

FENOMENOLOŠKO DRUŠTVO
ASSOCIATION FOR PHENOMENOLOGY

29 - 30 VIII/99 p h a i n o m e n a

metapolitika

s u á r e z
bit in zgodovina
p o l i s
b e s e d a
b o g o v i
skupnost in
individuum
resnica o
resnici
politika
interpretacije

phenomena 29 & 30

BIT IN ZGODOVINA

Franciscus Suárez:	Disputationes metaphysicae	5
Jan Bednarik:	Pojem bitja pri Suárezu	15
Martin Heidegger:	Zgodovina BITI Konec novega veka v zgodovini BITI	31 73
Dean Komel:	Prevladanje metafizike Zgodovinska fenomenologija	85 111

POLIS IN BOGOVI

Martin Heidegger:	Razlika med grškimi bogovi in krščanskim Bogom	129
--------------------------	---	-----

POLIS IN BESEDA

Heinrich Hüni:	Goyorica v Platonovem Kratilu	141
-----------------------	----------------------------------	-----

SKUPNOST IN INDIVIDUUM

A. E. Jensen:	Obredne usmrtnitve in krvave daritve	155
Branko Klun:	Skrb, smrt in vest	183

RESNICA O RESNICI

Slavoj Žižek:	Zakaj je resnica monstruozna?	205
----------------------	----------------------------------	-----

POLITIKA INTERPRETACIJE

Richard Rorty:	Filozofija brez zrcal	217
Hans Georg Gadamer:	Destrukcija in dekonstrukcija	247
Janez Šenk:	Dobra volja za destrukcijo in dekonstrukcijo	261
Jože Hrovat:	Norost kot subjekt interpretacije	267
Rok Svetlič:	In dubio pro reo	285

Povzetki		299
-----------------	--	-----

BIT IN ZGODOVINA

BIT IN ZGODOVINA

BIT IN ZGODOVINA

Pripravil Dean Komel

2

Popravek

V 27-28. številki revije Phainomena z naslovom *Tradicija in prestop* je žal prišlo do napake v navedbi letnika revije, ki je označen kot IX. letnik, pravilno pa je VIII. letnik.

Za napako se opravičujemo.

Uredništvo

DISPUTATIONES
METAPHYSICAE (1597)

2. disputacija

O BISTVENEM KARAKTERJU ALI POJMU BITJA

4. razdelek

*Kakšen je karakter bitja kot bitja
in kako pripada nižjim redom bitja*

II. 4.1. *Kaj meni Avicena z izrazom bitje.* – Rekli smo že, da bitje izraža en sam objektivni pojem; zdaj je treba na kratko pokazati, vsaj z opisom ali obrazložitvijo izrazov, v čem je njegov formalni ali bistveni karakter; kolikor je namreč ta karakter najabstraktnejši in najpreprostejši, ga ni moč natanko določiti. Avicena je menil (o tem nam poročata Averoes in Tomaž v zvezi s 4. knjigo *Metafizike*, 3. komentar, in z 10. knjigo, 8. komentar),¹ da bitje pomeni neko vsem obstoječim stvarjem skupno pritiko, se pravi samo bivanje, ki lahko pritiče stvarjem – tako je rekel –, kolikor jim je lahko dano ali vzeto. To mnenje

¹ Prim. Averroes: *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*. Frankfurt am Main, 1962, I. VIII (*Aristotelis Metaphysicorum libri XIII. Cum Averrois Cordubensis in eosdem Commentariis* – odslej: *In Metaph.*), c. IV, comm. 3, fol. 67rB, X; Thomas de Aquino: *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*. Ur. R.M. Cathala – R. Spiazzi, Torino-Roma, 1950 (odslej= *In Metaph.*), IV, lect. 2, n. 556 in X, lect. 3, n. 1981. Za Aviceno glej Avicenna Latinus: *Liber de philosophia prima sive scientia divina*. Ur. S. Van Riet, Leiden 1977–83, št. 39,34–40,53.

temelji na pomenu izraza *bitje*, ki izhaja iz glagola *biti* in je njegov glagolnik, glagol *biti* pa, brezpogojno vzeto, zaznamuje dej bivanja ali obstajanja, saj biti in bivati sta isto, kot izhaja iz splošne rabe in pomena teh glagolov. Bitje torej ustrezno pomeni: to, kar je. Zaradi tega pri Aristotelu (1. knjiga, 18. besedilo *Fizike* in često tudi v drugih besedilih)² namesto *bitja* zasledimo izraz *to, kar je (id quod est)*, se pravi, kar ima dej biti ali bivanja, tako da je bitje isto kot bivajoče. Bitje izraža torej likovno bivanje ali bivanje, ki je izven kajstva stvari.

II. 4.2. Zajemaje iz tega mnenja in ne da bi navajal Aviceno, v 4. poglavju svojih *Antepredicamenta*, na koncu 1. vprašanja, Soto najprej pove, da je bitje vselej glagolnik glagola biti, tako kot je obstoječi deležnik glagola obstajati, ter da v likovnem smislu zaznamuje bit, v snovnem pa to, kar bit ima.³ Nato pa se izjasni, da bitje ne pomeni samo tega, kar je v deju, tako kot obstoječe, marveč tudi to, kar je po deju ali možnosti: kajti o nebivajočem človeku prav tako pravilno porečemo, da je bitje, kot pravimo, da je žival ali substanca. Kljub temu Soto sklepa, da se *bitje* za stvari, še zlasti za ustvarjene, ne izreka kajstveno, kajti izraža razmerje do bivanja, bivanje pa je izven bistva ustvarjenega bitja. S tem pa vzpostavlja razliko med *bitjem* in *stvarjo*, saj so *stvari*, tako pravi, v kajstvenem smislu, ker meni absolutno resnično in trdno kajstvo, brez razmerja do biti, *bitje* pa v nekajstvenem, ker ne pomeni brezpogojno kajstva, temveč kajstvo z vidika bivanja, oziroma kolikor lahko biva. To je po njegovem razlog, da je Aristotel v 8. knjigi *Metafizike* (16. besedilo)⁴ rekel, da bitje ni postavljeno v opredelbah stvari. Ves ta nauk je Soto nemara prevzel od Kajetanusa, ki v svoji knjižici o *Bistvu in bivanju*, v 4. poglavju, tik pred 6. vprašanjem,⁵ med drugim pove, da je treba Aviceno pokarati le zato, ker bitju pravi pritični povedek: bitje pa vendarle ni pritika, marveč podstatni dej. Graje naj bi si ta mislec nasprotno ne zaslužil, ker je odklanjal, da je bitje bistveni ali kajstveni povedek: to namreč drži, ker je bitje izven kajstva. S tem v zvezi navaja Tomaža (*Quodlibet*, 2, art. 3), ki pravi, da se bitje v bistvenem smislu izreka le pri Bogu, kot je vidno tudi v *Sumi*, I, q. 3, art. 4–5 in 1. knjigi *contra Gentiles*, poglavja 25–26.⁶

² Prim. Aristoteles, *Phys.*, I, 2, 185 b 17.

³ Prim. Domingo de Soto, *Dominici Soti super octo libros physicorum Aristotelis commentaria*, Salamanca 1582.

⁴ Aristoteles, *Metaph.*, VIII, 6, 1045 b 1–3.

⁵ Prim. Thomas de Vio, Cajetanus: *In De ente et essentia D. Thomae Aquinatis Commentaria*. Ur. M. H. Laurent, Torino 1934, cap. 4, n. 56.

⁶ Thoma Aquinas: *Quodlibeta*. Ed. Leonina (*Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Opera*

II. 4.3. *Bitje kot glagolnik in kot ime.* – Da to obrazložimo in se ognemo dvoumnosti, se moramo poslužiti ustaljenega razlikovanja bitja, ki sta ga prej Kajetanus in Soto brez vzroka zavrnila. To razlikovanje pravilno sprejme Fonseca v komentarju k 4. knjigi *Metafizike*, cap. 2, q. 3, sect. 2,⁷ pa tudi Tomaž jo zadovoljivo vpelje v omenjenem *Quodlibet*, čeprav ne z istimi besedami. Kot je bilo rečeno, bitje nam je včasih glagolnik glagola *biti*, in v tem smislu pomeni dej bivanja, kolikor se tega izvaja, ter je isto kot to, kar obstaja v deju; včasih pa bitje jemljemo tudi kot ime, takrat pa označuje v formalnem smislu bistvo tiste stvari, ki biva ali lahko biva: lahko bi rekli, da pomeni biti, pravzaprav ne dejansko, marveč po možnosti ali sposobnosti – tako kakor *živeče* kot deležnik meni dejansko izvajanje življenja, kot ime pa le to, česar narava je lahko počelo življenjskega delovanja. Jasno je, da bi morali navedeni pisci sprejeti to razlikovanje. Kajti prvi pomen bitja sloni na lastnosti in strogosti glagola *biti*, ki v absolutnem smislu zaznamuje dejansko bitje ali obstajanje. Zato tudi dialektiki pravijo, da se v povedi, v kateri je glagol obenem vez in določilo, glagol *biti* nikdar ne more razvezati od časa. To je razvidno tudi iz njegove splošne rabe: če kdo reče, da *Adam je*, to pomeni, da ta biva. Strogo vzeto pa ima ta glagol v sebi vključen glagolnik, v katerega se lahko razreši omenjena poved. Po drugi strani vidimo iz splošne rabe, da *bitje*, ki ga jemljemo kot resnično bivajoče (kakor smo pravkar rekli), ni pripisano le obstoječim stvarim, marveč tudi resničnim naravam, ki jih proučujemo po sebi, naj obstajajo ali ne. Tako proučuje bitje metafizika in ga deli na deset kategorij. V tem pomenu *bitje* ne ohranja vrednosti glagolnika, saj glagolnik obenem zaznamuje čas, in zato pomeni dejansko izvajanje bitja ali obstajanja. Izraza *obstoječe* pa ne moremo nikdar pripisati stvari, ki dejansko ne obstaja, saj ta izraz vselej ohranja lastnosti deležnika glagola obstajati: v tem drugem pomenu je torej treba jemati *bitje* kot ime. To pa pomeni, da omenjeni pisci dejansko priznavajo to razlikovanje, čeprav ga prezirajo v besedah; kajti reči, da *bitje* včasih pomeni stvar, ki dejansko obstaja, včasih pa stvar, ki biva samo v možnosti, je isto kot reči, da ga včasih jemljemo kot glagolnik, včasih pa kot ime. Kajti že zato, ker *bitje* ne zaznamuje dejanske bitnosti in obstajanja, ga ne jemljemo kot glagolnik, marveč kot samostalnik. Zatorej sv. Tomaž v omenjenem *Quodlibet* najprej obravnava bitje v smislu dejanskega bitja, nato pa doda: *res pa je, da to*

omnia, iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, cura et studio fratrum predicatorum, Roma 1882–...), vol. 25. Thoma Aquinas: *Summa Theologiae*. Ed. Leonina, vol. 4–12. Thoma Aquinas: *Summa contra Gentiles*. Ed. Leonina, vol. 13–15.

⁷ Pedro de Fonseca, *Petri Fonsecae Commentariorum in Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae Libros tomī quattuor*, Hildesheim 1964.

ime, bitje, kolikor pomeni stvar, ki ji pristoji takšno bitje, označuje bistvo stvari in se deli na deset rodov.

Rešitev

II. 4.4. *Kaj pomeni bitje kot glagolnik.* – Če predpostavimo ta pomen izraza, je rešitev vprašanja dokaj preprosta. Najprej je treba reči tole: če jemljemo bitje v deju, se pravi v smislu glagolniškega pomena tega izraza, bo njegov karakter v tem, da je nekaj dejansko obstoječega, oziroma nekaj, kar ima resničen dej bitja ali dejansko resničnost, ki se razlikuje od možnostne, ker je ta v deju nična. Vse to je zaobjeto v zelo preprostemu pojmu, zato ga ni moč dokazati drugače kot na podlagi splošnega načina pojmovanja in na podlagi pomena obrazloženega izraza. Ker je iz prejšnjih razdelkov moč sklepati, da lahko ima bitje s tega vidika en sam objektivni in formalni pojem, skupen vsem bitjem, ki dejansko obstajajo, kolikor so si ta medsebojno podobna in se skladajo v dejanskem bivanju in bitnosti, bo prav tako jasno, da lahko oni pojem opredelimo tudi s tem izrazom; karakter tako vzetega bitja in njegovega pojma torej ne more biti v drugem, niti ga ni moč drugače obrazložiti.

II. 4.5. V drugo pa pravim: če jemljemo bitje v pomenu, ki ga ta izraz dobi kot ime, bo njegov karakter v tem, da ima realno bistvo, to je: ne izmišljeno ali himerično, marveč resnično in sposobno resničnega obstajanja. Dokaz tega pričujočega sklepa je sorazmerno enak dokazu prejšnjega, kajti tega enostavnega pojma ni moč dojeti ali obrazložiti drugače.

Kaj je realno bistvo

II. 4.6. *Kaj je bitje kot ime.* – Preostalo nam je le to, da povemo, kaj je realno bistvo, oziroma v čem je njegov karakter; če je namreč bistvo to, zaradi česar stvari pravimo bitje ali jo tako poimenujemo, kot trdi sv. Tomaž v 2. poglavju spisa *O bitju in bistvu*⁸ (to najbolj velja za bitje v pomenu, ki ga zdaj obravnavamo, se pravi za bitje kot ime), potem ni moč zadovoljivo obrazložiti, kakšen je karakter realnega bitja, če pač ne dojamemo, v čem je realno bistvo. Pri tem se lahko vprašamo dvojje, kar je sicer označeno v samem izrazu: najprej,

⁸ Prim. Tomaž Akvinski, *Izbrani filozofski spisi*, Ljubljana 1999, str. 217–223.

kakšen je karakter bistva, nato pa, v čem je to bistvo realno. Prvega ne moremo obrazložiti drugače kot tako, da se ozremo ali na učinke in značilnosti stvari ali na naš način mišljenja in govorjenja. V prvem smislu pravimo, da je bistvo stvari to, kar je prvo, prvinsko in notranje počelo vseh dejanj in lastnosti, ki pripadajo stvari; s tega vidika ga imenujemo *narava stvari*, kot izhaja iz Aristotela, 5. knjiga, 5. besedilo *Metafizike*,⁹ in kot opaža sv. Tomaž v 1. poglavju spisa *O bitju in bistvu*, v 1. *Quodlibet*, art. 4 in pogosto tudi drugje. V drugem smislu pravimo, da je bistvo stvari to, kar se razgrne preko opredelbe, kot ugotavlja tudi sv. Tomaž v 2. poglavju omenjenega spisa *O bitju in bistvu*; zato navadno pravimo, da je bistvo stvari to, kar se kot prvo pojmuje o njem. Kot prvo ne po izvoru (stvar običajno začenjamo pojmovati takole, pri tem, kar je izven njenega bistva), marveč po plemenitosti in prvenstvenosti predmeta. Bistvo stvari pojmuje kot to, kar stvari pristoji kot prvo, kot to, kar kot prvo nastane v notrini njenega bitja, ali je to bitje bitje stvari sploh ali bitje te in te stvari. Zato se z našimi izrazi bistvu pravi tudi *kajstvo*, saj z njim odgovarjamo na vprašanje, kaj stvar je. Nazadnje mu pravimo *bistvo* zato, ker umemo, da je v sleherni stvari po bitju prvo. Na te načine lahko torej pojasnimo karakter bistva.

II. 4.7. Kaj pa pomeni biti realno bistvo, lahko pokažemo ali s pomočjo zanimanja ali s pomočjo trditve. Na prvi način pravimo, da je realno bistvo tisto, ki v sebi ne vključuje nikakršnega protislovja in ni le umsko zamišljeno. Na drugi način pa ga lahko obrazložimo ali aposteriorno, kot počelo oziroma korenino realnih delovanj ali učinkov, ali glede na tvorni, likovni in tvarni vzrok: kajti ni takega realnega bistva, ki ne bi moglo imeti kakega učinka ali realne lastnosti. Apriorno ga pravzaprav lahko obrazložimo z vnanjim vzrokom (čeprav to ne velja za vse bistvo, ampak le za ustvarjeno) in v tem smislu pravimo, da je realno bistvo tisto, ki ga lahko realno proizvede Bog in postavi kot dejansko bitje. Z notranjim vzrokom pa tega karakterja bistva ni moč povsem obrazložiti, saj je že sám prvi vzrok ali notranji karakter bitja, ki je, tako kot je pojmovan v najboljšem pojmu bistva, najbolj enostaven med vsemi. Zato lahko le poredimo, da je realno bistvo tisto, ki je po sebi sposobno biti oziroma realno bivati. Na ta način lahko torej obrazložimo obči karakter bitja; natančnejše razumevanje te zadeve pa je odvisno od več vprašanj. Prvič: kakšna je bitnost realnega bistva, ko ne obstaja v deju? Drugič: kaj je dejansko obstajanje in zakaj je v stvareh nujno? Tretjič: kako se bivanje razlikuje od bistva? Ker so ta

⁹ Aristoteles, *Metaph.*, V, 4, 1014 b 35–36.

vprašanja pretežno lastna ustvarjenemu bitju in zahtevajo široko razpravo, jih odložimo vse do 7. disputacije, zaenkrat pa se zadovoljimo s ponujenim opisom bitja in bistva.

V čem se ujemata dejansko in možno bitje

II. 4.8. Tu pa ne smemo mimo pomisleka, ki se nanaša na navedena zaključka, pa čeprav se pravzaprav tiče ločevanja med dejanskim in možnim bitjem: vprašanje je, ali je dvojni pomen bitja (prvič imenski, drugič glagolski) zgolj različnopomenski, tako da mu ne ustreza pojem, ki je skupen obema členoma, ali pa naličen, tako da ta skupni pojem ima. V primeru, da trdimo slednje, najobčejšega karakterja bitja ne bomo zadovoljivo obrazložili: obrazložili bomo namreč le karakter posameznih členov, ne pa karakterja bitja, kolikor je obče in odmišlja oba členu. Zatorej bo zelo težko obrazložiti ta pojem, njegov karakter in še celo njegovo ime, saj ga izraz *bitje* ne bo označeval, naj ga jemljemo imensko ali glagolniško; po drugi strani si ni mogoče zamišljati drugega načina označevanja, ki bi to dvoje odmišljal. Če pa trdimo prvo, potem ni pojma bitja, ki bi bil skupen Bogu in ustvarjenim bitjem, kolikor so ta možna, ampak le, kolikor dejansko obstajajo: to pa se zdi povsem zmotno ter nasprotno običajnemu načinu pojmovanja in vsemu, kar smo o najobčejšem pojmu bitja zgoraj povedali.¹⁰ Nadalje bi iz tega sledilo, da rečemo človek v različnopomenskem smislu človeku, ki je zares možen, in človeku, ki dejansko obstaja. To bi bilo razvidno zato, ker je karakter človeka pri teh dveh enak karakterju bitja pri dejanskem bitju in pri možnem bitju, se pravi, glede na to, ali bitje jemljemo imensko ali glagolniško; kajti glagolnik zaznamuje dejansko bitje, ime pa možno bitje. Ta posledica pa se zdi povsem zmotna: kajti *človek*, že ko ga postavimo, pomeni bodisi dejansko obstoječega bodisi možnega človeka. Tudi enoviti pojem človeka, ki ustreza temu izrazu, prav tako predstavlja ali obstoječega ali možnega človeka. Tu torej ni različnopomenskosti. Isto bo sorazmerno veljalo za bitje, ki ga jemljemo v tistem dvojnem oziru ali pomenu, ter za pojem, ki mu ustreza.

II. 4.9. Rešitev. Prikladen primer za razumevanje rešitve. – Odgovoriti moremo takole: *bitje* v tem svojem dvojnem pomenu ne zaznamuje dvojnega karakterja bitja, ki bi razdelil kako občo naravo ali obče dobro, marveč bolj ali manj

¹⁰ Prim. DM I.1.26, II.1.9., II.2.8, II.2.15.

razločevalen pojem bitja. Če ga namreč jemljemo kot ime, bitje pomeni to, kar ima realno bistvo, ne glede na dejansko obstajanje, sicer ne tako, da to obstajanje izključimo ali negiramo, temveč tako, da ga le razločevalno odmislimo; kot glagolnik pa *bitje* pomeni realno bivajoče, tako bitje, ki ima realno bistvo in dejansko obstaja. S tem ga zaznamuje v ožjem, bolj skrčenem smislu. Če *žival* zaznamuje tako sam rod v njegovi razločenosti kot tudi to žival, s tem pa ne razdeljuje pojma, skupnega živali kot taki in tej živali, marveč izraža isti karakter, prvič razločevalnega, drugič pa ožjega, je potemtakem treba isto trditi o bitju v onem dvojnem pomenu. Boljši primer, ob katerem lahko ponazorimo, zasledimo v izrazu nagnjenje, ki zaznamuje lastnost, različno od navade, pa tudi rod, ki je obema skupen; kajti ne pomeni nečesa, kar bi bilo skupno rodu in vrsti (to je namreč nemogoče, saj rodu in vrsti ni nič skupnega, razen samega pojma rodu), zato pa v svojem dvojnem pomenu zaznamuje ali neposredno sam rod ali neposredno neko vrsto. Prav tako *bitje* torej ne pomeni pojma, skupnega bitju, ki ga jemljemo imensko in glagolniško, ampak ima neposredno dvojen pomen, ki zaznamuje ali bitje ne glede na dejansko obstajanje ali dejansko obstoječe bitje. Posledično je to dvojno označevanje ali različnopomensko ali pa se različnopomenskosti zelo približuje zaradi prenosa, ki temelji na neki sorazmernosti. Najprej se je namreč zazdelo, da *bitje* pomeni neko stvar, ki biva realno in dejansko, ko je glagolnik glagola biti; nato pa je ta beseda prenesena, da bi razlikovalno pomenila to, kar ima realno bistvo. Nekaj podobnega zasledimo tudi v izrazu nagnjenje: kajti kolikor pomeni rod in vrsto, je nedvomno različnopomenski, kvečjemu naličen po neki sorazmernosti.

II.4.10. V zvezi s primerom izraza *človek*, po katerem smo segli, ko smo zatrjevali nasprotno mnenje, odgovarjamo, da ta ni podoben prejšnjemu. Kajti *človek* nima dvojnega pomena – enega, ki bi zaznamoval človeka v razločevalnem smislu ali možnega človeka, drugega, ki bi zaznamoval človeka, ki obstaja kot tak – marveč samo en pomen. Človeka zaznamuje v razločevalnem smislu, naj človek obstaja ali ne; ta pomen je sorazmeren oziroma podoben tistemu, ki ga ima bitje, če ga jemljemo samo kot ime. Pomena, ki ga ta beseda pridobi kot glagolnik, pa ne najdemo v izrazu *človek*; niti ni nesestavljenega in enovitega izraza, ki bi pomenil vse, kar označuje sestavljeni izraz *obstoječi človek*. In četudi bi si zamislili, da prenesemo izraz *človek*, tako da bo pomenil vse to, bi ta s tem že dobil različnopomenskost, za katero pravimo, da je v imenu bitja.

II.4.11. Od tega nadalje razumemo, da bitje kot ime ne pomeni možnega bitja, kolikor je le-to odjemalno ali nikalno nasprotje dejanskega bitja, ampak bitje le, kolikor razločevalno izraža realno bistvo: to pa je nekaj povsem različnega. Kajti, tako kot je razločevalna abstrakcija različna od nikalne, tudi imensko vzeto bitje sicer razločevalno izraža bitje z realnim bistvom, a ne dodaja zanikanja, se pravi pomanjkanja dejanskega obstajanja – to je zanikanje ali pomanjkanje, ki ga dodaja možno bitje. To je pravzaprav kar očitno, saj je bitje kot ime skupno Bogu in ustvarjenim bitjem in ga Bogu lahko resnično pripišemo. Bogu pa nikakor ni mogoče pripisati možnega bitja, tudi obstoječim ustvarjenim bitjem kot takim ne, vsaj praviloma: kajti ta bitja niso v potenciali, temveč v dejstvu. Lahko pa se zanje pravi, da so *bitje*, in to bodisi kot glagolnik bodisi kot ime: sicer dejansko obstajajo, pa vseeno pravilno rečemo, da imajo realno bistvo. Pri tem ne zanikamo dejanskega obstajanja, ampak ga ne upoštevamo.

II.4.12. Zato slednjič razumemo, da *bitje*, vzeto v razločevalnem smislu, se pravi, kolikor je menjeno kot ime, lahko pravzaprav razdelimo na dejansko in možno bitje: dejansko bitje je isto kot bitje, ki ga zaznamuje ta izraz kot glagolnik. Oboje torej zaznamuje karakter bitja, naj je ta karakter razločevalen glede na dejansko obstajanje ali določen z njim, naj je ta določba v bistvu, kot v Bogu, ali izven bivanja, kot se menda dogaja pri ustvarjenih bitjih, o čemer bomo spregovorili kasneje. Tudi možno bitje izraža, kar zadeva svoje realno bistvo, realno bitje, strnjeno in določeno, ne z nečim pozitivnim, temveč z odjemanjem dejanskega obstajanja. Toda tako strnjeno bitje oziroma bitje, kadar ga pojmuje v tem stanju, kolikor mi je znano, ni menjeno z izrazom *bitje*, niti z drugim enovitim izrazom, ampak samo s sestavljenimi izrazi, kot so *možno bitje*, *bitje v možnosti* in podobni. Na vse to moramo zelo paziti, saj je pravilno dojetje stvari v marsičem odvisno od pomenov besed. Zvečine smo prav na njihovi podlagi prilično predstavili razdelitev bitja na bitje v dejstvu in bitje v možnosti, ki jo bomo kasneje zopet izrecno obravnavali.¹¹

II.4.13. Iz tega povrh sklepamo, da je najboljše karakter bitja, se pravi tisti, ki ga označuje ta izraz kot ime, narava bivanja. Izreka se jo kajstveno za nižje rede bitja, četudi je *bitje*, vzeto brezpogojno, kolikor izraža dejansko obstajanje in ga zaznamuje glagolnik glagola biti, bistven povedek le v Bogu. To drugo, kolikor se nanaša na Boga, je pravzaprav teološko, zato pa se ga navadno obravnava kasneje, na podlagi počel narave iz 12. knjige Aristotelove *Meta-*

¹¹ DM XXX–XXXI.

fizike. Na široko sem o tem razpravljal v prvi knjigi svojega komentarja k 3. delu *Sume*, disp. 11., sect. 1; nekaj bom še povedal kasneje, ko bo govor o Bogu.¹² V zvezi z ustvarjenimi bitji pa je to odvisno od tega, kar bo še treba povedati o razlikovanju med bitjem in bistvom v ustvarjenem bitju; zaenkrat vzemimo – naj se bitje in bistvo razlikujeta ali ne –, da bitje ne pripada brezpogojno bistvu ustvarjenega bitja, ker mu je lahko dano ali odvzeto. Zatorej ni nujno povezano z bistvom ustvarjenega bitja, zapadenega v razločevalnem smislu, ker je s tega vidika nespremenljivo, pa se ga po nujnosti izreka o vsaki stvari, katere bistvo je. Iz tega razloga torej pravimo, da se *bitje* kot glagolnik ne izreka kajstveno ali bistveno za ustvarjena bitja; kar se tega tiče, velja prej prikazano Avicenovno mnenje, ki ga sv. Tomaž sprejema v 2. *Quodlibet* in na drugih omenjenih mestih.¹³ Aviceno je moč pokarati samo zato, ker je menil, da je bitje resnična pritička (o tem bomo pravi čas spregovorili),¹⁴ oziroma ker je pustil ob strani drugi pomen in drugo obrazložitev bitja, in zato mislil, da lahko brezpogojno zanika, da je bitje, ki se z nekega vidika deli na deset kategorij, bistveno za vse te kategorije.

II. 4.14. Drugi del zaključka (ki ga Soto, zdi se da napačno, zavrača) pa dokazuje to, da slehernemu realnemu bitju ustreza realno bistvo, ki mu je najbistvenejše. S tega vidika je bitje bistveni povedek. Poleg tega takšna bitnost ustreza stvarjenemu bitju, četudi samo ne obstaja: pravimo namreč, da je povedek *Človek je bivajoče* vselej resnična. A ne ustreza mu le na drugem mestu, tako kot mu pripada kaka značilnost, saj ne predpostavlja nekaj prejšnjega, iz katerega bi izhajala kot lastnost: sama je namreč prvi pojem slehernega realnega bivajočega, zato pa mu ustreza v smislu bistvenega in kajstvenega povedka. V tem oziru je sv. Tomaž v navedenem *Quodlibet* izjavil, da bitje pomeni bistvo stvari in da se deli na deset rodov. Aristotel pa je trdil, da bitje ni postavljeno v opredelbah, in sicer ne zato, ker bi samo bilo izven kajstva, marveč zato, ker ne izraža določene narave, ampak notrinsko presega vsako naravo. Prav to pa nekateri pripisujejo bitju, ki je menjeno z izrazom *stvar* in se ga izreka (kot je Soto zgoraj priznal)¹⁵ v kajstvenem smislu, kolikor brezpogojno zaznamuje realno kajstvo. Isto pa je pomeniti realno kajstvo in pomeniti realno bistvo; slednjega sicer zaznamuje bitje, kolikor ne upoštevamo dejanskega obstajanja, saj sta bistvo in kajstvo vendarle isto, različna je le etimologija njunih imen.

¹² DM XXXI.

¹³ DM II.4.1–2.

¹⁴ DM XXXI.

¹⁵ DM II.4.2.

Tega, da je bistvo ali kajstvo realno, pa ne moremo umeti mimo povezave z bitjem in z realno dejansko bitnostjo; kajti dejansko neobstoječega bistva ne moremo dojeti kot realnega, razen zato, ker mu ne nasprotuje to, da je dejansko bitje; to pa doseže z dejanskim obstajanjem. Čeprav dejanskost ne pripada bistvu ustvarjenega bitja, njegovemu pojmu notrinsko in bistveno pripada naravnost k bitju ali k sposobnosti bitja. Bitje je potemtakem bistven povedek.

II. 4.15. Iz tega še sklepam, da sta *bitje* kot ime in *stvar* isto oziroma pomenita povsem isto in se razlikujeta samo po etimologiji imen. Rečemo namreč *stvar*, če izhajamo iz kajstva, kolikor je to nekaj trdnega in trajnega, se pravi, da ni izmišljeno: iz tega razloga mu pravimo realno kajstvo. V pomenu, ki smo ga nakazali, *bitje* izraža to, kar ima realno bistvo. Oba izraza torej pomenita povsem isto stvar ali realni karakter. V 1. razpravi iz 6. poglavja svoje *Metafizike* Avicena ni razločil tega dvojnega pomena bitja, zato pa ga je razdelil med bitje in stvar: rekel je, da bitje formalno zaznamuje dejansko obstajanje, stvar pa samo realno kajstvo ali bistvo, kot je zapazil sv. Tomaž v komentarju k 2. knjigi *Sententiarum*, dist. 37, q. 1, art. 1. Če pa bitju prisodimo dvojni pomen, ki smo ga prej orisali, en pomen, in sicer imenski, sovpada s pomenom besede *stvar*. Zato v omenjenem 2. *Quodlibet* sv. Tomaž pravi, da ime *bitje*, kolikor zaznamuje stvar, ki ji pristoji bivanje, pomeni bistvo stvari in se loči na deset rodov. S tem smo odgovorili na vsa vprašanja, ki so se pojavila v zvezi s prvim mnenjem.

Iz latinščine prevedel Jan Bednarik

Jan Bednarik

POJEM BITJA PRI SUÁREZU

Od Suárezovih *Disputationes Metaphysicae* nas loči častitljivo razdobje štirih stoletij: prva izdaja je bila nared 1597. leta, na pragu španskega *siglo de oro*, v mestu Salamanca, nosila pa je naslov *Metaphysicarum disputationum in quibus et universa naturalis theologia ordinate traditur, et quaestiones ad omnes duodecim Aristotelis libros pertinentes, accurate disputantur Tomus prior et Tomus posterior*. Po svojem izvoru torej sega *corpus* štiriinpetdesetih razprav še dlje v preteklost, tja do Aristotelove *Metafizike* in poldneva grške misli; po svoji širini zajema urejen splet večtisočletnega filozofskega in teološkega izročila; po svoji višini se kaže kot *suma* zahajajočega srednjeveškega sveta; glede na njen »zarod« nam pomeni enega izmed skrivnih izvirov novega veka. Glede na mišljeno to delo nikakor ni zastarelo.

V zgodovinskem smislu *Disputationes* sicer sodijo v obzorje pozne sholastike. Za sholastično filozofijo je bilo Suárezovo naziranje bolj smernica kot pa prava teološko-filozofska »šola«. To je razbrati vsaj iz dveh dejstev: prvič, od Suáreza izhaja težnja k metodični redukciji metafizičnih vprašanj na njihovo čisto ontološko utemeljitev, ki se kaže v različnih oblikah tistega *cursus philosophicus*, o katerem nam pričajo jezuiti, pa tudi dominikanski, benediktinski in karmeličanski pisci;¹ drugič, Suárezu posvečene *cathedrae* v Salamanci, Alcalá de

¹ Prim. K. Werner, *Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte*, 2 Bde., G.J. Manz, Re-

Henaresu, Valladolidu in Burgosu so posredovale prej metodološko pot sistematičnega pristopa kot pa posamezne nauke španskega teologa. Zanimivo je, da so spise tega velikega predstavnika katoliške teologije proučevali tudi na protestantskih univerzah: Suárezovo naziranje se je zaradi različnosti od Tomaževega izkazalo kot pomemben vir bogastva srednjeveškega izročila in kot tako prešlo tudi v objem nemškega racionalizma in idealizma.² Protestantki filozof Heerebord je tega misleca zato poimenoval *omnium metaphysicorum papa atque princeps*, J. Stier pa *communis ille omnium Mataphysicorum doctor ac magister*.

Suárezove *Disputationes* so se slednjič rešile tudi lastne vpetosti v krščansko teološko ozadje. *Opus magnum* je bilo Descartesovo čtivo v La Flèche – ontologija španskega jezuita je vtisnila globoko sled v znameniti Kartezijevi *Tretji meditaciji (O bivanju Boga)*³ –, šestnajstletni Leibniz ga je prebral na dušek, »kot se v tem življenjskem obdobju berejo romani«, in ga omenil v svoji doktorski disertaciji na univerzi v Leipzigu;⁴ Grocij ga je globoko cenil;⁵ spomnil se ga je Berkeley v svojem *Alkifronu*; Vico je »ostal leto dni zaprt v hiši« in ga premleval;⁶ na to delo se pogosto sklicuje Schopenhauer; v svojem *Vom mannigfaltigen Bedeutung des Seins nach Aristoteles* (1862) Brentano trdi: »Kdor bi rad zgodovinsko osvetlil mnogoterost mnenj različnih aristotelikov zlasti v srednjem veku, naj pogleda v: F. Suárez, *Disputationes metaphysicae*, pars prior, disp. I. sect. 2«. To je nemara pritegnilo tudi Heideggrovo pozornost na tega misleca, »ki po ostroumnosti in samostojnosti pri zastavljanju vprašanj (...) sodi višje od Tomaža«. ⁷

gensburg 1871 in Id., *Die Scholastik des späteren Mittelalters*, Bd. IV. 2. Abs.: *Der Übergang der Scholastik in ihr nachtridentinisches Entwicklungsstadium* (1887), Burt Franklin, New York 1971.

² Prim. npr. E. Lewalter, *Spanisch-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der iberisch-deutschen Kulturbeziehung und zur Vorgeschichte des deutschen Idealismus*, Ibero-Amerikanisches Institut, Hamburg 1935, str. 27–29, 60–76. »Napak« Suárezovega nazora je popravil protestantski teolog J. Revius, *Suarez repurgatus sive Syllabus Disputationum Metaphysicarum*, Leiden 1644.

³ Prim. R. Descartes, *Meditacije*, Ljubljana 1988, str. 65–82; vprašanju o prisotnosti Suárezovega izročila v Descartesovem delu se je posvetil E. Gilson, *Index scolastico-cartésien* (1913), Paris 1979 str. IV–V in str. 49; prim. tudi T. J. Cronin, *Objective Being in Descartes and in Suárez* (1966), New York 1987.

⁴ Prim. *Vita Leibnizii a se ipso breviter delineata*, cit. v: L. Mahieu, *Suárez. Sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie*, Paris 1921, str. 517.

⁵ H. Grotius, Pismo 154 (15.10.1633).

⁶ G. B. Vico, *Vita scritta da se medesimo* (1728), v: *Opere*, Milano 1990, I. del, str. 8.

⁷ M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* (1929/30), GA Bd. 29/30, hrsg. v. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt/M. 1983, str. 76.

Na izhodišču miselnega sveta Suárezovega dela najdemo trditev: »*Ita vero in hoc opere philosophum ago, ut semper tamen prae oculis habeam nostram philosophiam debere christianam esse, ac divine Theologiae ministram.*« Njen smisel je, da se pisec pravzaprav ravna kot filozof, a nikdar ne pozabi, da mora biti filozofija krščanska in strežnica božje teologije. V tej teološki luči se bralec uvede v vprašanje o predmetu, metodi in cilju metafizike (I–III); nato pristopi k preučevanju treh bistvenih značilnosti bitja – enosti, resničnosti, dobroti – zaradi negativne možnosti ločitve, laži in zlega (IV–XI); temu sledi natančen in s primeri podprt prikaz četvorne vzročnosti bivajočega (XII–XXVII); nato obrazložitev razločevanja med končnim in neskončnim bitjem (XXVIII); premišljevanje in dokazovanje bivanja in bistva najvišjega, prvega in neustvarjenega bitja, pa tudi končnega in ustvarjenega bitja (XXIX–XXXI); analiza oziroma razvrstitev bitja preko kategorialnih določil (XXXII–LIII), nazadnje pa definicija *ens rationis* (LIV).⁸

Kolikor na tej miselni poti Suárez ne sledi dosledno sestavi Aristotelovega teksta, marveč »stvarem samim« in »redu nauka in načinu predstavitve«, seveda ne da bi se pri tem izneveril »duhu in smislu« Aristotelovih naukov (to pa zato, da bi bil »krajši« in si vse ogledal s »primerno metodo«),⁹ nam ponuja prvi *sistematski* prikaz metafizike v nasprotju s Tomaževim pristopom *per modum commenti* ali Skotusovim *per modum quaestionis*.¹⁰ Če po oblikovnih značilnosti svojih disputacij Suárez sodi v okvir pozne sholastike, ga tako sistematsko in metodično naziranje, še pred *Wirkungsgeschichte* njegovega dela, že izroča novemu veku. Za vsak sestav je značilen neki slog. Suárezove *Disputationes* včasih primerjajo z baročno glorio, s prekipevajočo bogatostjo miselne motivike in okrasja; izza tega razkošja pa se kaže temeljna preprostost pojma bitja, skrivnega jedra, iz katerega vznikajo in se razraščajo mogočne konstrukcije razuma.

⁸ To razdelitev shematično povzemam po: C. Esposito, *Spremna beseda* k: F. Suárez, *Disputazioni metafisiche*, Milano 1996, str. 15–16. Heidegger ločuje tri sklope, in sicer: DM I–XXVII o *communis conceptus entis ejusque proprietatibus*, DM XXVIII–LIII o vsakokrat opredeljeni biti bivajočega in LIV o *ens rationis*. Prim. *Grundprobleme der Phänomenologie*, II. pogl., 10 paragraf.

⁹ DM 2 Proem: »Ut enim maiori compendio ac brevitate utamur, et conveniente methodo universa tractemus, a textus Aristotelici proluxa explicatione abstinendum duximus, resque ipsas, in quibus haec sapientia versatur, eo doctrinae ordine ac dicendi ratione, quae magis consentanea sit, contemplari ... Rerum vero ipsarum examinationem in sequentibus disputationibus trademus, simulque curabimus Aristotelis mentem ac sensum ...«

¹⁰ Prim. L. Honnfelder, *Scientia transcendentalis*, Hamburg 1990, str. 201–202.

Bitje (*ens*) je ključni pojem metafizike. Bitje je po mnenju španskega teologa adekvatni predmet metafizične spekulacije le v enem posebnem smislu, in sicer v svoji konstelaciji *ens in quantum ens reale*.¹¹ Pred tem je Suárez zavrnil šest definicij tega adekvatnega predmeta, ki so se izkazale za neprimerne:

1. *ens abstractissime sumptum*;
2. *ens reale in tota sua latitudine, comprehendens etiam entia per accidens*;
3. *solum supremum ens reale (Deum videlicet)*;
4. *substantia aut ens immateriale prout in se includit solum Deum et intelligentias*;
5. *ens divisum in decem praedicamenta, quod dupliciter autem potest concipi*;
6. *substantia, quatenus substantia est*.¹²

O prvi je treba ovedati, da se tako opredeljeno bitje ne sklada z razumsko spoznatnim, kolikor k njemu spadajo tudi čisti *entia rationis* pa *privationes, negationes seu non entes*, ki na sebi nimajo lastne bivajočnosti in spoznatnosti; o drugi, da tako pojmovanje predstavlja le razumsko proizvedeno enotnost množstva (*aggregatum ex multis*); o tretji in četrti, da naravna vednost ne more zapopasti neposredno Boga ali nematerialnih bitij in jih zato ne more imeti za sebi ustrezne predmete; o peti, da se taka metafizika zreducira na fiziko z Bogom kot *extrinsecum principium*, obenem pa da pojem bitja ne obsega le v kategorije nameščene bitja, pač pa tudi *alias rationes transcendentales et analogas, atque etiam differentias entium*; in nazadnje o šesti, da pravzaprav *ratio* substance na zaobjema bivajočega, marveč obratno.

Adekvatni predmet metafizike je torej lahko le *ens in quantum ens*, kar pa za Suáreza pomeni *ens in quantum ens reale*.¹³ Prva opredelitev »realnega« se nam ponudi, če ponazorimo, da je »realno« tisto bitje, ki je, tako kot substanca

¹¹ DM I.1.26: »Dicendum est ergo, ens in quantum ens reale esse objectum adaequatum hujus scientiae«. To svojo trditev mislec pripisuje tudi drugim velikim: »Haec est esstentia Aristotelis, 4. Metaph., fere in principio, quam ibi D. Thomas, Alensis, Scotus, Albert., Alex. Aphrod., et fere alii sequuntur ...«. Pravzaprav je v svojem izvajanju Suárez nemara še najbližji Skotusovim smernicam.

¹² Prim. DM I.1.2 – I.1.25.

¹³ Prim. DM I.1.26.

in realne akcidence, »res bivajoče in nekako zaobjeto v enosti objektivnega pojma bitja«. ¹⁴ Vpeljava objektivnega pojma bitja se nam razjasni kot enotno zaobjetje tega, kar je moč abstrahirati iz vsakega bitja: *ratio autem obiectiva entis ut sic, abstrahit a materia secundum esse*,¹⁵ kar pa pomeni, da je prvo in najabstraktnejše med vsemi (*imo est prima et abstractissima omnium*).¹⁶ Ob tem določilo Suárez zapopade bitje kot tako v smislu in luči *ratio*, katerega stvarna vsebina ne vsebuje niti kategorialne določenosti, niti končnosti, niti materialne pogojenosti. Veda, ki ima tak *ratio* za svoj predmet, se zdaj že začenja razvijati kot *scientia transcendens*: tudi sam Bog zapade njenemu obzorju, dojet je kot njen del. Naslov razdelka I.1.19 se glasi: *Deus non solum ut causa objecti metaphysicae, sed etiam ut pars illius praecipua ad hanc scientiam pertinet*.

Dejansko se v ta problem lahko poglobimo, če preučimo vprašanje, kaj je bitje kot bitje. V predgovoru k drugi disputaciji Suárez ugotavlja, da je samo po sebi znano, da bitje biva, da bivajoče je; takoj po vprašanju o bivanju pa je najpomembnejše vprašanje o bistvu. Z raziskovanjem bistva bitja že nastopi prva težava: kolikor je metafizika najvišja veda, obrazložitev svojega predmeta ne more jemati iz drugih ved, zato pa mora *ratio et quidditas* svojega predmeta *tradere et declarare*.¹⁷ To pa lahko stori s pomočjo proučevanja zveze med besedo, ki opredeljuje pojem (*vox*), pojmom samim oziroma likom pojma (*conceptus formalis*) in pojmovano stvarjo (*conceptus objectivus*). Formalni in objektivni pojem Suárez definira takole: »Formalni pojem pravimo samemu dejanju ali (kar je isto) besedi, s katero um zapopade stvar ali splošno določilo (*ratio*); pravi se mu pojem oziroma koncept, ker je kakor zarod duha; formalni pa, ker je zadnja oblika duha, pa tudi ker formalno predstavi duhu spoznano stvar ali ker je dejansko notranji formalni termin spočetja duha, po čemer se razlikuje od tako imenovanega objektivnega pojma. Objektivni pojem pa se imenuje tista stvar ali določilo, ki se spoznava ali predstavlja praviloma in

¹⁴ DM I.1.6: »nam illa revera sunt entia, et sub unitate conceptus objectivi entis aliquo modo comprehenduntur«.

¹⁵ DM I.1.23.

¹⁶ DM I.1.23.

¹⁷ DM II. Proem.: »In praesenti ergo sisputatione explicanda nobis set quaestio, quid sit ens in quantum ens; nam, quod ens sit, ita per se notum est, ut nulla declaratione indigeat. Post questionem autem, an est, quaestio quid res sit, est prima omnium, quam in initio cuiuscunque scientiae de subiecto eius praesupponi, aut declarare, necesse est. Haec autem scientia, cum sit omnium naturalium prima atque suprema, non potest ab alia sumere vel probatam vel declaratam subiecti sui rationem et quidditatem, et ideo ipsam statim in initio tradere et declarare oportet«.

neposredno preko formalnega pojma; npr. ko pojmuje človeka, se dejanje, ki ga storimo v duhu (to, da ga pač pojmuje), imenuje formalni pojem; človek, ki ga s tem početjem spoznamo in predstavimo, pa objektivni pojem.¹⁸ Formalni pojem kot spoznavni akt se torej prikazuje kot »intencionalna« podoba (*imago*) stvari, na katero je naperjena;¹⁹ objektivni pojem pa je »spoznano«, »kar je spoznano«, skratka, »sam predmet, kolikor je spoznan ali dojet preko ustreznega formalnega pojma.«²⁰ To pa pomeni, da objektivni pojem ni predmet sam na sebi, *ut est in se*, marveč *ut est sub denominatione intellectus*, kot korelat določenega formalnega pojma. Formalni pojmi pa ne ubežijo nečemu tretjemu: vsi imajo zvočno podobo, izraženi so skozi *vox*.²¹

Vprašanje po bitju kot bitju je s tega vidika vprašanje po stvari sami kot korelatu formalnega pojma. To nam nemara potrjuje tudi samo izkustvo: ko slišimo za bitje, za izraz bitje, ne mislimo na več pojmov, marveč na enega samega.²² Ime *ens* ima v svoji *primaeva impositio* en sam pomen in zaznamuje stvari glede na to, v čemer se medsebojno skladajo in so si vzajemno podobne kot bitja.²³ Kolikor bitje pomeni »kar biva«, »kar obstaja« (*nam ens vel est idem quod existens*), oziroma »prikladnost za bivanje«, »sposobnost bivanja« (*aptitudine existens*), za bivanje pa imamo samo en pojem *per modum unius*, mora biti bitje prav tako enotno določeno kot bivanje.²⁴ To troje nam prišepetava, da obstaja enovit formalni pojem bitja. V 2. disputaciji Suárez поблиže opredeli značilnosti tega formalnega pojma bitja: pojem je eden (*unus*), pa tudi *simplicissimus, primus in communissimus*.²⁵

Ob teh značilnostih se v drugi disputaciji razbirajo še druge lastnosti tega pojma, ki so s prejšnjimi tesno povezane:

¹⁸ DM II.1.1.

¹⁹ Prim. II.1.1.

²⁰ DM II.2.3: »... conceptus obiectivus nihil aliud est quam obiectum ipsum, ut cognitum vel apprehensum per talem conceptum formalem«.

²¹ Prim. DM II.1.9: »... ut Aristoteles dixit, I de Interpret., per voces exprimimus nostros formales conceptus«.

²² DM II.1.9: »Auditio enim nomine entis, experimur mentem nostram non distrahi neque dividi in plures conceptus, sed colligi potius ad unum, sicut cum concipit hominem, animal et similia«.

²³ DM II.1.9: »... vox, ens, non solum materialiter est una, sed etiam unam habet significationem ex primaeva impositione sua, ex vi cuius non significat immediate naturam aliquam sub determinata et propria ratione, sub qua ab aliis distinguitur. Unde nec significat plura ut plura sunt, quia non significat illa secundum quod inter se differunt, sed potius inter se conveniunt, vel similia sunt«.

²⁴ Prim. DM II.1.9.

²⁵ DM II.1.9.

1. Kolikor lahko imamo, razumsko gledano, za isto stvar (*res*) več realnih formalnih pojmov, ne da bi realni razliki v pojmi ustrezala enaka razlika v stvareh, je formalni pojem bitja realno razločen (*praecisus*) od drugih pojmov, ki se nanašajo na isto stvar.²⁶

2. Kolikor je formalni pojem *simplicissimus*, mora taka biti tudi njegova *ratio formalis*: razum ima bodisi to sposobnost, da ločuje vidike, ki v stvareh niso ločeni (glej 1. točko), bodisi možnost, da si ustvari enovit pojem oz. podobo (*imago*) za to, kar je dejansko ločeno. Če je formalni pojem bitja enoten zbor več bitij, več bivajočih stvari z ozirom na bivajočnost, po kateri so si medsebojno podobne, se ta enovitost odraža tudi v njegovi *ratio formalis*.²⁷

3. Ko bi namreč pojem bitja imel več *rationes formales*, ne bi več bil pojem bitja kot takega: formalni pojem bitja kot takega se namreč ne izrodi v množstvo posameznih predmetov.²⁸

4. Formalni pojem ni samo *tantum nominis*, saj zadeva samo stvar, če velja, da *impositio nominis* izhaja iz pojma kot takega. Če drži, da je ta pojem nekakšna preprosta podoba (glej 2. točko), predstava nečesa, kar ima lahko v besedah poljuben pomen, to še ne pomeni, da ta pojem ni »adekvaten pojem za stvari, ki jih neposredno označujejo besede«.²⁹

Enosti in enovitosti formalnega pojma bitja, pravkar razgrnjenega v njegovih temeljnih potezah, ustreza tudi enost in enotnost objektivnega pojma bitja.³⁰ Formalni pojem namreč jemlje enotnost iz svojega predmeta, to je, črpa jo iz enovitosti objektivnega pojma; *vox, conceptus formalis in obiectivus* si medsebojno pripadajo in se pojavljajo v okviru mnogostranskega medsebojnega krožnega razmerja, ne da bi obenem zapadli v *circulus vitiosus*.³¹ *Vox* bitja

²⁶ DM II.1.10.

²⁷ DM II.1.11: »Sumit enim mens illa omnium solum ut inter se similia in ratione essendi, et ut sic, format unam imaginem unica repraesentatione formali repraesentantem id quod est, quae imago est ipse conceptus formalis; est ergo conceptus simpliciter unus re et ratione formali, et secundum eam praecisus ab his conceptibus, qui distinctius repraesentant particularia entia seu rationes eorum«.

²⁸ Prim. DM II.1.12.

²⁹ Prim. DM II.1.13.

³⁰ DM II.2.8: »Dico ergo primo, conceptui formali entis respondere unum conceptum obiectivum adaequatum«.

³¹ Prim DM II.2.24: »Haec enim tria, conceptus formalis, obiectivus et vox, proportionem inter se servant, et ideo ab uno ad aliud saepe argumentamur, non quidem vitiosum circulum committendo«.

(*ens*) zaobjemajoč zaznamuje mnogotero množstvo bivajočih stvari, tako da posreduje objektivni pojem, ki jim je skupen.³²

Prva argumentacija za dokazovanje formalnemu pojmu bitja ustreznega objektivnega pojma je izpeljana na podlagi temeljnega nasprotja med *ens* in *non ens* in s tem povezanega principa *quodlibet esse vel non esse*. Izhajajoč iz tega počela, se nam bitje razodene v svoji vzajemni podobnosti in skladnosti (*quia omnia entia realia vere habent aliquam similitudinem et convenientiam in ratione essendi*).³³ Kolikor je podlaga za tovrstno pojmovanje »v stvareh samih«, umu pa ne manjka sposobnosti, da bi ga zapopadlo, lahko uvidimo, da se enost objektivnega pojma ne prevede v stvarno in količinsko enost, marveč v formalno oziroma temeljno enost, ki jo razumemo, ko govorimo o skladnosti in podobnosti, *convenientia et similitudo*.³⁴

Druga argumentacija je odločilna. Svoj temelj ima v bistvenem konceptu »razločevanja«, »razlikovanja«, »raz-ločenja« (*praecisio*). *Praecisio* je posebno ločevanje, *distinctio*, ki ga lahko razumemo v smislu latinskega *praecisus ab* (»točno prerezan od«). To je pravzaprav, povedano s sodobnim izrazom, mentalni akt. Svoje izhodišče ima v umu. Najprej se pokaže kot formalno odmišljanje, kot likovna abstrakcija, kot abstrahiranje formalnega pojma bivajočega od pojmov drugih stvari in predmetov.³⁵ Kolikor ostaja zapisana okrožju uma, *praecisio* ne narekuje, naj bo ločenost, različnost, ki se zariše na umski ravni, prisotna tudi stvarno, *in re*.³⁶ Da pridemo do razločevanja objektivnega pojma bitja na sebi, torej ni potrebna *praecisio rerum secundum se*, marveč je dovolj, da skozi formalni pojem določimo našo naperjenost. Formalni pojmi bodo določevali objektivne, kolikor v slednjih predmet ni predstavljen z vseh vidikov, ki jih najdemo v stvarnosti, ampak samo pod določilom pripadnosti ali skladnosti (*convenientia*).³⁷ Toda pri tem moramo biti pazljivi. Četudi se *prae-*

³² DM II.2.24: »Haec vox, ens, ita significat plura, ut ex unica et prima impositione illa omnia comprehendat; ergo signum est non significare illa immediate, sed medio aliquo conceptu obiectivo communi omnibus illis«.

³³ DM II.2.14.

³⁴ DM II.2.14.

³⁵ DM. II.1.9.; DM II.2.15)

³⁶ DM II.2.16.

³⁷ Prim. DM II.2.16: »Quo fit ut ad conceptum obiectivum praecisum secundum rationem ab aliis rebus, seu conceptibus, non sit necessaria praecisio rerum secundum se, sed sufficiat denominatio quaedam a conceptu formali repraesentante illum obiectivum, quia, scilicet, per illum non rapraesentatur obiectum illud secundum id totum quod est in re, sed solum secundum talem rationem convenientiae ...«.

cisio zarisuje umsko, je *convenientia* realna. Realno bitje je tisto bitje, ki po svoji notrinski in od sebe neločljivi bivajočnosti, tako rekoč po lastni bitnosti (*per suam intrinsecam entitatem*), realno in formalno »biva«. Kot tako se bitje ne kontrahira v svoja *inferiora* s pomočjo dialektičnih obratov, z nečim, kar bi samo ne bilo več bitje, marveč postopoma, sledeč poti določil, na kateri je vsak rod bitja na sebi že »bivajoč«.³⁸ Za posamezno bitje (*inferiora, tale ens*) torej pri Suárezu velja, da je objektivni pojem bitja vključen *omnino et intime* v njem, kar še ne pomeni, da je v njih *ut praecisus ex natura rei*, kot veli Skotus.³⁹

Če se zazremo v sam sestav likovnega ali bistvenega vidika (*formalis seu essentialis ratio*) objektivnega pojma bitja, lahko uvidimo, da bitje (*ens*) lahko razumemo ali kot ime ali kot glagolnik. Suárez ugotavlja, da *ens* izhaja iz *sum*, prav tako kot *existens* iz *existo*. Toda *sum* zaznamuje vselej aktualno bivanje: moč je reči, da vselej vključuje svoj glagolnik.⁴⁰ *Sum* namreč pomeni *sum ens*; *quidam est* pomeni *quidam est ens*. Toda *ens* ne meni samo tistega, kar aktualno biva, marveč tudi tisto, kar lahko biva: to je *ens* kot ime, ki kaže na *realno bismo*, se pravi na tako, ki je resnično in sposobno realnega bivanja.⁴¹

Vse stvari je moč v njihovem bistvu reducirati na *ratio* bitja, ki jih zaobjemajoč povezuje. Sila množstvene enovitosti bivajočega prežema vsako Suárezovo argumentacijo, vsak dokaz. Ob notrinski moči pa razbiramo tudi krhkost tega sestava. Redukcija mnogoterosti na eno ostaja zapisana zajemu golega razuma, četudi je *convenientia* realna. Znotraj 6. disputacije, v okviru 6. razdelka, se španski mislec vpraša po »dejanju uma, preko katerega se stvari univerzalizirajo«: njegov odgovor je, da um neposredno dojema skupno, za več stvari možno naravo, ki obenem omogoča vzajemno primerjavo njihovih vsebin. Ta miselni postopek se v 12. paragrafu pokaže v obrisih *fabricatio universalitatis*: gre torej za neko tvorbo, za neko izgradnjo univerzalnega. Obzorje razuma je s tem že pravo »polje metafizike, oziroma njeno specifično transcendentarno

³⁸ DM II.2.33: »... ens non esse tale medium, quod proprie contrahatur ad inferiora per aliquid, quod non sit ens, sed per simplicem determinationem, qua unumquodque genus seipso est ens, et tale ens ... non tamen excludit medium conceptum ex confuso modo concipiendi nostro«.

³⁹ Prim. DM II.2.35.

⁴⁰ *Existo* pa zaznamuje aktualno bivanje oziroma obstajanje le v primeru, če ga »spremlja« ustrezen pojem.

⁴¹ DM II.4.4: »Si ens sumatur prout est significatum hujus vocis in vi nominis sumptae, ejus ratio consistit in hoc, quod sit habens essentiam realem, id est non fictam nec Chymericam, sed veram ed aptam ad realiter existendum«.

kraljestvo, kolikor je pojem bitja čisti *transcendens* v dvojnem smislu: ni ga moč reducirati na kako kategorijo, zato pa je tudi nadrodoven, znotraj sleherne predikativne vsebine ni določljiv drugače kot v smislu možnosti ali sposobnosti bivanja; vzporedno je bistveno zaobjet v vsakem bitju, ki je *lahko* nekaj, tj. je niču nasprotno. Na dialektiko med tema dvema dimenzijama ontološkega transcendentala, med abstrakcijo in vključenostjo, sta ubrana smisel in obseg Suárezovega pojma bivajočega. Z ene strani je vrh umske zareze (...) »natančni rez« (*praecisus*) generične in *a fortiori* specifične *ratio* vseh posameznih, določenih bivajočih stvari. Z druge strani pojem bitja ni gola posoda, ni prazen pojem, ki ga morajo zapolniti zunanje vsebine, še manj mentalna fikcija brez lastne realnosti. Pojem bitja je prvi vzrok (na področju spoznatnosti, četudi ne po vzročnosti), (...) ki se kontrahira v množstvo podstati in pritik.⁴²

Bivajoče se s tem razklene na posebni onto-loški ravni realnosti, stvarnosti. Toda tudi tu je posebna nevtralizacija besed. »Realnost« ni naša »dejanskost«, »stvarnost«, ne pomeni, da bitje dejansko »je«, »obstaja«, niti ne zaznamuje logičnega posploševanja obstoječega. »Realnost« je ontološki pogoj neprotislovnosti, je stvarnost stvari, je predhodna ontičnemu in logičnemu nivoju in ju zaobjema. »Realno« je zaznamovano s svojo možnostjo bivanja. Minimalni pogoj spoznatnosti s tem postane prvenstveni ontološki temelj.

Danes »realno« dojemamo kot nasprotje možnosti. Realno je to, kar se je udejanjilo, kar se je odselilo s področja možnosti in se naselilo na področju »stvarnosti«. Za Suáreza pa je »realno« predvsem prav »možnost« sama v svojem polnem smislu. V hermenevtičnem oziru to pomeni, da ta »možnost« ni gola morebitnost – to, kar se lahko zgodi ali ne, *κατα συμβεβηκως* – ali »potenca«, ki bi potrebovala vnanji vzrok ali dejanje, da bi prišla do lastnega udejanjenja. Možnost je sama »sposobnost« obstoja. V najširšem smislu je taka »možnost« kot notrinska sposobnost bitnosti, *aptitudo intrinseca*, sama bit bitja kot bitja, bitje bitja. Prav v središčnosti pojma možnosti se odraža paradoks Suárezove metafizike: bitje je zdaj že povsem ločeno od vsakršne povezave, ki ni imanentna in zato ne pripada lastni naravi in misljivosti. *Scientia transcendens* iz Suárezovih *Disputationes* je stičišče klasičnega in novoveškega pojmovanja »transcendentalnega«. Iz nje se vleče pot tiste ontologije, ki je zazrta v bistva in ki ima svoj določilni trenutek v Wolffovem pojmovanju bitja kot možnosti in možnosti kot neprotislovnosti.⁴³

⁴² C. Esposito, *Spremna beseda* k: F. Suárez, *Disputazioni metafisiche*, Milano 1996, str. 9.

⁴³ Prim. Chr. Wolff, *Philosophia prima, sive Ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur* (1730).

Najvidnejša posledica absolutnega karakterja biti pri Suarezu in njegovega pričujočnostnega obzorja v luči teologije stvarjenja je ukinjanje ločevanja med bitjem *kot* bivanjem in bistvom.⁴⁴ Sam potek razmišljanja nam omogoča, da *ordinate* predstavimo pot, po kateri do tega zenačenja sploh pride. To lahko storimo skoraj silogistično, v dveh preprostih prehodih. Bitju pripada v temeljnem smislu realno bistvo. Bistvo pa po definiciji ima vsekakor neko realno bitnost, pa čeprav se ta kdaj kaže le kot *aptitudo ad existentiam*. Zdaj že ni več videti potrebe po ločevanju dveh aspektov, ki sta medsebojno izvorno povezana. Kako je do tega ločevanja sploh prišlo, se nam ob tem izsledku Suárezove misli nemara še dodatno razjasni, če se shematično ozremo po nekaterih zgodovinskih opredelitvah, ki obravnavajo razmerje med bistvom in bivanjem. Kolikor je Aristotel glavni ozir Suárezovega razmišljanja, se lahko povprašamo, kako on zastavi to vprašanje. Aristotel v *Organonu* ugotavlja, da ni isto vprašati se, *kaj je* določeno bitje in *ali* to bitje je;⁴⁵ s tem seveda še ni imel namena oblikovati srednjeveškega realnega ločevanja med bivanjem in bistvom. Grški misli ostaja zastrt sam pojem stvarjenja. Z realnim razločevanjem se zabriše pomen Aristotelove besede za bistvo: ουσια. Kot izraz, ki izhaja iz vsakdanje govornice, nam ουσια o nekem empiričnem dejstvu pove, ali to dejstvo je ali ni. Ta pojem se v najširšem smislu nanaša na kopulativne izjave, ki imajo svojo podlago v izkustvu. Potrebe po umeščanju bistva (ουσια) na raven bitja oziroma bivajočega tu pravzaprav še ni. Da do te potrebe in do njej ustrezne aktualizacije bistva sploh pride, je potrebno predhodno ločevanje med poljem bistva in izjavami, ki vključujejo glagol »biti«. To ločevanje, od katerega neposredno prihaja tudi *distinctio realis*, je v sklopu arabskega novoplatonizma vpeljal Avicena v *Metafiziki* II, 5, 1 in v drugih besedilih; redukcijo bitja na golo pritiko bistva je nadalje izoblikoval Majmonid v svojem delu *More nebukhim*. Oglejmo si steber Avicenove interpretacije.

Avicena razmišlja takole: »Če je človeškost Petrova, ne more biti hkrati človeškost drugega individuuma.«⁴⁶ To misel lahko logično razstavimo: če bistvo zaznamuje to, kar je določeno v splošni definiciji, posameznost ne more pripadati bistvu. Navidezna protislovnost realne univerzalnosti in tiste univerzalnosti, ki vključuje posamezno, zahteva nevtralizacijo območja bistva. To je uvod v vpeljavo abstraktnega sveta čistih *intentiones*. Misel se s tem ogne realni univerzaliji, ki bi obsegala vse izjave, ki jih zasledimo na ravni posa-

⁴⁴ DM IV.4 in V.

⁴⁵ Aristoteles, *Analytica posteriora*, B 1,89 b 32; prim. *De Soph. Elench.*, 5,167 a 2.

⁴⁶ Avicena, *De anima* II, 6 v b.

meznega, z njihovimi protislovji vred. Bistvo se s tem prevesi v občo naravo (*natura communis*), ki na sebi ne vključuje niti individualnosti niti bivanja. Bistvo se sedaj že predstavlja kot možnost. Da bistvo stopi v dej, so zdaj že potrebni vzroki izven njegovega obsega. Takšno pojmovanje bistva je prežemalo sholastično mišljenje od visoke sholastike dalje. Znotraj te konstelacije, katere vrh je v tomističnem realnem ločevanju, si utira pot možnost poudarjanja pritičnosti ustvarjenih bitij. Sam nauk o nasprotju med *essentia et esse* oziroma *essentia et existentia* je sicer v tej obliki prvič predstavil Wilhelm Alvernijski v svojem spisu *De trinitate* (1223–1228). Sv. Tomaž dojema bistvo v smislu kajstva (*quidditas*) ali narave (*natura*), ki zaobjema v definiciji izraženo celoto, se pravi, ne samo lik, marveč tudi tvar.⁴⁷ Tako pojmovanje odločno zavrača pojem bitja kot pritike.⁴⁸ Od bistva pa se vsekakor loči bivanje opredeljene stvari: mogoče je npr. izvedeti, kaj je človek ali feniks, ne da bi vedeli, ali človek in feniks sploh obstajata, se pravi, ne da bi kaj vedeli o bitju ali bivanju določene stvari.⁴⁹ Razmerje med bistvom in bitjem je nadalje moč opredeliti v smislu potence in akta: bistvo je glede na bivanje potencia, bivanje je akt bistva. Bistvo je izenačeno z bivanjem le v Bogu, saj Bog ni samo bistvo, ampak tudi tako rekoč lastno bitje,⁵⁰ sicer bi bivanja bil le deležen, obstajal bi preko *participatio*, prav tako kot končne stvari oziroma ustvarjena bitja. Ne bi bil prvi vzrok in prvo počelo. V Tomaževi opredelitvi bistva in bivanja v smislu potence in akta je vidna odločilna različnost od Aristotelovega vzorca zenačenja bitja oziroma bivanja z aktom in identifikacije akta s formo.

Avicena izkoristi zametek takšnega nazora, da lahko pokaže, kako so od Boga, ki je na sebi nujen in v katerem nujno sovpadata bistvo in bivanje, povsem različne druge stvari. Kolikor v teh stvareh bivanje ne sovpada z bistvom, za svoje bivanje potrebujejo »drugo«, se pravi, božjo nujnost. S tem se nujnost že razgrne nad celim vesoljstvom v obliki Avicenovega necesitarizma. Tomaž pa to naziranje izkoristi pri strogem ločevanju med bitjo Boga in bitjem ustvarjenih bitij ter kot podpro predstave o aktivnem božjem poseganju v bitnost ustvarjenih bitij, ki je torej njim tuja lastnost, zunanja danost. To dvojje se nazadnje začne pneti v princip analogije biti. Nauku o »stvarnem« razločevanju je pravzaprav mogoče reducirati na dve ločeni, a v ontoteološkem smislu po-

⁴⁷ Prim. Tomaž Akvinski, *Izbrani filozofski spisi*, Ljubljana 1999, passim.

⁴⁸ Tomaž Akvinski, *Quodl.*, q. 12, a. 5.

⁴⁹ Tomaž Akvinski: *De ente et essentia*, 3. Slov. prev. J. Janžekovič, *O bitju in bistvu, v: Bogoslovni vestnik*, Ljubljana 1983, št. 1, str. 59–76. Zdaj v: *Izbrani filozofski spisi*, Ljubljana 1999.

⁵⁰ Tomaž Akvinski, *Summa Theologica*, I, q. 3, a. 4.

vezani postavki: prvič, bitje in bistvo sta pri ustvarjenih bitjih ločena; drugič, bistvo in bitje sta v Bogu istovetna. Nekateri srednjeveški misleci so se temu nauku uprli in zavrnilo prvo točko. Definicija Boga pa je tudi pri njih ostala bistveno nedotaknjena: pomislimo na Averoesa in na Skota.⁵¹ Obe točki pa je dosledno zavrnil Ockham. Ločenost bistva in biti je odklonil s tole trditvijo: »Bistvo ni indiferentno do biti ali nebiti nič bolj kot bivanje; zakaj tako kot bit lahko je ali pa ni, tako tudi bivanje lahko je ali pa ni. Zato pomenita oba izraza isto stvar«. ⁵² Sovpadanje biti in bistva v Bogu pa je zavrgel z dokazovanjem, da bivanje ni analitično prisotno v bistvu Boga, saj ga kot predikacijo dosegamo tudi vsem drugim realnim stvarjem. Bivanje je zato širše od bistva Boga.⁵³

Pri Suárezu seveda nimamo opraviti z ovržbo realnega ločevanja, marveč le z njegovo nevtralizacijo v zgoraj nakazanem smislu. Akt bivanja, bitja, ki se nam je v prejšnjem naziranju razgrnil v svoji ločenosti od ustvarjenega bitja in v svoji tesni povezavi s stvarniškim dejanjem »oživljanja« oziroma »dajanja« biti, je pri Suárezu »notrinsko in formalno konstitutiven do tega, kar konstituira bistvo«, ⁵⁴ tj. do samega bivajočega, do bitja. Če Skotus poudarja »formalnost« ločevanja (njegovo naziranje pa ostaja še zapisano konstelaciji *ex natura rei*, kolikor meri na različne aspekte iste narave bivajočega), se Suárezov uvid ponuja iz okvira *ratione tantum*. Ta umestitev v razum za samega Suáreza ne pomeni osvoboditve stvari od Boga. »Nasprotno, le takole je moč na ontološko prepričljiv način potrditi bivanju lastno stvarniško potezo, se pravi, da je samo po sebi (ustvarjeno kot) bitje, ne pa nekaj, čemur bi manjkalo še kaj drugega, da bi lahko prišlo do bivanja«. ⁵⁵ A pisalo je včasih bolj premeteno od roke, ki ga drži, in od razuma, ki ga vodi. Tu se zapisanost božjemu lahko že sprevrne v igro nasprotij. »Bivanjsko« območje bitnosti nas zanaša drugam: bitje pridobi poteze bitnosti, ki sleherni stvar izgrajuje formalno in neposredno, tako rekoč mimo vzrokov – »Tako da ni več nič in da postane nekaj«. ⁵⁶ Dej bivanja se že tu nekako razreši strukturne vpetosti v božjo vzročnost; bistvo se uveljavlja v svetu bitja kot njegova bit. Že smo na razpotju, od katerega se razpirata Spinozova pot istosti med *ordo ac connexio rerum* in *ordo ac connexio idearum*⁵⁷

⁵¹ Averoes, *Metafizika*, IV, 3; Scotus, *Reportata parisiensia*, IV, d. 7, q. 2, n. 7.

⁵² Ockham, *Quodl.*, II, 7.

⁵³ Ockham, *In Sent.*, I, d. 3, q. 4, G.

⁵⁴ DM, XXXI 5.1.

⁵⁵ C. Esposito, *Spremna beseda k: F. Suárez, Disputazioni metafisiche*, Milano 1996, str. 11.

⁵⁶ DM XXXI 4.6.

⁵⁷ Spinoza, *Ethica*, II, p. 7.

ter Leibnizova nadomestitev reda vzročnosti s počelom zadostnega razloga, ki se bo nazadnje razklenil kot *principium reddendae rationis*.⁵⁸ Ontoteološka dialektika lahko v takšni konstelaciji, ki obenem določa bivajoče kot bivajoče v metafizičnem območju krščanske teologije in jemlje pot *ratio tantum* kot določilo njene parabole, bistvo kot notrinsko bitnost kadar koli zaobrne v prelomno točko slehernega stvarniškega razmerja.

S tem se že zastavlja vprašanje razmerja med univerzalnim konceptom bitja in stvarnimi bitji, bivajočimi stvarmi. Enost bitja zdaj ni več lastnost oblike, temveč že vsebinsko določilo. Za posamezna bitja, za posamezne bivajoče stvari, Suárez ubere pot analogije, ki tako rekoč hrani v lastni srži zametke enopomenskosti (*univocatio*). Nalika se v srednjeveškem mišljenju predstavlja v najširšem oziru kot metafizično-teološki pojem opredelitve posebnega razmerja med Bogom (njegovim bivanjem) in ustvarjenimi bitji oziroma drugim bivajočim. Spet se lahko vrnemo k razliki med nujnostjo božjega bivanja (Bog ne more ne biti) in morebitnostjo ustvarjenih bitij (ki lahko so, lahko niso in vsekakor potrebujejo nujno bit), ki smo jo navedli v zvezi z *distinctio realis*. Po Vilhelmu Alvernijskem bit Boga in bit ustvarjenih bitij nista niti enaki niti različni, temveč analogni: podobni sta si in si medsebojno ustrezata, čeprav nista enopomenski.⁵⁹ Tudi za Tomaževo ločevanje med bitjem ustvarjenih bitij, ki ga je moč ločiti od njihovega bistva, in bitjem Boga, ki sovpada z njegovim bistvom, lahko rečemo, da s hermenevtičnega vidika »smisel biti« tu ni niti *univocus*, niti *aequivocus*, marveč *analogus*. Ustvarjena bitja so biti le deležna, edinole Bog ima bit po svojem bistvu: kolikor bivajo, so ustvarjena bitja podobna Bogu, čeprav Bog ni podoben njim: prav to razmerje je po Akvinskem analogija.⁶⁰ Za vse predikacije, ki se nanašajo obenem na Boga in na ustvarjena bitja, velja *analogia attributionis*, za naličnost pomena bitja Boga in bitja ustvarjenih bitij pa velja *analogia proportionalitatis*. Nasprotje pojma analogije, pojem enopomenskosti, doseže svoj vrh s Skotom. Skotus je menil, da je smisel bitja (*esse*) skupen vsemu bivajočemu, tako ustvarjenim bitjem kot

⁵⁸ Prim. G. Siewerth, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas bis Heidegger* (1959), v: GW Bd. 4, hrsg. v. W. Behler und A. v. Stockhausen, Düsseldorf 1987, str. 248–249 in 254–255. S tem vprašanjem se ukvarjata tudi A. Robinet: *Comment Leibniz se trouva placé dans le sillage de Suarez*, »Cuadernos Salmantinos de Filosofía«, 7 (1980) str. 191–209 in C.G. Noreña, *Suárez and Spinoza. The Metaphysics of Modal Being*, »Cuadernos Salamantinos de Filosofía«, 12 (1985), str. 163–182.

⁵⁹ *De trinitate*, 7.

⁶⁰ Tomaž Akvinski, *Summa Th.*, I, q. 4, a. 3.

Bogu. Brez takšne *univocatio* bi nam bil po njegovem mnenju vzpon do Boga preko lestve vzrokov zastrt.⁶¹

Suárez ubere posebno pot. Njegova izhodiščna postavka je, kot smo uvodoma videli, da enosti vsega bivajočega ni moč reducirati na rodovni pojem. Če bi enovitost bitja reducirali na *genus*, bi transcendentalni karakter pojma bitja bistveno ošibel. S tem bi abstrakcija postala le logična metoda; objektivni pojem bitja (*ens ut sic*), ki ji ustreza, pa ne bi mogel pregrniti in zaobjeti tudi nižjih rodov bitja, ne bi bil njihova ontološka utemeljitev. Zaradi tega se mora po Suárezu v slehernem bivajočem (*ens tale*) notranje zasnovati *ens ut sic*. Univerzalnost abstrakcije odseva v enosti posameznega. Vse, kar biva, vsako bitje, bodisi končno bodisi neskončno, je deležno biti *intrinsece*. Vsaka stvar zapade *ratio entis* v skladu z lastnim bistvom. Suárez poudarja, da se ustvarjeno bitje ne imenuje bitje na podlagi bitnosti ali biti v Bogu, ampak na podlagi samega sebe, na temelju lastne notrinske bitnosti. Prav tako tudi sleherni bitje ni določeno kot tako z ozirom na Boga, marveč glede na lastno bitnost kot tako, kolikor biva izven ničā. Ko bi namreč določili bivajočnost bitja le na podlagi njegove deležnosti v božji biti, s tem bitja ne bi več določili kot bivajoče, ampak le kot določeno bivajoče, kot *tale ens*.⁶² Za Suárezov postopek značilna nevtralizacija, izrazito dramatična nevtralizacija, se odigrava na torišču bivajočnosti bivajočega, ki naj bi bila nevtralna opredelitev vsake posamezne vrste bivajočega. To je že skoraj nasprotje opredeljevanja. Sama nevtralizacija ob zagovarjanju enovitosti pojma bitja omogoča tudi razločljivost posameznih bitij. Razločena posamičnost slehernega bitja je po Suárezu že vpisana v njegovi bitnosti, kolikor ta po svojem bistvu vključuje posamičnost. »To sicer ni mišljeno (...) atomistično, marveč kot sedimentacija ali realni odsev objektivne enosti pojma bitja. Bitje kot abstraktno bistvo in individuum kot konkretna bitnost sta skrajnosti enega samega prizadevanja za enovitost in poenotenje, sta nosilca in notranja utemeljitelja vsega.«⁶³

Kolikor sta v svetu *Disputationes* problematično sežeti raven ontoloških struktur »narave stvari« in raven nadnaravnega počela kot njihovega določila, se v miselnem tkivu Suárezove govornice odraža *katholou* istovetenje naravnega reda z božjim razodetjem. Če je to istovetenje v družbenem in kulturnem smislu

⁶¹ Skotus, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 3, n. 9.

⁶² Prim. DM XXVIII 3.15.

⁶³ C. Esposito, *Spremna beseda k: F. Suárez, Disputazioni metafisiche*, Milano 1996, str. 15.

doseglo svoj vrh v dobi katoliškega kraljevanja Filipa II., se v Suárezovem delu soočamo s srčiko »metafizične tradicije, ki teži k svoji skrajni možnosti: k (...) prevodu božje resničnosti sveta (...) v čisto ontološko, to je strukturno nevtralnno in celo samonanašajočo se govorico. Krog se sklene: ontologija sicer nudi temeljne pojme za premišljevanje teološke dogmatike, še pred tem pa sama teologija zapopade naravo kot ontološko in pojmovno dovršeno stvarnost. Da metafizična mogočnost te »predstave« sveta v sebi zakriva neko globoko nemoč, da teži k razrešitvi drugega (...) v samo naravo – to bodo z dramatično jasnostjo pokazale prigode novoveške misli«. ⁶⁴

Martin Heidegger

ZGODOVINA BITI¹

Konec novega veka in zgodovina BITI

Metafizični dogodek dovršitve novega veka je opolnomočenje »komunizma« v zgodovinski ustroj dobe dovršene brez-smiselnosti [Sinnlosigkeit]. Če sledimo pojmu smisla, ki smo ga mislili v *Biti in času*, meni ta beseda področje zasnutka zasnavljanja biti v njeno resnico. In »resnica« pomeni razkrivajoče

¹ Prevedeno iz: Martin Heidegger, *Die Geschichte des Seyns. Skupna izdaja*, III. del: *Neobjavljeni spisi – predavanja – mišljeno*, 69. zvezek, 36.–73. §, str. 37–90. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1998. Izdajatelj Peter Trawny opozarja, da se je rokopis spisa *Zgodovina biti*, napisan v letih 1938/40, ohranil v dveh delih: *Geschichte des Seyns I*, (288 na robu oštevilčenih listov formata A 5) in *Geschichte des Seyns II, Fortsetzung* (95 listov istega formata). V rokopisu posamezni zapisi niso oštevilčeni, poglavja nimajo posebnih mednaslovov. V tem naš prevod sledi originalu, ne pa besedilu, kakor je objavljeno v *Skupni izdaji*. Ohranil se je tudi prepis obeh delov besedila, ki ga je spisal Heideggrov brat Fritz. Kasneje je Heidegger v svoj rokopis (R) in v bratov prepis (P) dopisal pripombe, na kar opozarjamo z opombami, ki so označene malimi tiskanimi črkami. Sicer besedilo *Zgodovina biti* (1938/1940), na kar napotujemo tudi v opombah, ki jih označujejo arabske številke, spada v širši kontekst besedil tega časa: *Prevladanje metafizike* (Überwindung der Metaphysik (1938/1939), *Prispevki k filozofiji (O dogodju)* | Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis), *Premislek* | Besinnung (1938/1939). Prim. tudi besedilo *Konec novega veka v zgodovini biti* | Das Ende der Neuzeit in der Geschichte des Seyns, ki ga moramo razumeti kot samostojno razdelavo problematike iste knjige, prim. še zlasti opombo glede Heideggrovega razumevanja besede »komunizem«, 69. zv. *Skupne izdaje*, str. 201–214, 228.

⁶⁴ Prav tam, str. 16–17.

sproščanje biti v ujasnjenost njenega bistvovanja. Brez-smiselje zato meni brez-resničnost: izostajanje jasnine biti.²

Takoj ko se to zgodi in je »bit« imenovana tako kot sicer, prevzame vlogo brez-vprašajnske, najobčeješe besede za najobčeješe in najpraznejše, ki je potisnjeno na nenazorno, skrajno mejo predstavljevega. Bit bivajočega je v čisto vsakem človekovem zadržanju, rekanju in molčanju sicer stalno menjena, vendar se je odpovedala jasnini in določitvi sebe same. Ta brez-smiselnost se dovrši s tem, da samo izostajanje resnice biti potone v nespoznavnost, takoj ko bit zapusti bivajoče, ki je imenovano iz biti in po biti. Bivajoče je v tem, kar je in kakor je in da tako venomer je, prepuščeno načrtujočemu preračunavanju in usmerjajočemu mojstrenju človeka, človek pa pri tem želi ohraniti sebe kot poganjalca napravljivega bivajočega. (»Kultura« in »tehnika« novoveško-metafizično, vendar je taka človeškost že bistvena posledica ne-resničnosti BITI.³) *Pozaba biti* bivajočega ima za posledico, da si človek uredi zagotavljanje svojega bistva v prehodni napravljivosti bivajočega. BIT zapusti bivajoče, kolikor se vsakokratno bivajoče ponuja v svoji napravljivosti in človeškemu narejanju [Menschenmache] da merodajno prednost, pri čemer človek ne preišlja napravljivosti bivajočega v njegovem bistvu in v utemeljevanju njegovega bistva, to pa spet na ta način, da ostaja bivajoče pripuščeno v resda nepoznano in breztemeljno jasnino biti kot naredljivosti vsega. V zapuščenosti zapuščeno od tega, kar zapušča, ni odrezano, ampak mu je dodeljeno ravno tako, da se nanj še stalno »zanaša«, in to celo takrat, kot to zapuščeno pozabi tako to zapušča joče kot tudi lastno zapuščenost. V zapuščenosti [od] BITI BIT odpušča bivajoče, ker v nevideni luči napravljivosti bivajočega vedno velja le bivajoče, »bit« je ponižana zgolj v prazen zvok.

Vendar gre za videž, ki ga nujno poraja pozaba biti. Tudi v zapuščenosti biti bivajočega še bistvuje BIT.⁴ Kajti ravno takrat, ko se dovrši ne-smiselnost in je človeštvo začarano v brezmejno narejanje napravljivosti bivajočega, kakor da gre za mojstrenje »biti«, okličejo še »vrednote« (»življenjske« in »kulturne« »vrednote«) za najvišji cilj in ciljne forme človeka. »Vrednote« pa so le prevod

² »Sinn-losigkeit meint daher die Wahrheitslosigkeit: das Ausbleiben der Lichtung des Seins.«

³ Kot smo že omenili (prim. *Phainomena* 21–22, str. 320), Heidegger svojo rabo besede BIT razločuje od metafizične, za kar uporablja tradicionalno nemško besedo *Sein* in njene izpeljanke, kar vsakič označujemo z VELIKIMI TISKANIMI ČRKAMI: *Sein* – BIT, *seynsgeschichtlich* – BITNOZGODOVINSKO.

⁴ Izgubljanje in pogrešanje BITI, prebujanje v izgubi, oporekanje – znamenje vsega tega: neobičajnost.

brez-resnične biti v gole nazive tega, kar v sedanjem okrožju naredljivosti sme veljati kot to, kar lahko cenimo in izračunavamo. Pojavljanje raznolikih preobrazenj »vrednostne misli« v »svetovnih nazorih« potrjuje že izvršeno izročeno bivajočega pozabi biti. In volja »prevrednotenja vseh vrednot«, vseeno v kateri smeri se že izvršuje, izvrši dokončno zazankanje v dovršeno brez-smiselnost.

Koliko pa je »komunizem« zgodovinski ustroj dobe dovršene brez-smiselnosti? »Zgodovinski ustroj« meni ta sklad biti, ki vsem odločitvam in zadržanjem do bivajočega kake dobe vnaprej nosi tla in prostorje, da tako dóbi določil način, po kateri ta spada v »zgodovino«. Ta »zgodovina« pa je vendarle način, kako je utemeljena in izgrajena, zmeštrana in zapuščena, prekoračena in pozabljena resnica BITI. »Komunizem« privede to bit do gospodovanja nad bivajočim sredi bivajočega, ki je prek zapuščenosti biti bivajočega le-tej še prepuščeno.

Pot

bit in predmetna dejanskost (novoveška metafizika)

(tehnika)

dejanskost in moč

moč in komunizem

komunizem in mahinacija

mahinacija in opustoševanje

opustoševanje in ne-smiselnost

ne-smiselnost in zapuščenost biti

zapuščenost biti in obvarovanje (»zreli ...«)⁴

*

obvarovanje in oporekanje

oporekanje in razlastitev

razlastitev, *Enteigung* in prilastitev, *Ereignung*

⁴ Prim. *Das Entsetzen*. V: *Besinnung*. Skupna izdaja, 66. zvezek, 70. §. *Bogovi*, bistveno védenje, *das wesentliche Wissen*. Verz se sicer glasi »Reif sind, in Feuer getaucht«, gre za prvo vrstico Hölderlinove *Mnemosine* (tretje verzije), prim. Hölderlin, *Zbrana dela | Sämtliche Werke*, Historisch-kritische Ausgabe, begonnen durch Norbert v. Hellingrath, fortgeführt durch Friedrich Seebaß und Ludwig v. Piegenot, München, Georg Müller, 1913–1916; Berlin, Propyläen, 1922–1924, 4. zvezek (1916), str. 71 in Friedrich Hölderlin, *Lirika*, 41. Zvezek, str. 103: »Zreli so, v ogenj potopljeni, skuhani«.: Prev. Niko Grafenauer. Prim. tudi Korespondenco Arendt – Heidegger (pismo z 6. 5. 1950, št. 62), izbor dostopen v Novi reviji 202/203, str. 184.

prilastitev in dogodje, *Ereignis*
dogodje in iznos

*

iznos kot BIT
BIT in resnica
resnica in biti-tu, *Da-sein*
biti-tu in zgodovina
zgodovina in od-ločitev
od-ločitev in BIT

BIT in brez-danjost, *Ab-grund*
brez-danjost in najvišje
najvišje in najbližje

*

BIT in *phýsis*

Oboje Isto in to Isto vsakič spet to, kar je najbolj tuje.

Začetja so stalno začetna, brez prehoda.

Neiznajdljiva tihota hkratja edinstvenosti preprostega.⁵

Subjektiviteta in zapuščenost biti

Subjektiviteta človeškosti [je] odlikovalna zagotovitev zapuščenosti biti, ki jo izvršuje metafizika.⁶

Subjektiviteta človeškosti označuje novi vek kot tak, ker se ta sam določa iz dovršitve metafizike; ta *dovršitev* je v opolnomočenju oblastniškega bistva biti [Machtwesen des Seins] kot mahinacije.

⁵ »Die unerfindliche Stille des Zumal der Einzigkeit des Einfachen.«

⁶ »Die *Subjektivität* des Menschentums die auszeichnende Sicherung der durch die Metaphysik vollzogenen Seinsverlassenheit.«

Bistvena posledica *subjektivitete* je nacionalizem narodov in socializem naroda. Vsakokrat se uveljavi ena zahteva moči zavoljo moči same in zato [se] prek nje v njenem bistvenem prestopanju vsakič stopnjuje in zaostreje.

Bistvena posledica te zgodovine subjektivitete je neomejeni boj za zagotavljanje moči in zato *brezmejne vojne*, ki prevzemajo pollašcanje moči. Te vojne so metafizično nekaj *bistveno* drugega kot vse prejšnje.

Stopnje in oblike pozicij moči subjektivitete v posameznih nacijah in socializmih so različne in, v skladu z njihovim bojevniškim [kriegshaften] bistvom, ustrezno različne od njih samih in celo zastrte samim sebi.

Subjektiviteta, *edinole ona*, poraja [zeitigt] najvišjo objektiviteto (v podobi tehnike).

Koinón
Glede poti

Nikakršen »prehod«, nikakršno »prevladanje« – oba sta še mišljena v protiigri spletka znotraj mahinacije. Opustoševanje in zapuščenost biti in obvarovanje BITI v njej sami kot skrite v iznosu zgodovine BITI (bistvovanja njene resnice).

»Prehod« in »prevladanje« sta historično-tehnični, ne pa BITNOZGODOVINSKI določili.

* * *

Tu ne gre za poskus spreminjanja »svetovnih nazorov« in preobražanja »kultur«.

Kar je proti prihodu, s tem ko se zatrdi v nebistvo mahinacije, opustoševanje, to sama BIT odpusti iz sebe in prepusti svoji brez-smiselnosti.

Vendar odrekanje BITI lahko dolgo traja. Na svoji poti skozi čas potrebuje lastno v-stojnost [Inständigkeit⁷] v začenjajočem tu-biti. Za človeštvo [Menschentümlich] to pomeni: prestati ne-spadanje-k, izogibati se blodnemu upiranju, vedeti za edino nujo.

⁷ Prim. besedilo *Konec novega veka v zgodovini BITI*, kjer to besedo prevajam kot ukoreninjenost.

Najprej moramo dorasti opustoševanju. Brez pobega v dosedanje, brez preskakovanja v prehitro določeno »prihodnje«.

Izdržati opustoševanje – v navideznosti nezmožnosti.

(Še težje je – opustoševanje kot tako šele začetno misliti vnaprej.)

Zdržati opustoševanje. S tem ko se bivajoče prepusti zapuščenosti biti, morajo udariti odrekanje BITI, če predpostavimo, da človek zmora ostati na poti časa bitne zgodovine in se ne odpravi stran od nje, bodisi nazaj bodisi naprej.

Težko je reči, kaj bolj usodnostno ogroža^a v-stojnost; ali beg v dosedanje, ali hlastanje po novem, ali goli »heroizem« po navzočem »sedanjenju«, ali rešitev večnost.

Glede pojma mahinacije

36

Če mahinacijo med drugim določata računanje in računarskost, potem to ne pomeni hlepenja po »profitu« in lovljenja prednosti. Računanje, *Rechnen*, je tu ime za bistveno in s tem že vnaprej določeno spremembo *lógos*a – načrtujoče uravnavanje in prinašanje »interesov«, njihovo povzdigovanje v »najvišje cilje«, ki morda izključujejo vsako lastno korist.

Željo po profitu lahko zanikamo, še vedno pa, pred vsem drugim, odobravamo računarsko bistvo.

Mahinacija (razumljena bitnozgodovinsko)⁸

Ta beseda imenuje tisto bistvovanje biti, ki vse bivajoče odloča v napravljivost in naredljivost. Bit, *Sein* pomeni: naravnati se na naredljivost, in sicer tako, da ta sama vzdržuje naravnavanje sebe v narejanju.⁹

^a Izd. op.: *povsod historija in tehnika bivajočega!*

⁸ Prim. *Besinnung*, *Skupna izdaja*, 66. zvezek, 9. §., *Machenschaft*, Mahinacija.

