-nič ni manko biti same, »nekaj«, kar je še mogoče **misлити** iz identitete biti in mišljenja, čeprav kot rušilno te identitete. V grozi ali iz groze se nam ne **prikaže**, marveč nas **zgrozi** kot **to-grozno**. Ob njem nas popada groza, toda ne skoz mišljenje kot dojetanje ali celo predstavlanje. Na grozo zgolj-niča ne naleti dojetanje, temveč telo. Groza nas popade, ko se upre telo. Telo se upre **grozi**, ne dojetanju.

Dojetanje kot strast odstiranja biti same se upira naknadno in zategadelj na prenesen način. Upor dojetanja zmeraj že sledi in je na sledi uporu telesa. Zato s krivdo in ne

brez-brižno. Maščevalno. Oidipova iztaknitev oči je maščevanje dojemalca: odstiralca biti nad telesom. Je kazen telesu, ki se je uprlo. Ker ni moglo vzdržati. Maščevanje in kazen sta naknadni opravili dojemanja, tj. miselni opravili. Preračunljivi opravili; ker sta upor telesa pred nevzdržnostjo groze s prenosom groze na bolečino sprevrgli v upor telesu in tako, čeprav preneseno, grozo in njeno slast v spominu bolečine oziroma bolečini spomina vseeno očuvali. Telo pa je obdolženo, da onemogoča dostop do biti same. Bit sama je, izza nje ni zgolj nič, zagotavlja iz prepričanja o istovetnosti mišljenja in biti metafizika; če do biti same ni mogoče, potem je na poti k njej edina prepreka in zapreka telo. Telo, ki je izdalo in ki v odločilnem trenutku prestopa v bit samo in brezmejno slast njene groze tudi vselej izda. Upor telesa za metafiziko ni upor, marveč izdaja.

Telesu se je treba zato odpovedati in ga zavreči. Odstiranje biti dobi tako pomen premagovanja telesa, katerega najvišja stopnja je premaganje strahu pred (telesno) smrtjo. Metafizika pozablja, da pri tem odstiranju biti kot premagovanju telesa vso slast svoje strasti črpa prav iz maščevanja telesu, torej iz vezanosti na telo. Prisvoji si bolečino telesa. Muka spomina je njena muka. Ni telo mučenec misli, temveč je misel mučenica telesa. Na tem sprevračanju temelječe sovrastvo metafizike do telesa se z obratom metafizike zamenja sicer z ljubeznijo do telesa, toda ta ljubezen je ljubezen do metafizično, po sami metafiziki definirane telesa, torej do ne-telesa. To je varajoča in hkrati prevarana ljubezen do telesa. Ljubezen, ki pričakuje, da ji bo telo hvaležno vrnilo in vračalo prav **tisto** brezmejno, v mišljenju in z mišljenjem zaradi vselej znova izkušane nepremagljivosti in neodpravljenosti telesa nedosegljivo slast odstrte biti same, slast groze zgolj-niča. Služnost telesu naj bi strla upor, z gledišča metafizike upornost telesa. Toda upor telesa ni metafizično uporništvo, ni nekaj v horizontu zraslega: nekaj smiselne ali protismiselne, kar bi se dalo spodnesti s takšnim ali drugačnim, z nasilnim ali ljubeznivim prepričevanjem. V svojem pričakovanju je zato ljubezen prevratne metafizike, ki se vara s svojim lastnim telesom, vselej neizogibno ogoljufana. Odstiranje biti razumljivo kot odstiranje telesa je še zmeraj odstiranje biti in more zato vračati le to, kar je že vselej vračalo: bolečino spomina.

Telo, ki se upre, ker ne prenese groze zgolj-niča, ni nasprotje mišljenja, tudi metafizičnega mišljenja (dojemanja, predstavljanja) ne. Ni nasprotje nadčutnemu kot nekaj čutnega in mu zato tudi ne nasprotuje. Se manj, da bi bilo njegova ječa. In če je za Heideggra telo najtežji problem, je prav zato, ker se to telo ne izmika le metafizičnim nasprotjem, ampak se izmika iz križišča zemlje in neba, smrtnikov in božjega tudi njemu. Kajti to križišče, ki je bit sama oziroma bit **kot** bit, križišče, izza katerega je zgolj-nič, ni nič drugega kot križišče groze. Križišče, kjer se telo upre.

V to križišče telesa zato ni mogoče vpotegniti. Telo se mu mora upreti, mora prenesti grozo na bolečino srca in s tem na bolečino spomina, sicer bi mu srce ne le otrpnilo, ampak tudi zamrlo. Bolečina, ki trga srce, srcu ne dopušča,

da bi zamrlo. Drži ga pri življenju. Ker se hkrati, ko trga srce, v srcu tudi zbira, se bolečina vanj vrača. Vrača se prav kot bolečina spomina oziroma spomin bolečine.

Tako se **prenos** groze na bolečino kot bolečino srca ujame v **raznos**: v ontološko diferenco. Bit sama, izza katere je zgolj-nič, je prestavljena v položaj biti bivajočega. Rečeno iz tega, kar je: iz raznosa biti in bivajočega bit sama ne more nikdar izstopiti. Lahko le izostane.

Bit sama kot svoj lastni izostanek nima biti. Tudi nima nikakršnega pristana ali skrivališča, kamor bi se lahko odtegnila ali odtegovala in od koder bi se potlej nekoč nekje spet prikazala. Ker biti same ni, kot taka ne more izostajati, niti se ne more odtegovati. Odtegne se ji človek v svoji grozi. Odtegne se ji telo, ki se upre.

Metafizika ne korenini v odtegnitvi biti kot biti, marveč v uporju telesa, v človekovi grozi pred zgolj-ničem. Ker človek kot telo ne vzdrži groze zgolj-niča, ker jo v uporju telesa mora prenašati na bolečino ali pa bi mu zamrlo srce, ni druge zgodovine kot je zgodovina te bolečine. Bolečine, ki trga srce in se vanj hkrati zbira ter mu tako prinaša mir, ki ga nima. Kajti mirno srce bi bilo mrtvo srce. Srce, ki je zamrlo, ker ni **znalo** prenesti groze zgolj-niča. Zgodovina bolečine srca, ki se pred grozo iz prisebnosti trga v območje **bivajočega**, v območje znotraj bivajočnosti boja za **bit** samo, je torej zgodovina ontološke difference: razlike biti in bivajočega. Je **zgodovina** biti kot biti bivajočega, tj. **metafizika**. Bit sama: bit kot bit nima zgodovine. Zgodovina je zgodovina neizbežnega človekovega odtegovanja biti kot biti v identiteto biti in bivajočega (metafiziko) ter odstiranja njune razlike (ontološke difference), izza katere naj bi bila bit sama, a je zgolj nič.

Zgodovina biti bivajočega oziroma metafizika zato nima kraja ali nekega vrha. Ne more biti niti teološka niti eshatološka, kolikor ne gre le za njene obratne možnosti. Prav tako pa tudi arheološka ni. Iz nevzdržnosti groze jo izpostavljamo neizbežno in nenehno. Bit **sama** je in ostaja le klic, ki kliče k sebi kot želja in **nič** drugega kot želja, kajti izza nje je zgolj nič. Ta klic ni »daljni klic (USpr 131)«, kajti nič ni bližjega od njega; ni »prastaro (ZSD 25)«, kajti nič mlajšega ni od njega. Je ono **vselejšnje** človeka: prav toliko staro kot mlado, prav toliko daljno kot bližnje.