⁹ »Sein besagt: Sicheinrichten auf die Machsamkeit, so zwar, daß diese selbst das Sicheinrichten in der Mache hält.«

Metafizičnozgodovinsko mahinacija pojasnjuje sebe prek *bivajočnosti* kot predstavljenosti, v kateri gre za proizvodljivost vsakega sprevrženja.

Mahinacija kot bivajočnost bivajočega prihaja [ist...von] iz bistva BITI, njegovega odvrženja v pozabljeno in neutemeljeno resnico, tj. v nevprašljivost biti in onega »je«.¹⁰

Beseda »mahinacija« ima tu bistvenozgodovinski pomenski odnos do *phýsis*, kolikor so jo prav kmalu vzeli za način *poíesis* (*Mache*, narejanja) v najširšem smislu.

Beseda meni bistvo *biti*, ne pa obnašanja in ponašanja kakega bivajočega, imenovanega »človek«. Mahinacija v vsakdanjem pomenu meni zvijačno, na zmedo in uničenje računajočo ali pa tudi le naprej divjajočo podjetnost. *Ta* »mahinacija« je kvečjemu daljna posledica bitnozgodovinsko mišljene.

Vedeti za mahinacijo v njenem čistem bistvu, ne le vpogled v zgodovinsko bistvo *koinón* kot razširjevanja in utrjevanja [njenege] opolnomočenja [Ermächtigung], temveč mahinacija še, ko prestopi *koinón*.

37

Mahinacija – moč – obvladovanje [Übermächtigkeit].

*Naravnati se na brezpogojno pokorščino vse moči obvladovanju.*¹¹

Pokorščina moči tako, da to obvladovanje bistvuje kot brezpogojno opustoševanje.

Mahinacija in opustoševanje^a

Opustoševanje, ki izbruhne iz mahinacije, postane najmogočnejše takrat, ko poseže še v to, kar pripravlja njen prihod v kaj drugega in jo je potihem že

¹⁰ »Machenschaft ist als Seiendheit des Seienden vom Wesen des Seyns, dessen Wegwerfung in die vergessene und ungegründete Wahrheit, d. h. Fraglosigkeit des Seins und des 'ist'.«

¹¹ »Sicheinrichten auf die unbedingte Botmäßigkeit aller Macht zu ihr.«

^a Izd.: *opustoševanje* = urejanje pušče, tj. urejenega spodkopavanja vsake možnosti slednje odločitve in vseh odločitvenih okrožij. Pušča je že, ko se vse daje v redu. O-pustoševanje tu ne meni le: pustošenje navzočega.

zapustilo. Potem postane vsaka beseda, ki bi jo radi povedali iz prihoda, javna ploha besed, ki udomači tujost prihoda v »novem« preteklega kot njegovo »najnovejše«. Vendar je poseg opustoševanja le videz. Kajti v resnici spadajo najnovejši šele zares v sredo pušče, za povod pa jemljejo to, kar je na videz drugo, da izrekajo svojo dosedanost in do kraja potonejo v neodločnosti.

Opustoševanje samo ostaja nesprejemljivo za vse, kar zatajuje in kar je spregledalo njegovo nebitstvo; ne da se ga namreč neposredno odpraviti, ampak ga je mogoče le prek njegovega bistva postaviti v njegov bistveni konec.

Mahinacija opolnomoči moč v njeno bistvo. To pa je obvladovanje, *Übermächtigung*. V obvladovanju sta premaganje in izničevanje. Izničevanje tu ne pomeni odstranjevanja in spravljanja iz navzočega in veljavnega, ne misli uničevanja in razbijanja v smislu razkrajajočega razkosavanja navzočega. Izničevanje je tu »pozitivno« sprejemanje v nično.¹² Ker pa mora zdaj biti polaščanje moči kot brezpogojne tudi samo takšno, pomeni tudi obvladovanje popolno izničenje. Popolnost tu nima sumaričnega, temveč po svojem bistvu umerjeni karakter; ne zajema zgolj vsega bivajočega, temveč pred tem bit samo. Popolno izničenje je *opustoševanje* v smislu urejanja pušče.¹³ Opustoševanje potem nikakor ne pomeni le kasnejše »pusto« in prazno delovanje kakega navzočega, temveč to, da zagotovljeno spodkopavanje vsake možnosti usklajuje vsako odločitev in vsa okrožja odločitve.

V tej pušči ne »rase« nič več;¹⁴ bivajoče ne prihaja več v odločitev biti. Opustoševanje ne ustvarja praznega »nič«, ampak pomeni red najlástnejše vrste: urejeno prisiljenje v brez-odločnost [Entscheidungslose]. Opustoševanje ni kaka zmeda brez zakona in slepi propad, temveč poseduje gotovost samourejanja moči, in sicer brezpogojne [moči]. Teženje k redu opustoševanja je srd.

Opustoševanje je v sebi, ne zgolj v posledicah, srdito. Svoj srd pooblašča z namero nepreglednega trajanja opustoševanja samega. Obstojnost opustoševanja nikoli ne sovpadе z golim in nemočnin trajanjem kakega uničenega, ki je bilo navzoče; obstojnost ni posledica »dejanskega« razbitja, ki je nastopilo.

¹² »Vernichten ist hier 'positiv' die Überführung in das Nichtige.«

¹³ »Die vollständige Vernichtung ist die *Verwüstung* im Sinne des Einrichtens der Wüste.«

¹⁴ Namig na Nietzschevo »pesem« iz *Tako je govoril Zaratustra Die Wüste wächst: weh Dem, der Wüsten birgt!*. Prim. SM ²1984, str. 349–353.

Prej bistvuje kot zagotovljena grožnja stalno novih nemožnosti odločitve. Opustoševanje je to nikoli-več-povratno, napreduje le proti izbrisu vsake možnosti, da bi bivajoče kot tako privedli pred bit.

Brezpogojno polaščanje moči v obvladovanju kot tako rojeva opustoševanje, prevlado ogromnosti, *des Riesigen*. Tudi ta obstaja v doslej še ne doseženem čezmerju vsega vélikega in majhnega. Ogromnost [das Riesige] ima svoje bistvo v uravnavanju zagotovljenega omogočanja brez-merja, ki se lahko naredi za nespoznavno, ker je onemogočilo vsako načrtovanje meja. V bistvu opustoševanja (kar ves čas pomeni – mahinacije) ustoličena ogromnost postane spuščanje hrupnega pretiravanja in vase potegnjenega zanesenjaštva z vajeti.¹⁵ Oba spadata skupaj. Pretiravanje okliče, ničesar ne pomni, vsako naslednjo danost po vrsti za največjo in brez premisleka vsak nov ukrep za najedinstvenejši dosežek. Vsakič je vsako to, kar je najodločilnejše. In vse to v okrožju že od davna odločene, vendar šele zdaj do kraja razvite neodločnosti. Zanesenjaštvo plapola naokoli kot zveneča kolobocija nedojetih – ker jih ne moremo prevprašati –, nikoli prevprašanih besed in stavkov iz Hölderlinovega pesnjenja in Nietzschejevega mišljenja. Spenjeni zvarek domnevnih zaklinjanj, največkrat še v himnični formi, se daje kot vpogled in védenje, rad bi vodil še »življenje«. Povsod gre za forme sebe urejajočega opustoševanja, ki samih sebe ne obvladajo; ki svojo vztrajnost še povečujejo s tem, da jih poganja pretiravanje odrešujočih namer in sanjarjenje dobrih mnenj.

Totalna vojna

Po tem ko je postala javna in se jo da ugotoviti, >se< jim zdi, da sploh ni »totalna«, še manj kot kakšna siceršnja vojna. Mnogo ljudi neovirano teka naokoli. Le občasno, kdaj pa kdaj, zadene koga. Sploh ostane prenekatero okrožje vsakdanjosti popolnoma nedotaknjeno. Vojna se ne odvija kdo ve kje – v nekem prostoru, njegova prostorskost kajpada ostaja nenavadna in težko dojemljiva.

Kar tu *očitajo* totalnosti, seveda govori njej v prid, in sicer tako, da je treba premisliti, kako nebitveno je, ali je totalnost v bivajočem povsod ravno še in

¹⁵ »Das im Wesen der Verwüstung (d. h. stets der Machenschaft) zur Herrschaft gebrachte Riesige wird zur Loslassung des lärmenden Überstrebens und der in sich zurückgezogenen Schwarmgeisterei.«

neposredno dojemljiva: kajti totalnost je – res slab – naziv za *bit* bivajočega in v sebi označuje izoblikovanje bivajočega, ki pobegne navajenim izkušnjam in ga zato ni mogoče zakoliti, tako da nastane videz, da totalnost vojne kaže luknje in da zato [vojna] ni totalna.

»Raz-likovanje«

BIT do bivajočega nikoli ni »antiteza«, tako da bi se tu ponujalo polje cenenih obratov, na primer takih: namesto da bi spraševali po bivajočem kot takem (metafizika), sprašujmo po BITI.

Kajti *BIT* ni nekaj drugega od bivajočega, temveč je to samo in je zgolj to!

Antiteza je mogoča le tam in le navidezno, kjer je bit vzeta kot *bivajočnost* in s posplošenji pri-mišljena bivajočemu – in obče in posamezno, uposamljeno so si zoperstavljeni. Potemtakem lahko uvodoma razlikujemo ontično in ontološko, kar pa *ostaja znotraj metafizike*.

*Sled k resnici BIT*¹⁶

Neobrzdana prednost bivajočega.

In kaj je bit? Mahinacija; vendar na prednostnem področju nespoznavna.

Ravno ta bit [je] pozabljena, ker [je] popačena edinole v bivajoče. *Moč* kot nekaj »bivajočega« in vendarle neobičajnega. Neobičajnost, *das Ungewöhnliche*, kot prvi *pretres* pozabe biti razpira pozabo biti. V njej sled oporekanja.

To kot namig pri-lastitve – odločitev.

Bistvovanje BITI in resnica.

Povod neobičajnega: nenavadnost.

¹⁶ Prim. *Koinón*. Iz zgodovine *BITI*, *Geschichte des Seyns*, Skupna izdaja, 69. zv., str. 177–198.

Nenavadno in običajno. (Navajeno in navada).

Navadnost: četudi navajena in tako pozabljena ali pa ob tem preišljena; že tu (v-stojna odločitev).

Običajno – nenavadno – kot *ne-učinkujoče* in vendarle ...

(Od nenavadnega, na videz zgolj današnjega, v bistveno odločitev.) Običajna neobičajnost in nezaslišanost (ki se navezuje na javnost in hrup).

Sled k resnici BITI

Ne-običajno v bistvenem smislu

je to, kar v najobičajnejšem ostaja največkrat in že vnaprej spregledano – bit bivajočega. To bistveno neobičajno ni zunaj navajenega, ne izpade iz njega, ni nič bizarnega [kein Ausgefallenes]. Zato ga kaj takega tudi nikdar ne zmore označiti. Neobičajno je skriti temelj običajnega kot tak. Če to, običajno, blodi v nebitstvu in če samo pozablja celo to, potem k neobičajnemu ne vodi nobena neposredna brv [Steg].

To ime [neobičajnost] je seveda kasnejše in že dodatek ocenjevanja – na videz izključnega – vsega navajenega.

Najprej moramo zbuditi in zjasniti pogled za to neobičajno. Premislek ni naklonjen vsemu pretiravanju in vsakemu iskanemu. Dopustiti moramo, da najpreprostejša razmerja, o katerih veliko govorijo, nastanejo z začetno čistostjo.

V nenavadnem se javlja neobičajno. Kaj pa je novoveškemu, v bivajoče bitno-pozabljeno urečenemu človeku bolj neobičajno kot *BIT*?

Pripravljenost za omogočanje mesta BITI.

Resnice BITI

ni treba utemeljiti za bivajoče, za to da bi ponovno zagospodarili raznovrstnosti premnogih, temveč za bistvovanje BITI same.

Utemeljevanje prihoda v nošenju brezdanjosti.

BITI ni treba ne izpeljevati ne pojasnjevati. Vsaka taka namera se že bistveno moti. Vendar tudi »*intuitus*«, zrenje ne, ampak *v-stojnost utemeljevanja resnice*.

Biti

ni mogoče imeti pred sabo iz »imanence«, tudi je ni mogoče slutiti iz »transcendence«. Obe poti ne vodita k cilju. Nikakor ne zato, ker sta nezadostni *poti*, temveč zato, ker za »cilj« sploh nikoli ne postavljata BITI, ampak stalno le »bivajoče« (bivajoče kot merodajno, *subjectum*, ali pa bivajoče kot v najvišjem smislu bivajoče, »bog«, ali bivajoče v celoti) iščejo v njegovi bivajočnosti.

BIT pa »ni« ne nad nami, ne v nas, ne okoli nas, temveč smo *mi* »v« njej kot dogodju. Vmesni prihod BITI, ki pade vmes.

In mi *smo* samolastno le (dogodeni pri-lastenju) »v« njej kot *v-stojnostni* tega biti-*tu*.

Bit kot ta »v-nečem« ni »naša«, človekova »bit«, temveč dogodje vmesnosti kot izvor prostora-časa.¹⁷

Vse apeliranje na eksistenco, vse »transcendiranje« k »transcendenci« (!) in vse »poznavanje« navzočega je skoz in skoz odnos do bivajočega brez védenja BITI in brez prevprašanja resnice BITI.

Padec nazaj v »krščanstvo«, ki je medtem prestalo po-svetenje [Verweltlichung] kot shema razlage bivajočega v celoti.

Ta »padec nazaj« ni poguben zato, ker gre za »nazaj« in ne za »naprej« kakega napredka, temveč ker metafizika, kakršne koli vrste že je, ni dorasla trenutku

¹⁷ »Das Seyn aber »ist« weder über uns, noch in uns, noch um uns herum, sondern *wir* sind »in« ihm als dem Ereignis. Die einfallende Dazwischenkunft des Seyns. // Und wir *sind* nur eigentlich (dem Er-*eignis* ereignet) »in« ihm als Inständige des *Da-seins*. // Das Sein als »Worinnen« ist nicht »unser«, der Menschen »Sein«, sondern das Ereignis des Inzwischen als Ursprung des Zeit-Raumes.«

bitne zgodovine, bitni zapuščenosti bivajočega – ne le, da ji ni dorasla, ampak jo uboga kakor dekla.

Odločitev

Bit in človek

Le eno samo bivajoče, in še to redko, je neposredno do BITI.¹⁸

Nato da iz rok svojo resnico utemeljevanja, ki ga je treba izprašati.

Človek, ki človeško jè to bivajoče, je potem začetno prosto postavljen v vpotež *phýsis* ali pa njegova človeškost preide v drugo začetje preobrazbe *tu-biti*, ki jo je tako šele treba pri-bistvovati (prim. *Prispevke*¹⁹).

Človeškost tukaj pomeni, da pustimo, da BIT, nepoznana ali neizprašana v odnosu do svoje resnice, postane odločitev. V tej odločitvi je vključeno poslanstvo [das *Geschick*], da moramo pripadati tistemu poganjanju pozabe biti vsega bivajočega.

Najvišja odločitev se vzpostavi tam, kjer BIT začetno opusti svojo najlastnejšo resnico utemeljitve in hkrati s tem zažene možnost dokončne prevlade bivajočega v negotovost.²⁰

Tej odločitvi se bližamo.

* * *

»Biti-*tu*« je v prvem zasnutju (*Bit in čas*) vzeta kot to, kar je zanj »dano« za naprej in šele nato prevprašano.

Kljub temu pa *je* biti-*tu* zgolj v pri-lastitvi, in to pomeni, ko bistvuje v bistveni zgodovini, ki se šele začinja.

¹⁸ »Nur ein einziges Seiendes, und dieses selten, ist unmittelbar zum Seyn.«

¹⁹ *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*. Skupna izdaja, 65. zvezek.

²⁰ »Die höchste Entscheidung errichtet sich dort, wo anfänglich das Seyn seine eigenste Wahrheit der Gründung preisgibt und damit zugleich die Möglichkeit einer endgültigen Vormacht des Seienden ins Ungewisse loswirft.«

Vnaprejšnje mišljenje ne sme spregledati pri-lastitve in mora vseeno poskušati zadobiti najbližji pojem tu-bitu, in sicer iz biti sem (ob vodilni niti vprašanja biti) in od človeka sem, kolikor edinole človeškost lahko prevzema ta biti-tu.

V resnici biti-tu nikoli ni »dano«, tudi ne v zasnutku – bodisi da ta bistvuje kot *zasnovan* v vržku pri-lastitve.

Odločitev

Kaj odločitev je –

Odkod izvira –

Kaj jo pripravlja.

Odločitev in sled dogodja. (Pozaba biti.)

44 Odločilno je razlikovanje biti in bivajočega.

Vendar kako taka odločitev je ?

Odzven biti v neobičajnem. Kako pa razlikovanje [je]?

To *razlikovanje*, za katero se zdi, da imenuje le najpraznejše, najbrezbrižnejše, najbežnejše.

Kako drugače izkusiti njegovo bistvo kot prek v-stojnosti v biti-tu.

Odločitev ni med že razpoložljivima, vnaprej danima navzočima, temveč *med* tem, kar je treba šele iz-misliti, z mišljenjem iz-kusiti in utemeljiti kot prosto mesto zgodovine. To je prednost BITI in utemeljitve njene resnice pred bivajočim.

Nikoli ne moremo odločati med bivajočim in bivajočim (kar tudi imenujejo »bit«, npr. »biti ali ne biti – to je zdaj vprašanje«), torej, ali je človek bivajoč ali ni bivajoč.

Vendar ne gre za človeka, tudi ne za bivajoče, sploh ne za bivajoče, ampak za to, ali bistvuje BIT.

Ta od-ločitev [je] slutnja čistega prihoda, danes še popolnoma tuja in nedostopna, povsod napačno tolmačena, če naj bi kdaj sploh prišla do prve besede.

Omahujoče pomujanje in odločitev.

Preiti v dobo omahujočega pomujanja.

Omahovanje – obotavljanje – kot pritisk prihoda.

Obotavljanje in neobičajnost, *das Ungewöhnliche*.

Obotavljanje in oporekanje.

* * *

Odločitev scela spada v bistvovanje BITI same. To pa je v njeni resnici venomer treba utemeljiti glede na neko človeškost, ki pušča resnico breztemeljno ali pa sama prvič vedé začetno prevzema utemeljevanje, ko se preobraža v *biti-tu*.²¹

Bolj ko je to prevzemanje vednostno, toliko čisteje mora biti uglašeno, tj. ostaja pri-laščeno od BITI.

Kjer pa se pripravlja taka tu-bitu umerjena, tj. vstojna »odločitev«, se odpre vmesje za dejanje in vednost.

Odločiti je treba: ali »*junaki*« še obvladujejo bivajoče ali pa mu podležejo in ali se ta »*modrost*« lahko uskladi v BIT.

Odločitev in prihodnost

Ali je prihodnost kasnejši, dolgotrajni iztek že navzočega, javno do zdaj še komaj izkušenega, ali pa je prihod tistega, kar bivajoče v smislu sedanjega in

²¹ »Aber dieses muß je gegründet werden in seiner Wahrheit auf ein Menschentum, das die Wahrheit grundlos läßt oder selbst in das Da-sein sich wandelnd erstmals anfänglich die Gründung wissend übernimmt.«

minevajočega ne le da nadomešča, temveč kot BIT sama bistvo bivajočega preobraža in je o vsem sedanjem in nekdanjem že odločila?

Odločitev ne zadeva več podobe [Aussehen] in oblikovanja prihodnjega kot nekakšno dodajanje novega dosedanjemu v istem svetnem okrožju, odločitev je utemeljitev bistva prihodnosti same.

Ne to, ali mi *smo* in ali pripadamo bivajočemu, ki naj bi ga docela rešili, temveč, ali spet in začetneje kot kadarkoli prej bistvuje BIT.

Odločitev ne pade o prihodnjem, temveč se vzdigne in velja za *bistvo* prihodnosti – in z njo: [za] bistvo časa. Ta pa je le osprednje ime BITI.

Ne da bi mi postavili odločitev in se odločili, to ni mogoče. Temveč, ali je človek še lahko pripravljen, da pripravlja njen prihod – ali pa mora najprej pustiti, naj gre mimo.

Vse bivajoče lahko premerite, nikjer se ne kaže sled boga.

Kajti povsod ga iščete šele tam, kjer smo bližino že prehiteli – bližino, polno tujcev iznosu.

Vse bivajoče lahko preuredite, nikoli ne boste naleteli na prosto mesto za domovanje boga.²² Prestopite lahko tudi vaše bivajoče in še enkrat boste našli le bivajočnost tistega, kar vam je že veljalo za bivajoče. Zgolj pojasnjujete in vse pojasnjevanje je le padec nazaj v sklicevanje na to, kar je pred tem brez-vprašanjsko bilo, kar pravzaprav v sebi še zapira vso vprašljivost.

BIT

Nikoli je ni mogoče upovedati in opisovati na način pripovedi. Šele ko prihod pride do utemeljujočega bistvovanja [Wesen], potem mu ustreza vpraševanje, ki, ko ga odpira, vprašuje v okrožje odločitve, ki jo je treba postaviti, in postane v-stojnostno v tem, kar bistvuje kot prihod.

²² »Alles Seiende mögt ihr durchstreifen, nirgends zeigt sich die Spur des Gottes // Denn immer sucht ihr nur erst dort, wo schon die Nähe übereilt – die Nähe voll der Fernen des Austrags. // Alles Seiende könnt ihr umordnen, nie trifft ihr auf eine freie Stelle für die Behausung des Gottes.«

Tehnika in historija, v bistvu enotni, izšli iz *dianoiesthai ón*, še preprečujeta v-stojno utemeljevanje BITI. Morda še dolgo.

Vendar odločitev in njena znamenja poznamo. Prav malo pa jih že zmore razlikovati, kaj pripada prihodnjemu in kaj še visi v preteklem, ki želi kot sedanjost zмести oba.

Pri-lastitev v brez-temeljnost, ki ni ne posest in ne rop, nobena razmerja bivajočega se ne vsiljujejo, kjer je dalja sproščena za iznos in BIT jasnina te dalje same in [za] bistvujoče tega iz-nosa.

Pri-lastitev je bistveno prihod; ne šele v smislu biti, za katero metafizična doba *še ne more vedeti*.

Prihod zavezuje bistveneje od vsakega prisostvovanja, ki se le prikloplja in prehiteva vsako oddaljenost ter prelamlja bližino. Zato gre za zmoto metafizike, ki bistvo čutov prestavi v »afekcijo«.

V BITI ni nobene opore in oklepanja, zato pa [je] pri-lastitev v zadrževano nepodarjanje.²³

»Znotraj« in »zunaj« (človeka) prav tako nista »kraj« BITI, ki se vendarle godi le človeku, ne da bi mu kdaj pripadala.

BIT

Mahinacija in opustoševanje.

Opustoševanje kot obstojnost izničevanja.

Skrajno izničenje kot zapuščenost biti bivajočega.

Zapustitev bivajočega kot odrekanje BITI.

Odrekanje je najoddaljenejše začetno podarjanje.

²³ »Im Seyn ist kein Anhalt und Festgreifen und deshalb die Er-eignung in das aufbehaltene Un-verschenkliche.«

Podarjanje kot začetna preobrazba BITI.

Začetna sled bistva resnice.

BIT sama ni to »najvišje«, sama ni bog.

BIT je namreč brezdanjost svojega še neutemeljenega mesta, je jasneči iznos (dogodje) – od-ločitev, *Ent-scheidung*.

Igra-prostora-časa utemeljitve tega mesta, ki dogodi temelj kot biti-tu.²⁴

Mahinacija in dogodje

Iz prvega začetja zgodovine BITI morajo misleci *misлити naprej* v najskritejši trenutek te zgodovine.

Ta samega sebe določa prek BITI zadrževane odločitve med utemeljitvijo resnice BITI in opustoševanjem kot mahinacijskem uravnavanju dokončne pozabe biti bivajočega.

Zgolj tako mišljenje »*misli*«, je vprašujoč v-stojno v bistvu resnice, kolikor je to samo odločeno v odločitvi.

To vnaprejšnje mišljenje je edino zgodovinsko, *bistvo* zgodovine vnaprej misleče mišljenje. Kar se danes še tako imenuje, je bodisi »historično« pojasnjevanje, ali razčlenjevanje, ali »biološko« računanje; povsod brez-odločitveno.

Edina odločitev

je med *brezodločitvenostjo*, opolnomočeno po mahinaciji, in *pripravljenostjo* za odločitev.

²⁴ »Aber das Seyn ist der Abgrund seiner noch ungegründeten Stätte, ist der lichtende Austrag (Ereignis) – Ent-scheidung. // Der Zeit-Spiel-Raum der Gründung dieser Stätte, die Grund – ereignet – als Da-sein.«

Odločitev gre proti od-ločilnemu. To je BIT, če se ta za-obrne k temu od-ločenju.

Odločitve ni mogoče »napraviti«. Nanjo ni mogoče »čakati«, res pa je treba u-temeljiti njeno mesto bistvovanja.

Od-ločitev je, in to pomeni: kot pri-lastitev pri-lasti biti-tu ali slednji resnici odtege BIT.²⁵

Odkod bit kot moč?

Iz biti, ki je postala predmetnost, od »dejanskosti«, *en-érgeia*, in pred tem že od *idéa*, prek *actus* do *perceptum* in do *Vorgestellt-heit*, predpostavljeno-osti.

Za predmetnostjo se je dolgo skrivala, vse do nemškega idealizma, natančneje, vse do *Schellinga*, bit kot volja – in »volja« kot duševno-duhovno krovno ime za moč.

Kako je pri Leibnizu oboje pripravljeno: *perceptum percipere* in *percipere* kot *appetitus*, vse v polnem bistvu *vis activa primitiva*.

Da je bit postala moč in da je to morala postati, je dopustitev njenega lastnega bistva, ki je od svojega prvega vznika moralo pogrešati utemeljitev svoje resnice in s tem bistva resnice. Zakaj to pogrešanje? Posledica napredovanja iz prevelike polnosti prvozačetnega začetja. Moč vlada, *die Macht machtet*. Bit kot moč je nebstvo prvozačetnega, neutemeljenega bistva biti kot *phýsis*.

Bistvo moči^{26a}

1. Premaganje [Übermächtigung] vsakokratne stopnje moči in s tem pri-bstvenje njenega stalno zakritega bistva: to je

²⁵ »Die Ent-scheidung ist und d. h. er-eignet als Er-eignis das Da-sein oder entzieht das Seyn jeder Wahrheit.«

²⁶ Prim. *Koinon*, *Aus der Geschichte des Seyns; Besinnung*, Skupna izdaja, 66. zvezek, 9. §., *Ma-chenschaft*, 65. §., *Seyn und Macht; Grundworte*.

^a Prim. Tudi Zapise o *Delavcu* Ernsta Jüngerja, (str. 67. isl.), *Skupna izdaja*, 90. zv., in Korespondenco Arendt –Heidegger, pismi z dne 15. 2. (51) in 12. 4. 1950 (57), izbor dostopen v *Novi reviji* 202/203, str. 170 in 177.

2. opolnomočenje nje same v pollaščenje, izključevanje vsake zunanosti, kar ni ona sama. Edinole določujoče: bistvo bivajočega.

3. Zato moč brez »ciljev«, brez tistega, kar *ni* ona sama, kar bi jo kdaj zmoglo določiti, in iz istega razloga ni niti »brez-ciljno« v smislu blodenja med »cilji«, ki jih pravzaprav iščemo, niti »samovoljno«, kajti vse, kar ji služi, je njena pravica in po njeni volji, vse je že izbira in predlog zanjo. Na ta način se je sploh ne da izmeriti, dokler jo dojemamo kot moč.

4. Moč ne potrebuje nosilcev, ker bivajoče nikoli ne nosi biti, temveč kvečjemu obratno, bivajoče postane ono samo le prek biti, tj. moč je obvladana [durch-machtet]. Predvsem še nismo spoznali, *da*, in še manj dojeli, *zakaj* moč, da bistvu je kot bit, ne potrebuje kakega nosilca.

Kjer še vedno gledamo moč v rokah nosilcev moči, še ni moč sama, ki jo tu nosijo, temveč vedno neko od moči prisiljeno in do-ločeno »sredstvo« pollaščenja moči. Moč ne potrebuje nikakršnih nosilcev in kaj takega sploh ne more imeti, ker nikoli ni nič bivajočega, povsod zakoličljivega in predstavljivega. Moč je vedno različno odstrta bit sama, v kateri niha slednje bivajoče (delujoče vrste), ki ga lahko spregledamo ali ne. Bit kot moč spusti bivajoče v golo učinkovitost (sila, nasilje in podobno) in ravno v takem spuščanju je moč brezpogojna moč. Bivajoče nikoli ne more »nositi« biti na ta način, da bi bit počivala na bivajočem in da bi bila odvisna od njegove milosti. Nasprotno, moč bistvu je kot bit v njej sami in bivajoče jo porablja v učinkovitem in jo neprestano potrjuje. Moči ne moremo zaseči (narediti za lastnino), ker nas lahko zgolj obsede, saj je *brezpogojna subjektiviteta*. (Prim. [zapise] o Ernstu Jüngerju²⁷).

5. Vsi, ki posedujejo moč [Machthaber], »posedujejo« vedno le sredstva moči, môči odgovarjajoče uravnave bivajočega, ki so same bivajoče. Moči nikoli »nimajo«, ker jih »ima« ona.^b

6. Moč odpravi možnost »pravice«, kolikor je »pravica« razumljena kot zahteva tega, kar pripada sebi in potemtakem velja in ki ga na ta način dojemamo

²⁷ Prim. Zapise o *Delavcu* Ernsta Jüngerja, *Skupna izdaja*, 90. zvezek.

^b »Sie »haben« nie die Macht, weil sie von ihr »gehabt« werden.« Imeti, *haben* – kot posedovati, *besitzen*, razpolagati, *verfügen*.

mo kot odtegnjenega moči.^c Vendar bo institut moči [Einrichtung der Macht] brez-pravnost toleriral kar v najmanjši meri. Odprava možnosti »pravice« [des 'Rechts'] pomeni tu premeno njenega bistva v [goli] naziv razdelitve moči.

7. Moč je drugačna od povnanjenja kake »sile« in bistvenejša od vsakega nasilja [Gewalt]. Obenem jemljejo njeno bistvo še v smislu sile in zmožnosti – bistveno prenizko, tudi če jo razumejo kot »duha«. Moč je bistvovanje BITI in zato je nikoli ni mogoče pojasniti na nosilcih. V dobi metafizike jo je treba zgolj izkusiti, nikoli pa [zanjo ni treba] samolastno vedeti.

8. Moč kot obvladanje [Übermächtigung] gradi stalno vnaprej – (»konstruktivno«). Kjer se to »konstruktivno« ugnezdi v mojstrenje bivajočega, se pokaže, da pred močjo kot bitjo bivajočega ni nobenega izhoda več. To [bivajoče] mora postati moči pokorno skupaj z gradečimi, ki se smejo zgolj igrati z ogrodji [Gerüsten], ne da bi kdaj smeli postati tisti, ki utemeljujejo. Kar jim je bistveno odtegnjeno, ostane, postane nejasno občuteno kot manko, ki ga nikoli ne smemo priznati, sploh pa ne v okrožju moči. Nasprotno, vzpostavljanje ogrodij kot pehanje [Gestoßeinsein] moči, iz enega zasilnega izhoda v drugega, se javno in samemu sebi daje kot grajenje za »večnost«.

9. Moč in sila.

10. K bistvu moči spada, da *je* njeno bistvo prisiljenje [Verzwingung] v brez-resničnost, da je resnica v bistvu (kot jasnina BITI in vprašanja-vrednost biti) izničena.

Najneopaznejše, najbolj nepremišljeno in najravnodušnejše je v vladanju moči to, kar je najodločilnejše.²⁸

Brez-resničnost bivajočega pred brezpogojnim gospostvom moči ni *posledica* moči, temveč razvijajoči se brez-temelj oblastniškega bistva samega.

11. Obvladovanje je neupiranje prisiljevanju nezadržnega zviševanja vsakič dosežene stopnje moči, ki moči gre. Neupiranje moči ustreza na način *ukaza*;

^c Koliko se moč odtegne pravici?

²⁸ »Zum Wesen der Macht gehört, ihr Wesen ist die Verzwingung in die Wahrheitslosigkeit, da Wahrheit im Wesen (als Lichtung des Seyns und Fragwürdigkeit des Seins) zerstört wird. // Das Unmerklichste und Unbedachteste und Gleichgültigste ist das Entscheidende im Machten der Macht.«

ukaz in gotovost ukaza kot zastrtje hlapčevstva brez-resničnosti, ki tiči v gospostvu moči.^d

12. Moč doseže najvišjo in samolastno bistveno stopnjo, ko ne le da določa, kaj je »prav« (namreč dejansko kot veljavno, doseženo z »uspehi«), temveč ko zakoliči, kaj pomenita »veličina« in »boj«; »veličina«: najvišje okrožje moči brezobzirnega učinkovanja; »boj«: močnostno-tehnično podrejanje [Niederzwingen] zavoljo moči, pri čemer »cilji« igrajo le vlogo sredstev moči in »bojnih« – »metod«.

13. Moč kot svoje edino drugo dopušča le nemoč in [moč] je pri tem razpolaganju, saj ima vse v svoji »odločitvi«, zagotovljeno soglasje vseh, celo nemočnih. Najostrejša meja oblastnega bistva je v tem, da ne more gledati čez sebe, ker to po svojem bistvu ne sme.

Da moč zmore svoje najvišje bistvo izkazovati le na temelju pozabe biti bivajočega, pove, kako določilno je oblastno bistvo v svoji brezpogojnosti odvisno od BITI. Brez BITI ne bi bilo nič (bilo bi ničnejše od vsakega ničā).²⁹

14. Ampak mnenje, da bi moč v zgodovini kdaj lahko odstranili, izvira iz iste pozabe biti kot ozaveščenost glede moči – [moč] mora biti edinstven in resnični temelj zgodovinskega človeštva in mora to vedno znova postati.

Znotraj dobe metafizike drugo razmerje do moči ni mogoče; dogodja bistvenega prevladanja moči, vse do nepogrešljivosti pri tem, kar v njej lahko ure-dimo, ni mogoče niti zaslutiti.

15. Glede premisleka o bistvu moči.

»Moč« moramo prav tako izvzeti iz okvirja »političnih« opazk, zavzemanj stališč in partijnosti.

^d Ukaz – kot brezpogojno ustrežanje do opolnomočenja premaganja, čista uslužnost do opolnomočenja. Ukaz brezpogojnega nima iz utemeljenega gospostva, temveč iz breztemelnega, brez-pogojnega hlapčevstva oblastniškemu bistvu.

²⁹ »Daß Macht ihr höchtes Wesen nur auf dem Grunde der Seinsverlassenheit des Seienden erweisen kann, sagt, wie entschieden das Machtwesen in seiner Unbedingtheit abhängt vom Seyn und nichts (nichtiger als jegliches Nichts) wäre ohne das Seyn.«

»Moč« je treba zgolj metafizično prevprašati v njenem bistvu; in tudi to le takrat, ko smo že spoznali bistvo metafizike in njeno začetje (pričetje) in smo s tem že izkusili njeno dovršitev.

Po tem se moč razgrne kot bistvovanje mahinacije, ta pa kot skrito bistvo »učinkovitosti« v metafizičnem smislu, ki je zakoreninjena v razlagi biti kot *idéa – poiesis (phýsis – ousía)*. (Prim. *O zgodovini pojma eksistence*.³⁰)

16. Moč in nemoč

Nemoč žeja po moči, propade zaradi manka moči. S tem da pogreša, je zavezana bistvu moči.

Nemoč zato, kolikor preobrača, spet lahko postane moč.³¹

Obenem lahko vzbudi videz, da moči in preobrnjenja bistva ne potrebuje.

Nemoč: najusodnejše navidezno bistvo moči.

17. Glede bistva moči

Edina, a obenem tudi brezpogojna nemoč, ki kot najnotranjše nebistvo moči bistveno pripada, je v tem, da ne more obvladati lastne samovolje, s katero mora kar naprej, po potrebi tlačenih, zaradi omiljevanja in potrjevanja svoje »pomembnosti«, ustvarjati historične podobe, ki niso le »napačne«, temveč pobijejo vsak razmislek.

18. Koliko se polni razvoj bistva moči pričenja šele z brezpogojnostjo njenega bistva.

Koliko ta brezpogojnost nujno vključuje brezpogojno vladavino povprečnosti.

19. Moč in svoboda

Metafizično bistvo brezpogojnega opolnomočenja oblastnega bistva se kaže v tem, da razvoj moči zase terja načelo, ki ga metafizika vedno znova izreka:

³⁰ *Zur Geschichte des Existenzbegriffes*. V: *Vorträge, Skupna izdaja*, 80. zvezek.

³¹ »Ohnmacht kann daher auch wieder zu einer Macht werden, indem sie sich der Umkehrung bedient.«

svoboda je nujnost. Ta misel dovoljuje vso prisilo in vse, kar je z nasiljem moči izsiljeno in tlačeno, kot nujno, to nujno pa razlaga kot svobodo. Tako se ima tlačeni za svobodnjaka in v se taki samo-zavesti odpove vsakemu uporju zoper to nujno, kar pomeni: nasilju prisile. Kako naj bi si svobodni želel biti oropan svoje svobode?

Način, kako se dovršena metafizika poslužuje brezpogojne moči tega načela, obenem kaže notranje sovisje *moči in videza*.

20. Moč in videz.

Moč, ki iz pollaščenja ničesar ne izvzame, vlada [machtet] še s pomočjo *videza*, kakor da bi tako obvladane šele »osvobodila« in predala določitvi, za katero so bili oni sami doslej nesposobni. Tako obvladani dobijo »občutek«, da so vendarle prišli do *svoje* pravice. Ne opazijo, da jih je obvladanje že pred tem postavilo v sebi ustrezno razlago njihovega »sebstva«. Ta *videz* osvoboditve je najtšre prisiljenje, ki si ga bistvo moči zmore privoščiti.

54 21. Moč in zamegljevanje

Moč lahko tudi preide v to, da vse tisto, kar zatajuje in pobija, izkoristi do kraja, obenem pa to izkoriščanje zamegljuje, saj ne moremo domnevati, da se moč opira na tisto in hrani s tistim, kar je prevladala. Tudi tu moč najde še kako pot, da svojo »ustvarjalno silo« osvetli s skritim izkoriščanjem tega, kar je ustvarila že prej, in sebe hvali kot odkriteljico.

22. Moč³²

Najnotranjša brez-bistvenost moči kot skrajnega nebistva, v katero se je bit spustila kot bivajočnost, je v tem, da se ne more in ne sme polastiti tega, da bi dopustila bistveno nasprotovanje sami sebi.

Moč ni le ne-moč, temveč ne-bistvo biti v podobi edinstvene mahinacije bivajočega. Prim. *Osmislitev*³³ in *Prevladanje*.³⁴

³² Prim. *Mahinacija* (dojeta bitnozgodovinsko) in našo prvo opombo.

³³ *Besinnung*, *Skupna izdaja*, 66. zvezek.

³⁴ *Die Überwindung der Metaphysik. V: Metaphysik und Nihilismus*, *Skupna izdaja*, 67. zvezek.

Koliko se moč bistveno zadržuje v nedoločenosti in na ta način v možnosti vsakega razpolaganja z vsako zastavitvijo cilja?

V tem [je] najlastneša določenost bistvene enosmiselnosti, ki je tuja vsakemu nemočnežu in si je venomer lastna v proti-bistvu.

23. Moč

Bistveni nemir kot pre-maganje, *Über-mächtigung*, pogojuje, da je moč »volja« do moči, in sicer tako, da se volja kot ukaz podvrže nemiru, da bi kot taka obstajala in se naredila obstojno.

Zaradi tega nemira moči ta nikoli ne more utemeljiti gospodstva v smislu vladanja zakonov iz »starega veselja« bistvovanja BITI same. Vsa moč je navidezno gospodovanje; zato tudi ne prenese nobenega »proti«, ki je pogosto bistveno začetno.

(*Gospodstvo, Herrschaft*, je *cháris* BITI kot BITI, tiho dostojanstvo blage zveze, ki ji nikoli ni treba skrepeneti v potrebovanje moči.)

»Gospodovanje, *Herrschaft*« tako postane popolnoma neprimerna beseda. Zato je napotena v bistveno področje moči.

24. Moč³⁵

Bistvo moči se kot mahinacija razvije v to, kar je brezpogojno.

Prevladanje moči.

Mahinacija je bistvovanje v svoji resnici neutemeljene biti.

In zato je bistvovanje moči skrajnost metafizike, in tu se skriva odločitev, ali bo bit sama kot BIT resnično postala to bistveno drugo [od] vse moči.

Boriti se *proti* moči, pomeni, postaviti se pod njo in pod njeno bistvo, kar spet nujno zahteva spretnosti na poteh moči in sredstva (*mechané*) v izvornem smislu. Kjer se moč kot taka ne kaže novoveško.

³⁵ *Die Überwindung der Metaphysik. V: Metaphysik und Nihilismus*, *Skupna izdaja*, 67. zvezek.

Moč v bistvu premaga le to, kar moči ne potrebuje. Le bit sama, ko se jemlje nazaj v bistvo, dovoli, da se bivajočemu vdre, bivajočemu, ki se v nepoznani pozabi biti povzpne do gospodovanja.

Šele ko moč sune v nič, ko si več ne more »narediti« nasprotništva, se zlomi v sebi in v svojem bistvu.

Ko se bivajoče ne more več sklicevati na svojo uporabo in ohranjanje, da bi »opravičilo« bit, ko njeno bistvo poniža [hinabzerren] v sredstvo.

25. Moč in rasa

Misel rase želi povedati, da računanje z raso izvira iz izkustva biti kot subjektivitete in da ni kak »politikum«.

Vzgajanje rase je pot samouveljavljanja za gospodovanje. Tej misli se bliža razlaganje biti kot »življenja« tj. kot »dinamike«.

56

Negovanje rase je ukrep po meri moči. Zato ga lahko bodisi potrdimo [eingeschaltet] bodisi zavrnemo. V vsakem rokovanju in oznanjanju je odvisen od vsakokratnega položaja gospodovanja in moči. Nikakor ni »ideal« na sebi, kajti potem bi to moralo privedi do odpovedi zahtevam moči in priganjati, da obvelja vsaka »biološka« pogojenost.

Zato je, strogo gledano, v vsak rasni nauk že vključena misel rasne *prednosti*. Prednost se utemeljuje različno, vedno pa na onem, kar je »rasa« dosegla, ta dosežek pa je podrejen merilom »kulture« in podobnega. Vendar kako, če je ta, in sicer z ozkega gledišča rasnega mišljenja, računana le kot rasni produkt sploh (krog subjektivitete.)

Tu pride na dan krog subjektivite, ki pozablja samega sebe, vsebuje pa nemetafizično določitev jaza in tudi celotnega človeškega bistva v svoji navezi do bivajočega in do sebe samega.

Metafizični temelj rasnega mišljenja ni biologizem, temveč subjektiviteta vse biti bivajočega, ki jo moramo misliti metafizično (dalekosežnost prevladanja bistva metafizike in še zlasti novoveške metafizike.)

(Pregrobo mišljenje vseh ovržb biologizma: zato zaman.)

26. Moč

S tem ko določa vso bit bivajočega, odreče človeškosti vsako možnost, da bi prišla do same sebe, sploh pa da bi samobit, *Selbstsein*, izkusila kot možni temelj resnice.

Moč ne prenese nobenih poravnjav. Vse postavlja na ali-ali obstoja ali neobstoja, tudi tam, kjer na videz – zaradi bolj dalekosežnih preračunavanj – kaj obstoječega ta čas še pusti pri miru. Moč cilja na skrajni ali-ali tako, da zgolj zaradi razlogov moči skriva moč, da njeno bistvo terja boj na »življenje in smrt« in žene k njemu. Eden mora uničiti drugega. S tem pa se sam oropa možnosti, da bi ga »pripoznala« druga človečnost, ki bi bila še po meri lastne višine moči. Ker se ta možnost izjalovi, tudi zmagovalec ne more najti nobenega priznanja, sam se poniža v golo navzočnost tega, kar zgolj učinkuje. Vsaka možnost resnice je uničena.

Bistvo moči kot mahinacije izniči možnost resnice bivajočega. Mahinacija je konec metafizike.^c

57

Bistveno določilo moči

Način in pogled, po katerih tu določamo bistvo moči, sta izvzeta iz ožine historičnega in političnega načina gledanja. To določujoče prihaja edinole iz bitnozgodovinskega mišljenja. S tem smo povedali: postavitev vprašanja ne gre iz »moči« kot »pojava«, na katerega tu in tam zadenemo, da bi nato zamejili njeno bistvo. Prej prihaja mišljenje iz zgodovine izpraševanja biti in v tej zgodovini izkuša, da in kako bit postane dejanskost, sebe predstavljajoče učinkovanje (subjektiviteta), vedoča volja in nazadnje »volja do moči«. Voljo do moči moramo tako misliti kot dovršitev (metafizične) resnice o bivajočem in tako kot bit. Le potem je mogoče razpoznati, kako je v njej mišljeno bistvo moči kot bit. Toda že to dojemanje moči kot biti mora bitnozgodovinsko misliti naprej [vordenken], v prevladanje metafizike. Šele iz metafizike se bistvo moči osvetli tako, da je to bistvo izvzeto iz okrožja omejevanja na okrožje bivajočega.

^c *Moč in svetovni nazor*; svetovni nazor in dovršitev metafizike.

To naprejšnje mišljenje [Vordenken] – v dovršitev resnice bivajočega – spozna bistvo mahinacije iz prevladanja te resnice. Ta pa ima po svoje še skrito bistvovanje v temeljni potezi biti, po kateri je bivajoče prepuščeno v zapuščenost biti in predano na videz edinemu rangi bivajočega nad vsako bitjo.

Stopnje BITNOZgodovinskega mišljenja, ki v bistvu poskuša misliti bit in v lastni zgodovini izprašuje bistvo moči in v njem ostaja edinole izprašljivo, lahko nakažemo v tem zaporedju:

Bit kot dejanskost.

Dejanskost kot subjektiviteta.

Subjektiviteta kot volja do moči.

Volja do moči kot bit.

Bit kot moč.

Moč kot mahinacija.

Mahinacija kot spuščanje bivajočega na samega sebe.

Spuščenje bivajočega in opustoševanje.

Kolikor mišljenje na videz samovoljno začenja pri določitvi biti kot dejanskosti, smemo spomniti na to, da je zgodovino biti mogoče predstaviti v zgodovini pojma »eksistence«. Znotraj nje je mogoče priti do vednosti, koliko dejanskost kot *actualitas* zavrne *enérgeia* in s tem prvozačetno zgodovino biti. Zakaj pa se je bit morala razširiti v bistvo moči? Smemo tu spraševati o kakem >zakaj<? Je to prava drža do določujočega?

* * *

Da bi torej lahko mislil moč kot bit, se mora misleči že pred tem odpovedati temu, da bi hotel prepoznati kateri koli »pojav« in si po tem spoznanju pripraviti stališče do »moči«. Misleči mora ostati v mišljenju, tj. ob odpovedovanju pojasnilom bivajočega z bivajočim vzdrževati ta odnos, tj. v BITI bivajoče dolo-

čilo. Edinole tedaj je dana možnost bistvenega najdenja v odnosu do bistva moči. Drugače pa ostaja le v računanju na deklariranje moči in venomer prihaja le do obsojanja moči, ali do povelečevanja moči, ali do nezainteresiranega znajdevanja z njo kot neizogibnim.

To rezoniranje o moči nikoli ne dospe v okrožje bistva in nikoli ne more slutiti, da v bistvovanju moči nastopa zgodovina biti in »edinole« ta zgodovina.

Bistvovanje moči se dovrši v tem, da moč postane absolutno samo-opustoševanje, s tem obvladanje izsili tako daleč, da v popolni praznini nezaprečenega vladanja [Machten] v svojem bistvenem področju spodkoplje vsako možnost začetka. Ta najvišji razvoj bistva moči se nikakor ne pojavi v podobi kakega še drugače znanega opustoševanja in izkoreninjevanja, temveč v videzu njunega nasprotja. Historično ugotovljivi znamenji bistvene dovršitve moči sta »planetarizem« in »idiotizem«. »Planetarnost, *das Planetarische*« meni odnos oblastnega bistva do celote zemlje, in to tako, da ta odnos ni rezultat razširjenja, temveč pričetek nenavadne vladavine zemlji. »Idiotskost, *Idiotische*« (*idion*) meni prednost tega, v samem sebi odvisnega, ki se sprva izoblikuje kot subjektiviteta.³⁶

Ker [je] moč bistveno sovraštvo do vsega začetnega, ki se je v sebi ponovno naravnalo na obračanje k začetku, se moč zoperstavlja vsemu dostojanstvu. Sicer >se< imenuje moč in dostojanstvo skupaj in tam, kjer je moč predstavljena kot imetje in atribut [Ausstattung] kakega bivajočega, se zdi, da k moči kot gospodovanju spada veličastje, *Herrlichkeit*, in k temu dostojanstvo (*majestas*). Tu povsod izkušamo nerazvite predstopnje moči znotraj bivajočega, ki jih ima bit bivajočega v učinkovitosti narejanja [Machens].

Če mislimo v bistvo, ostaja dostojanstvo moči tako odločilno tuje, da ga ne smemo postaviti niti kot njeno nasprotje, pri čemer obema prirečemo še istost bistvenega okrožja.

Dostojanstvo je čisto v notrino začetja zadržujoče se, iz nje daljno, v začetje vračajoče se in temu obratu zaobrnjeno razkrivanje skrivanja.

³⁶ »Das 'Idiotische' (*idion*) meint den Vorrang des In-sich-selbst-süchtigen, das sich zunächst als Subjektivität ausdrägt.«

Dostojanstva začetnega ne doseže nobena moč, zanj tudi ne moremo vedeti iz nobene moči.

Moč »potrebuje« moč (nasilje)

To »potrebovanje« je dvosmiselno. Moč potrebuje moč kot sredstvo, da je moč. Ko moč uporablja samo sebe in se mora porabiti, moč postane nasilje, *Gewalt*. Toda nasilje ni nujno in vsakič nasilno dejanje, vendar je vedno neko izsiljenje. Nasilje, ki v svojem prisiljevanju ni razvezano nasilje, ki se ne izrodi v slepo suvanje in zapiranje, je prav tako nasilje in tako nič drugega kakor ukročeno ali zastrto prisiljenje v nesvobodo, ki ga moč potrebuje in uporablja.

Moč vseeno potrebuje moč (izvajanja moči, ki porabljajo moč) ne kot kako sredstvo, temveč »rabi« samo sebe (sebe potrebuje) kot cilj. Kajti moč je tista, ki se mora uveljaviti in spraviti »do oblasti«. In to premaganje same sebe je njej lastno preobilje [Überfluß] praznine, ki ji je lastna. Tako je sama sebi odvečna [überflüssig] in vedno potrebuje samo sebe kot sredstvo.

V tem, da je moč bistveno obenem cilj in namen in sredstvo in posredovanje, moč zanikuje bistveni sestoj tega, kar sploh spada k vzpostavljajočemu proizvanjanju in napravljenosti. V tem izkazuje svojo temeljno potezo, da tvori bistvo delujočnosti kot dejanskosti.

Vsako izvajanje moči, v katerem ne uporabljamo le enega »nasilja« kot razpoložljive »učinkovine«, bivajoče šele prestavlja v okrožje moči in ga določa v njegovem karakterju moči. To se godi tudi takrat, ko je bivajoče nasilno podvrženo in ponižano, ko je »onemočeno« [ko mu je moč odvzeta].

Vsaka zahteva po moči in način uveljavljanja te zahteve po moči ravno zato, ker iz nje izhajata lastni bitni način in s tem osluplost in zaprepanost, s tem ogrozi oslabitev moči same, potrebuje kak izgovor, prek katerega ostaja zastrto bistveno nasilno bistvo moči. Tega zakritja oblastnega bista moči, ki ga »moralično« radi obsojamo kot »laž«, moralično ni mogoče dojeti. Spada namreč v bistvovanje biti. Ker pa »se« moč venomer gleda le iz bivajočega in kot kako bivajoče in kot vdor bivajočega v sicer zagotovljeno in navajeno bivajoče, se tudi vse sojenje o moči rešuje z obsojanjem izvajanja moči in z zgroženostjo nad močjo.

Razvoj moči in izvajanje moči na temelju novoveške metafizike oskrbujeta novoveško človečnost z »ideali«. Enkrat kot »najvišje cilje« zarisuje »socialno pravičnost«, drugič »napredek kulture«, nato rešitev zahodne »kulture«, potem novi »svetovni red«, zdaj spet kak politični sistem kot »najvišji cilj« – vse to ni večja ali manjša, spretnejša ali nespretnejša zlaganost, ki izvira iz drugače kalnih virov človeškega ravnanja, temveč nepokrivanje tega, kar »se« pravi in kar »se« »pravzaprav misli« – to terja bistvo opolnomočenja moči od vsakega, ki poseduje moč. Ti [ki posedujejo moč] morajo plačati tribut, ki prekorači vse druge »žrtve«. Plačati ga morajo pogosto, s tem ko morajo storiti še vse drugo in niti ne vedo, pod kakšno obveznostjo [dajanja] tributov so.

Moč in nasilje

Nasilnost (brutalnost) odlikuje nenavadna preprostost. Njen postopek ob vsaki priložnosti in v vsakem oziru cilja na brezpogono izničenje z brezpogojno delujočimi sredstvi.

Takoj ko namreč dve moči, enako sposobni brutalnosti, trčita druga ob drugo, se pokaže, da se njuni metodi ne razlikujeta v nobenem oziru, ker tu ni ničesar, v čemer bi se sploh lahko razlikovali. Zato se tu tudi stopnjuje možnost, da z ustreznimi sredstvi na mah odgovorimo na postopek nasprotnika.

Prek vsega tega, tj. prek sposobnosti za brutalnost, spuščeno v brezpogojnost, postanejo bodoči spopadi popolnoma »preprosti«; dosežejo brezpogojno ostrino, ki ima potem le še en izhod, in ta vodi nazaj k njej sami. Izničenje postane samo-smoter.

Moč in zločin

Ker moč postane kot bistvo biti zgodovinska, sta prepovedani vsa moralnost in pravičnost, in sicer brezpogojno. Moč ni ne moralna ne nemoralna, vlada [machtet] zunaj pravosti, prava in nravi. Vse, kar se je na teh področjih izgradilo, ohranilo in zadržalo, kar tu terjajo in postavljajo kot merilo, moč sama brezpogojno razbije, in sicer razbije tako, da na mesto razbitega ne stopi nič drugega kot moč sama, ki pa se daje kot bit in tudi kot neoprijemljivi nič, zato pa mora razbitje vsega obstojnega in obstojnostnega kazati to skrajnost uničenja.

Zato spadajo v dobe, ki jih določa brezpogojno oblastno bistvo, véliki zločinci [Verbrecher]. Ne moremo jih soditi po pravno-pravnih merilih. To sicer lahko počnemo, vendar tako nikoli ne dosežemo njihove samolastne zločinskosti [Verbrechertum]. Tudi nobene kazni ni, ki bi bila dovolj velika, da bi take zločince obrzdali. Vsaka kazen bistveno zaostaja za njihovim zločinskim bistvom [Verbrecherwesen]. Tudi pekel in kaj podobnega je v bistvu premajhno proti temu, kar brezpogojni zločinci zlomijo [zu Bruch bringen].

Poglavitni planetarni zločinci so si v svojem bistvu popolnoma enaki, ko sledijo svojemu brezpogojnemu hlapčevanju brezpogojnemu opolnomočenju moči. Historično pogojene in kot ospredje razširjajoče se razlike služijo le za to, da bi zločinstvo odeli v kaj nenevarnega in da bi celo še to, kar so storili, pomanjšali kot »moralično« nujno v »interesu« človeštva.

Poglavitne planetarne zločince najnovejšega časa, v katerem so ti šele postali možni in nujni, lahko preštejemo na prste ene roke.

62 *Bistvo moči in podjarmljanje*

V moči se »duh« skrajno in brezpogojno razvije v nezaprečeno nebistvo. »Duh« tu novoveško pomeni: védenje, ki ve za samo sebe, ki je dejanskost vsega učinkujočega.³⁷

Zato lahko le običajni razum obtiči v zunanosti zgolj »negativnega« in v bistvu moči spregleda bit samo.

Tako pride do tega, da »moč« tlačijo pod kdo ve katere »nosilce« in te delajo odgovorne za to, kar ti delajo »z« »močjo«, namesto da bi premislili, da so nosilci hlapci, ki jih nareja edinole moč.

Toda »hlapci«, ustrezno bistvenemu razvoju oblastnega bistva v ne-bistvo, niso nikakršni palčki, temveč »velikani«, namreč po načinu, kako se sploh – brez primerljive mere – *podvržejo* oblastnemu bistvu. Velikanskost zadeva odlo-

³⁷ »In der Macht kommt der 'Geist' zu seiner äußersten und unbedingten Entfaltung in das ungehemmte Unwesen. 'Geist' besagt hier neuzeitlich: das sich selbst wissende Wissen, das die Wirklichkeit alles Wirkenden ist.«

čenost za podvrženje oblastnemu bistvu, nezmožnosti védenja bistva in izvora nujnosti za taka razklenjenja.

»Demonija moči«

O njej radi govorijo tam, kjer menijo, da posedujejo še posebej »živo« predstavo o »dejanski« moči. V resnici pa je govoričenje najboljše spričevalo za ničnost vpogleda [Einsichtslosigkeit]. Govor o »demoniji moči« predpostavlja, da je moč »pravzaprav« in »seveda« upravičena in v določenih mejah nujna, zdaj pa bi jo bilo seveda treba »npravno« vezati in voditi. Najprej torej mislijo bistvo moči iz plitkega izenačenja z »nasiljem« kot prežetim z moralo in potem dopuščajo, da »demonija« nastane iz manka npravnega vodenja.

Nemoč te predstave o moči označuje tudi druge šolmoštrske sodbe zgodovinarjev o zgodovini.

Moč in resnica

Moč mora, kot bit, opolnomočiti neko odprtost, kar tu pomeni javnost, in tako sebi primerno bistvo »resnice« spraviti na oblast. Resnično je po novoveški usklajenosti [Gefüge] bistva moči toliko kot pravilno, in pravilno pomeni zagotavljajoče, zagotovljajoče zagotavljati opolnomočenje moči. Kar je temu opolnomočenju – ki vsakič ukazuje in ga vodi – »prav«, je resnično in je vedno le tolikšen čas resnično. Resnično pomeni toliko kot primerno opolnomočenju moči.³⁸

Ker pa je moč vselej brezpogojna, tudi njena resnica vselej ni pogojena in relativna. Za to resnico ni še česa drugega, se pravi, da bi lahko dovoljevala in terjala druge nazore sojenja. Ker ostaja to, kar še preostaja, vnaprej prepovedano, je resnica, ki pripada moči, »brezpogojna«. Zato mora tudi moč v

³⁸ »Macht muß als Sein eine Offenheit und d.h. hier Öffentlichkeit ermächtigen und so das ihr gemäße Wesen der »Wahrheit« zur Macht bringen. Wahr ist zufolge dem neuzeitlichen Gefüge des Machtwesens soviel wie richtig und richtig heißt sichernd gesichert-sicherstellend der Ermächtigung der Macht. Was dieser Ermächtigung je, von ihr selbst befohlen und gesteuert, gerecht wird, ist wahr und ist je nur insoweit und solange wahr. Wahr besagt soviel wie machtermächtigungsgerecht.«

javnem sporočanju svojih resnic stalno »vztrajati pri temeljnem načelu brez-pogojne resnice.«

Kar moč ugotavlja, je vsakič brezpogojno pravilno glede na opaženo in za sporočanje izbrano dejstvo. Ni nikakršnega drugega ozira na druge reči, s katerega in znotraj katerega bi povedano moralo biti tudi pogojno pravilno. Vsa izrekanja moči so brezpogojno pravilna. Kjer so si zato zoperstavljeni različne pozicije moči, pove vsaka zase svojo brezpogojno resnico. Nihče ne laže. In vendar lažejo vsi. Če natančneje premislimo: ker je vse vsakokrat v imenovanem smislu brezpogojno resnično, mora biti ta način močnostne resnice vsakokrat brezpogojno napačen. Še jasneje: resničen ali napačen v tem smislu, da je v *vsakem* oziru vedno nekaj določeno, ta »če-potem, *ob-oder*« je za moč bistven. »Resnično« je mirno lahko, in tudi mora biti, to, kar je napačno, kajti tudi napačno ni to, na čemer se utemeljuje resnica in po katerem bi sebe lahko ocenjevala in sodila. Resnično je pravzaprav le to, kar je po meri moči. Če tu govorimo o kaki koristi, nas to zlahka zavede; saj tudi ne gre za kaj koristnega za kdo ve kateri namen. Veljavo ima le opolnomočenje [Ermächtigung] moči, in resnično ni resnično kot koristno, temveč kot v sebi močnostno.³⁹

64

Lahko se moralično zgražamo nad tako vrsto resnice, vendar moramo vedeti, da ta odgovor moči ne ustreza. Tudi povratek v moralno nikdar ne zmore bitnozgodovinsko utemeljiti tega bistva resnice, ki ga je vrh vsega spoznal Nietzsche, in pripravljati njegovo prevlado. S pomočjo morale se lahko le izogibamo, tj. izključujemo samega sebe iz zgodovine, ki iz spuščanja oblastnega bistva prehaja v mahinacijo.

Tu se klavnost krščanstva pokaže najjasneje: med brezpogojnimi pozicijami moči binglja sem ter tja, po potrebi nudi svoje usluge zdaj eni, zdaj drugi strani.

Tu tudi spoznamo, da na področju izginevajočega krščanstva nikoli ne more pasti odločitev o božjosti bogov. Ni je mogoče niti zaslutiti.

³⁹ »Hier von einem Nutzen zu reden, führt leicht irre; da es ja auch nicht auf ein Nützlich für irgendwen und irgendeinen Zweck ankommt. Es gilt die Ermächtigung der Macht, und das Wahre ist wahr nicht als Nützlich, sondern als in sich mächtiges.«

Moč in niveliziranje

»Moč« zapeljuje k mnenju, da njeno bistvo poide v pre-moči [Vormacht] in gospodovanju in s tem tudi v podjarmljanju in celo zatiranju. Potemtakem moč prinaša s seboj neenakost. To tudi drži, dokler gledamo le na bivajoče, ki ga določa moč. Če pa pomislimo na bistvo moči same, tj. če ga razumemo kot bit, potem se kmalu pokaže, da k moči spada bistveno izenačevanje [Gleichmachung], in to v brezpogojnem smislu. Vsaka moč opolnomoči za taisto, namreč za povečevanje moči, ki kot obvladovanje zadeva njeno lastno bistvo in ne pomeni podjarmljanja bivajočega. Pomnoževanje moči potrebuje, že zaradi svoje gotovosti, kar največjo enoformnost »principa«, tako da ta enoformnost oblastnega bistva vključuje enakooblikovanost moči, izsiljenje enakosti vsega širjenja moči. Zato tudi pride do tega, da se nasprotovanja – kjerkoli se boji moči čisto in čisteje izvršujejo, pri čemer čistost pomeni brezobzirnost spuščanja [Loslassung] oblastnega bistva – medsebojno spravijo v popolno enakost.

Moč in ubornost

Običajna predstava posedovanje moči povezuje z razvojem pompa [Gepränge] in razkazovanja. Tu smo trčili ob nekaj bistvenega v zvezi z načinom, kako se mora moč držati v javnosti, saj si s pompom ustvari gledalce in te, ki se udeležujejo slavij, ki so tako prestavljeni v mnenje (z močjo, ustrezajoč moči), da so sami deležni moči in so njeni so-nosilci; vloga, ki jo »narod« sme igrati v javnosti pompa in posedovanja moči.

Znotraj zgodbe razvoja brezpogojnega oblastnega bistva je zato »socializem« nujen, enako nujno pa nikoli ne more biti goli »socializem« za sebe, temveč je vedno neki ... socializem. Kar mu vnaprej vklaplja samolastni temelj moči, se lahko navzame različnih načinov igre in to, kar je moči ustrezno, tudi ni odločilno nasploh. Obvelja le ena oblika narodnega reda, ki zagotavlja brez-pogojno obladovanje. Ta prežetost z močjo [Durchmachung] edinega javnega nosilca volje, danega naroda, je že vnaprejšnje in brezpogojno odvzetje moči [Entmachung]. K njej spada, da ravna brez pompa, brez mnogovrstnosti prezentacije, brez zazankanja v gole uredbe zaradi kar največje ubornosti. K posedovanju moči in njegovemu razkazovanju spadata pomp in hrup, k oblastnemu bistvu in njegovemu zagotavljanju spada največja ubornost. Ta ubor-

65

nost potrebuje obsežno [weitgehenden] površnost mišljenja. Najbolje ji služi brezmiselje. Ubornost shaja brez »kulture«. Zato v odločitvah o moči, tj. v planetarnem posedovanju moči, nikoli nista odločilni globina in veličina »kulture« in »izobrazbe« in zgodovinske znanosti in podobnega, temveč odločnost za ubornost najpreprostejših pravil igre, po katerih so sredstva moči brezobzirno pograna v igro.

Ubornosti razvoja oblastnega bistva ustreza niveliranje, ki moči pripada. V njegovi ubornosti ima moč temelj svoje bistvene čvrstosti.

Vse to spravi na plan brezpogojno praznino, ki domuje v bistvu moči same kot v skrajnem spuščanju biti v nebistvo bivajočnosti.

Ta praznina ni nič, temveč brezobzirnost moči celo proti sami sebi, saj vedeno nekaj velja le obvladovanje. Ta brezobzirnost in praznina v javnosti potem vzbudita vtis, da to, kar izvršujejo imetniki moči, pravzaprav zmore vsak, da njej ne pripada nič drugega razen najvišjega hlapčevstva v izvrševanju oblastnega bistva. To je redko; gre za redkost, ki ustreza temu, da je tudi moč temeljno bistvovanje [Grundwesen], temeljno bistvovanje biti in to ostaja prek edinstvenosti v lastnem.

»Moč« in »sistem«

Zdravi pameti najprej pade v oči, da moč deluje in postopa po nekem »sistemu«.

V tem mnenju, ki ga sama moč podtakne [zuspielen] vsakdanjemu mnenju o sebi, tiči temeljna zmeta. Moč je v svojem bistvu brezsystemska, ravno to ji zagotavlja mogočnost, da v vsakem času ostaja gotova svojega obvladovanja [Übermachtigung]. Kar pa, nasprotno, v sebi brezsystemska moč terja zase, je možnost totalne organizacije, ki se bivajočemu nikoli ne zaveže in mu že vnaprej odreče vsako zahtevo po zavezujočnosti. To, kar je za oblastno bistvo utečeno, je nevezanost na bivajoče in na način vsakokratnega presojanja in vrednotenja. Vsakdanje menjenje to občuti spet kot nekaj potujočega in ga poskuša razvrednotiti kot »nenačelnost«.

Moč in javnost

Moč potrebuje javnost, vendar z namero, da jo popolnoma zmede in da spodkoplje možnost ustvarjanja mnenja. Posledica te zmede je popolna brezbržnost do vsega. Največji uspehi ne vžgejo več in dražijo edinole prazno radovednost po naslednjih uspehih, ki so jim že vnaprej prisodili nebistvenost.

Zdi se, da taka brezbržnost ogroža moč in njeno sposobnost učinkovanja. V resnici pa postane moč še mogočnejša, saj brezpogojna brezbržnost omogoča dopuščanje vsega. Vsekakor tako v bistvu moči same in prek njega zori njeno protibistvo, ob katerem se edinole razbije: brezpogojno neupiranje. To povzroči, da moč nenadoma vlada v svojo lastno praznino in se prevaga v nič.⁴⁰

Neobičajnost in nespregljanost

V časih brezmejnega načrtovanja, ki jim zadostujejo le brezobzirni ukrepi, je preračunljivost vsega bivajočega bivajočemu pripisana kot temeljni karakter njegove napravljenosti. Vendar to pripisovanje nikakor ni kaka »subjektivizacija« »objektivnega«, ker subjektiviteta, to, da človek sebe dojema in uveljavlja kot *subjectum*, že odgovarja bistvovanju biti v smislu naredljivosti, in to tako, da je sprva kot *pred-met* [Gegen-stand] pred-stavljanja utemeljena na temelju, ki je za metafiziko nezadosten.

Kjer je preračunljivost postala znamenje bivajočega, je pravilo nespregljanost. Kajti vsa preračunavanja pokornih [dienstbaren] načrtovanj prodirajo v puščo, ki je sama ne obvladujejo, ampak jo stalno izrabljajo in izrabijo; neobvladljiva prek samih sebe morajo trčiti drugo na drugega in preriniti naprej to, kar nikoli ne moremo načrtovati. Toda nespregljano je vedno le nebistvo neobičajnega v podobi izjeme in odstopanja, ki nas presenetita.

Nujnostno

1. Neizogibno – nezaobidljivo – nespremenljivo – kar moramo prevzeti; čemur bodisi *podležemo*, s tem ko človeka razdrobi, ali čemur *podležemo*, s tem ko se

⁴⁰ »Sie bewirkt, daß die Macht plötzlich in ihre eigene Leere hineinmachtet und sich in das Nichts übermächtig.«

mu zoper-stavimo – brez ozira nase in brez obeta spremembe. Zoperstavljanje ni prestajanje, ampak obstoj tega, kar [nas] stre.

Tu [je] torej bistveno: kako jemljemo sami sebe. S tem da nekaj v tem smislu *pripoznamo* kot »nujno«, je dosežena le ena pozicija, ker smo postavljeni v položaj, da se odločimo ali pa da se ne odločimo.

Tu je prostor za goli *heroizem*, ki zgolj potrjuje neizogibnost, vendar ne zmore ničesar več. To lahko pomeni zelo veliko v primerjavi s klavnostjo poskusov izmikanja in utišanja ter nemočjo popačevanja in kratkih »pesimizmov« in »optimizmov«.

Nujnostno v označenem smislu ne dopušča nobene možnosti več, pri čemer je to, kar je mogoče, zaokroženo in preračunano v okrožju dozdejšnjega, vladajočega bivajočega.

Toda to nujnostno ne odloča o tem, ravno ne more odločiti, ali samo ni že poslednja možnost dosedanega in s tem sploh ne nujnega, ki pride, temveč opravi zgolj svoj mimohod in minevanje. Kajti nekaj bistveno drugega je

2. nujnostno v smislu prihoda, ki ga ne moremo utemeljiti, kar najčistejša odprtost najpreprostejših odločitev doprinaša v sebi, ne neizogibno, temveč zavezujoč do [in] pripravljenosti za prihod.

Za nujnostno, ki ga mislimo kot prvo, je nuja le breizhodnost; in nujnostno take vrste te nuje ne preobrne, ampak sili in prisiljuje vanjo.

Za nujnostno, ki je menjeno drugače, je nuja, da se ne godi nobena odprtost neodločno-odločilnega prehoda; in nujnostno take vrste suva v jasnino brez-nujnosti in obrača, tj. preobraža, nujo na način prostega postavljenja na prosto mesto bistvene odločitve.

Bitnozgodovinsko mišljenje

je prigradeno iz same BITI, ki bistvuje v čistem prihodu. Ta pa svojega ravnanja ne dela za utrpevanje ali golo ogledovanje. Pri-lastitev terja najvišje izvrševanje: skok, vprašujoči, v jasnino brezdanjosti. Izprašujemo pa bistvo resnice.

In kolikor je dogodje odločitve o tem bistvu začetna zgodovina, ostaja mišljenje temeljno zgodovinsko. Zato mora iz prvega začetja prek konca dovršitve metafizike prestopiti v drugo začetje, dopustiti mora, da ga nosi nedojemljiva moč nošenja tistih besed, katerih nosilcev nam sploh ni treba poznati. Tako mišljenje mora misliti približno dvesto let naprej, da se na ujasnjem mestu odločitve med resnico BITI in prednostjo bivajočega, ki je postala pušča, zbude prvi Nemci. Dolgo bo manjkala neposredna sled, ki upotuje poti v preprosto sosedstvo redkih trenutkov zgodovine BITI.

Kot zatočišče in izhod ni treba premisliti le preteklega (zgolj bivajočega), ne večnega (zgolj bivajočega) – le BIT mora mišljenje izprašati kot to, kar je kot neodločeno polno odločitev.⁴¹

Mišljenje – kot izpraševanje resnice BITI – mora upovedujoč prodreti v okrožje prihajajoče začetne odločitve, ker zadene edinole na sled dogodja.

Zato mišljenje mora skozi pozabo biti. Pred tem pa jo je najprej treba izkusiti; za to pa spet moramo pretresti pozabo biti. Povod tega pretresa [Erschütterung] [je] jasnina neobičajnega. Oznanilo neobičajnega v nenavadnem.

Nenavadno kot motnja običajnega.

Običajno in navajeno.

Navada.

Neobičajno v smislu *bivajočega* presenetljivega in bizarnega.⁴²

Neobičajno v smislu davno bistvujoče BITI, ki ne potrebuje nobenih sredstev.

Bitnozgodovinsko mišljenje ne prinaša niti rešitve ugank niti ne ustvarja pomirjenj v stiskah. Je v-stojnost v bistvu resnice. Kaj še bolj bistvenega naj bi od mišljenja zahtevali?

⁴¹ »Weder Vergangenes (nur Seiendes) noch Ewiges (nur Seiendes) ist zu bedenken als Zuflucht und Ausweg – nur das Seyn muß das Denken erfragen als das unentschiedene Entscheidungs-volle.«

⁴² »Das *Ungewöhnliche* im Sinne des *seienden* Überraschenden und Ausgefallenen.«

Bitnozgodovinsko mišljenje je stalno *začetno* mišljenje, nikoli se ne izgubi v kakšni historiji poteka mnenj in nauk.

V vsakem skoku je izskočila sled začetne zgodovine, ki nosi to, kar ji je podobno, kar pomeni, da je izskočila v začetje, [tisto] drugo [začetje], ki je zdaj kot začetje BITI sam iznos, bistvovanje resnice BITI.

Bitnozgodovinsko mišljenje se uskladi v [vse] brez-oblično, ni mu dovoljena nobena opora v prisposobi in pojasnjujoči reči – pusta in drzna je njegova beseda.

Kajti v lastništvu BITI je treba utemeljiti sluteči rod.⁴³

Uglašena od BITI mora misleča beseda zamolčati svoj glas.

Začetno mišljenje začetja ne le da ne začenja, v začetju tudi ostaja in venomer napotuje vanj. *Uspelost* te napotive je vse, učeno oblikovanje [Auswalzen] v vhodne predstave pa njena največja nevarnost.

70

Bitnozgodovinsko mišljenje je večstезno [vielspurige] mišljenje; ni niti predstavljane niti večstopenjski način mišljenja v smislu »dialektike«, ki zlahka služi kot sredstvo napačnega tolmačenja večstезnega mišljenja in [dialektika] je od njega vseeno bolj oddaljena kot začetno *noein* od *phýsis*.

Mišljenje iz-prašuje raznotere sledi BITI, ki kot pri-lastitev preprosto bistvuje v raznovrstje iznosa.

Vsaka sled BITI napotuje v zasledovanje druge [sledí BITI], vendar jih nikjer in nikdar ni mogoče misliti hkrati, tj. nikoli ni pred-stavljane in ogledovanje, temveč v-stojna pripravljenost za pot v brezdanjost.

⁴³ »In jedem Sprung ist die Spur der anfänglichen Geschichte ersprungen, die in ihresgleichen und d. h. in den Anfang, den anderen, trägt, der als Anfang des Seyns jetzt der *Austrag* selbst, die *Wesung* der Wahrheit des Seyns ist. // Das seynsgeschichtliche Denken fügt sich in das Gestalt-lose, ihm ist kein Anhalt gewährt am 'Bild' und am erläuternden Ding – kahl und kühl ist sein Wort. // Denn zu gründen gilt es im Eigentum des Seyns ein ahnendes Geschlecht.«

Bistvo filozofije

in vsakokratna zgodovina mišljenja v smislu zgodovinske utemeljitve, ki jo je prevzelo, nikoli ne pusti, da razglašamo »osebnost« filozofa»; še manj je to, v nasprotju z mišljenim misleca, prav to, kar pravzaprav ostane. Le historični biologizem lahko, razširjen v metafizično (»subjektiviteta« človeka), razširja taka zmotna mnenja. Da je bil Nietzsche žrtev te »tendence« in da jo je naredil »moderno«, nas ne sme čuditi.

Nasprotno pa je lahko posredno obnašanje misleca, da napotilo da držo, ki po svoje kaže način, kako je sploh določen in ubran odnos do bivajočega. V tem se odstira, kako bistvuje bivajoče kot tako – katera resnica je, ali utemeljeno je ali pa ni resnice BITI.

Tako je *Heraklit* zmogel upovedati opozorilo o bistvenem začetnega mišljenja, tj. zgodovine BITI; če predpostavimo, da ga ne »beremo« in razumemo niti »biografsko« niti »historično«, temveč da ga skusimo *zgodovinsko*:

*anachoréas de eis tò hieròn tes Artémidos metà tôn paídou estragálidzein peirostánton d' autòn tôn Ephesiów 'ti, ô kákistoi, thaumázete; eipen'é ou kreítton touto poien è meth' hymôn politeúesthai; 'kaì télos misanthropéas kaì hekpatéas en tois oresi dieitato [...]*⁴⁴

71

Človek in biti-tu

Človek: umna žival.

⁴⁴ *Prim.* Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Izd. Walter Kranz. Prvi zvezek, 5. naklada, Berlin, 1934, 22 A 1, str. 149 (Diog. IX 3). Heidegger je na predavanjih poletnega semestra v letu 1934, fragment prevedel takole (prim.: *Heraklit*, 1. Der Anfang des abendländischen Denkens. 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos, izd. M. S. Frings, *Skupna izdaja*, 55. zvezek, Frankfurt am Main 3/1994, str. 10: »Er aber hatte sich in das Heiligtum der Artemis zurückgezogen, um da mit den Kindern das Knochenspiel zu spielen; hier standen nun die Ephesies um ihn herum, und er sagte zu ihnen: ›Was, ihr Schufte, bestaunt ihr da? Oder ist es nicht besser, dies zu tun ali mit euch zusammen um die *pólis* sich zu bemühen?« »Umaknil se je v Artemidino svetišče, da bi se igral z otroci. Zdaj so stali okoli njega Efezijci in rekel jim je: 'Kaj zijate, podleži! Ali ni bolje, da se igram, kot da se z vami trudim za *polis*?'« Sledi še izdajateljjev prevod zadnje navedene vrstice: »Und endlich verschmähte er die Menschen, verließ den gemeinen Weg und lebte im Gebirge [...].« »In končno zasovražil ljudi, zapustil skupno pot in živel v gorah...«

Um: *bodisi* nosi živalskost ali pa žene, spodbuja, ali zavira »življenje«, *ali* pa živalskost vodi in usmerja, čeprav [je] vanjo vgrajen. »Vrednote«, »cilje« priznava, a človeško; »vsebine«, ki tako ali drugače izpolnjujejo formalnost in samolastno funkcioniranje »življenja«.

Življenjske funkcije so to, kar je obstojno, vse drugo je rezultat in vsakokratna izpolnitev.

Povsod človek – brezsveten in nezemeljski – ne da bi pripadnost bivajočemu kot takemu kdaj utemeljevala njegovo bistvo, in to tako, da so »življenje« – telo in duša – so-pogoji izvrševanja in poteka, vzdrževanja in opuščanja njegovega bistva.⁴⁵

To pripadnost bivajočemu je treba povzdigniti v to, kar je odločilno, kolikor postane odločilna resnica biti in kolikor naj bi se dogodilo utemeljevanje te resnice kot tu-*biti*.

Potem: bistvena preobrazba človeka.

Mogoča le po najskrajnejših in najdaljših pretresih.

Prevedel Aleš Košar

⁴⁵ »Überall der Mensch – weltlos und unirdisch –, ohne daß je die Zugehörigkeit zum Seienden als solchem sein Wesen begründete, so zwar, daß das 'Leben' – Leib und Seele – Mitbedingungen des Vollzugs und Verlaufs, des Aushaltens und Abbrechens seines Wesens sind.«

Martin Heidegger

KONEC NOVEGA VEKA V ZGODOVINI BITI¹

Metafizično znamenje dovršitve novega veka je zgodovinsko bistveno opolnomočenje »komunizma« za bitni ustroj dobe dovršene brezsmiselnosti. Brez-smiselno tu razumemo po pojmu smisla v *Biti in času*. Tu je smisel snovalno področje zasnavljanja biti na njeno resnico; in resnica pomeni razkrivajočo sprostitev biti v ujasnjenost njenega bistvovanja, jasnino sebeskrivanja. V njem bistvuje odrekanje, ki je, ko se jasni, namig BITI.² Namigujoč se zbira v

Prevedeno iz: MARTIN HEIDEGGER, *Die Geschichte des Seyns, Skupna izdaja* (HGA), 69. zvezek, izdajatelj Peter Trawny, 2. del., Koinon, aus der Geschichte des Seyns (1939/40), Entwurf zu Koinon, zur Geschichte des Seyns, *Das Ende der Neuzeit in der Geschichte des Seyns*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1998, str. 201–214. Za lažje razumevanje smiselno povzemamo nekaj izdajateljevih pripomb: besedilo je bilo natipkano na 10. straneh (originalnega rokopisa niso našli), dve dodatni, nenumerirani, z roko napisani strani prinašata dodatke in predelave osnovnega besedila, ki je izredno zgoščeno, zato je ob prevodu nujno navesti več stavkov v celoti. Sicer pa **male črke abecede** navajajo Heideggrove robne opombe.

¹ Kratko besedilo »Entwurf zu Koinon, zur Geschichte des Seyns, *Das Ende der Neuzeit in der Geschichte des Seyns*,« pripada širšemu sovisju obširnejših spisov, ki so nastajali v teh letih 1938–40: *Die Überwindung der Metaphysik* (Vorträge und Aufsätze), *Beiträge zur Philosophie, Besinnung* (65. in 66. zv. *Skupne izdaje*). Septembra 1939. leta se prične vojna, ki jo Heidegger misli kot bitnozgodovinski fenomen, 'komunizem' mu ni ideološka oznaka, temveč »uskladitev bivajočega v celoti, ki se pojavi ob koncu metafizike«. (Prim. *Koinon, aus der Geschichte des Seyns* (1939/40), *Skupna izdaja*, 69. zv., str. 225–229.)

² Da svojo rabo razloči od metafizične, Heidegger uporablja tradicionalno nemško besedo za BITI,

podarjanje same sebe kot edinstvene. Nobeno ustrežanje bivajočemu je ne zmore ubesediti.

»Brez-smiselno« misli brez-resnično: *izostajanje jasnine* biti. Brezsmiselnost se dovrši s tem, da ta izostanek vztraja v nespoznavnosti. Z njim bit mineva [entschwindet] v pozabljeno pozabo. »Bit« velja edinole še kot brezvprašajnska, najboljčejša beseda najsplošnejšega in praznega, nepomenljivo prednost ima bivajoče. Oznanja in uveljavlja se v zahtevi, da je vseskozi naredljivo in zato načrtljivo in preračunljivo.³ Ko se tako ponuja, bivajoče v človeku izsili izključno predpravico narejanja [Mache]. Nezadržnost njegovih brezmejnih utirjanj začara človeštvo: zaradi njega mu vsakič zgolj naredljivo bivajoče pomeni vse. »Bit« – pozaba biti – dovršitev brez-smiselnosti.

Ko se brezsmiselnost dovrši, razglasijo »vrednote« (življenjske in kulturne vrednote) za najvišje cilje in forme človeškega cilja. »Vrednote« so venomer le skriti prevod brezresnične biti in goli nazivi tega, kar v edinstvenem okrožju naredljivosti velja kot to, kar lahko cenimo in preračunamo. In vrednotenje prevrednotenja vseh vrednot, vseeno v kateri smeri že se izvršuje, pomeni dokončno pahnjenje v dovršeno brezsmiselnost. Pojavljanje mnogovrstnih oblik vrednostne misli potrjuje izvršeno izročnost bivajočega v zapuščenost [od] biti. Brezmočnim vrednostim ustreza nemoč vrednostnih predstav. Spodbuja izbruh *moči* iz naredljivosti bistvujočega bivajočega.

Bivajočnost [Seiendheit] se je razpustila v golo mahinacijo [Machenschaft], in sicer tako, da po njej bivajoče pride do neomejene moči in da skrito »zagospoduje« zapuščenost bivajočega, kar ne izvira iz omenjene moči mahinacije, temveč iz skrite zgodovine BITI [Geschichte des Seyns]. Edinole mahinacija se lahko izključno podredi opolnomočenju za samo sebe in v tem najde nekaj dokončno veljavnega.⁴ Kjer zavlada brezsmiselnost, in sicer po človeku kot subjektu, računarju in zbijalcu [Raffer] preračunljivosti samega sebe in vseh stvari, tam moramo odstranitev vsakega smisla (tj. vprašanja po resnici BITI, oz. njenega odzvanjanja v bivajočnosti in njenega zasnutka) nadomestiti s tistim,

Seyn, in njene izpeljanke, npr. seynsgeschichtlich, bitnozgodovinsko, kar vsakič *označujemo* z MALIMI TISKANIMI ČRKAMI. *Prim. Phainomena* 21–22, str. 320.

³ »'Sein' gilt gerade noch als das fraglose allgemeinste Wort des Allgemeinen und Leeren, unbedenklichen Vorrang hat das Seiende. Es bekundet und behauptet sich in dem Anspruch, durchgängig machbar und demzufolge plan- und berechenbar zu sein.«

⁴ »Die Machenschaft allein kann sich ausschließlich unter die Ermächtigung zu ihr selbst stellen und darin ein Endgültiges finden.«

kar edinole ostaja kot primerni nadomestek: z *računanjem*, in sicer računanjem z »vrednotami«. »Vrednota« je prestavljenje [Übersetzung] resnice bistva v količinskost in velikanskost; premoč »vrednostne misli« potrjuje izvršeno izročnost bivajočega preračunavanju.⁵

»Komunizem«, zajet miselno, ni v tem, da morajo vsi enako veliko delati, enako zaslužiti, jesti in se zabavati, temveč da so vsi načini obnašanja in forme države vseh pod isto prisilo brezpogojne moči brezimne manjšine [Weniger]. Brez-odločnost [Entscheidungslosigkeit] (zlom slednje možne rasti in prevzemanja odločitve) postane povprečni zrak, ki ga dihajo vsi. To skupno, *das Geimeisame* – vsakogar je mogoče posplošiti na vse druge – je, kakor da ga ni: industrija je podržavljena, banke prav tako, veleposest odpravljena, samostani ukinjeni, sleherna vednost popačena v »inteligenco«, ta uporabljena, se pravi »udejanjena«,^a le v specializiranosti »specialistov« ['Spezi']; proizvodnje »javnega mnenja« tako imenovanega »naroda« s tiskom in radiem, je naravnano le na ohranjanje navidezne tvorbe, ki je pravzaprav nihče ne jemlje resno, razen tistih, ki imajo moč in tudi oni [jo jemljejo] le kot eno od sredstev moči – vse to se iz okrožja imetja in premožnosti dosedanje meščanskosti kaže kot popolna izguba in razdejanje. Toda podržavljanje »družbe« v državo ne pomeni veliko, saj je država postala zgolj podrejeno orodje ene same partije; partija pa orodje sovjeta in ta igrišče [Spielraum] manjšine. Njej je lastno, da ostaja neimenovana in da pogosto imenovane (Stalina in njegov javno dejavni okoliš) vselej tolerirajo le kot osprednježe.

Ta »manjšina« nikakor ne pomeni kakega majhnega števila v nasprotju z brezštevili mnogimi, ki so izključeni iz posedovanja moči. »Manjšina« izvaja [betreibt] lastnen način zbiranja slednje polastitve moči v čisto brezobzirnost brezpogojnega postopka. Le manjšina jamči za neomejenost in gotovost [Sicherheit] kar se da neočitnega razvitja moči. Ta postopek je določen metafizično, podžgan in gnan edinole od zapuščenosti vsega bivajočega, ki je kot take ne moremo spoznati. Le prek take manjšine^b je brezpogojno in neokrnjeno zagotovljeno tudi soglasje o tem, da so »socialno skrbstvo«, udeležnost pri

⁵ »Der 'Wert' ist die Übersetzung der Wahrheit des Wesens in das Mengenhafte und Riesige; die Vormacht des 'Wertgedankens' bestätigt die vollzogene Auslieferung des Seienden in die Verrechnung.«

^a Pretolmačenje, odstranjenje.

^b Manjšina in ne-javnost sta kar najzanesljiveje vezana na javnost. Kako! Zakaj tako? Ne-javno kot forma moči. Neopazno [je] v tej formi vsiljeno [?] običajnemu – največji nazivi – najdevanje imen.

napredku kulture, odstranjevanje razrednih in poklicnih razlik, izenačevanje vladanih in »vladarjev« seveda le izgovori za »narod«, ki stoji pred njimi začaran in tudi ne misli gledati kam drugam kot v to, kar edinole je, v moč manjšine. Še enkrat: ne gre za to, da ta manjšina poseduje moč, temveč njena »odločnost« povsod zgolj vzdržuje popolno moč ustanov v nedotakljivi prednosti nasproti vsakemu poskusu samostojnega vpogleda v izvrševanje volje posameznikov in grup.^c

Despotizem manjšine zato ne temelji v osebnem pohlepu po oblasti posameznih »subjektov«, temveč se jih, brez njihove vednosti, samo izrablja kot nosilce in »imetnike« [Statthalter] brezpogojne polastitve čiste moči, z enim ciljem: dopustiti, da se moč uredi v svojih lastnih ustanovah ter da se ji zagotovi ugled resnično dejanskega. Kdor tu govori o »materializmu«, priča le o tem, kako zelo predstavljanje še vedno visi na drobtinicah, ki so jih, vseeno katera, učena mnenja nametala za »ljudstvo« in med njega. Ta »materializem« je v najvišjem smislu »duhoven«, tako odločilno, da moramo v njem prepoznati dovršitev zahodnega metafizičnega duhovnega bistva.^d Lenin je to jasno vedel. In zato »nevarnost« komunizma ni v gospodarskih in družbenih posledicah; prej v tem, da njegovo duhovno bistvo, bistvo komunizma kot duha, ni spoznano in je spoprijem zastavljen na ravni, ki povsem zagotavlja njegovo premoč in neubranljivost.^e Zgodovinska moč komunizma in njegovega samolastnega bistva^f kot oligarhične moči sovjetov je najpreprostejši in najbolj prisiljujoči protidokaz zoper domnevne ničejanske nauke o »nemoči« »duha« Nietzschejevih izkoriščevalcev. Zato »boj«^g krščanskih cerkva, npr. proti boljševizmu, ne doseže ničesar, saj ne zmorejo prepoznati njegovega duhovnega bistva, ker same služijo »duhovnemu«, to pa krščanstvu bistveno in dokončno onemogoča, da bi zoper »svetovnega sovražnika, boljševizem«, utemeljilo kako bistveno različno mesto odločilnega spraševanja, ki bi [»svetovnega sovražnika, boljševizem«] popolnoma izkoreninilo. Predvsem pa se vedno mora

^c O Rusiji – vemo malo – tudi če je o njej malo znanega, ni treba vedeti čisto ni več!

^d bistvovanja.

^e »Und deshalb besteht die 'Gefahr' des Kommunismus nicht in den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Folgen; vielmehr darin, daß sein geistiges Wesen, sein Wesen als Geist nicht erkannt und die Auseinandersetzung auf eine Ebene gelegt wird, die vollends seine Macht und Unwiderstehlichkeit sichert.«

^f To zveni tako, kakor da bi ga še lahko zadržali in zavrteli nazaj.

^g Njegovo duhovno bistvo preprečuje odločitve.

^h »boj«: 1. na najbolj nesamolastni [?] ravni 2. sploh ne to, kar je odločilno – kaj naj z bojem tam, kjer je »upravičevanje« kot moč, in sicer tako, da vse tako naredi za odvečno.

v navideznih bojih in v »boju«, izrojenem v dokončno strinjanje, zbuditi védenje, da čista moč v svoji brezpogojni polastitvi same sebe napotuje še na kaj drugega od [poti] nazaj na svoj izvor in bistveno držo. To je »Machenschaft«, »mahinacija«; s to besedo moramo misliti bistveno odločitev v zahodni zgodovini BITI. To mišljenje pride »dejanskosti« dogodkov dobe neskončno bliže (vendar ne kot nedejavno zijanje) od vsakega malomeščanskega načina »angažiranja«. Seveda bi šlo za zmotno zahtevo, če bi kdaj hoteli, da se to mišljenje spremeni v nekakšno splošno predstavlanje in menjenje, ki ju vsakdo rabi. Zoper to je nujno le eno: védenje o nezaobidljivi, bistveno različni mnogoličnosti, v kateri se mora izvršiti zgodovina prevladanja komunizma. Najtrša ovira temu védenju ostaja neimenovano in slabo preiščeno pričakovanje bodočega [einstigen]⁷ povratka pred-komunističnih, meščanskih razmer. To obnorelo pričakovanje se kar naprej hrani z zmotnim glediščem, ki mu je »javno« edino dejansko, vendar je to sicer nujna, a vseeno zgolj prazna senca zgodovine, ki je nikdar ne moremo preprosto preskočiti in ki bistvuje edinole kot zgodovina BITI.

Ne pobeg v »duhovnost« – pred bistveno vsebino politične dejanskosti – temveč preiščanje političnega, vse do temelja njegovega nezamejenega oblastnega bistva [Machtwesen], dosega področja, s katerih bomo »duha«, kot formo gospodovanja metafizike, lahko prevladali z njo samo.⁸ Le kjer je pred tem »duh« učinkovit kot protipodoba in vzor, si mnenje o zakoreninjenosti duhovnega v »telesnem« ustvari svoj ugled, svojo razumljivost in možno veljavo svetovnonazorskega creda. »Komunizem« vendar ni zgolj prazna državna forma, tudi ne vrsta političnega svetovnega nazora, temveč metafizični ustroj, v katerem novoveško človeštvo nahaja sebe, brž ko dovršitev novega veka vstopi v svoje zadnje obdobje.⁹ V okrožju priznanih dejavnosti (socialno skrbstvo – spodbujanje kulture), krit z varovalno streho rešitev, v katere verjame (»večna blaženost«), navajen, da to »življenje« moramo živeti, človek danes

⁷ Nemški temporalni adverb *einstig* je pomensko odprt v obe smeri in pomeni tako pretekli, nekdanji (*einstmalig, ehemalig*) kot prihodnji, bodoči (*künftig*) [povratek]. V slovenščini mu ustreza prisil. nekoč.

⁸ »Nicht die Flucht vor dem Wesensgehalt der politischen Wirklichkeit in das 'Geistige', sondern das Durchdenken des Politischen in den Grund seines unbeschränkten Machtwesens gelangt in die Bereiche, von denen aus der 'Geist' als eine Herrschaftsform der Metaphysik mit dieser selbst überwindlich wird.«

⁹ »Der 'Kommunismus' ist jedoch keine bloße Staatsform, auch nicht nur eine Art der politischen Weltanschauung, sondern die metaphysische Verfassung, in der sich das neuzeitliche Menschtum befindet, sobald die Vollendung der Neuzeit ihren letzten Abschnitt beginnt.«

zaide – saj so ta zagotovila že davno popokala in postala breztemeljna – v povsod negotovo [schwankende] zbežanost, ki mu dovoli samo še to, da išče »cilje«, ki naj bi prekosili [vse] dosedanje in ki se prav zato morajo sesuti v enakovrstnost z dosedanjim; če namreč gojenju sposobnosti in zabavljivosti telesnega življenja ne ostane nič več kot brezpogojno širjenje tega »cilja« na celoto zadovoljne in zdrave, industrializirane in tehničirane, kulturno delujoče ljudske množice, ki znova in znova najavlja, da bo te življenjske interese samo še stopnjevala, če se celo evropski narodi, bodisi z voljo do uveljavljanja »interesov«, ki so že dolgo tega postali njihova lastnina, bodisi šele zaradi zagotovljenega doseganja potešitve teh »interesov«, vojni *ne* morejo izmakniti, potem bistvo interesa, ki nujno sili k izsiljevanju ustrezne masovne vojne, usmerjene k brezpogojnosti, potrjuje, da novoveški človek povsod stoji znotraj dosedanjega, tj. metafizično določenega bivajočega.

Zmedeno zazankanje v bivajoče ne zmore izkusiti najbližjega, tega, da tu beg pred BITJO določa zgodovino v njenem bistvu. Ta spravi na dan stanje, ki s popolnostjo zagotavljanja celotnega življenja in njegovih interesnih krogov dopusti, da se negotovost kake odločitve razrase do nedojemljivosti. Grožnja človeški biti [Menschsein] iz tega, kar tvori brezpogojno gospodovanje gotovega upravljanja vseh ukrepov varovanja in kljubovanja, grožnja, ki jo neprijemljivo slutimo in jo obenem odrinjamo kot videz, vsebuje naznanilo nečesa takega, česar novoveški človek, ki upravlja in preračunava metafiziko h koncu, nikoli ne more izkusiti. To je zanj neizkusljivo, pa ne zato, ker je vse predač nad njegovimi privajenimi okrožji, temveč zato, ker mu je tako *blizu*, da mora človek, usmerjen na zagotavljanje, to najbližje, svoje skrito bistvo, vedno že preskočiti.¹⁰ To najbližje pa ni blizu ne »telesu« [Leib] in ne »duši« in tudi ne »duhu« človeka, prej je vsemu temu nezavezano; res pa je blizu^h skritemu bistvenemu temelju človeka: ukoreninjenosti [Inständigkeit] v resnici BITI, z močjo katere človeka v gotovo urejenem poganjanju zagotovljenega in menjavi prepade negotovost in ga, ob propadanju ciljev, meče sem in tja. Pri

¹⁰ »Die Bedrohung des Menschseins aus dem, was gerade die unbedingte Beherrschung einer sicheren Lenkung aller Schutz- und Trutzmaßnahmen ausmacht, die Bedrohung, die ungreifbar gehäht und zugleich wieder als Schein weggestoßen wird, enthält die Ankündigung von Solchem, was der neuzeitliche, die Metaphysik zu Ende verwaltende und verrechnende Mensch niemals zu erfahren vermag. Unerfahrbar ist ihm Jenes, nicht weil es allzu fern über seine gewohnte Bezirke hinausliegt, sondern weil es ihm so *nahe* ist, daß der auf Sicherung bedachte Mensch dieses Nächste zu seinem verborgenen Wesen ständig schon übersprungen haben muß.«

^h blizu ker [je] *blizina* sama: *tu-bit*.

tem lahko izkusi to nično sploh (namig nič). Nič pa ni »nič«,ⁱ temveč le najpreprostejša in bistvena podoba BITI, ki jo najteže prestajamo.¹¹ BIT le v redkih časih svoje skrite zgodovine posreduje [ermittelt] sredino bistvovanja človeka in jo naredi odgovorno odnosu do BITI. Ta odnos pa ni nikakršno predstavljanje in sploh nikakršen način »doživljanja«, temveč ta čas še nedogodena utemeljitev resnice BITI. Ta bistvena sredica človeka nikjer in nikdar ne obstaja na sebi, temveč šele »*nastane*« [wird] v dogodju pri-lastitve človeka v tubit in je le iz nje. Človek te zgodbe ne more »narediti«, vanjo nikoli ne more poseči; zmore le pripravljati čas, saj je sam zaseženec njenega bistva, saj ga tisto najprihajajočnejše prihajajočega zadeva [trifft] iz dalje najbližjega (posreduje v sredino). Dokler človek ostaja zunaj te pripravljenosti, se opoteka med zagrajenimi izhodi na koncu dolge slepe ulice. Pozabil je ubrati pot nazaj, seveda ne nazaj v dozdajšnje, temveč v začetje. Njegovemu gospostvu se je zahodno človeštvo prav hitro izmaknilo. Začetje v tem, kar vsebuje, priključuje sebi najbolj oddaljeno prihodnost. Obvarovanje njegovega bistva daje mišljenju prevlado [das Überwiegen] njegovega vpraševanja po obetu najprihajajočnejšega. Začetje je skrivnost zgodovine; kajti začetek se prinaša v nenadno jasnost nenadnosti BITI do nič, njegov samoprinos pripada bistvovanju BITI same.¹²

Če je »komunizem« metafizični ustroj narodov v zadnjem obdobju dovršitve novega veka, potem to terja, da mora komunizem, četudi še zakrito, svoje bistvo ustoličiti že v pričetku novega veka. Politično se to zgodi v novoveški zgodovini angleške države. – Ta je, če jo mislimo glede na njeno bistvo in ne gledamo aktualnih form vladanja, družbe in verovanja – *ista* kot država v združenih sovjetskih republikah, le s to razliko, da tam orjaška predstavitev v videz moralnosti in vzgajanja ljudstva naredi vse razvitje moči za nenevarno in samorazumljivo, medtem ko tu novoveška »zavest« sebe brezobirneje razgali v lastnem oblastniškem bistvu [Machtwesen], četudi ne brez sklicevanja na osrečevanje naroda. Meščansko-krščanska forma angleškega »boljševizma« je najnevarnejša. Brez njenega izničenja se bo novi vek ohranil.^j

ⁱ »Nihilizem« je še metafizika.

¹¹ »Das Nichts aber ist nicht 'nichts', sondern nur die einfachste und am schwersten zu bestehende Wesensgestalt des Seyns.«

¹² »Der Anfang ist das Geheimnis der Geschichte; denn der Anfang bringt sich in die jähe Lichtung der Jähe des Seyns zum Nichts, welches Sichbringen der Wesung des Seyns selbst gehört.«

^j Tj. dovršitev bo daljša.

Dokončno izničenje ima lahko le obliko bistvenega samoizničenja, ki jo v vlogi rešitelja moralnosti najbolj spodbuja prestopanje lastnega navideznega bistva. V katerem historičnem trenutku se bo začelo samoizničenje »komunizma«, vse dokler ne bosta vidna ta proces in njegov konec, je glede na bitnozgodovinsko odločitev, ki je že padla in ki samoizničenje naredi za neizogibno, vseeno. Samoizničenje ima svojo prvo obliko v tem, da »komunizem« priganja k izbruhu vojnih zapletov ob nezadržnosti docela razvezanih izpadov moči.¹³ Vojna ni, kot misli še Clausewitz, nadaljevanje politike z drugimi sredstvi; ko »vojna« pomeni »totalno vojno«, tj. ko vojna izvira iz *razvezane mahinacije* bivajočega, potem postane vojna *preobrazba* »politike« in *razodevalka* tega, da sta bila politika in vsak planski življenjski pogon le še izvjalstvo metafizičnih odločitev, ki samega sebe več ne obvladuje. Taka vojna ne nadaljuje že navzočega, temveč ga prisiljuje v izvajanje bistvenih odločitev, katerih samo [navzoče] ni gospodar. Zato taka vojna ne dopušča več »zmagovalcev in poražencev«;^k vsi postanejo sužnji zgodovine BITI, za katero so bili že od začetka premajhni in so bili zato v vojno prisiljeni. »Totalna vojna« prisili »politiko« – »realnejša« kot je, toliko neizogibnejše – v formo golega izvrševalstva zahtev in pritiskov bitnozapuščenega bivajočega, ki si edinole z odpravljanjem in uravnavanjem brezpogojne načrtnosti po računarsko zagotovi premoč stalnega čistega polaščanja razvijanja moči.¹⁴ To, da taka vojna ne pozna več »zmagovalcev in poražencev«, ni zaradi tega, ker oboje enako močno rabi, saj tako ali tako utrpijo enako veliko škodo, temveč temelji v tem, da morata nasprotnika, *obadva, vsakič*, ostati znotraj bistveno neodločenega. Neizpodbitno znamenje tega je, da ne poznata in ne računata na nič drugega kot na svoje »interese«. Sama vojna *ne dopušča*, da bi, eden ali drugi, sploh dopustila, da bi ti »interesi« kot taki postali vprašljivi v svojem možnem »ciljnem« karakterju. Kot zavestno taktiko razvoja metafizičnega komunizma v temeljni ustroj bivajočega je spodbujanje svetovnih vojn prvi spoznal in izvajal Lenin. Njegovo nadušenje ob izbruhu svetovne vojne 1914. leta je bilo brezmejno. Bolj ko

¹³ »Die Selbstvernichtung hat ihre erste Form darin, daß der 'Kommunismus' auf den Ausbruch kriegerischer Verwicklungen in das Unaufhaltsame ihrer vollständigen Machtloslassungen hinausdrängt.«

^k ostreje

¹⁴ »Deshalb läßt solcher Krieg nicht mehr 'Sieger und Besigte' zu; alle werden zu Sklaven der Geschichte des Seyns, für die sie von Anfang an zu klein befunden und daher in den Krieg gezwungen wurden. Der 'totale Krieg' zwingt die 'Politik' je 'realer' sie bereits ist, um so unausweichlicher in die Form einer bloßen Vollstreckerenschaft der Forderungen und Bedrängnisse des seinsverlassenen Seyns, das sich einzig nur durch Abrichtung und Einrichtung auf unbedingte Planbarkeit rechenhaft die Vormacht der ständigen Übermacht der reinen Machtentfaltung sichert.«

take vojne postajajo novoveške, toliko brezobzirneje terjajo strnitev vseh vojaških sil v posedovanju moči manjšine. To pa pomeni, da sploh ni ničesar več, česar koli, kar pripada biti narodov, kar bi mogli izvzeti iz tega, da ne bi bilo element vojaške sile. In ravno to »totalno mobilizacijo«, ki jo je Lenin prvi spoznal in jo tako tudi poimenoval: naravnanje bivajočega na brezmejno utrditev razvoja moči v večinoma neopazno in prècej že samorazumljivo pritegnitev slednjega [Jeglichem] udejanijo svetovne vojne. To ponese »komunizem« do najvišje stopnje njegovega mahinacijskega bistva. Ta najvišja »višina« je edino prikladno mesto za padec v nič zapuščenosti biti, ki ga je pripravil komunizem sam in ki uvaja v dolgi konec njegovega končanja.¹⁵

Vse zahodne narode je v ta proces pritegnilo njihovo zgodovinsko bistveno določilo. Morajo ga pospeševati ali pa zavirati. Lahko ga zastirajo ali razgaljajo. Lahko ga na videz pobijajo ali poskušajo ostati zunaj njegovega brezmejneja polja učinkovanja.

Medtem pa se je začela že druga zgodovina BITI; kajti če bivajoče v celoti (tu in zdaj bivajoče mahinacije) žene h koncu, mora biti neko drugo začetje BITI. Skrita podoba tega začetka je taka, da ga tudi najredkejši in prihodnji mislijo in pesnijo v nepoznanem vedenju. Tako začenjanje začetka je njegova najplemenitejša in najbogatejša dediščina lastnega bistva ob zgodovini utemeljevanja njegove resnice v bivajoče, ki bo nastalo. Kaj pomeni pojavljanje orjaške omame mahinacijskega opustoševanja in »dejanj«, ki jih sproža zoper prihajanje poslednjega boga in njemu prisojene tihe plemenitosti pričakovanja? Toda bog – kako? Vprašaj BIT! In v njeni tihoti, v začetnem bistvovanju besede, odgovarja bog. Naj le prekoračijo vsako bivajoče. Nikjer se ne kaže sled boga. Vse bivajoče lahko preuredite, nikoli ne boste našli prostega mesta za domovanje boga! Lahko prestopite vaše bivajoče, še enkrat boste našli le bivajočost tega, kar vam je že veljalo kot bivajoče. S takšnim pojasnujete le to, kar vam je že moralo biti jasno. Vendar, vprašaj BIT!

¹⁵ »Und gerade diese von Lenin erstmals als 'totale Mobilmachung' erkannte und auch so genannte Einrichtung des Seienden auf die unbegrenzte Versteifung der Machtentfaltung in die Maßlosigkeit der meist unauffälligen und alsbald selbstverständlichen Einbeziehung von Jeglichem wird durch die Weltkriege verwirklicht. Sie trägt den 'Kommunismus' auf die oberste Stufe seines machenschaftlichen Wesens. Diese höchste 'Höhe' ist die allein geeignete Stätte, um in das von ihm selbst bereitete Nichts der Seinsverlassenheit hinabzustürzen und das lange Ende seiner Verendung einzuleiten.«

Kako postaneš vprašujoči, ki vprašuje BIT, pa ne raziskuje bivajočega? Le prek glasu tišine, ki tvojemu bistvu uglaši ukoreninjenost [Inständigkeit] v tu-bitu in te tako ubranega dvigne za poslušanje prihoda. Edinole prihajanje zmore začetno izpolniti bistvo božjosti. Bogovi s prihodom utemeljijo temelj najgloblje zgodovine, so predhodni glasniki poslednjega boga; poslednje je njegov prihod. Ne prinese ničesar, razen sebe samega; ampak tudi potem le kot najprihajajočnejšega od tega, kar prihaja. Samemu sebi vnaprej prinaša v prihodnost, njegovo igro-čas-prostor [Zeit-Spiel-Raum] v BITI, ki čaka, da ga bog, ko pride, izpolni in v prihodu pride. Tako je bog, ko izbere BIT za svojo nujo, skrajni bog, ki ne pozna napravljenosti in predvidevanja. Poslednji bog ne razdaja uteh. Neutešnost rase s slo, da bi v utehi našli izpolnitev in zapolnitev »življenja«, katerega sla se hrani iz mnenja, da je »življenje« tisto – vseeno, ali je mišljeno »tostransko« ali »onostransko« – kar je edina in najvišja forma biti, ki bi se je človek lahko polastil. Računanje z rešitvijo duše prisiljuje v netubitno »doživljanje«, ki mu poslednji bog ostane tako oddaljen, da se od okrožij in naprav [Gemächte] takega »življenja« sploh odvrne.

Povprašana BIT, iz katere poslednji bog ob svojem času odgovori, uglašuje v zaupljivost podarjanja najtišjega odnosa do zemlje nekega sveta, ki se, ko si pribori svoje bistvo, razširi v mesto zgodovine odgovarjanja [Entgegnung] človeka in poslednjega boga. Zaupljivost ni priklenjena na navzoče in ne gradi na nobenem bivajočem. BIT jo godi kot stalno začetno in nikoli v navado zapadajočo vedrino dolgega poguma čuječnosti priprave na dogodje.¹⁶ Ta vedrina je dovolj močna, da prevzame v svoje bistvo še zgroženost nad bitno zapuščenostjo bivajočega. V svoji potrpežljivosti uredi velikodušnost do nevidnega opustoševanja bistva BITI, ki je že prekosila vse uničevanje bivajočega, ki se je že začelo. Morda človek še dolgo časa ne bo postal zrel za bolečino te velikodušne potrpežljivosti zaupanja BITI. Ta zaupljivost pa v sebi hrani bistvo radosti. Metafizika in vse pokorne forme cerkvenega verovanja in svetovnih nazorov vedno dospejo le – izgubljene v bivajočem – do »zadovoljstva« ob tem in prek njega, ko prekopi, do »duševnega« in »duhovnega« zadovoljstva. Radost, *Freude*, ni zadovoljstvo. Radost ima svoj začetek v zgodovini BITI. Postavlja konec metafizike, in s tem novega veka, v prehojenost prehoda. Nasprotno-ubrano velikodušje in potrpežljivost zaupanja BITI bolj razširjeno izrekata tisto, kar naj bi imenovala beseda »skrb«. Običajno »doživljanje« in

¹⁶ »Die Zuversicht ist nicht an das Vorhandene gekettet und auf kein Seiendes gebaut. Vom Seyn wird sie ereignet als die stets anfängliche und nie in eine Gewöhnung hinabfallende Heiterkeit des langen Mutes zur Wächterschaft über die Bereitung zum Ereignis.«

menjenje ob tej besedi še kar naprej zaznavata edinole napotilo k omračitvi in žalosti; to priča, kako izključujoče mislijo iz nasprotja, ki ga poznajo kot »zadovoljstvo«. Tako nastopi nezmožnost, da bi vedeli bistvo »skrbi« – zaradi skrepenelosti ob [auf] metafiziki, ki je že zdavnaj postala vsesplošna [gemein], in ob njenem poslednjem triumfu: »komunizmu« kot s strani metafizike same poganjanem človekovem gonilcu mahinacije. Njeno »gospodstvo« je konec prvega začetja zgodovine BITI. Nenadni zlom k temu koncu je drugi začetek te zgodovine. V prvem začetju BIT bistvuje kot vznik (*physis*); v drugem začetju BIT bistvuje kot dogodje. Vznik, mahinacija, dogodje *so* zgodovina BITI, s tem ko *bistvovanje* zgodovine iz prvozačetne skritosti s sprevrženjem v zgodovinsko znanost [Historie] osvobodijo v tisto, kar prihajajoči mislijo vnaprej in kar si do-mišljajo kot utemeljitev jasnine iznosa glede na resnico BITI.

Zgodovina BITI kocka in občasno dopušča videz, da človekove spletke [Menschenmache] določajo, kako kocke padejo. Padejo vsakič glede na naklon [Gefälle], v katerega se BIT godi v bivajoče. Naklon poznajo le tisti, ki se vzpenjajo. Njihov vzpon je vstop v pripravljenost čuječnosti do bližine BITI. Iz njene brezdanjosti bivajoče izpade, da bi se vrnilo kot dogodena lastnina. BIT kot dogodje ne odloča le o času, saj se v to bistvovanje jasni. BIT kot dogodje tudi v tej brezdanjosti in kot ta brezdanjost nosi spremenjeno bistvo izvorno enotne igre-časa-prostora [Zeit-Spiel-Raum], v katerem zgodovina sprejme svojo prihodnost.

Dokler prihodnji zahodni človek ne bo našel [poti] v preproste odločitve in se ne bo naučil oboževati in vedeti za brezdanjo daljo bližnjega, morajo dolgi premisleki razvozlavati trdoživo zmedo in buditi pogum za premiselek kot radost tu-bitu. Vsakomur dostopne [?], čez noč izvaljene »resnice« bodo preslišane le še kot votel hrup. Nikakršne ovržbe ne potrebujejo. Sama bi bila hrup in spletko. Resnica bistvuje v tihoti BITI. Ta tihota je bližina poslednjega boga.

Prevedel Aleš Košar

I.

Kaj se pravi »prevladati metafiziko«? V bitnozgodovinskem mišljenju je ta naslov uporabljen le provizorično, da se sploh lahko sporazumemo.² V resnici naslov poraja mnoge nesporzume; ne dopušča namreč, da bi izkustvo dospelo do temelja, s katerega zgodovina biti šele razodeva svoje bistvo. Gre za dogodje, v katerem smo preboleli bit samo.³ Prevladanje predvsem ne pomeni odrinjanja te discipline iz obzorja filozofske »izobrazbe«. »Metafizika« je že mišljena kot usojanje [Geschick] resnice bivajočega, tj. bivajočnosti, *kot* še skrite, a že odlikovane dogoditve, namreč pozabe biti.

Kolikor je prevladanje metafizike menjeno kot izrojenost [Gemächte]⁴ filo-

¹ Prevedeno iz: Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, I. del, *Überwindung der Metaphysik*, str. 63–91, Günter Neske Verlag, 1954, tretja izdaja 1967. Gre za Heideggrove zapise iz let 1936–1946. Glavni del spisa je Heidegger izbral za predavanje ob jubileju Emila PREETORIUSA.^a Del spisa (št. XXVI) je 1951. leta izšel v BARLACHOVEM^b zvezku deželnega gledališča v Darmstadt, v redakciji Egona VIETTE.^c Prim. 67. zvezek *Skupne izdaje* | Heidegger Gesamtausgabe, *Metaphysik und Nihilismus*, I. del.: *Überwindung der Metaphysik*.

² »Im seinsgeschichtlichen Denken ist dieser Titel nur behelfsmäßig gebraucht, damit es sich überhaupt verständlich machen kann.«

³ »Es ist das Er-ignis, in dem das Sein selbst verwunden wird.«

⁴ Prim. besedili *Konec novega veka v zgodovini BITI* in *Zgodovina BITI*, iz 69. zv. *Skupne izdaje*.

zofije, bi se ustrenejši naslov lahko glasil: preteklost metafizike. Seveda bo ta priklical nova zmotna mnenja. Preteklost tu pove: pre-iti in vznikniti v bivšost.⁵ S tem ko metafizika mineva, *je* prešla. Preteklost ne izključuje, temveč so vključuje, da metafizika šele zdaj, v podobi brez-resničnega dejanskega in predmetov, nastopi svoje brezpogojno gospostvo v bivajočem samem in kot to. Izkušena iz zgodnjosti [Frühe] začetja je metafizika prav tako minila v tem smislu, da je vstopila v svoje do-končanje. Dokončanje *bo trajalo* dlje od dosedanje zgodovine metafizike.

II.

Metafizike ni mogoče na kratko odsloviti kot kako [običajno] mnenje. Nikakor je ne moremo pustiti za sabo kot nauk, v katerega več ne verjamemo in ga več ne zastopamo.

Da mora človek kot *animal rationale*, to zdaj pomeni kot delujoče živo bitje [das arbeitende Lebewesen], prebloditi puščo opustoševanja Zemlje, bi bilo lahko znamenje tega, da se metafizika dogodeva iz biti same in [da se] prevladanje metafizike [dogodeva] kot prebolevanje biti. Kajti delo, *Arbeit* (prim. Ernst Jünger, *Delavec* | *Der Arbeiter*,⁶ 1932) dospe zdaj na metafizični rang brez-pogojnega popredmetenja vsega prisostvujočega, ki bistvuje v volji do volje.

Če je tako, potem ne smemo domnevati, da smo zaradi slutnje o preminutju metafizike že kar zunaj nje. Kajti prevladana metafizika ne izgine. Spremenjena se vrne in še naprej gospoduje kot vladajoča razlika biti do bivajočega.

Zaton resnice bivajočega pove: razodetost bivajočega, *zgolj* bivajočega, izgubi dotedanjo edinstvenost [Einzigkeit] svoje merodajne težnje.⁷

Beseda je substantivizirani partizip perfekt glagola *machen*, zato jo prevajam predvsem iz pomena narejenosti, napravljenosti. Prim. Wolf-Cigaleto slovar, ki pod geslom *das Gemächt* navaja pomena: *ein gemachtes Werk, Machwerk*, delo (slabo); krparija: *Geschöpf* stvar; *Zeugungsglied*, rodilo.
⁵ »Vergangenheit sagt hier: Ver-gehen und Aufgehen in die Gewesenheit.«

⁶ Prim. *Skupno izdajo*, 90. zvezek.

⁷ »Untergang der Wahrheit des Seienden besagt: die Offenbarkeit des Seienden und *nur* des Seienden verliert die bisherige Einzigkeit ihres maßgebenden Anspruchs.«

III.

Zaton resnice bivajočega se nujno dogodeva in sicer kot dovršitev metafizike.

Zaton se izvršuje tako z vdorom metafizično izoblikovanega sveta kot prek opustoševanja zemlje, ki izhaja iz metafizike.⁸

Vdor in opustoševanje se še zlasti izvršujeta s tem, da je človek metafizike, *animal rationale*, utrjena delujoča žival [fest-gestelltes⁹ arbeitendes Tier].

To utrjenost [Fest-stellung] potrjuje skrajna zaslepljenost glede pozabe biti. Človek hoče *sebe* kot prostovoljca volje do volje; zanjo postane vsa svoboda tista blodnjava, ki jo potrebuje, da si lahko zagotovi prevaro glede tega, da volja do volje ne zmore hoteti nič drugega kot nični nič, kateremu se [on] upira, ne da bi sploh mogel vedeti za popolno ničnost sebe samega.¹⁰

Preden se bit lahko dogodi v svoji začetni resnici, se mora zlomiti bit kot volja, izsiliti je treba vdor sveta, opustošenje zemlje in človeka prisiliti v prazno delo [bloßer Arbeit]. Šele po tem zatonu se, čez dolgo časa, zgodi nenadno pomujanje začetja. V zatonu gre vse, tj. bivajoče v celoti resnice metafizike, k svojemu koncu.

Zaton se je že dogodil. Posledice tega dogodka so danosti svetovne zgodovine tega stoletja, ki podajajo zgolj potek že minulega. Njegovo potekanje je razvrščeno historično-tehnično, v smislu poslednjega stadija metafizike. To razporejanje [Ordnung] je poslednje prirejanje [Einrichtung]¹¹ minulega v videz dejanskosti. Njeno učinkovanje deluje neubranljivo, saj zavaja, da lahko shaja brez razkritosti *bistva biti* in to tako odločno, da mu o takem razkritju sploh ni niti treba imeti nikakršnega pojma.

⁸ »Der Untergang vollzieht sich zumal durch den Einsturz der von der Metaphysik geprägten Welt und durch die aus der Metaphysik stammende Verwüstung der Erde.«

⁹ Glagol *feststellen* sicer pomeni ugotoviti, ugotavljati; če bi prevajali še bolj dobesedno, bi lahko rekli strogo zamejena, trdno določena delujoča žival.

¹⁰ »Der Mensch aber will *sich* als den Freiwilligen des Willens zum Willen, für den alle Wahrheit zu demjenigen Irrtum wird, den er benötigt, damit er vor sich die Täuschung darüber sicherstellen kann, daß der Wille zum Willen nicht anderes wollen kann als das nichtige Nichts, demgegenüber er sich behauptet, ohne die vollendete Nichtigkeit seiner selbst wissen zu können.«

¹¹ Glagol *einrichten* pomeni opremiti, opremljati si (stanovanje); ustanoviti, ustanavljati, odpreti, (šolo, institucijo); uravnati, naravnati (kosti); prilagoditi se (čemu); pripraviti se na kaj.

Človeškosti metafizike je skrita resnica biti še zaprta. Delujoča žival je prepuščena vrtoglavosti svojih sleparij [Gemächte], raztrgala bo samo sebe in se izničila v nični nič.¹²

IV.

Koliko spada metafizika k človekovi naravi? Človek je najprej, predstavljen metafizično, kot bivajoče med drugim bivajočim, opremljen z zmožnostmi. Tako in tako ustvarjeno bitje, njegova narava, >kaj< in >kako< njegove biti sta sama v sebi metafizična: *animal* (čutnost) in *rationale* (nečutno). Tako zamejen v metafizičnost, je človek plen neizkušene razlike bivajočega in biti. Metafizično izoblikovani način človeškega predstavljanja najdeva povsod le metafizično grajeni svet. Metafizika spada k človekovi naravi. Vendar, kaj je ta narava sama? Kaj je metafizika sama? Kdo je znotraj te naravne metafizike človek sam? Je le neki >jaz<, ki se šele s sklicevanjem na neki >ti< zares učvrsti v svoji jaznosti, ker je v odnošaju-jaz-ti?

Ego cogito je za Descartesa v vseh cogitacijah to že predstavljeno in sem-privedeno, proizvedeno, prisotno, nevprašljivo, nedvomljivo, kar se venomer že nahaja v védenju, to, kar je samolastno gotovo, vsemu kasnejšemu v oporo, namreč kot to, kar vse dostavlja *sebi* in tako postavlja »proti« [»gegen«] vsemu drugemu. K predmetu [Gegenstand] spada sprva kajstveni-obstoj protistoječega (*essentia-possibilitas*) in stanje [das Stehen] naprotistoječega (*existentia*). Predmet, *Gegenstand*, je enotnost stalnosti obstoja. Obstoj pa je v svojem stanju [der Stand] bistveno navezan na postavljanje pred-stavljanja kot zagotavljačega imetja-pred-sabo. Izvorni predmet je predmetnost sama.¹³ Izvorna predmetnost je »jaz mislim« v smislu »jaz percipiram«, ki je in je bila že položena pred vse perceptivno, je *subjectum*. Subjekt je v razporedu [Ordnung]¹⁴ transcendentalne geneze predmeta prvi objekt ontološkega predstavljanja.

Ego cogito je *cogito : me cogitare*.

¹²»Dem Menschentum der Metaphysik ist die noch verborgene Wahrheit des Seins verweigert. Das arbeitende Tier ist dem Taumel seiner Gemächte überlassen, damit es sich selbst zerreiße und in das nichtige Nichts vernichte.«

¹³»Der ursprüngliche Gegenstand ist die Gegenständigkeit selbst.«

¹⁴Besedo razumemo širše, iz glagola *ordnen*, red kot urejanje, ureditev; tj. razvrščanje, razvrstitev, razporeditev, razporejanje.

V.

Novoveška postava ontologije je transcendentalna filozofija, ki postane spoznavna teorija.

Koliko nekaj takega izhaja iz novoveške metafizike? Kolikor je bivajočnost bivajočega mišljena kot prisotnost za zagotavljačoče predstavljanje. Bivajočnost je zdaj predmetnost. Vprašanje po predmetnosti, po možnosti naproti-stanja (namreč za predstavljanje, ki zagotavlja, računa) je vprašanje spoznavnosti.

Vendar to vprašanje pravzaprav ni mišljeno kot vprašanje fizično-psihičnega mehanizma procesa spoznavanja, temveč po možnosti prisostvovanja predmeta v spoznavanju in za spoznavanje.

»Spoznavna teorija« je motrenje, *theoría*, kolikor je *ón*, mišljeno kot predmet, povprašano glede predmetnosti in omogočanja le-te (*he ón*).

Koliko Kant s transcendentalno postavitvijo vprašanja zagotovi [sichert] metafizičnost novoveške metafizike? Kolikor resnica postane gotovost in se tako bivajočnost (*ousía*) bivajočega spremeni v predmetnost *perceptio* in *cogitatio* zavesti, védenja, [toliko] védenje in spoznavanje dospeta v ospredje.

»Spoznavna teorija« in kar imajo za to, sta pravzaprav na resnici kot gotovosti zagotavljačega predstavljanja utemeljeni metafizika in ontologija.

Nasproti temu je zmotno tolmačenje »spoznavne teorije« kot pojasnjevanja »spoznavanja« in kot »teorije« znanosti, četudi je ta posel zagotavljanja le posledica pretolmačenja biti v predmetnost in predstavljenost.

»Spoznavna teorija« je naslov za naraščajočo bistveno nezmožnost novoveške metafizike, da bi poznala [wissen] svoje lastno bistvo in njegov temelj. Govor o »metafiziki spoznanja« obtiči v istem nesporazumu. V resnici gre za metafiziko predmeta, tj. bivajočega kot predmeta, objekta za subjekt.

Oguljena druga plat empirično-pozitivistične zlorabe spoznavne teorije se javlja v prodoru logistike.

VI.

Dovršitev metafizike se prične s Heglovo metafiziko absolutnega védenja kot volje duha.

Zakaj je ta metafizika šele pričetek dovršitve in ne dovršitev sama? Ali brez-pogojna gotovost ni prišla do same sebe kot absolutna dejanskost?

Ali tu še obstaja možnost samoprestopanja? Verjetno ne. Vendar, nismo še udejanjili možnosti brezpogojnega samoobravnavanja kot življenske volje. Volja se še ni prikazala kot volja do volje v svoji, od nje same pripravljeni dejanskosti. Zato metafizika z absolutno metafiziko duha še ni dovršena.

Navkljub plitkemu govoričenju o zlomu Heglove filozofije, preostane le eno – da je v 19. stoletju dejanskost določala zgolj ta filozofija, četudi ne v zunanji formi nauka, ki mu sledimo – temveč kot metafizika, kot gospostvo bivajočnosti v smislu gotovosti. Protigibanja zoper Heglovo metafiziko spadajo k njej. Od Heglove smrti (1831) je vse samo protigibanje, ne le v Nemčiji, temveč v Evropi.

VII.

Za metafiziko je značilno, da je v njej, če sploh je, *existentia* obravnavana zgolj nakratko, kot nekaj samorazumljivega. (Primerjaj pičlo pojasnilo postulata dejanskosti v Kantovi *Kritiki čistega uma*). Edino izjemo pomeni Aristotel, ki premišlja *enérgeia*, ne da bi to misel v svoji izvornosti v prihodnje kdaj sploh lahko postala bistvena. Preoblikovanje *enérgeia* v *actualitas* in dejanskost, *Wirklichkeit*, je zastrla vse, kar je v *enérgeia* prišlo na dan. Zmračí se sovisje med *ousía* in *enérgeia*. Šele Hegel spet premisli *existentia*, toda v svoji *Logiki*. Schelling jo misli v razlikovanju temelja in eksistence; to razlikovanja pa vendarle temelji v subjektiviteti.

V zoženju biti na »naravo« se kaže kasnejši in zmedenjski odmev biti kot *phýsis*.

Naravi sta zoperstavljeni um in svoboda. Ker je narava bivajoče, svoboda in najstvo nista mišljena kot bit. Ostane pri nasprotju biti in najstva, biti in vrednote. In končno postane tudi bit sama, takoj ko pride kot volja v svoje skrajno nebitstvo, zgolj »vrednota«. Vrednota je mišljena kot pogoj volje.

VIII.

Metafizika je v vseh svojih podobah in zgodovinskih stopnjah edina, morda pa tudi nujna poguba Zahoda in predpostavka njegovega planetarnega gospostva. Njena volja zdaj učinkuje nazaj na sredo Zahoda, iz sredine Zahoda odgovarja le volja do volje.

Razgrnitev brezpogojnega gospostva metafizike se šele pričinja. To nastopi, ko metafizika potrdi sebi ustrezno nebitstvo in v to izpostavi svoje bistvo ter v tem zakrknje.

Metafizika je poguba [Verhängnis] v strogo mišljenem smislu, da kot temeljna poteza zahodno-evropske zgodovine človeštvo pušča viseti sredi bivajočega *ne* da bi bit bivajočega kdajkoli lahko izkusili, izprašali in uskladili iz metafizike in skozi njo v svoji resnici *kot razbor* obeh.¹⁵

Poguba, ki jo je treba misliti bitnozgodovinsko, pa je nujna zato, ker se lahko bit sama v njej obvarovani razliki biti in bivajočega zjasni v svoji resnici šele takrat, ko se razlika sama sebi samolastno dogodi.¹⁶ Kako pa zmore kaj takega, če bivajoče že pred tem ni vstopilo v skrajno pozabo biti in je bit obenem prevzela svoje metafizično nespoznavno brezpogojno gospostvo kot volja do volje, ki se najprej in edinole uveljavi pred bitjo z izključno prednostjo bivajočega (predmetno dejanskega)?

Tako se razlikovano te razlike na nek način predstavi in se drži skrito v nenavadni nespoznavnosti. Zato ostaja razlika sama zastrta. Znak za to je metafizično-tehnična reakcija na bolečino, ki obenem vnaprej določi razlago svojega bistva.¹⁷

S pričetkom dovršitve metafizike se prične nespoznavna in metafiziki bistveno nedostopna priprava prvega prikazanja razbora biti in bivajočega. V tem prvem

¹⁵ »Die Metaphysik ist Verhängnis in dem strengen, hier allein gemeinten Sinne, daß sie als Grundzug der abendländisch-europäischen Geschichte die Menschentümer inmitten des Seienden hängen läßt, ohne daß das Sein des Seienden jemals als die *Zweifalt* beider von der Metaphysik her und durch diese in ihrer Wahrheit erfahren und erfragt und gefügt werden könnte.«

¹⁶ »Dieses seinsgeschichtlich zu denkende Verhängnis ist aber deshalb notwendig, weil das Sein in ihm verwahrten Unterschied von Sein und Seiendem erst dann in seiner Wahrheit lichten kann, wenn der Unterschied selbst sich eigens ereignet.«

¹⁷ »Ein Kennzeichen dafür ist die metaphysisch-technische Reaktion auf den Schmerz, die zugleich die Auslegung seines Wesens vorbestimmt.«

prikazovanju še se skriva prvi odzven resnice biti, ki vzame nazaj vase prednost biti glede na njeno vladanje.

IX.

Prevladovanje metafizike je mišljeno bitnozgodovinsko. Je vnaprejšnje znamenje začetnega prebolevanja pozabe biti. Zgodnejše, četudi skritejše kot to vnaprejšnje znamenje je to, kar se v njem samem kaže. To je dogodje samo. To, kar za metafizični način mišljenja izgleda kot vnaprejšnje znamenje česa drugega, zazveni le še kot zadnji goli videz začetne jasnine. Prevladovanje ostaja mišljenja vredno zgolj toliko, kolikor mislimo na prebolevanje.¹⁸ To ukoreninjeno [inständige]¹⁹ mišljenje obenem misli na prevladovanje. Tako zmisljenje²⁰ [Andenken] izkuša edinstveno dogodje razlaščenja bivajočega, v katerem se jasni nuja resnice biti. Takšno začetje resnice zasenči – ko se poslavlja – človeško bistvo. Prevladovanje je pre-danje metafizike v njeno resnico.²¹

92

Najprej je prevladanje metafizike mogoče predstaviti le iz metafizike same, takorekoč na način privijanja nje same z njo samo. V tem primeru je upravičen govor o metafiziki metafizike, ki smo ga načeli v spisu *Kant in problem metafizike*,²² s tem ko smo v tem oziru poskušali razlagati Kantovo misel, ki izhaja še iz gole kritike racionalne metafizike. Kantovemu mišljenju je s tem vsekakor pripisano več, kakor je samo v mejah svoje filozofije zmoglo misliti.

Govor o prevladanju metafizike ima potemtakem lahko še ta pomen, da ostaja »metafizika« ime za platonizem, ki se v modernem svetu predstavlja v Schopenhauerjevi in Nietzschejevi interpretaciji. Obrat platonizma, po katerem čutno postane za Nietzscheja resnični in nadčutno neresnični svet, še vedno vztraja znotraj metafizike. Ta način prevladovanja metafizike, ki ga ima pred očmi Nietzsche – in to v smislu pozitivizma 19. stoletja – je, četudi v neki višji

¹⁸ »Die Überwindung bleibt nur insofern denkwürdig, als an die Verwindung gedacht wird.«

¹⁹ Prim. besedili *Konec novega veka v zgodovini biti in Zgodovina biti*, kjer besedo prevajamo kot vstojnost.

²⁰ Prim. SSKJ: »zmisлити – pomisliti, spomniti se: na otroke bi morala zmisлити; strah me je, če zmislim, kako je bilo« (V. zv., str. 914).

²¹ »Die Überwindung ist die Überlieferung der Metaphysik in ihre Wahrheit.«

²² *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), *Skupna izdaja*, 3. zv.

preobrazbi, le dokončno zazankanje v metafiziko. Sicer se zdi, kot da je »meta«, transcendiranje v nadčutno, odpravljeno zavoljo vztrajanja v elementarnosti čutnosti, medtem ko je pozaba biti vseeno dovršena in je nadčutno razpuščeno in poganjano kot volja do moči.

X.

Volja do volje prepreči vsakšno usodnost [Geschick], ne da bi to sploh lahko vedela, ne dopušča védenja o njej, s čimer tu razumemo upotnost [Zuweisung] odprtosti biti bivajočega. Volja do volje vse utrdi v brezusodnost. Njena posledica je nezgodovinskost, njena značilnost gospostvo zgodovinske znanosti, njena zbežanost historizem. Če bi hoteli zgodovino biti razgrniti v skladu z danes utečenim *historičnim* predstavljanjem, potem bi bilo s tem napačnim prijemom gospostvo pozabe bitnega poslanja najoprijemljiveje potrjeno.

Pričenja se doba dovršene metafizike.

Volja do volje izsili kot svoji temeljni formi prikazovanja preračunavanje in prirejanje [Einrichtung] vsega, zgolj za brezpogojno zagotavljanje same sebe, ki ga je treba še nadaljevati.

93

Temeljna forma prikazovanja v katerem potemtakem volja do volje v nezgodovinskem svetu dovršene metafizike upravlja [einrichtet] in preračunava samo sebe, se lahko jedrnato [bündig] imenuje »tehnika«. Pri tem to ime zajema vsa okrožja bivajočega, ki vsakokrat napravljajo [zurüsten] celoto bivajočega: popredmeteno naravo, zagnano kulturo, uveljavljeno politiko in nadgrajene ideale. »Tehnika« torej tu ne pomeni posebnih področji strojnostne proizvodnje in opremljanja. Ta seveda ima prevladujočo pozicijo, ki jo moramo поблиže določiti. Utemeljena je v prednosti snovnega kot domnevno elementarnega in prvovrstno predmetnega.

Ime »tehnika« je tu razumljeno tako bistveno, da se v svojem pomenu pokriva z naslovom dovršena metafizika. Vsebuje spomin na *téchne*, ki je temeljni pogoj razgnjenja bistva metafizike sploh. Ime obenem omogoča misliti planetarnost dovršenja metafizike in njenega gospostva, brez ozira na historično dokazljive spremembe pri narodih in [po] kontinentih.

XI.

Nietzschejeva metafizika v volji do moči spravlja na dan *predzadnjo* stopnjo hotenega razvoja bivajočnosti bivajočega kot voljo do volje. Izostanek zadnje stopnje temelji v prevladi »psihologije«, v pojmu moči in sile, v življenjskem entuziazmu. Zato temu mišljenju manjka strogost in skrbnost pojma, mir zgodovinskega premisleka. Gospoduje zgodovinska znanost [Historie] in zato: apologetika in polemika.

Odkod prihaja, da je Nietzschejeva metafizika vodila k zaničevanju mišljenja s sklicevanjem na »življenje«? Odtod, da niso spoznali, da je predstavno-načrtujoče (napravljajoče) zagotavljanje obstoja po Nietzschejevem nauku enako bistveno za »življenje« kot [sta zanj bistvena] tudi »stopnjevanje« in rast [Erhöhung]. To so jemali le glede na opojnost (psihološko) in spet ne v odločilnem smislu, da obenem daje zagotavljanju obstoja samolastno in vsakokrat novo spodbudo in upravičenost do stopnjevanja. Zato k volji do moči spada brezpogojno gospostvo računajočega uma in ne medlica in zmeda nejasnega vrenja življenja. Zavedeni Wagnerjev kult²³ je Nietzschejevo mišljenje, njegove prikaze, obdal z »umetništvom«. Po zaničevanju filozofije (tj. Hegla in Schellinga) je – prek Schopenhauerja in njegove površne razlage Platona in Kanta – zadnja desetletja 19. stoletja vzpodbudil za navdušenje, ki mu površnost in megljenost brezgodovinskosti sama po sebi služita za oznaki resničnega.

Za vsem tem pa je ena sama nezmožnost, da mislimo iz bistva metafizike in prepoznamo daljnosežnost premene bistva resnice in zgodovinskega smisla prebujajočega se prevladanja resnice kot gotovosti – da iz tega spoznanja Nietzschejevo metafiziko mislimo v smeri preprostih tirnic novoveške metafizike, namesto da iz nje delamo literarni fenomen, ki glave prej razgreje, kot da bi jih očistil, jim vzbudil sumničenje ali jih morda celo zgrozil. In končno, Nietzschejeva strast do ustvarjajočih izdaja, da [Nietzsche] misli le novoveško: iz genija in genialnega in obenem tehnično, iz storitvenega.²⁴ V pojmu volje do

²³Nietzschejevo ukvarjanje s 'primerom Wagner' začenja z *Rojstvom tragedije iz duha muzike*, zasledimo ga tudi v spisih *Času neprimerna opažanja*, *Vesela znanost*, *Onstran dobrega in zlega*, *K genealogiji morale*.

²⁴ »Hinter all dem liegt aber dieses einzige Unvermögen, aus dem Wesen der Metaphysik zu denken und die Tragweite des Wesenswandels der Wahrheit und den geschichtlichen Sinn der erwachenden Vorherrschaft der Wahrheit als Gewißheit zu erkennen und aus dieser Erkenntnis die Metaphy-

moči sta obe »konstruktivni« vrednoti (resnica in umetnost) le opisa za »tehniko« v bistvenem smislu načrtovalno-računarske obstojnosti kot storitve in za ustvarjanje »stvariteljev«, ki – ko prestopajo vsakokratno življenje – življenju dobavljajo nov stimulans in zagotovijo umetniški pogon.

Vse to služi volji do moči, hkrati pa tudi preprečuje, da njeno bistvo stopi v jasno luč širokega bistvenega védenja, ki ima lahko svoj izvor le v bitno-zgodovinskem mišljenju.

Bistvo volje do moči je moč dojeti šele iz volje do volje. To pa je moč izkusiti šele, ko je metafizika že vstopila v svoj prehod.

XII.

Nietzschejeva metafizika volje do moči je predhodnje oblikovana v stavku: »Grk je poznal in sprejemal strašnosti in grozote bivanja: da je sploh lahko živel, je moral pred nje postaviti sijajno sanjsko rojstvo Olimpijcev.«²⁵ (*Sokrat in grška tragedija* | Sokrates und die griechische Trägodie | 3. poglavje, 1871. Gre za prvotno verzijo *Rojstva tragedije iz duha muzike* | Die Geburt der Trägodie aus dem Geiste der Musik, München, 1933.)

Tu je nasprotje »titanskega« in »barbarskega«, »divjega« in »gonskega« postavljeno na *eno*, lepega in vzvišenega videza na *drugo* stran.

Tukaj je vnaprej začrtano – četudi še ni jasno in razlikovano mišljeno in ugleđano z enotnega temelja – da tudi »volja« *prav tako* potrebuje zagotovitev obstoja in rasti. Toda to, da je volja volja do moči, ostaja še skrito. Nietzschejevo mišljenje sprva obvladuje Schopenhauerjev nauk o volji. Predgovor k omenjenem spisu je bil napisan »na Schopenhauerjev rojstni dan«.²⁶

sik Nietzsches in die einfachen Bahnen der neuzeitlichen Metaphysik zurückzudenken, statt daraus ein literarisches Phänomen zu machen, das die Köpfe mehr erhitzt als reinigt und stutzig macht und vielleicht gar erschreckt. Schließlich verrät Nietzsches Leidenschaft für die Schaffenden, daß er nur neuerlich vom Genius und vom Genialen und zugleich technisch vom Leistungshaften her denkt.«

²⁵ »Der Grieche kannte und empfand die Schrecken und Entsetzlichkeiten des Daseins : um überhaupt leben zu können, mußte er vor sie hin die glänzende Traumgeburt der Olympischen stellen.«

²⁶ »[A]m Geburtstag Schopenhauers«.

Z Nietzschejevo metafiziko je filozofija dovršena. To pove: obhodila je okrožje vnaprej začrtanih možnosti. Dovršena metafizika, ki je temelj planetarnega načina mišljenja, daje ogrodje za verjetno dolgotrajno zemeljsko ureditev [Ordnung], ki filozofije več ne potrebuje, saj jo filozofija že utemeljuje.²⁷ Vendar s koncem filozofije ni pri koncu tudi že mišljenje, temveč prehaja k drugemu začetju.

XIII.

V zapisih za IV. del *Tako je govoril Zaratuštra*, Nietzsche zapiše (1886): »Delamo poskus z resnico! Morda bo pri tem človeštvo propadlo! Poskusimo!«²⁸ (WW XII, str. 307).

Zapis iz časa *Jutranje zarje* | Morgenröte (1880/81), se zgleda: »Novo pri našem sedanjem stališču do filozofije je prepričanje, ki ga ni imela še nobena doba: *Da nimamo resnice*. Vsi prejšnji ljudje 'so imeli resnico', tudi skeptiki.« (WW XI, str. 268).²⁹

Kaj meni Nietzsche, ko občasno govori o »resnici«! Ali meni »resnično« in to misli kot dejansko bivajoče ali kot veljavnost vsega sojenja, obnašanja in življenja?

Kaj se pravi: delati poskus z resnico? Ali pomeni: ponuditi voljo do moči v večnem vračanju enakega kot dejansko bivajoče?³⁰

Ali to mišljenje sploh kdaj pride do vprašanja v čem temelji *bistvo* resnice in *od kod* se godi resnica tega *bistva*?

²⁷ »Die vollendete Metaphysik, die der Grund der planetarischen Denkweise ist, gibt das Gerüst für eine vermutlich lange dauernde Ordnung der Erde. Die Ordnung bedarf der Philosophie nicht mehr, weil sie ihr schon zugrunde liegt.«

²⁸ »Wir machen einen Versuch mit der Wahrheit! Vielleicht geht die Menschheit dran zu Grunde! Wohlan!«

²⁹ »Das Neue an unserer jetzigen Stellung zur Philosophie ist eine Überzeugung, die noch kein Zeitalter hatte: *Daß wir die Wahrheit nicht haben*. Alle früheren Menschen 'hatten die Wahrheit', selbst die Skeptiker.«

³⁰ »Was heißt dies: mit der Wahrheit einen Versuch machen? Heißt es: den Willen zur Macht in der ewigen Wiederkehr des Gleichen als das wahrhaft Seiende in den Vorschlag bringen?«

XIV.

Kako lahko postane za predmetnost značilno, da tvori bistvo bivajočega kot takega?

»Bit« mislijo kot predmetnost [Gegenständigkeit] in se od tu trudijo za »bivajoče na sebi«, pri čemer pozabijo vprašati in povedati, kaj tu pomeni »bivajočno«, »*seiend*« in »na sebi«, »*an sich*«.

Kaj »je« bit? Ali smemo »bit« povprašati, *kaj da je?* Bit ostaja nevprašana in samorazumljiva in zato nepremišljena. Drži se v davno pozabljeni in breztemeljni resnici.

XV.

Predmet v smislu objekta obstaja šele tam, kjer človek postane subjekt, subjekt >jaz< in >jaz< *ego cogito*, šele tam, kjer je to *cogitare* v svojem bistvu dojeto kot »izvorno sintetična enotnost transcendentalne apercepcije«, šele tam, kjer je dosežena najvišja točka za »logiko« (v resnici kot gotovosti [tega] »jaz mislim«). Šele tu se razkrije bistvo predmeta v njegovi predmetnosti. Šele tu postane posledično mogoče in neizogibno, da samo predmetnost dojamemo kot »*tisti* novi predmet« in jo mislimo do nepogojenosti [ins Unbegingte].

XVI.

Subjektiveta, predmet in refleksija spadajo skupaj. Šele ko je skušena refleksija kot taka, namreč kot nesoči odnos do bivajočega, šele potem je bit določljiva kot predmetnost.

Izkušnja refleksije kot tega odnosa pa predpostavlja, da je odnos do bivajočega sploh izkušen kot *representatio*: kot predstavljanje, *Vorstellen*.

To pa usodnostno [geschicklich] lahko postane le, ko je *idea* postala *perceptio*; to postajanje utemeljuje premena resnice kot skladnosti v resnico kot gotovost, pri čemer se *adequatio* ohrani. Gotovost je kot zagotavljanje sebe (hoteti-sebe-samega) *iustitia*, kot upravičenje odnosa do bivajočega in njegovega

prvega vzroka in s tem pripadnosti v bivajoče. Isto sta *iustificatio* v smislu reformacije in Nietzschejev pojem pravičnosti kot resnice.

Representatio po svojem bistvu temelji v *reflexio*. Zato je bistvo predmetnosti kot take očitno šele tam, kjer je bistvo mišljenja spoznano in lastnostno izvršeno kot »jaz mislim nekaj«, tj. kot refleksija.

XVII.

Kant je premišljeval bistvo refleksije po poti transcendentalnega, tj. ontološkega smisla, kar se zgodi v obliki neznatne, postranske opombe v *Kritiki čistega uma* z naslovom *O amfiboliji refleksijskih pojmov*.³¹ Razdelek je dodan, izpolnjuje pa ga bistveni vpogled in spopad z Leibnizom in tako z vso predhodnjo metafiziko, kot jo ima Kant sam pred očmi in je v svojem ontološkem stroju utemeljena na jastvu [Ichheit].

XVIII.

Od zunaj se zdi, kot da je jastvo le kasnejše posplošenje in abstrakcija jaznega iz posamičnih »jazov« človeka. Predvsem misli Descartes očitno na »jaz« samega sebe kot posamezne osebe (*res cogitans* kot *substantia finita*), nasprotno pa Kant vsekakor misli »zavest nasploh«, »*Bewußtsein überhaupt*«. A tudi Descartes že misli svoj lastni posamezni >jaz< v luči seveda še ne lastnostno predstavljenega jastva. To jastvo se prikaže že v podobi *certum*, gotovosti, ki ni nič drugega kot zagotavljanje predstavljenega za predstavljanje. Zastrti odnos do jastva kot gotovosti samega sebe in predstavljenega pa že vlada. Zgolj iz tega odnosa je moč izkusiti posamezni jaz kot tak. Človeški jaz kot sebe dovršujoče posamično sebstvo, lahko hoče sebe le v luči *odnosa* še ne spoznane volje do volje *do* tega >jaza<. Noben >jaz< ni navzoč »na sebi«, temveč je »na sebi« stalno prikazujoč se »v sebi« in tj. kot jastvo.³²

³¹ Naslov dodatka se v celoti glasi *Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe durch die Verwechslung des empirischen Verstandesgebrauchs mit dem Transzendentalen*. V: *Kritik der reinen Vernunft*, str. 309–333, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1956.

³² »Das Menschliche Ich als das sich vollendende geeinzelte Selbst kann sich nur wollen im Lichte des Bezugs des noch ungekannten Willens zum Willen auf dieses Ich. Kein Ich ist 'an sich' vorhanden, sondern es ist 'an sich' stets nur als 'in sich' erscheinendes und d. h. als Ichheit.«

Zato jastvo bistvuje tudi tam, kjer se posamezni >jaz< nikakor ne vsiljuje, kjer se ta takorekoč umakne in gospodujejo družba in ostale oblike povezave. Tudi tu in prav tukaj, je čisto gospodstvo »egoizma«, ki ga moramo misliti metafizično, ki pa nima nič z naivno mišljenim »solipsizmom«.

Filozofija v dobi dovršene metafizike je antropologija. (Prim. *Gozdne poti* / Holzwege, str. 91 i.d.)³³ Vseeno je, če še izrecno pravimo »filozofska« antropologija ali pa ne. Med tem je filozofija postala antropologija in po tej poti plen naslednic metafizike, tj. fizike v najširšem smislu, ki vključuje fiziko življenja in človeka, biologijo in psihologijo. Ker je postala antropologija, filozofija sama propade zaradi metafizike.³⁴

XIX.

Volja do volje postavi kot pogoja svoje možnosti zagotavljanje obstoja (resnico) in zmožnost prestopanja [Übertreibbarkeit] gonov (umetnost). Volja do volje kot bit potemtakem sama uravnava bivajoče. V volji do volje šele zavladata tehnika (zagotavljanje obstoja) in brezpogojna nepremišljenost (>doživljaj<).

Tehnika kot najvišja oblika racionalne zavestnosti, tolmačena tehnično, in nepremišljenost kot njej sami zaprta, prirejena nezmožnost, da bi stopili v odnos do vprašanja-vrednega, spadata skupaj: sta Isto.³⁵

Zakaj je temu tako in kako je nastalo, bomo tu predpostavili kot izkušeno in dojeto.

Treba je premisliti še nekaj, da se antropologija ne izčrpa v raziskovanju človeka in v volji, da mora vse pojasniti iz človeka kot njegov izraz. Tudi tam, kjer ne raziskujemo, kjer, nasprotno iščemo odločitve, se to godi tako, da je pred tem človečnost izigrana proti drugi človečnosti, da je človečnost pripoznana kot izvorna sila, kot da je prvo in poslednje v vsem bivajočem in da je to in njegovo vsakokratno razlaganje le posledica.

³³ Navedena stran spada v spis *Die Zeit des Weltbildes* | *Doba podobe sveta*, prev. Primož Kozak, Perspektive 1, 1960, str. 421–441.

³⁴ »Zur Anthropologie geworden, geht die Philosophie selbst an der Metaphysik zugrunde.«

³⁵ »Die Technik als die höchste Form der rationalen Bewußtheit, technisch gedeutet, und die Besinnungslosigkeit als das ihr selbst verschlossene eingerichtete Unvermögen, in einen Bezug zum Fragwürdigen zu gelangen, gehören zusammen: sie sind das Selbe.«

Tako prevlada edino merodajno vprašanje: kateri podobi [Gestalt] pripada človek? »Podoba«, »Gestalt« je tu metafizično nedoločena, tj. platonsko mišljena kot to, kar je, in šele določa vso tradicijo in razvoj, sama pa vendarle ostaja od tega neodvisna. To vnaprej posegajoče pripoznanje »človeka« pripelje do tega, da bit sploh šele iščemo in to le v *njenem* okrožju, človeka samega gledamo kot človeški obstoj, kot vsakokratno *me ón* glede na *idéa*.

XX.

S tem ko volja do volje doseže svojo skrajno, brezpogojno zagotovljenost [Sicherheit],³⁶ je vse zagotavljajoče in edinole usmerjujoče in zato pravilno. Pravilnost volje do volje je brezpogojna in popolna zagotovitev nje same. Kar mora hoteti, je pravilno in v redu, ker sama volja do volje ostaja edini red. V tej samozagotovljenosti volje do volje je začetno bistvo resnice izgubljeno. Pravilnost volje do volje je ne-resničnost nasploh. Pravilnost ne-resničnega ima v okrožju volje do volje lastno neubranljivost. Toda pravilnost ne-resničnega, ki *kot ne-resnično* ostaja skrito, je obenem to najgrozovitejše [Unheimlichste], kar se lahko dogodi v preobrnjenju bistva resnice. Pravilnost obvlada [meister] resnično in odstrani resnico. Volja do brezpogojne zagotovitve šele spravi na dan vsestransko nezagotovljenost.³⁷

XXI.

Volja je v sebi že izvršitev stremjenja kot udejanjenje tega po čemer stremi, pri čemer je le-to bistvenostno postavljeno v pojmu, tj. predstavljeno je kot to, kar je v občem pristno [eigens] védeno in ozavedeno. K volji spada zavest. Volja do volje je najvišja in brezpogojna zavestnost preračunljive [rechnenden] samozagotovitve računanja (prim. *Volja do moči*, št. 458).

Zato ji pripada vsestransko, stalno, brezpogojno raziskovanje sredstev, razlogov, ovir, obračunarsko menjavanje in izgravanje ciljev, varanje in manevriranje, inkvizitoričnost, zaradi katere je volja do volje nezaupljiva in hinavska še do same sebe. Ne cilja na nič drugega kot na zagotovitev sebe kot moči same.

³⁶ Samostalnik razumemo iz bližine z glagolom *sichern* kot *gewährleisten*, zagotoviti, zagotavljati.

³⁷ »Der Wille zur unbedingten Sicherung bringt erst die allseitige Unsicherheit zum Vorschein.«

Brez-ciljnost in sicer bistvena [brez-ciljnost] brezpogojne volje do volje, je dovršitev bistva volje, ki se je najavilo v Kantovem pojmu praktičnega uma kot čiste volje. Ta hoče sebe samega in je kot volja bit. Zato sta čista volja in njen zakon glede vsebnosti formalna. Kot forma je [volja] sami sebi edina vsebina.

XXII.

S tem, ko se volja začasno personificira v posameznih »ljudeh volje«, se zdi, kot da je volja do volje izsev [Ausstrahlung] teh oseb. Nastane mnenje: človeška volja je izvor volje do volje, medtem ko volja do volje človeka šele hoče, ne da bi bistvo te volje lahko izkusil.

Kolikor je človek tako hoteni, in ta, ki je postavljen v voljo do volje, je v njegovem bistvu »ta volja« bistveno nagovorjena in sproščena kot instanca resnice. Povsod gre za vprašanje, ali so – posameznik in združenja – zaradi [aus] te volje ali če s to voljo ali celo proti njej mešetarijo in trgujejo, ne da bi vedeli, da jih je ta že izigrala. Edinstvenost [Einzigkeit] biti se kaže tudi v volji do volje, ki dopušča le eno smer, v kateri je moč hoteti. Od tu izvira enoformnost sveta volje do volje, ki je tako daleč od preprostosti začetnega kot nebistvo od bistva, četudi k njemu spada.

XXIII.

Ker volja do volje taji vsak cilj na sebi in cilje dopušča le kot sredstva, da bi hote preigrala samo sebe, in zato, da za to igro priredi prostor igre. Ker pa se obenem volja do volje ne sme prikazati kot anarhija katastrof – kar [prav-zaprav] je in če naj bi se v bivajočem ugnezdila – se mora še upravičiti. Tu volja do volje izumi govor o »nalogi«. Ta ni mišljena glede na začetnost in glede na obvarovanje začetnosti, temveč kot cilj, odkazan s stališča »usode«, ki s tem upravičuje voljo do volje.

XXIV.

Boj med temi, ki so na oblasti, in temi, ki hočejo na oblast: na obeh straneh je boj za moč, obakrat je to določujoče moč sama. S tem bojem za moč je bistvo

moči z obeh strani postavljeno v bistvo njenega brezpogojnega gospodovanja. Obenem pa se s tem pokriva še eno, da je ta boj v službi moči in ga moč hoče – teh bojov se je že pred tem polastila. Le volja do volje daje bojem moč.³⁸ Moč pa se tako polasti človeškosti, da človeku odtegne možnost, da bi se po teh poteh kdajkoli prebil iz pozabe biti. Ta boj je nujno planetaren in kot tak v svojem bistvu neodločljiv, ker ne more ničesar odločiti, saj ostaja izključen od vsega razlikovanja, od razlike (biti do bivajočega) in s tem od resnično-sti [Wahr-heit]. Lastna sila ga potisne v neusodnost: v zapuščenost biti.

XXV.

Bolečina, ki jo je šele treba izkusiti, si jo izboriti, je vpogled in vednost, da je breznujnost najvišja in najskritejša nuja, ki šele nuja iz najoddaljenejše dalje. Brez-nujnost je v tem, da menijo, da obvladujejo dejansko in dejanskost, in da vedo, kaj je resnično, ne da bi bilo treba vedeti, v čem *bistvuje* resnica.

Bitnozgodovinsko bistvo nihilizma je zapuščenost biti, kolikor se v njej dogodeva razpustitev v mahinacijo [Machenschaft].³⁹ Razpuščanje brezpogojno zaslužni človeka. Nikakor pa ni propad in »*negativum*« v katerem koli smislu.

Zato je tudi vsaka poljubna človeškost godna, da zgodovinsko udejanji brez-pogojni nihilizem. Zato je tudi nujen boj glede odločitve, katera človečnost je sposobna brezpogojne dovršitve nihilizma.

XXVI.

Znamenje poslednje zapuščenosti biti so deklaracije »idej« in »vrednot«, ta brezbrizni [wahllos] sem in tja proklamacij »dejanj« in nepogrešljivosti »duha«. Vse to je že vpeto v mehanizem priprave razvrstitvenega procesa – določa ga praznina zapuščenosti biti – znotraj katere je izrabljanje bivajočega za početja [Machen] tehnike, h kateri spada tudi kultura, edina rešilna pot na kateri človek, ki ga žeja po samem sebi, [svojo] subjektiviteto sploh še lahko reši v nadčloveškost.⁴⁰ Podčloveškost in nadčloveškost sta Isto. Spadata sku-

³⁸ »Der Wille zum Willen allein ermächtigt diese Kämpfe.«

³⁹ Prim. besedilo *Zgodovina BITI* / Geschichte des Seyns, *Skupna izdaja*, 69. zv.

⁴⁰ »All dies ist schon eingespannt in den Mechanismus der Rüstung des Ordnungsvorganges. Dieser selbst ist bestimmt durch die Leere der Seinsverlassenheit, innerhalb deren der Verbrauch des Sei-

paj, kakor si v metafizičnem *animal rationale* v neločljivi spetosti ustrezata »spodaj« živalskosti in »zgoraj« *ratia*. Pod- in nadčloveškost moramo tu misliti metafizično, ne kot moralični vrednotenji.⁴¹

Porabljanje bivajočega je kot tako in v svojem metafizičnem poteku določeno z izgotavljanjem [Rüstung]⁴² v metafizičnem smislu, s katerim se človek napravi za »gospodarja« »elementarnega«. Porabljanje vključuje [s pravili] urejeno rabo bivajočega, ki postane priložnost in snov za dosežke ter za stopnjevanje dosežkov. To rabo izkoristi korist izgotavljanja.⁴³ Kolikor pa se to konča v brezpogojnosti stopnjevanja in samozagotavljanja in ima v resnici za svoj cilj brezcilnost, pomeni raba popolno izrabljanje [Vernutzung].⁴⁴

»Svetovni vojni« in njuna »totalnost« sta že posledici zapuščenosti biti. Silita k zagotavljanju obstoja neke stalne forme popolnega izrabljanja. V ta proces je potegnen tudi človek, ki ne skriva več svoje značilnosti, da je najpomembnejša surovina. Človek je »najpomembnejša surovina«,⁴⁵ ker ostaja subjekt vsega popolnega izrabljanja, in sicer tako, da brezpogojno dopusti, da njegova volja vstopi v ta proces in s tem postane »objekt« zapuščenosti biti. Svetovni-vojni sta predoblika odstranitve razlike vojne in miru. Odstranitev [te razlike] nujna, saj je »svet« – zaradi zapuščenosti bivajočega s strani resnice biti – postal *nesvet* [Umwelt]. Kajti »svet« v bitnozgodovinskem⁴⁶ smislu (prim. že *Bit in*

enden für das Machen der Technik, zu der auch die Kultur gehört, der einzige Ausweg ist, auf dem der auf sich selbst erpichte Mensch, noch die Subjektivität in das Übermenschentum retten kann.«

⁴¹ »Untermenschentum und Übermenschentum sind das Selbe; sie gehören zusammen, wie im metaphysischen animal rationale das 'Unten' der Tierheit und das 'Über' der ratio unlöslich gekoppelt sind zur Entsprechung. Unter- und Übermenschentum sind hier metaphysisch zu denken, nicht als moralische Wertungen.«

⁴² Glagol *rüsten* pomeni predvsem 1. oboroževati (se); 2. (*vorbereiten*) pripravljati (sich se; *für/zu na/k*), podobno *ausrüsten* opremiti, opremljati, *Ausrüstung*, oprema; opremljanje – *Rüstung* pomeni: oboroževanje; orožje, oborožitev, oklep, etimološko je povezan *germanskim* **hreud-a* »pokriti, okrasiti«, ki samo najverjetneje razširjenje starocerkvenoslovanskega *kryti* »pokriti, skriti«. Wolf-Cigale navaja pomen *napraviti*, *napravljati se* (na vojsko,) *narediti* (oder), *pripraviti se* (na pot).

⁴³ »Der Verbrauch schließt ein den geregelten Gebrauch des Seienden, das Gelegenheit und Stoff für Leistungen und deren Steigerung wird. Dieser Gebrauch wird genutzt zum Nutzen der Rüstung.«

⁴⁴ Besedo prevajamo v skladu s pomensko vejo prepone *ver-*, po analogiji z *verbrauchen*, *verbacken*, *verbauen*, *verkochen*, etc., kot izvršiti, porabiti do kraja, privedi do konca, tj. v popolnosti.

⁴⁵ »[D]er wichtigste Rohstoff«.

⁴⁶ Vse Heideggrove zapise *nemetafizične* rabe tradicionalne nemške besede *Seyn*, BIT, njenih izpeljank, ki imajo svojo ost, *označujem* z MALIMI TISKANIMI ČRKAMI. Prim. *Phainomena* 21–22, str. 294, 320.

čas) pomeni nepredmetno bistvovanje resnice BITI za človeka, kolikor je ta BITI bistveno izročén [übereignet].⁴⁷ V dobi izključne moči moči, tj. brezpogojnega vsiljevanja bivajočega za porabo in popolno izrabljanje, je svet postal nesvet, kolikor bit sicer bistvuje, toda brez lastnostnega vladanja. Bivajoče je dejansko kot to, kar je dejansko. Povsod so učinki, nikjer pa svetenja sveta [Welten der Welt] in prav tako ne, četudi pozabljene, biti. Onstran vojne in miru je gola zablodelost popolnega izrabljanja bivajočega v samozagotavljanju razporejanja iz praznine zapuščenosti biti. »Vojna« in »mir« sta, spremenjena v svoje ne-bistvo, zablodela, in sta – nespoznavna po razliki – izginila v votli potek stopnjujočega se napravljanja tega, kar je moč napraviti. Na vprašanje, kdaj bo mir, ni nemogoče odgovoriti zato, ker se trajanja vojne ne da oceniti, temveč zato, ker že samo vprašanje sprašuje po nečem, česar več ni, saj tudi vojne, ki bi se lahko iztekla v mir, ni več. Vojna je postala podvrsta popolnega izrabljanja bivajočega, ki se nadaljuje v miru. Računanje z dolgo vojno je že zastarela forma, v kateri je priznana novost dobe popolnega izrabljanja. Ta dolga vojna v svoji dolžini ne prehaja počasi v mir prejšnje vrste, temveč v neko stanje, v katerem to, kar ustreza vojni, sploh ni več izkušeno kot táko, in je to, kar ustreza miru, postalo brezsmiselno in brezvsebinsko. Zablodelost sploh ne pozna nikarkršne resnice biti; zato pa razvija popolnoma izgotovljen [durchgerüstet] red in zagotovljenost vsakršnega načrtovanja v vsakem okrožju. V krožnosti (krogu) okrožij posamezna področja nujno postanejo področja človeškega izgotavljanja, »sektorji«: »sektor« pesništva, »sektor« kulture sta – poleg drugih – načrtno zagotovljeni področji vsakokratnega »vodenja«. Moralično ogorčenje [Entrüstungen] tistih, ki še ne vedo, kaj je, pogosto meri na samovoljo in na gospodovalne zahtevo »vodij« – kar je najbolj usodna oblika neprestanega čaščenja. Vodja je težava, ki [se] ne osvobodi zasledovanja težave. Navidez jo ustvarjajo tisti, ki ne delujejo: menijo, da so si vodje, sami po sebi, iz slepega divjaštva samozagledanega egoizma, drznili vse, si vse priredili po svoji samovolji. V resnici so [vodje] nujne posledice tega, da je bivajoče prešlo v način zablodelosti, v kateri se razširja praznina, ki zahteva enovito razvrščenost in zagotavljanje bivajočega. V tem tiči nujnost »vodenja«, tj. načrtovalnega preračunavanja zagotavljanja celote bivajočega. Taki ljudje, ki služijo vodenju, morajo biti k temu naravnani in za to opremljeni. »Vodje« so merodajni delavci izgotavljanja, ki imajo pregled nad vsemi sektorji zagotavljanja popolnega

⁴⁷ »Denn 'Welt' im seynsgeschichtlichen Sinne (vgl. bereits 'Sein und Zeit' bedeutet die ungegenständliche Wesung der Wahrheit des Seyns für den Menschen, sofern dieser dem Seyn wesenhaft übereignet ist.«

izrabljanja bivajočega, ker pregledujejo celotno zazankanost in tako obvladujejo zablodelost v njeni preračunljivosti.⁴⁸ Način pregledovanja je zmožnost preračunavanja, ki se je že vnaprej razpustila v potrebe neprestano stopnjujočega se zagotavljanja razvrstitev v službi najbližjih možnosti razvrščanja. Razporejanje vseh možnih stremljenj po celoti načrtovanosti in zagotavljanja se imenuje »instinkt«. Beseda tu označuje »intelekt«, ki prestopa omejeni razum, ki računa le iz najbližjega. Njegovemu »intelektualizmu« ne uide nič, kar mora kot »faktor« v račun preračunavanj posameznih »sektorjev«. Instinkt je prestopanje intelekta, ki ustreza nadčloveškosti, v brezpogojno preračunavanje vsega. Ker to preračunavanje docela obvladuje voljo, se zdi, da poleg volje ni ničesar drugega več kot le zagotavljanje golega gona po [zur] računanju, za katerega velja prvo pravilo računanja: preračunavanje [Berechnung] vsega. »Instinkt« je doslej veljal za odliko živali, ki v svojem življenjskem okrožju razbere in zasledi njej koristno ali škodljivo ter zaradi tega ne stremi po drugem. Gotovost [Sicherheit] živalskega instinkta odgovarja slepemu vpetju v njegovo okrožje koristi. Brezpogojnemu opolnomočenju nadčloveškosti odgovarja popolna osvoboditev podčloveškosti. Gon živalskosti in *ratio* človeškosti postaneta identična.

Da za načloveškost zahtevajo instinkt kot značaj pove, da mu pripada – metafizično gledano – podčloveškost, vendar tako, da se ravno živalskost v vsaki od svojih oblik ves čas pokorava računanju in načrtovanju (skrb za zdravje [Gesundheitsführung], vzreja). Ker je človek najpomembnejša surovina, lahko računamo s tem, da bodo na osnovi današnjega kemijskega raziskovanja nekega dne postavljene tovarne za umetno porajanje [Zeugung] človeškega materiala. Raziskave v tem letu z Goethejevo nagrado mesta Frankfurt odlikovanega kemika Kuhna⁴⁹ že odpirajo možnost, da načrtno, po potrebi usmerjamo proizvodnjo moških in ženskih živih bitij. Pisarniškem upravljanju v

⁴⁸ »Der Führer ist der Ärger, der nicht loskommt vom Verfolgen des Ärgermisses, das jene nur dem Schein nach geben, da sie nicht die Handelnden sind. Man meint, die Führer hätten von sich aus, in der blinden Raserei einer selbstischen Eigensucht, alles sich angemäht und nach ihrem Eigensinn sich eingerichtet. In Wahrheit sind sie die notwendigen Folgen dessen, daß das Seiende in die Weise der Irrnis übergegangen ist, in der sich die Leere ausbreitet, die eine einzige Ordnung und Sicherung des Seiende verlangt. Darin ist die Notwendigkeit der 'Führung', d. h. der planenden Berechnung der Sicherung des Ganzen des Seienden gefordert. Dazu müssen solche Menschen eingerichtet und gerüstet sein, die der Führung dienen. Die 'Führer' sind die maßgebenden Rüstungsarbeiter, die alle Sektoren der Sicherung der Vernutzung des Seienden übersehen, wie sie das Ganze der Umzirkung durchschauen und so die Irrnis in ihrer Berechenbarkeit beherrschen.«

⁴⁹ Heidegger najverjetneje misli biokemika Richarda Kuhna (3. 12. 1900 – 11. 8. 1967), profesorja v Zürichu, Heidelbergu in direktorja kasnejšega Max Planck Instituta.

sektorju »kultura« v goli konsekvenci ustreza načrtovanje hotenih rojstev.⁵⁰ (Tu zavoljo zastarele krepostnosti ne smemo pobegniti v razlike, ki jih več ni. Povpraševanje po človeškem materialu je podvrženo istim določbam, izgotavljanju ustreznega razvrščanja kakor potreba po knjigah in pesmih za zabavo. Za njihovo proizvodnjo pesnik ni nič pomembnejši kot knjigoveški vajenec, ki pomaga pesmi vezati za knjigarniški obrat, s tem ko, npr., za posamezne zvezke prinese iz skladišča surovino karton).

Popolno izrabljanje vseh snovi, surovina »človek« vračunana, vse do tehničnega proizvodjanja brezpogojne možnosti proizvodjanja vsega, je v skritem določeno s popolno praznino, v kateri visi bivajoče, snov dejanskega.⁵¹ To praznino je treba zapolniti. Ker pa praznine biti, še zlasti, ker je kot take ni mogoče izkusiti, nikoli ni moč izpolniti s polnostjo bivajočega, preostane le – da se ji izognemo – neprekinjeno prirejanje bivajočega, glede na stalno možnost razvrščanja, kot oblike zagotavljanja tega brez ciljnega delovanja. Tehnika je tako – gledana od tu, ker je zoper svojo vednost vedno navezana na praznino biti – organizacija manka.⁵² Povsod, kjer je bivajočega premalo – in za stopnjujočo se voljo do volje je vedno povsod vsega premalo – mora vskočiti tehnika, in ustvariti nadomestek ter porabiti surovine. Toda »nadomestek« in masovna proizvodnja nadomestkov v resnici nista kaj zasilnega, temveč edino mogoča forma, v kateri se vzdržuje volja do volje, zagotavljanje razvrstitve razvrščanja »brez preostanka«. Tako zmore [volja do volje] »sama« biti kot »subjekt« vsega. Naraščanje števila človeških množic lástnostno poganjajo načrti, tako da nikoli ne zmanjka priložnosti, da bi za velike mase zahtevali večje »življenski prostore«, ki po svoji velikosti za svoje urejanje terjajo ustrezno višje človeške mase. To krožno gibanje [popolnega] izrabljanja zavoljo porabe je edino, kar procesualno odlikuje zgodovino sveta, ki je postal nesvet

⁵⁰ »Der Schriftumsführung im Sektor 'Kultur' entspricht in nackter Konsequenz die künstliche Schwängerungsführung.« Dobesedneje: »Načrtovanju v sektorju 'kultura' v goli konsekvenci ustreza načrtovanje umetnih oploditev.« Problematičen je glagol *führen*, zaradi katerega *Führung* pomeni vodstvo, vodenje kot tudi upravljanje, organiziranje.

⁵¹ »Die Vernutzung aller Stoffe, eingerechnet den Rohstoff 'Mensch', zur technischen Herstellung der unbedingten Möglichkeit eines Herstellens von allem, wird im Verborgenen bestimmt durch die völlige Leere, in der das Seiende, die Stoffe des Wirklichen, hängt.«

⁵² »Da aber die Leere des Seins, zumal wenn sie als solche nicht erfahren werden kann, niemals durch die Fülle des Seienden aufzufüllen ist, bleibt nur, um ihr zu entgehen, die unausgesetzte Einrichtung des Seienden auf die ständige Möglichkeit des Ordens als der Form der Sicherung des ziellosen Tuns. Die Technik ist von da gesehen, weil auf die Leere des Seins wider ihr Wissen bezogen, die Organisation des Mangels.«

[Unwelt]. »Vodstvene narave« so ti, ki se zaradi svoje instinktivne gotovosti [Sicherheit] puste zaposliti temu procesu kot njegovi usmerni organi. So prvi nameščenci znotraj poslovanja brezpogojne popolne izrabe bivajočega v službi zagotovitve praznine zapušenosti biti. To poslovanje popolnega izrabljanja bivajočega zaradi nevedne obrambe neizkušene BITI, že vnaprej izključuje razlike nacionalnega in narodov kot tudi bistvene določilne momente. Kakor je nična razlika med vojno in mirom, tako pade tudi razlikovanje med »nacionalnim« in »internacionalnim«. Kdor danes misli »evropsko«, mu ne moremo več očitati, da je »internacionalist«. Ni pa tudi več nacionalist, saj tako kot ne preišlja dobrobiti drugih »nacij«, tudi ne razmisli o svoji dobrobiti.⁵³

Uniformnost [Gleichförmigkeit] zgodovinskega poteka sedanje dobe prav tako ne temelji na kasnejšem priličenju starejših političnih sistemov najnovejšim. Uniformnost ni posledica, temveč razlog vojnih spopadov posameznih kandidatur za merodajno vodstvo znotraj popolne izrabe bivajočega za zagotovitev reda. Enoličje [Gleichförmigkeit] bivajočega, ki izvira iz praznine zapušenosti biti – v njem gre le za preračunljivo zagotavljanje urejenosti bivajočega, ki ga [vse] to spravlja pod voljo do volje, povsod pogojuje – pred nacionalnimi razlikami – uniformnost vodstva, za katero so vse državne forme le še en instrument vodstva med drugimi. Ker dejanskost obstaja v uniformnosti načrtovalnega računanja, mora tudi človek vstopiti v eno-ličnost [Einförmigkeit], da ostane dorasel dejanskosti. Človek brez uni-forme že danes daje vtis nedejanskega, ki ne spada več zraven. Bivajoče, ki je dopuščeno edinole v volji do volje, se razširi v nerazlikovanost, ki jo po »principu dosežkov« mojstrijo le procesi in prirejanja. Zdi se, da ima ta [»princip dosežkov«] za posledico rangiranje; v resnici ima za svoj določitveni temelj nerangiranje, saj je cilj dosežka enakomerna praznina popolnega izrabljanja vsakega delovanja [Arbeit] za zagotovitev razvrščanja. Nerazlikovanost, ki iz tega principa drzno izvira, se nikakor ne pokriva z golim niveliranjem, ki ostaja le razgradnja dosedanjih razvrščanj po rangu. Nerazlikovanost totalne izrabe izvira iz »pozitivnega« nedopuščanja razporeditve po rangu glede na mero prevlade praz-

⁵³ »Dieser Geschäftsgang der Vernutzung des Seienden aus der wissenlosen Abwehr der unerfahrenen Seyns schließt im vornhinein die Unterschiede des Nationalen und der Völker als noch wesentliche Bestimmungsmomente aus. Gleichwie der Unterschied zwischen Krieg und Frieden hinfällig geworden ist, so fällt auch die Unterscheidung zwischen 'national' und 'international' dahin. Wer heute 'europäisch' denkt, läßt sich nicht mehr dem Vorwurf aussetzen, ein 'Internationalist' zu sein. Er ist aber auch kein Nationalist mehr, da er ja auch das Wohl der übrigen 'Nationen' nicht weniger bedenkt als das eigene.«

nine vseh zastavitev ciljev. Nerazlikovanost izpričuje že zagotovljeni obstoj *nesveta* [*Unwelt*] zapuščenosti biti. Zemlja se kaže kot *nesvet* zablodelosti. Brnozgodovinsko je Zemlja blodna zvezda.⁵⁴

XXVII.

Pastirji prebivajo, nevidni, zunaj pušče opustošene zemlje, ki naj bi koristila le še zagotavljanju gospodovanja človeka. Njegovo delovanje se omejuje le še na to, da ocenjuje, ali je kaj za življenje pomembno ali nepomembno. Človeško življenje kot volja do volje vnaprej terjaja, da naj se vsa vednost giblje v tem načinu zagotavljanja računanja in vrednotenja.

Neopazni zakon zemlje zemljo varuje v zadostnosti vznikanja in minevanja vseh reči v odmerjenem krogu možnega, ki mu sledi vsako možno, a ga vseeno ne pozna.⁵⁵ Breza svojega možnega nikoli ne prestopi. Čebele žive v svojem možnem. Šele volja, ki se vsestransko uravnava v tehniki, trga zemljo v utrujanje, izrabljanje in spreminjanje umetnega. Tehnika prisili zemljo čez zrasli krog njenega možnega v to, kar ni več mogoče in je zato nemožno. Da se tehničnim nameram in ukrepom marsikaj posreči, iznajdbe in poganjajoče se novosti, nikakor ne dokazuje, da pridobitve tehnike delajo nemožno mogoče.⁵⁶

Aktualizem in moralizem zgodovinske znanosti sta zadnja koraka dovršene identifikacije narave in duha z bistvom tehnike. Narava in duh sta predmeta samozavedanja; brezpogojna vladavina samozavedanja oba že vnaprej prisili v uniformnost, iz katere metafizično ni nobenega pobega.

⁵⁴ »Die Erde erscheint als die Umwelt der Irnis. Sie ist seynsgeschichtlich der Irrstern.« Prim. tudi korespondenco Arendt – Heidegger, t. i. 'speve', priložene pismom iz maja 1950, še posebej k 49. (19. 3. 1950) in 55. (10. 2. 1950), prevod dostopen v *Novi reviji* 202/203, str. 168–186.

⁵⁵ »Das unscheinbare Gesetz der Erde wahrt diese in der Genügsamkeit des Aufgehens und Vergehens aller Dinge im zugemessenen Kreis des Möglichen, dem jedes folgt und den doch Keines kennt.«

⁵⁶ »Erst der Wille, der sich allwändig in der Technik einrichtet, zerrt die Erde in die Abmüdung und Vernutzung und Veränderung des Künstlichen. Sie zwingt die Erde über den gewachsenen Kreis ihres Möglichen hinaus in solches, was nicht mehr das Mögliche und daher das Unmöglichliche ist. Daß den technischen Vorhaben und Maßnahmen vieles gelingt an Erfindungen und sich jagenden Neuerungen, ergibt keineswegs den Beweis, daß Errungenschaften der Technik sogar das Unmöglichliche möglich machen.«

Eno je zemljo izrabljati, nekaj drugega, sprejemati blagor zemlje in se udomačiti v zakonu tega sprejemanja, da bi varovali skrivnost biti in bdeli nad nepoškodljivostjo možnega.⁵⁷

XXVIII.

Nobena gola akcija ne bo spremenila stanja sveta, zato ker bit kot učinkovitost in delovanje vse bivajoče zapre nasproti dogodju. Celo neznansko trpljenje, ki hodi prek zemlje, ne zmore neposredno zbuditi nobene premene, ker ga izkušamo zgolj kot trpljenje, pasivno in s tem kot protistanje akciji in tako skupaj z njo v istem področju bistva volje do volje.

Toda zemlja ostaja skrita v neopaznem zakonu možnega, ki je ona. Volja je možnemu za cilj vsilila nemožno. Mahinacija, ki uravnava ta cilj in ga drži v gospodovanju, izhaja iz bistva tehnike. Beseda je tu identična s pojmom dovršujoče se metafizike. Brezpogojna uniformnost vseh zemeljskih človeškosti pod gospostvom volje do volje pojasnjuje brezsmiselnost absolutno postavljenega človeškega delovanja.⁵⁸

Opustoševanje zemlje se pričinja kot hoteni, a v svojem bistvu neozavedeni proces, ki se ga v tem času tudi ni nemogoče ozavesti, saj se bistvo resnice zamejuje kot gotovost, v kateri postane človeško predstavljanje in proizvodjanje sebe samega zagotovljeno. Hegel ta trenutek zgodovine metafizike dojame kot tisti trenutek, v katerem absolutno samozavedanje postane princip mišljenja.

Skorajda se zdi, kot da je človeku pod gospostvom volje zaprto bistvo bolečine, obenem pa tudi bistvo radosti [Freude]. Ali lahko preobilje trpljenja privede do spremembe?

⁵⁷ »Eins ist es, die Erde nur zu nutzen, ein anderes, den Segen der Erde zu empfangen und im Gesetz diese Empfängnis heimisch zu werden, um das Geheimnis des Seins zu hütten und über die Unverletzlichkeit des Möglichen zu wachen.«

⁵⁸ »Aber die Erde bleibt im unscheinbaren Gesetz des Möglichen geborgen, das sie ist. Der Wille hat dem Möglichen das Unmöglichliche als Ziel aufgezwungen. Die Machenschaft, die diesen Zwang einrichtet und in der Herrschaft hält, entspringt dem Wesen der Technik, das Wort hier identisch gesetzt mit dem Begriff der sich vollendenden Metaphysik. Die unbedingte Gleichförmigkeit aller Menschentümer der Erde unter der Herrschaft des Willens zum Willen macht die Sinnlosigkeit des absolut gesetzten menschlichen Handelns deutlich.«

Nobena sprememba ne nastopi brez spremstva [Geleit], ki napotuje naprej. Kako naj se spremstvo približa, če se ne zjasni dogodje, ki, ko kliče, potrebuje, u-gleda t.j. uzre človeka in v uztju spravi smrtnike na pot mislečega, pesniškega snovanja?⁵⁹

Prevedel in opombe⁶⁰ dodal Aleš Košar

⁵⁹ »Wie aber naht ein Geleit, wenn nicht das Ereignis sich lichtet, das rufend, brauchend das Menschenwesen er-äugnet, d.h., er-blickt und im Erblicken Sterbliche auf den Weg des denkenden, dichtenden Bauens bringt?«

^a EMIL PREETORIUS (21. 6. 1883–27. 1. 1973), ilustrator, grafik, scenograf, zbiratelj umetnin, pisec. Študiral pravo in filozofijo v Münchnu, ostal avtodidakt, sodeloval pri časopisih >Jugend<, >Simplicissimus<, 1909. leta skupaj s P. Rennerjem ustanovil šolo za ilustracijo in knjigoveštvo [Buchgewebe], od 1912. leta član t.i. 'delavske zveze', skupine 'šestih', v letih 1927–1935 profesor na münchenski umetniški akademiji, od 1949. do 1968. leta predavatelj Bavarske akademije lepih umetnosti, od 1923. leta scenograf za münchenske Kammerspiele, v letih 1933–1941, po povabilu Winifred Wagner (23. 6. 1897–5. 3. 1980), po tem ko je >Führer< ukazal, da naj se Wagnerjev festival dogaja vsako leto in je na začetku (1931–1932) glasbeno vodstvo prevzel Wilhelm Furtwängler (25. 1. 1886–30. 11. 1954), tudi za Festspiele v Bayreuthu, torej za uprizoritve Wagnerjevih oper, ki jim je >vodja< omogočil državno finančno podporo in jim tudi prisostvoval, kolikor nam je znano v letih 1932–1934, 1937 in 1940. S svojim simplificiranim impresionizmom, navezanim na romantični klasicizem je Preetorius odločilno oblikoval razvoj odrske podobe. Nemški literarni arhiv v Marbachu hrani Preetoriusova pisma z znanimi sodobniki, npr. Gottfriedom Bennom, Karlom Jaspersom, Ludwigom Klagesom. Sicer avtor spisov *Das szenische Werk* (1941), *Wagner, Bild und Vision* (1942).