Toda ali je bit sama kot želja sploh klic? Ni klic le želja, bit sama pa odmev klica, tj. želje?

Bit sama bi bila le odmev želje kot klica, če bi bila možna, če bi se dalo željo uresničiti, če torej izza biti same ne bi bil zgolj nič in če uresničitev želje ne bi vselej zastala pred grozo zgolj-niča. Ne le zastala, ampak se tudi zaobrnila. Želja se pred zgolj-ničem, ki nikakor ni njen odmev, temveč tisto, pred čemer se odbija klic želje, vselej že vrača in obrača k sami sebi, namreč k sami sebi prav kot želji biti same. Vrača seveda kot odmev, kajti klic kot klic se ne more nikdar vrniti. Tudi svojega lastnega klica ne slišimo, ne **vemo**, da smo ga slišali, dokler ni odmeva. Zato bi klicali in govorili v prazno, če ne bi bilo odmevnosti. Ne bi slišali nič.

Uresničitev želje kot klica je torej njen lastni odmev. Želja sliši in posluša svoj odmev in razen tega nič. Na ta na-



čin, da se pred grozo nič odbija v svoj odmev, da se zapira v odmevanje hermenevtičnega kroga. Strast se zlomi v uporou telesa in slast, ki je zdaj zajela telo, odmeva v bolečini srca kot spominu bolečine. Odmeva odmev. Kajti klic je bil preslišan v tistem trenutku, ko je bil zaslišan. Ko se je srečal s samim seboj. Skrčil v krik.

Prav zaradi tega, ker se klic lahko sreča le s samim seboj kot odmevom, ne pa z bitjo samo, izza katere je zgolj nič, ker se pred zgolj-ničem lahko le odbije, klic kot tak ne more biti niti slišan niti uslišan. Nima ga kdo uslišati. Želja, kolikor je želja, kolikor je klic, je neuslišana želja.\*

Želja je uresničena le, kolikor ni uslišana. Kolikor je pripravljena slišati svoje odmeve in preslišati samo sebe kot klic. Odmeve pa je pripravljena slišati, ko je pripravljena slišati samo sebe kot iz-rečeno željo, preslišati neslišni klic, prenesti nečloveški krik kot rečeno samo. K temu pa je želja pripravljena brž, ko je želja, namreč želja nemogočega. Brž ko nas odpravi na pot boja za bit samo, ki nas z zgolj-ničem izza sebe pripravi, da se v grozi od-rečemo klicu želje, da pristanemo v njem odmevu. S pristankom hkrati že pristanemo ne le na razliko klica in odmeva, rečenega in izrečenega, ampak predvsem na to, da je razlika nenadomestljiva. Nenadomestljiva, ker je izrečeno (odmev) nenadomestljivi nadomestek rečenega (klica). Izrečeno kot nadomestek rečenega ni zvedljivo nazaj na rečeno. Kakor se narobe iz izrečenega ne da razbrati, tj. misliti rečenega: »Že rečeno, vendar ne nalašč mišljeno (ZSD 67)« ne more biti drugačno, kakršno je. Slišati in misliti že rečeno je neuresničljiva zamisel: želja. Zato rečeno zmeraj ostane ono še ne mišljeno. Ter hkrati že mišljeno, brž ko je izrečeno in kot izrečeno: razberljivo. Izrečeno pa je v neizrečenem vse. Nič ni razen izrečenega. Nič ni razen odmevov. Toda odmevov klica.

Ne le »rana beseda (Holzw 337)«, ampak vsaka beseda je potemtakem čista sled že rečenega, ki se kot ta sled briše in izbriše, brž ko se zariše; »sled...«, ki takoj izgine (Holzw 340)«, saj razen nje ni nič. Nič ni razen sledi. Toda sledi česa? Je sled vselej sled izvora?

Izvor sledi, tj. bit sama kot želja, je klic, ki se kot odmev odbija od zgolj-niča, ki ga je torej slišati le kot prisluh. Odmev je sled klica. Slediti odmevu pomeni slediti uresničitvi želje. Ta sled nas zato nikdar ne vodi do biti same, marveč le do že uresničene želje kot sledu sledi. Nas ne bi vodila, četudi bi bit sama bila in izza nje ne bi bil zgolj nič. Ker tedaj ne bi bilo želje. Vendar odmev ni edina sled. **Ceprav je vsak odmev sled, vsaka sled ni odmev.** Sled, ki ni odmev biti same kot klica, sled, ki ni odmev želje, je sled kot groza. Je sled zgolj-niča.

Sled zgolj-niča ne prihaja od nikoder ter ne vodi nikamor in k ničemur. Ne ker bi bila zapuščena sled. Nič ne pušča sledi. Nič v sledi ne postane prisoten. Sled ni zaris njegove pri-

\* »To pa je ekonomski paradoks razloke, ki je nevzdržen, neznošen za zavest: Užitek, Realno (brezodnosno) je to strašno, in tesnoba zgube matere, marveč tesnoba pred Užitkom, ki je nič sam, zničenje sveta zahteve — bivajočega. (S. Žižek, Problemi 115, str. 57).

sotnosti. Ne priča njegove odsotnosti. Kar ni prisotno, ker je vselej že odsotno, je bit sama. Nič izza nje ni niti pri-soten niti od-soten. Groza kot neznosna sled ničā ne prinaša nič. Nič ni njen izvor. Pa tudi človek ne. Saj groza ni nekakšen proizvod človeka, njegova preplašenost ali tesnobna uglašenosť, marveč ona popade človeka. Groza čaka človeka že, ko se rodi in ga spremlja do smrti. Človeka popade, ko se približa izpolnitvi želje, da bi bil to, kar je. Ko pride do biti same in ga prešine, da je zašel, da se je znašel pred zgolj-ničem. Groza, ki je šinila vanj in ga prešiniła, kot taka, tj. kot sled zgolj-ničā, človeku neznosna in nevzdržna, izgine v prenosu na bolečino. Tako izgine v razporu biti in bivajočega, v razporu tega, kar človek je in želje, da ne bi bil to, kar ni. Kar takoj izgine, toda tudi takoj vznikne kot nekaj drugega in drugačnega.