^b ERNST BARLACH (2. 1. 1870–24. 10. 1938) ekspresionistični kipar, dramopisec (*Der tote Tag, Der Findling, Die Sündflut*). Študiral v Hamburgu, Dresdenu, živel v Parizu, Italiji, Berlinu, sprva pod vplivom secesije, po potovanju v Rusijo ga prevzamejo močne, masivne figure, ki jih vzgibavajo silni, a preposti gibi. Zanima se za gotško kiparstvo, upodablja v bronu (*Güstrower Ehrenmal*, oz. t.i. *Güstrower Engel*) in lesu (*Schäfer im Sturm*). Slava mu zraste v dvajsetih in tridesetih letih, po naročilih za cerkve v Magdeburgu, Hamburgu in Lübecku. Nacisti so njegova dela (t. i. *entartete Kunst*) odstranili iz cerkev in muzejev (skupno 831 del). Po vojni ponovno priznan in upoštevan.

^c EGON VIETTA (11. 1. 1903–29. 11. 1959), pisatelj, kritik, državni svetnik, duhovito in kritično pisal o sodobni literaturi, filozofiji in teologiji: *Engel im Diesseits* (1929), *Empfindsame Reise nach Lapp-land* (1937), *Über Duineser Elegien* (1939), *Theologie ohne Gott* (1946), *Goethe in Italien* (1947), *Versuch über die moderne französische Philosophie* (1947), *Georg Trakl* (1947).

⁶⁰ Viri dodatnih, orientacijskih opomb: Doris, Božidar in Primož Debenjak, *Veliki nemško-slovenski slovar*, DZS, Ljubljana 1992; Anton Allois Wolf, *Deutsch-slowenisches Wörterbuch*, Laibach 1860; Friedrich Kluge *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Walter de Gruyter, Berlin, New York 1989; *Duden, Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache*, Mannheim, Wien, Zürich 1963; *Meyers enzyklopädisches Lexikon in 25 Bänden*, Mannheim, Wien, Zürich 1980; *Meyers grosses Personenlexikon*, Mannheim 1968; *Brockhaus Enzyklopädie in 24. Bänden*, Mannheim 1984–1994; *The New Encyclopaedia Britannica*, Chicago, l...l Toronto 1998; *Muzička enciklopedija*, Zagreb 1978; Stanley Sadie, *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, Macmillan Publishers Press, London 1995 (reprint); *Harenberg Personenlexikon des 20. Jahrhunderts*, Harenberg Lexikon Verlag, Dortmund 1994; Overesch/Saal, *Das Dritte Reich* (Eine Tageschronik der Politik, Wirtschaft, Kultur), 1933–1939, 1939–1945, Weltbildverlag, Augsburg 1991; *Das grosse Lexikon des III. Reiches*, Augsburg 1993; Gulio Carlo Argan, *Die Kunst des 20. Jahrhunderts* 1880–1940, Propyläen Verlag Berlin 1990.

Dean Komel

ZGODOVINSKA FENOMENOLOGIJA

»Diese Geschichtswahrung ist das große Thema der abend-ländischen Kultur. Das unterscheidet sie von allen anderen.«

(Ernst Jünger, An der Zeitmauer)

Razvoj fenomenologije v 20. st. je tvorno prispeval k temu, da je evropskost danes pri večini narodov, ki so naseljeni na geografskem ozemlju Evrope, postala temeljna in ciljna življenjsko-svetna vrednota. Drugo vprašanje je, ali fenomenologija lahko prispeva tudi merodajno kritično obravnavo vrednote evropskosti, kakor tudi pojmov, ki jo konstituira: »kulture«, »znanosti«, »umetnosti«, »religioznosti«, »zgodovine« in »politike« itn.? Če sprejmemo, da je razvoj fenomenologije v 20. st. opredelil evropski življenjski svet in v njem oblikujoče se zgodovinsko vrednotenje, pa je nedvomno potrebno še nekaj in precej več, in sicer, da fenomenologija sistematično premisli tipiko dejavne zgodovinskosti, ki ji je imanentna. Z drugimi besedami: če naj fenomenologija tvorno sodeluje v oblikovanju smisla zgodovinske kulture, se mora najprej sama oblikovati v smislu lastne zgodovinskosti. V tem vidim svojevrstno hermenevitično izpolnitev fenomenologije tako v vsebinskem kot tudi v metodičnem pogledu, prek katere fenomenologija samo sebe naznani, preda in smiselno izpolni (to pomeni grška beseda *hermeneuein*) v svoji dejavni

zgodovinski možnosti in tako izkaže svojo pre-danost zadevi mišljenja. Fenomenologija v svojem dosedanem razvoju tega še ni opravila, čeprav jo je že Husserl sam dojel kot izpolnitev zgodovinske pretenzije vse dosedanje filozofije. V skladu s tem ji pripada tudi naloga, da pokaže na zgodovinsko izpričano konstitutivno vlogo filozofije za razumevanje kulture in za evropsko medkulturno sporazumevanje. Da pa bi ta vidik jasno izstopil, mora zasnutek hermenevtične fenomenologije potekati v smeri potrditve specifične zgodovinskosti filozofije; sklicevanje na kako splošno teorijo zgodovinskega raziskovanja in razumevanja zgodovine tu ne zadostuje. To pa pomeni, da hermenevtična izpolnitev fenomenologije zahteva preobrazbo *fenomenologije v dejavno zgodovinskost filozofije* oziroma v *medkulturno prakso filozofije*. Tak razmislek bi po eni strani upošteval nesporne dosežke fenomenologije in hermenevtike v 20. st., po drugi strani pa bi na podlagi kritične diskusije teh dosežkov odprl nove vidike soočanja s kulturnimi in medkulturnimi »realnostmi« evropskega življenjskega sveta.

Naše običajno (postmoderno) izkustvo teh realnosti je v osnovi protislovno, saj ga po eni strani zaznamuje tendenca k povezovanju v »en svet«, ki ga, zunanje gledano, omogoča zlasti razvoj informacijske tehnologije, po drugi strani pa opazimo tendenco k pri(po)znavanju razlik in različnosti, zlasti v pogledu kulturnih tradicij. Ti dve tendenci si očitno nasprotujeta, kar pa ni nujno neproduktivno; prav nasprotno: neproduktivno in celo škodljivo bi bilo potlačiti to nasprotje z navidezno harmoničnostjo. Fenomenologija je svoj teoretski prispevek k razmisleku razmerja med enotnostjo sveta in različnostjo »kulturnih« svetov že ponudila.

Filozofija je, zgodovinsko gledano, od svojih začetov osredotočena na razmerje med enim in množtvom, med enotnostjo in različnostjo, fenomenologija pa je v tem pogledu prispevala *teorijo intencionalne strukturiranosti zavestnega sploh*: vsaka zavest je zavest o nečem; kljub različnemu doživljajskemu, jezikovnemu, vrednotenjskemu »ustroju« naših posamičnih zavesti vendarle za vse nas obstaja skupni svet, v katerem se lahko sporazumevamo in to ne le o splošnem, temveč tudi o posameznem. Vse, kar je kakorkoli dano za zavest in kar nas kot reč obdaja, je torej vnaprej dano na podlagi naše *transcendence v svet*, naše *biti-v-svetu*. To pa pomeni, da je tudi »filozofska« enotnost sveta dosegljiva le na podlagi *transcendentnega zasnutka*, ki se ne izteče v poenotenje in poenostavljanje razlik, temveč »preteka« kot svojevrstna *zgodovinska dinamika teh razlik*: enotnost sveta prihaja iz razlik kulturnih svetov in kot taka zopet vhaja vanje.

Ni *ene* kulture, so le *različne* kulture, ki pa jih vendar lahko enotno motrimo iz celote sveta. Prav to je zgodovinsko stališče in vzgib filozofije, njen trenutek. Enotno gledišče sveta se oblikuje skozi »gibljivo pretekanje«, ki tvori specifično zgodovinskost filozofije in določa filozofski smisel *tradicije*. Filozofsko dojetje tradicije (iz. lat. *trado*, predam, izročim) zadeva namreč vidik *prehajanja med enotnostjo in različnostjo sveta*.

Prav pojem tradicije pa je danes nedvomno eden najbolj vprašljivih pojmov ne le na področju filozofije, temveč humanistike sploh, oziroma izdaja že kar *vprašljivost vedenja o humanem sploh*. Postmoderna se vse bolj izkazuje kot *potradicija*. To ne pomeni, da tradicija ni več spoštovana, narobe, tradicijo se bodisi v originalu bodisi kot nadomestek vsepovsod postavlja na ogled. Gre za to, da današnji človek; kljub ogledovanju v tradiciji in spogledovanju z njo, vse manj razumeva svoje bistvo iz tradicije, torej tako, da na osnovi tradicije prenaša svoje bistvo »s človeka na človeka«. Tako ni poniknila le enotna ideja o človeku, marveč vse bolj izginja tudi različnost ljudi. Oblikuje se prepričanje, da pre-dajanje, izročanje bistva človeškosti v smislu *zgodovinske tradicije* lahko nadomesti *informacijska reprodukcija človeškosti*, ki vključuje tako biološki kot kognitivni dejavnik. Vse kaže, da bo ta reprodukcija v prihodnosti napredovala do neslutnih razsežnosti. Ali ta napredek pomeni za tradicijsko človeškost njen konec? Kakršnokoli govorjenje o epohalnih koncih že predpostavlja določeno razumevanje zgodovinskosti.

Seveda je povsem nesmiselno, da bi tu brez odlašanja stopili v obrambo tradicije in vsega, kar se je z njo oblikovalo – zgodovine, kulture, humanizma, resnice ... Kot najprvo to sploh ne bi bila filozofska obramba tradicije temveč običajno svetovnonazorsko zatekanje v humanistični tradicionalizem. Treba pa je pomisliti, ali nas ne sili prav ta radikalna vprašljivost tradicije, da se vprašamo o njenem smislu. Danes je vsakomur razvidno, kakšne posledice je imelo ideološko vodeno odpravljanje tradicije v razmerah realnega socializma. Kaj če ima »tradicija« poleg svoje odkrite, vsakovrstni kritiki izpostavljene plati, še svoje skrito plat, ki pa pride do veljave ravno v obdobju radikalne krize pojma tradicije?

Filozofija je svoj pojem tradicije razvila v težnji posredovanja med enotnostjo in različnostjo. Zgodovinski nasledek te težnje je, da je prav filozofija sposobna govoriti v različnih jezikih, ne da bi pri tem izgubila svojo univerzalnost. V našem stoletju to še posebej velja za fenomenološko filozofijo, ki se je najbolj

približala ideji filozofije, kot se je tradicionalno oblikovala od Grkov sem in se je bila hkrati sposobna soočiti s hermenevtičnimi konsekvencami krize te ideje. Prav kolikor se v njej hkrati dogaja konstituiranje in destruiranje ideje filozofije potrebuje fenomenologija kot lastno izpolnitev hermenevtično rekonstrukcijo svoje zgodovinskosti.

Izbira metodičnih sredstev pri obravnavi nakazane problematike, še zlasti kar zadeva kriznost pojma tradicije, ne sme biti poljubna, temveč *mora izhajati iz spornosti, iz krize pojma tradicije same*. To spornost naj bi spravili na plano s »transcendentnim zasnutkom« zgodovinskosti, pri čemer nismo z ničemer prejudicirali karakterja te »transcendence«, vsekakor to ni transcendenca k nečemu, kar bi stalo samo zase onkraj sveta, temveč izrazito svetna transcendenca v smislu prehajanja enotnosti in različnosti. A tudi v tem pogledu naj opozorimo, da ne gre za svet kot na sebi obstoječo entiteto, temveč za izrazito *človeški svet*. Strogo vzeto brezčloveškega sveta sploh ni, saj bi se tak svet moral spet izkustveno navezovati na človeka.

V zvezi z domnevo, kako je fenomenološka filozofija oz. fenomenološko gibanje tvorno vpeto v samo kulturnozgodovinsko dogajanje 20. st., se lahko poraja predstava, da gre tu za praktično postajanje filozofije, da filozofija s svoje, čiste teoretske ravni prestopa na praktično raven »konkretnega« udejstvovanja v življenju, bodisi da gre pri tem za svetovni nazor, etiko, politiko, tehniko, okus itn. Toda ta predstava prakse in praktičnosti filozofije ni hermenevtično relevantna. Hans-Georg Gadamer, ki je svojo filozofsko hermenevtiko v delu *Resnica in metoda* zasnoval na podlagi Diltheyevih, Husserlovih in Heidegrovih filozofskih uvidov, je prepričljivo pokazal, da je filozofiji pojem prakse imanenten prav v sferi najčistejše teorije. Drugo vprašanje je seveda, če se filozofija kot teorija tega zaveda in to upošteva. Nedvomno bi lahko dodali, da je filozofiji poleg te praktične imanentna tudi poietična, ustvarjalna dimenzija. K filozofski členitvi celotnega vedenja na teoretsko, praktično in poietično, ki jo je podal Aristoteles in ki je predvsem prek Kanta ohranila svojo relevantnost vse do današnjih dni, se bomo še vrnil, ko bomo obravnavali razmerje filozofije do kulture in možnosti kulturne hermenevtike; upoštevanja vredno pa je dejstvo, da Aristoteles globlje razloge za tako delitev podaja v šesti knjigi *Nikomahove etike*, kjer razvije svoj pogled na ontološko specifičnost človeka. Osnovo za praktično postajanje filozofije je nemara treba iskati v človeku, ki in kolikor goji filozofijo. Toda Aristotel je tudi vedel, da to ni kakršnokoli ukvarjanje s čimerkoli, saj pravzaprav *šele »ukvarjanje s filozofijo« po svoje naredi človeka*, lahko bi tudi rekli, ustvari kulturo.

Filozofija pri postajanju človeka evropske človeškosti ni udeležena od zunaj – človeškost se izpolnjuje filozofsko, in to že na osnovi vprašanja »kdo sem«, ki večinoma neizrecno, na trenutke pa tudi izrecno spremlja vse naše življenjske situacije. Na vprašanje, »kdo sem«, na vprašanje samega sebe, ne morem nikoli dokončno odgovoriti, oziroma lahko odgovorjam le tako, da *postajam to, kar sem*. Da bi odgovoril nanj, moram na neki način seči čez sebe, vendar ne k čemurkoli, temveč »samo« do svojega »sem«. Iz faktične eksistencialne vznemirjenosti svojega »sem« se »zatekam« po odgovor v umetnost, religijo in filozofijo, kar šele bistveno oblikuje tradicijo, ki jo zavedajoč se ali ne prevzemamo, in ki določa način, kako sami sebe jemljemo.

Tako argumentirajoč se seveda izpostavimo ugovoru, da namesto empirično preverljivega pristopa k vprašanju človeka uveljavljamo transcendentalistično spekulativno stališče kot ga je izoblikovala predvsem filozofija jaza v nemški klasični filozofiji, deloma pa je to stališče navzoče tudi še v Husserlovi transcendentalni filozofiji. Najprej moram k temu pripomniti, da spor med empirizmom in transcendentalizmom, ki še danes opredeljuje sodobno filozofsko diskusijo o človeku, tako v njeni kontinentalni kot anglosaksonski različici, seže do vprašanja, »kdo sem«, vendar pa ni zmožen tvorno poseči vanj. Kajti vprašanja o človeku ni mogoče teoretsko primerno izslediti s tem, da zasledujemo naša psihična stanja, niti da k njemu pristopimo z višje instance nadempiričnega jaza – v svoji faktični življenjski situaciji nikoli nisem ne »psihično stanje« ne »abstraktni jaz«, to so teoretske konstrukcije – vprašanje, »kdo sem«, je teoretsko dosegljivo le v lastni praksi. Ta praksa pa je fenomenološko gledano praksa življenjskega sveta. Vprašanje, »kdo sem«, je »življenjsko svetno« vzgibano, spada neposredno k izpolnitvi eksistence v svetu. Postajanje človeka v odgovoru na to vprašanje se ne izpolnjuje v potrjevanju jaza in samozavesti, temveč v potrjevanju sveta, v katerem od-govorno kroži. To je ena bistvenih pripoznanj fenomenologije pri Husserlu, Schelerju, Heidegru, Finku, Gadamerju itn. Fenomenologija je »teorija« v smislu *teoretske anticipacije prakse življenjskega sveta*.

Toda tu se srečamo z naslednjim ključnim problemom, saj se tako rekoč mimo fenomenološke volje, tudi mimo pretenzije, da bi fenomenologijo utrdili kot potrjujočo filozofijo življenjskega sveta, sem pretihotapi *negacija tega potrjevanja*. Ta negacija je izrazito evropsko nerazpoloženje in nejevolja. Politični totalitarizmi, hladne vojne, jedrske grožnje, planetarne polucije jo nazorno širijo vsepovsod. Negacija človeškega življenjskega sveta že dolgo ni več zgolj

prikazen iz filozofskih »blodenj« kot so »evropski nihilizem« pri Nietzscheju, »kriza evropskega človeštva« pri Husserlu, »pozaba biti« pri Heideggru. Postala je stvarnost, ki jo živimo; lahko jo odklanjamo in odrinjamo, lahko se obnašamo, kot da se ne dogaja nič, da nas pravzaprav nič ne briga, lahko se samo ne pustimo vznemirjati – nelagodje je vendar tu.

To nelagodje človeka v pogledu negacije življenjskega sveta je dovolj nazorno formuliral že Max Scheler z ugotovitvijo, da še nikoli ni bilo nakopičenega toliko znanja o človeku in vendar človek še nikdar ni bi tako negotov samega sebe. Scheler je sam skušal najti rešitev iz te življenjskosvetne stiske v zasutje filozofske antropologije na fenomenoloških temeljih, ki naj bi premostila razkorak med empiričnim in transcendentalnim pristopom k vprašanju človeka – vendar ravno kot antropologija po našem mnenju neuspešno.

Ideja filozofske antropologije se kaže problematična tako v pogledu njenega predmeta, ki je človek, kakor tudi v pogledu njene metode, ki naj bi bila filozofska. Vrh tega je filozofska antropologija problematična tudi z ozirom na svoj zgodovinski nastanek in razvoj. Ni enotnega stališča, od kdaj obstaja kot filozofska disciplina. V zvezi s tem se pojavljajo tri različne teze. Najprej ta, da filozofska antropologija traja, odkar se človek pravzaprav zaveda samega sebe. Toda trenutek tega samozavedanja ni historično ugotovljiv, niti ni jasno, kaj tu sploh menimo s samozavedanjem. Pogosto se sem vpleta religiozni izvor človeka. Druga teza je, da se je filozofska antropologija kot samostojna filozofska disciplina izoblikovala šele v našem stoletju, kot ključne avtorje se navaja Maxa Schelerja, Helmuta Plessnerja, Ernesta Cassirerja, Arnolda Gehlena ... Tu se nastanek filozofske antropologije izrecno povezuje s krizo modernega samozavedanja človeka. Tretjič se je uveljavila teza, da je filozofska antropologija kot posebna filozofska disciplina izrazito novoveški pojav in je povezana s samodojetjem človeka kot subjekta. Po tej tezi nastanek filozofske antropologije sovпада s prizadevanjem, da se filozofijo samo antropološko utemelji, ki se okrepi zlasti v drugi polovici 19. st.

Vprašanje je tudi, kaj določa filozofskost filozofske antropologije in kaj jo ločuje od ostalih tipov antropologij kot so kulturna, socialna, biološka itn. ... Filozofija naj bi po stari Aristotelovi definiciji proučevala bivajoče kot tako v celoti, po Kantu pogoje možnosti spoznanja nasploh. Filozofija ima za predmet tisto obče, ne posamičnega, bistva in ne pojave. V skladu s tem naj bi tudi filozofska antropologija proučevala človeka kot takega v celoti, ne pa eno

izmed njegovih plati, recimo njegovo biološko ali socialno bistvo. S tem pa se znajdemo pred transcendentalnim problemom apriornega spoznavanja oz. s Husserlovim izrazom: bistvogledja. Kakor znanosti pozitivnega izkustva lahko vedno znova spodbijajo apriorni filozofski pristop do človeka, tako filozofija lahko zmeraj zavrne znanstvenost aposteriornega pristopa. Dihotomije apriornega in aposteriornega ne odpravimo, če oba pristopa k obravnavi človeka povežemo, saj bi potem še vedno potrebovali novo povezujočo strukturo. Morda pa je treba dihotomijo apriornega – aposteriornega pustiti odprto in tej odprtosti najti povezujočo strukturo?

To bi potem pomenilo, da tudi bistvo človeka ostaja odprt problem. Tako stališče je zagovarjal morda najizrazitejši predstavnik filozofske antropologije v tem stoletju Helmuth Plessner. Vendar pa mu na polju filozofske antropologije ni uspelo ustrezno določiti zgodovinske dinamike te odprtosti, temveč je njegova tematizacija zastala ob problemu apriornosti filozofsko-antropoloških izjav. Očitno pa terminološka dvojica a priori – a posteriori, *proteron* – *hysteron*, nima zgolj spoznavno-teoretske veljavnosti, marveč tudi – kakor kaže samo lingvistično poreklo teh dveh besed – tudi in predvsem konstitutivno zgodovinsko veljavnost.

Zgodovinska odprtost apriornega-aposteriornega seže v samo interakcijo med človekom in filozofijo, značilno za evropski tip človeškosti, ki hkrati pretendira, da bi zavladal kot univerzalni antropološki tip (znanost, demokracija). Ta interakcija se zelo zgodaj izrazi v delfskem reku *Gnothi seauton*, spoznaj samega sebe – v razmerju do celote bivajočega. Ta dodatek je nujen, saj sicer povsem spregledamo pravo filozofsko dimenzijo te zapovedi. Spoznanje samega sebe ni mišljeno niti introspektivno niti kontemplativno. Človeku je narekovano, da vprašanje celote bivajoče – sveta – prevzame kot odprto vprašanje svoje lastne eksistence in s tem postane *zgodovinsko odgovoren* do nje. Samo tako je teorija o bivajočem kot takem v celoti lahko tudi najvišja *praxis*, najvišja izpolnitev človeške eksistence. Dinamiko te izpolnitve lahko mislimo po modelu dvojne fenomenološke odprtosti – odprtosti sveta in odprtosti človeka za to odprtost, kar bistveno modificira spoznavno-teoretsko shemo apriornega-aposteriornega v smeri dogajanja odprtosti, ki zahteva človeka kot svoje lastno transcendiranje. Dogajanje te odprtosti bi bila »posredujoča sredina« med enotnostjo sveta in različnostjo svetov. Če sprejmemo, da je svet kot enotna odprtost hkrati vselej različna odprtost za človeka, potem med obojim ne deluje še neka dodatna enotnost, temveč *zgodovinskost*. Toda to dogajanje

odprtosti je potrebno šele konceptualizirati v smeri hermenevitične dopolnitve fenomenologije.

Ta odprtost v dvojnem smislu, kot odprtost človeka in drugič kot odprtost sveta, je odlikovana tematika fenomenologije, ki se pri Husserlu prav zato oblikuje kot korelativni način proučevanja »prikazujočega se v načinu svojega prikazovanja«, kakor se glasi Husserlova opredelitev fenomena. Fenomenologija je prav zato načelno odprta za različna izoblikovanja in preoblikovanja. Izkustvo dejanskosti (vsakdanje, znanstveno, umetniško itn.) se oblikuje v *interpretativnih možnostih*, ki so lahko zgodovinsko zastrte ali še ne odstrte, presežene, nedosežene ali celo nedosegljive. Ta dinamična odprtost v možnosti karakterizira *življenjski svet* kot tak.

S pojmom »življenjski svet« meni Husserl tako tla kot transcendentalni horizont našega izkustva in v njem združuje aposteriorno izkustvo zgodovinskosti in apriorno kritično izkustvo uma. Z določitvijo sveta kot transcendentalnega horizonta je Husserl hkrati privedel um do njegove skrajne transcendentalne možnosti, ki presega vse druge odprte interpretacije sveta. Tu je meja Husserlove fenomenologije v razmerju do lastne zgodovinskosti, ki se izpričuje kot teleologija uma samega. S tem si zapremo vrata do zgodovinske odprtosti *med* človekom in svetom. Podobno lahko ugotovimo tudi za Wilhelma Diltheya, ki si je zadal cilj, da izdela hermenevitično metodologijo duhoslovnih znanosti in zgodovinske razlage sploh. Sam je pri tem zelo visoko cenil Husserlovo fenomenološko teorijo in jo skušal vkomponirati v svojo kritiko historičnega uma. Tudi Diltheyu gre pri tej kritiki za to, da zgodovinskost določi na osnovi umnosti. Čeprav zatrjuje, da edino zgodovina lahko človeku pove, kdo je, ima vseskozi v mislih »le« svetno zgodovino, ki že predpostavlja odprtost sveta za človeka.

Kljub temu, da Dilthey ni dosegel visoke ravni Husserlove transcendentalne refleksije v pogledu tematizacije sveta, pa je Martin Heidegger vseeno upošteval njegovo zgodovinsko hermenevitično in jo soočil s Husserlovo transcendentalno pozicijo. To, da se izkustvo dejanskosti ali, kot pravi Heidegger, razumevanje biti, giblje v interpretativnih možnostih, kaže na neko končno zgodovinsko vrženost v možnosti. Zasnutka možnosti ni mogoče spraviti na enotno transcendentalno raven, temveč ga moramo vselej faktično vzeti nase kot čisto možnost transcendence biti-v-svetu. Vzajemna odprtost človeka in sveta je na podlagi te »hermenevitične fakticitete« nedvomna radikalneje filo-

zofsko zajeta, kar po svoje kaže tudi Heideggrova vpeljava oznake »Da-sein« za bivajoče, ki smo mi sami, in je v svoji biti odprto za odprtost sveta. Te odprtosti Heidegger ne razume več iz transcendentalne umnosti, temveč iz ekstatično-horizontalne časovnosti. In vendar je odprtost sveta za človeka tu le *omejena* na perspektivo končne časovnosti. Če se namreč čas izvorno časi iz končne časovnosti tubiti, potem se zgodovinskost – kolikor le-te ne jemljem več kot zgodovinskega časa v smislu svetne zgodovine – dogaja ravno *preko* te končne časovnosti. Ali se ne odpira edino tako možnost, da primerno mislimo tisto, kar se zgodovinsko oblikuje kot tradicija? Mar »tradicija« ne sega do naše končnosti prav s tem, ko jo pre-sega?

Zdi se da Heidegger, kolikor zgodovinskost izpeljuje iz končne časovnosti tubiti, pristane pri *avantgardističnem* pojmovanju tradicije, v skladu s katerim se mora le-ta sesuti v svoje elemente (fenomenološka destrukcija), da bi potem ponovno vstala iz odločenosti končne eksistence. Čeprav je to verjetno prevladujoč odnos do tradicije v duhovni kulturi 20. st., ni potrebno, da je edini zavezujoč. To še posebej velja, ker sama duhovna situacija 20. st. sploh še ni relevantno domišljena kot tradicija.

V primerjavi s Heideggrom čistega zasnutka transcendence (možnosti eksistence) ne jemljemo kot pogoja možnosti zgodovinskosti in zgodovinskega izročila, temveč menimo, da ga je potrebno vkomponirati v razumevanje tradicije same; to bi omogočilo, da čisti zasnutek transcendence dojamemo kot *trans-dimenzijo tradicije same*. Ne gre za kako *transcendenco transcendence* ali *transcendenco nad transcendenco*, temveč za *odprtost, ki se dogaja v sebi (svet) in čez sebe (za človeka) v smislu delujoče zgodovinskosti*.

Če smo prej ugotovili, da s pozicije transcendentalne umnosti ni mogoče pojasniti negativitete, potem moramo zdaj dodati, da ta negativiteta ni razločljiva tudi na podlagi »končnosti tubiti v nas«. Tako se recimo ne moremo strinjati z odmevno tezo italijanskega filozofa Gianniya Vattima, češ da se je Heidegger z izpostavitvijo končnosti tubiti dokopal do korenin nihilizma kot duhovno-zgodovinske negativitete. Nihilizem namreč ravno briše končnost človeške tubiti, kakor je navržena v *Biti in času*. Z vidika eksistencialne analitike bi, recimo, težko razjasnili fenomen razčlovečevanja človeških žrtev, ta odkrit cinizem totalitarističnih sistemov tega stoletja, ali navidez povsem nedolžno medijsko manipuliranje s podobami žrtev.

V zvezi s tem bi veljalo premisliti, kako je s fenomenom zgodovinskosti v obdobju t. i. bitnozgodovinskega obrata v Heideggerovem mišljenju po *Biti in času*, ko se Heidegger dejansko poda h koreninam Nietzschejevega nihilizma. Toda tu se srečamo z naslednjim problemom, da zgodovinska negativiteta usmerja celotno epohalnost biti, v kateri tradicija dobesedno gre v nič. Ne glede na to, da to iz-ničenje Heidegger interpretira pozitivno v smislu utemeljenosti biti same v niču, ostaja odprto vprašanje take prisvojitve filozofske tradicije oz. tradicije evropske humanosti sploh, kakor tudi zgodovinskosti, ki je tu na delu. Heideggrovo razmerje do tradicije je dvosmiselno, hkrati potrjujoče in zanikajoče, kar seveda lahko upravičujemo tudi na podlagi postmodernega stanja »konca zgodovine«; pa vendar: če se hočemo izogniti temu, da s tradicijo evropske humanosti in filozofsko tradicijo v ožjem smislu ne razpolagam zgolj ideološko, interpretacijsko ali informacijsko, čemur je nasprotoval tudi Heidegger sam, potem moramo primerno izdelati pristop do nje.

Čeprav sta tako Husserl v prizadevanju za *obnovo* kot Heidegger s svojo mislijo o *drugem začetku* evropske humanosti skušala vsak po svoje prevladati *krizo pojma tradicije*, pa nas že sama vztrajnost in poglobljanje te krize naravnost sili da, izhajajoč tudi iz osnov, ki sta jih sama podala, poskušamo na novo izdelati pristop do fenomenov zgodovinskosti in tradicije, ki ga ne usmerja nujno modernistična pretenzija radikalne obnove ali postmoderna pretenzija drugega začetka. Do nove in drugačne zgodovinske tradicije nas vodi predvsem novo in razločno razumevanje zgodovinske tradicije, v kateri se že nahajamo.

Tovrstno filozofsko težnjo lahko zasledimo v Gadamerjevem projektu filozofske hermenevtike v delu *Resnica in metoda* (1960) in razpravah, ki so mu sledile. Gadamer naj bi, kot se glasi teza njegovega najdoslednejšega interpreta, Jeana Grondina, Heideggrovo »zgodovino biti« prevedel v »tradicijo«.¹ Sam menim, da mu je ta »prevod« uspel, kolikor je problematiko zgodovinskosti uspel povezati s problemom jezika, prav ta povezava namreč omogoča celovito pojmovanje tradicije, ki se nam ne le godi, temveč nam tudi spregovarja. Svoje filozofsko dojetje pojma tradicije Gadamer opira na princip »Wirkungsgeschichte«, kar je, terminološko gledano, zelo blizu tistemu pojmu

¹ »Izročilo – 'usoda biti' – je pripoznano kot razprtost smisla in izvir resnice. Šele ta Gadamerjev uvid omogoči pripoznanje resničnostnega nagovora tradicije in s tem tudi neko novo razmerje do nje. Pri tem opazimo hermenevtično premeno Heideggrove ontologije: usodnost biti je dojeta kot tradicija« (J. Grondin, »Zur Entfaltung eines hermeneutischen Wahrheitsbegriffs«, v: »Der Sinn für Hermeneutik«, Darmstadt 1994, str. 45).

zgodovinskosti, za katero si tu prizadevamo. Prav tako se zdi, da je Gadamerjeva izpostavitve »univerzalnega aspekta hermenevtike« tesno povezana s »hermenevtično izpolnitvijo« fenomenologije, ki smo jo tu predlagali.

Univerzalnost hermenevtičnega aspekta, ki jo Gadamer zajame v tezo: »Bit, ki je lahko razumljena, je jezik«, vsekakor ne zadeva samo filozofske hermenevtike v ožjem smislu, temveč celotno sodobno filozofijo, pa naj gre za vprašanje pogojev možnosti interpretacije, za deskripcijo fenomenov, za kritiko ideologije, odkrivanje struktur ali pa za analizo govornih aktov. Paul Ricoeur bo tako svojo različico filozofske hermenevtike razvil kot soočenje pglavitnih usmeritev v sodobni filozofiji, ki se medsebojno razlikujejo prav po tem, katere interpretacijske modele ponujajo. Ali je te modele res mogoče posredovati na univerzalni ravni? Univerzalizacija hermenevtičnega aspekta skriva v sebi določene teoretske pasti, zaradi katerih tudi Gadamerjevo koncepcijo »Wirkungsgeschichte« sprejemamo s precejšnim zadržkom. Univerzalizacija hermenevtike je namreč izvedljiva le, kolikor se opira na neko univerzalno antropološko osnovo, ki pa je Gadamer ne razišče in razčisti dosledno. Če tako kot Gadamer zagovarjamo tezo, da se človek bistveno oblikuje s tradicijo, potem je tak zasutek sploh nujen. Ni ga mogoče nadoknaditi s sklicevanjem na Husserlovo koncepcijo življenjskega sveta ali Heideggrovo koncepcijo tubiti, saj moramo potem sprejeti tudi njuno dojetje zgodovinskosti. Drugi razlog zakaj Gadamerjeve filozofske hermenevtike ne moremo prevzeti kot tako hermenevtično dopolnitev je v tem, da Gadamer sicer sprostí pojem tradicije, vendar pa se premalo zadrži ob duhovnozgodovinski negativiteti, ki jo ta tradicija, če sledimo Nietzscheju, vendar sama prinaša s seboj ali je vsaj dovzetna zanjo. Kajti nihilizen je »stanje duha«, v katerega smo pahnjeni s tradicijo in kot tradicija. To ne pelje nujno v radikalno preseženje tradicije, kakor ga je vsaj deloma zagovarjal Heidegger, niti v njeno izvorno obnovo, kot jo je predlagal Husserl, pač pa »zadostuje«, če se zadržimo ob načinu, kako sprejemamo tradicijo ali pa je ne sprejemamo, ki sam po sebi že zgodovinsko učinkuje, morda še najočitneje v postmoderni, potradicijski dobi.

Prav zato se zdi primerno upoštevati še dva filozofa izrazito postmodernistične orientacije, ki sta se prav v pogledu vprašanja zgodovinskosti intenzivno soočala z Gadamerjem, Heideggrom, Husserlom in Nietzschejem – Jacquesa Derridaja in Giannija Vattima. Derridajev dekonstruktivizem je prav gotovo filozofsko najvplivnejše postmoderno naziranje, ki zagovarja absolutno prednost difference (v ontološkem, semiološkem, spolnem, kulturnem in politič-

nem ter individualnem oziru). Že sama oznaka »dekonstruktivizen« napotuje na Heideggrovo fenomenološko »destrukcijo«. Hans-Georg Gadamer je v več polemičnih spisih opozoril, da Derridajeve in Heideggrove pozicije kljub podobnosti ni mogoče enačiti: s svoje lastne pozicije sicer ni razvil sistematične kritike dekonstruktivizma, temveč se je zadovoljil z obrobniimi pripombami, kar je glede na Derridajev filozofski stil morda celo primernejše. Predmet Derridajeve dekonstruktivistične kritike smisel zgodovinskosti kot taka, ter samo »dejstvo«, da je zgodovinskost imanentna filozofskemu mišljenju in še zlasti fenomenologiji, na kar se seveda opirajo Husserl, Heidegger in Gadamer. Filozofski nagib k zgodovinskosti karakteriza po Derridaju samo identifikacijska težnja povratka k izvornosti in zahteva po vrnitvi izvorov. Derrida skupaj s psihoanalizo razkriva fikcionalnost te težnje, ki sama sebi prikriva radikalno diferencialnost. Kritika leti tako na Husserlov transcendentni povratak na izvorne temelje kot na Heideggrov čisti »transcedentni zasnutek«. Lahko zagovarjamo le redukcijo zgodovinskega smisla, izključena je sleherna redukcija na smisel, preostaja le čista diferenca, vsaka identiteta je že v zaostanku.

Čeprav je tak dekonstruktivizem primerna teoretska podlaga za postmoderna naziranja na področju humanistike, pa vendar v temelju spregleda in zaobide razsežje zgodovinskosti in tradicije, najprej tako, da ju obravnava izključno na ravni znakovne manipulacije. Nobenega umetniškega, nobenega filozofskega in nobenega religioznega sporočila ne moremo razumeti, če se javlja zgolj v svoji reduktivni znakovni funkciji, torej zunaj zgodovinske pre-daje in predanosti. Če naj dekonstruktivistična kritika sploh steče, se moramo že zatekati v zgodovinsko izročilo in se zanašati nanj, česar filozofska vednost ne more kar predpostavljati, temveč zahteva od nje posebno hermenevitično uvidevnost. Drugače postane naše lastno stališče do tradicije reduktivno totalizirajoče.

Gianni Vattimo, ki zelo poudarja svojo ukoreninjenost v hermenevitični filozofiji, deloma sprejema ta Derridajev dekonstruktivistični izziv deloma pa ga zavrača prav zaradi nujnosti omilitve ekskluzivističnega stališča do tradicije. V tem smislu gre razumeti tudi njegovo zahtevo po ošibitvi mišljenja, ki se steče v prizadevanju za etiko interpretacije. Kljub mnogim hermenevitičnim spodbudam pa Vattimova misel zaradi svoje eklektičnosti ne nudi zanesljive opore pri izdelavi pristopa k problemu zgodovinskosti in tradicije in pri hermenevitični dopolnitvi fenomenologije. Pri Vattimu tudi ni dovolj dognano vprašanje, kaj je z etiko interpretacije v dobi informacijske družbe, ko se prenos vsakršne oblike vednosti in še prav posebej humanosti načeloma ne odvija več

prek tradicije, ki jo karakterizira odprtost za interpretacijo, temveč prek informacije, ki je do interpretacije ravnodušna, kolikor ta ni vračunana kot učinek nadaljnje informacije.

Ko govorimo o hermenevitični izpolnitvi, potem tu ne menimo le izpolnitve celote filozofskega izkustva v prehajanju med enotnostjo in različnostjo, temveč se podajamo v samo sredino odprtosti enega in drugega. Z drugimi besedami, ne gre nam več za utemeljevanje izkustva na temelju enotne resnice, temveč za odprto resnico izkustva samega. Kolikor govorimo o celoti filozofskega izkustva, na določen način rehabilitiramo pojem celote, ki mu mnogi teoretiki postmoderne odrekajo legitimnost. Hermenevitično-fenomenološko pretenzijo po celoti filozofskega izkustva bi morali sicer posebej upravičiti. Naj tu le naznačimo, da usmerjenost v odprto sredino enotnosti in razlike, enega in množta, ni merjena ob celoti enega-v-vsem in vsega-v-enem, marveč iz celote hermenevitične odprtosti, v kateri je prehajanje med enim in vsem šele fundirano. To odprtost, ki je hkrati odprtost sveta in odprtost človeka za svet, lahko ustrezno povzamemo s *hermenevitičnim modelom vprašanja in odgovora*. Kar se filozofske vednosti tiče, lahko ugotovimo, da se njeno vedenje razvija v okviru *vprašanj, ki jih pušča odprta njena lastna tradicija in ki nas rabijo kot odgovor*, zaradi česar se nam tudi lastna človeškost prikazuje kot vprašanje nas samih. V tem smislu je tudi negativiteto, ki vdira v pozitivno fenomenološko dojeti življenjski svet, mogoče razumeti kot *pokazateljico* te odprtosti, ki tradicijo postavlja *pred vprašanje nje same*. Odgovor na to vprašanje bi se lahko glasil: *zgodovinskost je tradicija, ki učinkuje v odprto*.

Hkrati lahko ugotovimo, da zgodovinskost vstopa v filozofijo na podlagi odpiranja vprašanja človeškosti in izstopa v obzorju naše vednosti *o odprti resnici* človeškega izkustva. »Zgodovinskost« tu razumemo v smislu dogajanja celote izkustva, ne smemo si je predstavljati po vzoru na zgodovino, ki poteka v času; zgodovinskost je *dinamično razpirajoča integracija celote izkustva*, je to hermenevitično izkustvo samo, čeprav jo lahko obravnavamo tudi kot njegov element (kolikor hermenevitično izkustvo enkrat pomeni zgodovinskost samo, drugič pa hermenevitično preizkušnjo zgodovinskosti).

Vrnimo se k razmerju med filozofijo in kulturo, ki potrebuje imamentno fenomenološko razvitje; predlagana hermenevitična izpolnitev bi potemtakem prispevala k oblikovanju *kulturne hermenevitičke*. Tako zasnovana kulturna hermenevitička mora predvsem upoštevati krizo pojma tradicije, torej faktičnost

dejstva, da se vsi kulturni pojavi javljajo na ozadju problematičnega razumevanja tradicije, ki se ni le modificiralo, temveč v nekem še prikitem smislu izginja.

Če smo razmerje med filozofijo in kulturo formalno zajeli v pojmih enotnosti sveta in razlike kulturnih svetov in ob tem pokazali na problem odprtosti »med« to enotnostjo in različnostjo, potem moramo tudi razmerje med fenomenologijo in kulturno hermenevtiko ugledati iz *odprtih vidikov*. Odprti vidik kulture je *perspektivnost*. Kultura po svojem bistvenem vidiku odpira *perspektive*. Filozofija v primerjavi z njo razpira *panoramo*. Naziva »perspektiva« in »panorama« tu uporabljamo v formalno naznačujočem smislu, pri čemer seveda upoštevamo, da je pojem »perspektivnosti« znotraj filozofije že uveljavljen, kolikor ga srečamo pri Leibnizu in Nietzscheju. Tega sicer ne moremo tako neposredno trditi za pojem »panorame« (iz grškega *pan-horao*, v celoti, vse videti), ki kaže, kako je za filozofijo je določilen vidik razpiranja celote.² Toda ta celota se odpira šele v sporu perspektiv, to nam kažejo grška kiparska in literarna umetnost ter filozofija. Naj spomnimo le na Aristotelovo izbiro t. i. *prve filozofije*.

Prav izboritev prve filozofije, kakor jo najprej izrecno srečamo pri Aristotelu in nazadnje pri Husserlu, lahko dojamemo kot filozofsko evropologijo, to se pravi kot zasutek evropske človeškosti v kulturnih perspektivah teorije, prakse in poetike. Kljub še ne docela osmišljenemu Husserlovemu poskusu postavitve fenomenologije kot prve filozofije, je v sodobni filozofiji v vseh njenih usmeritvah vendar prevladalo prizadevanje za *drugo filozofijo* in v skladu s tem za *drugačno evropologijo*. Ta »druga« filozofija se od »prve« ne razlikuje le v tem, da različnosti kulturnih perspektiv ne podreja neki enotni panorami filozofije, temveč predvsem s tem, da dopušča odprtost med perspektivami kulture in panoramo filozofije.³ Kultura, kakorkoli že definiramo ta pojem, ni nič drugega kot odpiranje perspektiv življenjskega sveta, po drugi strani pa filozofijo v njej imanetni zgodovinskosti odlikuje skrb za celoto, prizadevanje, da

² Ivan Urbančič v svojem delu *Zarastustrovo izročilo I (Pot k začetku evropske biti)* posebej opozori na ugotovitev Jacoba Burckhardta »češ da so imeli Grki 'panoramatične oči'« (str. 186).

³ Na pojem »druge filozofije« je pred časom opozoril Manfred Riedel v delu »Für eine zweite Philosophie« (Frankfurt/M. 1988), vendar ga ni podrobneje razdelal. Z drugo filozofijo misli »hermenevtiko v praktični nameri«. Za podano povezavo prve oz. druge filozofije z evropologijo se zdi zlasti pomemben njegov razmislek »Die Universalität der europäischen Wissenschaft als begriffs- und wissenschaftliche Problem« (ibid., str. 30–59), ki pa bi ga bilo potrebno razviti tudi z ozirom na današnjo situacijo.

ne bi ostajali zaprti vsak zase v lastno perspektivo, temveč da bi v vzajemnem razpiranju perspektiv začutili neko povezanost v celoti in v celoto biti. Pripoznanje, da nas lahko povezuje le tisto, kar nas odpira drug za drugega, morda pelje k drugačnemu pojmovanju tradicije, ki učinkuje v odprto.

To izkustvo filozofije iz druge panorame samo preide v opis modifikacije hermenevtično-fenomenološkega izkustva zgodovinskosti kot se je tradicijsko oblikovala v teoriji, praksi in poetiki evropskega življenjskega sveta. To pa hkrati terja panoramično filozofsko soočenje s perspektivami opazovanja, vrednotenja in ustvarjanja, ki odpirajo evropski življenjski svet v naši lastni situaciji. Hermenevtično izkustvo torej ni osredotočeno le na celoto, temveč je prav v svoji izsredinjenosti v celoto vselej vezano na situacijo. S tem pa se sproži vprašanje integrativne in aplikativne racionalnosti.

POLIS IN BOGOVI

POLIS IN BOGOVI

127

POLIS IN BOGOVI

RAZLIKA MED GRŠKIMI BOGOVI IN KRŠČANSKIM BOGOM

1) Imenovanje biti v njenem pogledovanju [Herein-blicken] skozi besedo in mit kot način odnosa do prisevajoče biti. Človek: upovedovalec boga [Gott-sager]. »Propad« kultur (Nietzsche, Spengler). Temeljna poteza pozabe biti: a-teizem.

Grki bogov niso oblikovali po človeški podobi; človeka pa tudi niso pobožili. Bistva grških bogov ni mogoče pojasniti z »antropomorfizmom«, tako kot se bistva grškega človeka ne da misliti kot »teomorfizem«. Grki bogov niso počlovečili, ljudi pa tudi niso pobožili, temveč so, ravno nasprotno, bogove in ljudi izkušali v njihovem različnem bistvu, v njihovem vzajemnem odnosu iz bistva biti, v smislu razkrivajočega se vznikanja, kar pomeni: gledanja in napotovanja. Zgolj zategadelj so imeli Grki jasno vedenje o bistvu »polbogov«, *hemítheoi*, ki bistvujejo v vmesnosti, med bogovi in ljudmi.

Oba, »antropološki« navedek o grških bogovih in »teomorfni« navedek o grških ljudeh, ki boga niso počlovečili in naredili za človeka, niti se niso v boga pobožili, sta enako breztemeljna odgovora na nezadostna vprašanja. Ko sprašujemo, ali so Grki »božje osebe« počlovečevali ali pa so človeške osebnosti pobožanstvili v božje osebe, sprašujemo po »osebah« in »osebnostih«, ne da bi pred tem vsaj površno določili bistvo grško izkušenega človeka in

grško izkušene boštvenosti, oziroma ne da bi premislili vsaj to, da v grštvu prav tako ni ne »subjektov«, ne »oseb«, ne »osebnosti«. – Kako naj se sploh, bodisi z »antropo-morfičnostjo« bodisi s »teo-morfičnostjo«, opredeli karkoli, ne da bi utemeljili bistvo grško izkušene *morphé*, grško dojetega »oblikovanja«, »Bildung«, »postajanja«, »Werden«, in »biti«, »das Sein«? Kako naj se to posreči, ne da bi pred vsem drugim in поблиže vedeli za bistvo *alétheia*?

Temeljno bistvo boštvenosti Grkov, v razliki do vseh drugih – tudi do krščanske – temelji v tem, da grški bogovi izvirajo iz »bistva«, »Wesen«, in »bistvujoče« biti, »wesendes« *Sein*, zato tudi boj med »novimi« tj. olimpskimi in »starimi« bogovi, spor, ki – prebivajoč v bistvu biti – določa njen nastop in vznik njenega bistva. V isto bistveno sovisje spada, da bogovi Grkov, kakor tudi ljudje, nič ne zmorejo pred usojenostjo in proti njej. *Moirá* bistvuje nad bogovi in ljudmi, medtem ko je, npr. mišljeno krščansko, vse poslanje, *Geschick*, delo božje »previdnosti« Boga stvarnika in odrešenika, ki kot stvarnik obvladuje in preračunava vse bivajoče in ustvarjeno. Zato Leibniz še pravi: *cum Deus calculat, fit mundus* – »weil und während Gott rechnet, entsteht die Welt«, »ker in medtem ko Bog računa, nastaja svet«. Bogovi Grkov niso »osebnosti« in »osebe«, ki obvladujejo bit, pač pa so v bivajoče pogledujoča bit sama.¹ Ker pa bit vse bivajoče povsod in vselej neskončno presega in se pne v bivajoče, so bogovi tam, kjer je bistvo biti, kot pri Grkih, začetno prišlo v neskritost, »presegajočnejši« ali, rečeno krščansko in novoveško, »spiritualnejši« in »duhovnejši«, kljub »človeškostim«, na katere pri njih naletimo. Ravno to, da so »bogovi« – *daímones* – *theáontes* in da se v prikazovanju domačnega [des Heimischen] in znanega [Geheuren] soprikazujejo, je njihovo ne-znansko [Un-geheures]. Le po meri in blagosti, v njihovem prikazovanju povsod presevata, sijoč napotujeta in napotujoč uglašujeta *aidós* in *cháris* – strahospoštovanje in naklonjenost biti. Četudi mi, ko grške bogove imenujemo uglaševavce, njihovo bistvo že mislimo začetneje – bogove vendarle smemo imenovati uglaševavce, saj strahospoštovanje, naklonjenost ter sij blagosti spadajo k biti. Ko pesnimo, v blagosti izkušamo *aidós* in *cháris*, ko mislimo, pa v *thaumastón* in *daimónion*. Iz tega uglašujočega, napotujočega svetljenja izhaja sij *theion*, sijanje, *das Scheinen*.² Zgolj zaradi tega sija je bila Grkom obenem dana izkušnja temnega, praznega in zevajočega. Medtem ko občegermanska beseda »Got« po indijsko pomeni bitje, ki je poklicano od človeka, torej pokli-

¹ »Die Götter der Griechen sind nicht »Persönlichkeiten« und »Personen«, die das Sein beherrschen, wohl aber sind sie in das Seiende hereinblickende Sein selbst.«

² »Aus diesem stimmenden, weisenden Leuchten stammt der Glanz des *theion*, das Scheinen.«

cani, *der Angerufene*, povesta grški imeni za to, kar mi imenujemo bog, nekaj bistveno drugega: *theós* – *theáon* in *daímon* – *daión* imenujeta iz sebe samega vznikavano zročče [Blickende] in v bivajoče podarjajočo se bit – tu bog in bogovi že po imenu niso iz človeka gledani kot to, kar je od človeka poklicano. Kjer pa se bogove kliče, npr. v starih zaklinjanjih, tam se imenujejo *synístores*, ti, ki »vidijo« in so videli in imajo kot taki bivajoče v neskritosti in ga tako lahko kažejo. Toda *synístores* niso »priče«, saj »Zeugen«, »pričanje, spočevanje« kolikor ga izvorno ne razumemo kot pro-izvajanje (pogleda), že temelji na tem, da je videči že videl. Bogovi so kot *theántes* nujno *hístores*. *Historía* pomeni »privesti v vid«, »zu Gesicht bringen« (od korena *fid*; *videre*, *visio*) postaviti v luč, na svetlo. Zato je *historein* najprej in samolastno last žarka svetlobe. Primerjaj pri Ajshilu, *Agamemnon*, 676, kjer pravijo o Menelaju: *ei goun tis aktes helíou nin historei* – če ga uzre še kak žarek sonca, tj., če dopusti, da je viden, da stoji v svetlobi. –³

Ime in imenovanje božjega (*theion*) kot zročega in prisevajočega (*theaon*) ni le zvočna označitev. Ime kot prva beseda je to, kar dopušča, da se to, kar je treba imenovati, prikaže v tistem, kot kar začetno bistvuje. Bistvo grško izkušene človeka je določeno iz odnosa vznikajoče biti do človeka, tako da je človek ta, ki ima besedo. Beseda je po svojem bistvu imenujoče dopuščanje prisevanja biti.⁴ Človek je *zoon lógon échon* – bivajoče, ki vznika v imenovanje in poved ter v upovedovanju vzdržuje svoje bistvo. Beseda kot imenovanje biti, *mythos*, imenuje bit v njenem začetnem pogledovanju in sijanju – imenuje *tò theion*, bogove. Ker je *tò theion* in *tò daimónion* (božje) v neskritost pogledujoče in v znano dajajoče se ne-znansko, je *mythos*, čigar bistvo je enako bistveno določeno iz razkritosti, kakor sta *tò theion* in *tò daimónion*, edini ustrezní način odnosa do prisevajoče biti. Zato je božje doumeto kot prikazovanje in v svojem prikazovanju to, kar je treba upovedati, in tisto od povedi upovedano. Zato je božje »mitično«. Zato je poved o bogovih »mitos«. Zato je grško izkušeni človek, a zgolj on, v svojem bistvu in ustrezno bistvu *alétheia* božji upovedovalec. Zakaj je temu tako, se da razumeti in premisliti le iz bistva *alétheia*, kolikor ta že vnaprej obvladuje bistvo biti same, bistvo boštvenosti, bistvo človečnosti in bistvo odnosa biti do človeka in človeka do bivajočega.

In kaj, če se prav to bistvo *alétheia* in z njim začetno kažoč se bistvo biti skozi preobrazbe popači in je zaradi njih, konec koncev, zapadlo skrivanju v smislu

³ »... – wenn noch irgendein Strahl der Sonne ihn erblickt, d.h. sichtbar sein, im Licht stehen läßt. –«

⁴ »Das Wort ist in seinem Wesen nach das nennende Erscheinenlassen des Seins.«

pozabe? Kaj je, če pozabimo bistvo biti in bistvo resnice? Kaj, če neugledana in nenaznačena *pozaba biti* zblodi zgodovino zgodovinske človečnosti? Ali ni pozaba biti, če začetna boštvenost vznikaja iz bistva biti, temelj za to, da se – odkar se je začetje resnice odtegnilo v skritost – ni več mogel iz biti same prikazati vznikajoči bog?

»A-teizem«, prav razumljen, kot brez-božnost, je prevladujoča pozaba biti, ki od zatona grštva obvladuje zahodno zgodovino kot temeljna poteza zahodne zgodovine same. »A-teizem«, razumljen bistvenozgodovinsko, nikakor ni, kot radi mislimo, produkt podivjanih svobodomislicev. »A-teizem« ni »stališče« ošabnih »filozofov«. »A-teizem« sploh ni klavrna krparija mahinacije »prostozidarjev«. Take vrste »ateisti« so sami le zadnji iz-meček brez-božnosti.

Kako pa naj prikazovanje božjega sploh zmore najti svoje bistveno področje, tj. neskritost, če in kakor dolgo je bistvo biti pozabljen in je iz taiste pozabe pozaba biti, ki sama ostaja nespoznana, povzdignjena v princip pojasnjevanja vsega bivajočega, kot se to godi v vsej metafiziki?

132 Šele ko bosta bit in bistvo resnice iz pozabe vstopila v pre-mišljanje, bo zahodnemu človeštvu zagotovljen najpredhodnejši predpogoj za vse najbolj predhodno vsega predhodnega: to je izkušnja bistva biti kot tistega področja, v katerem se bo nekoč lahko pripravila odločitev o brezbožnosti in boštvenosti. Bit sama in njeno bistvo pa ne bosta vstopila v premislek, dokler zgodovine bistva resnice ne izkusimo kot temeljne poteze naše zgodovine, dokler vso zgodovino le »historično« preračunavamo. Historično računano je tudi, če grštvo vzamemo na znanje kot nekaj preteklega in ugotovimo, da je »propadlo«. Ta ugotovitev je največkrat postavljena v taki »historični« formi, da pravijo, da grštvo za nas vsebuje »večne vrednote«. Kakor da bi bistvena zgodovina lahko bila nekaj, kar je moč »ovrednotiti«. Priklanjanje pred »večnimi vrednotami« preteklih kultur je temeljna oblika, v kateri se zgodovinarji poslove od zgodovine, ne da bi jo sploh skusili: uničijo sleherni smisel za izročilo in dialog.

Če pa že govorimo o »propadlih« ljudstvih in o »propadlem« grštvu – kaj vemo o bistvu zgodovinskega zatona? Kaj če je zaton grštva tisti dogodek, po katerem je začetno bistvo biti in resnice rešeno v svojo skritost in je šele s tem postalo prihodnje? Kaj če »propad« ni konec, temveč začetek? Vsaka grška tragedija upoveduje propad. Vsak od propadov je začetje in vznik bistvenega.

Ko Spengler, povsem na sledi Nietzschejeve metafizike, le da jo posurovi in poplitvi, govori o *Propadu Zahoda*, nikjer in nikdar ne govori o zgodovini. Zgodovino je namreč vnaprej ponižal v »biološki proces« in iz nje naredil rastlinjak »kultur«, ki uspevajo in venijo kot rastline. Spengler misli, če sploh misli, zgodovino brezgodovinsko. »Propad«, »*Untergang*«, razume v smislu golega končanja, tj. kot biološko predstavljeno preminitev, *Verendung*. Živali »propadejo«, s tem ko poginejo. Zgodovina zatone, kolikor se vrača v skritost začetja – tj., mišljeno v smislu dokončanja, zgodovina ravno zato ne propade, ker *tako* nikoli ne *more* »propasti«. Če tu za razjasnjenje *daimónion* nakažujemo bistvo grške boštvenosti, potem ne mislimo na antikvite in predmete zgodovinske znanosti, temveč zgodovino. Gre za dogodje bistvene odločitve bistva resnice. To je stalno prihajajoče in nikoli preteklo. V pozabljenju pa smo najtrše zasluženi preteklemu.

2) V neskrto podarjajoče se božje. *Daimonion*: gledanje v molčečnem zajemanju pripadnosti biti. Razkrivajoče področje besede. »Odgovarjanje« božjega in povednega (*tò theion* in *ho mythos*). Privajanje neskritosti-v-delo (umetnost) in njegov medij v besedi in mitu. *Eudaimonía* in *daimónios tópos*.

Zapustimo, kolikor to že zdaj, oziroma kolikor to »sami zase« pravzaprav sploh zmremo, pozabo biti in pomislimo na začetno bistvo biti, tj. na *alétheia*, in mislimo nanju na način, da njuno bistvo mislimo *začetneje*, izkusimo torej, kaj je »demonično« Grkov v smislu *daimónion*.

Daimónion je bistvena poteza *theion*, ki kot gledajoče pogleduje v [hereinblickt] znano, to pomeni: se prikazuje. To prikazovanje je v sebi *daion*, v neskrto dajajoče se božje. V neskrto podarjajoče in prikazujoče se ima za temeljni način prikazovanja gledanje in upovedovanje, pri čemer upoštevamo, da bistvo upovedovanja ni v zvočnem, temveč v glasu, v smislu neslišno uglašujočega, namigujočega, samo bistvo človeka zajemajočega, zajemajoč ga namreč glede na njegovo usodnostno poslanstvo: da je na način svojega »tu«, tj., da je ekstatična jasnina biti (prim. *Bit in čas*, § 28 idr.). Pogled v molčečnem zajetju v sebe dojemajoč-zbirajočo pripadnost biti – to je *daimónion*. To v biti sami temelječo »zahtevo« božjega človek sam jemlje v rek in poved, ker se šele v upovedovanju dogodeva razkrivanje neskrtega in skrivanje razkrtega.

Šele in samo v besedi kot razkrivanju bistvu pogled v neskrto. Pogled zgolj gleda in je le prikazujoče se sebekazanje, kakršno je, v razkrivajočem področju

pozabe? Kaj je, če pozabimo bistvo biti in bistvo resnice? Kaj, če neugledana in nenaznačena *pozaba biti* zblodi zgodovino zgodovinske človečnosti? Ali ni pozaba biti, če začetna boštvenost vznikla iz bista biti, temelj za to, da se – odkar se je začetje resnice odtegnilo v skritost – ni več mogel iz biti same prikazati vznikajoči bog?

»A-teizem«, prav razumljen, kot brez-božnost, je prevladujoča pozaba biti, ki od zatona grštva obvladuje, zahodno zgodovino kot temeljna poteza zahodne zgodovine same. »A-teizem«, razumljen bistvenozgodovinsko, nikakor ni, kot radi mislimo, produkt podivjanih svobodomislecev. »A-teizem« ni »stališče« ošabnih »filozofov«. »A-teizem« sploh ni klavrna krparija mahinacije »prostozidarjev«. Take vrste »ateisti« so sami le zadnji iz-meček brez-božnosti.

Kako pa naj prikazovanje božjega sploh zmore najti svoje bistveno področje, tj. neskritost, če in kakor dolgo je bistvo biti pozabljeno in je iz taiste pozabe pozaba biti, ki sama ostaja nespoznana, povzdignjena v princip pojasnjeva vsega bivajočega, kot se to godi v vsej metafiziki?

132 Šele ko bosta bit in bistvo resnice iz pozabe vstopila v pre-mišljanje, bo zahodnemu človeštvu zagotovljen najpredhodnejši predpogoj za vse najbolj predhodno vsega predhodnega: to je izkušnja bista biti kot tistega področja, v katerem se bo nekoč lahko pripravila odločitev o brezbožnosti in boštvenosti. Bit sama in njeno bistvo pa ne bosta vstopila v premislek, dokler zgodovine bista resnice ne izkusimo kot temeljne poteze naše zgodovine, dokler vso zgodovino le »historično« preračunavamo. Historično računano je tudi, če grštvo vzamemo na znanje kot nekaj preteklega in ugotovimo, da je »propadlo«. Ta ugotovitev je največkrat postavljena v taki »historični« formi, da pravijo, da grštvo za nas vsebuje »večne vrednote«. Kakor da bi bistvena zgodovina lahko bila nekaj, kar je moč »ovrednotiti«. Priklanjanje pred »večnimi vrednotami« preteklih kultur je temeljna oblika, v kateri se zgodovinarji poslove od zgodovine, ne da bi jo sploh skusili: uničijo sleherni smisel za izročilo in dialog.

Če pa že govorimo o »propadlih« ljudstvih in o »propadlem« grštvu – kaj vemo o bistvu zgodovinskega zatona? Kaj če je zaton grštva tisti dogodek, po katerem je začetno bistvo biti in resnice rešeno v svojo skritost in je šele s tem postalo prihodnje? Kaj če »propad« ni konec, temveč začetek? Vsaka grška tragedija upoveduje propad. Vsak od propadov je začetje in vznik bistvenega.

Ko Spengler, povsem na sledi Nietzschejeve metafizike, le da jo posurovi in poplitvi, govori o *Propadu Zahoda*, nikjer in nikdar ne govori o zgodovini. Zgodovino je namreč vnaprej ponižal v »biološki proces« in iz nje naredil rastlinjak »kultur«, ki uspevajo in venijo kot rastline. Spengler misli, če sploh misli, zgodovino brezzgodovinsko. »Propad«, »*Untergang*«, razume v smislu golega končanja, tj. kot biološko predstavljeno preminitev, *Verendung*. Živali »propadejo«, s tem ko poginejo. Zgodovina zatone, kolikor se vrača v skritost začetja – tj., mišljeno v smislu dokončanja, zgodovina ravno zato ne propade, ker *tako* nikoli ne *more* »propasti«. Če tu za razjasnjenje *daimónion* nakažujemo bistvo grške boštvenosti, potem ne mislimo na antikvite in predmete zgodovinske znanosti, temveč zgodovino. Gre za dogodje bistvene odločitve bista resnice. To je stalno prihajajoče in nikoli preteklo. V pozabljenju pa smo najtrše zaslužjeni preteklemu.

2) V neskrto podarjajoče se božje. *Daimonion*: gledanje v molčečnem zajemanju pripadnosti biti. Razkrivajoče področje besede. »Odgovarjanje« božjega in povednega (*tò theion* in *ho mythos*). Privajanje neskrivosti-v-delo (umetnost) in njegov medij v besedi in mitu. *Eudaimonía* in *daimónios tópos*.

Zapustimo, kolikor to že zdaj, oziroma kolikor to »sami zase« pravzaprav sploh zmoremo, pozabo biti in pomislimo na začetno bistvo biti, tj. na *alétheia*, in mislimo nanju na način, da njuno bistvo mislimo *začetneje*, izkusimo torej, kaj je »demonično« Grkov v smislu *daimónion*.

Daimónion je bistvena poteza *theion*, ki kot gledajoče pogleduje v [hereinblickt] znano, to pomeni: se prikazuje. To prikazovanje je v sebi *daion*, v neskrto dajajoče se božje. V neskrto podarjajoče in prikazujoče se ima za temeljni način prikazovanja gledanje in upovedovanje, pri čemer upoštevamo, da bistvo upovedovanja ni v zvočnem, temveč v glasu, v smislu neslišno uglašujočega, namigujočega, samo bistvo človeka zajemajočega, zajemajoč ga namreč glede na njegovo usodnostno poslanstvo: da je na način svojega »tu«, tj., da je ekstatična jasnina biti (prim. *Bit in čas*, § 28 idr.). Pogled v molčečnem zajetju v sebe dojemajoč-zbirajočo pripadnost biti – to je *daimónion*. To v biti sami temelječo »zahtevo« božjega človek sam jemlje v rek in poved, ker se šele v upovedovanju dogodeva razkrivanje neskrtega in skrivanje razkrtega.

Šele in samo v besedi kot razkrivanju bistvu pogled v neskrto. Pogled zgolj gleda in je le prikazujoče se sebekazanje, kakršno je, v razkrivajočem področju

besede, upovedujočega doumevanja. Le tedaj ko prepoznamo izvorni odnos med bistvom biti in besedo, zmoremo dojeti, zakaj v grštvu, in samo v njem, božjemu (*tò theion*) mora »od-govarjati« pripovedno (*ho mythos*). To od-govarjanje je sploh začetno bistvo vsega ustrezanja (homologije). Beseda »*Entsprechung*«, odgovarjanje, je tu vzeta bistveno dobesedno. Z vpogledom v to odgovarjanje, v katerem rek, beseda, poved, od-govarja biti, tj. jo kot isto upovedujoč razkriva v enakem, smo zdaj sposobni dati še manjkajoči odgovor na prej zastavljeno vprašanje.

Ob prvem razjasnjevanju bistva *mythos* kot razkrivajoče povedi, v kateri in za katero se prikaže bit, smo trdili, da imata v grštvu – bistvenemu rangju te besede ustrezno – pesnjenje in mišljenje najvišji zgodovinski rang. To napotilo je moralo zbuditi pomislek, kateremu so predhodna pojasnila *daimónion* in *theion* že priskrbela bolj upravičen pomen. Bivajoče se pri Grkih in zanje v svoji biti in »bistvu« ne prikazuje le v »besedi«, ampak prav tako v upodobitvah. Če je božje v smislu Grkov *tò theion*, prav ta v znano pogledujoča bit sama, in če se božje bitje prav za Grke kaže v zgradbah templjev in upodobitvah kipov, kako pa je tedaj z zatrjevano *prednostjo besede* in, temu ustrezno, s *prednostjo pesnjenja in mišljenja*? Ali nimata gradbeništvo in kiparstvo prav v posebnem oziru do božjega v grštvu višjega ali pa vsaj enakega ranga kot pesništvo in mišljenje? Ali to upravičuje postopek, ki ga radi uporabljamo, da si namreč iz zgradb in kipov naredimo merodajno »historično« »podobo« o bistvu grštva? Ta daljnosežna vprašanja smemo tu postaviti in pretresati v mejah, ki nam jih je zadal premislek bistva *daimónion*.

Zlahka uvidimo, da sprašujemo po medsebojnem razmerju in rangju »umetnostnih zvrsti«, gradbeništva, kiparstva, pesništva. S tem mislimo na bistvo umetnosti, vendar ne nasploh in nedoločeno, seveda pa tudi ne mislimo na umetnost kot »izraz« kulture in »izkaz« ustvarjajoče storitvene sposobnosti človeka. O »umetnosti« je govor z ozirom na to, kako umetnina sama dopušča prikazovanje biti in jo spravlja v neskritost. Ker metafizično premišljevanje umetnosti misli »estetsko«, mu je tako vpraševanje tuje. To pomeni: delo motri v njegovem učinkovanju na človeka in na njegovo doživljanje. Kolikor pa motri samo delo, velja le-to za udelano nekega ustvarjanja, katerega »stvarjenje« spet izraža »silo doživetja«. Tudi če motri umetnino samo, jo jemlje kot »objekt« in »produkt« ustvarjajočega ali podoživljajočega doživljanja, in to venomer in vselej pomeni: iz človekovega subjektnega zaznavanja (*aísthesis*). Estetsko motrenje umetnosti in umetnine se začenja natančno tam, kjer je bistveno

nju, s pričetkom metafizike. To pomeni: estetsko razmerje do umetnosti se prične v trenutku, ko se bistvo *alétheia* spremeni v *homoíosis*, v priličenje in pravilnost doumevanja ter predstavljanja in prikaza. Ta premena se pričinja v Platonovi metafiziki. Ker pa v času pred Platonom zaradi bistvenih razlogov ne obstaja razprava »o« umetnosti, je vse zahodno motrenje, pojasnjevanje, zgodovina umetnosti sploh, od Platona do Nietzscheja, »estetsko«. Na tem metafizičnem temeljnem dejstvu neprekinjene vladavine estetike se ne spremeni nič s tem – kolikor pred očmi obdržimo metafizičnost – če namesto t. i. šolanega in snobističnega »estet« npr. kmet s svojim »naravnim« instinktom na »razstavi« »doživlja« ženski akt. Tudi kmet je »estet«.

Z mislijo na to neizpodbitno dejstvo se mora v nas po vsem doslej povedanem poroditi sum, da smo, če bi zdaj radi kaj določili o umetnosti grštva, že vnaprej, tj. sledeč samoumevnemu estetskemu načinu motrenja, opremljeni z neustreznimi in potvarjajočimi gledišči vprašanj.

Po utečenem mnenju obstajajo različne »umetnostne zvrsti«. Umetnost sama je formiranje in grajenje in »stvarjenje« dela iz materiala. Gradbeništvo in kiparstvo uporabljata kamen, les, bron, barvila; glasba tone, pesništvo besede. Lahko zgolj pripomnimo: v grštvu je prikaz bistva in vladanja bogov bistven v pesnistvu, nič manj bistven in skorajda bolj »udaren«, ker je očitnejši, je neposreden prikaz bogov v kipih in templjih. Gradbeništvo in kiparstvo imata za svoj material bolj ali manj obstojno snov: les, kamen, bron. Neodvisna sta od bežnega piša hitro izzvenevajoče in poleg vsega še večpomenske besede. Torej so z omenjenimi umetniškimi vrstami arhitekture, plastike in slikarstva pesništvu postavljene bistvene meje. Le-te, za razliko od zadnjega, besede ne potrebujejo. Vendar je prav to mnenje zmotno. Res, gradbeništvo in kiparstvo besede in besed ne uporabljata in ne rabita kot materiale. Kako pa naj kak tempelj ali kip stoji tu kot to, kar je, brez besede? Zagotovo ta dela ne potrebujejo umetnostnozgodovinskih opisov. Grki, na svojo srečo, niso potrebovali umetnostnih, literarnih, glasbenih ne filozofskih zgodovinarjev in njihovo zgodovino pisje je nekaj bistveno drugega kot novoveška »zgodovinska znanost« [»Historie«]. Grki so imeli preveč tega, kar jim je bilo zadano v pesnjenje, mišljenje, grajenje in oblikovanje.⁵

⁵ »Die Griechen hatten übergenug an dem, was ihnen zu dichten, zu denken, zu bauen und zu bilden aufgegeben war.«

Toda okoliščina, da v Apolonovem templju ali kipu besede niso obdelane in »oblikovane« kot material, še nikakor ne dokazuje, da ta »dela« v tem, kar so in kot so, nasploh in po svojem bistvu ne potrebujejo besede. Bistvo besede ni v uglasovljenju, ne v govoričenju, hrupu in tudi ne v njeni občevalnotehniški funkciji sporočanja. Kip in tempelj sta v molčečnem dialogu s človekom v neskritem. Če ne bi bilo *molčeče besede*, potem se zroči bog ne bi mogel nikdar pojaviti kot pogled kipa in kot poteze njegovega obličja, tempelj pa ne bi nikdar mogel stati *tu* kot božja hiša, če ne bi bil v razkrivajočem področju besede. Dejstvo, da Grki svojih »umetnin« ne opisujejo in ne pretresajo »estetsko«, priča, da so bila ta dela dobro obvarovana v jasnosti besede, brez katere steber ne bi mogel biti steber, zatrej zatrej in friz friz.

Le zato, ker so Grki v pesnjenju in mišljenju bistveno enkratno izkušali bit v neskritosti povedi in besede, kažejo njihova gradbena dela in kipi tisto plemenitost zgrajenega in oblikovanega. Ta »dela« so le v mediju besede, tj. bistvenostno upovedujoče besede, v področju povedi, »mita«.

Zato imata pesnjenje in mišljenje tu prednost, ki seveda ni zajeta v tem, ko jo predstavljamo »estetsko«, kot prednost ene »zvrsti umetnosti« pred drugimi. Tudi grška »umetnost« ni bila predmet »kulturnega« in doživljajskega pogona, temveč privajanje-v-delo neskritosti biti iz vladanja biti same.

V *mythos* se prikazuje *daimónion*. Tako kot beseda in »imeti-besedo« nosita bistvo človeka, se pravi, odnos biti do človeka, tako *daimónion* določa v taisti bistveni širini, tj. v odnosu na celoto bivajočega, temeljno potezo biti človeka. Zato bo še v poznem grštvu, pri Platonu in Aristotelu, bistvena neka beseda, ki imenuje ta odnos biti do človeka. Glasi se: *eudaimonía*.

Z rimsko-krščanskim prevodom v smislu *beatitudo* (tj. stanja *beatus*, *des Beglückten*, osrečenega) je bila *eudaimonía* preoblikovana v golo lastnost človeške duše, v »blaženost«, »*Glückseligkeit*«. Toda *eudaimonía* meni ta »eu«, ki vlada v ustrezni meri – prikazovanje in prisostvovanje *daimónion*.

Ta pa ni nekje v notranjosti prsi domujoči »duh«. Sokratsko-platonski govor o *daimónion* kot notranjem glasu pomeni le, da njegov glas in določila ne prihajajo od zunaj, tj. ne od kakšnega navzočega bivajočega, temveč iz nevidne in neoprijemljive biti same, ki je bliže človeškemu bitju kot kakršna koli vsiljujoča se oprijemljivost bivajočega.

Kjer je *daimónion*, v neskritost podarjajoče se božje, ne-znansko, potrebno lástnostno upovedati, gre za upovedovanje povedi, *mythos*. Na koncu platonskega pogovora o bistvu *pólis* naj bi upovedali *daimónios tópos*. Zdaj razumemo, kaj ta naziv meni.

Tópos grško pomeni kraj, vendar ne kot golo mesto v vsepovsod enakoveljavni točkovni mnogoterosti. Bistvo kraja je v tem, da kraj kot vsakokratni 'kje' zbrano drži skupaj okrožje tega, kar kot sopripadno pripada njemu in spada »na« ta kraj. Kraj je izvorno zbirajoče imetje sopripadnega, in zato največkrat nečesa mnogovrstnega, prek pripadnosti medsebojno povezanih krajev, kar imenujemo okraj. V razprostirajočem se področju okraja so zato ceste, poti in steze. *Daimónion tópos* je »neznanski okraj«. To zdaj pove: neko 'kje'. V njegove prostore in poti samolastno priseva ne-znansko. Bistvo biti bistvuje v odlikovanem smislu.

Prevedel⁶ Aleš Košar

⁶ Martin Heidegger, GESAMTAUSGABE. II. Abteilung: *Vorlesungen 1923–1944*, 54. zv.: *Parmenides*, predavanja zimskega semestra 1942/1943. Izdajatelj: Manfred S. Frings. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1982, (1. izdaja), str. 162–174, 6. §, f & g

POLIS IN BESEDA

POLIS IN BESEDA

139

POLIS IN BESEDA

GOVORICA V PLATONOVEM KRATILU*

A. Glede Platonovega zastavka

Platon ne velja ravno za predhodnika fenomenološke filozofije. Razume pa se, da svoje mišljenje šola ob fenomenih: temu, kar izzove spraševanje, je treba izstaviti račun. Drugače ne more biti. Pogled na prikazujoče seveda ni zanesljiva opora, postane pa motiv iskanja, ki sili čezenj. Spričo vzgibanosti pojavov nastane svojevrstno platonski pogled na področje samolastno bivajočega. Ta novi premislek se godi v pogovorih. Vzgibanost pogovora triumfira nad vsakim posameznim korakom in stavkom. Vprašljivosti, ali pogovor ostaja bolj vezan na bivanje govorečega ali pa ga bržkone prestopi, smo tu odgovorili, vsaj v sekundarnem smislu. Platon je notranjemu duhu govorjenja, ki ga je izkusil, dal ime dialektika. To »predebatiranje« preveva vse dano in vse postavljeno. Sicer pa Platon ni že začel s platonsko namero, ni že kot nauk zastopal tega, kar se mu je kasneje kot nauk dogodilo. Nauk fenomenov mu postane skriti ogenj. Ta pa njihove danosti ne želi toliko učvrstiti kot jo prestopiti.

* »Die Erscheinung der Sprache in Platons Kratylos«, predelano predavanje sem prvič predaval 16. novembra 1992 na univezi v Lausanni (v francoščini) in 26. januarja 1993 na univerzi v Bochumu. *Prim.* tudi navedena mesta v slovenskem prevodu dialoga: PLATON, *KRATILOS* (ali o pravilnosti imen, logičen), Založba Obzorja Maribor, 1980. Prevedel Marjan Tavčar.

Za Platona postane tema njegovega miselnega pogovora govorica, kar se zgodi na način, ki smo ga načeli: beseda v enotnosti z zadevo in obenem v razlikovanosti zoper njo je za Platona jedro dialektike. Toda napotila, ki se tu, pri tem pojavijo, Platon čuti na način, ki želi pozabiti na ustanovljajočo pomoč govornice. Ko ob koncu dialoga *Kratil* išče nekaj, kar je »zunaj besed« in kar nam hkrati kaže »resnico bivajočega«, zasnuje možnost, da se »bivajočega naučimo prek njega samega« (438d–429b). Torej abstraktna in vase zaprta idealnost? Ta projekt nejezikovne govornice naj nam bo kritična meja. Platon namreč demonstrira tudi izvorno silo in daljnosežnost živega pogovora in bogastvo (kasneje tako poimenovanih) etimologij, ki jih v *Kratilu* prvič vplete v igro. Vsekakor ostaja vznemirljivo, kako jezikovno suvereni in pogosto tudi pesniški Platon prav tu zastavi pogovor o prevladanju govornice.

Beseda pozna svoj onstran – ravno beseda ga spravi na plan. Zategadelj besede ne zapustimo, zato jo imamo. Take govornice nam ni treba opazovati, ampak moramo gledati z njo. Le tako izkusimo pomenjanje in sebe v njem. Res se lahko naveličamo besed in njihove večpomenskosti, vendar ali moramo zato svojo budnost utemeljevati na neki popolnoma drugi zmožnosti pomenjanja ali pa pravzaprav sploh na nobeni? Platon želi svojo kritiko govornice podpreti s fenomenom *mimesis*. Po tej kritiki je temeljni manko besede, da je v rabi samoumevno, ta raba je v golem posnemanju bivajočega. Da bi se prepričali o izvorni in še trajajoči razporni sili besede, bomo morali Platonu slediti do prej imenovane meje in, po drugi strani, postaviti pod vprašaj uporabo modela *mimesis*.

Spomniti se moramo tudi na to, da se izoblikovanje mišljenja v filozofijo v Platonovih dialogih spopada z dediščino Homerjevega pesnjenja. Gre za zelo oster spor – a vseeno za dialog s Homerjem. V izrecni in kritični opredelitvi razmerja: *poiesis* in *philosophía*, pride, kot je znano, do izгона pesništva iz filozofsko zasnovane države. Če premislimo, kako se Platonovo filozofiranje predstavlja v zelo umetelnih dialogih in kako, na tako odločilnih mestih, samo sili k oblikovanju podob in mitičnih zgodb, potem nas nič več ne čudi, če Platon ob koncu svoje kritike pesnikov v *Politeji* vzame v zakup možnost ponovne apologije taistega pesništva (X, 607c). Morda nas prav Platonova rigidna kritika, ki operira s pomočjo koncepta *mimesis*, opozarja na nujnost, da vprašanje poglobljeno zastavimo.

Če je spopad s pesništvom na začetku in izoblikovanje dialektike na koncu, potem mora našo pozornost pritegniti opredeljevanje fenomena govornice. Pla-

tonov *Kratil* ponuja prvo filozofsko opredelitev govornice same. Giblje se v temeljni napetosti: ali moramo resnico govornice, samolastno dialektiko torej, iskati onstran govornice ali pa s tako imenovano etimologijo v njej. Interpretacija, ki se ima za fenomenološko, se bo skozi vsa vprašanja in skozi ves premislek utemeljevala na ogledu in pokazu.¹ Da pa imata ogled in pokaz svoje mesto v pogovoru, je opomin iz Platonovega dialoga.

Odločilne perspektive za razlago, ki sledi, so: sprostitev dialektične jezikovne rabe, ki učinkuje v imenu in besedi, povezana z zavrnitvijo predstave instrumentalnosti; nato pa izpolnitev [Einlösung] te rabe, ki se godi v etimologiji; in nazadnje, kritika postavljenega *mimesis* in znakovnega karakterja govornice.

B. Pogovor o imenu in besedi

Dialog se imenuje po historičnem Kratilu, privržencu Heraklitovega nauka (nauka dialektične vzgibanosti) in kljub temu, poleg Sokrata, Platonovem učitelju; tega sam dialog ne omenja. S Kratilom nastopi seveda Sokrat. Poleg njega še njegov prijatelj Hermogenes. Sokrat nastopa nenavadno čvrsto – tudi sam se večkrat čudi svoji modrosti –, vse etimološke raziskave izvaja sam. Tema dialoga je pravilnost imen – ali pravilnost besed. In s tem smo že sredi prvih vprašanj.

Grška beseda *ónoma* pomeni oboje: ime in besedo. Najprej se zdi, da gre za jasno ločitev med označitvijo posamičnega in splošno označitvijo. Izbrana posamična bitja imajo neko ime, imajo svoje lastno ime. Bolj pa ko naj bi kaj imelo popolnoma lastno ime, toliko bolj zaide na rob govornice. Popolnoma, scela lastno ime bi bilo tako privatno, da bi izpadlo iz sovisja govornice – in postalo nerazumljivo. Vsak možen odnos in s tem vsak mogoči interes bi bila odrezana že vnaprej. To pomeni sholastični *individuum ineffabile*. Nato izkusimo, da je vsako ime v poljubnih odnosih in da so si mnoga imena priskrbela pomen (v filozofiji je treba le vzklikniti »Platon« in že se skregamo). Vsak ima svoje lastno ime, po kakem predhodniku, ali pa ga z drugimi vsaj deli – prav zato, ker v lastnem imenu že tiči nekaj več, namreč neki pomen besede, ki seže naprej.

¹ »Eine Interpretation, die sich als phänomenologisch versteht, wird sich durch alle Fragen und Überlegungen hindurch auf Anschauung und Aufweisung gründen.«

Imena so torej posebne besede. In zagotovo lahko imena svojo posebno funkcijo izpolnjujejo le v širokem sovisju govorjenja. Po drugi strani pa je veliko besed za posamezna bitja razširjenih in posplošenih: sonce in luno poznamo danes tudi v množini. Kjer pa gre za samo jezikovnost [Sprachhafte], nam načelno ni treba razločevati imena od besede. Takoj smo že pred drugim vprašanjem: lahko govorimo o pravilnosti posameznega imena ali besede? Ali vprašanje pravilnosti ne zahteva razlike in možnosti razvrstitve? Kako naj ena sama beseda razpre tako situacijo? Morda pa ne obstaja samo ena vrsta pravilnosti? S tem ko dialog sprašuje po pravilnosti imen, mora obenem spraševati po možnosti take zastavitve vprašanja sploh; spomnimo se kasnejšega nauka, da pravilnost temelji na (dvojno zavezujoči) sodbi.

Dialog začne s Kratilovim orakeljski rekom: Hermogenes ni ime Hermogena. Z imenom bitje pokličemo, ga sploh šele lahko pokličemo. S tem ko ga pokličemo, premagamo razdaljo. Ko nekoga pokličemo, ga priključimo na plan iz daljne nasprotnosti in njene enoličnosti. Cilj tega klicanja na plan pa je poklicanost: poklican sem k pogovoru in v njem poklican na izpričanje in samoprikaz.² Z imenom me pokličejo k meni samemu. Svoje ime sem dobil. Tako spadam k drugim in se udeležujem pogovora, ki omogoča tudi moj lasten razvoj. Poklican z imenom se lahko pokažem, se lahko izkažem med več očmi in si morda prislužim kako nadaljnje ime (nežno, družinsko otroško ime se izmika javnemu imenu.)

Imena si sam ne morem dati. Moje ime mi morajo dati drugi, ga sprejeti in dejansko uporabljati. S fenomenom imena se razodane načelna zavezanost pogovoru.³ Ta temeljni pomen nosi vso nadaljnjo rabo besed. Še več, tudi najbolj osamljenemu samogovoru daje prisiljujoči [bedrängend] karakter zahteve.

Biti poklican ni kak mehanski poteg na svetlo, kakor da bi ime bilo kavelj. Prav gotovo, tudi nežive stvari nosijo imena. Toda samolastno imajo imena le živa bitja – imajo jih namreč, kolikor se zmorejo na ime javiti. Ker sem se sposoben javiti na svoje ime, me lahko pokličeš, in jaz se dejansko javim na tvoj klic. Seveda se lahko zgodi, da ne misliš mene. Tu so možna odstopanja – ne izkažem se za klicanega, z mojim imenom so iskali nekoga drugega –, a te

² »Das Ziel dieses Hervorrufens aber ist das Aufgerufensein: aufgerufen zu einem Gespräch und darin zu einer Selbstbezeugung und Selbstdarstellung.«

³ »Mit dem Phänomen des Namens wird die grundsätzliche Gesprächsverbundenheit offenkundig.«

razlike so mogoče le, ker je neko ime, vseeno katero (ali neka, katera koli zaklicana beseda, npr.: Halo!), učinkovalo, kar pomeni: zbudilo pozornost.

Na tej podlagi torej lahko rečemo: sicer se res imenuješ Hermogenes, na to ime se javljaš – a tako se ne imenuješ upravičeno. Šele ko je kdo že nagovorjen in poklican, lahko razpravljamo naprej. Mogoče je, da pravilnost lahko preprašamo le v širših kontekstih, toda posamičnemu imenu ali besedi smisel sploh ne priteka šele iz takih sovisij, temveč posameznik take odnose že vedno nosi s seboj. Klicani udejanjijo pogovor.⁴

Z začetnim, orakeljskim rekom »Tvoje ime ni tvoje ime« smo zašli v dilemo, ki jo dialog želi obravnavati: ali je namreč imenom pravilnost lastna po naravi ali pa jim pripada le zaradi soglasja in iz navade. Ta razpor se zdi smislen na prvi pogled, po drugem pa že ne več. Po eni strani se nam takoj zasveti, da s soglasjem in dogovori lahko uredimo marsikaj, vendar prav zato, ker za to venomer že potrebujemo učinkovito govorico, ne pa vsega – in morda ravno ne tega, kar je odločilno. Po drugi strani pa je tudi jasno, da besede ne izvirajo iz narave, kot na primer naravne stvari, ki jih poimenujejo. Beseda »hruška« ne rase kakor hruška in je tudi ne sprejemamo in uporabljamo na enak način. In zdi se, da je vse odvisno od zadnjega. Kdor namreč pozna jezikovno rabo, lahko pograbi in prevzema besede, lahko eno besedo nadomesti z drugo. Toda spet le v določenih mejah. Kar se najprej kaže kot legitimna alternativa, se dejansko steka v drugo.

Dialog to naredi vidno v samem sebi. Dialog Kratilos je pogovor o govoricah, obenem pa udejanjenje tega, kar govorica sama daje na razpolago. Tako kot v naših pogovorih: govorniki smo, sledimo ciljem in podpiramo svoja ravnanja – obenem pa uporabljamo možnost, da sami sebe najdemo, da se artikuliramo in izrazimo. In prav tako skupno izkušamo, da nas pogovori, v katere se dejansko spustimo, ne vodijo le tja, kamor smo hoteli. Dialog Kratilos začne s preizkusom teze, da dogovor in navada zagotavljata pravilnost besed (384 id.) Kar pa pred vsem drugim in konec koncev (390d/e) izrecno potrdi, je vladanje nerazpoložljive naravne ali bistvene dimenzije.

Teza o učinkovitosti dogovora in samoozavedene rabe se orientira po možnosti proizvajanja [Herstellkönnen]. Da je jezik lahko informacijski instru-

⁴ »Die Gerufenen verwirklichen das Gespräch.«

ment, mora biti tudi shojeni nazor. Analiza proizvodjanja uči, da gibkost produkcije vedno sloni na trdnosti načrtovanja in da mora sloneti na njej. Če naj še enkrat uporabim moderni besednjak: to morda še bolj velja, ko se produkcija raztegne na področje 'softwara'. Kajti le matematizirano upravljanje omogoča mnogovrstnost, ki se prikazuje. Pri tej matematiki pa je naša svoboda že davno trčila ob svoje meje. Če hočemo konsekventno rokovati s programom proizvodjanja besed, hitro pridemo v paradokso situacijo, da hočemo proizvesti to, kar proizvodjanje edinole omogoča, namreč obstojnost vzora in načrta. Tako imenovani tvorec besed (*onomatourgos*, 389a) je verjetno »najredkejši izmed vseh proizvajalcev« – in to do te mere, da se samozavestna konvencija tu izgubi v mitologijo.

Tudi ta domnevni proizvajalec besed se mora podrediti poznavalcu in upravljalcu na področju govorjenja in razumevanja, »dialektiku« (390c). Tu postane očitno, da iznajdevanje besed, torej akceptirana produkcija, vsekakor lahko zadeva izpeljave in delna področja, principiarno uporabljena pa bi pomenila, da naj bi iznašli nekaj, česar sploh ne moremo več presojati – in to po našem razumevanju ne bi bila iznajdba, ampak slepa ulica. Preizkus teze, da govornica temelji v konvenciji, pripelje do spoznanja, da vsaka konvencija potrebuje vodstvo govornice. Da pa nad vso okretnostjo in samovoljo obstaja sama zase veljavna sfera logosa, je protiteza heraklitovca Kratila (390d/e). Če dialogu sledimo po tej stezi, moramo nato še premisliti in prevprašati (391 id.), kako se ta zahtevana »pravilnost po naravi« izkazuje in kako jo lahko opazimo v vsaki posamični besedi.

C. Besedno dogajanje in etimologija

Platonu gre za to, kaj vsaka posamezna beseda doseže sama po sebi, pred slednjo možno povezavo, ki jo naveže v govoru. Dejanska forma prikazovanja je ta vezani govor. Njegova povezanost ni zgolj golo razvrščanje. Sicer igra veliko vlogo način razvrstitve, vendar ta nikoli ni golo zaporednje [*Nacheinander*], temveč smisel nesoča in smisel ustvarjajoča usklajenost [*Zusammenfügung*]. Ta smisel je prafenomen govornice. Se ne izgrajuje, ampak učinkuje.⁵ Na noben način se ga ne da izpeljati, kajti vsako namerno dejanje, kot smo že rekli, po svoje vedno potrebuje ta smisel. Vsekakor se ta smisel tudi ne pojavi

⁵ »Er baut sich nicht auf, sondern wirkt sich aus.«

brez posebne dejavnosti, saj ni noben naraven pojav, torej nobeno golo izkazovanje življenja kot na primer bolečina ali stok, sploh pa ne nekaj fizikalnega. Če pa je vseeno treba reči, da je govornica v človekovi naravi, potem v tem tiči priznanje posebne vrste te narave. Našo naravo odlikuje in prežema govornica. Zato ima ta govornica lastno izvornost. Ne glede na to, kako nadmočno se govornica že pojavlja v svoji izvornosti – vsakokrat se artikulira v posamezno besedo. Ob posamezni besedi lahko raziščemo in moramo raziskati, kako učinkuje naravni, namreč samostojni jezikovni smisel. Konkretno razumevanje je napoteno na posamezno besedo.