Kot groza sled ničā ne izgine nazaj v nič. Ne more zaiti nazaj vanj, ker tudi vzšla ni iz njega, ker ne izvira iz ničā. Poti tja nazaj pa ni brez poti sem. Kamor takoj izgine ali izginja ta sled, je razpor biti in bivajočega oziroma zgodovinjene biti bivajočega. Bit bivajočega je sled izginule sledi. Sled zgolj-ničā ne izgine brez sledu, marveč izgine v drugi in drugačni sledi. Bit bivajočega kot sled sledi, čeprav je v njej izginula sled očuvana, ni nikdar tista in takšna sled, katere sled je. Sele ta razlika sledi torej odpira pot SEM in TJA. Sele v njej vznikā razlika biti in bivajočega, ne pa iz razlike biti in bivajočega razlika sledi. **Razlika sledi je pred vsakršno sledjo razlike.**

Na tem mestu se srečamo z naslednjim Derridajovim zapisom: »Sled je brisanje sebe, svoje lastne prisotnosti, konstituirana je z grožnjo ali tesnobo svoje neizogibne izginutve, izginutve svoje izginutve.« (L' Ecriture et la diffeérence, str. 339) Katera sled? Kakšen izbris? »To brisanje je smrt sama ... (prav tam)«. Gre za sled, ki nosi v sebi kal smrti, ki je sama kal smrti oziroma svoja lastna smrtna kal, ne da bi bila zato samomorilna. Smrt je le njena neizogibna konstituantā. Sled je prežeta z neizogibnostjo smrti kot izbrisom: izginutvijo svoje lastne prisotnosti (biti). Smrt je torej razumljena kot nasprotje biti, toda kot nasprotje, ki je zanjo kot bit sledi konstitutivno, zaradi česar ni bit sama nič drugega kot s smrtjo ogrožena sled. Grožnja smrti kot neizogibne izginutve potemtakem pravzaprav ni grožnja, marveč brez-pogojno zagotovilo. Grožnja, ki ne nudi izbire, ni grožnja. Prav tako pa tesnoba ni tesnoba izginutve oziroma smrti, temveč tesnoba za bit ali tesnoba pred smrtjo oziroma neizogibno izginutvijo. Čemu tedaj Derrida govori o »grožnji ali tesnobi« neizogibne izginutve? Od kod in čemu sploh njegovo izenačevanje grožnje in tesnobe?

Tesnoba je moja tesnoba. Grožnja je grožnja drugega. Izenačevanje tesnobe in grožnje je izenačevanje sebe in docela drugega, lastnega in nelastnega: je nazadnje simuliranje simultanosti življenja in smrti. Sled je »simultano živa in mrtva (Derrida, Marges de la philosophie, str. 24)«. V človeku, kolikor sam ni nič drugega kot sled, sta tesnoba za bit in grožnja smrti prekrizani. V Derridajev zapis namesto besede sled vstavljena beseda človek da tole branje: »Človek je bri-

sanje sebe, svoje lastne prisotnosti; konstituiran je z grožnjo ali tesnobo svoje neizogibne izginitve, izginitve svoje izginitve«. Boj za bit samo, za lastno prisotnost ali prisotnost lastnosti (svojstvenosti) je v tem križanju grožnje in tesnobe nadomeščen z igro, toda z igro, ki jo preveva grenkoba. Grožnja ali tesnoba smrti (izbrisa kot izginitve) je tesnoba ali grožnja lastne prisotnosti (biti). V tej grenki misli gibanja sledi, ko je obenem sled »simulacrum prisotnosti (prav tam)«, prisotnost pa simulacrum sledi, bit sama in groza zgolj-niča izza nje nista le nekaj izginulega, ampak tudi docela izgubljenega.

Kaj ima tukaj grožnja še opraviti z grozo? Grožnja, zapletena v medsebojno simultano igro s tesnobo, ni niti Heideggrova eshatološka »nevarnost kot grožnja **zničitve** bistva človeka« niti grožnja rešitve pred grozo **zgolj-niča** v samomor. V brisanju sledi se namreč ne briše toliko sled, kolikor njena bit, predvsem pa nič. Nič fungira le kot čisto nasprotje čiste prisotnosti tj. kot čista odsotnost. »Od trenutka, ko se center ali izvor začneta ponavljati, podvajati, se dvojno ni zgolj uskladilo k enostavnemu. Razdelilo in dopolnilo ga je. Od začetka je dvojni izvor in k temu še njegova ponovitev. Tri je prvo število ponovitve. Prav tako njeno poslednje, kajti brezno reprezentiranja je neskončno obvladovano po njegovem ritmu... **Tri**: ne ker bi dvoznačnost, dvojnost vsega in nič, odsotne prisotnosti, črnega sonca, odprtih ust, izmaknjenega centra, eliptičnega vračanja končno sovpadla v kakršnikoli dialektiki, prišla v kateremkoli spravnem krajišču do miru.« (L'Écriture..., str. 439) Zato tudi ni dialektičnega posredovanja med vsem in ničem. Ali kakor navaja Derrida Rousseauja: »Zame ni nikdar posrednika med vsem in ničem.« In dalje: »Posrednik, to je sredina in posredovanje, posreovalni odnos med totalno odsotnostjo in absolutno polnostjo prisotnosti. Vemo, da je posredovano ime za vse, kar je Rousseau trdovratno hotel izbrisati... In tu nadomestilo zavzema sredino med totalno odsotnostjo in totalno prisotnostjo.« (De la Grammatologie, str. 226.) Nadomestilo, tj. sled. Tako biti same kot totalne prisotnosti kakor nič kot totalne odsotnosti. Zgolj-nič, ki ni niti nekaj pri-sotnega niti od-sotnega, je torej v »igri nadomeščanja (prav tam)« kot igri sledi (razloke) že vnaprej nekaj zaigranega. Z njim pa tudi groza. Zaigranega in izgubljenega, a ne izrinjenega.

Zgolj-nič in groza sta zavržena, a ne izvržena. Človek, ki se igra v prostoru med totalno prisotnostjo in totalno odsotnostjo samega sebe, se sicer nadomešča z nadomestilom samega sebe, toda to nadomeščanje ni le nadomeščanje s prividi, ampak je samo le prividno nadomeščanje. Sama nadomestila so prividna nadomestila. Prividi so prividni prividi. Ker je boj za bit samo zavržen, ker je tako zaprta pot do kraja, kjer človeka popade groza zgolj-niča, ker je v igri nadomeščanja kot gibanja razloke nič reducirana na totalno odsotnost, nadomestilo tega reduciranega nič ni nadomestilo zgolj-niča. Grenkoba igre nadomeščanja totalne prisotnosti in totalne odsotnosti ni enako izvorna z bolečino srca. »Vse v začrtanem razloke je strateško in avanturistično.« (Derrida, Marges... str. 45) V tem primeru pa je igra priigrana do me-

je, ko se pustolovska strategija premešča v pusto, zgolj strateško pusto-lovščino: sledenje zapuščenim pustinjaškim sledem zaradi sledenja samega.

Na tem lovu, v katerem je vse živo (prisotno) že vnaprej obsojeno na odstrel, pa obenem, zabeleženo le kot simulant, že tudi izpuščeno, da igra ne bi bila zaustavljena, zbiranje simptomov ne preneha. Pusto-lovstvo se je v tem prebiranju simptomov ali simptomatičnem branju samo ujelo, samega sebe zajelo na simptomatičen način: »Nič ne komandira razloka, nič ne obvladuje (ne regne sur rien) ... (prav tam, str. 48). Je »starejša« od ontološke razlike, starejša od biti in bivajočega, celo od prisotnosti in odsotnosti, toda ne od nič. Nič v igro ni zajet. Po njej ni niti komandiran niti obvladan.

Kolikor pa nič v razloko, proizvajajočo/proizvajano sled, ni zajet, tudi izvržen ni bil nikdar. Razloka, tkanje zaporne mreže pred grozo zgolj-niča, mora tedaj prekrivati neko rezilnost, ki je obrnjena zoper njo samo.

Kaj je tisto, kar reže vanjo in para njeno mrežo? Kje se skozi njo človeka dotakne groza? Se ga v igri razloke sploh dotakne? Če je razloka »dekonstrukcija metafizike«, je odgovora iskati v primerjavi obratovanja razloke in obratnih možnosti ali nemožnosti metafizike. V kakšni sovisnosti je razloka z izčrpanimi obratnimi možnostmi metafizike? To je: s postavljenem?

Postavje je fotografski negativ biti same: biti kot biti. Grožnja izpolnjenega postavja je grožnja totalnega izostanka biti same in s tem zničitve bistva človeka (človeka kot smrtnika), grožnja, da fotografirano docela izostane in ostale le fotografski negativ, ki pa tedaj seveda ni več nekakšen negativ, ki se ga da producirati v pozitiv, temveč kar prisotno samo, saj je edino preostalo prisotno: **prisotno onstran razlike do svoje prisotnosti**. V gibanju razloke je narobe fotografski negativ že na začetku bit sama (bit kot bit). Grožnja razloke je grožnja ali tesnoba izbrisa in zabrisa tudi tega negativa, je grožnja ali tesnoba, da izgine tudi ta »simulacrum prisotnosti«. Namreč v generalni ekonomiji trošenja, nepreračunljivega vzpostavljanja »absolutne izgube, smrti«. V raztrošenju brez povratka. Ker pa je to trošenje brez izvora, ki bi se lahko izčrpali, je raztrosilna igra brez konca in s tem višek nad življenjem in smrtjo, prisotnostjo in odsotnostjo. Grožnja ali tesnoba smrti, absolutne izgube biti se zato sama vsak hip izgublja v višku igre, v višku, ki je **prisotnost onstran svoje razlike do prisotnega**, ki torej ni prisotnost, temveč prepuščajoč, a ne-prebojen ekran.

Tako izpolnjeno postavje kot totalna ontizacija kakor izpraznjena razloka kot totalna ontologizacija dezontologiziranega imata potemtakem stečišče v igri s smrtjo. V igri s protiutežjo zgolj-niča. Tako človek postaja kot človek razloke se pred grozo zgolj-niča zateka v igro s smrtjo. K tej igri s smrtjo spada tudi igranje na nesmrtnost. Toda vložena stava je vložek, ki ga nima in ga ne bo imel kdo dvigniti.

Igra s smrtjo, tj. igranje na nesmrtnost, izpričuje, da izčrpane možnosti metafizike, ne da bi bila zato metafizika sama izčrpana, metafiziki, v tem ko jo dekonstruirajo, zapolnjujejo vrzel, zaradi katere kot privid ni bila popolna. Hkrati

pa v človeku združujejo dimenzijo metafizičnega in tragičnega. Ga zbližujejo z nevarnostjo, ki ni več eshatološko-prividna nevarnost, ki še ni ta nevarnost, marveč katastrofalna nevarnost, nevarnost razbitja vseh prividov in prisluhov.

Vrzel, zaradi katere metafizika: boj na življenje in smrt za bit samo, kot privid ni bila popolna, je bilo njeno nerazumevanje njenega boja, tj. nje same kot igre. Prepričanje, da se ona igra boj na življenje in smrt, ne pa da je sama ta igra. Metafizika kot privid (oziroma privid metafizike oziroma privid kot metafizika) je popolna, ko se njena igra na življenje in smrt zastavi kot igra z življenjem in smrtjo. Vrzel je zapolnjena. Vrzel metafizike kot prenosa, ob katerem neznanost groze zgolj-niča postaja znosna.

Toda zapolnjena vrzel metafizike razpira kot vrzel metafiziko samo. Igra s smrtjo, ki brez igralske stave na nesmrtnost ne bi bila igra, temveč preračunano samomorilno dejanje, je namreč prav zaradi tega neizogibnega stavnega vložka, nevarna v resnici. Strast igre, ki je zamenjala strast odstiranja biti, razpira igro s smrtjo kot igro z bitjo. Boj za bit samo je s svojim imenom boja postal smešen. Bit, ki je razpoznana za nadomestek biti same ter pripoznana prav v tej nadomestnosti in nadomestljivosti, ne more več pritegniti strasti. Vsrkava jo igra. Ni tedaj smešna tudi želja biti same? Ni bit sama kot klic želje, vsakokrat uresničena kot svoj lastni odmev, brez resnice? Ali pa želja po biti sami ni bila nikdar nič drugega kot želja po igri, po igri z bitjo? In zakaj je igra z bitjo hkrati igra s smrtjo, tj. igranje na nesmrtnost?

Želja je prinašalka strasti le, kolikor je kot taka ohranjena, kolikor je uresničena na tak način, da kot želja ostaja neuresničljiva, tj. zastrta. V igri z bitjo je želja vsakokrat uresničena z nenehnim nadomeščanjem lastne biti, ostaja pa neuresničljiva, kolikor je igra s smrtjo: igranje na nesmrtnost. Nesmrtnost kot stavni vložek ohranja torej željo kot željo. Ker tudi ona ne more nikdar postati dobitek. Tu pa preži nevarnost. Ne prividna, marveč katastrofalna.

V nevarnosti je prenašanje groze zgolj-niča. Prenos groze na bolečino srca kot hujša kazen od kazenskega samomora, tj. samousmrtnitve, je zlasti služeče zvijačno očuvanje stika z grozo. Iz bolečine srca skoz ontološko diferenco dogodujoča se metafizika kot boj na življenje in smrt za bit samo to spregleda in hrani iluzijo, da bit sama vendarle je, da torej ni niti nič niti groze zgolj-niča. Iluzija, ki ima vrzel pač v tem, da, dokler poteka boj za bit samo, groza zgolj-niča še zmeraj, čeprav zastrto, preganja in priganja. Ko je vrzel zapolnjena, ko je boj za bit samo postal igra z bitjo, priganjanja ni več, toda zdaj tudi zvijača prenosa ni več to, kar je bila. Bit sama, ki se je skazala kot svoj lastni manko, sam boj zanjo, tj. metafiziko razpre kot nezapolnjivo vrzel. Iluzija je porušena oziroma raztrosena na zmeraj znova vzpostavljive iluzije. Igra z bitjo je hkrati igra z iluzijo oziroma z iluzijami. Bolečina človeku trga srce, toda ali se vanj zbira ali ne, to je zdaj vprašanje igre. Zvijača prenosa groze zgolj-niča na bolečino srca torej ostaja, ostaja še zmeraj prav kot spregledana, vendar je drugačna, ker je prenos drugačen. Za svoj lastni manko izkazana in proglašena bit sama ne dopušča le igre z