Beseda in njen predmet, ta enotnost je bistvo besede. Nobeno bivajoče kot tako ni brez besede. Ni besede brez česa bivajočega. O besedi kot zvočni tvorbi, kot zgolj o predmetni zvočni tvorbi, je lahko govor vedno le ob vzratnem pogledu iz učinkujoče besede. Na začetku ne smemo spraševati, kako beseda pride do svojega bivajočega, ampak na besedo pazimo le takrat, ko z njo postopamo kot z dano, že godečo se enotnostjo besede in bivajočega. Če se, ko pojasnjujemo in opisujemo, gibljemo v udejanjanju besede, ki se godi samo od sebe, potem se obnašamo ustrezno in pravilno. Godeče se bistvo besede je izhodišče vsega nadaljnjega spraševanja.

Beseda se seveda ne izgovarja sama, temveč jo izgovori govorec. Kaj počne, lahko zve šele iz učinkujoče besede, šele s pomočjo besede ve zase kot za govornca. Besedo moram izgovoriti in udejanjiti, toda lahko tudi vstopim, v enotnost besede in predmeta namreč, v kateri lahko najdem in zasežem sebe samega. Ker zmorem govoriti, sem že na poti. Če se spomnim nazaj, na besedo, ji moram dopustiti [omenjeno] prednost.

Hkrati z besedami pričenjajo zadeve. Vsaka beseda me je že vodila v neko sovisje. Vsako posamezno besedo venomer že prestopim, obenem pa ostajajo mnoga sovisja navezana na čisto določene besede. Tako kot besede sovisja razprejo, jih lahko tudi spet povzamejo skupaj. K določenim besedam se vedno znova vračamo. Z vsako besedo je povezana neka določena pobuda. K temu lahko spadajo čisto individualne predstave. Kar se je enkrat in eksemplarično povežalo s kako besedo, ne pozabimo zlahka. Tudi tam, kjer napredujemo in moramo napredovati od besede do besede, je mogoča le ta pot, saj vsaka beseda zbuja pričakovanja.

Vsaka beseda vodi v neko sovisje in je vodila že prej, vendar to počne vedno znova. Gibljem se v celotnem jezikovnem svetu, toda vsi odnosi potekajo prek

posameznih besed. Prava beseda pomaga naprej, seveda pa: če se spomnim posamezne besede, se ubesedi celotno sovisje in stanje stvari. Na tem področju se gibljejo Platonova prevpraševanja naravnega tj. apriornega jezikovnega dogajanja v konkretni besedi. Gre za razsežje med posamezno besedo in njeno zadevo ter celoto jezikovnega sveta. V tej situaciji je razumljivo, da Sokrates ravna zelo previdno.

Išče pomoč. In tako kot mi posegamo po Platonu, on seže k Homerju. Če dopuščamo, da nam Platon pomaga, potem nočemo preprosto k njemu nazaj in mu vse prepustiti. Ne, imamo naša bolj ali manj določena vprašanja in probleme. Naše zadeve moramo razumeti. Pravilno slutimo, da se k Platonu spleča pogledati. Prav slutimo, da imajo naši problemi predzgodovino. Naše probleme moramo razumeti, vendar to zmoremo le, če pogledamo zgodovino, v kateri se pojavljajo. Zdi se, da je Platon za to zgodovino pomemben; četudi tega nikoli ne bomo natančno vedeli, najdemo vedno znova kak razlog za to domnevo. Tudi in ravno tam, kjer se hočemo osvoboditi stare misli, stare utirjenosti.

148

Prav enako se dogaja Sokratu oz. Platonu v zvezi s Homerjem. In če nam v premišljanju Platona obenem gre za našo celotno zgodovino, potem gre Sokratu ob sklicevanju na Homerja za bistvo božjega. V to luč se postavlja Platonovo vzratno vprašanje Homerju. Prvi odgovor, ki ga Sokrat pri Homerju najde, ga potrди v njegovi usmerjenosti na lastno moč govornice, katere učinkovanje bi rad zasledil v posameznih besedah.

Prvi odgovor, ki pride od Homerja, namreč pravi, da lahko obstaja razlika med imenom, s [unter] katerim mi izkušamo neko zadevo, in imenom, ki ga zanjo imajo bogovi. Primer za to je reka pred Trojo, ki se pri nas imenuje Skamandros, pri bogovih pa Ksanthos (391e). Vedno moramo izhajati iz enotnosti besede in stvari. Ne moremo niti hoteti vpraševati, kako se imenujejo stvari, preden jih pa imenujemo z našimi imeni. Izhajamo iz stanja, za katerega si ne moremo misliti alternative, njegovo posebnost pa začitimo takoj. Svojevrstnost se izrazi s posegom nazaj, h govornici bogov – vseeno kako presojava daljnosežnost, učinkovitost tega posega. Mirno smo lahko skeptični, vendar ob tem posegu nazaj k Homerju in njegovim bogovom vendar spregovori nekaj tega, s čimer se ukvarjamo. V pripovedi o govornici bogov najdemo artikulacijo predhodne odločitve, ki je v vsaki govornici, artikulacijo življenja govornice, od katere vedno že živimo.

To samo-voljno življenje govornice Sokrat preizkusi ob mnogih besedah. Seveda je to življenje v besedah dejansko le do te mere, s katero ga sprejemamo in izvršujemo z razumevanjem. Toda s tem ko nekaj razumemo, ga še ne proizvedemo. To pobudo govornice lahko uporabimo, ne moremo pa hoteti, da bi sami prevzeli njeno delovanje. Lahko vzamemo na znanje to, kar leži v besedah, imamo to možnost, to lahko storimo in drugače ne moremo, to moramo storiti. Med posamezno besedo z njeno stvarjo in širšim [weiteren] jezikovnim svetom vlada, kot smo že rekli, neko razmerje, ki ga smemo imenovati izvorna dialektika, zasledujemo in dojemamo pa ga lahko le prek posamezne besede. S tem ko se Sokrat zdaj posveti njej, raziskuje to, kar označimo s kasnejšo besedo etimologija.

Z etimologijo razumemo zagotovljen povratek na historično zgodnejše stopnje pomena – njen idealni cilje je kar se da izvorno pomensko jedro. To se zdi pametna zadeva in je vendarle skrajno nenavadna. Namreč, če sedANJI pomeni napotujejo na druge pomene, potem mora za te, vsaj po možnosti, veljati ustrezno: če je tole izvorno pomenilo tistole – zakaj potem tistole izvorno ne pomeni tole? Se z etimologijo enostavno sprehajamo sem in tja po jeziku? Najti hočemo absolutno prva pomenska jedra, vendar moramo zaradi tega zapustiti razumljive jezike. Konstruirati moramo hipotetične zvočne tvorbe, navajamo lahko »indogermanske« korene. Naša znanstvena etimologija kot historična zvočna rekonstrukcija ima z govornico opraviti le še indirektno. Platon se kaže prav tako radikalen, ko se vrača na posamezne črke oz. glasove, vendar svojo radikalnost ironično ožarja z njeno lastno vprašljivostjo: ker je u okrogel, se okroglo imenuje »okroglo« in ker je a cel, se celo imenuje »celo« (427c).

149

Če pa etimologije ne poženemo do te ostrine, lahko zelo prispeva k razjasnjenju življenja govornice. Če besedo etimologija prevedemo nazaj v grščino, ta enostavno pomeni: dejansko govorjenje (*étymos*). In ta dejanskost ravno ne leži v predjezikovnih glasovih, ampak v 'govorečih' odnošajih med dejanskimi rečmi našega sveta. Tako se gre etimologijo predvsem Sokrat – gre za v besedo položeno krožno gibanje. Filozofski razmislek se začne kot etimologija: kar jezik nudi, je sama poučnost. Etimološka igra priča o jeziku, medtem ko znanstveno raziskovanje obdeluje vse manjše in manjše dele. Sokrat na primer sliši v grški besedi za besedo *sámo*, v *ónoma*, sozven *ón* (bivajočnega) in *másma* (stremenje, 421). Zdi se mu, da njegovo vpraševanje to besedo potrjuje. Sokratsko etimologijo določa medsebojno razmerje med iskanjem z besedo in

potrjevanjem prek besede, med hoteno dejavnostjo [Tätigwerden] in godečim se razsvetljevanjem.⁶

Z več različnih vidikov se njegova etimologija končuje s pojasnitvijo imena boga Hermesa (407e, id.). (Ta etimologija lahko razsvetli, zakaj se pogovorni partner, Hermogenes, dejansko imenuje in sme imenovati tako, namreč sin Hermesa, in zakaj ne.) Sokratova etimologija hoče, da imena spregovore, razodeti hoče, kaj beseda vsebuje in kaj je v njej morda zaprto, kaj lahko prinese s seboj in prispeva k pojasnjenju sveta. Sprva ime Hermes spominja na označevalca ali tolmača, *hermeneús*, tako se imenuje seveda zato, ker je sam bog prvi glasnik in tolmač (in zato tudi predhodnik hermenevtike). Prvi sel in prevajalec pa je ta, ki prinese govoricu samo. Hermes je torej ta, ki si je »izmislil govornjenje«. S tem *eírein emésato* smo Hermesa torej polepšali (408b). Vlogo izumitelja govoricice, ki ga med ljudmi ni, lahko torej prepustimo temu nad-močnemu bogu. Nastanek govoricice tako ostane proces pred našo lastno zgodbo.⁷

D. O posnemanju in znakih

150 Etimološka pot vodi (bolj ali manj praviloma) od enega k drugemu. A bolj smiselno pripelje vedno znova do besed, do tistih besed, ki vedno nastopajo skupaj s stvarmi. Dejansko dogajanje besed je torej ta krožni hod [Herumführen] med zadevami. Ne smemo začeti z vprašanjem, kako pride beseda do svoje stvari. Bolje je slediti zvezam besed in stvari. Morda pa to izvorno sobivanje vendarle lahko analiziramo in pojasnimo. Da se besede prikazujejo skupaj z rečmi, dojamemo Platon kot *deloun*, kot »razodevanje« (393d, 422d, 433b). Način, kako se to razodevanje izvršuje, je *mímezis*, posnemanje (423). Temu posnemanju posvečamo sklepni premislek.

Govorica – posnemanje z glasom. Za to zlahka najdemo dokazila. Zgodaj zjutraj lahko slišimo nekaj (»kikiriki«), kar imenujemo petje, *Krähen*, in kar – izkušeni kot smo – lahko pripišemo, prisodimo petelinu; prej smo morda preprosto rekli kikirikiju. Te razlike nam zelo lepo razgrnejo [entfalten] fenomen posnemanja.

⁶ »Das Wechselverhältnis zwischen Suche mit dem Wort und Bestätigung durch das Wort, zwischen absichtlichem Tätigwerden und geschehender Erhellung bestimmt die Sokratische Etymologie.«

⁷ »Das Entstehen der Sprache bleibt ein Vorgang vor unserer eigenen Geschichte.«

Jasno je, da je otroški kikiriki posnemanje predmetnega pojava. Tudi če to stopnjo kasneje zapustimo, vemo, da bi to posnemanje lahko tudi izboljšali. Nekateri lovci znajo naravnost varljivo posnemati prenekatero klice ptic. A kaj to pomeni? Lovec se s tem kaže kot drugi ptič, tudi ptice ne slišijo razlike. To je za ptice morda usodno, a vendar nima nič opraviti z govoricu. Seveda razumemo, kaj počne ta mož v gozdu, vendar to, da razumemo, je zgolj naše dejanje; situacija bi bila ista, če bi si lovec nadel pisano perje. Zunaj tega sovisja, ki je razodeto nam, moškega, ki žvižga kakor ptič, ne bi razumeli, zdel bi se nam vsaj pomenljiv. Posnemanje in stopnjevanje, tj. izboljšanje posnemanja, ne vodi nujno h govoricu, prej potrebujemo držo govorno utemeljenega razumevanja, da bi posnemanje lahko cenili. Kako pa je z besedo »krähen«, »petje«? Predstavlja se že kot beseda. Zvočni sestav ne odloča o tem, ampak že dejanska govoricu. V »petju« namiguječe odzvanja »kikiriki«. Vendar zategadelj ne gre za besedo. Odmev ni beseda. Da gre za besedo, ne izhaja iz naravnega zvoka in bolj ali manj natančne ponovitve naravnega zvoka. Če pa gre za besedo – in zanjo gre, ker se je govoricu polastila glasov –, potem lahko v njej tudi odzvanja naravni zvok, a za besedo je to nebitveno. Lahko tudi rečem: »Petelin kliče!« Ker je manj mimetično, zato še ni »manj govoricu«.

Isto velja za »petelina« samega. Do besede nismo prišli s posnemanjem. Da pa besedo nadomeščamo z nekim posnemanjem, razume vsak govorec. Če pa bi Platon rad obdržal program *mímezis*, mora *mímezis* še izboljšati, (že na začetku, ob analizi proizvodnje) jo je predstavil kot *mímesis tes ousías* (423e, prim. 386/e) kot »posnemanje bistva«. Potem pa moramo še zatrditi, da je v primeru oglasovljenega jezika bistvo glasovno – kar je popolnoma nemogoče. Pravilneje je, če mislim bistvo kot govoricu sorodno. Toda potemtakem Platon *mímezis* sploh ne potrebuje.

Z *mímezis* naj bi proizvedli besedo kot znamenje za stvar in njeno bistvo. Če beseda ni nič, kar bi bilo proizvedeno z *mímezis* – moramo besedo vseeno zajeti kot znamenje? Znamenja potem ne smemo spet razumeti iz namernosti in usmerjenosti, torej iz razumljivosti. Znamenje je znamenje za nekaj – ker je za to postavljeno, k nečemu vodi – ker je od tega že izvedeno. Če pa poskušamo znakovnost popolnoma zaježiti, ne dobimo v roke nič drugega kot besedo samo. Nekaj prisotnega omogoča s svojim nenavadnim presežkom nekaj drugega, s svojim presežkom prisotnosti opozarja na nekaj odsotnega. To 'opozarjati nase na način opozarjanja na nekaj drugega' je ravno funkcija besede in ta funkcija nam je prek besede že znana. Za znamenja velja, kar velja za *mímezis*: Beseda jih dela razumljiva, ne pa obratno.

Če *mimesis* motrimo v okrožju govornice, potem tudi ne gre za preprosto, kar se da detajlirano ali celo popolno ponavljanje, saj bi se to končalo v podvojitvi. Dve enaki reči med sabo nista v odnosu posnemanja. Pravzaprav imenujemo posnemanje to, kar s seboj prinese določeno razjasnitev, pojasnitev svojevrstnosti posnemanega. Posnemanje je tako v službi svojevrstnosti in bistva, do te mere, da do njiju sploh ne vodi. Zato dovoljujemo pretiravanja in karikature. Posnemanje je za pametne ljudi.

Sicer v našem jezikovnem svetu obstajata fenomena *mimesis* in proizvodjanja, vendar jezikovnega sveta ne prestopata. Na podlagi proizvodjanja in posnemanja lahko v jeziku demonstriramo marsikaj, o čemer spet lahko govorimo. Lahko sočustvujemo s Sokratom, ko nazadnje reče (425d): »Hermogenes, verjamem, smešno bo izgledalo, če bomo reči v posnemanju prikazovali s črkami in zlogi. Vendar tako mora biti. Nič boljšega nimamo.« Na koncu lahko Sokrat (407e) in Kratil (438c) ravnata tako kot kritizirani tragiški pesniki, ki na težavna mesta uvedejo boga (425d): oba se sklicujeta na višjo silo Hermesa.

Kar zadeva pravilnost imen, si lahko zapomnimo: razvrstitev imena in reči je lahko tudi napačna, kar pa seveda predpostavlja, da je ime ime, tj. da iz njega govori zahteva razodevanja. Kolikor ime želi imenovati nekaj, kolikor torej vlada govornica, je ime lahko tudi napačno. Konec koncev je vseeno, s katerimi zvočnimi sredstvi beseda učinkuje, res pa je, da govori skozi že neke zvoke in da je to že venomer počela.

Prevedel Aleš Košar

SKUPNOST IN INDIVIDUUM

SKUPNOST IN INDIVIDUUM

SKUPNOST IN INDIVIDUUM

OBREDNE USMRTITVE IN KRVAVE DARITVE

154

Med vsemi nravmi nezahodnih ljudstev, ki povzročajo prepad med njihovimi kulturnimi oblikami in našimi, so še zlasti tista, pri katerih se pojavlja ubijanje ljudi ali živali, narekovala našo sodbo o barbarstvu prejšnjih kultur. Tako imenovano darovanje ljudi, lov na glave in tudi ubijanje živali v okviru določenih obredov nas vedno znova prestrašijo. Pri tem pa ubijanje nikakor ni le neizogiben spremljevalec konkretnih dejanj, čeprav naj bi dejanski motiv celotnih obredov iskali v drugih kontekstih. Vsaj pri številnih pojavih, ki jih bomo obravnavali, je nedvomno bistven potek usmrtitve sam in ubijanje pomeni pomemben, še več, celo odločilni del vsega dogajanja.

Povsod kjer poznajo žrtvovanje živali – in sicer skoraj izključno domačih živali, ker gre pri tem le za kulture, ki obdelujejo zemljo – sodi v okvir dogajanja tudi uživanje mesa ali darovanje določenih delov določenim bogovom, zmeraj pa tudi to, da žival v svetišče (kultno mesto) prinesejo živo, da bi jo tam ubili. Da to ni naključje, vsaj za določene sloje primitivnih ljudstev, jasno izhaja iz številnih ugotovitev, ki slavijo ubijanje in ga prikazujejo kot dejanje, pomembno za ohranitev svetovne ureditve.

Pri lovu na ljudi so doslej pozornost v glavnem posvečali le trofeji – praviloma glavi in genitalijam – ki jo je bilo mogoče dobiti, motive pa iskali v prid-

155

bivanju čarobnih snovi ali podobnega. Čeprav so obredi v zvezi z uplenjenimi trofejami še tako pomembni (in pri opisih dogajanja jim zares dajejo prednost), pa zaradi tega ne bi smeli spregledati, da je pri primitivnih ljudstvih izredno pomemben postopek ubijanja sam. Sicer obstajajo določene razlike med lovom na glave ter genitalije in med tako imenovanim darovanjem živali in ljudi. Tako, denimo, pri lovu na glave usmrtitve ne izvedejo na kulturnem mestu, saj je tako mogoče usmrtiti le udomačene živali, s tem pa je že izključen pojem »lov«. To vnovič opozarja na dejstvo, da je nadvse pomembna usmrtitev sama. Tako velja uspešna udeležba pri lovu na glave pogosto kot pogoj za to, da je mladi moški sposoben za zakon, in v ta namen je povsem vseeno, ali ima trofejo ali ne; odločilnega pomena je zgolj dejstvo, da je žival ubil. Pri etiopskih ljudstvih obstaja tako imenovani obračun usmrtitev v okviru religioznih slavic, ko je vsak uboj ovrednoten z ustreznim številom točk; uboj ljudi je različno ovrednoten glede na njihovo plemensko pripadnost, vendar upoštevajo tudi usmrtitve živali, tako da pri tem ne odloča posest kakih trofej.

Izredno veliko dokazov pravi, da je ubijanje samo eden od najpomembnejših dejavnikov v okviru ustreznih kulturnih pojavov. Najbolj nazorno je ta misel nedvomno izražena v pesmi etiopskih ljudstev, o kateri poroča *Enrico Cerulli* (2. zv., str. 125). Ko naštevajo stvari, ki so vredne posebne hvale, navajajo: »Moja gada je gada obilja ... bogastva ... miru ... naj bo posoda, zvrhana mleka ... Posoda z medico naj bo prepolna. Tvoje tele naj tako raste, da bo prekosilo vola. Kdor še ni ubijal, naj ubija. Katera še ni rodila, naj rodi ...«

1. Razmerje lovskih kultur do ubijanja

Navedeni pa tudi mnogi drugi primeri izvirajo iz kultur, ki v zgodovini človeštva niso najstarejše. Hvalo na račun ubijanja najdemo predvsem pri starejših in mlajših rastlinskih ljudstvih, ki so hkrati večinoma nosilci takšnih kulturnih pojavov, kot so lov na ljudi, darovanje ljudi in kanibalizem. Tudi zgodnje visoke kulture niso zanikale ritualnega pomena ubijanja, to pa je treba zagotovo pripisati rastlinski komponenti te kulturne faze.

V zvezi z našim moralnim pomislekom je treba najprej poudariti, da ubojev (usmrtitev) ne smemo zamenjevati z brezmejnim morenjem. Umor je pri teh kulturah enako kazniv kot pri nas. Obredno ubijanje strogo ureja religiozni obred. Torej nikakor ne gre za dejanje, ki se ne bi zmenilo za moralne pomi-

sleke ali jih sploh ne bi poznalo. Smo pa o tem še zmeraj toliko osupnjeni, kolikor se praviloma zdi, da se človekov duh moti, ko božje povezuje s predstavo, da bi se lahko človekovo razmerje do njega izrazilo s tako strhljivimi dejanji. K temu vprašanju se bomo pozneje še vrnili.

Tu bi morali najprej opozoriti na kulturno-zgodovinsko pomemben pojav, povezan z ubijanjem, in sicer na dejstvo, da v najstarejših dosegljivih plasteh človeške kulture, in to pri ljudstvih, ki so še danes lovci in nabiralci, obredno ubijanje očitno povsem manjka, celo nedvomno pa naletimo tudi na povsem drugačno miselnost. Lovec ubija tako rekoč zaradi poklica, in biti uspešen lovec, torej ubiti veliko živali, sodi k povsem naravnim željam, ki jih narekuje samoohranitveni nagon. V kričočem nasprotju s to naravnostjo ubijanja pa je bistveni del obrednega življenja lovcev usmerjen prav k temu, da dejanje ubijanja ne hvalijo, marveč da, nasprotno, to neizogibno početje tako rekoč izničijo. Ustrezen običaj nam je znan z vseh delov Zemlje, kjer še živijo takšna lovska ljudstva, tako na južnih delih planeta kot na Arktiki.

Tako nam, denimo, poročajo, da uspešni lovci težijo k temu, da se otresejo »krivde« s tem, ko usmrčeni živali pripovedujejo, da jo je njihova puščica »zadela pomotoma« oziroma da je niso ubili oni, lovci, marveč nekdo drug, krastača ali sonce. Hkrati pri mnogih lovskih ljudstvih tisti božji varuh divjadi, o katerem smo kot o gospodarju živali že govorili, bdi nad tem, da ne ubijejo več divjadi, kot je potrebno. Iz teh običajev in predstav jasno izhaja, da ubijanje tu nikakor ne velja za zaželeno in hvalevredno početje, marveč prej za poseg na zunajčloveško področje, h kateremu človeka sili boj za ohranitev življenja. Na osnovi teh primerov lahko dopolnimo ugotovitev, da v najstarejšem obdobju zgodovine človeštva ne le da ne naletimo na obredno ubijanje, ampak moramo za tisto obdobje tudi predpostaviti drugačno, v mnogih pogledih nasprotno miselnost (k temu prim. *Adolf Friedrich, Jägertum*, str. 21).

2. Pseudoutemeljitev ritualnega ubijanja

Če lahko po obstoječem gradivu predpostavljamo, da lovci, katerih obliko kulture in gospodarstva imamo za najstarejšo stopnjo zgodovine človeštva, niso opravljali obrednega ubijanja živali, potem so lahko le izjemno razburljivi dogodki ljudi pripravili do tega, da so v svoje oblikovanje življenja uvedli tako grozotna dejanja. Eno izmed osrednjih vprašanj znanstvenega raziskovanja, ki

bi nas moralo približati razumevanju takšnih pojavov, je seveda vprašanje o motivih njihovega nastanka. Tako denimo *Edvard B. Tylor*, utemeljitelj t. i. animistične teorije, nastanek obredov z ubijanjem pojasnjuje z željo po osvoboditvi /= *Freisetzung*/ duš (Tylor, 1. zv., str. 451). Sklicuje se predvsem na močno razširjene uboje ljudi ob smrti kralja ali kakega odličnika, čigar duša roma v onostranstvo, kjer naj bi mu še naprej služile duše njegove ubite žene, služabnikov in sužnjev. Prednost takšne razlage je v tem, da se lahko sklicuje na ustrezne navedbe praprebivalcev. Nadalje ni dvoma, da so v določenih primitivnih kulturah razširjene nadvse konkretne predstave o možnem posebnem obstoju duš. Očitno je obstajala tudi misel, da so takšne duše služabniki. A prav na to idejo naletimo le v razmeroma poznih kulturah, za katere so značilni razvit državni sistem in zapletena politična razmerja moči, medtem ko jo v plasti starih rastlinojedih ljudstev pogrešamo.

S tem se najprej zastavlja vprašanje, ali obredne usmrtitve v obeh kulturnih slojih sploh izvirajo iz enake ideje ali pa je pošiljanje žena, sužnjev in služabnikov v smrt posledica nekega povsem drugega kompleksa predstav kot denimo lov na glave. Po moje ni težko dokazati, da ta običaj – enako kot obredni uboji ljudi in živali – korenini v stari kulturi sadilcev. To možnost zlasti zagovarja dejstvo, da so ustrezne kulture (tako v Ameriki kot v Afriki) ne le prostorsko neposredne sosede kultur sadilcev, marveč so v mitih in kultih tudi ohranile njihov predstavniki svet. Če pa sta oba moralna kompleksa povezana, nam seveda pozna oblika ne more pojasniti, kaj si je človek pri ritualnem uboju prvotno predstavljal. Nasprotno, poznejša kultura je ubijanje prevzela že kot izoblikovan kulturni pojav in ga v povezavi z drugimi predstavnimi krogi preoblikovala v tako imenovano žrtvovanje življenja kraljeve okolice.

Neko drugo preoblikovanje prvotnih ritualnih ubojev so še bolj pritegnili k pojasnitvi celotnega pojava kot Tylorjeve primere. Pri ubijanju ljudi in živali pri tako imenovanih krvavih darovanjih so videli prvotni smisel v ideji darovanja kakemu božanstvu, pri čemer je z oznako darovanje zmeraj povezana leksikalna vsebina daru božanstvu. Ta smisel darovanja najdemo še bolj razširjen tja v najpoznejše visoke kulture. Tako v Indiji kot v Grčiji nam ga nadvse nazorno prikazujejo kot bistveno sestavino religije, pri čemer bo do konca ostalo nerazumljivo, zakaj bogovom tako ugaja, da ljudje ubijajo in potem pri uživanju hrane tako uživajo. Grki sami so čutili nemotiviranost v krivični razdelitvi deležev darovanih živali med bogove in ljudi in jo pripisovali Prome-tejevi zvijači. Čisto tako kot pri žrtvovanju življenja kraljeve okolice tudi tu pri

teoretičnem raziskovanju ostane nerešen ostanek, ki nam ne omogoča povezati nastanek tako nenavadne kulturne oblike z omenjenimi motivi.

V stari kulturi sadilcev ne najdemo niti ideje takšnega krvavega darovanja. Uboj ni povezan z darom božanstvu. Ubijanje je enako kot darovanje religiozno utemeljeno, moralno početje. Že ta podobnost po mojem mnenju govori v prid temu, da imata tudi darovanje in prvotno obredno ubijanje skupne korenine, da prejemajo krvava darovanja svoj dejanski in najgloblji pomen iz teh skupnih korenin in da pomeni preoblikovanje k darovanju, se pravi k daru, razmeroma postransko, pozno in racionalno preinterpretiranje. K tej povezavi med ritualnim ubojem in darovanjem se bomo še vrnili v večjem obsegu in pri tem spregovorili o zvezi med starejšimi božanstvi *Dema* in politeističnimi bogovi visokih kultur.

Lotiti se je treba še nekega elementa; skoraj zmeraj je videti neločljivo povezan z ubojem, zato ga najraje vidijo kot bistveni motiv nastanka obreda. Govorimo o junaški miselnosti, ki se je do današnjih dni ohranila kot moralna zahteva do moškega oblikovanja življenja. Vojakov pogum v vojni ali dvoboju za ubranitev časti pomenijo oziroma so pomenili tako pri nas kot v visokih kulturah visoke vrednote, v najstarejših kulturah sadilcev pa značilnosti ritualov z ubijanjem izstopajo. Zagotovo tu in tam zazvenijo, denimo, v hvalnicah uspešnim lovcom na glave, v katerih poudarjajo njihov pogum in hrabrost. V resnici tudi ubijanje v boju z ljudmi ali močnimi roparicami skoraj ni izvedljivo brez pogumnih dejanj, zato je njihovo omenjanje povsem samoumevno. Le da v starih kulturah skoraj v celoti manjka junakova usmerjenost k pogumu in hrabrosti, ki je, denimo, pri nordijskih ljudstvih v časih sage vodilo k obsežnemu kodeksu o bojevanju (prepoved uboja ponoči ali napada na osebo brez obrambe). Uboje pogosto izvajajo na način, ki bi ga morali označiti kot povsem nejunaški ali celo strahopeten, če bi to vrednotenje o čem odločalo. Ubijajo tako moške brez orožja kot ženske in otroke, napadi pa so zato, da bi si zagotovili uspeh in zmanjšali lastno ogroženost, kar najbolj zvijačni. Hvala zato nedvomno prej velja dejstvu, da si ubil, kot pa pri tem dokazanemu pogumu, četudi je občasno, kakor smo rekli, zaznati to pojmovanje.

Skupna značilnost početja lovca na glave in germanskega junaka pa je, denimo, tudi to, da skupnost njuno dejanje in njegov uspeh odobrava in celo zahteva, ker (njuno dejanje oziroma ubijanje) sodi k božji ureditvi sveta. Ustvarjalni postopek, ki je pripeljal do tega posebnega vrednotenja ubijanja – to se je zelo

dolgo ohranilo v zgodovini človeštva in imelo osrednji pomen za človeške skupnosti (četudi z vsakovrstnimi preoblikovanji) – pa moramo iskati v najstarejši kulturi sadilcev.

3. Obredni uboj v kulturah sadilcev

Nekje drugje sem poskusil pojasniti prvotni smisel obredov z ubojem z vidika svetovnega nazora ljudstev sadilcev (prim. *Ad. E. Jensen, Weltbild*). Zato bi morale zadoščati, če bi tu le na kratko obnovili tam izčrpnost razložen miselni tok in se pri navedbi gradiva, katerega rezultat je bil, omejili na najpomembnejše.

Svetovni nazor tiste kulture se je dal razbrati iz vrste poročil, ki podrobno prikazujejo obredno življenje nekaj izrecno starodavnih sadilskih ljudstev, hkrati pa – in to je najvažnejše – vsebujejo obsežne zbirke njihovih mitov. Terenski raziskovalci pri tem večkrat izrecno opozarjajo na povezanost kultov z miti. Ta poročila se nanašajo na ljudstva v Indiji, vzhodni Indoneziji, Novi Gvineji in Severni in Južni Ameriki. Nesporno je kriva naključna pomanjkljivost v terenskem raziskovanju, da nam manjkajo ustrezni natančni zapiski o afriških ljudstvih; dovolj sledi nam namreč kaže, da so enake povezave delovale tudi v Afriki. Vendar je že prostor brez Afrike, opiraje se na jasne navedbe, dovolj velik, da lahko pojasnimo, kako je treba občutek kulturne pripadnosti, ki se kaže z religioznimi izrazi, pripisati globalni razširjenosti ene izmed zares velikih kulturnih epoh zgodovine človeštva.

Doslej smo za naša razmišljanja večkrat pritegnili posamezna področja tega svetovnega nazora, zato se lahko tu omejemo na nekaj iztočnic. Pri vseh teh ljudstvih obstaja predstava o mitskem pračasu, ko še ni bilo današnjega stanja sveta. Takrat na Zemlji niso živeli ljudje, marveč *Dema*, bitja, ki imajo včasih človeško podobo, pogosto pa se zdi, da so rastline oziroma živali. Med njimi izstopajo božanstva *Dema*, katerih bistvene poteze smo že spoznali (prim. 4. pogl., 2). Jedro mita je uboj božanstva *Dema*. Motiv uboja ostane v mitu nejasen.

Za zdaj lahko samo domnevamo, da so bitja *Dema* svoje božanstvo ubila – s tem so se pradedninske razmere končale in začela se je današnja ureditev biti. *Dema* se spremenijo v ljudi, in sicer v umrljive in razmnožujoče se (to je pojav,

ki so ga jemali izredno resno), božanstvo odtlej živi v kraljestvu mrtvih ali pa se samo spremeni v hišo mrtvih. Iz trupla ubitega božanstva nastane kulturna (koristna) rastlina, zato uživanje rastline v resnici pomeni uživanje božanstva. Ker se je tisto najvišje božanstvo *Dema* kazalo ne le v človeški podobi, marveč se je pojavljalo tudi v podobah živali – zlasti v podobi svinje – je tudi uboj svinje polnopravna »upodobitev« tistega pretresljivega pradedninskega dogajanja, katerega vnovično in vnovično upodabljanje za človeštvo ne pomeni nič drugega, kakor da se vedno znova spominja tistega božanskega dogajanja na začetku stvari, iz katerega je izpeljano vse, kar danes obstaja na Zemlji.

Ta nenehno obnavljajoči se spomin je osnova cele vrste kulturnih dejanj, značilnih za to kulturo. Čeprav so ta dejanja na prvi pogled še tako različna, se v resnici vsa nanašajo na isti dogodek v pradednini, vsi hočejo oživiti le ta zgled. Tako pomenijo obredi ob dosegu zrelosti spominjanje tega, da je človekova plodnost nastala v povezavi s prvim mitskim ubojem, in tudi tega, da je z njim neločljivo povezana umrljivost. Obredi za mrtve, ki se nanašajo na potovanje umrlega v kraljestvo mrtvih, so toliko spominska svečanost, kolikor je vsako potovanje mrtvih ponovitev prvega potovanja mrtvega božanstva *Dema*. Najpomembnejši dogodek pri vseh teh kultih je nenehno ponavljanje samega uboja. Pri tem zaenkrat ni pomembno, ali ubijejo ljudi ali določene živali, ki so bile »istovetne« s tistim božanstvom. Zato je tako imenovano darovanje ljudi in živali – k njemu sodi tudi lov na glave – najpogostejši motiv, ponavljajoč se v različnih oblikah, in kanibalizem je slovesen spomin na to, da je uživanje kulturnih rastlin v resnici uživanje božanstva, ki se je pri uboju spremenilo v kulturne rastline.

To so za naš kontekst bistvene poteze te religije; pri njej je vse, kar je za ljudi te kulture na svetu pomembno, zvedeno na vzpostavitev prek božanstva, katerega nemotiviran uboj je osnovna misel te mitologije. Pri tem se pokaže, da prej omenjeno t. i. darovanje ljudi in živali pri pravih pripadnikih te kulture nima nič opraviti z oznako darovanja v pomenu, ki ga poznejše kulture povezujejo s to besedo. Pri njih ne gre za nič drugega kot za slovesno ponovitev pradedninskega dogodka samega. Božansko dogajanje naj se zgodi še enkrat – predvsem v spomin in tudi zato, kakor smo že obsežno pojasnili, da bi poznejšo mladino uvedli v ureditev sveta. Tako predstavlja ubito bitje – človek ali žival – božanstvo samo v tistem smislu, v katerem pri nas igralec na odru predstavlja (igra) denimo kralja Leara in je med igro z njim istoveten. Božanstvo ni »darovano samo sebi«, kakor občasno pravijo. Previdneje in nemara tudi pravilneje

bi bilo, če bi se glede teh povsem določenih dogodkov z uboji pri pravih starih ljudstvih sadilcev nasploh izognili oznaki darovanje. Pokazati je mogoče, da prav pri teh ljudstvih, ki pri določenih obredih izvajajo tudi uboje – v zvezi s plodnostjo njiv, povzročitvijo dežja ali odpravo neplodnosti pri človeku in živali –, spomina ne ohranjajo živega deževne kaplje, darovanje za plodnost ali podobno, marveč le prikazi pradžavninskega dogajanja.

4. Spremenjen pomen obrednih ubojev v mlajših kulturah

Toliko so obredi z uboji videti smiselna dejanja, seveda ob predpostavki, da temu mitskemu gledanju na svet priznamo, da govori resnico. Pozneje se bomo še spoprijeli z vprašanjem, v kolikšni meri je ta temeljna mitska izjava primerljiva z docela drugačnimi, denimo znanstvenimi izjavami in njihovo resnico. Zaenkrat pa se bomo držali mitske utemeljitve obrednih ubojev v najstarejši kulturi sadilcev, kjer je bilo ubito božanstvo zgled za te uboje. S tem je ubijanje postalo kultno in zato religiozno-moralno početje. Obredni uboji pa ne obstajajo samo v tej kulturi, ampak v povsem podobni obliki tudi v mlajših kulturah, le da jim tam večinoma pravijo krvavo darovanje. Zato se zastavlja vprašanje, kolikšna je kulturno-genetska povezanost teh oblik ubijanja v različnih kulturnih plasteh in ali imamo tu, denimo, opraviti s pomen-skimi spremembami.

V bistvu imamo pri obravnavi te teme opraviti s tremi velikimi epohami zgodovine človeštva, pri čemer obe starejši kulturi gojiteljev gomoljnic in gojiteljev žitaric še danes obstajata skoraj povsod po svetu, medtem ko nam je najmlajša dobro znana iz številnih virov o arhaičnih visokih kulturah. Vsa tri obdobja so poznala obredni uboj. Toda pri tem zbuja posebno pozornost to, da so si zunanji povodi ubojev kljub številnim razlikam vendarle nenavadno podobni. Takšni povodi so smrt poglavarja ali kakega odličnika, zidava hiše in še zlasti svetišča, želja priklicati dež ali zagotoviti plodnost, nadalje pregon epidemij, pravne slovesnosti po vojnah, kaznovanje kakšnega prestopka itd.

Tu bi pustili odprto (za kulturno zgodovino nedvomno najtežje) vprašanje, zakaj je v zgodovini človeštva prišlo do velikih preobratov, ki nas silijo govoriti o različnih obdobjih. Vsekakor lahko vsako od njih na osnovi vrste skupnih značilnosti razmejimo od prejšnjega.

Skozi vsa tri obdobja pa se ne vlečejo le obredi z uboji v nadvse podobnih oblikah, marveč je, kakor se mi zdi, v vseh treh obdobjih mogoče razbrati tudi številne podobne osnovne poteze religioznega gledanja na svet, pogosto sicer v drugi podobi, vendar nikoli tako močno spremenjene, da ne bi mogli prepoznati barve, s katero so podobo naslikali. Kulturnozgodovinske povezave niso glavni predmet tega teksta, saj si prizadeva odkriti prvotni smisel pojavov. Vendar pa k vprašanju pomena kulturnih oblik sodi tudi upoštevanje spremembe pomena in zato si bomo dovolili nekaj pretežno spekulativnih miselnih tokov, s katerimi bomo poskusili dokazati, da obstaja verjetnost povezave med kulturo starosadilcev božanstva *Dema* in božjimi liki politeističnih religij visokih kultur na eni strani in med smiselnimi obredi z ubojem in v glavnem brezsmiselnimi krvavimi darovanji na drugi strani.

Oznako darovanje (žrtvovanje) je znanstveno raziskovanje z visokih kultur preneslo na podobne pojave primitivnih ljudstev. V poročilih o pohodih lovcev na glave bomo redko našli besedo darovanje, ker po zunanem poteku bolj spominjajo na vojno in lov kot pa na darovanje. Ko pa, denimo, pleme lovcev na glave pri slovesnosti za mrtve ubije in zaužije svinjo, v originalnem poročilu takoj najdemo oznako darovanje. Kakor sem pokazal drugod (Svetovni nazor), pa je ta uboj svinje po svojem mitskem pomenu povsem enakovreden lovu na glave. Oznako darovanje bi torej morali v smislu svetega dejanja (*sacrifice*) aplicirati tudi na lov na glave ali pa se ji povsem odpovedati. Oznaka »obredni uboj (ubijanje)« poudarja natanko to, kar je bistveno za kulturo starih sadilcev. Zato se je treba vprašati, ali nimajo »darovanja« v mlajših kulturah povsem drugega smisla in nemara ne izvirajo iz docela drugih korenin ali pa so, denimo, le brezsmiselni ostanki tistih starih ritualnih ubojev.

V zvezi z ljudstvi z diferencirano družbeno slojevitostjo bi skoraj ne smelo biti dvoma, da gre pri krvavem darovanju le za nadaljevanje obredov z uboji, in sicer v bolj izrojeni obliki. Pohodi lovcev na glave prerastejo v prave vojne, katerih glavni cilj je v tem, da pripeljejo domov čimveč ujetnikov – sužnjev, da bi jih na kulturnem mestu (svetišču, templju) ubili kakor sicer daritvene živali. K nadvse značilni temeljni potezi te kulture sodi to, da so sužnje uporabljali tudi v gospodarstvu. Tu so – kakor je nekoč formuliral *Trimborn* – prvič udeležili zamisel, da bi izrabljali tudi ljudi (šlo je za izjavo v pogovoru) in s tem uvedli družbene sloje. Izroditve prvotne ideje obrednih ubojev kot spominskih dejanj se zlasti izraža s pomembnostjo, ki jo ta ljudstva praviloma odmerjajo visokemu številu žrtev. Že prej (v 4. pogl., 9) smo občečloveško pričakovanje

odrešitve (zveličanja) opisali kot pomemben dejavnik v procesu izgube smisla. Če je ubijanje sveto dejanje, ki vključuje odrešitev, prvotni smisel sprevrže primitivno (vendar človeško) sklepanje, da odrešitev dosežeš toliko prej, kolikor bolj si ubijal. To sprevrženost z uporabo načela količinskosti opažamo povsod pri ljudstvih mlajših kultur. K temu sodijo tudi »praznovanja zaslug«, ki doseženo odrešitev ocenijo po številu ubitih živali.

Drug dejavnik pri izroditvi obrednih ubojev je primitivno predstavljanje zamisli o potovanju mrtvih. Pri starih sadilcih in plemenih lovcev na glave ni možno, da bi bilo ubito bitje služabnik tistega, ki je nad njim zmagal, že zato ne, ker v tem družbenem sistemu sploh ne poznajo pojma služabnik. Zastopniki teorije čaranja trdijo, da magične sile ubitega tako rekoč kot plen, dosežen z zmago, preidejo na uspešne lovce na glave, vendar obstaja dvom, ali ima ta trditev, kjer koli se že pojavi, isti izvor. V mlajši kulturi, stoječi že na pragu visokih kultur s pisavami, pa uboje zaradi smrti odličnika izrecno utemeljujejo s tem, da naj bi žrtve umrlemu gospodu služile v onstranstvu. To je samo po sebi povsem naravno sklepanje pri ljudstvih, ki imajo konkretne predstave o nadaljevanju življenja po smrti (prim. 4. pogl., 2). Hkrati pa gre za zelo poenostavljajoče, še več, okorne oblike sublimnih predstav o potovanju mrtvih – značilno »uporabniško mišljenje« v nasprotju z »izraznimi oblikami« starejše plasti kulture.

A to bolj ali manj velja za skoraj vse pojave v kulturi z družbeno diferenciacijo. Naj tu samo kot trditev zapišemo: svetovni nazor te epohe v zgodovini človeštva skoraj v celoti temelji na mitskih spoznanjih stare kulture sadilcev brez kake bistveno nove ideje. Kulturne oblike so prav tako izključno »uporabe« tistih mitskih idej in s tem pogosto zelo »uspešni« izrazi družbenih, tehničnih in gospodarskih oblik življenja. Z vidika idej pa so ti »uspešni razvojni tokovi« le obubožanje in izguba pomena izrojenih oblik. Glede na žrtve tu tudi ni nobene ideje, po kateri bi jih lahko razlikovali od obrednih ubojev starih sadilcev ali ki bi narekovala misel na kak drug vzrok njihovega nastanka. Najdemo jih le z enakimi utemeljitvami, zelo pogosto celo v isti obliki lova na glave ali lova na genitalije, kakor bi morali reči analogno k lovu na glave, ko nosijo domov genitalije ali kožice (penisov) kot cenjeno trofejo, denimo v severovzhodni Afriki (*Ad. E. Jensen, Gada*, str. 437) in v Stari zavezi (2. Sam. 23, 8).

Oznako darovanje (žrtvovanje) so, kakor smo dejali, z arhaičnih visokih kultur prenesli na kulture primitivnih ljudstev. Toda kako naj, kljub vsem teorijam darovanja, sploh kdaj dojamemo, da je lahko bogu ali bogovom všeč, da njim

v čast ubijajo ljudi ali živali in jih pojedjo? S primerjavo s tem sicer znanim, vendar povsem nerazumljivim početjem niti za malenkost ne razumemo bolj ravnanja primitivnih ljudstev. Po mojem mnenju pridemo veliko dlje, če ubremo nasprotno pot. Samo po sebi smiselno in zato razumljivo ritualno ubijanje pri sadilcih vzamemo kot prvotno, darovanje pri visokih kulturah pa kot pozne, ne razumljene in nesmiselne ostanke. Za grška darovanja je takšno stališče zastopal *Karl Meuli* v svojem delu *Navade darovanja*, za katero je pritegnil tako prepričljivo gradivo, da se mi skoraj ne zdi mogoče dvomiti o njegovih načelnih izvajanjih. Pozornost je posvetil predvsem podrobnostim obreda žrtvovanja, in kaže nam, da je ta ritual pri Grkih, ki sta se jim zdela dvomljiva že smisel in pomen teh darovanj, do zadnjih potankosti ustrezal obredu azijskih pastirskih ljudstev. Toda tudi pri teh so bili strogo upoštevani obredi pri zaužitju živali le še ostanek veliko starejše lovske kulture, ki je vse tiste predpise upoštevala že pri ubijanju živali. Šele pri lovcih namreč naletimo na prave smiselne povezave; za lovca je vnovično vstajenje, regeneracija prek gospodarja živali pomembna (skoraj malce preveč praktična), vsekakor pa naravna zadeva, in tej regeneraciji naj bi bili namenjeni večinoma tako strogo spoštovani posamezni predpisi. Takšen vtis zbuja vsaj doslej razpoložljivo gradivo. Vendar je pri obravnavi lovske kulture še zlasti pomembno to, da zaenkrat še ne izrečemo dokončne sodbe o prvotnem smislu določenih dejanj; v večini primerov ga namreč očitno še nismo razbrali.

Kakor razlaga Meuli, segajo posamezna dejanja žrtvovanja v visokih kulturah v še starejše čase zgodovine človeštva, kot je čas, ki ga tu preučujemo. Glede na obredno obravnavo posameznih delov žrtve menim, da je primerjava z lovci, ki jo je izvedel Meuli, upravičena; za presojo tega vprašanja nam je namreč na voljo obsežno gradivo o lovske kulture. Vendar pa pri lovske običajih manjkajo odločilne poteze darovanja, in šele te poskrbijo za sveto dejanje. Da ubijanje živali sploh povezujejo z božanstvom (in to, nesmiselno, kot podaritev živali, kot dar božanstvu), da številna ljudstva svojih domačih živali nasploh nikoli ne ubijejo in zaužijejo profano in da zaužitja pozneje tako rekoč sekundarno tudi ne spremenijo v religiozno praznovanje, marveč živali ubijajo in zaužijejo le ob resnično religioznih povodih in da lahko uboju živali pomenijo pravno dejanje po moralnem prestopku – vse to dobi svoj pravi smisel šele v odnosu do mitskega uboja božanstva. Kakor smo že videli, je bil človekov odnos do ubijanja sicer tudi za lovce pomembna vsebina njihovega duhovnega spopada s svetom, le da v nekem čisto drugem smislu – iz njega pa je težko izpeljati idejo poznejšega darovanja.

Vsekakor sta uboj in zaužitje žrtve razumsko smiselna le takrat, če sta sama po sebi sveto dejanje, torej kulturna ponovitev božjih stvarniških dogodkov, s čimer je zagotovljen najbolj živ spomin nanje. Kako naj sicer razumemo, denimo, spravno žrtev? Kako se je mogoče za krivdo pokoriti s tem, da ubijejo in zaužijejo žival? To je lahko smiselno samo takrat, če je sama krivda v tem, da je spomin na neki povod izostal in ga je zato treba na novo obuditi. To je v resnici dejanska moralna krivda (krivdno dejanje) v religioznem svetovnem nazoru pri sadilcih. Celotna obstoječa ureditev sveta in s tem tudi početje ljudi, ki se morajo ravnati po tej ureditvi, je bila rezultat tistega dogajanja, in kršitev ureditve – nespoštovanje tabuja – je zato kot krivda pozaba. Takšno pozabo kaznujejo s posebej živim obujanjem spominov (prim. 9. pogl., 3).

Spravno žrtvovanje je torej samo tako dolgo smiselno, dokler je povezano z mitskim dogajanjem v pradavnini, kjer je bilo ubijanje eno od osrednjih početij. Enako je z gradbenimi žrtvami (vzidavanjem predmetov in živih bitij v novogradnje, da bi zagotovili trdnost objekta in stanovalce varovali pred zlemi silami), ki so najbolj smotrne pri starih kulturah lovcev na glave in so se ohranile skozi vse visoke kulture do pozne zahodne zgodovine, ne da bi obdržale svoj prvotni pomen ali dobile novega, razumljivejšega. Tudi tu tiči pravi smisel v mitologijah sadilcev; kajti ubito božanstvo se kot prvo bitje odpravi na potovanje mrtvih in se samo spremeni v kraljestvo mrtvih, katerega na Zemlji odsliskava svetišče, pri gradnji katerega so se ravnali po še danes opaznih napatkih mita (prim. *Gunnar Landtman o Kiwai*, str. 9). Tempelj kot odsliskava kraljestva mrtvih in prvi uboj kot začetek svetovne ureditve sta torej mitsko najtesneje povezana, in ne gre se čuditi, da med različnimi povodi za kulturno ponavljanje pradavninske drame, torej izvedbe ritualnega uboja, navajajo močno razširjeno gradnjo kake svete hiše.

Če smo prvotni, pravi in razumljivi smisel krvavih darovanj pripravljeni priznati samo v povezavi s mitologemom sadilcev o ubitem božanstvu, bi zoper to lahko dejali, da kak pojav, ki je prvič nastal v določenem kontekstu, s povsem spremenjenim pomenom dovolj pogosto obstaja naprej tudi v drugačnim kulturnih odvisnostih, takih z novim razumskim in dojemljivim smislom. Tega nikakor nočemo zanikati, marveč želimo to žrtvovanje navesti le kot enega od – nikakor ne maloštevilnih – dokazov, da so kulturna dejanja prevzeli iz starejše, prave, religiozne odvisnosti in jih še naprej izvajali, ne da bi ohranili mitski svetovni nazor, ki je sodil zraven, in ne da bi – v teh primerih – dejanja smiselno uvrstili v nov pogled na svet. To pri znatni razširjenosti žrtvovanja skoraj ne bi

bilo mogoče, če se obredni uboji že prej, v domnevno dolgem procesu izpraznjenja (izgubljanja) smisla, ne bi izrodili v fiksna, vendar pa ne več razumljena običajna dejanja.

Nikakor pa ne smemo izpustiti omembe, da določena religiozna področja visokih kultur – kakor je glede elevzinskih misterijev pokazal *Karl Kerényi* (Kore) – pomenijo vseskozi smiselno kulturno dediščino iz starejših kultur; to nena zadnje velja tudi za mnoge pomembne miselnosti v krščanstvu; prav s tem so kultu kot eni izmed najglobljih človeških izraznih oblik še odmerili prostor tudi v zahodni zgodovini in njenih življenjskih oblikah.

Kaže pa, da je spreminjanje obrednih ubojev v darovanje sovpadalo z veliko odločnejšim spreminjanjem predstave o bogu, ki je obvladovala religije v obdobjih zgodovine človeštva, obravnavanih tukaj. Že pri primitivnih ljudstvih z visoko razvito državo obstajajo »bogovi«, hkrati pa tudi spremenjen odnos med bogom in človekom, denimo na zahodni obali Afrike in v Mehiki. Poleg tega pa imajo ti bogovi očitno tudi docela značaj *Dema*. V Mehiki je to mogoče pokazati z vso jasnostjo, in k temu se še vrnemo.

Podobno podobo nihajočega pomena med individualnimi bogovi, ki delujejo zdaj, in naravo *Dema* zdavnaj minulih pradavninskih dejanj je mogoče pokazati tudi na enem od območij, ki so nam bližje, in sicer v Indiji, kakor je v zanimivem delu prikazal *H. Lommel*. Urarična bogova Mitra in Varuna imata individualno božjo in zmeraj pričujočo naravo božanstva visoke kulture že v najstarejših pričevanjih o sebi, segajočih v drugo tisočletje pred našim štetjem. O njiju enako kot o vseh drugih bogovih pravijo, »da varujeta pravo, kaznujeta krivice, ohranjata red na svetu in svojim pobožnim častilcem poklanjata raznovrsten blagoslov« (*Mithra*, str. 207). V odločilnem mitu o uvedbi žrtvovanja pa se nam kaže povsem drugačna narava bogov. V tem pogledu se tako rekoč sploh ne razlikujeta od božanstev pradavnih *Dema*, ki se odločijo za uboj boga *Dema* in s tem utemeljijo današnjo ureditev biti na svetu. »Jajurvedski teksti nešteto krat poročajo o darovanjih, ki so jih opravili bogovi. Po vzoru darovanj ali svetih dejanj bogov mora potekati darovanje, ki ga opravijo ljudje. ... Bogovi morajo, da bi lahko opravili darovanje, ubiti, umoriti svojega so-boga *Soma*. To storijo skupaj, pri tem ni imenovan noben posamezen bog, razen prav Mitra, ta pa zato, ker zavrača uboj. ... Vendar se bogovom vseeno posreči Mitro pridobiti za udeležbo pri svetem zločinu, pri blagoslovljenem umoru« (str. 215).

Indijsko-iranske predstavitve z vsemi podrobnostmi ustrezajo mitu sadilcev iz pradavnine. Prav skupna izvedba zločina je tudi bistvena značilnost mita. Tako poroča *H. Schärer (Menschenopfer, str. 21)* o *Ngadju-Dayak* na Borneu, da je mučenje sužnjev na mučilnem kolu pomembno le zato, ker mora vsak udeleženec praznovanja, namenjenega mrtvim, zabosti žrtev. To poteka po točno določenem vrstnem redu. Pri žrtvenih živalih je potek enak. Pri pokopu ubitih žrtvovanih sužnjev tudi vsi udeleženci praznovanja sodelujejo pri teptanju zemlje na grobu – enako kot mit o umorjeni *Hainuwelu* na Ceramu poroča, da so vsa bitja Dema v pradavnini skupaj teptala zemljo nad njenim grobom. Nov motiv v indijskem mitu o Somi pa je prvotno oklevanje Mitre; pri primitivnih ljudstvih na takšno oklevanje oziroma pomisleke ne naletimo. Verjetno se v tem že kaže poteza nove miselnosti, ki pradavninski umor vključuje v neko drugo moralno vrednotenje.

Pri Lommlu nadalje izvemo, da je bog Soma (iransko: Haoma) istoveten z bitjem iz pradavnine, ki je obstajalo pred vsem drugim življenjem in katerega podoba – kakor je značilno za vsa božanstva Dema – ni jasno določeno; zdaj ga povezujejo z bikom, zdaj z rastlino ali tudi z mesecem. Njegova smrt povzroči vznik življenja, tako rastlinskega kot živalskega, in stiskanje rastline soma, ki je kultno ponavljanje tistega uboja, porodi napoj nesmrtnosti, ki bogovom priskrbi individualno nesmrtnost, zemeljskim živimi bitjem pa samo nesmrtnost vrste. »Pri indijskem darovanju Some, najvišjem in najbolj slovesnem darovanju, se jasno pokaže, da pri tem ni bilo bistveno darovanje daru za bogove, marveč podoživljanje pradarovanja bogov.«

Prvotno oklevanje boga Mitre pri uboju smo, za razliko z držo primitivnih ljudstev, interpretirali kot značilnost spremenjene miselnosti in novega moralnega vrednotenja. Še veliko jasneje nam ta povsem drugačen odnos do starega mitologema prikazujejo zoroastrska pričevanja. Zaratustra se pri svoji obsodbi starih bogov in njihovih privrženecv še zlasti izreče zoper klanje govedi. Svoje nasprotnike označuje kot »lažnive«, ker govorijo »Bika je treba ubiti«. Vendar vsa silna nenaklonjenost starim bogovom ni mogla preprečiti, da Mitre v poznejšem zoroastrizmu ne bi spet priznavali. Ker pa so bili uboji govedi zdaj ožigosani kot zločin, pradavninskega dejanja niso mogli pripisati spet čaščenemu bogu, marveč so pripovedovali, da je prabika pri svojem napadu na dobro stvarstvo Ormuzda ubil zli duh Ahriman. »Vseeno so pobožno in v dobri veri poročali o zdravilnem učinku bikove smrti, seveda pa spet tako, da niso omenjali Haomove narave bika« (str. 216).

Kako se lahko smiselne vsebine verovanja v kaki religiji spremenijo v nesmisle, še zlasti razberemo iz primera, ko se dejanska osrednja misel zaradi zgodovinskih sprememb izgubi, medtem ko zunanje izraze ideje vendarle spoštljivo ohranijo in jih uskladijo z novimi predstavnimi vsebinami. Vsakemu kulturno-zgodovinskemu preučevanju se vedno znova vsiljuje osupljivo dejstvo, da je kulturno oblikovana ideja sposobna živeti čez omejena obdobja; celo takrat, ko razumevajoči duh to, kar bi smeli imenovati resnica v novih oblačilih, ni več sposoben zaznati. Vsaka kulturna oblika ima torej poleg svoje prvotne resnice še druge značilnosti in te zagotavljajo njeno živost in obstoj.

Mitrova religija je doživela še neko zgodovinsko nadaljevanje, še več, nekakšen preporod v helenistično-rimskih Mitrovih misterijih, katerih zlata doba se je odvijala v rimskem kraljestvu, prodrli pa so tudi na evropski sever. Jedro slikovnih upodobitev je spet uboj bika, katerega zdravilni učinek ni mogoče spregledati, saj iz ubite živali rastejo vse hranljive in zdravilne rastline. »Helenistično-rimski mitraizem ne pozna več božanstva Haoma. Življenje obnavljajoč uboj bika je še ohranil svojo glavno vsebino, vendar je vseeno občutno oslabil, ker ne gre več za uboj boga, ki s svojo smrtjo prinaša odrešitev« (Lommel, str. 214).

Ta poučna Lommlova raziskava nas opozori na več plati vprašanja kulturnih sprememb. Za naše preučevanje pa je pri tem še zlasti zanimiva dematska narava indijskih bogov, kolikor kot delujoče osebe nastopajo v mitologemu o uboju svojega so-boga Soma. Ne v zoroastrizmu ne v zahodnih misterijih ni odločilne ideje o božanskosti ubitega bika, ki je kot pradavninsko bitje obstajalo pred vsem drugim življenjem. V helenistično-rimskem kultu stoji, nasprotno, v ospredju sijoča zmagovita figura božjega ubijalca bika, podobna slavljenu bikoborcu na španskih bikoborbah. Samo mimogrede naj omenimo, da tudi pri kultih primitivnih ljudstev žrtev ubije le visok dostojanstvenik, ki ima pri *Marind-anim* naslov: oče, ki ubija. Indijsko kulturno pridobivanje napoja soma se še jasno nanaša na prauboj Some, ki ga pri izdelavi napitka spet ubijejo. Gre za »najvišjo in najbolj slovesno darovanje« pri starih Indijcih. Toda naj je mitska dediščina starih sadilcev še tako živa, je že zelo opazen bistven premik poudarka v človekovem odnosu do bogov. Kljub pravemu smiselnemu ohranjanju starega smo vendarle v nekem drugem svetu.

Tudi v drugih pogledih kaže miselnost, povezana s Somo, svoje posebne indijske značilnosti, ki manjkajo v dosedanjih primerih primitivnih ljudstev.

K njim sodi posebna narava rastline: le-ta ni predvsem kulturna rastlina, marveč mamilo. To posebno različico mitologema, ki se nanaša predvsem na nastanek nenavadnih rastlin, denimo zdravilnih rastlin, strupov ali mamil, še zlasti pogosto najdemo v Južni Ameriki. Presenetljivo vzporednico prav k indijskemu kultu Some najdemo pri plemenu *Hiochol* v Srednji Ameriki, ki narkotični rastlini, kaktusu peyote, posvečajo čisto podobno obredno pozornost, o kakršni tu poročajo glede Some (*Carl Lumholtz*, str. 17). Po mitu je rastlino v pradavnini ustvaril jelen, ki je po tem dejanju »izginil«. Pleme Huichol še danes hodi na obredne odprave, na katerih 43 dni potuje na oddaljena območja, da bi zbiralo rastline. Pri tem vanje izstreljujejo puščice kakor v divjad in v vizijah se jim prikazuje prajelen. Poleg tega je jelen glavna daritvena žival pri vseh verskih praznovanjih. Izreden pomen praznovanja kaktusa peyote, pri katerem narkotična rastlina omamlja udeležence slavja, je povezan s kmetijstvom, dežjem in plodnostjo polj.

Ista razklanost, ki se je razkrila pri indijskih bogovih, se kaže, kakor se mi zdi, pri mnogih bogovih visokih kultur, zlasti takrat, ko najpomembnejši mit poroča o uboju božanstva, kakor, denimo, o Ozirisu ali Dionizu. Še prav posebej pa nam to kaže staromehiška religija: pri njej premočno prevladuje narava bogov Dema, in številna darovanja ljudi so prav gotovo še pretežno prikazi uboja božanstva samega; pa vendar nam opisujejo bogove, ki so mišljeni kot sedanji bogovi, od katerih si ljudje obetajo ugodno usodo in ki jim je v tem upanju treba prinesti žrtve. Tako je *Xipe-Totec*, »naš gospod, mučeni«, po eni strani nedvomno sedanji bog, posebni bog ceha zlatarjev (*Eduard Selser*, 2. zv., str. 1073), hkrati pa bog plodnosti, od katerega milo prosijo dežja (prav tam, str. 1075) in mu obljublajo prve primerke poljščin (prav tam, str. 1077). Vendar že njegovo ime namiguje na mit, pri katerem je treba misliti na nenavadno, a nikakor ne edino dvoumnost, saj naj bi boga samega mučili in ubili, hkrati pa naj bi sam ubijal in si navlekel žrtvino kožo. Njegovo ime nakazuje na prvo možnost, toda v kultu, pri »praznovanju mučenja«, zaenkrat prevladuje druga razlaga; pri ubijanju ujetnikov namreč nastopajo duhovniški dostojanstveniki, ki okrutno dejanje izvedejo v podobni bogov, še zlasti v podobi Xipe-Toteca. Tako se pri obredu pojavi duhovnik v podobi boga *Opochtli* (*Fray Bernardino de Sahagun*, str. 70), uboj sam pa izvede »nočni pivec« (vzdevek boga Xipe) v podobi Toteca (str. 68, 71). Tisti pa, ki snamejo kožo ubitega ujetnika, so že po svojem imenu označeni kot igralci boga Xipe (str. 67) tako kot je bog sam upodobljen s sneto človeško kožo. Da pa so vsa ta dejanja v kultu navezovali na mit o Xipe, o katerem nam ne poročajo, je razbrati iz naslednjega stavka pri

Sahagunu: »Kakor je rečeno v poročilu o Xipe, enako se je zgodilo potem ...« (str. 67).

Hkrati lastnika ubitega ujetnika na ne povsem razumljiv način enačijo s slednjim; ko namreč jedo žrtvino meso, pri tem ne sme sodelovati tisti, ki je pripeljal ujetnika. »Tako govori: Naj jem samega sebe?« (str. 72). »Imenujejo ga (tistega namreč, ki je zajel ujetnika) sonce, bela barva in peresa, ker je podoben nekomu, ki je pobeljen in prelepljen s peresi (okrašenemu za darovanje).« Njegovi sorodniki ga pozdravljajo s solzami (str. 65). Neznani mit o bogu Xipe je torej moral poročati o nečem, kar nam pojasni to dvopomenskost: da je bog po eni strani »mučeni«, hkrati pa je bil očitno sam ubijalec in tisti, ki si je navlekel žrtvino kožo.

Nenavaden položaj politeističnih bogov – na eni strani kot v pradavnini delujoči Dema, ki sami izvedejo prauboj, na drugi strani pa kot sedanji bogovi, ki jim prinašajo daritve (kakor lahko ugotovimo na osnovi številnih primerov) – govori v prid njihovi neposredni kulturno-zgodovinski povezanosti s starejšimi božanstvi Dema. Če se zdaj vprašamo, po čem se od njih razlikujejo in kje tiči vzrok za to, da se je sprva smiselni obred z ubojem izrodil v brezsmiseln običaj žrtvovanja, je nesporno mogoče iz vsake kulture navesti številne značilnosti, zaradi katerih se bogovi razlikujejo od Dema: vsako božanstvo je namreč naravno umeščeno v celovitost konkretne kulture. Neka značilnost pa, kakor se mi zdi, vendarle velja v obsežnejšem smislu: namreč tista že omenjena sedanost (navzočnost) bogov. Kljub svojim dejanjem v pradavnini se niso zlili v pojave, ki so jih povzročili, kakor je značilno za Dema, in njihova navzočnost ni kakor pri onih omejena na daljno deželo mrtvih, s katero živi praviloma nimajo stikov. Ta navzočnost kot bistvena značajska poteza politeističnih bogov pa je prav tista značilnost, po kateri se tudi najvišje bitje tako močno razlikuje od božanstva Dema (prim. 4. pogl., 3).

Ti tu zelo skrajšano prikazani vzroki narekujejo domnevo, da je razklanost številnih politeističnih bogov povzročilo zlitje dveh sprva povsem različnih idej o bogu, in sicer ideje o božanstvu, ki prestoluje v nebesih, ki mu pripisujejo, da je ustvarilo svet, in ki še zdaj z nagrado in kaznijo odloča o človekovi usodi; in ideje o božjem bitju pradavnine, zaradi katerega so stvari na svetu postale takšne, kakršne so, in zato na veke nosijo znamenja svojega božjega izvora: to, da smo ga sposobni zaznavati, v bistvu tvori človeško obliko bivanja. Kulturno-zgodovinsko bi takšno zlitje nakazovalo na tisti posebni

impulz, kateremu bi radi pripisali vzrok za nastanek mlajših družbeno diferenciranih kultur. Opozorili smo že na to, da se je predstava visokega boga sicer najjasneje izoblikovala v severovzhodnoafriško-hamitskih živinorejskih kulturah, da pa se pojavlja tudi v mlajših kulturah primitivnih ljudstev, torej takih, ki gojijo žitarice in ki v starem svetu praviloma poznajo tudi govedorejo. Ta predstava visokega boga se praviloma pojavlja poleg božanstev Dema, pri čemer Dema pogosto že kažejo tisto razklanost, ki jo opažamo tudi pri indijskih in mehiških bogovih. V tem primeru to pomeni, da so se številni Dema že spremenili v bogove, ki so mišljeni kot sedanji bogovi. Pri tem se ne bomo lotevali vprašanja, kako se je pojavil nebeški bog in kakšen je bil tisti impulz, ki je kot religiozno-zgodovinski pojav povzročil odločilne spremembe v predstavi o Dema. Četudi je tu zapisna domneva, da je bila ideja visokega boga pri teh spremembah bistveno soudeležena, mogoče prepričala samo o eni od verjetno mnogih povezav, bi bila s tem sumarična obravnava zagotovo zelo težkih vprašanj po svoje upravičena.

Vnovič je treba opozoriti na hipotetičnost tega razmišljanja, potekajočega večinoma brez navajanja primerov in materialnih dokazov. Tudi naši najbolje dokazani znanstveni rezultati večinoma v znatni meri temeljijo na pojmovanju zgodovine kulture, ki se neopazno oblikuje s številnimi vtisi in z nenehnim ukvarjanjem s snovjo, in sicer kulturne zgodovine z njenimi velikimi in splošnimi potezami, ne da bi mogli ta temelj naših misli dovolj dokazati. Sumarične so že oznake najvišjega bitja, božanstva Dema, in politeističnih bogov. Te vsebine verovanja imajo seveda pri vsakem ljudstvu svojo čisto posebno naravo, in ena od najpomembnejših nalog posameznih opisov je nedvomno v tem, da to naravo natančno pojasnimo.

Pri našem poskusu, da opozorimo na kulturnozgodovinsko povezavo med politeističnimi bogovi visokih kultur na eni strani in božanstvi Dema starih sadilcev na drugi strani, se nismo mogli ukvarjati z vprašanjem, kaj bogovi visokih kultur v bistvu so in kakšno je njihovo dejansko mesto v velikem procesu zgodovine človeštva. Ker smo jih hoteli primerjati s starejšimi bitji Dema, so morale čisto same od sebe prodreti v ospredje brezsmiselne plati njihovega pojavljanja. Če bi tu nanje gledali z drugačnimi namerami, bi nedvomno odkrili tudi druge plati njihove narave. Vendar je že tako, da k vsaki kulturni obliki sodi to, da poleg svoje dejanske narave, ki izvira iz ustvarjalnega procesa v fazi njenega nastanka, vključuje tudi – tako rekoč kot jajčne lupine – ostanke prejšnjih pojavnih oblik.

V vprašanju, obravnavanem v tem razdelku, je utemeljeno, zakaj smo se tu morali ukvarjati izključno s temi.

Da pa je kljub vsemu mogoče tipizirati predstave o bogu in jih čez širne daljave primerjati glede na njihove skupne poteze, seveda navsezadnje temelji na dejstvu, da predstave o bogu ne nastanejo po naključju, denimo, iz občasnih človekovih domislekov, iz naključnih navdihov njegove domišljije ali da jih je glede na njihovo naravo nujno izpeljevati iz tistih človekovih zasnov, ki vplivajo na vsakdanje življenje. Nasprotno, so rezultat enkratnih in nasilnih ustvarjalnih dogajanj, ki določajo potek človeške zgodovine. Ko se te predstave udejanijo, razvijejo v zgodovini svoje lastno življenje – kot vse kulturne oblike. Šele na tej osnovi potem nastanejo številne variacije osnovne ideje in postanejo predmet fenomenološkega preučevanja. Kdor zavrača to predpostavko, seveda tudi ne bo pripravljen razpravljati o nazorih, ki smo jih tu predstavili.

5. Mitska izjava o uboju božanstva kot spoznanje dejanskosti

Naše razmišljanje je doslej pripeljalo do tega, da smo obredne uboje prikazali kot kultne, torej kot prave religiozne pojave. V pretežno spekulativnem ekskurzu smo v prejšnjem razdelku skušali pokazati, da krvava darovanja v mlajšem kulturnem sloju ne temeljijo na lastni ideji darovanja, temveč so v bistvu preostanek starejših obrednih ubojev. Medtem ko smo obrede z uboji opisali kot mitsko utemeljena in zato smiselna dejanja, nam zdaj ostane še naloga, da njihovega smisla ne razkrijemo le v mitskih izjavah, ki so za nas tako tuje, marveč da ga pojasnimo tudi v okviru naših lastnih sposobnosti doživljanja. Kak običaj nam bo nedvomno razumljivejši, če ga izločimo iz njegove osame in ga umestimo v logično neprotislovni kontekst z drugimi izjavami istih ljudstev. Če pa nam je kako kultno dejanje, denimo uboj, zaradi svoje tujosti težko razumljivo, te težave ne odpravimo s tem, da bralca zato, da bi ga bolje razumel, napotimo k mitom. S tem sicer celoviteje orišemo predstavni svet kot osnovo, vendar tudi miti v bistvu vključujejo enake, nam tako težko razumljive podobe. Če naj bi dosegli popolno razumevanje celotnega kompleksa, bi se morali sami odpreti temu mitskemu mišljenju, in prav to je težava, ki je videti nepremostljiva.

a. Mitsko in znanstveno spoznanje

Če v skladu z našim osnovnim pojmovanjem tudi tu izhajamo iz tega, da je človek v svoji celotni zgodovini pri svojih bistvenih kulturnih tvorbah ravnal smiselno in nesmiselnemu niti v zgodnji dobi svoje zgodovine ni odmeril večjega prostora kakor, denimo, danes, bi moralo biti možno smisel njegovega delovanja izraziti v jeziku kakega drugega časa. Povedano drugače: tudi z vidika našega sveta, ki ga obvladuje znanstveno mišljenje, bi morali razumeti, zakaj je človek v svoji zgodnji dobi pri oblikovanju svojega življenja prisojal ubijanju tolikšen pomen. Dojeti bi morali vidik dejanskosti, ki je prevzel primitivna ljudstva, ko so ubijanje postavila za predmet svojih kulturnih oblik, ki veljajo za tako pomembne.

To je samo po sebi nedvomno možno. Težava tiči zgolj v znatni razliki med mitskim in znanstvenim vedenjem. V značilnosti racionalnega, ki sodi k vsemu znanstvenemu obnašanju, že tiči nekaj treznega, v skrajnih izjavah celo banalnega, kar je značilno za znanstvene sodbe v nasprotju, denimo, s pesniškimi stvaritvami in tudi mitskim gledanjem na svet. Če si torej prizadevamo spoznanja, ki so osnova mitskih izjav, načeti kot znanstvene sodbe, nam mora biti jasno, da zaradi takšne abstrakcije izgubimo dejansko, bistveno in živo vsebino mitov. Preden poskusimo ugotoviti znanstveno smiselnost ubijanja, si oglejmo le en primer.

Eden izmed najbolj izrazitih pojavov pri skoraj vseh zrelostnih obredih primitivnih ljudstev je z njimi povezana predstava, da morajo iniciandi umreti, preden so lahko kot polnopravni in plodni člani skupnosti sprejeti v novo življenje. Na enako idejo neločljive povezanosti ploditve in smrti opozarjajo tudi številne druge navedbe. Formulirane kot znanstvena sodba pravijo, da je vse živo umrljivo in da se razplojuje. Brez smrti bi bilo razplojevanje (razmnoževanje) dejansko nesmiselno in enako je obratno. Takšna ugotovitev je trezna in nas ne more ganiti, če jo zapišemo tako rekoč neprizadeto. Šele ko si predočimo, da gre za odločilno značilnost vsega živega, v kateri moramo prepoznati nek smisel in pomen, ki sta za nas pomembna, bo nagovorjena naša sfera doživljanja, ustreznemu mitskemu mišljenju. Mitskemu mišljenju se v tem spoznanju razodene božji vidik sveta. Ko je stvarniško pranačelo prvič ustvarilo nekaj živega, se je odločilo o bistvu vsega življenja. Še danes nam biolog o tem ne more reči nič drugega, kot da je pač tako.

Nam mit o tem pove več kot znanstvena sodba? Nemara zaenkrat ni nepomembna ugotovitev, da nam mit vsekakor ne pove manj. Jasno je spoznal skupno značilnost vsega živega in ga zamejil od nežive stvarnosti. V Ceramu pripoveduje nek mit (*Ad. E. Jensen, Hainuwele*, str. 39) o prepiru med skalo in bananovcem o dokončni obliki biti ljudi. V boju zmaga bananovec, ki si je želel, da bi ljudje imeli otroke in se razmnoževali. Skala, ki v prepiru odneha, pravi: Dobro, potem pa naj tudi umre kakor ti. Tako človek ni postal takšen kot kamen, marveč del živega sveta, in zato je deležen njegove posebne usode. Bi lahko človek sodil h kamnitosti sveta in imel kamnito usodo, konkretno: bil nesmrten? Takšna je približno mitska zastavitev vprašanja in nikalni odgovor potrjuje dano stvarnost kot udejanjenje božjega načela.

Takšen mit dejansko vsebuje več kot fenomenološka ugotovitev znanstvene sodbe. Ta 'več' denimo tiči v afektivnih doživetjih, ki so jih namerno odstranili iz znanstvene sodbe. To se med drugim jasno kaže v načinu, kako se mitska spoznanja prenašajo z generacije na generacijo. Dokazali smo že (2. pogl., 2), da so kulti v teh kulturah najpomembnejše sredstvo sporazumevanja. Spoznanj ne posredujejo le prek ustnega pouka, marveč jih »doživljajo« prek neverjetno razburljivih obredov in skupnih uprizoritev. Odraščajoči mladini, udeleženci takšnih kulturnih praznovanj, se razodene nekaj drugega, skrivnostnega, ki ji bistvo (takobit) sveta kaže kot globoko skrivnost, za kar, denimo, naša zahodna kultura nima izraznih oblik. Znanstveno sodbo o enakem spoznanju – denimo o vzajemni odvisnosti ploditve in smrti – je mogoče sporočiti naprej samo kot stvarno ugotovitev, in je zato ni mogoče doživeti na takšen predirljiv način. Mit in kult torej povesta več, ker ne posredujeta le spoznanja, marveč človeka postavita v nadvse živ odnos do le-tega.

Medtem ko ostaja znanstveno formulirano spoznanje razumljivo na splošno, so mitski in kulturni prikazi religioznih spoznanj veliko bolj povezani s kulturo. Dobro ponazoritev, kako težko kdo od zunaj razume vsebino takšnega »uka«, ko svetovni nazor ne omogoča več globljega razumevanja, najdemo v poročilih krščanskih pisateljev o kulturnih dejanjih v Elevzini (pri Atenah). *Karl Kerényi* (Kabiren, str. 55) o tem piše: »Za klas, molče prikazan v Elevzini na vrhuncu praznovanja, ali za tako enostavno dvojno besedo 'Dežuj, obrodi sad' posmehljivo pravijo: 'To je veliki in neizrekljivi elevzinski mysterion!' Čisto iz sebe so, ko naštevajo navadne predmete, nevredne čaščenja, ki naj bi vsi tvorili 'mysterion'. S tem dokazujejo, da je poganski Arreton zanje s to svojo značilnostjo izginil.« Pri tem se je treba zavedati, da je prav dogajanje v Elevzini,

tako z vidika svojega najglobljšega vzroka kot po svoji spoznavni vrednosti, v tesnem duhovnem sorodstvu s kultu primitivnih ljudstev, na katere smo tu v glavnem mislili.

b. Spoznavna vrednost

Po teh pripravah se sprašujemo o spoznavni vrednosti obredov z uboji. Kaj je ljudi tako močno ganilo, da so ubijali pripadnike svoje vrste – ne kot nemoralno in nepremišljeno početje v napol živalskem barbarstvu, ki ni znalo ravnati bolje in je sledilo nižjim instinktom, marveč kot kulturo oblikujoče spoznavno strem-ljenje človeštva, ki je hotelo ozavestiti najgloblje jedro sveta in si ga je kot »obliko« prizadevalo z dramatičnimi upodobitvami skozi tisočletja prenesti na naslednje generacije?

Če poskušamo spoznavno jedro, ki je osnova tega obreda z uboji, izraziti v obliki sodbe, izjave o dejanskosti, se moramo zavedati omenjene ugotovitve, ki nam je pokazala, kako blede in sterilne so takšne sodbe v primerjavi z afektivnim doživljanjem mitskega spoznavanja sveta. Kakor smo že poudarili, se mitsko mišljenje zmeraj obrača na prvotno dogajanje, na dejanje stvarjenja, pri čemer pravilno spozna, da se mora v njem razodeti najbolj živ dokaz kakega dogajanja. Kdor hoče povedati, kakšna je stvarnost v najgloblji osnovi, mora znati poročati o tem, kako je prišlo do tega, da se je to ali tisto področje stvarnosti pojavilo ravno tako in ne drugače, kot se nam kaže danes.

V primeru, ki ga hočemo tu preučiti, je srž mitskega svetovnega nazora navedba, da so ubili božanstvo, da bi s tem utemeljili dejstvo, da je vse živo umrljivo. V mitih manjka nam razumljiv motiv tega uboja. Vsi motivi, tu in tam omenjeni v mitih, so odpravljeni s tem, da v številnih dokazanih pojavih mita božanstvo takratne predhodnike ljudi, *Dema*, samo pozove, naj ga ubijejo, in jim kot nasledek tega obljubi najčudovitejše življenjske dobrine. Predstavljati bi si bilo mogoče številne druge oblike mita, v katerih bi lahko povedali navidez isto. Božanstvo bi lahko umrlo ali s svojim odhodom v kraljestvo mrtvih ali z besedami oznanilo sedanjo smrtnost in obljubo novih življenjskih dobrin. Če pa mit skoraj brez izjeme poroča o uboju božanstva in če zavzema ubijanje v dramatičnih ponovitvah tega dejanja, v kultih, tako pomembno mesto, potem mora ta navedba biti nedvomno zelo pomenljiva.

Naša želja je bila, da to jedro pomena izrazimo kot znanstveno izjavo o dejanskosti. Le-ta se v svoji stvarni obliki, razbremenjeni vseh afektivnih vrednot,

glasi: Vse živalsko življenje se ohranja samo z organskimi snovmi, torej le s tem, da uničuje drugo življenje. Ubijanje je torej temeljna skupna značilnost vsega živalskega življenja, pri čemer je treba misliti na to, da so primitivna ljudstva tudi spravilo rastlin upravičeno uvrščala na področje ubijanja, uničevanja življenja, kakor nam je to še znano s predstavo smrti s koso.

Ta izjava je za nas tako samoumevna, da bi večina med nami tako kot prej omenjeni krščanski pisci o Elevzini najraje rekla: Saj to spoznanje ni zadosten razlog, da bi ubijali ljudi. Le kakšno spoznanje je to in kakšen misterij se skriva v njem? Toda to v resnici ni argument zoper mitsko doživljanje. Je izraz tistega, ki ne razume pojava, ker se mu njegova svetost ni razodela.

Ko se je božanstvo udejanilo v živalskem življenju, se je odločilo, da naj bo takšno in ne drugačno – da naj namreč ima obliko biti, ki uničuje življenje. Bi si bilo mogoče zamišljati, da bi lahko bilo drugačno? Nedvomno. Zakaj naj ne bi v drugače oblikovanem svetu obstajalo življenje, podobno človeškemu, ki ne ubija? Nemara bo takšno življenje v kakšni daljni prihodnosti možno tudi na Zemlji. Toda svet, ki ga poznamo, ki mu pripadamo, je takšen, kakršen je, ustvarilo tisto samouresničujoče se božanstvo, ki je živalsko življenje zasnovalo kot ubijajoče življenje.

c. Potrjujoče in zanikajoče pojmovanje življenja

Človekov odnos do bistva sveta je lahko še posebej otipljivo raznolik, ker se izraža v dveh nasprotujočih si držah, ki ju je mogoče kulturno-zgodovinsko pogosto ugotoviti. Če se izrazimo jedrnato, gre za potrjujoč in zanikajoč dvo-govor z dejanskostjo. Kar smo doslej povedali o svetovnem nazoru sta-rih sadilcev, v glavnem pomeni potrjevanje določenih vidikov dejanskosti. V mitih je mestoma zagotovo mogoče zaznati motive greha za prvo smrt ali obžalovanje, da je zdravilo za nesmrtnost dobila kača in ne človek. Pomislili bi lahko, da dejanska človekova usoda ni pravilna, da bi se ji lahko izognili in da bi se ji tudi morali izogniti. Vendar so vse to le domneve. Pri večini mitov v opisih poteka stvarjenja ni dvoma o tem, da je božanstvo hotelo to in nobene druge usode. Že to, da v kulturnem dogajanju vedno znova ubijajo, govori za pretežno pritrjujoč odnos starih sadilcev do stanja v naravi.

Rekli bi lahko, da človeku tudi ne preostane nič drugega, kot da se sprijazni z danostmi in se ukloni svoji usodi. Toda kulturnozgodovinsko gledano to nika-

kor ni nekaj samoumevnega. To takoj razumemo, če si predočimo primer iz svojega kulturnega okolja: vsaj v zadnjem obdobju zahodne zgodovine smo zelo strogo tabuizirali človekovo telesnost. V skrajnih primerih se to kaže v skorajda potrebi, da povsem spregledamo dejstvo, da sploh imamo telo. Vsekakor pa zamolčujemo širna področja, povezana s telesnostjo, in njihov dejanski obstoj v stvarnosti občutimo le kot nekaj mučnega. Vse pojave, ki zadevajo presnovo, potenje ali obstoj neprijetnih telesnih zadahov – da sploh ne govorimo o obsežnem področju spolnega življenja ali spolnih organih samih – v medčloveškem komuniciranju in po možnosti tudi v posameznikovi zavesti obravnavamo tako, kakor da jih ne bi bilo. Celo vrsto jezikovnih opisov imamo, da dejansko danega ne bi omenjali s pravim imenom.

Ker druge kulture tega tabuja praviloma ne poznajo, se etnolog pogosto znajde v kočljivem položaju: ali da ne upošteva kulturnih danosti ali pa krši tabu svoje družbene ureditve. Druge kulture so, denimo, veliko pozornost posvetile prav spolnemu dogajanju in mu v kulturnih izraznih oblikah odmerile pomembno mesto. Enako lahko ugotovimo glede telesnih izločkov (prim. *K. Th. Preuss, Ursprung*, str. 325). Obe drži, možni pri kulturnem oblikovanju, seveda temeljita na danostih v okolju in človeški naravi. Primitivnim ljudstvom zagotovo niso neznan občutki, ki jih vključuje naš poseben tabu; dokaz je že to, da celo takšna ljudstva, katerih kulturna praznovanja so skrajno erotična, svoje zasebno ljubezensko življenje prav tako preselijo na intimno območje življenja v dvoje kot zahodnjaki. Pritrjevalen ali zanikajoč odnos do določenih danosti v stvarnosti torej temelji na docela konkretnih odločitvah ljudi, odvisnih od njihove konkretne kulture.

S tega vidika moramo obravnavati tudi človekov odnos do danosti ubijanja. Kljub svoji nesporni dejanskosti vendarle zbuja tudi določen občutek zavračanja. Videti je, da je prej opisani odnos lovskih ljudstev iz te plati stvarnosti ubijanja v podobnem smislu napravil predmet kulturnega oblikovanja, kot se je pozni Zahod dokopal do tabuja telesnosti. Samo po sebi dano dejansko zamolčijo, zanikajo in z opisi prikrijejo. Tako se ubijajoči lovec pretvarja, kakor da ni ubijal. To zanikanje posameznih področij dejanskosti izraža, da bi bilo bolje, ko dejansko ne bi bilo dejansko.

č. Posebne težave pri razumevanju ritualnega ubijanja

Če moramo v nasprotju s tem ugotoviti, da so stari sadilci stvarnost ubijanja sprejemali kot nekaj naravnega in jo potrjevali, pa za svet naše lastne izkušnje

vendarle ostaja nerešen preostanek. Tudi ob popolnem soglašanju z vsemi dosedanjimi izvajanji se namreč le stežka odločimo za domnevo, da naj bi človek te kulturne faze tako malo poznal občutke zavračanja, znane tako nam kot lovskim ljudstvom, da bi jih lahko prezrl in iz svojih doživetij brez pomislekov izvedel tisto grozotno konsekvenco, ki je sprejelo ubijanje sebi enakih kot kulturno obliko. Dejstva sicer ni mogoče spodbijati, vendar pa radi iščemo opravičilo, da bi lahko tej kulturi priznali vsaj olajševalne okoliščine. Tudi če upoštevamo, da zgodnje kulture življenju posameznega človeka niso odmerjale posebne vrednote, kar povezujemo s tem, da je v kaki drugi kulturi nemara veliko lažje umreti kot v naši, pa bi vseeno radi vztrajali pri tem, da je potrebno še nekaj drugega, posebnega, da ljudi tiste kulture pripravi do tega, da ubijanju priznavajo ta realistični in usodni pomen pri oblikovanju življenja. Težava, ki se pojavi pri našem razumevanju obrednega ubijanja, se namreč še poveča s tem, ker prav pri primitivnih ljudstvih naletimo na nadvse razvito umetnost simboličnega upodabljanja. Na njej temeljijo skoraj vsa kulturna dejanja; kult je véliki jezik začetkov in med ljudmi najbolj priljubljeno sredstvo sporazumevanja o smislu in bistvu sveta – in sicer jezik, ki se je v teku zgodovine bolj in bolj umaknil v ozadje. Dejansko ubijanje ljudi vključuje tisto značilnost realističnega ravnanja, ki je tuja simboličnemu jeziku. Tudi iniciandi zrelostnih obredij naj bi v skladu z idejo umrli, vendar nobenega fanta kajpada ne pustijo dejansko umreti, ker imajo na voljo kopico nadvse nazornih, včasih drastičnih sredstev, ki ideji podelijo zaželeni izraz.

Celo v Mehiki, ki je s hipertrofijo ubojev ljudi in kanibalizmom razvila še posebej okrutne kulturne oblike, so poznali skoraj preveč nedolžno obliko: ubite bogove so pri »darovanju« jedli v obliki zgnetenega testa, kakor nam je to tako nedosegljivo opisal *Sahagun* (str. 218). Njegov prikaz šestnajstega letnega praznovanja *Atemoztlija* se glasi (po Selerjevem nemškem prevodu): »Ob prazniku priteka vode so na gore prinašali darove (bogu dežja). Govorili so, da pridejo bogovi dežja prvič na zemljo. In v hišah bogatih so pripravili gnetence (podobe bogov dežja iz testa); opolnoči so se rodili mali gorski bogovi in na njihovo čast so peli pesmi. In ob jutranji zarji so male gorske bogove žrtvovali, takrat so (bogovom dežja) prinesli darove. In prvi je dal nastati desetim svojim zgnetencem, drugi pa samo petim; dal jim je človeški videz, jih opremil s krono, izrezano iz papirja, in s papirnim oblačilom. In potem so jim s tkalskim nožem žensk odrezali glavo; s tem so jih ubili (darovali). In njihova papirna oblačila so sežgali na dvorišču svetišča in njihovo telo, narejeno iz semena lobode, so zaužili. Praznik je bil v mesecu decembru, tretjega dne.«

V nekem drugem primeru, v Mehiki je takih nešteto, navajajo za boga *Omacatla*, kot spet poroča Sahagun (str. 15), da je bog gostij, povabljanja gostov in prinašanja jedi: »In ko praznujejo njegov praznik, naredi tisti, ki sodeluje pri zaužitju boga, najprej zvitek boga, ki je bil božja kost. Samo duhovnik in predstojnik rodu jo naredita. Dolga je bila polovico dolžine rokava, zelo debela in v obliki zvitka. Preden pride do razdelitve, najprej jedo in pijejo vino. Ko se zdani, zabodejo Omacatla v trebuh in ga ubijejo. Potem si ga med seboj razdelijo, razlomijo spečen zvitek na kose in jih zaužijejo.«

Primitivnim ljudstvom smemo torej vseskozi prisojati sposobnost razvijanja religioznih kulturnih oblik, ki v nas ne zbujejo tolikšne groze in nenaklonjenosti. Vendar iz tega ne moremo domnevati, da jim je bila ta groza povsem neznana. Zakaj je torej moral takratni človek spoznanje o pomenu ubijanja oblikovati tako nepreklicno in trezno realistično? Dejanska izvedba uboja v kultu, s katero so se izognili možnosti, da uboj prikažejo simbolično, se ne sklada z našo siceršnjo predstavo o kulturi starih sadilcev. Videti je kot hipertrofija, ki so jo v nekem času povzročili divji religiozni gorečnejši, ki so idejo, osnovo tega ubijanja, neizprosno in racionalistično zasledovali do njenega začetka. Takšne zelotske zastopnike tega religioznega gledanja na svet danes le redko najdemo v ustreznih domorodskih kulturah, pomislimo samo na mirne prizore, ki so nam jih ustvarila prav stara ljudstva sadilcev. Toda v preteklih časih je utegnilo biti drugače. Takšno razmišljanje se giblje v hipotetičnosti, odprto pa predvsem ostaja vprašanje, ali potreba po iskanju takšnih posebnih razlogov ne izvira zgolj iz pristranskosti, ki naš zahodnjaški strah pred ubijanjem preveč prenaša v občečloveško.