bitjo kot sledjo, ampak se obenem izenačuje z ničem. Vzvratno gledano, in to je odločilno: **nič je izenačen z mankom biti same.** Kaj bi tedaj z grozo zgolj-niča? Groza zgolj-niča je prenesena na način potlačitve. Cesar se je v igri z bitjo mogoče zavedati, je edino »grožnja ali tesnoba« manka biti same. Groza zgolj-niča je potlačena v »grožnjo ali tesnobo« manka, tj. smrti kot »absolutne izginitev«, ki v metafiziki zaradi obljubljenosti ni bila možna. Zvijača prenosa je oslabljena. Igralec z bitjo kot igralec s smrtjo: igralec na nesmrtnost je ob »grožnji ali tesnobi« smrti in ob nesmrtnosti kot stavnemu vložku brez možnega dobitka pred nevarnostjo, da odstopi od stave in sprejme kot edini dobiček izgubo: smrt. Da prav tako nezavedno, kakor je vstopil v zvijačo prenosa, z nje izstopi, saj smrt na način samomora nikakor ne funkcionira več kot kazenska zadeva. Človeku je spet, mimo krivde, odprta pot do samomora. Ker je bit sama zgolj manko, se ni dolžan spustiti v boj zanjo, nima do nje nikakršne dolžnosti. Če gre v smrt, gre vanjo torej nedolžen. Huje. Zaradi nedolžnosti gre v smrt. Ko ga iz potlačitve nenadoma popade groza zgolj-niča, mu, nedolžnemu, kakor je, ne pride na misel, da bi se prek izgovora na hujšo kazen, izmaknil grozi, ne v smrt, temveč v bolečino. Groza ga lahko, kolikor zdaj ni trenutka odločilnega vstopa v bit samo, kolikor zdaj ni odločilnega trenutka, popade vsak trenutek in vsak hip. Vsak hip je v nevarnosti, s tem pa tudi prenašanje groze zgolj-niča. Vsak hip je hip katastrofalne nevarnosti.

**Tragika je postala vsakdanja, ker je vsakdanost postala tragična.** Rešilno metafizike je vrzel, ki jo je mogoče zapolnjevati le z metafiziko. Ki se je torej ne da zapolniti. Rešitve ni in ni. Ni rešitev igra v ali z metafiziko. Ni rešitev samomor. Če je pustolovstvo le nadomestilo bogoiskateljstva (iskateljstva biti same), samega sebe nadomeščujoče nadomestilo, se ob samomoru katastrofalno ruši in zruši tudi to nadomeščanje.

Heideggrov strah pred ne-smrtniki se ob nesmrtnosti kot stavnemu vložku brez možnega dobitka izkaže kot poltačen strah pred možnostjo samomora. Zato se mu katastrofalnost samomora nadomesti in zamenja z nevarnostjo kot grožnjo katastrofe v obliki avtofabrikacije človeka, tj. vzpostavljanja in hranjenja brezsmrtnosti. Kakor je strah pred samomorom potlačen v strategiji pustolovstva: v igri s smrtjo, tj. v igranju na nesmrtnost. Kajti igra s smrtjo je ples nad breznom, ples pred potlačeno grozo zgolj-niča. Je ples brez prehoda. Brez prehoda v smrtni ples.

Prav zato je iskati izhoda tu, iskati izhoda sredi noči. In slutiti, da rešitve ni in ni. Toda to slutenje, slutenje, da rešitve ni in ni, je edina rešitev. Biti z njim je groza. V vendarle: biti. Slutnja, da rešitve ni in ni, nas rešuje. Ne pred grozo zgolj-niča. Rešuje nas pred samomorilno nedolžnostjo. V grozi zgolj-niča nas nastani. Nam daje, da vzdržimo v tej nevdolžnosti. Da nam je groza: biti — slast.

Da sem zgolj — človek. Ne pozabljen, temveč spozabljen.

# K VPRAŠANJU POENOSTAVITVE POJMA MLADINE

### I.

Bil je in bil nečas dogojevanja na ravno tem planetu, ki mu je bil jok že od zdavnaj pripoznani dolgčas in nepomembna transcendentalnost. Pač nič ni moglo biti drugače, kot da so se še pretakale semenčice k jajčecem in se je pod pogledom strogega očeta samovzgojevala mnogosortna metafizika, hraneča mitologijo, ki si je jemala tehniko, da bi postajala kakor vsakodnevni obrok (kjer so se dnevi mogli šteti po tem in so tudi sicer mogli postajati pojmi) kalorij za v tem novovzrasle. Životarili pa so še hieroglifi minulega in zdajšnje meso je vzdrhtelo ZA ČAS. Vseeno, če je šlo za ogromno iluzij, da smo le pridobili ČASNOST, ki nam je ob vsej samoneusmiljenosti ni izgubiti. Pa kaj če mora TISTO biti najprej mit in povračilo nečesa, kar mi v tem ŽIVETJU vendarle zdaj in tu (tu, tu, tu, tu, tu ...) nismo izgubili. A veljalo bi vedeti — zaradi ČASA, ki je še beseda.

### II.

We don't care what flag you're waving  
We don't even want to know your name  
We don't care where you're from or  
where you're going  
All we know is, that you came ...  
John LENNON: Bring on the Lucie (Freda Peeple)

V zadnjem času, zlasti od konca šestdesetih let, je vzbrstelo malodane nepregledno število različnih ideologij o vlogi mladine v času krize visokorazvite kapitalistične strukture, pri čemer je v veliki meri šlo tudi za posplošitev mnogih pojavov v zvezi s takrat močno dejavnim študentskim gibanjem. Zdajšnji trenutek pa nam že ustvarja določeno teoretično distanco do samih pojavov, kakor tudi do teorij, ki so se razvile v samih teh pojavih ali pa ob njih. Pojem mladine, ki nas tu zanima, se formira na presečišču pojmov: kultura, subkultura, izobraževanje, nova senzibilnost, revolucija, spopad generacij... tako, da se mesto pojma mladine vzpostavlja glede na mesto tistega, katerega interes je določiti še kaj ob pojmu mladine, ki postaja na ta način osnova spekulaciji o spremembi danih socialnih razmerij.

Za kar tu gre ni nekaj povsem novega!

Spomniti se velja n. pr. Heinejevega navdušenja nad ju-  
naštvom študentov pariške politehnike,<sup>1</sup> pa vloge zlasti štu-  
dentov v »pomladi narodov« in vzpostavijo se nam številne  
paralele. Toda tisto, kar je novo, je dano s samo strukturo  
industrializirane družbe, z njenim izobraževalnim sistemom  
in distribucijo potrošnih artiklov, militariziranostjo in pre-  
preženostjo s komunikacijskimi mediji. Morda bi bilo umestno  
še pristaviti, da so blagovno formo pridobili mnogi »arti-  
kli«, ki so bili prej vse kaj drugega (oz. je bila njihova bla-  
govnost mnogo posrednejša) in ti artikli (kot glasba, slika,  
fotografija...) se pojavljajo skozi mnoge nove medije, pa  
tudi le-ti sami so postali avtonomna področja masovnega raz-  
širjenja in polnjenja vseh mogočih obzorij (jasno je seveda,  
da so obzorja predmet selekcije abstraktnih »subjektov«, ki  
imajo ključne pozicije v celotni strukturi). To se dogaja v  
planetarnem obsegu. V tem kontekstu so ideologije, o kate-  
rih govorimo, zadobile množico novih motivov in so, opira-  
joč se tudi na starejše izvore, skozi dane medije (med ka-  
tere moremo šteti vse od tiska in filma do vse masovnejšega  
univerzitetnega izobraževanja), dobesedno preplavile ceste,  
sociološke institute... Spričo tega moremo govoriti o kultu  
mladosti, ki je medij kozmetični industriji in npr. o komu-  
nah, pa o seksualni revoluciji recimo v pomenu, ki ji ga je  
vzdel Wilhelm Reich, kakor tudi v njenem komercialnem  
pomenjanju. Že glede na to, koliko so te reči v splošnem pu-  
blicirane, se zdi, da imamo opravka z velikim spletom mito-  
logij, ideologij in teorij, ki v takšni meri modificirajo pojem  
mladine, da je vprašljivo, ali je tu sploh govora o eni sami  
stvari ali pa pojem prekriva množico socialnih pojavov.

Da bi torej sploh mogli o n e č e m govoriti, je očitno po-  
trebno temu zapisu locirati izhodišče in vzpostaviti nekatere  
ključne pojme, ob katerih bomo mogli o pojmu mladine iz-  
reči nekaj, kar nas zadeva.

### III.

... I feel so suicidal  
Even hate my rock and roll  
Lonely, wanna die...  
LENNON/McCARTNEY: Yer Blues

Najprej ugotovimo, da se kompleks teh ideologij poraja  
v sferi, ki bi jo mogli v širšem pomenu označiti kot kulturo  
in politiko. Ta ugotovitev izhaja že iz samoumevne pripad-  
nosti ideologij kulturnemu, vendar pa gre tudi za situiranost  
samih dejanskih pojavov in prostorov teh pojavov v sfero  
kulturnega (in tudi političnega), od koder se, zlasti v t. im.  
novem radikalizmu, projicira možnost prežetja vsega social-  
nega kozmosa po kulturnem vrenju.

Več stvari je, ki v tem kontekstu sploh niso goli slučaj!

To, da se je »mladinski problem« situiral v sfero kul-  
turnega, temelji (to tudi nakazuje pozicijo oblikovalcev tega  
pomena) na dejstvu, da so se izjalovile mnoge politične mož-



nosti in tudi ni slučajno, da se je akcentiranje tega »problema« najizraziteje pojavilo v deželi, kjer je bila možnost proletarske revolucije (v otrodoksnem pomenu te besede) zatrta že kot možnost v imenu demokracije in svobode ter (ne v imenu) najrazvitejšega sistema represije (če odštejemo kvantitativno plat, po kateri prednjačita nacizem in stalinizem) t. j. v ZDA. Tam se je namreč odvijal zanimiv proces onemogočanja vsakovrstnih delavskih organizacij, proces posebne antikomunistične propagande in integracije osnovnega produkcijskega razreda v sistem prosperitete. T. im. **srednji razred** se je razvil v determinirajočo socialno kategorijo. Relativna prosperiteta je že v letih pred ekonomsko krizo, zlasti pa po njej, ob relativno revni kulturni dediščini, odprla prisotnost dokaj specifičnih problemov, ki jih je formulirala mnogih aspiracij polna in humanistično profilirana inteligenca. Do zdajšnje zavestnosti, niti ne tako maloštevilne, levičarske inteligence v ZDA v možnih alternativah kapitalistični organizaciji družbe, je vodila dolga vrsta različnih kulturnih radikalizmov, ki so ob lastni nereflektiranosti vodili k temu, da so se ti radikalizmi gibali bolj na meji socialnega angažmaja, kakor pa da bi ustvarili kakšen globlji socialni premik. Če sledimo Christopherju Laschu<sup>2</sup>, je za tovrstni radikalizem mogoče označiti že antipuritanistične reakcije Jane Addams z njenim angažiranjem v socialni pedagogiki (iz katerega in z njim je potegnil konsekvence John Dewey in se je »zahteva po vzgoji človeka za življenje v družbi« v realiteti izobraževalnega sistema izkazala s povsem drugimi rezultati — posebno z indoktrinacijo), preko ob začetku novega stoletja pojavljajočega se ženskega gibanja in idej Randolpha Bourna o »eksperimentalnem življenju« ter politizacije seksualnega aspekta pri Mabel Dodge Luhan... do sodobnega levičarstva in specifičnih pojavov subkulture kot forme negativnega odnosa do obstoječega socialnega sistema. Vse to omenjamo, da bi pokazali, da Amerika ni dežela »brez zgodovine«, kar je pogosta premisa (predvsem evropskim) razmislekom, ampak da je ameriško zgodovino potrebno videti tam, kjer se je dogajala v meri, v kateri se je dogajala. Ravno v tem, ne tako pretresljivem dogajanju, se je namreč vkořeninil in se razcvetel mit, ki bi ga mogli imenovati »generacijski mit«. Mnogokrat v povezavi z mitom pionirjev (prvih generacij priseljencev), ki so si »podredili divjino«, so se v različnih obdobjih pojavljale ideje o »novem začetku«, katere so velikokrat vzniknile dokaj posredno iz fascinantnega gospodarskega progressa tako, da so svoj izvor prej zrle v literarnih pojavih, v slikarstvu in gledališču ali celo v modi.<sup>3</sup> Tej ideološkosti je končno zapadel (resnici na ljubo: vendarle samo za trenutek) eden najbolj populariziranih predstavnikov Frankfurtske šole Herbert Marcuse, ki si je v »Eseju o osvoboditvi« dovolil določen izlet v »pozitivno teorijo« in je v pojavu subkulture z »novo senzibilnostjo« uzrl celo biološke konsekvence mladinske revolucije. Tem različnim teorijam se kot vodilni motiv pojavlja ideja življenja v skupnosti, kar je mogoče razumeti kot reakcijo na buržoazno individualizacijo in atomizacijo človeka v skrajnih razmerah ameriške velemestno-industrijske družbe. Spričo odsotnosti »me-

tafizične tradicije« pa ni moglo priti do, eksistencialistični podobne, teoretične refleksije individualiziranosti ali če hočete samotnosti subjekta, z izjemo povojne »lost generation«, pri kateri pa ravno tako ni mogoče govoriti o drugem kot o relativno omejenem (čeprav zelo intenzivnem) umetniškem refleksu. Zaradi tega, ker te ideje tudi niso zmogle ustrezne politične artikulacije (saj je celotna ekonomska in politična struktura delovala zelo unificirano), so si nemalokrat našle legitimacijo v vitalizmu, utemeljenem na (običajno dokaj fingiranih) aspiracijah mladine. Najnovejša ideologija »mladinske revolucije« je zrasla ob dejanskih pojavih rock-kulture, študentskih uporih, rasnih nemirih, seksualni revoluciji ipd. in je doživela višek svoje avtentične afirmacije posebno s protivojnim gibanjem in s festivalom v Woodstocku.<sup>4</sup> Karakteristika teh gibanj je nedvomno bil spontanizem, katerega erupcije policijski aparat ni mogel tako lahko kontrolirati. Vendar temu spontanizmu ni botroval kakšen taktičen razlog, ampak prej takrat aktualizirana možnost popularizacije negativne kritike, ki je mogla precej časa funkcionirati kot kohezivna ideologija, vendar pa so »končni« rezultati vsega gibanja (vsaj v operativnem smislu, da bi namreč mogli figurirati kot odskočišče nadaljevanju gibanja) precej nerazvidni in so morda največji na univerzah. Karakteristično pa je tudi to, da vladajoča apologetika še najbolj vneto pripoznava obstoj mladinske revolucije, s čimer pa se zlasti nakaže absorpcija, zdaj že pervertiranih oblik, »mladinskega protesta« v cirkulacijo blagovnega prometa. To se pravi, da so kot spontana reakcija na obstoječi način življenja nastali izrazi doživeli (v veliki meri ravno zaradi njihove izrazite »simbolističnosti«)<sup>5</sup> fetišizacijo in v tem procesu postali likvidna sredstva.