Takšne preveč dobesedno vzete in v tem smislu realistične oblike religioznih osnovnih idej najdemo tudi v drugih religijah. Revščina kot religiozni ideal, ki je odvisna le od beračenja, predpostavlja, da vsi ljudje tega ideala ne vzpostavijo za svoj ideal. Enako bi celibat, uveljavljen za vse ljudi, pomenil konec človeškega rodu, čeprav ta rezultat ni želeni cilj ideala. Skupna značilnost vseh takšnih stopnjevanih oblik življenja je v tem, da bi se izkazala njihova absurdnost, če bi jih kdaj prevzelo vse človeštvo. Če bi ljudje neomejeno na slepo ubijali, ker je to početje, ki je božanstvu všeč, bi se vzajemno pobili, vendar pa to z vidika tu predstavljenega pomena obreda ni bil prvotni namen le-tega. Etnološko mlajše kulture so očitno ubrale pot k takšnemu dokazovanju absurdnosti, ker se niso menile za človeško mero in naravno dano ureditev. Kako zmerno zvenijo poročila o lovih na glave pri starih sadilskih ljudstvih v

primerjavi s poročili o ubojih tisočev ljudi v pozni in »visoko kulturni« Mehiki. Tako, denimo, *J. P. Mills*, dober poznavalec indijskih plemen *Naga*, znanih lovcev na glave, opozarja na to, kako takrat, ko teče beseda o lovu na glave, običajno nismo pozorni na to, za kako malo žrtev gre. Mills je, denimo, ugotovil, da sta dve vasi plemen *Naga*, ki sta bili šestnajst let v medsebojni vojni, v tem času štirikrat uplenili glavo. Vas, ki je v daljšem razdobju enkrat na leto izgubila po eno glavo, se je imela za tarčo hudih udarcev usode, čeprav so predstave, povezane z lovom na glave, pri teh plemenih v središču njihovega mišljenja in čeprav je prav ta lov tisti, ki vzgibava njihovo življenje (*Ao-Naga*, str. 209).

V tem razmišljanju smo obravnavali samo posamezna vprašanja, ki nam jih zastavlja pravi pravadninski mit o ubitem božanstvu. Vseh teh vprašanj je veliko več, kakor pri vsakem resničnem mitskem vzoru. V njih tiči globokoumno zrenje na dejanskost, ki ga je mogoče le v omejeni meri prevesti v kak drug jezik. Druga vprašanja zastavlja, denimo, mitska ugotovitev, da je ubijanje samo stvar moških, kar je pojmovanje, ki ga poznamo tudi mi, denimo, v zvezi z vojno in lovom.

Nepreučeno je ostalo tudi vprašanje smisla okrutnih mučenj, tako pogosto povezanih z ritualnimi uboji. Naj to ponazorimo le s praznovanjem zasluge pri plemenih *Naga*, pri katerih je treba žrtveno žival najokrutneje počasi mučiti do smrti. Pri plemenu *Rengma-Naga*, denimo, žival, ki leži z razbitimi kolenskimi kitami nemočna na tleh, na mučen način obdelujejo s tolkačem za riž, šele nato jo dokončno ubijejo (*Mills, Rengma-Naga*, str. 194). Pri plemenu *Ao-Naga* okrašeno žival zvežejo, mlatijo in vržejo na tla. Potem mladi fatnje plešejo po njej, dokler ni na pol mrtva. Šele naslednji dan jo po novem mučenju zabodejo in potem – ne glede na to, ali je že mrtva ali ne – razrežejo ter ji odstranijo drobovje (*Mills, Ao-Naga*, str. 259, 391). Celoten prikaz zbuja vtis, da mučenje živali ni spremljevalni pojav obrednega ubijanja živali z vrsto ceremonij, marveč da je povezano z dejanskim smislom celotnega dogajanja. Kakor se obredno ubijanje nanaša na mitske zglede – in prepričani smo, da smo to dokazali – tako bi lahko tudi mučenje temeljilo na mitskem zgledu. Prav motiv, da je treba žival obdelati s tolkači za riž, bi se še dalo pojasniti s sadilskim mitologemom in njegovim pomenom za nastanek kulturnih rastlin, druge prvine, denimo mlatenje živali, ples po nemočni živali, odstranjevanje drobovja pri še živi živali in drugo, pa zahtevajo posebno raziskavo. Ker so obredna mučenja pri primitivnih ljudstvih – denimo pri zrelostnih obredih ali pri iniciaciji ša-

mana – sploh nenavadno pomembna in igrajo pomembno vlogo tudi v višjih kulturah, bi takšna raziskava daleč preseгла predstave, povezane z ritualnim ubijanjem. Pri tem bi bilo tudi od psihologije pričakovati, da bo sodelovala pri osvetlitvi tega nenavadnega pojava.

V tem prikazu pa nam je v glavnem šlo samo za tisto srž obrednega ubijanja, ki izraža spoznavno vrednost ideje. Če smo jo poskusili prevesti v naš jezik, naj še enkrat spomnimo na to, da pravi mit vsebuje več – veliko, veliko več – kot se da izraziti z navedbo vsebine spoznanja o določenem in nadvse pomembnem bistvu dejanskosti; namreč o dejstvu, da je skupna značilnost vsakršnega živalskega življenja v tem, da se lahko ohranja samo z uničevanjem življenja.

Prevedel Leo Petrovič - Breclj

SKRB, SMRT IN VEST

Analiza treh eksistencialov v delu »Bit in čas«*

1. SKRB KOT BITI TU-BITI**

1.1. Strukturni momenti in vprašanje celovitosti tu-bit

Doslej smo eksistencialno analizirali posamezne momente tu-bit. Izhodišče nam je nudila enotna struktura biti-v-svetu, ki smo jo osvetlili z vidika treh

* Pričujoči sestavek predstavlja tri predavanja iz »Uvoda v Heideggrovo delo *Bit in čas*«, ki ga je avtor imel v letnem semestru 1998 v okviru predmeta Fenomenologija za študente filozofije. Uvod je obsegal dvanajst enot oz. predavanj, zato je pričujoča tematika vzeta iz širšega konteksta (predavanja 7, 8 in 9). Obenem je razvidno, da je jezik prilagojen živemu govoru, ki za pisno objavo ni bil spremenjen.

** Nemški »(das) Sein« je prevajan kot samostalniško razumljen glagol »biti« (moje biti, naše biti ...; ter temu ustrezna deklinacija: tisto biti, tistega biti itd) in ne kot »bit«. Prednost tega prevoda je v poudarjenem časovnem značaju *biti*, kar je tudi Heideggrov cilj v *Biti in času*. S premikom h glagolu, kar ima sicer tudi druge prednosti, pa prevod trpi glede samostalniškosti, ki je prav tako lastna nemškemu glagolniku »das Sein«. Še posebej je to očitno pri prevodu besede »(das) Dasein«, ki je v nemščini izvorno samostalnik, v prevodu »tu-bit« (obravnavano po istem vzorcu kot *biti*) pa je interpretirana izrazito in pretirano glagolniško. Kajti »tu-bit« meni *bivajoče*, ki je v odlikovanem odnosu do biti oz. odprto za biti. Kljub temu ta prevod (interpretacija) morda odpira nekatere nove perspektive razumevanja, ki so konotirane v izvirmiku in ki niso razkrite v ustaljenem prevodu. Vsak prevod je namreč redukcija, ki ji je mogoče preraščati le s poskusom približevanja izvirmiku iz različnih perspektiv.

strukturnih momentov. Pri analizi razprtosti (Erschlossenheit) tu-bitu smo zopet srečali določeno strukturiranost. Razprtost je konstituirana kot soizvornost počutja, razumevanja in govora. Tu-bitu se je izkazalo kot vrženo snovanje svojega lastnega biti, ki pa se najprej in največkrat nahaja v zapadlosti oz. nesamolastnosti. Po tej analizi se postavlja vprašanje, kako misliti tako analizirano tu-bitu v njegovi celovitosti.

Ker sprašujemo po celovitosti *biti* tu-bitu in ne po celovitosti nekega bivajočega, potem celovitosti ni moč misliti kot skupek ali vsoto elementov (atributov bivajočega – kot npr. tradicionalna antropologija: »duša in telo« ali »vegetativna, senzitivna, intelektualna sfera« itd.). Celovitost biti lahko pomeni le neki eksistencial, ki kot tak povzema celotno biti tu-bitu oz. ki v nekem smislu fundira tudi ostale eksistencialne. Metodično gledano torej ne gre ne za celovitost v smislu sestavljanja (vsota), ne v smislu progresivnega utemeljevanja (enotno počelo), temveč za *fenomenološko* dosegljivo celovitost. To pomeni, da je potrebno iskati neko odlikovano določilo, ki bo *povzelo* biti našega tu-bitu v celoti. Obenem pa to določilo ne more biti arbitrarno izbrano, temveč se mora navezovati na neko fenomenalno razprtost (tj. imeti mora fenomenalno podlago), ki upravičuje oz. izkazuje takšno karakterizacijo celovitega biti tu-bitu.

Katera razprtost tu-bitu lahko služi kot tista odlikovana razprtost, v kateri se biti tu-bitu razkriva na lasten in celovit način? Z drugimi besedami: ali obstaja neko razumevajoče počutje (razprtost), v katerem se biti našega tu-bitu razkriva v nekem odlikovanem smislu in ki nam lahko predstavlja fenomenološko podlago za karakterizacijo celovitega biti tu-bitu? To razumevajoče počutje, v katerem nam postane biti tu-bitu na poseben in odlikovan način zaprto, je fenomen *tesnobe*. Zato tesnobo Heidegger imenuje tudi temeljno počutje tu-bitu. Analiza tesnobe nam bo služila za karakterizacijo biti tu-bitu.¹

1.2. Tesnoba kot temeljno počutje tu-bitu

Tesnoba dobi v eksistencialni analizi poseben pomen, ker naše tu-bitu iztrga iz njegove zapadlosti svetu in javnosti. Kot smo že pokazali, se vsakdanje tu-bitu vrši na način *Se*-ja ter je zapadlo »svetu«, kot ga razumeva in zasnuje javni *Se*.

¹ Analizo skrbi najdemo v VI. poglavju prvega razdelka *Biti in časa*. Tesnoba je obravnavana predvsem v § 40.

Zapadlost tu-bitu pomeni odpadlost od svojega lastnega biti. Pomeni pobeg pred nalogo svojega lastnega biti, svoje lastne možnosti biti. Tu-bitu v javnem *Se*-ju najde potrebno zatočišče in domačnost, ki ji biti prikazuje kot samo-umevno, s tem pa utiša vsako vprašljivost biti oz. odvzame breme odločanja za svoje lastno biti. Bitu postane tako rekoč neproblematično (kar pa seveda ne pomeni, da znotraj tega razumevanja ne obstajajo »težave vsakdanjega življenja«). V tej zapadlosti je lastno biti tu-bitu zastrto ali zaprto. Vendar je ta zastrtost ali zaprtost biti možna le na osnovi ontološke razprtosti biti; zaprtost zapadlosti je privativni modus izvorne razprtosti tu-bitu.

Zato pomeni tesnoba tisto razumevajoče počutje, v katerem se zastrto lastno biti znova »razpre«. V tesnobi smo soočeni z našim lastnim, »golim« biti. Tisto, kar nas navdaja s tesnobo in zaradi česar nam je »tesno pri srcu«, ni nič določenega. V tem se počutje tesnobe razlikuje od počutja strahu. Strah nas je vedno pred nečim bivajočim v svetu. »Predmet« strahu je nekaj znotraj sveta – stvari, osebe, pojavi, dogodki. Strah nas je *pred* naštetim ali pa nas je strah *za* našeto (npr. strah nas je za nekaj ali nekoga). To, pred čimer ali za kar nas je strah, je v nekem smislu zunaj nas in nas ogroža kot znotrajsvetni pripetljaj. Nasprotno pa se tesnoba dogaja na bistveno drugačen način. Pri tesnobi tisto utesnjujoče, pred čimer ali za kar nam je tesno, ni nobeno znotrajsvetno bivajoče, sploh ni nič določenega. To, kar nas utesnjuje, je naše biti kot tako, je svet kot tak oz. je naše golo biti-v-svetu. Ravno ta nedoločenost, da tesnoba nima nekega predmeta (nekega »kaj«), je tisto utesnjujoče. Toda ravno dejstvo, da tesnoba ne razkriva nekaj znotrajsvetno bivajočega, pred čimer nas je strah, se izkaže kot pozitivna razprtost. V tesnobi se nam namreč razpira naše biti – in nič bivajočega. Tesnoba je tesnoba *pred* našim vrženim biti-v-svetu – pred tem, da smo in da imamo za biti. Ob tem pa se kaže tudi, *za* kaj nam je tesno. Tesnoba nas navdaja, ker nam je biti – ker nam je biti izročeno kot naša najbolj samolastna naloga, ker nam je zaupano lastno moči-biti. Tesnoba *za* ... je torej tesnoba za samolastnost – ker se biti razkriva kot nekaj, kar je samó moje lastno in ki v tej vselej moji lastnosti tvori mojo radikalno uposamljenost (Vereinzelung) ali posameznost. Gre za tesnobo *za* svobodo izbire lastnega sebe. Lastnega sebe ni, če ga kot takšnega ne zasnujem. Tesnoba je v nekem smislu tesnoba *pred* radikalno vrženostjo našega biti ter tesnoba *za* radikalno svobodo lastnega biti. Naše biti se namreč razkriva kot čista možnost biti – da smo to, kar si pri-lastnimo kot lastno možnost biti. Tesnoba je tesnoba vrženega snovanja lastnega biti, tesnoba je tesnoba našega biti-v-svetu kot takega. Ker tesnoba kot razumevajoče počutje povzema eksistencialne momente v neki

celotnosti ali celovitosti, jo Heidegger upravičeno imenuje temeljno počutje tu-bitu.

Ko nam je tesno in se nam razpre golo biti kot vrženo in zadolženo samolastnosti, takrat nam svet postane nedomač. Javni *Se* postane brezpredmeten. Tesnoba našo raztresenost in izgubljenost v javnem svetu zbere v našem biti, ki se v tesnobi razkrije kot moje lastno in nezamenljivo in v katerem me ne more nihče zastopati. Ta nedomačnost v biti je izvirnejša kot domačnost in samoumevnost v svetu javnega *Se*-ja. Prav tako je tesnoba izvirnejša kot strah. Predvsem pa je tesnoba »pozitivno« počutje. Ne gre namreč za neko patološko stanje, ki ga je potrebno čimprej prebroditi ali se ga ozdraviti. Nasprotno, šele tisti, ki pred tesnobo ne beži z iskanjem vedno novih opravkov, šele tisti, ki je sposoben tesnobo dopustiti, hkrati dopusti, da mu njegovo biti sploh postane vprašljivo; s tem pa se odpira možnost pristnega biti.

Glede na celotno Heideggrovo perspektivo je potrebno poudariti še bistveno povezanost tesnobe z vprašanjem nič in smrti. Po Heideggru gre pri tesnobi za eksistencialno doživljanje nič.² Nič ni prvenstveno neka spekulativna kategorija, temveč ga je iskati v posebni povezanosti, v nekem smislu identiteti, z biti. Tesnoba je »počutno razumevanje« nič. Ravno zato, ker v tesnobi ne gre za nič določljivega (nič bivajočega). Če nas v tesnobi nekdo vpraša, kaj nam je, in mi odgovorimo »Nič«, ta odgovor lahko razumemo ne v smislu negacije, temveč *pozitivno* oz. kot – povedano provokativno – način biti nič (ničenje nič), ki pa ni nič drugega kot časovnost biti. Nič in biti »sovpadata« na neki izvoren in za nas – v tem stadiju Heideggrove misli – še nerazumljiv način.

Povezanost biti in nič se kaže v smrti. O slednji bo govora prihodnjo uro. Tesnoba je tesnoba biti-v-svetu, ki je obenem biti-k-smrti ali s koncem zaznamovano, *končno* biti. Naše biti kot radikalno končno oz. smrtno biti je tisti poslednji temelj (razlog), *pred* čimer in *za* kar nam je v našem biti »tesno«.

1.3. Skrb kot biti tu-bitu

Temeljno počutje tesnobe vodi k opredelitvi biti tu-bitu (naše izhodiščno vprašanje je bilo: kaj pomeni biti našega tu-bitu, kaj je smisel biti tu-bitu) kot *skrbi*. Še preden pa bomo skrb podrobneje opredelili, povzemimo tri ontološke zna-

²Za odnos med tesnobo in ničem prim.: M. Heidegger, *Was ist Metaphysik*, Gesamtausgabe 9, s. 112 in dalje.

čilnosti (karakterje) biti tu-bitu, ki so postali očitni v zadnjih urah. Naše biti se je v svoji razprtosti izkazalo kot vrženo snovanje, ki je poklicano k zasnutku lastnega biti, ker je slednje v svoji vsakdanji povprečnosti nesamolastno ali zapadlo. Tudi tesnoba kot temeljna razprtost tu-bitu nam je biti razkrila kot enotnost vrženosti in naloge lastnega moči-bitu (možnosti biti) s preseganjem zapadlosti. Vidimo, da gre za tri momente: vrženost, samozasnutek in zapadlost. V njih se izražajo tri ontološke značilnosti biti tu-bitu: *faktičnost*, *eksistencialnost* in *zapadlost*. Ne smemo jih razumeti kot skupek, temveč enotno: tu-bitu je faktično eksistiranje, ki je vedno hkrati tudi zapadanje svetu in *Se*-ju. Vsako značilnost velja še enkrat povzeti.

– Eksistencialnost

Eksistencialnost zadeva tisto »strukturo« tu-bitu, ki smo jo srečali že na samem začetku. Tu-bitu smo označili kot tisto bivajoče, čigar biti se vrši kot odnos do svojega biti, za katerega mu vedno gre. Odnos do biti se v prvi vrsti vrši kot razumevanje, slednje pa stoji v znamenju možnosti. Zato eksistencialnost označuje moči-bitu našega tu-bitu in s tem njegov možnostni (svobodni) značaj. Tu-bitu se kaže kot »odnos do biti« – ravno v tem pa je tu-bitu že vedno na neki način »zunaj sebe« – kot obnašanje do, razumevanje, zasnavljanje svojega lastnega biti. V tem smislu *si je* tu-bitu na neki način vedno *vnaprej*. Biti-si-*vnaprej* torej pomeni strukturo biti, katerega zaznamuje notranji »odnos« ali neka notranja »transcendenc« (ekstatičnost, biti-onkraj-sebe). Biti kot tako vključuje torej neko »notranjo« ekstatičnost.

– Faktičnost

Biti-si-*vnaprej* pa ni lebdenje neke čiste možnosti samozasnutka, temveč se vedno *že* nahaja *v* nekem *svetu* oz. je faktično. Naše biti-v-svetu je sicer svoboda samozasnovanja, vendar pa je obenem že vedno vezano na svet, v katerem smo se vedno že znašli (vrženost, počutje). Naše eksistiranje je zato vedno faktično – eksistenca je v svojem »bistvu« faktična. Obenem pa je faktičnost našega tu-bitu vedno eksistencialna – tudi faktičnost je tako ali drugače razumljena (je razprta na eksistencialen način).

– Zapadlost

Naše faktično eksistiranje ni v indiferentnem odnosu do sveta, v katerem se znajde in ga obenem snuje, temveč ga vedno »privlači« znotrajsvetno bivajoče, s katerim se naše tu-bitu ukvarja. Faktično eksistirajoče tu-bitu zapa-

da znotrajsvetno bivajočemu – občevanje s slednjim in obenem razumevanje vsega, začenši od bivajočega, predstavlja bistveno tendenco našega tu-bitu. Faktično eksistirajoče biti tako rekoč pozablja svoje biti s tem, ker se nenehno ukvarja z bivajočim. Ravno v tem je zapadlost oz. odpadlost od lastnega biti.

Če povzamemo vse tri ontološke značilnosti biti, dobimo opredelitev biti tu-bitu oz. opredelitev skrbi: biti tu-bitu pomeni »*biti-si-vnaprej in hkrati že-bitu-v (svetu) kot biti-pri (znotrajsvetno bivajočem)*«.

biti-si-vnaprej	že-bitu-v-svetu	biti-pri-bivajočem
EKSISTENCIALNOST	FAKTIČNOST	ZAPADLOST
razumevanje zasnutek moči-bitu	počutje vrženost že-bitu (dajstvo)	

Vsa tri ontološka določila predstavljajo enovito biti, ki ga Heidegger imenuje skrb. Skrb se izraža tudi v našem biti-v-svetu: *oskrbovanje* (občevanje s znotrajsvetno bivajočim) in *skrb za* (sobiti z drugimi) sta izpeljana modusa skrbi. V njima se izraža skrb kot biti tu-bitu. Skrbi zato ne smemo razumeti ontično – kot posebno občutje zaskrbljenosti. Ni namreč neko počutje, temveč določa oz. povzema celotno biti tu-bitu. Je eminentno ontološka kategorija (kot npr. »duša« ali druge kategorije v tradicionalnih antropologijah). »Izvor« človeškega biti je tako rekoč v skrbi. Človeško biti je v svojem najglobljem jedru skrb.

Heidegger poskuša pokazati, kako takšna opredelitev biti človeka ni povsem nova. Pri tem se sklicuje na zgodbo Higinu.³ Vendar pa s Higinom bolj zakrije pravi izvor svoje opredelitve biti človeka kot skrbi. V resnici je Heidegru mnogo bližji Avguštín (in Luter) ter njegova antropologija »nemirnega srca« (cor inquietum).

Ob tem smo dospeli do prehodne opredelitve biti človeka (cilj prve postaje vprašanja po biti) kot skrbi. Skrb predstavlja sicer enovito biti človeka, vendar pa je obenem notranje razčlenjena. Zato se postavlja vprašanje, ali ni moč priti do »enostavnejše« opredelitve skrbi oz. ali skrb (tj. biti tu-bitu) ne skriva v sebi neke globlje strukture, ki kot taka ontološko nosi in poenostavlja zdajšnjo

³Prim. SuZ (GA 2), § 41, s. 197–198.

razčlenjenost. Sicer pa tudi nismo še prispeli do konca vprašanja – ne gre nam namreč le za opredelitev biti tu-bitu, temveč za vprašanje *smisla* biti tu-bitu. Zato naša pot ni zaključena, temveč vodi naprej – do vprašanja časa kot tistega obzorja, ki vzpostavlja biti tu-bitu oz. razumevanje biti.

2. CELOVITOST TU-BITU IN VPRAŠANJE SMRTI

2.1. Problem celovitosti tu-bitu

V prejšnjem predavanju smo biti tu-bitu (človeka) opredelili kot skrb. Poudarili smo, da skrb povzema celotno biti; da povzema človeško eksistenco kot tako. Vendar pa se ob tem postavlja vprašanje, ali je sploh možno zaobjeti celotno tu-bitu. Ali nam je tu-bitu sploh dostopno v svoji celovitosti? Ali ni že primarni moment skrbi – biti-si-vnaprej – tisti, ki naznačuje, da tu-bitu ni nikoli le to, kar faktično je, temveč *je* obenem tudi tisto, kar ni *udejanjeno* oz. kar še ni, kar pa more biti? »Še-ne« tako bistveno spada k našemu tu-bitu; biti-si-vnaprej pomeni, da je tu-bitu vedno več kot njegova dejanskost ali udejanjenost. K tu-bitu torej spada neka bistvena nezaključenost oz. tu-bitu vključuje nekaj, kar ostaja zunaj oz. neki izostanek (Ausstand). Kadar nam nič več ne predstoji, takrat tudi našega tu-bitu ni več. Ko je tu-bitu zaključeno, takrat tega tu-bitu ni več. Z drugimi besedami: kako doseči celovitost tu-bitu, ko pa se zdi, da je celovitost možna šele v smrti, ko je tu-bitu tako rekoč zaključeno?

Vprašanje celovitega tu-bitu zadeva vprašanje smrti. Obenem pa le-to zadeva vprašanje časa, ki se zdi ključnega pomena za govor o celovitosti tu-bitu. Zato s tem predavanjem začnemo tematiko časovnosti, ki je bila do zdaj puščana ob strani, ki pa je osrednjega pomena (naslov: *bit in čas*) in predstavlja pravo središče Biti in časa. Vprašanje, kako misliti skupaj biti in čas oz. na kakšen način je biti povezano s časom, je temeljnega pomena za odgovor na vprašanje po smislu biti. Pri eksistencialni analitiki gre najprej za določitev razmerja med biti tu-bitu in časom oz. za to, kakšno je specifično časenje našega tu-bitu. Celovitost tu-bitu je torej moč misliti le skupaj z vprašanjem časovnosti (slednje se skriva tudi v časovnem pomenu »biti-si-vnaprej« in izostanka), pot do obravnave časovnosti pa vodi preko analize smrti. Le analiza smrti nam namreč lahko pojasni, ali in na kakšen način je možna celovitost našega tu-bitu. Zato bo ta ura posvečena eksistencialni analizi smrti.⁴

⁴Vprašanje smrti Heidegger obravnava v I. poglavju drugega razdelka *Biti in časa*.

2.2. Neustreznost tradicionalne postavitve vprašanja o smrti

Kako se sploh lotiti fenomena smrti? Ali je smrt sploh fenomen, ki ga lahko opišemo in analiziramo? Na prvi pogled se zdi odgovor pritrdilen – na njem gradijo znanosti, ki poskušajo objektivno opisati fenomen smrti (medicina, biologija, zgodovina, etnologija itd.). Čeprav ima medicina npr. težave z določitvijo trenutka smrti, pa je ta problem tehnične in ne načelne narave. Kaj predpostavlja možnost objektivnega obravnavanja smrti? Predpostavlja izkušstvo smrti, ki pa je vedno in nujno izkušstvo smrti *drugih*. Lastne smrti namreč ni mogoče izkusiti. Naše izkušstvo smrti zadeva umiranje drugih. Toda – ali gre v tem primeru res za izkušstvo smrti? Ali nismo pri umiranju drugih le *zraven*, ne da bi smrt kot tako izkusili? Ali ni smrt v svojem bistvu nekaj, kar je vedno le moje lastno? Kakor smo govorili o vselejmojosti biti, tako lahko to trdimo tudi za smrt. Smrt, kolikor *je*, je bistveno samo moja lastna. In kako lahko znanosti objektivirajo smrt kot obči fenomen? Zato ker predpostavljajo, da je biti zamenljivo, da je tu-biti nadomestljivo. V resnici pa smrt ne pozna zamenljivosti. Drugemu lahko ob smrti stojimo ob strani, za drugega lahko celo umremo, toda njegove lastne smrti mu ne moremo odvzeti, niti ga v njej nadomestiti. Smrt je vselej moja. Vsakdo umira svojo lastno smrt. Smrt je tako rekoč najodličnejša individuacija lastnega biti. Vselejmojost smrti sovpada z vselejmojostjo eksistence. Zato eksistencialna analiza smrti ne more objektivirati kot neki dogodek preminutja znotraj sveta, temveč mora smrt obravnavati z vidika eksistence; to pa pomeni z vidika vselejmojosti, pa čeprav se kaže ta naloga kot nenavadna, kajti zdi se, da nam ravno o lastni smrti manjka vsako izkušstvo.

Poleg dejstva, da eksistencialna analiza smrti zavrača izkušstveno izhodišče smrti drugih, je potrebno nadalje razdelati tudi vprašanje celovitosti, ki je povezano z vprašanjem smrti. Celovitosti tu-biti si namreč ne smemo predstavljati na obzorju navzočnosti. Nezakjučenost tu-biti oz. njegov izostanek (kako naše tu-biti *je*, kar *še ni*) ni razumeti v odnosu na navzočnost. Heidegger opozori na tri neustrezne razlage, ki želijo pojasniti ta izostanek.⁵ Prva razlaga izostanek pojmuje kot manko – kot da se to, kar tu-biti še ni, »prišteva« k dotlejšnji dejanskosti. Kajti to, kar še ni, »že« spada k tu-biti oz. že na neki način pozitivno določa njegovo biti. Druga razlaga pojmuje izostanek kot nekaj, kar sicer na neki način je, a ni še dojeto kot tako (podobno kot izostanek

⁵ Prim. SuZ (GA 2), § 48, s. 241 in dalje.

pri zasenčenem mesecu). Tretja razlaga pa izostanek ali »še-ne« pojmuje kot nekaj, kar je položeno v seme, ki pa nato zori do svoje dokončne izpolnitve ali dopolnitve (teleološka finalnost). Zrelost bi tako predstavljala cilj in konec. Vendar pa je tudi ta razlaga neustrezna za celovitost našega tu-biti, ki se največkrat konča (umre) pred »zrelostjo« (preden je tako rekoč na »koncu«). Kdo pa se čuti zrelega za smrt?

Izostanek, ki bistveno določa tu-biti in brez katerega ni moč prispeti do celovitosti tu-biti, je potreben povsem drugačne razlage. Tu-biti, tako dolgo kot je, je vedno že tudi svoj lastni »še-ne«, zato *je* (tranzitivno) vedno že tudi svoj lastni konec (ob tem se nakazuje problem časovnosti in časenja!). Smrt kot konec ni nekaj, kar pride na koncu našega biti, temveč je *način našega biti*, katero je vedno že v odnosu do (svojega) konca oz. ki se vrši kot biti-h-koncu oz. radikalno končno biti. Zato Heidegger govori o človeškem biti kot biti-k-smrti (Sein-zum-Tode). Smrt ni radikalna odsotnost (v smislu nenavzočnosti), temveč prežema biti kot tako in je način *biti*. »Smrt je način biti, ki ga tu-biti prevzame, takoj, ko je.«⁶ Zato tudi nihče ni preveč mlad za umreti. »Brž ko človek pride v življenje, takoj je dovolj star, da umre« (Ackermann aus Böhmen).⁷ Kot kaže, prisposoda izostanka sploh ni primerna za eksistencialno analizo smrti. Izza nje namreč stoji obzorje, ki razumeva biti kot navzočnost, obenem pa razumeva tudi čas kot potek nenehnega ponavzočevanja ali usedanjanja (oz. udejanjanja). Ravno z eksistencialno analizo smrti bo potrebno eksistencialnost tu-biti odmejiti od razumevanja v obzorju navzočnosti, obenem pa pripraviti polje za spremenjen pogled na časovnost oz. časenje našega tu-biti.

2.3. Eksistencialna analiza smrti

Če sledimo fenomenološki metodi, ki je vodila našo doslejšnjo analizo tu-biti, potem moramo tudi pri obravnavanju smrti pričeti od tiste danosti fenomena, kot nam je le-ta dan v vsakdanji zapadlosti. Toda naš končni cilj je izvorna danost fenomena. V vsakdanjem oz. zapadlem razumevanju je namreč izvorna danost smrti zakrita. Zapadlost obvladuje mnenje *Se-ja*, ki smrt razlaga kot pripetljaj v svetu, ki se na koncu življenja vsakemu dogodi, toda zaenkrat še ni navzoč. Smrt se doživlja iz dejstva, da ljudje okoli nas umirajo, in zato *se ve*,

⁶ SuZ (GA 2), § 48, 245.

⁷ Citirano po Heideggeru, *ibid.*

da *se* umre oz. da *se* enkrat mora umreti. Toda ta *Se* ni Nihče. Predvsem *mene* smrt še ne zadeva. V vsakdanjem pojmovanju je zakrito, da je smrt moja najbolj *lastna* zadeva. Heidegger govori o (a) *skušnjavi*, da bi potlačili soočenje s svojo smrtnostjo, o nenehnem iskanju (b) *pomiritve* glede smrti ter s tem o (c) *odtujenosti* nasproti smrti.⁸ Ob tem se teži k neki vzvišeni ravnodušnosti glede smrti. Naše vsakdanje tu-bitu zaznamuje stalen *beg* pred smrtjo. Toda ravno ob tem se kaže, kako sta tudi *Se* in naše vsakdanje biti »določena« s smrtjo. V »negativnem« modusu bega se zrcali »pozitivna« določenost našega biti s smrtjo.

Ravno ta »pozitivna« (a ne v vrednostnem smislu) določenost našega biti s smrtjo je naloga eksistencialne analize izvirnega oz. samolastnega biti-k-smrti. Njegova opredelitev se navezuje na že izpostavljene karakteristike človeškega biti oz. eksistence. Človeško biti ali biti tu-bitu smo označili kot eksistenco in jo zoperstavili pojmovanju biti kot navzočnosti. Eksistenca se dogaja kot odnos do svojega lastnega biti; to dogajanje pa stoji v znamenju možnosti. Zdaj lahko to opredelitev eksistence dopolnimo. Biti človeka (eksistenca) je enako izvorno zaznamovano s smrtjo in se zato odnos do svojega biti obenem in bistveno vrši tudi kot odnos do svojega lastnega konca. Zato je človeško biti kot biti-do-sebe-samega oz. kot biti-k-svojemu-lastnemu-bitu obenem tudi biti-do-svoje-lastne-smrti oz. biti-k-smrti (Sein-zum-Tode). Biti-k-smrti ali biti-do-smrti (»do« v smislu odnosa in ne časovno; prim.: fr. prevod: *etre-a-la-mort* ter *etre-pour-la-mort*) ne smemo razumeti kot »trajanje« nekega biti do svojega konca, temveč – če si dovolimo določeno poenostavitev – *dogajanje konca* (smrt kot ničenje niča, ki pa je *obenem* izvorno dogajanje biti).⁹ Biti-k-smrti je izvorna ekstaza eksistence, ki ni nikoli nekaj navzočega, temveč je ravno v svojem bistvenem »-do-smrti« onkraj dejanskosti ter prvotno in predvsem možnost.

Zato je paradigmatično določilo smrti po Heideggru *možnost*. Pa ne da bi smrt poskušali opredeliti kot potencialnost glede na predpostavljeno aktualnost (navzočnost). Nasprotno, šele eksistencialno razumljena smrt nam razkrije eksistencialen značaj možnosti, ki je prvotnejši in izvirnejši kot vsaka dejanskost.

⁸ Prim. SuZ (GA 2), § 51, 253 in dalje.

⁹ Tako Heideggrovo analizo smrti (dogajanje konca) interpretira Lévinas. Prim. E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, (De la description a l'existence), Vrin, Paris 1967, 102. Vendar pa gre za določeno poenostavitev, ker ne postavi pod vprašaj časenja glagolnika »dogajanje«. Izvirnost Heideggrova ni v vpeljavi časenja v bit (biti), temveč v problematizaciji *strukture* časenja glagola biti.

Na obzorju navzočnosti ima dejanskost primat pred možnostjo. Možnost je še ne uresničena dejanskost. Zato pomeni možnost predvsem težnjo po udejanjenju ter s tem po prenehanju možnosti kot možnosti. Odnos do možnosti se vrši kot *pričakovanje* – pričakovanje udejanjenja namreč. Nasprotno pa je eksistenca v svojem najglobljem značaju možnost, ki ni nikoli »udejanjena«. Skrajna in najodličnejša možnost eksistence pa je ravno smrt. Biti-k-smrti ne pomeni biti-k-še-ne-udejanjeni-možnosti smrti, temveč pomeni *priti* smrti *naproti* (»vorlaufen«, prevajano tudi kot »predhajanje«) oz. prevzeti smrt *kot možnost* – to pa pomeni, jo razumeti, izoblikovati in zdržati *kot možnost*. Človeško biti (eksistenca) ni nikoli neka zaključena dejanskost, temveč v svojem najglobljem določilo možnost. Njen možnostni značaj pa lahko v polnosti razumemo ravno iz skrajne in najodličnejše možnosti – tj. smrti.

Glede primerjave med biti kot navzočnostjo in biti kot eksistenco glede para »možnost-dejanskost« lahko povzamemo naslednje:

NAVZOČNOST	EKSISTENCIALNOST
dejanskost (možnost : še-ne dejanskost)	možnost (dejanskost kot zapadlost)
odnos do možnosti (način biti) = udejanjiti možnost = jo kot možnost ukiniti	odnos do možnosti (način biti) = možnost <i>kot</i> možnost razumeti, izoblikovati in vzdržati
biti-k-možnosti = pričakovanje (<i>Erwarten</i>) (tj. čakanje na udejanjenje)	biti-k-možnosti = prevzem (iti naproti) (<i>Vorlaufen</i>) (»izvrševati« možnost <i>kot</i> možnost)
še-ne (biti) (»negativno« določilo)	(biti) si-vnaprej (»pozitivno« določilo)

Zato je potrebno razumeti smrt kot *možnost*, obenem pa ravno iz smrti polno razumevamo možnostni značaj eksistence. Smrt kot možnost je neskončno daleč od vsake dejanskosti. Smrt pomeni možnost čiste *nemožnosti* eksistence (možnost ne-(tu-)biti) in kot taka nima *nič* udejanjiti. Ko gremo tej možnosti naproti (*vorlaufen*), postaja kot možnost vse večja – velika brez mere, tako rekoč neizmerna. Vendar pa nam ravno ta *skrajna* in neizmerna možnost smrti odpre »*kraj*« za vse druge možnosti naše eksistence. Je v nekem smislu mož-

nostno obzorje za zasnovanje možnosti svojega lastnega biti. Kolikor smrt »omogoča« (možnost) vsako drugo eksistencialno izbiro svojega biti, v nekem odlikovanem smislu osvobaja tu-biti v njegovi najgloblji samolastnosti, ga tako rekoč sprosti v prostost izbire svojega lastnega možnega zasnutka. S tem pa razkrije prostost tu-biti, ki pa je kot taka vedno s koncem zaznamovana oz. končna svoboda biti.

Kot najbolj odlikovano možnost eksistence Heidegger opredeli smrt na naslednji način:

a) *Smrt kot najbolj lastna možnost eksistence*

V možnosti smrti je moje tu-biti privedeno iz raztresenosti v *Se*-ju pred samo sebe. Smrt se razkrije kot najbolj samolastna možnost, pri kateri gre za moje moči-biti kot tako (oz. za hkratno moči-*ne*-biti).

b) *Smrt kot neodnosna možnost*

Smrt uposami moje tu-biti v njegovi samolastnosti in ga loči vsakega odnosa do drugih. V smrti ne moremo nikogar nadomestiti in tudi ne moremo biti nadomeščeni. Odnos do smrti je tako rekoč en sam – moja lastna smrt. Vendar pa tudi tu ne gre za odnos v smislu dveh členov, temveč za eno samo ekstatično eksistenco.

c) *Smrt kot nepresegljiva možnost*

Smrt je skrajna (kraj, konec) možnost eksistence. Smrt je na neki način zadnji »domet« eksistence kot moči-biti, je skrajno in najvišje more-biti. Obenem je »kraj« (konec) ali meja vsake druge eksistencialne možnosti. Vendar tega ne gre razumeti v negativnem smislu. Nasprotno, Heidegger ta skrajni možnostni domet, ki ga predstavlja možnost smrti, razlaga kot »prostor« omogočanja vsake druge možnosti eksistence. Skrajna možnost sprosti tu-biti za njegove možnosti, ki pa so kot take zaznamovane s koncem (smrtjo), s tem pa *končne* možnosti.

S tem pa odgovarjamo na vprašanje po možnosti celovitega tu-biti. Eksistencialna celovitost je v prevzemu smrti kot možnosti (ne v »udejanjenju« smrti) – v tem je naše tu-biti celovito, ker se vrši kot pristno in samolastno biti-k-smrti, obenem pa kot tako sprosti tu-biti k izbiri možnosti svojega lastnega biti. Kot je razvidno, je celovitost zares razumljena le v povezavi s smrtjo.

Vendar pa je ta povezava bistveno drugačna, kot je bilo pričakovati ob razmisleku o »izostanku«. Navidezna protislovnost smrti in celovitosti, ki jo je Heidegger na začetku problematiziral, je zdaj presežena s spremembo perspektive. Celovitost se ne sme razumeti kot popolno udejanjenje (izpolnitev, *entelecheia*, *perfectio*), temveč kot skrajno omogočenje (»umožnostenje«) in s tem v najglobljem smislu: *osvoboditev* (!).

Smrt kot možnost pomeni, da spada smrt k človekovemu moči-biti oz. da je človeško tu-biti takšno, ki v svojem najglobljem jedru *zmore* umirati,¹⁰ da se zmore soočiti s svojo smrtnostjo in ničnostjo ter jo kot tako prevzeti. Ravno v tem je njegoa svoboda – ki kljub temu, da ostaja nič (smrti) zavezana in končna svoboda (ali pa ravno zato!) – svoboda končnega in umrljivega tu-biti.

3. SAMOLASTNOST TU-BITI IN VEST

3.1. Možnost samolastne eksistence

Poleg možnosti *celovitega* tu-biti, ki smo ga obravnavali pri prejšnjem predavanju, je ključnega pomena tudi vprašanje možnosti *samolastnega* tu-biti. Naša doslejšnja analiza je namreč vseskozi izhajala iz fenomena tu-biti v njegovi vsakdanji povprečnosti, kjer pa se le-to kaže kot zapadlo oz. nesamolastno. Če je tu-biti v svojem najglobljem karakterju možnost, potem je prav tako izvorno *možnost (samo)lastnega biti*. V tem se nakazuje tudi povezava med smrtjo in samolastnostjo. Smrt kot najgloblja možnost tu-biti je hkrati najlastnejša možnost – to pomeni, šele skozi pravi odnos do smrti dosega tu-biti svojo (samo)lastnost. Obenem pa samolastnost kot način biti vedno vključuje razumevanje tega biti kot biti-k-smrti.

Možnost samolastnosti mojega tu-biti pa zahteva tudi, da obstaja neka »instanca«, ki to samolastnost *izpričuje*. Tu-biti po svojem značaju nosi v sebi (*je*) možnost lastnega biti, toda *da* in *kdaj* je njegovo biti zares njegovo lastno – za to mora v tu-biti obstajati neka možnost, ki o tej samolastnosti priča in jo izpričuje. To vlogo ima fenomen *vesti*. Vest je po Heidegguru izvorni fenomen tu-biti, ki zato zahteva *eksistencialno* razlago. Zato se eksistencialna analiza

¹⁰ Pozni Heidegger ljudi označi kot smrtnike oz. kot tiste, ki *premorejo* smrt kot *smrt* (»[...] die-jenigen] die den Tod als *Tod* vermögen.« M. Heidegger, *Bauen, Wohnen, Denken*, v: *Vorträge und Aufsätze*, s. 144). Lahko bi rekli, da je smrt človekovo temeljno »premoženje«.

vesti odmejuje od drugih interpretacij tega fenomena – ob tem je mišljena predvsem psihološka in teološka razlaga.

3.2. Eksistencialno-ontološka razlaga vesti

Fenomen vesti je poznan našemu vsakdanjemu biti. Velikokrat slišimo govoriti o »glasu vesti« in na neki način tudi razumemo, kaj je s tem mišljeno. Pri »vulgarnem« razumevanju vesti [vulgarno: (od: vulgus – narod), tj. način Seja] se slednjo razume kot kritičen glas, ki zadeva naša dejanja. Razumeva se jo predvsem v moralnem smislu (vest mi govori, da ne smem lagati – prim. vest pri Kantu), često pa je moralni pomen osnovan v religioznem kontekstu (lagati je greh; vest je božji glas v meni, ki mi pravi, kaj je prav in dobro). Zato poznamo dobro (čisto), predvsem pa slabo vest, kakor tudi očitke vesti oz. njena opozorila in grajo. Dobra in slaba vest predpostavljata, da stoji izza vesti neki višji red – npr. moralne vrednote, moralno dobro, božji zakon – ki to vest usmerja. Vest se javlja občasno – to pomeni, da je povezana z dejanji, predvsem moralnimi, kot njihova razsodnica.

Heideggru gre za globlji pomen fenomena vesti.¹¹ Ravno dejstvo, da je ta fenomen prisoten v vsakdanjosti in da je obenem sestavni del samorazumevanja človeka v etičnih in religioznih kontekstih, kaže na to, da mora imeti svojo podlago v človeški eksistenci kot taki oz. da izvorno spada k človeškemu tu-bitu. Zato poskuša Heidegger vest razložiti v kontekstu eksistence kot take – to pa pomeni, pojasniti fenomen vesti *pred* njeno moralno ali religiozno interpretacijo. Eksistencialna razlaga vesti se dogaja »onkraj dobrega in zlega«.

Kaj je pravzaprav vest? Kot nam pove beseda, etimološko stoji izza nje neko »vedenje«. To vedenje se dojema kot neka vest ali neko sporočilo (vest kot »novica«). Vest nekaj sporoča; vest da nekaj vedeti. Vest da nekaj razumeti. Zato se v vesti nekaj razpre. Od tod lahko vest označimo kot neko posebno *razprtost* našega biti. Razprtost tu-bitu smo opisali s tremi konstitutivnimi momenti: počutje, razumevanje in govor. Vest nam da razumeti in nam govori. Ravno zato običajno govorimo o »glasu« vesti. Čeprav prav tako vemo, da je ta glas neslišen in se dogaja na molčeč način. Način, kako se dogaja vest (način njenega biti kot izvornega modusa tu-bitu), pa lahko označimo kot *nagovor* oz. kot *klic*. Vest ne da zgolj razumeti oz. ne zgolj nekaj pove, temveč nagovarja in kliče. Lahko bi rekli, da je klic tisti temeljni način razprtosti vesti.

¹¹ Tematika vesti zadeva II. poglavje drugega razdelka *Biti in časa*.

Od kod kliče vest, koga kliče in kaj kliče? Vest kliče moje tu-bitu, ki je izgubljeno v *Se*-ju povprečne vsakdanjosti. Zapadlost *Se*-ju pomeni, da se naše bitu odziva na »klic« drugih oz. da posluša druge. Zapadlost pomeni poslušanje tega, kar *se* govori in kakor *se* oblikuje svoje življenje oz. svoje bitu. Obenem pa pomeni preslišanje samega sebe oz. svoje lastne vesti. Vest pomeni ravno tisti klic, ki prihaja iz globine mojega tu-bitu in me kliče k meni samemu – k mojemu lastnemu in nenadomestljivemu bitu. Klic vesti je tisti, ki je zmožen prekiniti zapadlost in jo razkrinkati *kot* zapadlost. Ta klic ne prihaja od zunaj, niti ne od kakšne višje instance, temveč iz mene samega, tako rekoč iz »sebe« – iz tistega izgubljenega »sebe« (Selbst), ki se je izgubil v javnosti, ki pa nosi (= je) v sebi *možnost sebe samega* (samolastnosti) oz. tudi možnost priklica iz zapadlega bitu. In k čemu kliče ta klic vesti, ki prihaja iz tu-bitu kot takšnega? Kliče po svoji lastni možnosti biti. Kliče po tem, da zasnujem sebe samega v moji lastni, neponovljivi in nenadomestljivi samolastnosti. Klic prihaja iz mojega tu-bitu in ima za cilj lastno tu-bitu, lastno moči-bitu oz. izbiro svoje najbolj samolastne možnosti biti. Lahko bi rekli, da je tu-bitu tisto, ki v svoji globini kliče po samem sebi, po svoji lastni možnosti eksistence.

Vest nam govori vedno in zgolj na način molka. Pri govoru smo omenili, da je molk bistveni način govora. Klic vesti se nikdar ne ubesedi in ne izoblikuje nobenega sporočila. Tudi ne gre za neki notranji »pogovor duše same s seboj« (Platon o mišljenju). Zato se zdi, da je klic in nagovor vesti nedoločen in nejasen. Vendar pa ni moč prezreti, da nam vest daje jasno usmeritev. Predvsem pa je za pravo zaznavanje klica pomembna *drža poslušanja*. Molčeči govor vesti zahteva, da tu-bitu zna prisluhniti svojemu lastnemu molku, da zna vzdržati svojo lastno možnost molka kot soočenja s samim seboj (ločitev od govora in pogovarjanja z drugimi). Zmote, kar se tiče vesti, ne zadevajo klica vesti, temveč predvsem našo držo poslušanja. Predvsem pa je pomembno napredovati v poslušanju in s tem na poti k svojemu lastnemu bitu. Kajti tudi javno bitu (*Se*) pozna fenomen vesti – »objektivna« vest ali »glas *Se*-ja« – in zato je naš posluh vesti lahko zapadel. Obenem pa *poslušanje* ni razumeti kot zaznavanje glasov – kot tudi klic vesti ni klicanje v običajnem pomenu besede. Kot klic vesti je tudi poslušanje *način našega biti*. Poslušanje pomeni razumevanje klica. Ker gre za način našega biti, poslušanje in razumevanje klica ne more biti eno, medtem ko bi bilo izvrševanje drugo. Klic ne obstaja nekje sam zase, temveč je fenomen vesti celovit pojav, ki obenem vključuje tudi človekov odgovor na klic. Tudi preslišanje je namreč privativni modus slišanja.

Kako umestiti fenomen vesti v arhitektoniko doslejšnje eksistencialne analize? Če smo človekovo biti opredelili kot skrb, zdaj lahko rečemo, da vest predstavlja *klic skrbi*. Človeško tu-biti je tisto bivajoče, ki mu gre v njegovem biti za to biti samo (um dieses Sein *selbst*). To »biti samo« pa ne pomeni nič drugega, kot svoje lastno oz. samolastno biti, kot iskanje *sebe* samega (*Selbstsein*). Ker je človeško biti v svojem najglobljem karakterju skrb, se ta skrb izraža tudi v fenomenu vesti. Vest je izraz oz. klic skrbi. To pomeni, da je fenomen vesti razložen iz človeškega biti samega. Ne gre ne za moralno ne za teološko interpretacijo. Zato klic vesti tudi nima natančno določenega telosa, cilja ali kriterija. Njegov izvor in cilj je tu-biti samo, tj. tu-biti v svoji samolastnosti. Samolastnost pa je že per definitionem vselej moja in ne neka obča. Zato se v vesti ne zrcalijo neka obča moralna načela (dobro in slabo) ali božji zakon. Vest je *zvesta sebi sami* (lastnemu tu-biti). Kar pa pomeni, da se ta »sebi« konstituira hkrati s poslušanjem klica vesti. Vest ni nič drugega kot način biti samega sebe oz. zasnova samolastne eksistence. V tem smislu vest izpričuje samolastnost tu-biti.

3.3. Vest, dolg in krivda

S fenomenom vesti je tesno povezan fenomen krivde oz. dolga. Vest nam pravi, da smo nekaj *dolžni* storiti. Dolg pa s seboj nosi neko krivdo. Slaba vest je pogosto izraz dejstva, da nekaj nismo storili, kar bi bili dolžni in da s tem nosimo neko krivdo (za nekaj storjenega ali opuščenega). V nemščini se za oba pomena uporablja en sam izraz: »Schuld« –, zato nastopi težava s prevajanjem. Vendar Heidegger sam razlikuje »Schuld« v dveh osnovnih pomenih, katerima v nekem smislu ustrezata slovenski dolg oz. krivda.¹² Kot vedno doslej gre tudi pri fenomenu dolga/krivde za eksistencialno razlago, ki poskuša razložiti fenomen v okviru ontologije, s tem pa onkraj morale (oz. pred vsako moralo). Gre torej za eksistencialno razumevanje tega, kar naj bi bila osnova človeškemu fenomenu krivde in dolga, ki ga okušamo v našem biti. Da je ta fenomen bistveno človeški, kaže nenazadnje tudi poskus, da bi religija razložila to človeško stanje krivdnosti – npr. krščanska razlaga izvirenega greha.

¹² Prim. SuZ (GA 2), § 58, 281–283.

V slovenščini se kaže povezava dolga in krivde v nikalnem izrazu »nedolžnost«. Slednja namreč pomeni odsotnost krivde, v etimološkem pomenu pa stanje brez dolga. Zato povsem ustreza nemški besedi »Unschuld«. Na žalost pa takšnega ustrezanja ni pri besedi »Schuld«.

Biti dolžen oz. kriv ustreza dvema interpretacijama:

- biti dolžen (imeti dolg do) – izhaja iz območja oskrbovanja, ko si nekdo npr. nekaj sposodi od drugega, zato mu je nekaj dolžan
- biti kriv (biti povzročitelj) – biti vzrok ali temelj (Grund – razlog) nečesa, običajno nečesa, kar ni prav (kriv za zločin, lahko tudi »kriv« za izum)

Od tod lahko rečemo, da se v ideji dolga oz. zadolženosti skriva neko umanjkanje – gre za neko odsotnost nečesa, ki nas ravno v tem dela dolžne. Dolg v sebi nosi neko privacijo, neko negacijo oz. neko vrsto nič. [Dolg do drugega pomeni neko moje umanjkanje proti drugemu]. Nasprotno pa krivda pomeni, da sem povzročitelj oz. temelj ali osnova za nekaj [npr. za neko dejanje, stanje itd.], predvsem umanjkanje.

S povezavo obeh pomenov bi formalno lahko rekli, da dolg oz. krivda v formalnem smislu pomeni, biti temelj (razlog) nekega umanjkanja ali nečesa, česar *ni*.

Če se zdaj vrnemo k eksistenci – v kakšnem smislu lahko govorimo o zadolženosti oz. krivdnosti eksistence kot take (kajti ravno ta dolg ali krivda vodi h klicu vesti)? V čem je človeško biti *kot tako* dolžno in krivo? Biti-dolžen oz. biti-kriv, ki spremlja naše biti, je izraz nekega umanjkanja, nekega NI (ali »ne«) naše eksistence.¹³ In v čem je razviden ta NI našega biti, ki je drugo ime za dolg in krivdo tu-biti kot takega? [Kot vedno je krivda ali dolg posledica nepopolnosti (necelosti) našega biti. Tradicionalno bi lahko govorili o bistveni kontingenci človeške eksistence. Božje biti, kolikor je predpostavljeno kot popolno, ne more biti ničesar dolžno ali krivo. Krivda je izraz izvorne »necelosti« naše eksistence, ki je kot taka tragična.]

»Ni« človeškega biti je prisoten v vsakem konstitutivnem momentu človeškega biti – v faktičnosti, eksistencialnosti in zapadlosti. Tu-biti se znajde v vrženosti svojega biti, za katerega ga *ni* nihče vprašal in zato *ni* bilo na svojem začetku. Pri snovanju svojega biti se mora tu-biti odreči drugim možnostim, in ko je ena

¹³ Ta »ni« ni zgolj negacija ali privacija (nihil negativum, privativum), temveč bistvena konstituenta našega biti kot takega in bi zato zahteval poglobljeno filozofsko razlago. Pravzaprav gre za način pripadnosti nič naši eksistenci oz. njene pripadnosti nič.

možnost, *ni* obenem druga ali druge. Pa tudi zapadlost kot nesamolastnost razkrije, da tu-bitu *ni* svoja lastnost. Tako ta »Ni« prevzema in prežema celotno biti. Vendar pa je obenem bistveno eksistencialno določilo tu-bitu *moči-biti* (kot možnost in moč). Čeprav zaznamovano z Ni-jem oz. z ničem in kot tako nično (nichtig), pa tu-bitu vseeno *more* biti. Tu-bitu more zasnovati svojo lastno eksistenco, postati tako rekoč njena osnova in temelj. Tu-bitu more prevzeti svojo vrženost, more izbrati svojo najlastnejšo možnost (in se odpovedati drugim) ter more zapustiti zapadlost. Ravno ker more sprejeti in prevzeti svoj »Ni« oz. svojo ničnost (Nichtigkeit), ker na ta način more postati temelj svoje ničnosti, je tu-bitu kot tako dolžno in krivo. Če človek ne bi mogel biti (= utemeljiti svoje lastno vrženo biti), potem ne bi bil ne kriv ne dolžen. Ker pa je naše biti v svojem jedru tako nično kot obenem tudi moč in možnost biti, nosi tu-bitu v sebi krivdo in dolg od tedaj in tako dolgo, kot *je*. Tu-bitu je dolžno, da to nično (tragično) biti *prevzame kot svoje lastno*. Da postane njen nični temelj. S tem se dolg ali krivdnost do lastnega biti ne poravna, temveč ta dolg ostaja – prevzet in zdržan. Dokler smo, smo dolžni biti. Dolžni biti na ničen način – kot vrženi zasnutek lastne eksistence. En sam dolg obstaja – dolg do lastnega biti kot takega. S tem pa tudi ena sama krivda – biti kriv za svoje biti kot takšno. Tu-bitu je dolžno sebi samemu, zato v tu-bitu ni »ne-dolžnosti«.

Ravno zaradi dolga do samega sebe je možna vest. V vesti se razpira zadolženost do sebe samega. Klic vesti razpira dolg tu-bitu do sebe samega. Kakor ta klic ni le priložnost, temveč nenehen, tudi »odgovor« nanj pomeni enovitost odgovarjanja na klic vesti. Enotnost poslušanja vesti, razumevanja in izvrševanja je tisti način biti, ki ga imenujemo samolastnost. Nenehen odgovor na nagovor vesti je pravo bistvo odgovornosti. Odgovornosti pred in za svoje lastno biti. Obenem pa Heidegger takšen način biti poimenuje tudi odločnost.¹⁴

3.4. Samolastno razprto biti kot odločnost

Drža odprtosti za klic vesti, ki jo Heidegger imenuje hoteti-imeti-vest, pomeni pristno in kot tako samolastno razprtost našega tu-bitu. Če smo pri analizi razprtosti (počutje, razumevanje, govor) poudarili njeno vsakdanjo zapadlost, pa gre pri odprtosti za klic vesti za samolastno razprtost. [Njej ustreza počutje tesnobe kot tesnoba lastne vesti, ustreza ji razumevanje lastne možnosti eksistence, ustreza ji govor na način molččnosti.] To samolastno razprtost eksistence Heidegger imenuje *odločnost*. Odločnost ne pomeni neke značajске lastnosti, temveč odprtost tu-bitu za prevzem in zasnovano možnost lastnega biti v dani situaciji. Šele odločnost tu-bitu sploh odpre tisti prostor, kjer bo tu-bitu svoje lastno, s tem pa odločnost sprostila lastno tu-bitu v njegovo prostost – v težko in zahtevno (kajti v svojem jedru z ničem prežeto in tragično) prostost svojega lastnega vrženega zasnutka.

Z zagotovitvijo možnosti celovite in samolastne eksistence je podan temelj za obravnavo tematike eksistencialne časovnosti. Samolastno biti-k-smrti namreč ni mogoče razlagati oz. razumeti na obzorju tradicionalnega pojmovanja časovnosti (časovni tok kot trajanje udejanjanja oz. ponavzročanja). Zato nam bo način samolastnega biti kot odločnost, ki prevzema svojo najlastnejšo možnost smrti (vorlaufende Entschlossenheit, predhajajoča odločnost), služila za fenomenalno osnovo pri analizi specifičnega časenja eksistence oz. človeškega biti kot takega.

Z zagotovitvijo možnosti celovite in samolastne eksistence je podan temelj za obravnavo tematike eksistencialne časovnosti. Samolastno biti-k-smrti namreč ni mogoče razlagati oz. razumeti na obzorju tradicionalnega pojmovanja časovnosti (časovni tok kot trajanje udejanjanja oz. ponavzročanja). Zato nam bo način samolastnega biti kot odločnost, ki prevzema svojo najlastnejšo možnost smrti (vorlaufende Entschlossenheit, predhajajoča odločnost), služila za fenomenalno osnovo pri analizi specifičnega časenja eksistence oz. človeškega biti kot takega.

¹⁴Prim. SuZ (GA 2), § 60, 297.

RESNICA O RESNICI

RESNICA O RESNICI

203

RESNICA O RESNICI

ZAKAJ JE RESNICA MONSTRUOZNA?

Na kaj pravzaprav meri Heidegger, ko vztraja, da blodnja/neresnica najgloblje določa dogajanje resnice same? Uvodni odstavek odličnega eseja Johna Sallisa o monstroznosti resnice se neposredno dotika tega težkega vprašanja.

»Kaj ko bi bila resnica monstrozna? Kaj če bi bila monstroznost sama, če bi bila prvi pogoj, prva forma vsega, kar je monstrozno, kar je deformirano? Toda predvsem sama bistveno deformirana, monstrozna v svojem bistvu kot takem? Kaj če bi bilo znotraj samega bistva resnice nekaj bistveno drugega kot resnica, odklon od narave znotraj narave, resnična monstroznost?«¹

Preden se prenačimo s hitrimi psevdonietzschejanskimi zaključki, na kratko razmislimo, kaj imajo ti stavki v vidu. Za kar Sallisu gre, ni psevdonietzschejanski psevdo-»dekonstruktivistični« pojem resnice kot trdnega in omejujočega reda, ki ga neka Moč vsili svobodnemu razcvetu domišljije, katera drži pokonci življenje, oz. »monstroznost« resnice ne leži v dejstvu, da vsak »režim resnice« deformira in duši prosti tok naše lastne življenjske energije. Za Sallisa Nietzsche s svojo znamenito oznako resnice kot »tiste vrste zmote, brez katere

¹ John Sallis, »Deformatives: Essentially Other Than Truth,« v: John Sallis, ed., Reading Heidegger, Bloomington: Indiana UP 1993.

določena vrsta živih bitij ne bi mogla živeti«² ostaja znotraj metafizičnega nasprotja med Resnico in njeno drugostjo (utvara, zmota, laž) ter zgolj dovrši antiplatoničen obrat v razmerju med resnico in iluzijo, s tem da zdaj hvali utvaro zaradi njene vloge pri uspevanju življenja. Sallis do konca sledi Heideggrovemu koraku, ki gre od resnice kot adekvacije nazaj k resnici kot razkritosti: pred resnico kot »adaequatio« (ali adekvatnost naših izjav »načinu, kakor stvari dejansko so« – »pred mano je ekran« je resnično le, če je dejansko pred mano ekran – ali adekvatnost stvari samih njihovemu bistvu – »ta je resničen heroj« je resnično, kadar on ali ona dejansko deluje v skladu s tem, kar zahteva pojem heroja) nam mora biti stvar sama razkrita takšna, kot je. Zato je za Heideggra resnica (zgodovinsko določena) »jasnina«, znotraj katere se pojavljajo stvari kot znotraj določenega obzorja smisla, tj. kot del določenega epohalnega »sveta«. Resnica ni ne »subjektivna« ne »objektivna«: hkrati vključuje tako našo aktivno dejavnost znotraj sveta kot našo ek-statično odprtost v svet, katera dopusti, da se stvari pojavijo v njihovem bistvu. Nadalje resnica kot epohalno določen način razkritosti biti ni utemeljena v nobenem transcendentnem in poslednjem temelju (božja Volja, evlucijski zakoni vesolja ...) – V svojem najglobljem jedru je »dogodje«; nekaj, kar se epohalno dogodi, kar prisostvuje, kar »se enostavno zgodi«. Tu se pojavi vprašanje: kako *ta* pojem resnice v srčiki sebe samega zaobsega tudi neresnico (zakritost, blodnjo, skrivnost) kot svoje »bistveno proti-bistvo« ali »svoje lastno ne-bistvo«? Kako naj mislimo to neresnico, ne da bi jo zvedli na enega od metafizičnih modusov neresnice v smislu negativne/privativne različice resnice (laž, iluzija, utvara ...) in kot takega že odvisnega od resnice? Ko Heidegger govori o neresnici, ki je lastna samemu dogodju resnice, ima v mislih dve ravni:

– Na eni strani človek, ki se ukvarja z znotrajsvetnimi stvarmi, pozabi obzorje smisla, v katerem biva, in celo pozabi to pozabo samo (kot primer služi »nazadovanje« grške misli, ki se pojavi v vzponom sofistov: ko se soočenje s samim temeljem naše Biti spremeni v nepomembno igro z različnimi načini argumentacije brez notranjega odnosa do Resnice).

– Po drugi strani pa se to obzorje, ki je epohalno Dogodje, vzpostavi le na način, da se dvigne iz ozadja, ki se kot tako zakrije in predstavlja nepredorno Skrivnost pojavitve. Podobno, kot je jasa sredi gozda obdana s temno goščavo dreves.

²Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, Stuttgart: Alfred Kroener 1959, par. 493.

Pustimo ob strani težko vprašanje, v kakšni soodvisnosti sta obe ravni, in se osredotočimo na drugo, temeljnejšo raven: ali zadostuje, če razumemo Neresnico v jedru Resnice kot neprodorno ozadje, znotraj katerega se dogodi vsako epohalno dogodje resnice? Zdi se, da bi celo vzporednica z Lacanom (kolikor priznamo, da je legitimna) opravičevala tak zaključek: Tudi za Lacana se mora, da bi lahko zares lagali, naš govor že vnaprej nanašati na velikega Drugega kot garanta resnice – zaradi tega dejstva se človek, v nasprotju s preprostim pretvarjanjem živali, lahko *pretvarja, da se pretvarja; lahko laže glede hlinjenja resnice same*, podobno kot Jud v znameniti anekdoti, ki jo navaja Freud (»Zakaj mi praviš, da greš v Lemberg, če greš v resnici v Lemberg?«).³ Tako bi bila za Lacana »neresnica«, ki **ni** v tem smislu izpeljana iz dimenzije resnice, preprosto nepredirna goščava predsmbolnega realnega kot nenadkriljivega ozadja vsakega simbolnega univerzuma ... Nihče drug kot sam William Richardson s svojim edinstvenim poznavanjem Heideggra **in** Lacana je bil tisti, ki je v neposrednem odgovoru na Sallisov esej že prišel do tega zaključka ter izjavil: »Ko slišim Heideggra govoriti o *lethe*, ki je 'starejše' od bistva resnice, potem slišim to, kar Lacan misli z realnim.«⁴

Toda potrebno je tvegati še korak naprej, tisti korak, ki ga kot nujnega omenja sam Heidegger, ko pri izpostavitvi pojma neresnice – kot starejšega od same razsežnosti resnice – poudarja, da gre pri »vstopu v bistveno razpiranje resnice« za »preobrazbo človeške biti v smislu premaknjenosti (Ver-rückung) človekovega položaja med bivajočim.«⁵ »Premaknjenost«, na katero se nanaša Heidegger, seveda ni psihološka ali klinična kategorija: nakazuje veliko bolj radikalen, bistveno ontološki odmik/blodnjo, ko je v najglobljem temelju sam univerzum na neki način »padel iz tečaja«, ko je zunaj svojih tirnic. Tu se je nadvse važno spomniti, da je Heidegger te vrstice napisal v letih intenzivnega branja Schellingove *Razprave o človeški svobodi*, kjer je izvor Zla mišljen

³Prim. Jacques Lacan, *Ecrits*, Paris: Seul 1966, s. 807.

⁴William Richardson, »Heidegger among the Doctors«, v: *Reading Heidegger*, op. cit., s. 62. Toda ob tem je Richardson v očitnem protislovju s svojo lastno trditvijo dve strani nazaj, ko pravi, da je »Lacano vprašanje o strukturi nezavednega v psihoanalizi nedvomno eksistencialno/ontično (tj. na ravni bivajočega)« (op. cit., s. 60) in kot takšno nezmožno, da bi tematiziralo fundamentalno-ontološko vprašanje o smislu biti: kako naj se pojem, ki zadeva samo srčiko bistva resnice (Lacansko »realno«), ne tiče ontološkega vprašanja?

⁵Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, v: *Gesamtausgabe*, Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1975 isl., zv. 65, s. 338. (»Ver-rückung« – ki ji dobro ustreza angl. prevod »derangement« – poleg prostorske prestavitve in s tem nastale motnje konotira tudi duševno zmedenost – prim. verrückt = nor, zmeden. Op. prev.)

prav v neki vrsti ontološke norosti, v »premaknjenosti« človeškega položaja med bivajočim (njegove samoosredotočenosti). V svojih zgodnjih spisih se Hegel prav tako navezuje na neko ontološko norost (v »noči sveta«, v radikalnem umiku subjekta iz sveta, v njegovi radikalni samokontrakciji) kot nekaj *sine qua non*, nujen korak posredovanja (»izginjajoči posrednik«) pri prehodu iz »predčloveške narave« v naš simbolni univerzum.

208 Treba je poudariti, da Heideggrov poskus »preboja« novoveške subjektivitete nima nič opraviti z newageovsko vsakdanjostjo, po kateri je izvorni greh moderne zahodne civilizacije (ali že judovsko-krščanske tradicije) človekova *hybris*, njegova arogantna predpostavka, da zavzema središčno mesto v vesolju in/ali da je obdarjen z božjo pravico, da gospoduje vsem drugim bitjem in jih izkorišča v svoje dobro. Po tej ideji *hybris*, ki zmoti pravično ravnotežje kozmičnih sil, prej ali slej prisili naravo v to, da ta ponovno vzpostavi ravnotežje: današnja ekološka, socialna in psihična kriza je razlagana kot pravičen odgovor vesolja na človekovo nadutost. Naša edina rešitev obstaja zato v premiku globalne paradigme, v prevzetju nove holistične drže, pri čemer bomo ponižno sprejeli naše omejeno mesto v globalnem redu biti ... V jasnem kontrastu do takega razumevanja, ki stoji za vsemi vračanji k »starodavni modrosti«, se Heidegger povsem zaveda, da »premaknjenost človekovega položaja med bivajočim«, dejstvo, da pojav človeka nekako »iztiri« ravnotežje bitij, pomeni v nekem smislu značilnost, ki je *starejša od Resnice same* in ki je njena najbolj skrita utemeljitev. Zato je treba v celoti zavrniti interpretacijo Rainerja Schürmanna, ki Heideggrovo »pozabo biti« – metafizično pozabo ontološke difference, tj. zmedo med dogodnostnim obzorjem biti kot take in najvišjim bitjem – izenači s posegom v kozmično ravnovesje, tako da se privilegira en vidik kozmičnega antagonizma v škodo drugega in se ga ob tem dvigne v univerzalno načelo.⁶ Za Heideggro se dogodje resnice lahko zgodi le znotraj takega temeljnega »ontološkega neravnovesja«. Resnično problematično in središčnega pomena pa je to, da Heidegger zavrača, da bi to »ontološko neravnovesje« ali »premaknjenost« imenovali *subjekt*.

Ali nam morda psihoanaliza omogoča, da bi nadalje zarisali konture te ontološke norosti kot travmatičnega, dejansko monstroznega eks-timnega jedra resnice, drugačnega in starejšega od resnice, in ob tem njenega nujnega skri-

⁶Prim. Rainer Schürmann, »Ultimate Double Binds«, v: Graduate Faculty Philosophy Journal, New York: New School for Social Research, Vol. 14, No. 2.

tega/umaknjenege ozadja/utemeljitve? Moja sporna teza je, da je freudovski smrtni gon, ki nima prav nič opraviti z nekakšnim »nagonom«, ki nas potiska proti (samo)uničenju, ravno tisto ime, ki ustreza tej »preobrazbi človekove biti v smislu *premaknjenosti* njegovega položaja med bivajočim,« kajti ta skrivnostna/monstrozna vmesnost, ki ni več tisto Realno predčloveške narave, brezsvetna zaprtost naravnih bitij, obenem pa še ni obzorje Jasnine in tisto, kar s slednjo prihaja ter je izraženo v govoru kot »hiši biti« – kot pravi Heidegger v *Pismu o humanizmu* – temveč je »premaknjena«/muhasta, odtegnjena utemeljitev obzorja Jasnine same.

Pojavi se celo skušnjava, da bi napravili še korak naprej v tej smeri in vzeli besedo »premaknjenost« v dobesednem smislu: kaj je iz psihoanalitične perspektive najbolj temeljna oblika človeške »premaknjenosti«? Ali ni to tako imenovana »temeljna fantazija«, *ta proton pseudos*, »prvinska laž, starejša kot Resnica sama, absolutni idiosinkratični patološki scenarij, ki vzdržuje naše biti-v-svetu, naše bivanje znotraj simbolnega univerzuma in ki, da bi bil operativen, *mora* ostati »prvinsko potlačen«, tj. – če govorimo s Heideggrom – *lethe* (zakritost, odteg) v sami srčiki *aletheie*, Resnice kot razkritosti. Poslednja *lethe* tako ni vrtoglavi prepad bitij izpod Jasnine, v kateri se pojavijo, temveč *fenomen* sam v svoji največji radikalnosti, tj. shema, ki določa, kako se nam stvari sploh pojavijo. Ta scenarij dobesedno »premakne«, vrže s tečajev »pravi red stvari«: izkrivi namreč naš pristop do sveta, ker nasilno vrine določeno parcialno perspektivo. V tem je tudi največji škandal: ko imamo opravka s posameznikovim simptomom na vrhuncu, celotno konsistenco osebnega samoizkustva – na neprepoznan način – drži skupaj ta »simptomski zasuk«, neki idiosinkratičen patološki trzaj, tako da ko odvežemo ta vozle (ko vznemirimo določeno, navidezno nepomembno točko, katere se ne sme dotakniti; ko napravimo neznatno pripombo o nečem, česar se ne sme izgovoriti ...), univerzum osebe dobesedno razpade. Lahko bi si predstavljali, pod krinko Schellingovih »naivnih« psiho-kozmičnih spekulacij, neke vrste ontološko hiperbolo te matrike, v kateri kak »patološki« singularni vzgon, ki nam je nedostopen »kot tak«, obarva naš celoten pristop k biti oz. to, kako se nam bitja razkrivajo. Ali ni to poslednja *monstroznost* Resnice – da je utemeljena v nekem predontološkem obscenem idiosinkratičnem scenariju, in to na način, da razpade Resnica sama, če ta scenarij ni več operativen?⁷ Potemtakem je paradoks v

⁷O tem pojmu fantazije prim. prvo poglavje v: Slavoj Žižek, *Kuga fantazem*, Ljubljana: Analecta 1998.

tem, da daleč od preprostega motenja/izkrivljanja »pravega ravnotežja stvari« fantazma hkrati *utemeljuje* vsak pojem uravnoveženega Univerzuma: fantazma ni idiosinkratični eksces, ki premakne in moti kozmični red, temveč je nasilni singularni eksces, ki *vzdržuje* vsak pojem nekega takega reda. Mogoče je to eden od načinov, kako lahko razumemo Heideggrovo razlago, da metafizika ni zmožna v celoti sprejeti te vzajemne igre Resnice in monstuožno skrite srčike v njenem najglobljem jedru: »iluzija« metafizike je v tem, da je to monstuožno tuje telo v poslednjem smislu nekaj naključnega, kar ne zadeva Resnice same, temveč zgolj dostop do nje, tj. metafizika ni pripravljena priznati, da je naše izkrivljanje Resnice utemeljeno v inherentni izkrivljenosti, ki konstituira Resnico kot tako.

* * *

Kako vrzel monstuoznosti, ki leži pod resnico samo, zadeva najbolj notranje stanje človeka? V drugem delu *Temeljnih pojmov metafizike*, predavanj iz leta 1929/30, se Heidegger spusti v podrobno diskusijo o različnem ontološkem statusu neživih predmetov (kamen), živali (kuščar, čebela) in ljudi. Njegova znana opredelitev je, da je kamen brezsveten, da je žival revna glede sveta in da človek tvori svet, tj. da se kot tak nanaša na svet. Pustimo ob strani podrobnosti tega razlikovanja in s splošnega vidika izjemno naravo teh strani glede na Heideggrovo delo (Heidegger se tu namreč ukvarja s podrobnim opisom eksperimentov glede živalskega obnašanja, da bi dokazal svoja izvajanja – tako npr. opisuje, kako čebela, potem ko so ji odrezali zadek, ne preneha srkati nektarja iz cvetlic, ker nima prave izkušnje, kaj pomeni biti sit ...) ter se osredotočimo na problematični način opredelitve živali kot »revne« glede sveta: v nasprotju s kamnom se kuščar na neki način obnaša do kamnov, sonca idr. okoli njega, toda ne na način, ki je lasten ljudem. Problem (ki se ga Heidegger dobro zaveda) je v oznaki »reven«, ki vsebuje implicitno primerjavo z ljudmi: ali se žival ne kaže kot »revna« glede sveta zgolj ob predpostavki navzočnosti ljudi, kot tistih, ki zasnavljajo svoj svet? Skratka, ali ta definicija namesto inherentne opredelitve, kot bi bila žival »po sebi«, slednje ne opredeli iz antropomorfne perspektive, ki predpostavlja ljudi kot »mero vseh stvari«? Ko priznava problematično in nedoločno naravo svojih tuhtanj, Heidegger proti koncu tega poglavja obravnava ta vprašanja in v Schellingovem vzdušju predlaga drzno spekulativno hipotezo: morda se živali, na doslej neznan način, zavedajo svoje pomanjkljivosti, svoje »revščine« v odnosu do sveta; morda obstaja neskončna *bolečina*, ki preveva celotno živo naravo: »če je umanjkanje

v določenih oblikah neke vrste trpljenje in če revščina in umanjkanje sveta spadata k živalskemu bitju, potem bi morala neka vrsta bolečine in trpljenja prežemati celotno živalsko področje in področje življenja nasploh.«⁸ Pravim »v Schellingovem vzdušju«, kajti že Schelling je pisal o »neskončni melanholiji« vse žive narave, o neskončni bolečini in hrepenenju v naravi, ker je narava ujeta v nerazrešeno absolutno napetost, ki jo trga znotraj nje same, kajti nezmožna je, da bi »dosegla« ali določila sebe samo – zaradi česar pojav logosa, govornjene besede v človeku, ni zgolj presežek, ki zmoti uravnovežen naravni krog, temveč odgovor na to neskončno bolečino in uklenjenost žive narave, razrešitev njene neznosne napetosti; kot da bi živa narava sama skrivno stremela, čakala in hrepenela po pojavu logosa kot svojem odrešenju.

Preden to pojmovanje zavržemo kot noro teleološko spekulacijo, ki pripada upravičeno pozabljenemu okrožju romantične *Naturphilosophie*, si ga vendarle velja približe ogledati. Ali nečesa podobnega ne srečamo v zgodovinski izkušnji? Spomnimo se Fellinijevega *Satiricon*a z njegovo edinstveno upodobitvijo starorimskih hedonističnih figur, ki jih prežema neskončna žalost. Fellini sam je trdil, da je – ravno kot kristjan – hotel napraviti film o svetu, kjer še ni krščanstva in kjer je povsem odsoten pojem krščanskega odrešenja. Ali potem čudna žalost, neke vrste temeljna melanholija teh poganskih liko, ne priča o dejstvu, da so ti na neki način že slutili, da se bo resnični Bog kmalu razodel in da so bili oni rojeni le malenkost prezgodaj in zato ne morejo biti deležni odrešenja? In ali ni to temeljna lekcija hegeljanske dialektike odtujitve: tu nimamo opravka z rajem, ki je bil izgubljen zaradi nekega usodnega vdora – že v rajskem zadovoljstvu (v zadovoljstvu »naivne« organske skupnosti) je nekaj zadušljivega, nekaj, kar si želi svežega zraka, odprtino, ki bo prebila neznosno prisilo, in to hrepenenje vnaša v raj neznosno, neskončno bolečino, željo po pobegu. Iz tega razloga življenje v raji vedno preveva neskončna melanholija. Morda ta paradoks razloži zadnji paradoks melanholije: melanholija ni primarno usmerjena na rajsko preteklost organsko uravnovežene Celote, ki je bila izgubljena zaradi neke katastrofe, in ni žalost, ki jo je ta izguba povzročila. Sama melanholija v večji meri označuje držo tistih, ki so še v raji, toda si že želijo pobega iz njega; tistih, ki – čeprav so še vedno v zaprtem univerzumu – že nejasno slutijo neko drugo razsežnost, ki je onkraj njihovega dosega, ker so prišli na svet za malenkost prehitro ...

⁸Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, Bloomington: Indiana University Press 1995, 271.

Daleč od tega, da bi nas zapletlo v špekulativni teleološki nesmisel, nam tako branje nudi edino pot, da se izognemo naivnemu evolucionistemu pristopu, ki vidi zgodovinski razvoj kot postopno dezintegracijo prvotnih organskih oblik življenja (od *Gemeinschaft* do *Gesellschaft*). Prav evolucionistični pojem napredka je tisti, ki je po svoji notranji določenosti teleološki, ker višje stadije razume kot rezultat razvitja notranjih potencialov nižjih stadijev. V nasprotju s takšnim evolucionističnim pojmom razvoja bi bilo treba ostati pri razumevanju, in da se Novo pojavi z namenom, da bi razrešilo neznosno napetost v Starem in je bilo kot tako že »navzoče« v Starem na negativen način, pod krinko neskončne žalosti in hrepenenja. To je, kar poskuša na povsem drugi ravni povedati Walter Benjamin s svojim izredno antievolucijskim pojmom mesijanske obljube revolucionarnega Dejanja, ki bo za nazaj odrešilo Preteklost samo: sedanja revolucija bo retroaktivno realizirala zatrta početja celotne preteklosti, spodletele revolucionarne poskuse. To pomeni, da v pravi *zgodovinski* perspektivi, ki je nasprotna evolucionističnemu historizmu, preteklost ni preprosto preteklost, temveč v sebi nosi lastno utopično obljubo bodočega Odrešenja: da bi se prav razumelo kako preteklo obdobje, ne zadostuje, da upoštevamo zgodovinske pogoje, iz katerih se je razvilo – treba je upoštevati tudi utopične upe v Prihodnost, ki so bili izdani ali zatrti; to, kar je bilo »negirano«, kar se *ni* zgodilo, zaradi česar je bila pretekla zgodovinska realnost taka, kot je bila. Da bi dojeli francosko revolucijo, se je treba osredotočiti tudi na utopične upe osvoboditve, ki so bili zatrti ob njenem končnem izidu, obči meščanski realnosti – in enako velja tudi za oktobrsko revolucijo. Tako nimamo opravka z idealistično ali spritualistično teleologijo, temveč z dialektičnim pojmom zgodovinske epohe, katere »konkretna« definicija mora vsebovati tudi zatrte potenciale, ki jih je notranje »negirala« njena realnost. Da povemo na še bolj jasn način: če pravimo, da sedanost odreši preteklost, da preteklost vsebuje znamenja, ki merijo na sedanost, s tem ne zastopamo zgodovinsko-relativističnega stališča o tem, kako ni »objektivne« zgodovine, kako preteklost vedno razlagamo iz našega zdajšnjega obzorja razumevanja, kako pri opredeljevanju preteklih obdobj vedno – zavedno ali ne – vključujemo sedanje gledišče. Kar trdimo tu, je nekaj bolj radikalnega: pravi *historični* položaj (v nasprotju s historizmom) ne »relativizira« preteklosti (katero vedno izkrivi zdajšnje stališče), temveč – paradokсно – sedanost samo – našo sedanost lahko razumemo le kot izid (ne tega, kar se je dejansko zgodilo v preteklosti, temveč tudi) zatrtih potencialov glede prihodnosti, katere je vsebovala preteklost.

Seveda se tu pojavi takojšen očitek, da je tako melanholično predobčutje prihodnosti moč zaznati le, če beremo preteklost s perspektive prihodnosti, tj. popačeno s teleološkimi lečami – melanholična slutnja ni »dejansko« obstajala, gre zgolj za neke vrste perspektivno izkrivljenost, ki jo vnašamo v preteklost s kasnejšega stališča ... (tu je situacija podobna kot znana krožna razlaga o pojavu jezika, eni od osnovnih matrik ideologije: »ljudje so iznašli jezikovne znake, ker so si imeli nekaj povedati« – kot da bi bila pred jezikom potreba po njem ...) Toda napaka evolucionistične perspektive je v sprejetju »samoumevne« predpostavke, da je preteklost preprosto bila, povsem ontološko konstituirana, in ne »odprta«, vsebujoča sledi, ki so kazale v smer prihodnosti.

* * *

V širšem kontekstu bi se bilo na tej točki potrebno lotiti splošne teme »Vzhod proti Zahodu«, tj. o globalnih razlikah med »vzhodnimi« in »zahodnimi« najosnovnejšimi simbolnimi matrikami. Iz vzhodne perspektive v njeni najradikalnejši verziji je poslednja »realnost« Praznina, »pozitivna Praznost« in vsa končna/določena dejanskost je po svojem bistvu »iluzorična« – edina prava pot do etično-epistemične Resnice je v odpovedi želji kot tistem stanju, ki nas priklepa na končne predmete in je zato poslednji vzrok vsega trpljenja, tj. tega, da vstopimo v vedro blaženost nirvane. V nasprotju s tem je najgloblje jedro »zahodne« matrike v prepričanju, da *obstaja tretja pot*; če povemo z besedami Kanta in Nietzscheja: alternativa med »ničesar ne želeči« in med »patološko« željo, ki nas priklepa na pozitivne empirične predmete, ni izčrpana, ker v ljudeh obstaja želja, ki ni »patološka«, marveč »čista« želja po samem nič. Ali če to postavimo v Heideggrovo izrazje (kajti s svojim pojmom prvinske *lethe* Heidegger meri na isto stvar): obstaja »pred-ontološka premaknjenost« enega bistva s človeškim stanjem kot takim, bolj »izvorna« kot alternativa med blaženo potopitvijo v praznino in med suženjstvom »patološkim« željam.

Tako je lacanovska pozicija do vzhodnega pojma nirvane zelo jasna: stvar ni v tem, da poslednja izbira, s katero se soočamo mi, želeči ljudje, obstaja med željo (za nekaj znotraj lažne dejanskosti) in odpovedjo (pogasitev) želji, nezelenjem, potopitvijo v Praznino – obstaja tudi tretja možnost, ki je želja po samem Niču, po predmetu, ki nadomešča ta Nič. Lacanovska pozicija ni v tem, da je budizem »premočen«, da je primeren le za tiste, ki so sposobni dejansko pogasiti svojo željo, medtem ko je za nas, zahodne subjekte, ujete v dialektiko želje, psihoanaliza naš zadnji domet – lacanovsko stališče pravi, da

je »želja po Niču samem« tisti »izginjajoči posrednik«, tista tretja, bolj prvinska možnost, ki postane nevidna, potem ko smo formulirali nasprotje kot to, kar je med željo po nečem in neželenjem. Dejstvo te tretje možnosti je moč razločiti v težavi budistične pozicije, ko naj bi ta razložila pojav želje: Kako to, da je bila prvotna Praznina zmotena in je vzniknila želja; da so živa bitja postala ujeta v karmični krog, v navezanost na lažno realnost? Edina rešitev iz te mrtve točke je v postavki, da se je še pred razcepitvijo med nirvano in lažno pojavnostjo zgodila neka pred-ontološka motnja/sprevrženost/izgred znotraj nirvane same, tako da se je Absolutno (kozmična Sila ali kakor koli jo že imenujemo) korenito izkrivilo. Sledi te sprevrženosti lahko razločimo celo v pop-kulturnih newageovskih ikonah, kot je Darth Vader iz Vojne zvezd: v ideji, da so zares zlobne tiste osebe, ki so osvojile dostop do Moči, katera nam omogoča doseganje resničnega področja onkraj lažne materialne realnosti, toda to Moč so naknadno sprevrgele/zlorabile v napačne, zle namene. Kaj če padec v to sprevrženost ni nobena drugotna motnja Moči? Kaj če je ta »sprevrženost« izvorna, izvorno monstroozen rez/presežek, in če je nasprotje med nirvano in željo, ki je ujeta v področje pojavnosti, tu le zato, da zakrije to monstrooznost?

Prevedel B. Klun

POLITIKA INTERPRETACIJE

POLITIKA INTERPRETACIJE

POLITIKA INTERPRETACIJE

Trenutno so naše predstave o tem, kakšen naj bi bil filozof, tako povezane s Kantovim poskusom, da bi vse zahteve po vednosti naredil za soizmerljive, da si je kar težko zamisliti, kaj bi bila filozofija brez epistemologije. Še več – težko si je sploh zamisliti, da bi lahko bila kaka dejavnost, nepovezana z vedenjem, sploh vredna, da ji pravimo »filozofija«: mislim na tako dejavnost, ki ne bi bila nekakšna teorija vedenja, metoda dostopa do vedenja, ali namig na mesto, na katerem bi lahko našli kako izredno pomembno obliko vedenja. Težava izhaja iz misli, ki je skupna platonikom, kantovcem in pozitivistom: da je v človeku neko bistvo – namreč tisto bistvo, ki sestoji iz spoznavanja bistev. Misel, da je naša osrednja naloga v skrbnem zrcaljenju veselja, ki nas obdaja, v našem odzrcaljujočem bistvu, je komplementarna predstavi, ki je skupna Demokritu in Descartesu, to je, da veselje sestavljajo zelo preproste stvari, ki jih je mogoče jasno in razločno spoznati, ter da poznavanje njihovih bistev ponuja slovar temeljnih pojmov, ki omogoča soizmerljivost vseh govoric. Tako klasično podobo človeških bitij je treba opustiti, preden opustimo na epistemologijo osredotočeno filozofijo. »Hermenevtika«, polemičen izraz sodobne filozofije, je ime, ki je tovrstnemu poskusu prikladno. Uporaba izraza s tako intenco je v veliki meri zasluga natančno določenega dela, se pravi Gada-

merjeve *Resnice in metode*. Gadamer pojasnjuje, da hermenevtika ni »metoda, s katero bi prišli do resnice« in ki še vedno sodi v klasično podobo človeka: »Hermenevtični fenomen izvorno ni metodološko vprašanje«. ¹ Pravzaprav se Gadamer brez posebnega oklevanja kar takoj vpraša, kaj lahko sklepamo iz tega, da hermenevtiko pravzaprav izpeljemo iz hermenevtičnega fenomena kot dejstva, ki zadeva ljudi in ki ga je epistemološka tradicija poskusila izrinjati. »Tu izdelana hermenevtika«, trdi Gadamer, »ni (...) metodologija duhoslovnih znanosti, temveč poskus, da bi se dogovorili o tem, kaj duhoslovne vede v resnici so onstran svojega metodološkega samozavedanja, in o tem, kaj jih združuje s celoto našega izkustva sveta«. ² Ta knjiga je redeskripcija človeka, redeskripcija, ki poskuša njegovo klasično podobo vstaviti v širšo podobo. S tem tradicionalno filozofsko problematiko pravzaprav »oddalji«, ne ponuja pa kakih rešitev zanj.

V pričujočem razmišljanju bo pomemben Gadamerjev poskus razločevanja treh medsebojno prepletenih tokov, ki konstituira pojem duha, se pravi, romantično predstavo o človeku kot stvarniku samega sebe. Tako kot Heidegger, kateremu je v svojem delu delno zadolžen, tudi Gadamer ne popušča niti kartezijskemu dualizmu niti pojmu »transcendentalne konstitucije« (kakršna koli naj že bo njena idealistična interpretacija). ³ S tem nam omogoča, da »naturalistični« rezultat, do katerega sem poskušal priti v prejšnjem poglavju – se pravi, da »nereduktibilnost duhoslovnih znanosti« ni stvar metafizičnega dualizma – uskladimo z našo »eksistencialistično« intuicijo, da je redeskripcija nas samih najpomembnejše, kar lahko storimo. Do tega rezultata se Gadamer dokoplje tako, da pojem *Bildung* (vzgoje, samooblikovanja) zamenja kot cilj mišljenja pojem »vedenja«. Trditi, da postanemo drugi ljudje, da se »ponovno izgrajujemo« s tem, da več beremo, pišemo in se pogovarjamo, preprosto pomeni dramatično trditi, da so izjave, ki postanejo resnične, ko se nanašajo na nas prav preko teh dejavnosti, pogosto pomembnejše od tistih, ki glede na nas

¹ H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960, str. 16. Pravzaprav bi bilo preudarno, da imamo Gadamerjevo knjigo za udarec, ki je doletel sam pojem metode kot poskusa soizmerljivosti. To delo je zanimivo primerjati s Fayerabendovim *Zoper metodo*. Za svojo obravnavo Gadamerjevega dela sem dolžan Alsdairu McIntyru: glej njegov esej *Contexts of Interpretation*, Boston University Journal, 24, 1976, str. 41–46.

² Prav tam, str. 19.