Alienacija, enodimenzionalni človek, generacijski konflikt, revolucija itd. — pojmi, ki so bili prisotni v radikalističnem slovarju, se vse pogosteje pojavljajo v najbolj profanih reklamah, kar opozarja na to, da je že jezikovna artikulacija gibanja prej pomenila zapolnitev tržišča simbolov kot premik v tisti strukturi družbe, ki vzpostavlja dana razmerja. »Mladinska revolucija« se tako izkaže za nekaj neeksistentnega, oz. kvečjemu za ideološko fazo neke druge možnosti, znotraj katere pa je nujno kritično opraviti z ideološkostjo te faze.<sup>6</sup>

#### IV.

Let me take you down

Cause I'm going to

strawberry fields

Nothing is real

And nothing to get hung about . . .

LENNON/McCARTNEY: Strawberry Fields Forever

Ameriškim razmeram smo posvetili toliko pisanja, ker je ravno v tem prostoru bilo mogoče videti težišče zadnjega vala »mladinske revolucije« in je le-ta bila tudi podlaga mnogim evropskim poenostavitvam.<sup>7</sup> Vendar pa je v Evropi, z

njeno kulturno in politično tradicijo in diferenciranimi znotraj-nacionalnimi konflikti, bilo precej manj osnove za enostransko proglašitev nekakšne mladine za nekakšni revolucionarni potencial non plus ultra. »Problem mladine« je igral svojo vlogo v zoperstavljanju, zbirokratiziranim levim partijam zahodne Evrope, zamisli o spontani preosnovi družbe, kar je bilo povezano z aktivnostjo t. im. izven-parlamentarne leve, ki se je, z manjšo izjemo Francije (kjer je šlo za nekoliko širše zasnovane organizacije »ekstremne leve«), skorajda praviloma utaborila na univerzah. Mladina je v tem okviru (in okvir se je sčasoma močno premodificiral) imela v sami novolevičarski teoriji določeno mesto v strukturi obstoječih političnih in ekonomskih odnosov s svojimi kulturnimi značilnostmi vred. Momenti, ki v tem kontekstu štejejo, so: dejstvo, da so povojne generacije odrasle v relativnem obilju, določena demokratizacija izobraževanja in zelo accentiran pojav, da otroci srednjega sloja (še posebno na univerzah) reagirajo na konzervativizem staršev in se v precejšnji meri vključujejo v leve politične aktivnosti. Ob vsem tem ima še najbolj internacionalen značaj evropska različica rock-kulture. Za ilustracijo k temu omenimo dve stališči. Tako n. pr. André Gorz dojema samoumevnost materialnega standarda za nove generacije kot možnosti nastanka dalekosežnejših socialističnih aspiracij od do zdaj uveljavljenih in dokaz problematičnih »dosežkov« v socialističnih državah s SZ na čelu. Maud Mannoni pa v revolti študentov in mladine razpoznava premik v dani strukturi, s čimer subjekt govora dobi novo mesto v strukturi in se izreka v nečem, kar more imeti posledice za celotno strukturo družbe. M. Mannoni na ta način razumeva študentski klic po kritični znanosti in svobodnem študiju.<sup>8</sup>

Prvotno navdušenje nad »odkritjem Amerike« in njene revolucije kot neke vrste izrazitejšega kulturnega procesa, je kmalu zamenjalo bolj realistično razmišljanje, ki je v krogu teoretikov t. im. nove leve prineslo majhno renesanso, v kateri je pridobila pomembno mesto zlasti nekaj časa zanemarena politična ekonomija in po filozofski plati epistemologija, iz prejšnjih nastavkov pa se je razvila cela vrsta kritičnih socialnih teorij (kot antropologija, antipsihiatrija in posebno pedagogika ter kritika sociologije).<sup>9</sup> V vsem tem je govorjenje o revolucionarni mladini razpadlo na stvarnejše probleme tako, da je ta pojem ohranil svojo relevantnost predvsem v razmišljanju o mladinski subkulturi, ki na ta način figurira kot element razmišljanja o preosnovi družbe s svojimi učinki na pojmovanje družine in torej tudi seksualnosti, z afirmacijo kolektivizma, z nesporno spremenjeno čutnostjo v množičnem obsegu (gre torej za t. im. novo senzibilnost), z afirmacijo utopije kot elementom prostora alternativnosti danemu in posebno z antimilitarizmom (kar pa seveda ne pomeni nemilitantnosti te kulture); vendar pa to razmišljanje spremlja že tudi dokaz jasna zavest o možnem marginalnem pomenu teh pojavov, v kolikor svojih vsebin ne afirmirajo skozi ekonomsko in politično revolucijo, kateri pa glede na pogoje stabiliziranja svetovnega neoimperialističnega siste-

ma (kar vključuje tudi t. im. socialistični blok), ni mogoče jasno zarisati realne perspektive.

Obdobje upanja v mladino kot subjekta revolucije na ta način torej mineva, da anarhoidni konstrukt subjekta zamenjuje v kontekst postavljeni subjekt, katerega možna afirmacija skozi revolucijo postaja dojemljiva skozi njegovo konstituiranost po kontekstu. S to ugotovitvijo pa že stopamo na tla izredno diferencirane problematike z njenimi filozofskimi, osciološkimi, psihoanalitskimi, ekonomskimi... dimenzijami, kar torej kaže na razkranjanje ideološke vsebine, vzpostavljene z izhodiščem v pojmu mladine **en général**.

DARKO STRAJN

---

(Opomba k opombam: Spričo izredne širine zastavljene tematike in spričo njene mnogodimenzionalne strukturiranosti, sem v prid jasnejšega razumevanja osrednjega dela teksta izpostavil nekaj vseeno precej pomembnih vidikov v opombi, ki so zato tudi tako obsežne.)

<sup>1</sup> Gre za Heinejev opis republikanske vstaje v Parizu 5. in 6. junija leta 1832, v njegovem publicističnem delu »Razmere v Franciji«, zbir podlistkov iz Augsburškega Allgemeine Zeitung. Opis, ki ga imam v mislih je v devetem poglavju.