³ Prav tam, str. 35: »Pojem kulture kot nekakšnega elementa, v katerem se giblje duh, ni nujno povezan s Heglovo fenomenologijo absolutnega duha, tako kot ni priznanje zgodovinske zavesti povezano z njegovo filozofijo zgodovine.«

postanejo resnične, ko več pijemo, služimo itn. Dogodki, ki nam omogočajo, da kaj novega in zanimivega povemo o nas samih, so, v takem nemetafizičnem smislu, za nas bolj »bistveni« (vsaj za tiste, ki smo relativno dobro stoječi intelektualci, prebivalci mirnega in bogatega dela sveta) od dogodkov, ki spreminjajo naše obraze ali naše življenjske vzorce (in nas tako »ponovno zgradijo« na manj »duhoven« način). Gadamer razvija svoj koncept učinkujoče zgodovinske zavesti (to je vrsta zavedanja preteklosti, ki vodi k spremembi nas samih) tako, da opredeli naravnost, ki se ne meni toliko za to, kar je v svetu ali kar se je dogodilo v zgodovini, marveč predvsem za to, kaj lahko iz narave in zgodovine potegnemo za svojo rabo. Za tako naravnost je pravilna razvrstitev stvari (glede na atome in praznino ali glede na zgodovino Evrope) propedeutika k novemu in zanimivemu načinu izražanja in zato tudi složnosti s svetom. Če to razumemo kot nasprotje epistemološkega ali tehnološkega vidika, je z vzgojnega vidika pomembnejši način, kako kaj povemo, od tega, ali imamo v lasti resnico. ⁴

Ker pa izraz »vzgoja« zveni nekoliko preveč plitko, *Bildung* pa preveč tuje, bom za označevanje takega načrta odkrivanja novih, boljših, zanimivejših in plodnejših načinov govorjenja uporabljal izraz »izoblikovanje«. Poskus, da izoblikujemo (same sebe ali druge), je lahko hermenevtično vzpostavljanje povezav med nam lastno kulturo in kako eksotično kulturo ali kakim zgodovinskim obdobjem, ali med našo stroko in drugo stroko, ki na videz ne kaže nesoizmerljivih ciljev v nesoizmerljivem slovarju. Lahko pa je tudi praktično zamišljanje takih novih ciljev, novih besed ali strok, ki naj bi jim sledila tako rekoč zaobrnjena hermenevtika: se pravi, poskus reinterpretacije nam domačega okolja v nedomačem smislu, ki nam ga ponujajo naše nove iznajdbe. V obeh primerih gre za dejavnost (kljub etimološki povezanosti teh izrazov) izoblikovanja, ki pa ni tudi konstruktivna – če »konstruktivno« pomeni način sodelovanja pri raziskovalnih načrtih, ki ga poznamo v normalnem diskurzu. Kajti *domneva se*, da je izoblikovalni diskurz nenormalen, da nas vleče iz naših starih jazov s silo tujosti, da nam pomaga pri tem, da postanemo nova bitja.

⁴ Tu je v igri isto nasprotje kot v tradicionalni polemiki med »klasično« in »znanstveno« vzgojo, ki jo Gadamer omeni v svojem uvodnem razdelku ob »obravnavi smisla tradicije za duhoslovne vede«. V splošnejšem oziru je to eden izmed vidikov polemike med pesništvom (ki ga v prvi vrsti vzgoje ni moč opustiti) in filozofijo (ko se ta ima za nadznanost, ki bi hotela igrati temeljno vlogo pri drugi vrsti vzgoje). Yeats je vprašal duhove (za katere je mislil, da mu narekujejo knjigo *A vision* prek transa njegove soproge), zakaj so prišli. Duhovi so mu odgovorili: »Da bi ti prinesli metafore za pesem«. Filozof bi od njih lahko pričakoval kako resnico o tem, kako je kaj v onstranstvu – Yeats pa zategadelj ni bil nič razočaran.

Kontrast med željo po izoblikovanju in željo po resnici po Gadamerju ni izraz napetosti, ki jo je treba za vsako ceno preseči ali se je rešiti. Če ta konflikt sploh obstaja, se kaže kot konflikt med platonsko-aristoteliskim prepričanjem, da smo lahko izoblikovani le, če spoznamo tisto, kar je zunaj nas (s skrbno refleksijo dejstev – z uresničevanjem našega bistva prek spoznavanja bistev), in prepričanjem, po katerem je raziskovanje resnice eden izmed mnogih načinov, ki nas lahko izoblikujejo. Gadamer Heideggru upravičeno priznava, da je dojetanje, značilno za objektivno vedenje (ki so ga po modelu matematičnih znanosti prvič razvili Grki) znal prikazati kot eno izmed človekovih zasnutij med mnogimi drugimi. To je vsekakor še bolj jasno pri Sartru. Po njegovem mnenju je poskus, da si pridobimo objektivno poznavanje sveta in tako tudi sebe samih, pravzaprav poskus izogniti se odgovornosti do izbire lastnega zasnutja.⁵ To po Sartru ne pomeni, da je stremljenje po objektivnem poznavanju narave, zgodovine ali česar koli že obsojeno na neuspeh ali da se kaže kot iluzorično. Pomeni preprosto le to, da tako stremljenje kaže na skušnjava po samoiluziji, kolikor pač mislimo, da lahko same sebe spoznamo tako, da v množici normalnih diskurzov prepoznamo tiste deskripcije, ki se nam prilegajo. Za Heideggra, Sartra in Gadamerja je objektivno raziskovanje povsem mogoče in pogosto tudi realno: lahko le pripomnimo, da nam to po njihovem mnenju priskrbi samo nekatere izmed možnih načinov opisovanja nas samih in da nekateri med temi načini lahko ovirajo proces izoblikovanja.

Če naj ocenimo takšno »eksistencialistično« pojmovanje objektivnosti, bi lahko rekli, da je po tem pojmovanju treba objektivnost jemati kot ustreznost norm obrazloževanja (izjav ali dejanj), ki jih nahajamo v zvezi z nami. Ta ustreznost postane sporna in iluzorična le takrat, ko jo imamo za kaj več od tega, se pravi za način, kako priti do nečesa, kar bi normalne prakse upravičevanja »utemeljilo« na nečem drugem. Taka »utemeljevalna podlaga« naj bi po splošnem prepričanju ne potrebovala upravičevanja: tako jasna in razločna je, da velja za »filozofski temelj«. To je iluzija, ne le zaradi tistega razširjenega absurdnega prepričanja v predstavo o poslednjem upravičenju, ki se opira na nekaj neupravičljivega, ampak tudi zaradi neke konkretnejše absurdnosti: misli, da ima slovar, ki ga uporabljata današnja znanost, današnja morala ali kar koli drugega, privilegirano zvezo s stvarnostjo in da je s tem že kaj več kot preprosta množica opisov. Če se strinjamo z naturalisti glede dejstva, da redeskripcija ni »sprememba bistva«, moramo zaradi doslednosti po-

⁵ J. P. Sartre, *Bit in nič*, 2. del, 5. poglavje, 5. par. in Sklepna beseda.

vsem opustiti sam pojem »bistva«.⁶ Uveljavljena filozofska strategija, ki je lastna marsikateremu naturalizmu, pa, nasprotno, išče pot, ki naj bi pokazala, da je naša kultura zares dojela bistvo človeka, to pa zato, da bi vse nove in nesoizmerljive slovarje lahko zreducirala na čisto »nekognitivno« ornamentalistiko.⁷ »Eksistencialistično« pojmovanje je koristno, ker razglaša, da nimamo nikakršnega bistva, to pa nam omogoča enakovredno vrednotenje deskripcij človeka v kateri izmed (ali vseh) naravoslovnih znanosti in različnih alternativnih deskripcij, ki nam jih nudijo pesniki, romanopisci, globinski psihologi, kiparji, antropologi in mistiki. Prve ne veljajo za privilegirane, češ da je (vsaj danes) več konsenza v znanosti kot v umetnosti, marveč sodijo preprosto v repertoar samodeskripcij, ki jih imamo na razpolago.

To točko lahko imamo tudi za sežetek splošnega prepričanja, da oseba sebe ne more imeti za vzgojeno – *gebildet* –, če pozna samo dosežke sodobnih normalnih naravoslovnih ved. Gadamerjeva *Resnica in metoda* se začneja s preučevanjem vloge, ki jo je odigrala humanistična tradicija pri tem, da je pojem *Bildung* dobil pomen »nečesa, kar je namen samemu sebi«.⁸ Da bi ta pojem razumeli, nam mora biti jasen smisel relativnosti deskriptivnih slovarjev glede na obdobja, na tradicije, na zgodovinske okoliščine. Humanistična tradicija vzgoje to omogoča, ne omogoča pa ga učenje dosežkov naravoslovnih ved. Ko si enkrat pridobimo ta občutek za relativnost, pojma »bistva« ne moremo več jemati zares, niti ne predstave, da je naloga človeka v skrbni predstavitvi bistev. S svoje strani nas naravoslovne vede prepričujejo, da vedo, kaj smo in kaj smo lahko – v tem smislu, da zmorejo predvideti in nadzorovati ne le naše obnašanje, ampak tudi njegove meje (predvsem pa meje našega označevalnega jezika). Gadamerjev poskus, da bi preklical zahtevo po »objektivnosti« na področju duhoslovnih ved, je usmerjen v to, da se nam nenormalno raziskovanje ne bi zdelo sumljivo že zato, ker je nenormalno.

⁶ Na žalost Sartre ni razvil svojega uvida, da je človek bitje, čigar bistvo je, da nima nobenega bistva, in te trditve ni razširil na vsa bitja. Če slednjega ne dodamo k prvi trditvi, dobimo občutek, da Sartre vztraja pri starem metafizičnem razlikovanju med duhom in naravo v drugi preobleki, ne pa da preprosto trdi, da je človek vedno svoboden, izbirati si nove opise (zase, poleg opisov za druge stvari).

⁷ Zdi se mi, da je Dewey edini med temi, ki jih običajno imamo za »naturaliste«, brez take reduktivne drže, čeprav vseskozi razpravlja o »znanstveni metodi«. Njegova posebna zasluga je bila ta, da je ostal dovolj heglovski, da naravoslovne znanosti ni razglasil za lastnico notranje poti k bistvu stvari, hkrati pa je še ostal dovolj naturalist, da je ljudi razumeval v darwinovskem duhu.

⁸ H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, str. 32.

Tak »eksistencialistični« poskus umestitve objektivnosti, racionalnosti in normalnega raziskovanja v širši okvir naše potrebe po vzgojenosti in oblikovanosti je pogosto v nasprotju s »pozitivističnim« poskusom ločevanja med dojemanjem dejstev in sprejemanjem vrednot. S pozitivističnega vidika se Gadamerjeva predstavitev zgodovinsko učinkujoče zavesti ne zdi kaj prida različna od ponavljanja splošne predstave, da bi ne vedeli, kaj s sabo, četudi bi poznali vse objektivno resnične deskripcije sebe samih. S tega gledišča *Resnica in metoda* (pa tudi 6. in 7. poglavje v tej knjigi) ne bi bila nič drugega kot preveč dramatično poudarjanje tega, da nam normalna znanost, četudi bi zadostila vsem potrebam po obrazložitvi, še vedno pušča svobodo, črpati svojo moralo iz tako upravičenih izjav. Z Gadamerjevega, Heideggrovega in Sartrovega vidika pa ima razlikovanje med dejstvom in vrednoto to vrzel, da nas nujno vodi v zmedo o tem, da so poleg deskripcij, ki jih nudijo dosežki normalne znanosti, možne tudi alternativne deskripcije.⁹ To razlikovanje namiguje na to, da nam takoj, ko so »dejstva v redu«, ne preostane nič drugega kot »nekognitivno« sprejetje določene drže – neka izbira, ki je ni moč racionalno postaviti pod vprašaj. To pa zakriva dejstvo, da je uporaba množice resničnih izjav za opisovanje nas samih že sama po sebi izbira neke drže do sebe: vsaka raba neke določene množice resničnih izjav pomeni sprejetje neke določene drže. Edinole predpostavka o obstoju slovarja brez vsakršnega vrednostnega določila, ki bi bil sposoben te množice »faktičnih« izjav narediti soizmerljive, bi bila pogoj, da bi se pozitivistična delitev na dejstva in vrednote, na verjetja in drže lahko izkazala za možno. Filozofska izmišljotina, češ da imamo tak slovar tako rekoč že na jeziku, je z vidika vzgoje naravnost katastrofalna. Sili nas k misli, da se ljudje delimo na poznavalce resničnih izjav na eni strani in osebe, ki izbirajo lastno življenje, dejanja, umetnine, na drugi. Taka nenaravna ločevanja onemogočajo zjasnitev pojma izoblikovanja, predvsem pa nas navajajo k misli, da izoblikovanje nima nič opraviti z racionalnimi sposobnostmi, ki jih uporabljamo v normalnem diskurzu.

Gadamerjev poskus, da bi se otrešel klasične predstave o človeku, poznavalcu bistev, zato med drugim predstavlja tudi prizadevanje, da se osvobodimo ločevanja med dejstvom in vrednoto, da sprejmemo »odkritje dejstev« kot enega od zasnutkov izoblikovanja med vsemi drugimi. To je razlog, da se Gadamer toliko ukvarja z razgrajevanjem Kantovega ločevanja med vednostno, npravstveno in estetsko sodbo. Vprašanja, ali naj sprejmemo Kantovo »mrežo« ali

⁹ Glej Heideggrova razmišljanja o vrednotah v *Biti in času* in 2. del, 1. pogl., 4. par. Sartrove *Biti in nič* in jih primerjaj z Gadamerjevimi opazkami o Webbru v *Resnici in metodi*.

naj jo damo stran, ni moč rešiti z dokazom. Ni »normalnega« filozofskega diskurza, ki bi dajal skupno podlago soizmerljivosti za tiste, ki imajo znanost in izoblikovanje za »racionalno« oz. »iracionalno«, in za tiste, ki imajo raziskovanje objektivnosti za možnost med možnostmi, za možnost, ki jo gre upoštevati pri zgodovinsko učinkujoči zavesti. Če take skupne podlage ni, nam preostaja le to, da pokažemo, kako se druga stran kaže z našega stališča. Se pravi: vse, kar lahko storimo, je to, da smo hermenevtični do opozicije – da poskusimo pokazati, kako so tiste čudne, ali paradoksalne, ali žaljive stvari, ki jih govorijo, povezane s tistim, česar ne izrečejo, in kako bi se nam kazale njihove besede, ko bi jih prevedli v naš alternativni idiom. Takšna hermenevtika s polemičnim nadihom je skupna Heideggrovemu in Derridajevemu poskusu dekonstrukcije izročila.

2. Filozofija kot sistematika in filozofija kot vzgoja

Hermenevtični vidik, po katerem pridobivanje resnice izgublja svoj pomen in se kaže kot komponenta vzgoje, je mogoč samo, če smo že zavzeli neko drugo stališče. Vzgoja se mora začeti z akulturacijo. To pomeni, da sta iskanje objektivnosti in samozavestna gotovost družbenih praks, v katerih je umeščena objektivnost, prva nujna koraka k temu, da postaneš *gebildet*. Najprej se moramo ugledati *en-soi* – preko deskripcije izjav, ki jih naši vrstniki imajo za objektivno resnične –, šele nato se smemo vprašati, kako naj se vidimo *pour-soi*. Podobno se tudi ne moremo vzgojiti, preden ne odkrijemo marsičesa v zvezi z deskripcijami sveta, ki jih nudi naša kultura (se pravi, ne da bi se naučili dosežkov naravoslovja). Kasneje lahko morda pripišemo manjši pomen »stiku s stvarnostjo«, to pa si lahko privoščimo šele po tistem, ko smo šli skozi stopnje najprej implicitne, nato pa eksplicitne in samozavedajoče se skladnosti z normami diskurzov, ki nas obdajajo.

Rad bi poudaril to banalno dejstvo – se pravi, da se mora vzgoja, tudi revolucionarjeva ali prerokova, nujno začeti z akulturacijo in konformizmom, preprosto zato, da ima lahko »eksistencialistična« teza garantirano referenco, ko trdi, da je normalno udeleževanje v normalnem diskurzu samo zasnutek, način eksistiranja v svetu. Jamstvo za to prepoznamo v zatrditvi, da je nenormalni in »eksistencialni« diskurz do normalnega vselej parazitski in da je možnost hermenevtike vselej parazitska glede na možnost (in morda glede na resničnost) epistemologije ter da se vzgoja venomer poslužuje snovi, ki jih zajema iz

vselejšnje kulture. Preskusiti možnost nenormalnega diskurza *ex novo*, ne da bi znali prepoznati svoje nenormalnosti, je blazno v najbolj dobesednem in strašnem pomenu besede. Hoteti biti po vsej sili hermenevtičen tudi tam, kjer bi morala biti primerna prav epistemologija (se pravi, postati nesposobni, da dojamemo normalen diskurz v okviru njegovih lastnih motivacij, in zato biti sposobni le, da ga dojamemo znotraj našega nenormalnega diskurza) sicer ni blazno, a izgleda neotesano. Zavzetje eksistencialističnega pristopa do objektivnosti in racionalnosti, tako kot to počenjajo Sartre, Heidegger in Gadamer, je smiselno, če je to zavestna oddaljitev od norme, ki smo jo dobro dojeli. »Eksistencializem« je v svoji srži reaktivno miselno gibanje, ki se določa samo v nasprotju do tradicije. Na tem mestu nameravam to nasprotje posplošiti v nasprotje med filozofi, katerih delo je bistveno konstruktivno, in filozofi, katerih delo je bistveno reaktivno. Zato bom razvijal nasprotje med filozofijo, ki sloni na epistemologiji, in filozofijo, ki ima za svoje izhodišče dvom o tem, kar epistemologija zahteva, tj. kontrast med »sistematičnimi« in »izoblikovalnimi« filozofijami.

V vseh kulturah z zadostno stopnjo samorefleksivnosti najdemo ljudi, ki si izberejo določeno področje ali množico praks, ga imajo za paradigmo človekovega delovanja, nato pa skušajo pokazati, kako bi se ostala kultura s tem lahko okoristila. Za osrednjo smernico zahodne filozofske tradicije je bila ta paradigma *vednost*: razpolagati z resnično upravičenimi verjetji, ali še bolje, s tako globoko prepričljivimi verjetji, da bi bilo njihovo upravičenje že odveč. Kasnejše filozofske revolucije so v okviru te usmeritve povzročili filozofi, ki so jih stimulirala nova kognitivna dejstva. Pomislimo npr. na novo odkritje Aristotela, na Galilejevo mehaniko, na razvoj samozavedanja zgodovino pisja iz 19. stoletja, na Darwinovo biologijo, na Tomaževo uporabo Aristotela pri usklajevanju patrističnih nauk, na kritiko sholastike s strani Descartesa in Hobbesa, na iluministično predstavo, češ da branje Newtona že po naravi podira trinoštvo, na Spencerjev evolucionizem, na Carnapov poskus premagovanja metafizike z logiko – vse to so poskusi novega oblikovanja preostale kulture o modelu najnovejših kognitivnih dosežkov. Zahodni filozof iz te »glavne usmeritve« se navadno izraža takole: ker je bila ta-in-ta smer raziskovanja tako presunljivo uspešna, pogledimo, kako bi se dalo po njenem vzorcu preoblikovati vsa raziskovanja in vso kulturo, tako da bi objektivnost in racionalnost zmagala na področjih, ki so jih prej senčile konvencije, vraževernost in pomanjkanje človeškim zmožnostim primerne epistemološkega razumevanja, ki bi pomagalo pri natančni predstavitvi narave.

Na obrobju zgodovine moderne filozofije najdemo osebnosti, ki sicer ne predstavljajo kake posebne »tradicije«, a so si vseeno podobne v svojem nezaupanju do predstave, da je bistvo človeka v tem, da je spoznavalec bistev. Take osebnosti so Goethe, Kierkegaard, Santayana, William James, Dewey in pozni Wittgenstein. Te filozofe pogosto obtožujejo relativizma in cinizma. Sami večkrat dvomijo o napredku in predvsem o najnovejših tezah, češ da je ta-in-ta stroka dokončno razjasnila naravo človekovega spoznavanja, tako da bo zdaj razum vendarle prepojil vsa druga področja človekovega delovanja. Ti pisci so netilci dvoma: tudi ko bi ljudje upravičili resničnost verjetega o vsem tistem, kar nam je treba vedeti, najbrž ne bi dosegli nič več kot usklajenost z dnevnimi normami. Pri teh mislecih pa je živ historicistični občutek, ki v »vraževerju« tega stoletja prepozna zmago slavje razuma iz prejšnjega, pa tudi relativistični občutek, po katerem zadnji slovar najnovejših znanstvenih dosežkov ne predstavlja privilegiranih predstav bistev, ampak je le eden izmed potencialno neskončnih slovarjev, s katerimi je mogoče opisati svet.

Filozofe sredinske smeri bom poimenoval »sistematike«, obrobne pa bom imenoval »vzgojne«. Obrobni in pragmatični filozofi so skeptični predvsem *do sistematične filozofije*, do celotnega načrta univerzalne soizmerljivosti.¹⁰ Veliki sodobni vzgojni in obrobni filozofi so Dewey, Wittgenstein in Heidegger. Vsi trije nam domala ne dopuščajo, da bi njihovo misel sprejeli kot razsojanje o tradicionalnih filozofskih problemih ali kot kak konstruktiven predlog za filozofijo kot stroko, ki sloni na sodelovanju in je usmerjena k napredku.¹¹ Ti

¹⁰ Prim. odlomek iz dela *Le Jardin d'Epicure* (Anatole France), ki ga Jacques Derrida navaja na začetku svoje knjige *La Mythologie Blanche* (*Marges de la Philosophie*, Paris 1972, str. 250): »Ko metafiziki spravijo skupaj nov jezik, so podobni brusarjem, le da namesto nožev in škarij ob svojem kamnu brusijo kovance in medalje. S kovancev obrusijo vtisnjene zapise in podobe. Ko na denarju ne moremo več prepoznati Viktorije, Vilhelma ali francoske republike, stvar obrazložijo takole: novci nimajo več nič specifično angleškega, nemškega ali francoskega, ker smo jih odtrgali času in prostoru; zdaj ne veljajo več npr. pet frankov, saj je njihova vrednost neprecenljiva, neskončno širše pa je tudi področje njihove uporabe.«

¹¹ Prim. Gadamerjevo polemično držo do »subjektivizacije estetike« v Kantovi tretji Kritiki in jo primerjaj s Heideggrovimi opazkami glede razlikovanja med fiziko, logiko in estetiko iz Pisma o humanizmu. Ko primerja Heideggra in Wittgensteina, Apel trdi, da sta oba »poklicala na zagovor zahodno metafiziko kot teoretično panogo« (*Transformation der Philosophie*, Frankfurt 1973, I, str. 228). Svojih trditev o Deweyju, Wittgensteinu in Heideggru nisem podprl z obširnejšimi interpretacijami. To sem poskusil v naslednjih spisih: *Keeping Philosophy Pure*, »Yale Review«, 1976, str. 336–356; *Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey*, »Review of Metaphysics« 30, 1976, str. 280–305; *Dewey's Metaphysics*, v: *New Studies in the Philosophy of John Dewey*, ur. St. M. Cahn, Hanover, N.H. 1977.

filozofi se poigravajo s klasično podobo človeka, s podobo, ki vključuje sistematično filozofijo, poigravajo se z iskanjem univerzalne soizmerljivosti v dokončnem slovarju. Taki misleci so zagovorniki teze, da besede pridobivajo svoj pomen od drugih besed, ne pa na podlagi lastnega predstavnostnega karakterja; iz tega pa izhaja korolarij, da slovarji pridobivajo svoje pravice od ljudi, ki jih uporabljajo, ne pa od tega, ker so še posebno primerni za opisovanje stvarnosti.¹²

Razlikovanje med sistematičnimi in vzgojnimi filozofi se ne ujema z razlikovanjem med normalnimi in revolucionarnimi filozofi. Druga ločnica postavlja Husserla, Russella, poznega Wittgensteina in poznega Heideggra skupaj na isto (»revolucionarno«) stran. Tu me zanima razlika med dvema vrstama revolucionarnih filozofov. Na eni strani so revolucionarni filozofi, ki ustanavljajo nove šole z normalno in profesionalizirano filozofijo. Taki filozofi občutijo nesoizmerljivost svojega novega slovarja glede na stare slovarje kot prehodno težavo, ki jo je treba pripisati pomanjkljivostim predhodnikov, sicer pa ji je usojeno, da jo institucionalizacija novega slovarja odpravi. Na drugi strani so veliki filozofi, ki zavračajo misel, da bi lahko njihov slovar kdaj bil institucionaliziran ali da bi lahko njihove spise imeli za soizmerljive s tradicijo. Husserl in Russell (tako kot Descartes in Kant) sta filozofa prve vrste. Pozni Wittgenstein in pozni Heidegger (tako kot Kierkegaard in Nietzsche) sta filozofa druge vrste.¹³ Veliki sistematični filozofi so konstruktivni in ponujajo argumentacije. Veliki vzgojni filozofi so reaktivni in ponujajo satire, parodije in aforizme, vedoč, da bodo njihova dela izgubila svojo bistveno funkcijo, ko ne bo več aktualna doba, na katero so zastavili svojo reakcijo. Taki filozofi so *namenoma* obrobni. Veliki sistematični filozofi, tako kot veliki znanstveniki, gradijo za večnost. Veliki vzgojni filozofi pa rušijo za lastno generacijo. Sistematični filozofi čutijo potrebo, da bi lastno delo zasnovali po varni poti znanosti. Vzgojni filozofi pa čutijo potrebo, da bi se sprostili za tisti občutek čudenja, ki ga filozofi včasih znajo vzbuditi: čudenje, da je nekaj novega pod soncem, nekaj, kar *ni* natančna predstava tega, kar je že bilo, nekaj, česar (vsaj trenutno) ni moč obrazložiti in kar je komajda moč opisati.

¹²To Heideggrovo stališče glede jezika je prevzel in didaktično preobrazil tudi J. Derrida v *Glasu in fenomenu*.

¹³Fascinacija, ki prihaja od človeka, ki je znal presanjati samo idejo zahodne filozofije – od Platona namreč –, je povezana z dejstvom, da še ne vemo, kaj neki je bil sam kot filozof. Četudi *Sedmega pisma* ne upoštevamo, ker je nepristno, to skrivnost oživilja že samo dejstvo, da danes, po celem tisočletju komentarjev, še nihče ne ve natanko, kaj je v njegovih dialogih povedano le za šalo.

Sam pojem vzgojnega filozofa je pravzaprav paradoksen. Platon je označil filozofa kot nasprotje pesnika. Filozof lahko navaja razloge, lahko argumentira svoje teze, lahko se upraviči. Zato sistematični in argumentativni filozofi trdijo, da sta Nietzsche in Heidegger lahko kar koli, nista pa *filozofa*. Argument »to ni pravi filozof« normalni filozofi uporabljajo zoper revolucionarne. Uporabljali so ga pragmatisti proti logičnim pozitivistom, pozitivisti proti »filozofom navadnega jezika«. Vsakokrat se ga bo uporabljalo, ko bo v nevarnosti udobni profesionalizem. V tem smislu je le retoričen izgovor, ki ne pove kaj več od dejstva, da imamo tu pred seboj predlog nesoizmerljivega diskurza. Ko pa ga uporabljamo proti vzgojnemu filozofu, ima obtožba realno moč. Problem vzgojnega filozofa je pravzaprav ta, da bi nam moral kot filozof nuditi argumentacije, sam pa si želi nuditi le drugačno množico terminov, *ne da bi* si upal zatrjevati, da ti termini predstavljajo nove in natančne predstave za bistva (npr. za bistvo same filozofije). Tak filozof tako rekoč ne prekrši samo pravil normalne filozofije (šolskih filozofij svoje dobe), ampak tudi nekakšno nadpravilo: pravilo, po katerem lahko predlagamo spremembo pravil samo takrat, ko smo ugotovili, da stara niso več primerna za obravnavane argumente, ko ne ustrezajo več stvarnosti in onemogočajo razrešitev večnih vprašanj. V nasprotju s sistematičnimi filozofi se vzgojni filozofi izkažejo za nenormalne na tej ravni. Taki filozofi se nočejo predstaviti kot odkritelji kake nove objektivne resnice (npr. v zvezi s tem, kaj naj bi bila filozofija). Predstavljajo se kot filozofi, ki delajo nekaj različnega in pomembnejšega od ponujanja predstav, kaj naj bi bile stvari. Pomembnejšega pa zato, ker po njihovem mnenju sam pojem »natančne predstave« ni najprimernejši, da bi premislili to, kar filozofija dela. V tem smislu si upajo reči, da se to dogaja, ker »iskanje natančnih predstav o nečem« (npr. o »najsplošnejših potezah stvarnosti« ali o »naravi človeka«) predstavlja *netočno* predstavo filozofije.

Medtem ko si tudi najmanj pretenciozni revolucionarji, tako kot njihovi predhodniki, lahko privoščijo mnenje o marsičem, so vzgojni filozofi prisiljeni spraviti na slab glas že sam pojem mnenja, tako da se hkrati ognejo lastnemu mnenju o tem, da imaš neko mnenje.¹⁴ V tem tiči nekakšna zadrega, stvar kot taka pa ni nemogoča. Wittgenstein in Heidegger jo rešita kar dobro, recimo takole: ko nekaj izjavimo, s tem še ne izrekamo nujno mnenja. Morda preprosto *nekaj rečemo* – kot udeleženci v pogovoru, ne pa kot sodelavci pri raziskavi. Reči kako stvar najbrž ne pomeni zmeraj reči, kako stvari so. Oba filozofa

¹⁴Heideggrova *Doba podobe sveta* je najboljša diskusija o zagati, v katero sem pravkar zabredel.

predlagata, naj se navadimo opazovati, kako ljudje govorijo stvari, naj bodo dobre ali slabe stvari, ne da bi v tem videli pozunanjenja notranjih predstav o stvarnosti. Ta predlog pa je pravzaprav omejen samo na te izjave same: kmalu po tem bi se ne smeli več imeti za tiste, ki *vidijo* na tak način, obenem pa ne pogledajo več nobene druge stvari. Iz jezika moramo povsem iztrebiti vizualne metafore, predvsem tiste, ki se nanašajo na zrcaljenje.¹⁵ Da bi to lahko storili, se moramo dokopati do takega razumevanja jezika, ki naj iz njega izključi ne samo njegov karakter pozunanjenja notranje predstave, ampak tudi vsak vidik predstave sploh. Opustiti moramo pojem ustrezanja, ujemanja, bodisi v zvezi s povedmi bodisi v zvezi z mislimi; povedi naj nam bodo prej povezane z drugimi povedmi kot pa s svetom. Izjavo »to ustreza stvarjem, take so stvari« moramo imeti za standardno čestitko, ki je je deležen uspeli normalni diskurz, ne pa za zvezo, ki bi jo proučevali ali po njej stremeli v drugačnem diskurzu. Poskus, da to čestitko razširimo tudi na dejstva iz nenormalnega diskurza, je podoben čestitanju sodniku za moder sklep tako, da mu pustimo napitnino: to bi kazalo pomanjkanje olike. Misliti, da imata Wittgenstein in Heidegger mnenje o stvarnosti, pravzaprav ne pomeni zmotiti se o tem, kako je s stvarmi, marveč pokazati slab okus. Če ju obravnavamo tako, ju spravljamo v neprijeten položaj, da se zazdita že kar malce smešna.

Morda pa je *prav*, da se zdita smešna. Kako pa naj vemo, kdaj se moramo vesti zelo obzirno, kdaj pa vztrajati pri moralni dolžnosti, da naj vsakdo ima svoje mnenje? To je podobno kot vprašati se, kdaj lahko vemo, ali nas kdo, ki je zavrnil naše norme (npr. norme družbenega ustroja, ali spolnih navad, ali načinov pogovora), moralno žali, ali pa je to nekaj, kar moramo (vsaj začasno) spoštovati. Tega ne moremo vedeti, kolikor se nanašamo na splošne principe. Nismo sposobni npr. vnaprej vedeti, ali bomo morali prekiniti pogovor oz. osebno razmerje v primeru, ko je bilo kaj rečeno ali storjeno, saj vse je odvisno od tega, kako do tja pridemo. Tovarištvo vzgojnih filozofov pri razgovoru je alternativa temu, da nanje gledamo kot na ljudi z določenim mnenjem glede zadev, ki veljajo za splošno zanimive. Da bi modrost ločili od ljubezni do prerokanja in da njen uspeh ne bi bil v tem, da bi našla slovar, ki bi bil primeren za predstavitev bistva, moramo to modrost imeti za praktično modrost, ki jo potrebujemo, da se lahko udeležujemo razgovora. Vzgojno filozofijo lahko

¹⁵ V novejših spisih Derrida razmišlja prav o tem, kako se ogniti takim metaforam. Tako kot Heidegger v *Pogovoru z Japoncem* se tudi Derrida včasih ukvarja s predstavo o prvenstvu vzhodnih jezikov in ideografske pisave.

gledamo *kot* ljubezen do modrosti, tako da jo imamo za poskus, izogniti se razpadu razgovora v raziskovanje, v izmenjavo mnenj. Vzgojni filozofi ne bodo nikdar mogli pripeljati filozofije k dokončnemu zaključku, znali ji bodo le pomagati, da ne bi zašla na mirno pot znanosti.

3. Vzgoja, relativizem in objektivna resnica

Rad bi še naknadno podprl predlog, da naj nam bodo cilji vzgojne filozofije bolj nadaljevanje razgovora kot pa razkritje resnice. To je lahko tudi odgovor na običajno obtožbo o »relativizmu«, ki ga je deležno podrejanje resnice vzgojnosti. Branil bom tezo, da je razlika med razgovorom in raziskovanjem vzporedna Sartrovemu ločevanju med tem, da si sebe predstavljamo kot *pour-soi*, in tem, da se vidimo kot *en-soi*. Kulturna vloga vzgojnega filozofa je potemtakem ta, da nam pomaga izogniti se samoprevari, češ da s poznavanjem množice objektivnih dejstev lahko spoznamo tudi same sebe. V naslednjem paragrafu bom preskusil obratno pot. Trdil bom, da nam podjetni behaviorizem, naturalizem in fizikalizem, ki sem jih odobravajoč predstavil v prejšnjih poglavjih, ponujajo možnost ogniti se samopravari, češ da nam je dana globoka, skrivna, metafizično obogatena narava, ki nas »nereduktibilno« razlikuje od črnih in atomov.

Filozofe, ki dvomijo o tradicionalni epistemologiji, imajo pogosto za ljudi, ki postavljajo pod vprašaj predstavo, da je lahko resnična vsaj ena od teorij, ki med seboj tekmujejo. Težko bi koga našli, ki bi temu zares oporekal. Če jim rečeš, da dosledne ali pragmatične »teorije resnice« dopuščajo možnost, da mnogo medsebojno nezdržljivih teorij lahko zadosti istemu nizu pogojev »resnice«, koherentisti ali pragmatisti navadno odgovarjajo, da nam to le kaže, kako nimamo nobene podlage, da bi izbirali med možnimi kandidatki za »resnico«. Po njihovem mnenju iz tega izhaja naslednja morala: ni šlo za neadekvatno analizo »resnice«, marveč za to, da obstajajo določeni izrazi – npr. »resnična teorija«, »prava stvar« –, ki so z intuitivnega in slovničnega vidika izraženi v ednini, čeprav ni množice nujnih in zadostnih pogojev, ki bi lahko določila njihovo enotno referenco. To naj nas – tako pravijo – ne vznemirja. Nihče ne misli, da obstajajo nujni in zadostni pogoji za določitev npr. edine reference »najboljše stvari, ki bi jo Vi morali storiti v oni precej kočljivi situaciji«, čeprav lahko navedemo verjetne pogoje, ki lahko skrajšajo seznam nezdržljivih kandidatov v medsebojnem tekmovanju. Zakaj naj bi isto ne

veljalo za reference o »tem, kar bi bil moral storiti v oni strašni moralni dilemi«, ali »za dobro življenje« ali pa za »tisto, iz česar je zares sestavljen svet«?

Uvideti, da je relativizem na preži pri slehernem poskusu izdelave pogojev resnice, dejanskosti ali dobrote, ki naj ne ponuja izključno pogojev individualizacije, pomeni sprejeti »platonski« pojem transcendentálnih izrazov, o katerem sem že razpravljal (6. paragraf v 6. poglavju). Prisiljeni smo domnevati, da prave reference teh izrazov (Resnično, Dejansko, Dobro) nimajo nikakršne zveze z obrazložitvenimi praksami, ki so se uveljavile med nami. Platonsko hipostaziranje vodi v dilemo: z ene strani naj filozof poskuša najti kriterije, kako se dokopati do teh edinih referenc, z druge strani pa razpolaga le z napotili uveljavljene prakse (npr. najboljše etične ali znanstvene misli v tistem trenutku), kaj bi lahko ti kriteriji bili. Filozofi se s tem obsojajo na sizifovstvo: pravkaršnja izpostavitve transcendentálnega termina je namreč že takoj označena kot »naturalistična prevara«, kot mešanje bistva in akcidence.¹⁶ Po mojem mnenju lahko najdemo nit, ki nas pripelje do vzroka te samouničevalne obsesije, in sicer če upoštevamo tole: tudi tisti filozofi, za katere je intuitivna nemoč, da bi našli pogoje za določitev »edine stvari, ki jo je treba narediti«, že razlog za zavračanje »objektivnih razlogov«, neradi priznavajo, da ni mogoče najti meril za določitev, katera je edina resnična teorija o svetu, in da je to razlog, da zavrnemo »objektivno fizično realnost«. Toda pravzaprav bi to morali priznati, saj sta omenjena pojma s formalnega vidika ekvivalentna. Razlogi za in proti sprejetju »sporazumne« drže do moralne resnice so isti razlogi, ki dopuščajo upoštevanje resničnosti fizičnega sveta. Zdi se mi, da je poanta v tem, da se ob nepravilnem ravnanju običajno opravičujemo, češ da nas določa fizična stvarnost, ne pa vrednote.¹⁷ Kaj pa ima ta pogojenost opraviti z objektivnostjo, z adekvatno predstavo in z ujemanjem? Po mojem nič, razen če ne zamenjamo *stika* s kako stvarnostjo (z vzročno neintencionalno in z opisom nepovezane zveze) za *opravek* s stvarnostjo (opisovati, obrazložiti, predciriti in spremeniti – vse to izvršujemo v obliki deskripcije). Če fizično stvarnost jemljemo kot Peircejevo »Drugost«, kot pritisk brez mediacij, smisel te besede nima kaj opraviti s smislom, po katerem naj bi bil med vsemi našimi načini deskripcije ali obračunavanja s fizično stvarnostjo »en sam pravi način«. Manko deskripcije zamenjamo za natančnost posredovanja, zamešamo ga za privilegij, ki

¹⁶ Prim. klasično delo W. Frankena *The Naturalistic Fallacy*, »Mind«, 68, 1939.

¹⁷ Glede tega, kar kaže na določeno pogojevanje s strani vrednot, trdijo precej reduktivno, da gre le za preoblečeno telesno stvarnost (npr. za nevtralne zveze ali za žleze, ki jih je programiralo pogojevanje s strani staršev).

je inherenten določeni deskripciji. Samo tako lahko nesposobnost, da bi ponudili pogoje določitve pravega opisa materialnih stvari, zamenjamo za pomanjkanje občutka za trdnost stvari.

Sartre nam pomaga razumeti, zakaj je to zamenjevanje tako pogosto in zakaj njegove posledice zaznamuje tolikšna moralna gorečnost. Predstava o »pravilnem načinu opisovanja in obrazložitve stvarnosti«, ki jo domnevno vsebuje naša »intuicija« smisla »resnice«, je po Sartrovem mnenju opisovalna obrazložitvena predstava, ki se nam *vsiljuje* tako grobo, kot nam nagaja kamenje pod nogami. Če gremo na področje vizualnih metafor, sodi med take predstave misel, da z razodeto stvarnostjo ne razpolagamo nejasno kot v zrcalu, ampak tako rekoč neposredno, tako neposredno, da si tega ni moč niti predstavljati, tako da sta vsak diskurz in deskripcija že odveč. Ko bi mogli vednost iz diskurzivnega dejstva, ki ga dosegamo s stalnim popravljanjem idej in besed, spremeniti v nekaj tako neizprosnega, kot je pretresenost ali prešinjenost s pogledom, ki nas pušča brez besed, resda ne bi več nosili odgovornosti izbire med medsebojno konkurirajočimi si idejami in besedami, med teorijo in slovarji. Ta poskus, da bi se otresli odgovornosti, je to, kar Sartre opisuje kot poskus, da bi se spremenili v stvar – *être-en-soi*. Taka nekoherentna predstava z epistemologovega vidika vodi k razumevanju dostopa do resnice kot domene *nujnosti*, naj bo to »logična« nujnost transcendentálnega epistemologa ali pa »fizikalna« nujnost evolucijskega, »naturalistično usmerjenega« epistemologa. Po Sartru silna potreba po tem izpričuje željo, da bi se znebili tiste svobode, s katero si lahko posameznik vsekakor zgradi alternativno teorijo ali slovar. Prav zato pa imajo vzgojnega filozofa, ki razgalja nedoslednost te potrebe, za »relativista«, za neresnega človeka, ki se ne strinja s splošnim upi, da je težavnosti izbire usojeno izginiti. Prav tako kot imajo moralnega filozofa, za katerega je krepost samorazvitje v aristotelskem smislu, za človeka, ki se ne zanima za sebi podobne vrstnike, je zanje tudi čisti behavioristični epistemolog človek, ki se ne strinja z univerzalnim prizadevanjem za objektivno resnico.

Sartre razširja naše razumevanje vizualne metaforizacije, ki je izoblikovala vprašanja zahodne metafizike, in nas usposobi za to, da ugledamo, zakaj so te podobe vselej skušali prerasti. Predstava o Zrcalu narave brez sence je predstava o zrcalu, ki ga ne bi bilo moč ločiti od tega, kar se v njem zrcali. To bi potemtakem sploh ne bilo zrcalo. Kot opozarja Sartre, je predstava o človeku, čigar duh naj bi bil takšno zrcalo brez senc in bi se tega *zavedal*, pravzaprav predstava o Bogu. Takšno bitje ne srečuje *nič* različnega, nič takega, kar bi mu

vsiljevalo izbiro določene države ali deskripcije. Sploh ne bi bil potrebno ali sposobno izbirati med dejanji in deskripcijami. Lahko ga imenujemo »Bog«, če mislimo na prednosti takega stanja, ali pa »čisti stroj«, če mislimo na njegove hibe. Iskanje soizmerljivosti namesto razgovora, ki je sposoben samonadaljevanja (raziskovanje, kako odpraviti potrebo po nadaljnjih redeskripcijah, s tem da ugotovimo, kako reducirati vse *možne* deskripcije na eno samo), s tega vidika predstavlja poskus bega pred stanjem človeka kot človeka. Opustiti prepričanje, da mora filozofija pokazati naravno konvergenco vsakega možnega diskurza v soglasju, tako kot to dela normalno raziskovanje, bi pomenilo opustiti prepričanje, da smo kaj več kot le ljudje. Pomenilo bi opustiti platonske pojme Resnice, Dejanskosti in Dobrega kot entitete, ki jih ni mogoče niti zdaleč zrealiti v zdajšnjih praksah in verjetjih, pa tudi stopiti korak nazaj v »relativizem«, za katerega so pojmi »resničnega«, »dobrega«, »dejanskega« le koristni pojmi, ki jih zajemamo iz teh praks in verjetij.

Tu se vračam k predlogu, s katerim sem sklenil zadnji paragraf: bistveni cilj vzgojne filozofije naj bo ohranjanje razgovora, ne pa odkritje objektivne resnice. V perspektivi, za katero se borim, je ta resnica normalni izid normalnega diskurza. Vzgojna filozofija ni samo nenormalna, ampak tudi reaktivna, saj je smiselna, le kolikor je protest zoper poskuse prekinitve dialoga. Ti poskusi nam kot cilj predlagajo univerzalno soizmerljivost, ki naj bi jo dobili preko hipostaziranja kake privilegirane množice deskripcij. Nevarnost, ki jo vzgojni diskurz skuša pregnati, je nevarnost, da določen slovar, določen način razmišljanja o sebi, ljudi varljivo navaja na predstavo, da bo od tega trenutka dalje vsak diskurz lahko normalen, oz. bo nasploh moral biti normalen. Zamrznitev kulture kot posledica tega bi v očeh vzgojnih filozofov pomenila razčlovečenje človeških bitij. Vzgojni filozofi se strinjajo z Lessingovo izbiro neskončnega *stremljenja* k resnici, nasprotujejo pa »popolni Resnici«. ¹⁸ Za vzgojnega filozofa je absurdna že sama misel, da lahko pridemo do »popolne Resnice«, ker je absurden platonski pojem resnice kot tak. Absurden je tako, kot je absurden pojem resnice o stvarnosti, ki ni stvarnost znotraj določenega opisa, pa tudi kot pojem resnice, ki zadeva stvarnost v luči kake privilegirane deskripcije, tako da postanejo nekoristne vse druge deskripcije, saj se privilegirana izkaže za soizmerljivo z vsako med njimi.

¹⁸ Ta izbira je pri Kierkegaardu postala prototip za izbiro »subjektivnosti« v nasprotju s »sistemom«.

Misliti, da filozofiji zadostuje prav ohranjanje odprtosti dialoga in da je modrost v večini razgovaranja, pomeni imeti ljudi prej za ustvarjalce novih diskurzov kot pa za bitja, ki jih je treba natančno opisati. Meniti, da je resnica naloga filozofije (se pravi resnica, ki zadeva izraze, ki so primerni za dokončno soizmerljivost vsega človekovega raziskovanja in delovanja), pomeni imeti ljudi prej za objekte kot pa za subjekte. Navsezadnje to pomeni misliti, da bivajo predvsem *en-soi*, ne pa *pour-soi* in *en-soi* obenem, skupaj kot opisani predmeti in opisujoči objekti. Meniti, da nam bo filozofija omogočila, da lahko razumemo subjekt, ki opisuje, enako kot objekt, ki je opisan, pomeni misliti, da lahko vse možne deskripcije postanejo soizmerljive s pomočjo enega samega deskriptivnega slovarja, se pravi slovarja same filozofije. Kajti samo če si tako predstavljamo univerzalno deskripcijo, bomo lahko istovetili ljudi znotraj določenega opisa z »bistvom« človeka. Samo izhajajoč iz take predstave se lahko zdi smiselna predstava o človeku kot imetniku nekega bista, pa naj imamo to bistvo tudi za spoznavalca bistev ali pa ne. Tudi če rečemo, da je človek hkrati subjekt in predmet, tako *pour-soi* kot *en-soi*, ne pridemo do pravega bista nas samih. Platonizmu ne moremo uiti tako, da rečemo, da je naše bistvo v tem, da »nimamo nobenega bista«, kolikor skušamo to opazko nato uporabiti kot podlago za konstruktiven in sistematski poskus odkritja nadaljnjih resnic o človeških bitjih.

»Eksistencializem« – in vzgojna filozofija sploh – je potemtakem lahko *samo* reaktiven. V samoprevaro pa pade vsakič, ko poskuša kaj več kot le napotiti razgovor v nove smeri. Te nove smeri bodo morda povod za nove normalne diskurze, nove vede, nove programe filozofskega raziskovanja, tako pa tudi za nove objektivne resnice. To pa ni poanta vzgojne filozofije, marveč le njen stranski podprodukt. Bistveno je vselej isto: opravljati družbeno delo, ki ga je Dilthey imenoval »razbiti skorjo konvencije«, se pravi, ne dovoliti, da bi se človek slepil, češ da samega sebe ali kar koli drugega lahko spoznava mimo opcijskih deskripcij.

4. Vzgoja in naturalizem

V sedmem poglavju sem trdil, da se ne bi bilo slabo znebiti ločevanja med duhom in naravo v smislu ločitve med človekom in drugimi stvarmi ali razlikovanja dveh delov v človeku. To ločevanje ustreza ločevanju med hermenevtiko in epistemologijo. Tu se k temu vračam zato, da bi poudaril, kako so

pravkar predelani »eksistencialistični« nauki skladni z behaviorizmom in materializmom, ki sem ju branil v prvih poglavjih. Bili so filozofi, ki so si želeli biti hkrati sistematični in vzgojni, a so ti naziranjji vseeno imeli za neskladni, zato so predlagali, naj poskusimo v témo filozofskega raziskovanja spremeniti svoje zaznavanje sebe samih kot bitij za-sebe, se pravi kot bitij, ki so sposobna refleksije in izbire pri alternativah.

Velik del novejšje filozofije – pod oznako »fenomenologije«, ali »hermenevtike«, ali obojega skupaj – se je poigral so to neposrečeno zamisljijo. Habermas in Apel sta npr. pokazala nove načine, kako bi lahko morda zgradili novo vrsto transcendentalnega gledišča. To bi nam omogočilo, da izpeljemo to, kar je Kantu spodletelo, ne da bi padli v scientizem ali historizem. Poleg tega so filozofi, za katere sta bila Marx in Freud osebnosti, ki sodita v »sredinski tok« filozofije, zvečine poskušali razviti kvaziepistemološke sisteme, osredotočene na Marxovo in Freudovo ugotovitev, da sprememba vedenja izhaja iz spremembe samodeskripcije. Ti filozofi menijo, da je tradicionalni epistemologiji usojeno, da človeka »popredmeti«. Zato si nadejajo najti za epistemologijo drug predmet, ki bi lahko bil za »refleksijo« to, kar je bila tradicija za »popredmetujoče spoznavanje«.

Vztrajal sem pri dejstvu, da ne gre za to, da nadomestimo predmet epistemologije, marveč za to, da se otresemo predstave, da se mora filozofija osredotočiti na odkrivanje kake stalne strukture raziskovanja. Zlasti bi morali opustiti misel, da filozofija zna razložiti to, česar znanost ne zmore. Iz mojega zornega kota je poskus razvitja »univerzalne pragmatike« ali transcendentalne »hermenevtike« zelo sumljiv. Ta poskus nam nemara obljublja prav to, kar nam Sartre predstavlja kot povsem nemogoče: možnost, da vidimo svobodo kot naravo (povedano manj skrivnostno: možnost, da gledamo, kako ustvarjamo slovarje in jih izbiramo po »normalni« optiki, v kateri vidimo nas same *znotraj* teh slovarjev). Izhodišče takih poskusov je po mojem mnenju pravilno preučevanje objektivnega spoznavanja prek normalnega razgovora, se pravi kot elementa v vzgoji; toda taki poskusi kasneje pogosto izražajo bolj ambiciozne zahteve. Naslednji odlomek iz Habermasa je primer tega: »Funkcije spoznavanja v univerzalnih kontekstih praktičnega življenja je mogoče uspešno analizirati samo v okviru na novo formulirane transcendentalne filozofije. To, mimogrede, ne implicira empiristične kritike zahteve po absolutni resnici. Kolikor lahko pri naravoslovju in kulturoloških vedah kognitivne interese določimo in analiziramo s pomočjo razmisleka o logiki raziskovanja, ti interesi

lahko legitimno zahtevajo svoj 'transcendentalni' status. Empirični status dobijo, takoj ko jih analiziramo kot izid naravne zgodovine – se pravi, ko jih analiziramo v smislu kulturne antropologije.«¹⁹

Osebo bi prej zagovarjal nasprotno, da problem ni v odkrivanju splošnih in sinoptičnih načinov »analize funkcij spoznavanja v univerzalnih kontekstih praktičnega življenja«, marveč v tem, da je vse, kar potrebujemo, pravzaprav samo kulturna antropologija (v širokem smislu, ki naj zaobjema tudi zgodovino umnosti).

Habermas in njegovi somišljeniki menijo, da je predlog, naj se oklepamo empiričnega raziskovanja, notranje zaznamovan z »objektivistično iluzijo«. Prepričani so, da sta tako Deweyjev pragmatizem kot Sellarsov in Feyerabendov »znanstveni realizem« proizvoda neadekvatne epistemologije. Z mojega gledišča je velika Deweyjeva, Sellarsova in Feyerabendova zasluga v tem, da so krenili v smer neepistemološke filozofije in so to pot delno tudi prehodili, tako da so opustili vsako upanje v »transcendentalno«. Habermas trdi, da »transcendentalno utemeljevanje« filozofije pomeni »sprijaznjenje z nizom neizogibnih subjektivnih pogojev, ki z ene strani omogočajo teorijo *in jo* z druge strani omejujejo, saj je tovrstna transcendentalna utemeljitev vselej nagnjena h kritiki predrznega samorazumetja.«²⁰ Natančneje povedano, ta prevelika domačnost je v misli, da »obstaja nekaj takega kot zvestoba stvarnosti v smislu, ki ga postulira filozofski realizem. Teorije resnice, ki slonijo na ujemanju, težijo k hipostaziranju dejstev kot bitnosti v svetu. Razkrinkanje objektivističnih iluzij tovrstnega pojmovanja spada med namene in v notranjo logiko epistemologije, ki pretresa pogoje izkustva, možnega izkustva kot takega. Sleherna oblika transcendentalne filozofije si zamišlja, da preko analize kategorialne strukture predmetov možnega izkustva identificira pogoje objektivnosti izkustva.«²¹

Dewey, Wittgenstein, Sellars, Kuhn in drugi junaki iz te knjige vedo vsak za svoj način, kako zmanjšati »zvestobo stvarnosti v smislu, kot ga postulira filo-

¹⁹ J. Habermas, *Spremna beseda* k drugi izdaji dela *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt 1973, str. 410. Glede kritike Habermasovih stališč, ki je vzporedna z mojo, prim. M. Theunissen, *Gesellschaft und Geschichte: Zur Kritik der Kritischen Theorie*, Berlin 1969, str. 20 isl. (Na Theunissena me je opozoril Raymond Geuss.)

²⁰ Prav tam, str. 411.

²¹ Prav tam, str. 408–409.

zofski realizem«, nihče med njimi pa ne meni, da bi to bilo mogoče »preko analize kategorialne strukture predmetov možnega izkustva«.

Zdi se mi, da je temeljna napaka programov Habermasovega kova (tako kot pri Husserlovem pojmu »fenomenologije sveta življenja«, ki naj bi znala ljudi nekako opisati na »pred«-znanstven način) prepričanje, da se lahko naivnemu filozofskemu realizmu in pozitivističnim redukcijam izognemo samo, če sprejmemo nekaj takega, kar je podobno Kantovemu transcendentalnemu gledišču. Da uresničimo te kar pohvalne namene, ne potrebujemo Kantovega »epistemološkega« razločevanja med empiričnim in transcendentalnim glediščem; prej potrebujemo njegovo »eksistencialistično« razločevanje, ki se tiče ljudi: z ene strani jih obravnava kot empirične subjekte, z druge pa kot moralne subjekte.²² Normalni diskurz znanosti je vselej moč dojemati na dva različna načina: kot uspešno iskanje objektivne resnice ali pa kot razgovor med razgovori, kot enega od mnogih zasnutkov, za katere si prizadevamo. Prvo gledišče sodi v normalno prakso normalne znanosti. Tu se ne zastavljajo vprašanja o moralni izbiri ali o vzgoji, saj so ta vprašanja že vključena v tihi in »samogotovi« mandat, ki je poverjen subjektu pri iskanju objektivne resnice. Drugo gledišče je tisto, po katerem zastavljamo vprašanja, kot so: »Katera je bistvena točka?«, »Katero moralo naj potegnemo iz poznavanja svojega načina delovanja in delovanja druge narave?«, »Kaj moramo narediti iz samih sebe, ko enkrat spoznamo zakone našega obnašanja?«

Izvorna napaka sistematične filozofije je vselej bila prepričanje, da mora na ta vprašanja odgovoriti neka nova (»metafizična« ali »transcendentalna«) opisna ali pojasnjevalna govorica (npr. v zvezi s »človekom«, »duhom« ali »govorico«). Ta poskus odgovora na zahteve po razlagi s pomočjo odkrivanja novih objektivnih resnic, ta poskus odgovora na zahteve po razlagi moralnega subjekta s pomočjo opisovanja neke privilegirane dimenzije stvarnosti predstavlja tipično obliko hinavščine, ki je lastna filozofu, njegov poseben način, da moralno izbiro zamenja s psevdoaktom spoznavanja. Kantova veličina je bila v tem, da je zmožni prodreti v »metafizično« obliko tega poskusa, tako da je

²² Wilfrid Sellars si upravičeno pomaga s tem kantovskim ločevanjem, ko vztraja pri tem, da je osebnost prej stvar tega, da si »nekdo izmed nas«, da spadaš na območje praktičnih imperativov oblike »delaj tako, kot če vsi ...«, kot pa aspekt določenih organizmov, ki ga je moč izolirati z empiričnimi sredstvi. Ta trditev se večkrat ponavlja v tej knjigi, zlasti v 4. paragrafu 4. poglavja. Glej Sellarsov *Science et Metaphysics*, London/New York 1968, 7. poglavje, in esej »Science and Ethics« v *Philosophical Perspectives*, Springfield, III, 1967.

razrušil tradicionalni modus pojmovanja razuma kot pripravljalca moralne vere. Kant nam je znanstveno resnico prikazal kot nekaj, kar ne more nikdar odgovoriti na našo zahtevo po argumentu, po obrazložitvi, po dokazu, da naše izbire slonijo na *poznavanju* narave sveta. Na žalost je Kant svojo diagnozo znanosti prevedel v odkritje »nezaobidljivih subjektivnih pogojev«, ki naj jih razkrije refleksija o znanstvenem raziskovanju. Žal je Kant tudi mislil, da obstaja postopek izbire v moralnih dilemah (čeprav ne na temelju *spoznavanja*, kolikor naše razumevanje kategoričnega imperativa ni *spoznavno* dejanje).²³ Kant je s tem osnoval nove oblike filozofske hinavščine – s »transcendentalnimi« poskusi, da bi našel pravi, resnični jaz, je nadomestil »metafizične« načine, kako nekje najdemo »svet«. Z vtihotapljenim istovetenjem moralnega subjekta in transcendentalnega in konstitutivnega jaza pa je utrl pot čedalje kompleksnejšim postkantovskim poskusom redukcije svobode na naravo, redukcije izbire na vedenje, redukcije *za-sebe* na *v-sebi*. To je pot, ki sem je skušal zapreti, tako da sem nezgodovinsko in togo razlikovanje med naravo in duhom, med »popredmetujočo znanostjo« in refleksijo, med epistemologijo in hermenevtiko preoblikoval v zgodovinsko in prehodno razlikovanje med domačim in neobičajnim, med normalnim in nenormalnim. Tak pristop nam teh in podobnih razlikovanj ne kaže kot zarezo med dvema področjema raziskovanja, marveč kot ločitev med raziskovanjem in nečim, kar *ni* raziskovanje, ampak prej začetno izpraševanje, iz katerega izhajajo (ali ne izhajajo) raziskovanja in novi normalni razgovori.

Če bi to tezo hotel predstaviti tako, da bi se prikazale njene povezave z naturalizmom, bi lahko rekel, da so pozitivisti po vsej pravici menili, da je metafiziko treba nujno izrebiti, kolikor nam »metafizika« pomeni poskus nuditi vedenje o nečem, česar znanost ne more spoznati. To je namreč poskus najti govorico, ki bi spojila prednosti normalnega s prednostmi anormalnega – uskladila intersubjektivno gotovost objektivne resnice z vzgojnim karakterjem neupravičljive in brezpogojne moralne zahteve. Potreba, da filozofija krene na varno pot znanosti, je istovetna s poskusom, da platonsko shemo moralne izbire, ki jo moramo razumeti kot dojetje objektivnih resnic o posebni vrsti predmeta (ideje Dobrega), kombiniramo z obliko intersubjektivnega in demo-

²³ Prim. razločevanje med vedenjem in nujnim verjetjem v *K.d.r.V.*, A824–B852 isl., predvsem pa Kantovo rabo izraza *Unternehmung* kot sopomenke za drugi navedeni pojem. Zdi se mi, da ta razdelek iz prve Kritike daje največji pomen znamenitemu odlomku o negaciji razuma kot sprostitvi vere v Bxxx. Marsikje pa je Kant nedosleden in govori o praktičnem razumu kot o nečem, kar je sposobno razširiti naše *vedenje*.

kratičnega sporazuma, kakršnega najdemo v normalni znanosti.²⁴ Filozofije, ki bi v ničemer ne bila vzgojna in ki ne bi igrala nobene vloge pri etičnih izbirah, kot je izbira za vero ali nevero v Boga, sploh ne bi mogli imeti za *filozofijo*, marveč samo za posebno obliko znanosti. Takoj ko se kak tovrsten program udejanji in filozofija stopi na varno pot znanosti, se filozofija spremeni v dolgovezno akademsko specialnost. Sistematična filozofija sebe ovekoveča tako, da venomer ostaja na sredi poti med opisovanjem in razlago, med spoznavnim dejanjem in izbiro, med pravilnim dojetjem dejstev in tem, da ljudem govori, kako naj živijo.

Potem ko smo pojasnili to bistveno točko, lahko bolje vidimo, zakaj se je epistemologija uveljavila kot bistvo sistematične filozofije. Epistemologija predstavlja poskus, da ovrednotimo obrazložitevne modele v okviru normalnega razgovora, in sicer kot *nekaj več* od tega, da so zgolj modeli, zato jih skušamo vpreči v nekakšno moralno prizadevanje: za Stvarnost, Resnico, Objektivnost, Um. Nasprotno pa pomeni biti v epistemologiji behaviorist to, da gledaš na normalni znanstveni diskurz naših dni preko dvojne optike in ga vidiš bodisi kot serijo modelov, izbranih iz različnih zgodovinskih razlogov, bodisi kot dostop do objektivne resnice, pri čemer »objektivna resnica« ni nič več in nič manj kot najboljša ideja za razlago tega, kar se dogaja. S stališča epistemološkega behaviorizma je edina resnica Habermasove trditve, da znanstveno raziskovanje omogočajo in omejujejo »neizogibni subjektivni pogoji«, ta, da to raziskovanje omogočajo prakse upravičevanja in da imajo te prakse možne alternative. Toda taki »subjektivni pogoji« nikakor niso »neizogibni«, ni jih treba odkrivati z »refleksijo o logiki spoznavanja«. Pravzaprav so to le dejstva, ki jih kaka družba, ljudje istega poklica, ali kaka druga združba jemlje kot veljavno podlago za trditve določene vrste. Take matrike različnih strok obravnava »kulturna antropologija« s svojimi empirično-hermenevtičnimi metodami. Za omenjene združbe so taki subjektivni pogoji spojina splošnih praktičnih imperativov (npr. plemenski tabuji, Millove metode) in utečenih normalnih teorij o subjektu. Z vidika zgodovinarja idej ali antropologa so to empirična dejstva, ki zadevajo verovanja, želje in prakse določene skupine ljudi. Gre za medsebojno nezdružljivi stališči, v tem smislu, da obeh ne moremo hkrati zastopati. Pravzaprav pa tudi ni razloga ali potrebe, da bi jih integrirali v

²⁴ Pred tem vzgibom so takoj klonili sami pozitivisti. Ko so trdili, da so etična vprašanja nespoznavna, so menili, da njihovi napadi na tradicionalno filozofijo s tem pridobijo kvaziznanstveni status. S tem pa so sami postali tarča samonanašajoče se kritike, ki zadeva njihovo »emotivno« uporabo izraza »nespoznaven«.

višjo sintezo. Združba lahko niha od enega gledišča k drugemu (s tem v procesu »refleksije« »objektivira« svoje pretekle jaze in proizvaja nove resnične izjave za svoje aktualne jaze). To pa ni skrivnosten proces, ki bi zahteval novo razumevanje človekovega spoznavanja, marveč čisto navadno dejstvo, da so ljudje sposobni dvomiti o tem, kar delajo, in da se začnejo o tem pogovarjati na načine, ki so neuskladjeni s tistimi, ki so jih uporabljali prej.

To velja tudi za nove, najbolj spektakularne in neprijetne diskurze. Ko vzgojni filozofi kot Marx, Freud in Sartre ponujajo nove razlage običajnih modelov razlaganja naših dejanj in izjav in ko te razlage sprejememo in integriramo v naše življenje, tedaj sami postanemo očiten primer fenomena spremembe slovarja in obnašanja, do katere pelje refleksija. Kot sem trdil v 7. poglavju, ta fenomen ne zahteva nikakršnega novega razumevanja konstruiranja ali potrjevanja teorij. Če rečemo, da smo same sebe spremenili z interiorizacijo nove samodeskripcije (uporabljač izraze, kot so »buržujski«, »samouničujoči« ali »samega sebe varajoči intelektualec«), to še kar drži. To pa ni nič bolj presunljivo od dejstva, da so ljudje podmene botanike spremenili z iznajdbo postopka hibridizacije, ki ga je omogočila botanična teorija, pa tudi ne od dejstva, da so ljudje spremenili lastno življenje s tem, da so iznašli bombe in cepiva. Razmišljanje o možnosti takih sprememb ne zahteva, da ga mora nujno dopolnjevati transcendentalni opis narave refleksije. Treba je le zagovarjati dejstvo oz. možnost nenormalnih diskurzov, ki minirajo naše zaupanje v vedenje, pridobljeno z normalnimi diskurzi. Sporna samogotovost, o kateri zdaj govorimo, je preprosto težnja normalnega diskurza, da bi blokiral pretok razgovora, pri tem pa sebe predstavljal kot kanonski slovar za diskusijo danega argumenta. Še natančneje povedano: to je težnja epistemološko utemeljene normalne filozofije po tem, da bi zaprla pot in se uveljavila kot dokončni slovar soizmerljivosti vseh *možnih* racionalnih diskurzov. Samogotovost prve vrste razbijejo vzgojni filozofi, ki postavljajo v luč dvoma samo predstavo o univerzalni soizmerljivosti in sistematični filozofiji.

Tvegati bom, da se vam bom zdel do neznosnosti repetitiven, in bom še enkrat poudaril, da ločevanje med normalnim in anormalnim diskurzom ne sovpada z nikakršnim razločevanjem, ki sloni na različnosti predmetov (npr. narava proti zgodovini ali pa dejstva proti vrednotam), metod (npr. objektivacija proti refleksiji), sposobnosti (npr. razum proti domišljiji) ali na katerem koli drugem ločevanju, ki ga sistematična filozofija uporabi za to, da pokaže, kako je bil smisel sveta zajet v objektivni resnici o nekem delu ali modaliteti sveta, za

katero prej nismo vedeli. O *vsaki stvari* se lahko pogovarjamo nenormalno, prav tako kot lahko postane vsaka stvar vzgojna, hkrati pa jo je moč sistematizirati. Razmerje med naravoslovjem in drugimi strokami sem postavil pod vprašaj enostavno zato, ker je bil od Descartesovega in Hobbesovega časa naprej običajni povod za filozofiranje domneva, da je znanstveni diskurz normalen diskurz in da se mora vsak drugi diskurz le-temu priličiti. Ko odpravimo to domnevo, lahko tudi zavržemo različne protinaturalizme, o katerih sem se vam potožil. Natančneje povedano, sposobni smo skupaj zagovarjati naslednje teze:

Vsak diskurz, misel, teorija, poezija, skladba in filozofija se bo pokazala kot povsem opisljiva v čistem naturalističnem smislu. Opis mikroprocesov znotraj človeških individuumov, podobnih procesom med »atomi in praznino«, bo omogočil napoved vsakega zvoka ali pisave, ki ju bo kadar koli mogoče proizvesti. Fantomi ne obstajajo.

Nihče ne bo sposoben predvideti lastnih dejanj, misli, teorij, pesmi itd., dokler jih ne bo določil oz. si jih zamislil. (To ni zanimiva opazka o čudaški naravi človeških bitij, ampak pravzaprav banalna posledica pomena izrazov »določiti« in »zamisliti si«). Zatorej ni upanja (oz. nevarnosti), da bi človeka poznavanje samega sebe *v-sebi* vodilo k temu, da ne bo več *za-sebe*.

Cel niz zakonov, ki omogočajo ta predvidevanja, skupaj s popolnim opisom (v smislu atomov-in-praznine) vseh človeških bitij nikoli ne bi predstavljal vse »objektivne resnice« o človeških bitjih, niti popolne serije resničnih predvidevanj o njih. Vsekakor bi namreč ostalo še toliko drugih nizov objektivnih resnic (nekateri bi bile koristne za napovedovanje dejstev, druge ne), kolikor bi bilo nesoizmerljivih terminov, v katerih bi lahko izpeljali normalno raziskovanje človeških bitij (npr. vsi tisti slovarji, s katerimi določamo verjetja in želje, kreposti in lepoto).

Nesoizmerljivost prinaša nereduktibilnost, ne pa nezdržljivosti: propad poskusa »redukcije« teh različnih slovarjev na slovar »temeljne ravni« znanosti v smislu »atomov in praznine« ne meče sence dvoma na kognitivni status znanosti ali metafizični status predmetov znanosti. (To velja tako za estetsko vrednost pesmi kot za verjetja ljudi, za vrline in želje).

Montaža *per absurdum* vseh teh objektivnih resnic kot taka še ni nujno vzgojna. Iz take montaže bi lahko izhajala podoba sveta brez smisla in brez morale;

njena navidezna morala bi bila povsem odvisna od posameznika: resnično ali neresnično bi bilo to, kar bi se zdelo resnično ali neresnično njemu. Objektivno resnično ali neresnično pa ne bi moglo biti dejstvo, da stvar »zares ima« smisel ali moralo oz. da je nima, lahko se opredelimo glede tega, ali poznavanje sveta, lastno kakemu človeku, temu človeku daje občutek za to, kaj je treba narediti v svetom oz. v svetu, ni pa moč reči, ali je to *potrebno*.

Strah pred znanostjo, pred »scientizmom«, pred »naturalizmom«, pred samoobjektivacijo, pred tem, da te presežek vednosti iz osebe spremeni v stvar – vse to je strah pred normalizacijo diskurza. Se pravi strah, da res obstajajo pritrdilni ali nikalni odgovori na vsa vprašanja, ki si jih zastavljamo: v tem primeru bi bil človek vreden toliko, kolikor pozna resnico, vrl pa toliko, kolikor so njegova verjetja resnična in upravičena. To pa je strašno, ker izključuje sleherno možnost, da bi bilo pod soncem kaj novega, vsako možnost, da bi bilo človekovo bivanje prej dejstvo estetike kot pa čiste kontemplacije.

Nevarnosti nenormalnega diskurza pa ne izhajajo iz znanosti ali naturalistične filozofije, marveč od pomajkanja hrane in od tajnih policij. Če obstajajo knjižnice in če se človek lahko sprošča in uči, se razgovor, ki se začneja pri Platonu, ne bo sklenil v samopopredmetenju: ne zato, ker vidiki sveta ali človeka ne morejo biti predmeti znanstvenega raziskovanja, marveč zato, ker svobodni in neobremenjeni razgovor spontano poraja nenormalni diskurz, tako kot iskre spontano letijo v nebo.

5. Filozofija v razgovoru človeškega rodu

Pričujočo knjigo zaključujem z namigom na znamenito Oakeshottovo delo.²⁵ To delo povzema navdih, s katerim bi po mojem mnenju veljalo prediskutirati filozofijo. Mnogo tega, kar sem povedal v zvezi z epistemologijo in njenimi možnimi zamenjavami, predstavlja poskus, da bi izpeljali nekaj korolarijev Sellarsovega nauka, po katerem takrat, »kadar določen dogodek ali stanje označimo kot dogodek ali stanje *spoznavanja*, ne ponujamo njegovega empiričnega opisa, marveč ga postavljamo v logični prostor razlogov, razlage in možnosti razlage povedanega«.²⁶

²⁵ Glej M. Oakeshott, *The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind*, v: *Rationalism and Politics*, New York 1975.

²⁶ W. Sellars, *Science, Perception and Reality*, London and New York, 1963, str. 169.

Če spoznavanja nimamo za posedovanje bistva, ki naj bi ga opisali znanstveniki in filozofi, ampak – tako kot narekujejo utečeni modeli – prej za pravico do verjetja, tedaj smo na pravi poti, da *razgovor* ugledamo kot poslednji kontekst, v okviru katerega je treba zajeti spoznavanje. Žariščna točka našega preučevanja se tedaj premakne od razmerja med ljudmi in predmeti njihovega raziskovanja k razmerju med alternativnimi modeli razlage, od tod pa k dejanskemu spreminjanju modelov, ki predstavljajo zgodovino duha. To nas vodi k vrednotenju tega, kako je Sellars opisal svojega mitičnega junaka Jonesa, človeka, ki naj bi izumil *Zrcalo narave* in s tem omogočil začetek novoveške filozofije: »Mar bralec v Jonesu ne prepozna samega Človeka, ki je na pol poti od kruljenja in stokanja v jami do tankomiselnega in raznolikega razgovora v sprejemnici, v laboratoriju in delovni sobi, do razgovora Henryja in Williama Jamesa, Einsteina in filozofov, ki so s svojim prizadevanjem, da bi našli *arche* onkraj razgovora, ustvarili najbolj čudno dimenzijo med vsemi«. V pričujoči knjigi sem ponudil nekakšen prologomenon k zgodovini filozofije, katere središče naj bi bila epistemologija kot epizoda v zgodovini evropske kulture. Takšna filozofija sega nazaj do Grkov in se stransko razvija v vsakovrstne nefilozofske panoge, ki so se prej ali slej tudi same začele predstavljati kot zamenjava za epistemologijo in posledično za filozofijo. Te epizode zato ne smemo preprosto istovetiti z »novoveško filozofijo« kot nekakšnim iz učbenikov vzetim modelnim nizom velikih filozofov od Descartesa do Russella in Husserla. Kljub temu pa prav ta nit predstavlja tisto mesto, na katerem je raziskovanje temeljev spoznavanja najbolj izrazito. To je razlog, zakaj je večina mojih poskusov dekonstrukcije podobe Zrcala narave imela opraviti prav s temi filozofi. Poskusil sem pokazati, kako je njihova potreba, da bi si utrli pot v *arche* onkraj razgovora, ukoreninjena v potrebi po tem, da bi socialne prakse razlaganja dojemali kot nekaj, kar presega golo prakso. Pozoren sem bil predvsem na izraze te potrebe v novejši literaturi analitične filozofije. Iz tega torej ne more slediti nič več kot prolegomenon. Pravo zgodovinsko preučevanje bi zahtevalo kulturo širino in veččino, ki ju ne posedujem. Vseeno pa upam, da je ta prolegomenon zadosten prikaz razvitja sodobnih nastavkov filozofske misli kot dogodkov, pojavljajočih se na določeni stopnji razgovora – razgovora, za katerega ta misel včasih ni vedela in morda nekoč spet ne bo vedela zanje.

Dejstvo, da lahko nadaljujemo razgovor, ki ga je začel Platon, ne da bi diskutirali o argumentih, za katere je Platon menil, da je o njih nujno diskutirati, pojasnjuje razliko med dojetjem filozofije kot glasú v razgovoru in dojetjem filozofije kot stroke, kot *Fach*, kot področja poklicnega raziskovanja.

S Platonom začeti razgovor se je sicer razširil na več glasov, kot bi si jih Platon sploh kdaj lahko predstavljal, zato pa tudi na argumente, o katerih Platon sploh ni mogel nič vedeti. »Subjekt« – naj bo to astrologija, fizika, klasična filozofija, industrijsko oblikovanje – lahko izkusi različne revolucije, svojim lastnim očem pa se kaže iz trenutnega stanja, tako da se njegova zgodovina nujno izkaže za »progresivni« zapis njegovega postopnega zorenja. To je najpogostejši način pisanja zgodovine filozofije in tudi sam se ne morem pohvaliti, da sem se pri zarisovanju svojega predloga za pisanje zgodovine takemu progresizmu povsem izognil. Upam pa, da sem pokazal, kako lahko imamo vse to, s čimer se ukvarjajo filozofi v svojem progresističnem prepričanju, da je s tem filozofija vselej (recimo nezavedno) imela opraviti, za izid določenih zgodovinskih okoliščin, za obliko razgovora.²⁷ Tako podoba ima razgovor že kar lep čas, lahko pa bi se obrnil tudi v drugo smer, ne da bi ljudje s tem izgubili svoj um ali stik z »dejanskimi vprašanji«.

Zanimanje za filozofijo ali za posebnega genialnega filozofa, ki je povod za razgovor, se spreminja in se bo spreminjalo tako, da tega poteka ni mogoče vnaprej predvidevati, saj je odvisen od okoliščin. Te okoliščine objema prostor med fiziko in politiko. Ločnice med strokami se bodo prepletale in premaknile, nastale bodo nove stroke po zgledu uspešnega Galilejevega poskusa, da bi v 17. stoletju postavil »čisto znanstvena vprašanja«. Pojma »filozofskega smisla« in »čistega filozofskega pomena«, tako kot ju uporabljamo danes, sta bila pomenljiva samo v Kantovi dobi. Naše pokantovsko pojmovanje, češ da je epistemologija ali njeni nadomestki v središču filozofije (in da iz tega središča nekako izhajajo npr. etika, estetika in filozofija družbe), je odsev dejstva, da je filozofova samopredstava odvisna od njegove strokovne pozornosti na podobo

²⁷ Dva sodobna avtorja – Michel Foucault in Harold Bloom – postavljata v sredo svojega dela občutek grobe faktičnosti zgodovinskega porekla. Glej H. Bloom, *A Map of Misreading*, New York, 1975, str. 33: »Vse kontinuitete zaznamuje paradoks, da so povsem arbitrarne po svojem izvoru in povsem nazaobidljive v svojih teleologijah. Če se spomnimo tega, kar z oksimoronom imenujemo svoje ljubezensko življenje, nam je stvar tako dobro znana, da nam sploh ni treba posebej dokazovati vseh njenih literarnih določil.« Foucault trdi, da mu njegov način preučevanja zgodovine idej omogoča »vpeljavo pojmov *naključja*, *diskontinuitete* in *materialnosti* znotraj samih korenin mišljenja«. Najtežje je prav to, da v zgodovini *filozofije* ugledamo grobo kontingenco, že zato, ker je od Hegla naprej zgodovina filozofije »progresivna« ali »regresivna« (kolikor s tem mislimo na Heideggrovo sprevrnitev Heglovega opisa napredka): vselej jo spremlja občutek nezaobidljivosti. Če bi si mogli ne samo zleteti, da si bomo nekoč zgradili trajen, nevtralen, nezgodovinski, k soizmerljivosti nagnjen slovar, kot zgodovinski fenomen, tedaj morda zgodovine filozofije ne bi več pisali tako dialektično in čustveno kot doslej.

Zrcala narave. Brez Kantovega prepričanja, da lahko filozof reši *quaestiones juris* o pravicah vse druge kulture, se ta samopredstava razblini. Ta predpostavka temelji na misli, da obstaja nekakšno razumevanje bistva spoznavanja – tisto razumevanje, ki ga Sellars ima za nemogoče.

Opustiti podobo filozofa kot nekoga, ki o spoznavanju ve nekaj, česar enako dobro ne ve nihče drug, bi pomenilo opustiti prepričanje, da ima njegov glas pravico do tega, da je deležen večje pozornosti kot glasovi drugih udeležencev razgovora. Pomenilo pa bi tudi opustitev misli, da obstajajo »filozofska metoda«, »filozofska tehnika« in »filozofsko gledišče«, ki poklicnega filozofa *ex officio* usposablja, da posreduje zanimiva mnenja, npr. o upravičenosti psihoanalize, o legitimnosti določenih spornih zakonov, o rešitvi moralnih dilem, o »razumnosti« zgodovinske ali literarnokritičnih šol itd. Pogosto je o takih zadevah filozofovo mnenje zanimivo, njegova strokovna filozofska izobrazba pa je pogosto nujen pogoj za izoblikovanje njegovega mnenja. To pa še ne pomeni, da filozofom priznavamo posebno vednost o vednosti (ali o čemer koli že), iz katere bi lahko izhajali njihovi korolariji. To, da imajo koristne in zanimive poglede o marsičem in da nam jih znajo ponuditi ob najrazličnejših priložnostih, filozofom omogoča njihova bližina z zgodovinskim ozadjem argumentacij o podobnih temah, pri tem pa je še pomembnejše, da so argumentacije v zvezi s podobnimi temami posejane z zglodanimi filozofskimi stereotipi: če se med branjem drugi udeleženci razgovora na njih spotaknejo, pa so filozofi tisti, ki že na pamet poznajo njihove prednosti in njihove hibe.

Novokantovska podoba o filozofiji kot poklicu je torej zaobjeta v podobi »duha« ali »govorice«, ki zrcali naravo. Potemtakem se lahko zdi, da epistemološki behaviorizem in iz njega izhajajoče zavračanje zrcalnih podob implicirata tezo, da biti filozof ni ali ne sme biti poklicna dejavnost. Ta posledica pa ni nujna. Poklici lahko preživijo paradigme, ki so jih oživile. Potreba po docentih, ki so prebrali velike filozofe preteklosti, povsem zadostuje kot jamstvo nadaljnega obstoja filozofskih inštitutov, vse dokler bodo obstajale univerze. Prava posledica vse večje izgube zaupanja v podobo zrcala bi bila le »inkapsulacija« problemov, ki jih je ta podoba proizvedla v določeni zgodovinski dobi. Ne vem, ali smo dejansko pri koncu neke take dobe. To bo odvisno od tega – tako menim –, ali bomo Deweyja, Wittgensteina in Heideggra jemali resno. Zna se zgoditi, da bo genialni revolucionar spet oživil podobo zrcala in »sredinski tok« sistematične filozofije. Morda pa bo kantovska podoba filozofa kmalu zatonila, tako kot je zatonila srednjeveška podoba duhovnika. Če se to zgodi,

tudi sami filozofi ne bodo več zares jemali misli, da je filozofija sposobna nuditi »utemeljitve« ali »obrazložitve« vsej drugi kulturi ali razsojati o *quaestiones juris* v okviru področij drugih strok.

Katera koli že od teh možnosti bo obveljala, ni nevarnosti, da bi se filozofija »izčrpala«. Religije ni bilo konec z razsvetljenstvom in slikarstvo se ni zaključilo z impresionizmom. Četudi je doba od Platona do Nietzscheja inkapsulirana in spravljena v določen »odmik«, tako kot to predlaga Heidegger, in čeprav filozofija 20. stoletja začenja dobivati obraz zmedenega prehodnega stanja (približno tako, kot se nam danes kaže filozofija 16. stoletja), bo tudi po prehodu tega obdobja še vedno obstajalo nekaj, čemur bodo pravili »filozofija«. Kajti čeprav se bodo zanamcem vprašanja v zvezi s predstavami zdela zastarela, tako kot se nam danes zdi zastarelo vprašanje hilomorfizma, bodo ljudje še vedno brali Platona, Aristotela, Descartesa, Kanta, Hegla, Wittgensteina in Heideggra. Nihče ne ve, kakšna bo vloga teh mislecev v razgovoru zanamcev. Nihče ne ve niti tega, ali bo razlikovanje med sistemsko in vzgojno filozofijo preseženo. Morda bo filozofija postala povsem vzgojna: za filozofe se bomo smeli imeti prej glede na to, koliko knjig smo prebrali in prediskutirali, kot pa glede na probleme, ki bi jih radi rešili. Morda pa bomo, nasprotno, odkrili novo obliko sistematične filozofije, ki ne bo imela nič opraviti z epistemologijo, a bo sposobna omogočiti normalno filozofsko raziskovanje. To pa so slej ko prej le spekulacije. Nič od tega, kar sem povedal, ene možnosti ne naredi za bolj možno od druge. Edina točka, pri kateri bi rad vztrajal, je ta, da bi moralno prizadevanje filozofov moralo biti usmerjeno v nadaljevanje razgovora Zahoda, ne pa toliko v vztrajno ohranjanje vloge tradicionalnih problemov novoveške filozofije znotraj njega.

Prevedel Jan Bednarik

Hans Georg Gadamer

DESTRUKCIJA IN DEKONSTRUKCIJA

Ko je Heidegger povzdignil temo razumevanja z ravni metodologije duhoslovnih ved na raven eksistenciala in fundamenta ontologije tubiti, hermenevtična dimenzija ni več predstavljala zgolj višje stopnje fenomenološkega raziskovanja o intencionalnosti, ki temelji na telesnih zaznavanjih, temveč je na evropskih tleh in v raziskovalni smeri fenomenologije uveljavila to, kar je skorajda hkrati kot lingvistični obrat – »linguistic turn« – prišlo na potezo v anglosaški logiki. V izvornem Husserlovem in Schelerjevem razvijanju fenomenološkega raziskovanja je, vsej usmeritvi k svetu življenja navkljub, bil jezik* povsem zasenčen.

247

V fenomenologiji se je ponovila globoka pozaba jezika, ki je zaznamovala že transcendentalni idealizem in ki se je zaradi nesrečne Herderjeve kritike Kantovega transcendentalnega obrata zdela potrjena. Celo v Heglovi dialektiki in logiki jeziku ni bilo namenjeno odlikovano mesto. Po drugi strani je Hegel

* Čeprav ta Gadamerjev spis izhaja iz diskusije, ki jo je imel z Derridajem, sem izraz »die Sprache« večinoma prevajal kot »jezik«. Zgolj na nekaterih mestih, kjer se izraz izrecno nanaša na Derridajevo ali Heideggrovo rabo tega pojma, oziroma kjer je iz konteksta mogoče razbrati, da ne gre zgolj za jezik kot formalni sistem znakov, ampak tudi za njegovo realizacijo v govoru, sem uporabil prevod »govorica«. (Op. prev.)

občasno le nakazoval logični instinkt jezika, katerega spekulativna anticipacija absoluta je zaposlovala Logiko, to genialno Heglovo delo. Dejansko po Kantovem rokokojsko-okrasnem ponemčenju šolskega jezika metafizike [Schulsprache der Metaphysik: sholastični jezik metafizike]* ni mogoče prezreti pomena Heglovega prispevka k jeziku filozofije. Spominjal je prav na Aristotelovo energijo oblikovanja jezika in pojmov, temu največjemu zgledu pa se je še najbolj približal tudi zato, ker je zmožgal v jeziku pojma [die Sprache des Begriffs] ohraniti veliko duha svoje materinščine. Seveda pa je to omejilo njegovo prevedljivost, kar je bilo več kot stoletje dolgo neprekoračljiva in je še danes težko premagljiva ovira. Toda niti Hegel jeziku ni namenil osrednjega mesta.

Pri Heideggru se je ponovil podoben ali celo silnejši izbruh izvorne sile govornice v kraljestvu misli. Temu se je pridružila njegova zavestna povrnitev k izvornosti govornice grških filozofov [griechische Philosophensprache]**. S tem pa je »govornica« z vso nazornostjo svoje ukoreninjenosti v svetu življenja postala virulentna in je silovito vdrla v pretanjeno umetnost deskripcije husserlovske fenomenologije. In neizbežno je morala tudi sama govornica postati predmet svojega lastnega filozofskega samopojmljenja [Selbstbegriffung]. Ko je že leta 1920, temu sem bil sam priča, mladi mislec z neke nemške katedre, namreč Heidegger, začel razmišljati o tem, kaj pomeni, da »se {vet} svita« [»es weltet«], je bil to preboj skozi soliden, a svojim lastnim izvorom povsem odtujen šolski jezik metafizike. V isti sapi je to sprožilo jezikovni dogodek in pomenilo pridobitev globljega razumevanja o jeziku nasploh. Koli kor se je tradicija nemškega idealizma od Humboldta, bratov Grimm, Schleiermacherja in Schleglov do Diltheya posvečala fenomenu jezika, kar je novemu jezikoslovju, predvsem primerjalnemu jezikoslovju, dalo nesluten zagon, je ostajalo v okvirih filozofije identitete. Identiteta subjektivnega in objektivnega, mišljenja in biti, narave in duha, je vztrajala tja do *Filozofije simbolnih form*,¹ med katerimi izstopa jezik. Njen skrajni vrhunec je bil sintetični dosežek heglvske dialektike, skozi vsa zamisljiva protislovja in razlikovanja ponovno vzpostaviti identiteto, aristotelško prazamisel o *noesis noëseos* pa povzdigniti

* Ta besedna zveza se v Gadamerjevem spisu pojavi še na nekaj mestih, Waite in Palmer pa jo v angleščino večinoma prevajata kot »scholasticized language of metaphysics« ali pa kot »terminology of scholastic metaphysics«. (Op. prev.)

** V prevodu Waite in Palmerja: »... Greek philosophical discourse«. (Op. prev.)

¹ E. Cassirer, *Filozofija simbolnih form I. – jezik* *Die Philosophie der symbolischen Formen, Bd. I. Die Sprache*

do najčistejše dovršitve. Sklepni paragraf Heglove Enciklopedije filozofskih znanosti je to formuliral naravnost izzivalno. Kot da bi bila, kot se je Hegel izrazil ob navezavi na Vergilov verz, vsa zgodovina duha usmerjena k enemu samemu cilju: »*Tantae molis erat se ipsam cognoscere mentem*«.*

To, da je heglvsko dialektično posredovanje na svoj način novoveški subjektivizem že presešlo, o čemer dovolj priča že sam Heglov pojem objektivnega duha, je za novo postmetafizično mišljenje našega stoletja dejansko ostalo trajen izziv. Še religiozno motivirano kritiko, ki je Kierkegaardovo geslo *ali-ali* usmerila na »tako eno kot drugo« dialektične samoodprave [Selbstaufhebung] vseh postavitev [Setzung], je bilo mogoče vpotegniti v totalno posredovanje dialektike. In tudi Heideggrova kritika pojma zavesti, ki je z radikalno ontološko destrukcijo celotni idealizem zavesti razkrinkala kot odtujitev od grškega mišljenja in ki se je povsem ujela z novokantovsko preoblikovano Husserlovo fenomenologijo, ni bila pravi preboj. To, kar se je imenovalo fundamentalna ontologija tubiti, kljub vsem temporalnim analizam karakterja tubiti kot skrbi, ni moglo preseči svojega samonanašanja in s tem fundamentalne pozicije samozavedanja. Zato ni moglo priti do pravega preboja iz imanence zavesti, kakor jo je oblikoval Husserl.

Heidegger sam si je to prav kmalu priznal in privzel Nietzschejeva radikalna miselna tveganja,** a ni mogel najti drugih poti razen stranpoti [der Holzweg: pot, ki nikamor ne vodi], ki so po obratu poti vodile v brezpotje. Ali je bil zgolj jezik metafizike tisti, ki je ohranjal ta hromeči urok transcendentnega idealizma? Heidegger je iz svoje kritike ontološke brezstalnosti [die Bodenlosigkeit] zavesti in samozavedanja potegnil skrajno konsekvenco z odvrnitvijo od utemeljevalnega mišljenja metafizike nasploh. Kljub temu sta ta obrat in odvrnitev ostajala nenehno ruvanje [Ringeln] z metafiziko. Da bi lahko prišlo do njenega preseženja, ni dovolj le izpodbiti novoveški subjektivizem z destrukcijo njegovih nerazvidnih [unausgewiesenen]*** pojmov, ampak je potrebno tudi, po pozitivni strani, v luči pojma ponovno priklicati grško izvorno izkustvo biti, ki leži onkraj vzpona in gospostva zahodne metafizike. A v resnici je Heideggrova vrnitev od Aristotelovega pojma *physis* k izkustvu biti predsokratskih začetkov ostalo pustolovska blodnja. Resda ji je, četudi še zelo ne-

* »Tolikšna je bila cena napornega samospoznavanja duha.« *mens* – duh. (Op. prev.)

** V angleškem prevodu: »hazardously thought experiments«. (Op. prev.)

*** V angleškem prevodu: »unproven«. (Op. prev.)

jasno, njen oddaljeni cilj stal ves čas pred očmi, namreč na novo misliti začetek in začetnost [das Anfängliche]. Kajti priti bliže začetku, vedno pomeni ovesti se drugih, odprtih možnosti, ob vračanju po že prehojeni poti. Kdor stoji čisto na začetku, mora izbrati svojo pot, in če se vrača nazaj k začetku, se bo zavedel, da bi iz izhodišča lahko ubral tudi druge poti, nekako tako, kot se je, recimo, vzhodno mišljenje odpravilo po drugih poteh. Morda smer, ki jo je to mišljenje ubralo, ni izhajala nič bolj iz svobodne izbire kot zahodna izbira poti, marveč gre zahvala okoliščini, da vzhodne misli nobena gramatična konstrukcija subjekta in predikata ni usmerila v metafiziko substance in akcidence. Tako ne preseneča, da je tudi Heideggerova pot nazaj k začetku občutila nekaj fascinantnosti vzhodnega mišljenja in da mu je s pomočjo japonskih in kitajskih obiskovalcev, sicer zaman, skušala nekaj korakov tudi slediti. Jeziku, še posebej pa temeljnemu ogrodju, skupnemu vsem jezikom iz njim svojskega kulturnega kroga, se ni mogoče zlahka ogniti. Celó pri iskanju svojega lastnega izvora [Herkunftsgeschichte] nikoli ni zares mogoče doseči začetka. Zmeraj znova se izmakne v nedoločnost, tako kot se v slovitim prikazu pomikanja nazaj v času na začetku *Čarobne gore* Thomasa Manna sprehajalcu ob obali za vsakim poslednjim rtičem znova in znova pokaže kak nov rtič in tako naprej v neskončnem nadaljevanju. Podobno je Heidegger menil, da je našel začetno izkustvo biti, pričevanja takratnega prepleta razkrivanja in prikrivanja, po vrsti najprej pri Anaksimandru, nato pri Heraklitu, pri Parmenidu, pa spet pri Heraklitu. Verjel je, da je pri Anaksimandru našel prisostvo [Anwesen] sámo in mudenje [Weile] njegovega bistva, pri Parmenidu neomahljivo srce resnice kot neskritosti [das schlaglose Herz der Aletheia]* in pri Heraklitu *physis*, ki se rada skriva. Vse to sicer na koncu velja za namig besed [Wink der Worte], ki kažejo v brezčasje [das Unzeitliche], ne velja pa zares za govor, kolikor ta pomeni samotolmačenje mišljenega, kot ga srečamo v zgodnjih grških tekstih. Heidegger je vedno lahko le v imenu, v poimenovalni moči [Nennkraft] besed in v njihovih neizmernih blodnjakih kakor v zlatih rudnikih znova prepoznava svojo lastno vizijo biti: ta »bit« naj ne bi bila bit bivajočega. Za te tekste se je vedno znova izkazalo, da še niso poslednji rt na poti do razgleda po prostosti biti.