<sup>2</sup> Govorim o knjigi Christopherja Lascha: *The New Radicalism in America 1889—1963* (Vintage Books, New York 1965) s podnaslovom: *Intellectual as a social type*. Knjiga je pravzaprav zbir medsebojno povezanih monografij o posameznih bolj ali manj socialno angažiranih ustvarjalcih in o posameznih politično-kulturnih tokovih v določenem obdobju. Vrednost knjige je za poznavanje historičnega ozadja najnovejših radikalnih gibanj v ZDA precejšnja. Ze izbrano področje analize nakazuje možnost razumevanja novejše ameriške zgodovine, v kateri je mogoče zaznati nekaj kot dogajanje tako, da razumemo ekonomske pretrese in industrijski ter vojaški razvoj kot prisotno ozadje (ali če hočete temelj), ki je funkcioniralo po svojih inherentnih zakonih tako, da je za ostalo življenje pomenilo v bistvu »vedno isto« strukturo, ki sama iz sebe ni nakazovala možnosti sprememb onkraj svojih okvirov. Prisotnost časa v takšni »zgodovini« je tako v njenem negativnem refleksu, torej na področju kakršnegakoli že kritičnega govora o njej in v njej. Lasch zelo jasno opozarja na to, da je bila geneza ameriškega intelektualizma v posebno socialno kategorijo ozko povezana z njegovo socialno pozicijo v družbi »utemeljeni« na mitomaniji srednjega sloja z njegovo slepo vero v »odprte možnosti vsakemu«. Lasch nakazuje, da je do artikulacije prvih kritičnih refleksov (tako pri Jane Addams, Robertu Herricku, Bourneu...) prišlo ob evropskih vplivih, vendar pa tako, da obravnavani akterji niso segli daleč preko mej lastne družbe, v kateri so delovali v razmeroma veliki izolaciji. Do česa drugega ni prišlo vse do iluzij, ki so jih mnogi intelektualci gojili v zvezi z osebo Johna Kennedyja. Knjiga se zaključí s pogledom na pojav Normana Mailerja, ki v literarni formi vzbudi slutnjo porajajočega se negativizma, katerega pojav (to ni več tema Lascheve knjige) pospeši s svojo brutalno jasnostjo zlasti vietnamska vojna. Tako so se mnoge dileme cele vrste generacij intelektualcev zazdele kot rešene v momentu razvidnosti strukture ameriške družbe, vendar žal le v okviru pripadnikov politiziranega kulturnega pojava.

<sup>3</sup> V tem pogledu je potrebno ločiti med tem, o čemer govorimo v tem zapisu in med pojavom t. im. ameriškega liberalizma kot ideologije progressa ameriške družbe k monopolno-kapitalistični in državno-kapitalistični strukturi, v kateri dobi posebno mesto sloj »White-collar workers« kot odraz tiste vrste racionalizacije produkcije, v kateri postaja upravljanje s procesom reprodukcije vedno abstraktnjša in vedno bolj depersonalizirana oblika sistema.

<sup>4</sup> Karakterističen povzetek samega navdušenja in novega upanja, predvsem pa neštevilnih naivnih iluzij, je knjiga Charlesa Reicha: *The Greening of America* (izšla pri več založbah).

<sup>5</sup> Opozoriti velja na to, da je v teoriji to gibanje videlo svojo mediacijo ravno v »šokiranju zavesti« molčeče večine in je tako napolnilo množične komunikacijske medije, od ulice do televizije, z alternativnimi simboli. Gre torej za svojevrstno prosvetlensko gibanje, ki pa se je očitno vtirilo (kot množično gibanje) v tvorbo najprej negativnih simbolov, ki pa so se kaj hitro vklopili v »pozitivni« jezikovni in ostale simbolne sisteme. Ilustrativno je n. pr. gledališko gibanje v New Yorku, ki je vzpostavilo off-Broadway in nato off-off-Broadway in se logično dovršilo v posebnih »tehnikah« uličnih demonstracij, v katerih objekti in subjekti (prisotni ljudje, prometni znaki, reklamni panoji) zadobijo novo komunikacijsko funkcijo. Ravno s tem pa je »brezskrupulozna« komercialna dejavnost dobila v uporabo nova sredstva »manipulacije zavesti« (tudi priljubljen izraz v kontestaciji).

<sup>6</sup> To se pravzaprav že dogaja. Z upadom množičnosti se obenem kristalizirajo intelektualne skupine in posamezni intelektualci, ki v medsebojni polemiki morda razvijajo nove možnosti opozicije v »srcu imperializma«, vendar pa se na tem mestu ne moremo posebej ukvarjati z vedno zanimivejšim trendom v socialni znanosti in »anti-znanosti«, kateremu postajajo predmet analize obstoječa razmerja za razliko od prejšnjega veliko bolj manifestativnega teoretiziranja.

<sup>7</sup> V deželah tretjega sveta so pojavi študentskih revolt dokaj pogosti, vendar pa je njih značaj povsem drugačen glede na njihovo elitno pozicijo v družbah, ki imajo v svetu podprivilegirano mesto. Avtoritarni šolski sistemi (!) v socialističnih deželah in nediferencirane ter celo zelo birokratizirane mladinske organizacije (da ne govorimo posebej o staro-azijskih vplivih na policijske metode), so se izkazale za eno izmed pomembnih zavor v oblikovanju kritične zavesti mladine in študentov. Celotna veriga je imela svoje slabe člene na Češkoslovaškem, v določeni meri na Madžarskem in posebno na Poljskem, kjer je prihajalo do krvavih nemirov med obstoječim režimom ter med delavci in študenti, čemur so sledila zapiranja študentov in ekstradicije nekaterih univerzitetnih profesorjev z njihovih kateder. Na Poljskem se je tudi rodil zanimiv prispevek k marksistični teoriji — delo zaprtih: Jaceka Kurona in Karola Modzelewskega, ki sta izoblikovala teorijo »monopolnega socializma«. (Njun tekst je mogoče dobiti v vseh poglavitnih svetovnih jezikih, najlažje dostopen pa je v Suhrkampovi zbirki *Freisprüche*, Frankfurt am M. 1970).

<sup>8</sup> Oba omenjena avtorja govorita o tem v »Reflections on Revolution in France«, Penguin Books; Harmondsworth 1970.

<sup>9</sup> V podporo tej ugotovitvi navedimo nekaj primerov: v Nemčiji je dolga vrsta levih revij (*Das Argument*, *Links*, *Neue Kritik*...), časopisov (*Wir wollen alles*, *Der Lange Marsch*...), posebno ilustrativna za našo trditev pa sta teoretika Oskar Negt in Paul Mattick. V Angliji je zelo živahen krog okoli *New Left Review* (primerjaj zlasti zbirki tekstov: *Student Power*, Penguin 1969 ter *Ideology in Social Science*, Fontana 1973) itd. Mogli bi še govoriti o Franciji, Italiji, Holandiji... V vsakem primeru se skozi navedena (in ogromno nena-vedenih!) pojavljanja »nove levice«, sam ta termin kaže kot zasilno ime, ki določa predvsem prostor debate, ki pomeni prenovitev marksistične teorije s tem, da le-ta kaže znake okrevanja od stalinske trame. Vik in krik o »koncu nove levice« (nekateri so jo identificirali kar s Frankfurtško šolo idp.) tako vsaj v pogledu razvoja teorije nima nikakršne osnove.

10 Ker bi ta pripomba utegnila izzveneti enostransko peyorativno, je umestno povedati, da elementa anarhizma v t. im. gibanju mladi-  
ne (velikokrat je točneje reči študentsko gibanje) posebno v historič-  
nem pogledu, ne moremo jemati kot nekakšno »nepravilnost«, ampak  
ga je potrebno doumeti kot pomemben uvod v konstituiranje perspek-  
tivnejše socialne situacije. Tega ne izpodbija tudi relativno ne poseb-  
no obsežni pojav »atentatorskih in diverzantskih« grup, kateremu pa  
tudi glede na vsak konkretni primer ni mogoče pripisati povsem do-  
ločenega ideološkega predznaka. Vse to smo upravičeni trditi še po-  
sebnost glede na največkrat »legalni« desničarski teror.



PROF  
FITTE  
EMILIE  
PROF