Tako je bilo tako rekoč vnaprej določeno, da bo Heidegger na tej poti kopanja po prakamenini besed naletel na končno podobo Nietzscheja, čigar skrajnost

* »... neomahljivo srce zaokrožene čiste Resnice ...« Prevod Antona Sovreta: *Predsokratiki*, Slovenska matica, Ljubljana 1988, str.84. Gorazd Kocijančič je ta stavek prevedel kot: »... neomajno čudovito prepričljivo srce Resnice ...«. Nova revija, 125/1992, str. 1025. (Op. prev.)

se je drznila podati v samouničenje vse metafizike, vse resnice in vsega spoznanja resnice. Seveda mu Nietzschejeva pojmovna umetnost [die Begriffskunst] ni mogla zadostovati, in to ne glede na to, kako dobrodošlo mu je bilo Nietzschejevo odčaranje dialektike – »Hegla in drugih – Schleiermacherjev«* in kako zelo mu je vizija filozofije v tragični dobi grštva potrjevala, da je v filozofiji moč videti še kaj drugega kot pa metafiziko nekega resničnega sveta onkraj navideznega. A očitno mu je vse to lahko veljalo le za kratko sopotništvo z Nietzschejem. »Toliko stoletij, pa nobenega novega Boga,« je bil moto njegove recepcije Nietzscheja.

Toda kaj Heidegger sploh ve o kakšnem novem Bogu? Ali ga sluti, pa mu manjka zgolj jezik, s katerim bi ga priklical? Ali ga je jezik metafizike preveč uročil? Kljub vsem svojim predpojmovnim neogibnostim [vorgreifliche Unhintergebarkeit] pa jezik ni enostavno babilonska ječa duha. Babilonska zmešnjava jezikov ravno tako ne pomeni, tako kot v biblijskem izročilu, zgolj njihovega mnoštva in mnoštva družin govoric, ki jih je zakrivila človeška prevzetnost [*hybris*]. Nasprotno, zaobsega vso tujost, ki vznikne v odnosu med dvema človekoma in ustvarja nove in nove nesporazume. Vendar pa je prav v to vključena tudi možnost njihove odprave. Kajti jezik/govorica je razgovor. Treba je iskati in mogoče je tudi najti besedo, ki naj doseže drugega, mogoče se je celo učiti tujega, jezika Drugega. Mogoče je preiti v govorico Drugega, da bi se doseglo Drugega. Vse to zmore jezik kot govorica.

Seveda pa je tisto povezujoče, kar se vzpostavi kot samooblikujoča se govorica sporazumevanja, po bistvu obdano z govoričenjem, z videzom govora, zaradi katerega se v resnici tudi razgovor sprevrže v izmenjavo praznih besed. Po pravici je Lacan dejal, da je beseda, ki ni usmerjena na koga drugega, zgolj prazna beseda. Prav to daje prvenstvo razgovoru, ki se razvija v vprašanje-odgovor ter tako ustvarja skupno govorico. Znana je izkušnja razgovora med sogovornikoma v dveh različnih jezikih, pri čemer vsak izmed sogovornikov jezik drugega razume le napol: na tej osnovi razgovor ni mogoč, vendar pa se razgovor počasi vseeno prebija skozi komunikacijo, dokler sogovornika ne preideta na enega izmed obeh jezikov, pa čeprav ga eden od njiju govori le slabo; do te izkušnje lahko pride vsakdo. V tem se kaže nekaj pomembnega. V resnici se to ne dogaja le med govorniki različnih jezikov, do obojestranskega

* Besedna igra, F. D. E. Schleiermacher kot Schleier-Macher, torej tisti, ki ustvarja tančico [Schleier]. (Op. prev.)

prilaganja sogovornikov pride v vsakem razgovoru, četudi ta poteka v skupnem jeziku obeh sogovorcev. Šele odgovor, pa naj bo resničen ali mogoč, naredi iz besede besedo.

V isti izkustveni okvir spada tudi vsa retorika. Ker ne dopušča trajne izmenjave vprašanj in odgovorov in nobenega dvogovora, vsebuje primesi praznih besed, znanih kot floskule ali »gole fraze«. Podobno se dogaja tedaj, ko gre za dejanski proces razumevanja med tem, ko poslušamo, in prav tako med procesom branja. Še posebno Husserl je pokazal, da je pri tem ugotavljanje pomena [Bedeutungsvollzug] preprejeno s praznimi intencami.

Sedaj je potreben še nadaljnji premislek o tem, ali jezik metafizike ima smisel. S tem zagotovo ne more biti mišljen jezik, v katerem se je metafizika prvič razvila, torej filozofska govorica Grkov. S tem je mišljeno, da so v žive jezike današnjih jezikovnih skupnosti že vključeni pojmovni vzorci, ki izvirajo iz tega prajezika metafizike. Tako v znanstveni kakor v filozofski jezikovni rabi temu pravimo vloga terminologije. Toda medtem ko je v matematičnih naravoslovnih znanostih, predvsem v eksperimentalnih, vpeljava poimenovanj zgolj stvar konvencije, ki rabi za označevanje vsem dostopnih stanj stvari in ki nasploh ne vključuje nobene pomenske zveze med mednarodno vpeljanimi termini in svojskostmi nacionalnih jezikov – kdo pri omembi enote »volt« pa sploh pomisli na velikega raziskovalca Alessandra Volta? – je to v primeru filozofije drugače. Tu ni nikakršnega splošno dostopnega oziroma preverljivega izkustvenega področja, ki bi se ga označevalo z dogovorjenimi termini. Nasprotno, pojmovni izrazi, izoblikovani znotraj območja filozofije, so artikulirani z vsakokrat govorjenim jezikom, iz katerega tudi izhajajo. Seveda oblikovanje pojmov tudi tu pomeni skrčenje mnogoterosti [Vielstrahligkeit] možnih pomenov, ki pritičejo kaki besedi, na definicijo z natančno določenim pomenom. Toda takšni pojmovni izrazi nikoli niso povsem izločeni iz pomenskega polja, v katerem se v polnosti razgrinja njihov pomen. Popolna izločitev kake besede iz njenih besednih zvez in njena zamejitev [horismos] z natančno določeno vsebino, ki iz nje šele napravita pojmovni izraz, nujno ogrozita njeno uporabo z izpraznjenjem smisla. Tako, recimo, oblikovanje temeljnega metafizičnega pojma, kakršen je pojem *ousia*, nikoli ne more biti povsem izpolnjeno [einlösbar], dokler smisel te grške besede ni sopričujoč v vsej svoji širini. Zato k razumevanju grškega pojma biti veliko pripomore spoznanje, da beseda *ousia* v grščini v prvi vrsti pomeni gospodarsko posest [das Anwesen: prisostvo] in da od tod izhaja smisel pojma <biti> kot prisotnosti

prisotnega. Ta primer jasno kaže, da jezika metafizike ni, temveč je le metafizično nastrojeno kovanje pojmovnih izrazov, izločenih iz žive govorice. Ustvarjanje takšnih pojmovnih skovank [Begriffsprägung] lahko, kakor pri Aristotelovi logiki in ontologiji, ustvari trdno pojmovno tradicijo in vodi nadalje v odtujenost, ki se začne že zgodaj, se s helenistično šolsko kulturo nadaljuje v latinskih prevodih in nato ponovno, s prevzemom latinskih prevodov v nacionalne govorice sedanjosti, oblikuje šolsko* govorico, v kateri pojem čedalje bolj izgublja svoj izvorni smisel, kakršnega je imel v izkustvu biti.

S tem je postavljena naloga destrukcije pojmovnosti metafizike. Edini preričljivi smisel govora o jeziku metafizike je, da gre za pojmovnost, ki se je izoblikovala v zgodovini metafizike. Heidegger je v svojih zgodnjih letih nalogo destrukcije odtujene pojmovnosti metafizike, ki učinkuje še naprej v mišljenju sedanjosti, povzdignil v parolo. S prav neverjetno svežino je zmožeg z mišljenjem pojmovnim izrazom tradicije slediti nazaj do grškega jezika, do naravnega smisla besed in do skrite modrosti jezika, ki jo vsebujejo, to pa je dejansko na novo oživilo grško mišljenje in njegovo moč nagovarjanja. To je bil Heideggrov genij. Nagibal se je celo k vračanju izgubljenega smisla tistim besedam, s katerimi se ne izražamo več, kakor tudi k temu, da je iz tega t. i. etimološkega smisla besed izpeljal sklepe za mišljenje. Značilno je, da pozni Heidegger v tej zvezi govori o »prabesedah«, v katerih je to, kar ima za grško izkustvo sveta, bilo načeto dosti oprijemljiveje kot pa v naukih in stavkih zgodnjegrških besedil.

Heidegger zagotovo ni bil prvi, ki je spoznal, da je v šolskem jeziku metafizike prišlo do odtujitve od zadeve [die Sachentfremdung]. Že nemški idealizem je bil tisti, ki si je, od Fichteja, še posebej pa od Hegla naprej, z dialektičnim gibanjem misli prizadeval raztopiti in razpustiti grško ontologijo substance in njeno pojmovnost. Pa tudi temu je mogoče najti predhodnike, celo med tistimi, ki so uporabljali latinski šolski jezik, in še posebej tam, kjer je z latinskimi šolskimi traktati z roko v roki šla tudi živa beseda pridig v deželni jezik, kakor na primer pri Mojstru Eckhartu ali pa Nikolaju Kuzanskem, pa tudi, recimo, v spekulacijah Jakoba Böhmeja. Toda to so bile stranske figure metafizične tradicije. Ko je Fichte »dejstvo« [Tatsache] nadomestil z »dejavo« [Tat-handlung], je pravzaprav [im Grunde] že napovedal izzivalne skovanke Hei-

*V angleškem prevodu: »pedagogical«. (Op. prev.)

deggra, ki je smisel besed rad postavljaj naravnost na glavo. Tako je, na primer, od-daljitev [Ent-fernung] razumel kot bližanje, ali pa stavek »Kaj pomeni misliti?« razumel v tem smislu, kot da bi se hotelo reči: »Kaj nam zapoveduje misliti?« »Nič ni brez razloga« pa je razumel kot izjavo o breztemeljnosti ničā: vse to je nasilje plavalca, ki se s plavanjem prebija proti toku.

V celoti pa v nemškem idealizmu preoblikovanje besed ali forsiranje besednih pomenov ni bilo toliko namenjeno razpustitvi tradicionalne podobe metafizične pojmovnosti, kolikor zaostrovanju stavkov do njihovih nasprotij in protislovij. Dialektika je že od nekdanj zaostrovanje imanentnih nasprotij do protislovij, in četudi smisel zagovarjanja dveh nasprotnih stavkov ni zgolj negativen, temveč meri prav k poenotenju protislovnega, je dosežena tako rekoč skrajna možnost, ki metafizično mišljenje, torej mišljenje v izvorno grških pojmi, usposablja za doseganje absoluta. Toda življenje je svoboda in je duh. Notranja doslednost takšne dialektike, v kateri je Hegel videl ideal filozofskega dokazovanja, je temu dejansko omogočila preseči subjektivnost subjekta in duha misliti tudi kot objektivnega, kot je bilo omenjeno prej. Toda v svojem ontološkem rezultatu to gibanje znova konča, kot priča konec Heglove Enciklopedije, v absolutni prezenci samemu sebi pričujočega duha. Zato je Heidegger vztrajal pri nenehno napetem soočanju s skušnjava dialektike, ki je grške pojme, namesto da bi jih destruirala, razvijala naprej v dialektične pojme za duh in svobodo in s tem v njih tako rekoč udomačila svoje lastno mišljenje.

Na tem mestu ni mogoče izpeljevati tega, kako je Heidegger v svojem poznejšem razmišljanju, skladno s svojo osnovno namero, obdržal in hkrati v sebi presešel [aufheben] destruktivni učinek [Leistung] svojih začetkov. O tem priča že sibilski stil njegovih poznih spisov. Povsem se je zavedal svoje in naše stiske govornice [Sprachnot]. Zdi se mi, da je poleg Heideggrovih lastnih poskusov, da bi »jezik metafizike« pustil za sabo s pomočjo Hölderlinovega pesniškega jezika, mogoče ubrati samo še dve poti, ki sta tudi bili ubrani, da bi se, v nasprotju z ontološko samokrotivjo [Selbstzähmung], lastno dialektiki, pokazalo pot na prostost. Prva je pot od dialektike nazaj k dialogu in nazaj k razgovoru. Po tej poti sem skušal iti sam v svoji *filozofski hermenevtiki*. Druga je pot, ki jo je pokazal predvsem Derrida, pot *dekonstrukcije*. Na njej naj se ravno ne bi znova obujalo izgubljenega smisla znotraj živosti razgovora. Nasprotno, v ozadnjem prepletu smiselnih zvez kot temelju vsakega govorjenja, torej v ontološkem pojmu *écriture* – in ne v govoričenju ali razgovoru – naj bi se enovitost smisla sploh razpustila, s čimer naj bi prišlo do pravega zloma metafizike.

Znotraj te napetosti se pokaže, kje so najznačilnejše razlike v poudarkih ene in druge poti. V očeh hermenevtične filozofije Heideggrov nauk o preseganju metafizike, ki v tehnološki dobi konča v totalni pozabi biti, preskoči nenehni odpor in vztrajnost prilagodljivih enotnosti življenja [gefügte Einheiten des Lebens], ki se še naprej ohranjajo v večji ali manjši meri medčloveške sobiti. Nasprotno pa v očeh dekonstruktivizma pri Heideggru umanjka skrajna radikalnost, saj se sprašuje po smislu biti in se s tem oklepa spraševanja, za katerega naj bi se dalo pokazati, da mu ne more ustrezati noben smiseln [sinnvoll] odgovor. Derrida vprašanju po smislu biti postavi nasproti različko [primäre Differenz: primarno različko] in vidi, v nasprotju z metafizično umerjeno zahtevo Heideggrove misli, v Nietzscheju radikalnejšo figuro. Heidegger vidi še zmeraj v liniji logocentrizma, kateremu postavlja nasproti odgovor nenehno razpršenega in premeščujočega se smisla, ki ga imenuje *écriture* in ki razbija vsako enotenje. Nietzsche očitno tukaj zaznamuje kritično točko.

Če naj primerjamo in pretehtavamo obe, ki se odpirajo na obeh opisanih poteh, izhajajočih iz dialektike, potem je mogoče ob primeru Nietzscheja razpravljati o možnostih, kakršne se ponujajo mišljenju, ki ga metafizika ne more več nadaljevati.

Če izhodiščno stanje, iz katerega skuša Heidegger najti svojo pot nazaj, označujem kot dialektiko, potem ne zgolj zaradi vnanjega [äußerlich: očitnega] razloga, da je zmogel Hegel s spekulativno dialektiko, ki je zatrjevala, da je v sebi zbrala celotno resnico grškega začetka, napraviti svojo sekularno sintezo dediščine metafizike. Pač pa predvsem zato, ker je bil Heidegger dejansko tisti, ki ni ostal znotraj modifikacij in ponavljanj dediščine metafizike, kakor so marburški novokantovci in Husserlovo novokantovsko preoblikovanje fenomenologije. Tisto, za kar si je s preseganjem metafizike prizadeval, se tudi ni izčrpalo že kar v protestni gesti, kakršno predstavljajo, recimo, levoheglovci ali pa Kierkegaard, Nietzsche in podobni. Nasprotno, te naloge se je lotil z napornim delom pojma, ki se ga se je bilo moč učiti pri Aristotelu. Z dialektiko, kot jo sam uporabljam, je torej mišljena vsa obsežna celota zahodne tradicije metafizike, in to ravno tako »logično« v Heglovi jezikovni rabi kot tudi »logos« grškega mišljenja, ki je dajal pečat že najzgodnejšim korakom zahodne filozofije. V tem smislu je bil torej Heideggrov poskus obnavljanja vprašanja po biti ali, še bolje, prve zastavitve tega vprašanja v nemetafizičnem smislu, tisto, kar je imenoval »korak nazaj« – odvrnitev od dialektike.

In v enakem smislu tudi hermenevtični obrat k razgovoru, ki sem ga sam poskusil, ne skuša priti zgolj onkraj dialektike nemškega idealizma, torej do platonske dialektike, temveč meri tudi onkraj tega sokratovskega-dialogičnega obrata na njegovo predpostavko, to pa je v *logoi* iskana in obujena *anamnesis*. To ponovno spominjanje, ki se ga je črpalo iz mita, ki pa je mišljeno nadvse racionalno, ni zgolj spominjanje kake posamezne duše, ampak vedno »duha, ki bi nas vse povezal«, nas, ki smo razgovor.* Biti-v-razgovoru pa pomeni biti-preko-sebe, misliti z Drugim in prihajati nazaj k sebi kot k nekomu drugemu. Ko Heidegger metafizičnega pojma bistva [das Wesen] ne misli več kot prisotnost prisotnega [die Anwesenheit des Anwesenden], temveč ta izraz razume kot »bistvovati« [wesen], kot glagol, torej glagolsko, deležniško oziroma »temporalno«, potem je bistvovanje razumljeno kot pri-sostvovanje [An-wesen], v smislu, ki naj bi bil v odgovor običajnemu izrazu »razkrajanje« [»Verwesen«: razbistvovanje]. To pa pomeni, da je, kakor, recimo, v svojem spisu o Anaksimandru, Heidegger za podlago grškemu izkustvu časa pripisoval mudenje [Weile: trenutek]. S tem ko metafiziko sprašuje po biti, dejansko pogleda v ozadje nje in njenega horizonta. Heidegger sam je spomnil na to, da je stavek, ki ga citira Sartre: »Bistvo tubiti je njena eksistenca,« zlorabljen, če ne upoštevamo, da je izraz *bistvo* postavljen med narekovaje. Ravno za pojem »esen-ce«, ki naj bi bila kot »bistvo« pred eksistenco, pred dejstvom, torej ne gre, prav tako pa tudi ne za sartrovski obrat tega odnosa, tako da bi bila eksistenca pred esenco. Sam menim, da Heidegger, ko sprašuje po smislu biti, tudi »smisla« ne misli v smislu metafizike in njenega pojma bistva, temveč v smislu spraševanja [Fragesinn], ki ne pričakuje nikakršnega določenega odgovora, temveč kaže v smer [Wegrichtung] spraševanja.

Dejal sem že, da je smisel smisel za smer [»Sinn ist Richtungssinn«] in občasno je Heidegger uvajal celo pravopisni arhaizem, ko je izraz »Sein« (bit) zapisoval kot »Seyn« (bitje), da bi tako poudaril njegov karakter kot karakter glagola – besedne vrste, ki izraža časovnost [Zeitwort]. Podobno je treba videti tudi moj poskus, da bi se otresel podedovanega bremena ontologije substance s tem, da izhajam iz razgovora in iz v njem iskanega in oblikujočega se skupnega jezika, v katerem se za določujoče [das Bestimmende] izkaže logika vprašanja in odgovora. Ta logika odpira dimenzijo sporazumevanja, ki presega jezikovno fiksirane izjave in s tem tudi vseobsegajočo sintezo v smislu monološkega

* Kot na tem mestu opozarjata Waite in Palmer, je tu Gadamer uporabil verz »... ein Gespräch wir sind«, iz Hölderlinovega fragmenta: »Versöhnender, der du nimmergeglauht ...«

samorazumevanja dialektike. Gotovo da tudi idealistična dialektika nikoli ni povsem zatajila svojega izvora v spekulativni osnovni strukturi jezika, kakor sem to razvil v tretjem delu *Resnice in metode*. Toda ko Hegel dialektiko uvrsti [zuordnen] v pojem znanosti in metode, v resnici prikrije njeno lastno poreklo, njen izvor v jeziku. Filozofska hermenevtika ima tako pred seboj odnos do spekulativne dvojne enotnosti [Zwei-Einheit], ki se odigrava med izrečenim in neizrečenim in ki je v resnici pred dialektičnim zaostrovanjem izjave do protislovja in pred njegovo odpravo [Aufhebung] v neki novi izjavi. Povsem zmotno se mi zdi, če se iz vloge, ki sem jo prisodil izročilu pri zastavljanju vprašanj in zasnovanju odgovorov, iz njega napravi nekakšen nads subjekt in se, posledično, hermenevtično izkustvo, kakor trdita Manfred Frank in Forget, s tem reducira na *parole vide*. V *Resnici in metodi* ni moč najti nobene opore za to. Če je tam govor o izročilu in razgovoru z njim, potem izročilo ni nikakršen kolektivni subjekt, temveč enostavno le zbirno ime za vsako posamezno besedilo (in tudi v tem primeru besedilo v najširšem smislu, tako da je vanj vključen kip, zgradba ali celo naravni pojav).² Sokratski dialog v platonski podobi je gotovo neka prav posebna vrsta razgovora, ki ga eden vodi, drugi pa mu mora hočeš nočeš slediti, toda ostaja vendarle še toliko zgled slehernega odvijanja razgovora, kolikor v njem niso besede, temveč je duša drugega tista, ki se jo spodbija. Sokratovski razgovor ni nobena eksoterična igra odevanja in preoblačenja zavoljo boljšega vedenja o tistem, kar že tako in tako vemo, temveč resnično odvijanje *anamnesis*, torej miselnega spominjanja [denkende Erinnerung], ki je mogoče samo duši, ki je padla v končnost telesnega, in ta se odvija kot razgovor. Prav to je smisel spekulativne enotnosti, ki se vzpostavi v virtualnosti besed: da to ni ena sama beseda, pa tudi ne formulirana izjava, temveč da kaže ven, onkraj vsega izrekljivega.

Dimenzija spraševanja, v kateri se tu gibljemo, torej nima nič skupnega s kakšnim kodom, ki bi ga bilo treba dešifrirati. Seveda drži, da je takšen dešifriran kod v osnovi vsakega branja ali pisanja besedila, vendar pa je to zgolj predpogoj za hermenevtično prizadevanje glede tega, kaj se v besedah izreka. V tem vsekakor pritrjujem strukturalistični kritiki. Vendar pa se mi zdi, da presegam [hinausgehen: iti dlje od] Derridajevo dekonstrukcijo, saj besede obstajajo sploh samo v razgovoru. In besede v razgovoru sploh ne obstajajo kot posamezne besede, temveč kot celota tega, da nastopajo v govoru in odgovoru [das Ganze eines Rede- und Antwortstehens].

² Ges. Werke, Bd. 1 (GW 1), str. 478.

Očitno gre pri principu dekonstrukcije za isto, kolikor si tudi Derrida metafizično kraljestvo smisla, v katerega so uvrščene besede in njihovi pomeni, prizadeva odpraviti v odvijanju [Vollzug] tega, kar označuje kot *écriture* in katerega dovršitev [Vollbringung] ni kaka esencialna bit, temveč poteza [die Linie], kažoča sled [zeigende Spur]. S tem se Derrida usmeri zoper metafizični pojem logosa in celo govori o logocentrizmu, ki naj bi bil vpisan v Heideggrovo vpraševanje po biti kot vpraševanje po smislu biti. A to je nenavaden, nazaj preko Husserla interpretirani Heidegger, kot da bi bil ves govor sestavljen iz sodb-izjav [Urteilsaussage: izjavne sodbe]. V tem smislu je gotovo res, da neutrudna konstitucija smisla, ki ji je posvečeno fenomenološko raziskovanje in ki v aktu mišljenja učinkuje kot izpolnitev intence zavesti, pomeni [meinen] »prezenco«. Naznanjajoči [kundgebend] glas (*la voix*) je hkrati uvrščen v prezenco mišljenega v mišljenju. V resnici sta seveda tudi v Husserlovih prizadevanjih za pošteno [ehrlich: spodobno] filozofijo prav izkustvo časa in zavest o času tisto, kar je pred sleherno »prezenco« in sleherno konstitucijo, tudi tisto z nadčasovno veljavo. Vendar pa je res, da je problem časa Husserlovo mišljenje nerazrešljivo uročil, saj ta še vedno ohranja grški pojem biti, ki je pravzaprav uročil že Avguščina z uganko o biti časa, ki »zdaj« hkrati je in ni, če naj se izrazimo s Heglom.

Podobno kot sam Heidegger se zato Derrida pogloblja v skrivnostno raznolikost, ki leži v besedi, in v raznoterost njenih pomenov, v negotovi potencial njenih pomenskih diferenciacij. S tem ko Heidegger od stavka in izjave preide nazaj k vprašanju po odprtosti biti, ki besede in stavke sploh šele omogoča, si pridobi prednost pred tako rekoč celotno dimenzijo stavkov, nasprotij in protislovij, sestavljenih iz besed. Podobno se, kot kaže, tudi Derrida ravna po sledeh, ki v tem, ko jih beremo [Lesung], šele so. Še posebej je skušal iz Aristotelove analize časa izvabiti to, da je biti »čas« viden kot razlika [*différance*]. Ker pa Heidegger bere skozi Husserla, jemlje njegovo opiranje na Husserlovo pojmovnost, ki jo je moč čutiti v *Biti in času* ter njenem transcendentalnem samoopisu, za pričevanje o Heideggrovem logocentrizmu, in če jaz jemljem ne samo razgovor, temveč tudi pesem in njeno pojavljanje v notranjem ušesu za pravo resničnost jezika, potem to on imenuje kar »fonocentrizem«. Kakor da bi govor ali glas v njunem odvijanju mogla postati kadarkoli, pa čeprav le najbolj naprezajoči se reflektivni zavesti, prezentna, ne pa da sta, nasprotno, izginjanje samo. To ni nikakršen cenen refleksiven argument, temveč spominjanje na to, kar se dogaja vsakemu govorečemu in mislečemu posamezniku: da se ravno zato, ker »misli«, ne zaveda samega sebe.

Tako utegne Derridajeva kritika Heideggrove interpretacije Nietzscheja – ta interpretacija je mene dejansko prepričala – služiti za ilustracijo odprte problematike, pred katero smo se znašli. Na eni strani sta osupljivo obilje različnih plati in nenehna igra mask, v kateri se, tako se zdi, vsa drzna Nietzschejeva miselna tveganja razpršijo v neoprijemljivi raznolikosti, na drugi strani pa naslavljanje vprašanja Nietzscheju, kaj igra teh tveganj pomeni. Ne gre za to, da bi imel Nietzsche sam pred očmi enotnost v tej razpršenosti in da bi v pojmih izražal notranjo zvezo med osnovnim načelom volje do moči ter opoldanskim sporočilom o večnem vračanju enakega. Toda če Heideggera prav razumem, potem Nietzsche prav tega ni storil, tako da se nam te metafore njegovih zadnjih vizij kažejo kot odsevajoče plati [spiegelnde Facetten], za katerimi ni nikakršnega enega. Slednje naj bi predstavljalo enotno končno stanje, v katerem se vprašanje po biti samo pozabi in izgubi. – Tehnološka doba, v kateri naj bi se dovršil nihilizem, tako dejansko pomeni večno vračanje enakega. Da se to misli, da se Nietzscheja miselno dojema, se mi ne zdi nikakršno zapadanje v metafiziko in njeno ontološko anticipiranje [Vorgriff], ki svoj vrhunec doseže v pojmu bistva. Če bi bilo tako, se Heideggrove poti, ki so na poti do »bistvovanja« z neko povsem drugo, temporalno strukturo, ne bi vedno znova izgubljale v brezpotju [das Ungangbare]. Še posebej razgovor sam, ki ga v našem lastnem mišljenju nadaljujemo in ki se morda v naših dneh obogati z novimi velikimi sogovorniki iz planetarno razširjene dediščine človeštva, naj vsepovsod išče svojega sogovornika – še posebej, če je to nekdo povsem drug. Kdor mi polaga na srce dekonstrukcijo in vztraja pri razliki [Differenz], stoji na začetku razgovora, ne na njegovem cilju.

Prevedel Janez Šenk

DOBRA VOLJA ZA DESTRUKCIJO IN DEKONSTRUKCIJO

Spis *Destrukcija in dekonstrukcija* je še eden v vrsti tistih, s katerimi se Gadamer odziva na svoje srečanje z Derridajem. Do tega srečanja je prišlo aprila leta 1981 na simpoziju z naslovom *Text in interpretation*, ki ga je na pariškem Goethejevem inštitutu organiziral profesor na pariški Sorbonni Philippe Forget.¹ Referat, ki ga je imel Gadamer na tem simpoziju, je bil nato tri leta pozneje (v dopolnjeni in predelani obliki), skupaj z referati drugih udeležencev simpozija,² objavljen v nemškem zborniku, ki je, tako kot tudi sam Gadamerjev referat, izšel pod istim naslovom, kot se je glasil naslov simpozija, torej: *Text und Interpretation*.³ Ta je nato, skupaj s še nekaterimi Gadamerjevimi opom-

261

¹ Ta simpozij, ki je predstavljal prvo javno srečanje obeh mislecev, je potekal v dneh od 25. do 27. aprila 1981. Do ponovnega javnega srečanja obeh mislecev je nato prišlo še 5. februarja 1988, in sicer na kolokviju, ki ga je organiziral Oddelek za francoščino Univerze v Heidelbergu. Ker je bila tema tega kolokvija, na katerem je sodeloval še Philippe Lacoue-Labarthe, z nazivom »Heidegger – Porté philosophique et politique de sa pensée«, problem Heideggrovega odnosa do politike in s tem tudi nacizma, do nadaljevanja debate o odnosu hermenevtike in dekonstrukcije na njem ni prišlo. Besedilo teh referatov je bilo nato objavljeno v knjigi *Antwort, Martin Heidegger im Gespräch*, Hrsg. G. Neske, E. Kettering, Pfullingen, 1988. Prevod dela Derridajevega predavanja, z naslovom *Heideggrovo molčanje*, je bil leta 1989 objavljen tudi v beograjski reviji *Gledišta*, št. 5–6, let. XXX.

² François Laruelle, Jean Greisch, Philippe Forget in Manfred Frank.

³ Še prej je istega leta v *Revue internationale de philosophie* izšla skrajšana verzija tega referata. Poleg nje pa so izšla še tri vprašanja, ki jih je Derrida naslednji dan zastavil Gadamerju, in Gada-

bami, izšel tudi v drugem delu njegove *Resnice in metode* [»Ergänzungen zur Wahrheit und Methode«], (GW2, 330–360). Neposredno za tem referatom je Gadamer v svojo knjigo uvrstil besedilo *Destrukcija in dekonstrukcija* (GW2, 361–372), ki je bilo sprva tudi zasnovano kot referat; tega je imel Gadamer leta 1985 v Rimu.

Ta spis oziroma referat je bil, kmalu po nemški izdaji, leta 1989 objavljen tudi v angleškem prevodu, v knjigi *Dialogue and Deconstruction*,⁴ ki sta jo uredila Diane P. Michelfelder in Richard E. Palmer. V drugi del te knjige so bili, poleg tega spisa, referatov obeh glavnih protagonistov debate na pariškem simpoziju ter Derridajevih treh vprašanj in Gadamerjevega odgovora, uvrščeni še spis Freda Dallmayra *Hermeneutics and Deconstruction: Gadamer and Derrida in Dialogue* in še dva nadaljnja Gadamerjeva spisa: *Pismo Dallmayru* iz leta 1985, s katerim odgovarja na prejšni spis, ter *Hermenevtika in logocentriem* (1987). V tretjem delu te knjige je še petnajst spisov različnih avtorjev, ki so se lotili obravnave te »nemogoče debate«, kot jo je imenoval Forget, podobno pa so se do nje opredelili še Dallmayr ter tudi Derrida in Gadamer.

262 Težko bi namreč reči, da je do dialoga med obema protagonistoma sploh prišlo. V nasprotju z Gadamerjem se namreč Derrida pozneje ni vračal k vprašanju, ki so bila načeta na njunem srečanju. Poleg tega pa se tudi glede treh vprašanj, ki jih je naslovil na Gadamerja dan po njegovem referatu, zdi, da slednji ni pravi naslovnik zanje.

Gadamer pa se je torej v svojih spisih večkrat vračal k obravnavi dekonstruktivističnega izziva, mednje je seveda potrebno uvrstiti tudi spis z naslovom *Hermenevtika in dekonstrukcija* (1988) (ki se mestoma prekriva z *Destrukcijo in dekonstrukcijo* in ki je bil preveden tudi v slovenščino).⁵ V svojih spisih se Gadamer po eni strani odziva predvsem na vprašanje recepcije Nietzscheja pri Derridaju in Heideggru, po drugi pa se, čeprav v nekoliko manjši meri, vrača tudi k vprašanju, ki mu jih je zastavil Derrida.

Za Gadamerja je jezik predvsem medij dialoga ali razgovora, torej živi jezik,

merjev odgovor nanje. Prevodi vseh treh besedil so nato leta 1992 v tej obliki izšli tudi v beograjski reviji *Delo*, let. XXXVIII, (1991), št. 2a.

⁴ State University of New York Press, Albany, 1989

⁵ Hans-Georg Gadamer: *Izbrani spisi. Dekonstrukcija in hermenevtika*, Nova revija, Zbirka Phainomena, Ljubljana 1999, prev. Alfred Leskovec.

uspeh razgovora pa je odvisen od dobre volje za razumevanje pri obeh sogovornikih. Za Derridaja pa pomen, ki nastane z jezikom-govorico, vedno presega naše intence, vanj je vključen tudi delež drugosti – sled, ki si jo je metafizika prizadevala utajiti. Osrednji očitek, ki ga je s svojimi vprašanji na Gadamerja naslovil Derrida, je zato meril na Gadamerjevo hermenevtično predpostavko *dobre volje za razumevanje*. Ta želja po doseganju konsenza naj bi bila brezpogojni aksiom, ki je onkraj vsakega vrednotenja. Tak aksiom pa naj bi dobri volji podelil dostojanstvo v kantovskem smislu, ki je v tem, da je onkraj hipotetičnih imperativov, torej onkraj varljivih obetov o možnih koristih zaradi spoštovanja aksioma. »Toda mar ne bi tak brezpogojni aksiom predpostavljal, da je *volja* forma te brezpogojnosti [...] Ali ne pripada ta govor, v sami svoji nujnosti, neki določeni epohi, epohi metafizike?« V *volji za razumevanje* naj bi šlo torej za ohranjanje *volje do moči*, s tem ko naj bi razumevanje težilo k prilaščanju drugosti.

Gadamer tega očitka ni pripravljen sprejeti in zato na začetku svojega odgovora pove: »Težko mi je razumeti vprašanja, ki so mi bila zastavljena.« Dobra volja obeh sogovornikov je volja za odprtost tistemu, kar ima drugi povedati. To je samoumevni in nujni predpogoj vsakega možnega razumevanja, ki bi ga lahko dosegli z razgovorom. Na razumevanje pa s svojimi vprašanji navsezadnje gotovo meri tudi Derrida. Dobra volja za razumevanje, o kateri je govoril, naj ne bi imela nikakršne zveze s Kantovim pojmom dobre volje, ampak »označuje tisto, kar je Platon imenoval »eumeneis elenchoi«. To pomeni, da si ne prizadevaš odkrivati šibkih mest v tem, kar pravi sogovornik, da bi tako dokazal, da imaš prav, ampak si namesto tega prizadevaš okrepiti sogovornikovo stališče kolikor je to mogoče, da bi to, kar ima ta povedati, postalo prepričljivo [einleuchtend]«. Taka zahteva tako nima nikakršne zveze z etiko, saj si tudi »nemoralna bitja prizadevajo razumeti druga drugo. Kdor koli odpre usta, želi, da bi ga razumeli.« Očitek, da bi si hermenevtika prizadevala za asimilacijo drugega v dialogu, je še toliko bolj neupravičen, saj to Gadamer, kot zapiše Grondin,⁶ zavrne že v *Resnici in metodi*, kjer je, pozivajoč se na platonski dialog, zapisal, da resnice, do katere pripelje razgovor, ni mogoče šteti za njeno polastitev, ampak da je primerneje govoriti o deleženju na resnici, saj nismo mi tisti, ki bi to resnico obvladovali, ampak je ona tista, ki se pollašča nas, ki smo torej pri tem pasivni.

⁶ Jean Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1991, str. 175–176

Pri vprašanih, ki jih je zastavil Derrida, je morda še najbolj presenetljivo to, da se z njimi ni hotel odzvati na osrednji očitek, ki ga je v svojem referatu naslovil nanj Gadamer in ki ga je pozneje, tudi v *Destrukciji in dekonstrukciji*, še večkrat ponovil. Najprej je poudaril Derridajevo trditev, da je bil Nietzsche in ne Heidegger tisti, ki je šel dlje v osvobajanju filozofije od metafizičnih pojmov biti in resnice, kakor tudi to, da Heidegger nikoli ni prekinil z logocentrizmom metafizike, saj naj bi se s spraševanjem o bistvu resnice in o smislu biti še naprej posluževal jezika metafizike, ki stremlji za nekim že prisotnim [vorhanden] smislom, ki bi ga bilo treba še razkriti [auffinden], medtem ko je pri Nietzscheju interpretacija postavljena v službo *volje do moči*.

Gadamer se na tem mestu postavi v opozicijo Derridaju in brani Heideggrovo interpretacijo Nietzscheja kot metafizičnega misleca, čeprav hkrati tudi kritizira odvrnitev poznega Heideggra od hermenevtike in njegovo utapljanje v kvazipoetični govorici, s katero je poskušal ubežati govorici metafizike.

Tega vprašanja se Gadamer podrobneje loti v svojem pismu Fredu Dallmayru, nadalje pa tudi v *Destrukciji in dekonstrukciji*. V drugi polovici tega spisa izpostavi, po njegovem mnenju, ključno napetost med dekonstruktivistično *écriture* (pisavo) in hermenevtičnim poudarjanjem razgovora. Šlo naj bi predvsem za vprašanje po smislu biti, pri katerem vztraja Heidegger in ki ga Derrida označi za metafizično, medtem ko po Gadamerju prav pojem smisla pri Heideggru ni mišljen kot metafizično bistvo, ampak »... kot spraševanje, ki ne pričakuje nikakršnega določenega odgovora ...«. Toda če je Heidegger pri svoji odvrnitvi od dialektike zašel zaradi preveč poetiziranega obravnavanja govorice v brezpotje, predstavlja Derrida drugo skrajnost, saj je pri obravnavanju govorice izhajal iz Husserla in s tem dajal prednost znaku pred živo govorico. In prav h govorjeni besedi bi se moral Derrida po Gadamerju usmeriti, da bi lahko našel razliko v govorici. S tem je bil torej Derrida za Gadamerja še premalo dekonstruktivist.

Nietzscheja, točneje odnos dveh različnih interpretacij Nietzscheja – Heideggrove in Derridajeve interpretacije Heideggrovega branja Nietzscheja, postavi Gadamer v *Destrukciji in dekonstrukciji* na osrednje mesto. Derrida namreč slednjo zavrača, kot je poudaril že Gadamer na pariškem simpoziju, medtem ko Gadamer samega sebe opredeli kot voljno žrtev [ein williges Opfer] Heideggrove interpretacije Nietzscheja. Opredeli ga kot končno podobo, do katere se je dokopal Heidegger na svoji odisejadi skozi grško mišljenje. Moral je

privzeti radikalna tveganja Nietzschejeve misli, da bi lahko prišel do prebitja in samouničenja vse metafizike. Vendar Nietzsche ni izrazil notranje zveze med osnovnim načelom volje do moči ter opoldanskim sporočilom o večnem vračanju enakega. Njuno končno poenotenje naj bi bila po Gadamerju (oziroma, kot sam razume – po Heideggru) tehnološka doba kot večno vračanje enakega. V njej naj bi se torej dovršil nihilizem, vprašanje po biti pa naj bi se tako samo pozabilo in izgubilo. Tej obravnavi se je v svojem članku »*Ashes, ashes, we all fall ...*«: *Encountering Nietzsche*⁷ posvetil predvsem David Farrell Krell, ki pa tako Gadamerjevo interpretacijo hkrati tudi zavrne, saj meni, da sta oba misleca (tako Gadamer kot Derrida) zgrešila Heideggrov ambivalentni odnos do Nietzscheja, zato poudari Heideggrov lastni dvom o tem, da bi se lahko sam uvrstil med tiste, ki so Nietzscheja zares razumeli.

Na koncu velja na kratko opozoriti še na neko drugo diskusijo, ki se je tudi začela na simpoziju v Parizu, in sicer med Gadamerjem na eni strani in Philippom Forgetom ter Manfredom Frankom na drugi. Na simpoziju sta oba imela svoj referat in Gadamer v *Destrukciji in dekonstrukciji* zavrne njuno interpretacijo svojega poudarjanja vloge izročila kot nekakšnega nads subjekta, s čimer je hermenevtično izkustvo reducirano na *parole vide* – prazni govor. Na tem mestu je zanimiva Gadamerjeva referenca na Lacana. Forget v svojem članku *Argument(i)*⁸ zavrne Gadamerjevo razumevanje Lacanovega praznega govora kot govora, ki ni usmerjen na drugega. Tako prazni kot polni govor sta namreč vezana na odgovor, prazni govor morda še celo bolj kot polni, saj se ta nanaša na razcepljenost, ki onemogoča homogenost razgovora. To je lažje razumeti, če vemo, da Lacan kot zgled praznega govora navede geslo; o slednjem je pisal Slavoj Žižek.⁹ Kar je bistveno pri geslu, je prav to, da je njegova izjavna vsebina prazna. Tisto, kar je bilo izrečeno, je na sebi nepomembno, pomembno je le dejstvo, da je do kake izjave prišlo. S tem pa je v geslu govoreči subjekt reduciran na subjekt izjavljanja. In Lacanova poanta je prav v tem, da vsa človeška govorica v svoji osnovni razsežnosti deluje kot prazni govor.

Poskusimo skleniti. Zdi se, da je debata Gadamer-Derrida še ena od tistih, v kateri se potrjuje pravilo, da filozofija pomeni izpeljevanje lastne miselne držee do konca. Gadamer, v skladu s svojo filozofijo, poskuša razumeti Derridaja,

⁷ *Dialogue and Deconstruction*, str. 222–232

⁸ *Ibid.*, str. 129–149

⁹ S. Žižek, *Rano zaceli le kopje, ki jo zada*, Razpol 7 – Problemi 3, letnik XXX, str. 202

kljub tej dobri volji za razumevanje pa se zdi, da vse diskusije, ki so njenemu srečanju sledile, niso pripeljale do medsebojnega razumevanja, ampak da sta večinoma govorila drug mimo drugega, razvijajoč lastne misli. Prav zato se lahko začudimo le ob Gadamerjevem začudenju nad Derridajevimi tremi vprašanji, saj ta morda še najlepše pokažejo nemožnost skladnega konca diskusije in skupnega razumevanja na eni in drugi strani. Gadamer v *Destrukciji in dekonstrukciji* omeni primer govorcev dveh različnih jezikov, ki prej ali slej preideta na skupni jezik, pa čeprav ga eden od obeh razume le napol. V primeru Gadamerja in Derridaja do tega na simpoziju ni prišlo in zdi se, da oba protagonista ne delita niti skupnega filozofskega jezika; da skupnih tal med obema ni mogoče najti pri Nietzscheju, zapiše Gadamer sam v *Pismu Dallmayru*, zaključni stavek *Destrukcije in dekonstrukcije* pa dialog, na katerem Gadamer še vedno vztraja, tudi pripelje na sam začetek, temu pa, kot da ni videti konca.

Jože Hrovat

NOROST KOT SUBJEKT INTERPRETACIJE

Ko je Foucault leta 1961 na Sorboni zagovarjal svojo tezo, v kateri se je ukvarjal z norostjo, in pripomnil, da je za zadevno problematiko nujen pesniški talent, ga je mentor, Georges Canguilhem, potolažil: »Mais vous l'avez, monsieur.«

Za norost je ključnega pomena leto 1657, ko pride v Parizu do dogodka, ki pomeni uvod v nekaj novega. Tega leta pride do tako imenovanega »velikega zapiranja« norcev in revežev v Hôpital Générale, ki je bila ustanovljena leto poprej. To pa je tudi čas delovanja Descartesa, katerega vpliv naj bi bilo čutiti pri sami obravnavi norosti.

Brez dvoma je šlo za dramatične spremembe, ki imajo usoden pomen tudi za današnji čas. Bernhard Waldenfels skuša zato tja postaviti začetek »moderne«. To utemeljuje takole: »Nova forma reda, ki jo lahko označimo za *moderno*, si je utrla pot, ko se je pojavil sum, da je red, ki se zdi tako neomajen in vse-zajemajoč, le eden izmed možnih. Posameznih vzrokov in faz te premene reda na tem mestu ne bomo omenjali, o samem dejstvu premene pa ne gre dvomiti. Za primer vzemimo, denimo, izjavo, kakršna je Descartesova, da bi Bog lahko ustvaril tudi drugačno matematiko, ali pa Hobbesove nazore, da funkcija in sestoj političnega reda nimata nič opraviti s pravičnostjo in nepravičnostjo, in

si zamislimo, kaj bi k temu rekli Platon, Aristotel in Tomaž Akvinski. Teh izjav gotovo ne bi enostavno razglasili samo za nepravilne, odpravili bi jih kot nesmiselne. Matematična resnica in pravi družbeni red namreč ne trpita alternative, saj bi bilo sicer vse govorjenje in delovanje nično.«¹ Takšni izjavi torej nista bili možni v antičnem svetu, ki ga obvladuje povsem specifično razumevanje kozmosa, pa tudi ne v srednjem veku, ko stopi na to mesto ordo. Če je klasična oblika reda le ena izmed mnogih, stopi na prizorišče volja do moči.

Najbrž ni naključje, da se Foucault na začetku svoje kariere ustavi prav tu. Vendar pa ni najbolj jasno, kaj pravzaprav hoče, oziroma zakaj počne to, kar pač počne. Znano je, da s Sartrom ni bil v najbolj prijateljskih odnosih, vendar pa je vzel njegov nasvet študentom, da naj ponovno iznajdejo svojo tradicijo, najbolj resno prav on. Pisati o vsem tistem, o čemer se do tedaj ni pisalo in govorilo, predvsem pa pisati in misliti drugače ... Ob takem načinu pisanja in mišljenja se postavlja ves čas vprašanje, kdo skozi tekst govori, se pravi, kje je avtor, ki je spodaj podpisan. Ali je Michel Foucault res konzervativec? Kaj je pravzaprav Michel Foucault?

268 To vprašanje je Foucaultu zastavil Paul Rabinow v enem od zadnjih intervjujev: »Berejo vas kot idealista, nihilista, 'novega filozofa', antimarksista, novega konzervativca itd. Kaj pravzaprav ste?«

M. Foucault: »Mislim, da zasedam številna polja politične šahovnice, enega za drugim ali včasih več hkrati: sem antimarksist, levičar, odkrit ali prikrit marksist, nihilist, odkrit ali prikrit antimarksist, tehokrat v službi golizma, novi liberalec itd. Neki ameriški profesor se je pritoževal, da so takega kriptomarksista povabili v ZDA, po drugi strani pa me je vzhodnoevropski tisk obtožil sodelovanja z disidenti. Nobeden od teh opisov ni pomemben sam po sebi; po drugi strani pa, vzeti skupaj, nekaj pomenijo. Priznati moram, da mi je njihov pomen zelo všeč.

Res je, da nisem naklonjen identificiranju samega sebe in da se zabavam ob tako različnih presojah in klasifikacijah. Nekaj mi pravi, da bi mi do zdaj že morali najti bolj ali manj približno mesto, po takšnih naporih v tako različnih smereh; in ker očitno ne morem posumiti v kompetentnost ljudi, ki so se zapletli v tako različne sodbe, ker se ni mogoče sklicevati na njihovo nepazljivost

¹ Bernhard Waldenfels, Želo tujega, Ljubljana 1998, str. 14 isl.

ali njihove predsodke, sem prisiljen priznati, da je razlog tega, da me ne zmorejo klasificirati, v meni.

Brez dvoma to bistveno zadeva moj način približevanja političnim vprašanjem. Res je, da moja drža ni rezultat tiste kritike, ki zase trdi, da je metodološka raziskava, in zato mora zavreči vse možne rešitve, razen edino veljavne. Prej gre za »problematizacijo« – se pravi za razvoj neke domene dejanj, praks in misli, za katere se mi zdi, da zadajajo politiki probleme. Ne mislim, na primer, da glede norosti in duševne bolezni obstaja kaka »politika«, ki bi lahko imela pravo in dokončno rešitev. Vendar pa mislim, da so v norosti, v neredih, v problemih obnašanja razlogi za preizpraševanje politike; politika mora odgovarjati na ta vprašanja, čeprav nikoli ne more podati popolnega odgovora. Popolnoma enako velja za kriminal in kaznovanje seveda, napačna bi bila predstava, da nima politika nič opraviti s preprečevanjem in kaznovanjem zločina, in zato nič opraviti z določenim številom elementov, ki spreminjajo svojo obliko, pomen, pogostost; toda prav tako napačno bi bilo misliti, da obstaja politična formula za ustrezno rešitev vprašanja zločina, taka, ki bi nanj lahko postavila piko. Enako velja za resnico seksualnosti: ne obstaja zunaj razmerja do političnih struktur, zahtev, zakonov in regulacij, ki so zanjo glavnega pomena; in vendar ne moremo pričakovati, da bo politika vzpostavila oblike, v katerih bi izginila njena problematičnost.

Obstaja vprašanje, kako misliti razmerja teh različnih izkušenj do politike, kar pa ne pomeni, da bomo v politiki iskali glavnega konstituenta teh izkušenj ali rešitev, ki bi dokončno uredila njihovo usodo. Probleme, ki jih takšne izkušnje postavljajo pred politiko, je treba obdelati. Toda ravno tako nujno je določiti, kaj to »postavljanje problema« politiki dejansko pomeni. Richard Rorty pokaže, da se pri teh analizah ne navezujem na nikakršen »mi« – na nobenega od tistih »mi«, katerih soglasje, vrednote, tradicije konstituirajo ogrodje misli in definirajo pogoje, znotraj katerih so lahko veljavni. Toda natančneje gledano je problem v odločitvi, ali je sploh primerno postaviti samega sebe znotraj »mi«, da bi postavil principe, ki jih prepoznamo, in vrednote, ki jih sprejemamo; ali ni nemara nujno izdelati bodočo formacijo »mi-ja«, mogoče hkrati z obdelavo problema. Kajti zdi se mi, da ta »mi« ne sme biti pred vprašanjem; lahko je le rezultat – in nujno začasen rezultat – vprašanja, kot je zastavljeno v novi terminologiji, v kateri ga formuliramo. Nisem, na primer, prepričan, da je v času pisanja zgodovine norosti obstajal predobstajajoči in sprejemajoči »mi«, edini, katerega bi nagovarjal z namenom, da napišem svojo knjigo, in

katerega spontani izraz bi ta knjiga bila. Laing, Cooper, Basaglia in jaz nimamo ničesar skupnega, nobene povezave ni med nami; toda problem, ki se sam po sebi odkriva tistim, ki so nas brali, je tak, kot da bi se odkrival nekemu izmed nas, in sicer, radi bi videli, ali je možno postaviti »mi« na temelju opravljenega dela, »mi«, ki bi bil ravno tako primeren za formiranje skupnosti akcije.²

Foucault piše zgodovino, vendar drugače in drugačno kot Hegel, čeprav je res, da se je od njega učil. Toda to je bil Hegel, kakršnega je videl Jean Hyppolite, torej Hegel z École Normale Supérieure. Poleg tega je nanj vplival še tak epistemološki outsider, kot je bil Gaston Bachelard, ter že omenjeni Georges Canguilhem.

Po končanem študiju filozofije se Foucault, kar je malce presenetljivo, posveti psihologiji. Še bolj presenetljivo je to, da ne izbere Freudove psihoanalize, pa tudi ne kake druge vplivnejše smeri, temveč ravno eksistencialno psihologijo, inspirirano s Heideggrovo analizo Daseina. V tem vzdušju nastane njegova prva knjiga, *Maladie mentale et personnalité*, leta 1954. V prvi polovici knjige gre za postheideggrovsko kritiko evolucionistične psihologije in Freudove psihoanalize.³ Niti psihoanaliza, ki je utemeljena na zgodovini posameznikovega življenja, niti katera koli druga psihologija, ki pojmuje mentalne dogodke kot efekte ali aspekte fizikalnih poškodb ali regresij, ne more razložiti dejstva, da izkušamo duševno bolezen kot nemir. Kar koli naj bi jo že povzročilo, bolezen ostaja povezana z globljo realnostjo, z apriorijem, ki konstituira bit-v-svetu in izoblikuje naša razpoloženja in odzive. Duševna patologija zato ni preprosto odklon od normalnosti; vključuje beg pred svetom v radikalno samoto, opustitev pomena v korist nekoherentnosti.

V istem letu izide tudi francoski prevod Binswangerjeve *Traum und Existenz* s Foucaultovim obširnim predgovorom, v katerem je skušal definirati to »problematiko«. V prvi vrsti gre za sanje kot polje spopada med Freudovo psihoanalizo in fenomenologijo.

Človekova bit je predvsem dejanska in konkretna vsebina transcendentalne strukture tubiti. Človekova bit kot bit človeka, tj. »biti človek«, pomeni živeti v

²M. Foucault: *Ethics (The essential works 1)*, The Penguin Press 1997, str. 113 isl.

³Glej v: S. During, *Foucault and literature: towards a genealogy of writing*, London and New York 1992, str. 25 isl.

svetu pomena, tako da se nazadnje izkaže, da so pogoji te človekove biti hkrati tudi predpogoji pomena. Bistvo pomena sestavljajo reči, ki jih ni mogoče popolnoma, se pravi brez preostanka, razložiti s pojmi njihove funkcije, ki jo imajo v komunikaciji, ali z omrežjem, ki že vsebuje določeno semantiko. S pomenom vedno že operiramo; da bi lahko razumeli, moramo že razumeti, zato tudi nimamo dostopa do samega izvora pomena. Toda beseda ima lahko določen pomen le v svetu izrazov, ki je pred njo. Izraz tukaj pomeni način, kako je sam pomen podobe izoblikovan skozi izkušnjo.

Izvirne ontološke moči so izražene preko sanj. Subjekt sanj je povezan s stvarmi, kakršne v temelju so – sanje nimajo običajnega pomena, v njih je na delu neka druga in drugačna logika. Na tej točki bi se morala po Foucaultu fenomenologija zateči k psihoanalizi, napraviti prehod od Husserla k Heideggro in Freudu. V svojem razumevanju procesa in strukture razumevanja gre sicer globlje od psihoanalize, vendar pa jo kljub temu potrebuje. Če je fenomenologija uspela pregovoriti podobe, da spregovorijo, pa nam ni dala ključa za razumevanje tega jezika. Foucault je prepričan, da nam lahko ta ključ ponudi Freud s svojo interpretacijo sanj. Po Freudu naj bi bil simbol tisti, ki povezuje notranjost sveta pomena z zunanostjo sveta materije ali senzacije, ker naj bi bil njegov pomen v končni fazi zmeraj želja. Vendar pa je psihoanaliza po drugi strani pozabila na materialnost podobe, na snovnost imaginarnega, medtem ko nas je hkrati prepričevala, da se samo pomenjanje ne more odlepiti od neke določene materialnosti.

Iz zgodovine interpretacij sanj v različnih obdobjih se pokaže, da razlike ne zadevajo toliko samo branje usode, ki naj bi se v njih razkrivala, ali različne postopke razlag, temveč predvsem utemeljevanje odnosa, ki ga imajo sanje do sveta. Izkaže se, da je resnica precej bolj nestabilna kot sanje; resnica sanj variira v prostoru in času, v končni fazi se izkaže, da je le prepričanje o resnici v sanjah. V sanjah se razkrijejo osrednje strukture in nasprotja eksistence, njena osamljenost in nezvedljivost. Sanje se odvijajo in razvijajo v posebnem prostoru, v izvorni prostorski scene, ki ima povsem drugačno naravo kot geografski prostor. Te scene ni mogoče diferencirati po geografskem ključu na blizu in daleč, njeno gibanje je sestavljeno iz nenehnih serij nenadnih soočenj z nepričakovanim in nepredvidljivim, z nenehnimi premestitvami. Scena sanj ni omejena, temveč paradoksalno zaprta z neskončno odprtostjo horizonta, kjer ni nikakršne varnosti, zanesljivosti ali predvidljivosti. Lahko se zgodi kar koli. V svoji univerzalnosti, osamljenosti, izoliranosti, v svoji goli materialnosti

so sanje vedno bližje smrti kot življenju. Smrt naj bi bila tako njihov absolutni pomen, odprti horizont, znotraj katerega se pojavljajo. Subjekt sanj ni družbeno pogojen in izoblikovan posameznik (npr. berač lahko sanja, da je kralj), temveč izraz same izkušnje pred razcepom na subjektni in objektni pol. S tega vidika podobe nimajo tistega konstitutivnega pomena, ki se jim ga običajno pripisuje. Sanje niso preprosto ujete v podobe, kajti le-te zakrivajo čistost in neujetost izvorne izkušnje. Vendar pa je prva oseba vseeno individuirana v njih. Prva oseba sanj, tj. subjekt sanj, pa so sanje same, kot moment absolutne kreativnosti in eksistencialne svobode.

Zgodovina norosti potemtakem ne pomeni prekinitve Foucaultovega dotedanjega dela, temveč gre prej za njegovo bolj ambiciozno zastavitev. Kot je bilo omenjeno že zgoraj, Foucault v tem delu razumevanje norosti v klasični dobi poveže z Descartesom. Pri tem se osredotoči na dotlej razmeroma nepomembne in neopazne paragrafe na začetku Meditacij.

Znano je, da se Descartes v prvi meditaciji sprašuje, »o čem je (sploh) mogoče dvomiti«. Išče temelje, na katerih bo mogoče zgraditi znanosti in spoznanja nasploh, s pomočjo katerih bo torej mogoče »dognati kaj trdnega in trajnega«. Da pa bi lahko prišel do teh trdnih dognanj, je potrebno zavreči vse »ne popolnoma gotove in nedvomne stvari« (mnenja, predsodke itd.), za katere je mogoče najti vsaj najmanjši razlog za dvom.⁴

Za dostop k resnici potemtakem zadostuje privzetje ustrezne metode, v tem primeru je to radikalni dvom, s pomočjo katerega se distanciraš od »ne popolnoma gotovih in nedvomnih stvari«, ki imajo v skladu s tem enak status kot lažne. Vse, za kar je mogoče najti vsaj najmanjši razlog za dvom, se vpisuje v isti register kot lažno. To pa med drugim pomeni tudi to, da je pot do spoznanja oz. resnice, načeloma odprta za *vsakogar*. Novost Descartesove metode po Foucaultu ni toliko v samem dvomu, kajti le-ta spremlja filozofijo že od samega začetka, kot v samem dostopu do resnice, ki ni bil še nikoli tako »poceni«. Že v grški filozofiji si si ga plačal z določeno askezo, ki je vključevala dolgotrajno delo na samem sebi; še v 16. stoletju je veljalo enako – resnica se navezuje na askezo.

⁴Descartes, *Meditacije*, Ljubljana 1988, str. 49.

»Mislim, da Descartes s tem prelomi, ko reče: 'Za dostop k resnici zadošča, da sem *kateri koli* subjekt, ki lahko vidi, kar je evidentno.' Evidenca je nadomestila askezo v točki, kjer se odnos do sebstva seka z odnosom do drugih in do sveta. Da bi odnos do sebstva prišel v razmerje z resnico, ni več potrebna askeza. Za definitivno razumevanje resnice zadošča, da mi odnos do sebstva odkrije evidentno resnico o tem, kar vidim. Tako sem lahko nemoralen, pa poznam resnico. Mislim, da je to zamisel, ki je bila v vsej prejšnji kulturi bolj ali manj zavrnjena. Pred Descartesom nisi mogel biti nečist, nemoralen in spoznati resnico. Pri Descartesu zadošča neposredna evidenca. Po Descartesu imamo ne-asketski subjekt vednosti. Ta sprememba omogoča institucionaliziranje moderne znanosti.«⁵

Vendar to ni popolnoma res. Res je, kolikor velja za naprej, ne pa tudi za samega Descartesa, ki to šele omogoča. Prva meditacija se namreč začne takole: »Že pred nekaj leti sem opazil, koliko lažnega sem v mladih letih dopuščal za resnično in kako dvomljivo je bilo vse, kar sem potlej postavil na ta temelj, opazil sem, da je zatorej nekoč v življenju treba do tal podreti vse in začeti znova od prvih temeljev, če hočem kdaj v znanostih dognati kaj trdnega in trajnega. Toda to se mi je zdelo neznansko delo in *zato sem čakal tiste starosti, ki bi bila toliko zrele*, da bi za njo ne bilo nobene primernejše za temeljito ukvarjanje z znanostmi. Zato sem se tako dolgo obotavljal, da bi si v prihodnje že nalagal krivdo, če bi se še pomišljal in zapravljaval čas, kolikor mi ga še ostane za delo. *O pravem času* sem torej danes osvobodil svoje misli vseh skrbi, poskrbel za nemoten mir, se umaknil v samoto in tako se bom naposled resno in sproščeno posvetil podiranju svojih mnenj.«⁶

Descartes je moral počakati na zrelost, ustrezno starost, ki je prinesla določene izkušnje, potrebne za tako zahtevno delo. Vendarle je šlo za določeno askezo, za delo na samem sebi.

Kot prvi razlog za dvom nastopajo čuti. Sicer je res, da so mi posredovali prve resnice, vendar pa je še bolj res, da se »sem ter tja« izkažejo za nezanesljive, varljive. Se pravi: če so me ogoljufali enkrat, me lahko tudi drugič. Torej jim sploh ne bom več verjel.

⁵O genealogiji etike: pregled dela v nastajanju, str. 142–143, v: M. Foucault, *Vednost – oblast – subjekt*, Ljubljana 1991.

⁶Meditacije, str. 49 (poudarek je naš).

»Ali najsi nas čuti sem ter tja še tako varajo o kakih neznatnih in oddaljenih rečeh, navsezadnje je vendar še veliko drugega, o čemer sploh ni mogoče dvomiti, četudi je zajeto iz istega vira: na primer, da sem zdajle tukaj, da ogrnjen v zimski suknjič sedim ob ognju, da držim v rokah tale papir, in podobno; kako bi mogel kdo trditi, da tole niso moje roke in tole tu ni moje telo? Razen če bi se primerjal z norci, katerih že tako in tako majhni možgani so zaradi hlapov iz črnega žolča tako onemogli, da trdovratno zatrjujejo, češ da so kralji, ko nimajo več kot berači, ali da so odeti v škrlat, ko so nagi, ali da imajo glinasto glavo, da so buče, narejeni iz stekla. Toda to so blazneži in jaz bi ne bil videti nič manj nor, če bi jemal zgled zase pri njih.«⁷

Če bi podvomil o čem takem, bi moral biti nor, kar pa vsekakor nisem. Čuti me sicer lahko varajo o »kakih neznatnih in oddaljenih rečeh«, ne pa tudi o podrobnostih, da na primer »ogrnjen v zimski suknjič sedim ob ognju, da držim v rokah tale papir, in podobno.« Lahko se sicer motim ob opazovanju sonca, ki mi ga kažejo čuti manjšega, kot je v resnici, ne morem pa se motiti o gotovosti pričujočega trenutka: da sem tukaj, oblečen tako in tako, da počnem to in to in podobno. Če bi dvomil o čem takem, bi bil nor, kar pa nisem – v to sem lahko prepričan že zaradi tega, ker mislim. Na tej točki je tako dvom začasno zastavljen. Vendar le začasno.

»Imenitno, zares, ko da nisem človek, ki ponoči spi in v snu doživlja natanko to in včasih še kaj bolj neverjetnega kakor le-oni, ko bedijo! Kolikokrat mi nočni počitek pričara vtis običajnih okoliščin: da sem tu, da oblečen v suknjič sedim ob ognju, ko vendar slečen ležim v postelji! Toda zdajle zatrdno z budnimi očmi gledam tale papir, glava, ki jo premikam, ne spi, po preudarku in vede stegnem roko in jo čutim. Tako razločno tega v snu ne doživljam. Ko da se ne bi spominjal, da so me podobne misli begale kdaj tudi v snu! Če to premislim malce bolj pozorno, čisto jasno sprevidim, da budnosti nikdar ni mogoče po zanesljivih znamenjih razločevati od spanja, tako da osupnem in mi ta osuplost skorajda potrjuje misel, da spim.«⁸

Kot nov razlog za dvom, ki utegne zamajati celo gotovost danega trenutka, nastopijo sanje. Iz izkušenj, ki jih z njimi imam, vem, da mi lahko »pričarajo vtis običajnih okoliščin«. Največji problem je v tem, da nimam nikakršnega

⁷Ibid., str. 50.

⁸Ibid., str. 50 isl.

kriterija, ki bi mi omogočal razmejitev med budnostjo in snom. Tisto, kar se je v prvem primeru izkazalo za gotovost, tukaj pade: kako naj vem, da ne sanjam? Sanje me torej ne varajo le v »neznatnih in oddaljenih rečeh«, temveč ravno v podrobnostih: »da ogrnjen v zimski plašč sedim ob ognju, da držim v rokah tale papir, in podobno«, v resnici pa »slečen ležim v postelji«.

»Prav, naj bo: sanjamo. Četudi niso resnične te nadrobnosti, da odpremo oči, premikamo glavo, stezamo roke, še več, da tudi nimamo ne takih rok ne takega telesa, vendarle je treba priznati, da so podobe iz sanj nekakšne slike, ki so lahko posnete samo po podobnosti z resničnimi stvarmi, da zatorej vsaj najbolj splošno, oči, glava, roke in vse telo, biva ne kot nekaj izmišljenega, temveč kot nekaj resničnega. Še enkrat, kadar hočejo slikarji upodobiti sirene in satire v kar se da nenavadnih oblikah, ne morejo tem bitjem pridati v vsakem pogledu nove lastnosti, temveč le pomešajo ude različnih živali. Če pa si morda kdaj izmislijo kaj tako novega, da še nihče ni videl nič podobnega in je torej to nekaj popolnoma izmišljenega in lažnega, morajo biti zagotovo resnične vsaj barve, iz katerih sestavijo podobo. Iz istega razloga je treba, četudi bi lahko bile te najbolj splošne reči kot oči, glava, roke in podobno umišljene, vendar nujno priznati, da so resnične neke druge, še bolj enostavne in obče stvari, iz katerih se kot z resničnimi barvami slikajo v naši zavesti vse bodisi resnične bodisi lažne podobe stvari.«⁹

Descartes se torej strinja: »prav, naj bo«, recimo, da sanjam. Ta razlog dvoma je pripravljen vzeti nase. Jasno je, da nisem nor, ni pa tako jasno, ali sem buden ali morda sanjam. Vzemimo zadnji primer: četudi sanjam, četudi so podobe iz sanj neresnične, vendarle so resnični vsaj elementi, iz katerih so sestavljene. Tako kot v slikarstvu – čeprav upodobljene sirene in satiri niso resnični, pa so resnični vsaj udi, iz katerih so sestavljeni (saj gre za ude resničnih živali, ki jih slikarji pomešajo). Descartes naredi še korak naprej: pa recimo, da takih podob ni nikjer, da so torej popolnoma izmišljene in lažne. Toda potem so resnične vsaj barve, iz katerih so sestavljene. Tako kot pri prvem primeru se tudi tukaj pojavi resnica, ki onemogoči nadaljnje drsenje. Zdi se, da ravno to onemogoča norost.

»V ekonomiji dvoma obstaja neko temeljno neravnovesje med norostjo na eni strani in sanjami in zmoto na drugi. Njihov položaj se razlikuje v odnosu do

⁹Meditacije, str. 51.

resnice in do tistega, ki resnico išče; sanje in iluzija so presežene znotraj strukture resnice, norost pa izključi subjekt, ki dvomi.«¹⁰

Če primerjamo čutne zmote in sanje na eni ter norost na drugi strani s t.i. *bungee jumpingom*, s skokom v globino, potem v prvem primeru obstaja elastičnost, ki nas zadrži, ustavi padanje, v drugem primeru pa take elastike ni, padanje se nadaljuje. Dvom je v primeru čutnih zmot in sanj mogoče razrešiti znotraj samih čutov in sanj, medtem ko v primeru norosti to ni mogoče. Sanje in čutila nam kljub vsemu nudijo neki temelj, norost nikoli – norost je breztemeljna, brezdanja, absolutna.

Na ta način bere Meditacije Foucault. Iz tega branja se razvije polemika z Derridajem. Derrida se namreč z njim ne strinja: »Descartes ne obide možnosti čutne zmote in sanj, ne 'preseže' jih v 'strukturi resnice' – preprosto zato, ker se zdi, da jih ne preseže niti ne obide v nobenem momentu in na noben način; in da v nobenem trenutku ne odstrani možnosti totalne zmote za vsa spoznanja, ki izvirajo iz čutov in imaginativnih kompozicij.«¹¹

Po Derridaju gre pri sanjah za radikalizacijo čutne zmote. Čuti me varajo samo včasih, vsekakor ne vedno, medtem ko se s sanjami prevara totalizira: sanje me varajo vedno in povsod, tako da niti zdajle ne morem biti popolnoma gotov, ali sanjam ali bedim. »Iz tega sledi, da gotovosti, ki je ne morejo omajati sanje, *a fortiori* ne more omajati niti *perceptivna* iluzija, ki je zaznavnega reda.«¹² Sanjajoči je na neki način »bolj nor od norca«, v sanjah smo »bolj daleč od resnične percepcije, kot je norec«. Čutnost ne postane sumljiva v primeru norosti, temveč ravno v primeru sanj.

»Norost ni pravi instrument dvoma iz dveh razlogov:

- a) Ne obseže totalnosti polja čutne percepcije. Norec se ne moti vselej in o vsem; ne moti se dovolj, nikdar ni dovolj nor.
- b) Ni posrečen in učinkovit pedagoški zgled, kajti naleti na odpor nefilozofa, ki nima poguma, da bi sledil filozofu, ko ta prizna, da bi bil prav lahko nor v samem trenutku, ko govori.«¹³

¹⁰ M. Foucault, *Dvom in norost*, str. 10, v: *Dvom in norost* (zbornik), Ljubljana 1990.

¹¹ J. Derrida, *Cogito in zgodovina norosti*, str. 32, *ibid.*

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, str. 36.

V prvem primeru naj bi uporabljal Descartes besedo norost v juridičnem in metodološkem pomenu, zato naj mu potemtakem sploh ne bi šlo za določitev samega koncepta norosti. V skladu s tem so sanje le hiperbolična zaostritev hipoteze norosti. V drugem primeru se vidi, kako bere Meditacije Derrida: kot dialog učitelja in učenca, filozofa in nefilozofa, mojstra in vajenca. Le-tega je mogoče prepričati v to, da nas čuti včasih, sem pa tja, tudi varajo, vendar le »o kakih neznatnih in oddaljenih rečeh«. Toda: »Le kako bi mogel kdo trditi, da tole niso moje roke in tole tu ni moje telo?« Razen če bi se primerjal z norci, toda jaz nisem tako nor. Natančneje: sploh, nikakor, na noben način nisem nor. Zato se z norci ne primerjam, in tudi v bodoče se ne bom, in tako bom ostal normalen. Mojstru ne preostane drugega, kot da poišče kak boljši, poučnejši primer, ki pri učencu ne bo naletel na tako neodobranje. Najde ga v sanjah.

V skladu s povedanim torej sploh ni Descartes tisti, ki zavrne norost, temveč je to neki namišljeni nefilozof, ki te izkušnje ni pripravljen vzeti nase. Toda zakaj ni potem Descartes napisal Meditacij raje v obliki dialoga? Zakaj so napisane v tako »nedružabnem« vzdušju? Zakaj se je »umaknil v samoto«, »poskrbel za nemoten mir«?

Foucault na Derridajevo kritiko odgovori. Najprej zavrne njegovo argumentacijo, da imajo sanje prednost ravno zato, ker so bolj običajne, bolj univerzalne kot norost. Norost naj bi v primerjavi s sanjami ne bila tako totalna. Toda problem te argumentacije je preprosto v tem, da tega Descartes sploh nikjer ne trdi, tega v Meditacijah sploh ni. Foucaultovo branje se drži samega teksta, tega torej, kar Descartes resnično izreče. Povsem legitimno je sicer razmišljati o tem, kaj je Descartes hotel s kakim stavkom povedati, vendar pa pri tem ne smemo pozabiti na to, kaj je dejansko rekel. Foucaultovo branje je v tem oziru predvsem preciznejše.¹⁴

Ravno tako tudi ne drži, da naj bi bile sanje le hiperbolična zaostritev hipoteze o norosti, da naj bi bil »sanjajoči bolj nor od norca«. V skladu s tem naj bi v Meditacijah sploh ne šlo za izključitev norosti, temveč le za zanemarjenje le-te v korist sanj, ki da so precej boljši primer. Videli smo že, kaj pravi o norosti Descartes: »Kako bi mogel kdo trditi, da tole niso moje roke in tole tu ni moje telo? Razen če bi se primerjal z norci.« ... Biti nor pomeni zatrdjevati, da si kralj, ko nimaš več kot berač, da si odet v škrt, ko si nag, da imaš glinasto

¹⁴ Tako misli o tej stvari tudi T. Hribar: »V sporu med Derridajem in Foucaultom je točnost interpretacije nedvomno na Foucaultovi strani.« (Tine Hribar, *Fenomenologija II*, Ljubljana 1995, str. 561.)

glavo, da si buča, narejena iz stekla. Kot pravilno ugotovi Foucault, je norec »zunanj izraz, s katerim se primerjam«. ¹⁵ Pri sanjah gre za nekaj povsem drugega: tu se ne primerjam več s kom zunaj sebe, kajti to izkušnjo imam vedno tudi sam. »Sanjajoči: tisto, česar se spominjam, sem bil jaz sam; iz globine mojega spomina se dviga sanjajoči, ki sem bil jaz sam in ki to spet bom.« ¹⁶

Dejstvo je, da do preizkusa ob sanjah pride, to izkušnjo vzame Descartes nase, ne pa tudi do preizkusa ob norosti. Če skuša Descartes ugotoviti ali določiti razliko med budnostjo in snom (ki pa se mu v istem trenutku zabriše, in prav na to verjetno misli Derrida, ko govori o totalnosti sanj), razliko do norosti preprosto predpostavi, kakor smo videli, kot samoumevno. Različnost od norosti je torej konstatirana.

Tukaj je zanimiva Božovičeva analiza Foucaultovega branja, zlasti tista točka, v kateri zavrne hipotezo o norosti kot nemožnosti misli. »Jaz, ki mislim, pač zato ne morem biti nor, tega ne morem predpostaviti niti v mislih,« tako bi lahko poenostavili bistvo Foucaultovega razumevanja tega ključnega momenta. **278** »*Supposer par la pensée qu'on est fou*, predpostaviti v mislih, da smo nori, po Foucaultu pomeni predpostaviti v mislih, da ne moremo misliti, ker je norost pač 'pogoj nemožnosti mišljenja'. Možna sta dva ugovora. Prvič, Descartes se s Foucaultovo definicijo norosti kot nemožnosti, odsotnosti mišljenja prav gotovo ne bi bil pripravljen strinjati – med drugim že zato ne, ker v njegovih očeh *vis cogitandi*, zmožnost mišljenja, pri norcih ni *extincta*, ugasla, pač pa le *perturbata*, zmedena, motena, kot beremo v *Četrtih odgovorih*. Drugič, četudi bi norost res pomenila nemožnost, odsotnost mišljenja, pa predpostaviti v mislih, da ne moremo misliti, vključno s samim 'pogojem nemožnosti mišljenja' – v vsakem primeru pomeni, da še vedno mislimo. Četudi bi torej Descartes oziroma subjekt *Meditacij* predpostavil v mislih, da ne more misliti, bi še vedno mislil, kolikor pa bi mislil, bi še vedno obstajal, to pa tako dolgo, kolikor dolgo bi mislil. Povsem očitno je potemtakem, da norost kot predpostavka, kot miselni preizkus, z eno besedo, kot razlog za dvom, pač v ničemer ne bi ogrozila *Cogita*, podobno, kot ga ne bodo ogrozile niti sanje. Razlogi za opustitev norosti torej očitno tičijo drugje.« ¹⁷

¹⁵ M. Foucault, *Moje telo, ta papir, ta ogenj*, v: *Dvom in norost*, str. 56.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ M. Božovič, *Spremna beseda: Descartes – dvom, gotovost, norost, ibid.*, str. 101.

Vidimo lahko, da se Božovič loti problema le na načelni ravni, v pogojniku. Čisto možno bi bilo v mislih predpostaviti, da smo nori, ob tem pa, in to je tu bistveno, še naprej misliti.

V vlogo norca se lahko spustimo samo na en način: od zunaj. Mi nismo nori, norost bomo le hlinili, zaigrali. Skušamo se spomniti ali izmisliti pogled norca, ki smo ga kdaj videli. Ta pogled je seveda fiktiven, predpostavljen, kot je, denimo, predpostavljen pogled drugega, kako me vidi on. Kajti sam se ne vidim nikoli tako in od tam, kakor in od koder me vidiš ti. Vloge norca na noben način ne morem odigrati drugače, torej od znotraj, kot je to možno na primeru sanj.

V literaturi sicer obstaja kar nekaj primerov zaigrane norosti, najbolj znan je najbrž prav Shakespearov Hamlet, toda tukaj bom vzel rajši neki drug, bolj »totalen« primer, ki sem ga našel pri Andrejevu. Gre za njegovo zgodbo z naslovom *Misel*. ¹⁸ Zgodba je napisana v obliki pismenih pojasnil, »ki jih je podal sam doktor Keržencov mesec dni po začetku svojega prebivanja v opazovalnici in ki so bila skupaj z drugim materialom, pridobljenim s preiskavo, osnova zdravniškega izvida«. Situacija je takale: omenjeni doktor je zagrešil umor, katerega okoliščine dajejo slutiti, da v času dejanja ni bil priseben. Zato je pristal v tej opazovalnici v norišnici. **279**

Iz »pismenih pojasnil« je razvidno, da je doktor umor ne glede na stanje, v kakršnem je bil, skrbno načrtoval, ob tem pa hlinil norost, s pomočjo katere se je hotel izogniti kaznovanju. Toda načrt se je očitno na eni točki izjalovil – kako naj si drugače razlagamo doktorjevo priznanje o tako premišljenem študiju norosti: »Simulirati blaznost, ubiti Alekseja v napadu igrane besnosti in potem 'ozdraveti' – to je načrt, ki se je izoblikoval v meni v trenutku; toda treba je bilo še veliko časa in truda, da je navzel popolnoma določeno in konkretno obliko. Psihatrijo sem takrat poznal površno, kakor vsak zdravnik, ki ni specialist; in približno leto dni sem porabil za študij različnih virov in za preudarjanje. Na koncu tega leta sem bil prepričan, da je moj načrt popolnoma izvedljiv.«

V tem načrtu izkoristi tako dednost kot svoj odljudni značaj in hladnost temperamenta. Vse je načrtovano do zadnje podrobnosti, prav genialno, tako da

¹⁸ Glej v: Leonid N. Andrejev, *Povest o sedmih obešenih*, Ljubljana 1963.

napaka skorajda ni mogoča, pa vendar ... Če bi bilo dejanje izvršeno po načrtu, potem tega ne bi smeli brati. Nekje se je nekaj zalomilo. Kje? Kaj?

»Igrati vlogo blaznega, se mi je zdelo, ni posebno težko. Del neogibno potrebnih navodil so mi dale knjige, drugo pa sem moral izpolniti sam s svojim osebnim ustvarjanjem, kakor vsak pravi igralec v vsaki vlogi; ostalo ustvari publika, katere čuti so se izostrili ob knjigah in v gledališčih, kjer so jih naučili po dveh, treh obrisih doživljati žive podobe in osebe. Seveda so čisto gotovo morala ostati šibka mesta – in to je bilo z ozirom na strogo znanstveno izvedenstvo posebno nevarno; toda tudi tukaj se nisem bal resne nevarnosti. Obširno polje psihopatologije je še tako slabo obdelano, v njem je še toliko temnega in slučajnega, toliko prostora za fantazijo in sugestivnost, da sem pogumno izročil svojo usodo v vaše roke, gospodje izvedenci.«

Mislil, da moramo ključ za razumevanje situacije iskati ravno v pomislekih o nevarnostih, ki se pojavijo neposredno med snovanjem načrta: »In še nekaj: ko je bil moj načrt še v snovanju, se mi je pojavila misel, za katero ne vem, ali bi mogla priti v blazno glavo. To je *misel o grozni nevarnosti mojega poizkusa*. Razumete, o čem govorim? Blaznost je tak ogenj, da se ni varno šaliti z njim. Če zažgeš ogenj sredi smodnišnice, se lahko čutiš bolj varnega, kot če se ti prikraje v glavo manjša pomisel o blaznosti. In vedel sem to. Vedel, vedel – toda kaj pomeni nevarnost za pogumnega človeka?«

Če se igraš z norostjo, je zelo velika verjetnost, da se tudi norost poigra s tabo. Igre nikoli ne vodiš sam, ti, temveč igra vodi tebe; kot igralec nisi nikoli že tudi subjekt igre, temveč vedno le objekt, namreč v Descartesovem pomenu teh dveh besed, oziroma subjekt v dobesednem pomenu besede kot podložnik – podložnik igre. Situacija je precej bolj radikalna in totalna kot v Hamletu. V dilemi »biti ali ne biti« izbere Hamlet bit. Hamlet ni nor. Lahko mu očitamo marsikaj drugega, toda tega ne. To si ves čas govori tudi sam, to ves čas govori tudi nam: »Veste, v resnici nisem nor; norega se le delam, saj veste zakaj.« Zato v tej igri ne gre za norost, temveč za resnico. Smo še v situaciji, ko resnico izreka norec, norost. Resnični kandidat za norca bi lahko bila kvečjemu Ofelija, pa še pri njej je vprašanje (zame ostaja to najbolj enigmatičen lik, kar jih je Shakespeare sploh ustvaril). V precej manj zavidljivem položaju je naš doktor Keržencov, ki očitno nima več možnosti izbire (če jo je sploh kdaj imel). Posredno je že izbral ne-bit – morda bi bilo ustrežnejše, če postavimo stavek v pasiv: je bil izbran. Zato tudi ne preseneča poskus samomora. Povsem se ujema

z rezultatom izbire, namreč izbire med biti ali ne biti. Kajti že od Parmenida naprej velja, da je misliti isto kot biti, pri Descartesu gre le za novo formulacijo: cogito, ergo sum, mislim, torej sem.

Po storjenem dejanju se nesrečni doktor ves izčrpan uleže na divan: »In trepalnice so mi postajale težke in zaželel sem si spanja, ko je preprosto kakor vse druge stopila v mojo glavo nova misel, ki je imela vse lastnosti *moje* misli: jasnost, točnost in preprostost. Prišla je leno in obstala. Tukaj je dobesedno in kakor je, ne vem zakaj, bila v tretji osebi: 'Toda popolnoma mogoče je, da je doktor Keržencov v resnici blazen. Mislil je, da igra, pa je blazen v resnici.'« Rekli bi lahko, da je na sceno stopila norost in pokradla misli. Neka druga, nova misel je prevzela oblast. Descartesov avtonomni subjekt je šel tako k vragu.

»Mislite si pijano kačo, da, da, prav pijano kačo: ostala ji je zloba; njena gibčnost in hitrost pa sta se stopnjevali in njeni zobje so prav tako ostri in strupeni. In pijana je in v zaprti sobi je, kjer je veliko od groze trepetajočih ljudi. In hladno besna se plazi med njimi, se ovija nog, pika naravnost v obraz, v ustnice, zvije se v klobčič in se grize v lastno telo. In ne ena, temveč tisoč kač se ti zdi, se zvija in grize in ugonablja samo sebe. Taka je bila moja misel, misel, v katero sem veroval in ki sem v ostrosti in strupenosti njenih zob videl svoje odrešenje in obrambo. Prej enotna misel se je zdaj razkrojila na tisoč misli in vsaka izmed njih je bila silna in vse so bile sovražne. Krožile so v divjem plesu, za godbo pa jim je bil pošasten glas, doneč kot rog, ki je prihajal od nekod iz neznane globočine. *To je bila misel, ki je pobegnila, najstrašnejša kača, kajti skrila se je v mrak*. Iz glave, kjer sem jo držal čvrsto, je ušla v skrivališča telesa, v njegovo črno in neznano globino. In od tam je kričala kakor tujec, kakor pobegle suženj, nesramen in predrzen v zavesti svoje varnosti: 'Mislil si, da igraš, toda bil si blazen. Majhen si, zloben si, neumen si, doktor Keržencov. Nekakšen doktor Keržencov, nori doktor Keržencov ...' Tako je kričala, toda od kod prihaja njen pošastni glas, nisem vedel. Ne vem pa niti tega, kaj je to bilo; pravim, da je bila misel; mogoče pa to ni bila misel. Misli – one druge – so kakor golobi nad požarom krožile v moji glavi, ta pa je kričala od nekod, kjer je nisem mogel ne videti ne ujeti.«

Opis govori sam zase. Vse je šlo k vragu: misel, jaz, zavest, gotovost ... Iz subjekta gospodarja se je spremenil v objekt, v hlapca: »Najstrašnejše od vsega, kar sem občutil, je bila zavest, da se ne poznam in da se nikdar nisem

poznal. Dokler je živel moj 'jaz' v moji bujno razsvetljeni glavi, kjer se vse giblje v zakonitem redu, sem se razumel in se poznal; premišljal sem o svojem značaju in o načrtih in sem bil, kakor sem mislil, vladar. Zdaj pa sem sprevidel, da nisem vladar, temveč suženj, ubog in slab. Mislite si, da ste živel v hiši, kjer je veliko sob; da ste živel samo v eni izmed njih, mislili pa ste, da imate celo hišo. In nenadoma spoznate, da v drugih sobah živi nekdo drug. *Da, živi.* Zagonetna bitja žive, nemara ljudje, nemara nekaj popolnoma drugega in hiša je njihova. Zvedeti hočete, kdo so, toda vrata so zaprta in za njimi ni niti šuma niti glasu. Hkrati pa veste, da se prav tam, za temi nemimi vrati, odločuje vaša usoda.«

Ne samo da ni več gospodar v lastni hiši, izkaže se, da hiša sploh ni njegova, da je samo najemnik ene same sobe. Prišli smo do tiste skrajne točke, v kateri se izkaže, da je človek oropan svoje zadnje lastnine, svoje biti, ko torej niti »pastir biti« ni več. Biti nor, v skladu s povedanim to ne pomeni nič manj in nič več kot: biti brez svoje biti, biti brez vsakega temelja. Tukaj zato ni mogoč Descartesov projekt. Nujno spodleti, še preden se je sploh resno začel. Kot da je Descartes to že vedel. Toda po drugi strani se lahko vprašamo, ali nismo ravno mi danes v takšni situaciji? Po Nietzscheju, Schopenhauerju, Freudu in še kom naj bi postalo jasno, da človek ni gospodar v lastni hiši. Nihilizem naj bi nam spodmaknil še zadnje temelje. Toda kljub temu se zdi, da to jemljemo v uvid le na načelni ravni, le kot možnost, ne pa kot resnično dejstvo.

Doktor Keržencov zaključí svoje pisanje takole: »Zame ni sodnika, ni zakona, ni prepovedanega. Vse je dovoljeno. Ali si morete predstavljati svet, v katerem ni zakonov privlačnosti, kjer ni pojmov: zgoraj, spodaj, kjer uboga vse samo trenutno željo in slučaj? Jaz, doktor Keržencov, sem ta novi svet. Vse je dovoljeno. In jaz, doktor Keržencov, vam to dokažem. Napravim se zdravega, dosežem svobodo. In vse ostalo življenje se bom učil. Živel bom v vaših knjigah, izvijem vam vso moč vašega znanja, ki je vaš ponos, in izumim neko stvar, katere neogibna potrebnost je dozorela že zdavnaj. *To bo eksplozivna snov.* Tako silovita, kakor je ljudje še niso videli: bolj ko dinamit, bolj ko nitroglicerín, bolj ko sama misel o nji. In ko jo izumim, poženem v zrak vašo prekleto zemljo, na kateri je toliko bogov, ni pa edinega, večnega boga.«

Božovič ima torej prav, res je mogoče predpostaviti, da smo nori. Problem je v tem, da malo težje predpostavimo posledice tega eksperimenta. Poglejmo si le Althusserjev primer ideologije, kjer navaja Pascalov nasvet neverujočemu:

»Pokleknite, premikajte ustnice v molitvi in verovali boste.«¹⁹ V našem primeru bi se to glasilo nekako takole: »Meditirajte, mislite na to, da ste nori, in znoreli boste.«

Foucaultova norost, in tu ima Derrida prav, se kaže v poskusu, da bi napisal zgodovino same norosti o sami norosti. Da bi dal besedo norosti, da bi bila torej norost sama subjekt knjige. Toda ali se ni tega zavedal že tudi sam? Ali ni ravno to tisto, kar je skušal povedati na začetku, ko omenja nujnost pesniškega talenta?

¹⁹ L. Althusser, *Ideologija in ideološki aparati države*, v: *Ideologija in estetski učinek* (zbornik), Ljubljana 1980, str. 70.

IN DUBIO PRO REO

Odnos med resnico in dvomom pri odločitvi

V tem sestavku bom prikazal protislovnost nereflektirane gnoseološke metode, ki ima svoje mesto v vsakdanjem postopanju »naravne zavesti«, kadar le-ta začuti potrebo po zanesljivem spoznanju. Gre za metodo izločanja: vse, kar je dvomljivo, se obravnava kot neobstoječe, nebivajoče – vrednost ima le brez-dvomno (= resnično) spoznanje. Pravzaprav na začetku vse spominja na metodični dvom, na Descartesa, konec pa je povsem drugačen; pridemo do kolapsa vsakega spoznanja. To je posledica nereflektiranosti izhodišč in samega postopka te metode, ki se hrani z zdravorazumskimi samoumevnostmi.

285

Primer te metode smo si izposodili pri pravu. V njem je namreč zgoraj omenjena metoda lepo artikulirana, podprta celo z izdelanim instrumentarijem, kar olajšuje naš prikaz. Upam, da zaradi tega bralec ne bo dobil vtisa, da gre za (zgolj) pravni problem, še posebej, ker se mestoma uporablja pravniška terminologija. Razlog za to, da je obravnavani primer iz prava, je zgolj v tem, da je analiza s tem nazornejša, razumljivejša.

I

K človekovi naravi neločljivo spada delovanje. Skupaj z delovanjem gre (raz)ločevanje med različnimi možnostmi, z razločevanjem pa odločanje za eno

izmed njih. Ni vseeno, kako se odločimo: pravilno ali narobe. Zato je odločanje povezano z odgovornostjo. Tudi kadar se odločamo o stvareh, ki se tičejo le nas, je to včasih še toliko težje. Toda v tem primeru si lahko privoščimo kolebanje – kot tisti osel, ki je poginil, ker se ni mogel odločiti, kateri kup sena je mamljivejši – četudi nas to vodi v pogubo. Temu nasprotne pa so situacije, v katerih nas veže odgovornost do drugih. V takem primeru se je potrebno odločiti, in to razmeroma hitro. Obstaja poseben poklic, ki se ukvarja izključno z odločanjem o drugih, poklic sodnika.

Sodniške odločitve, četudi gre za odločitve nogometnega sodnika, imajo posebno digniteto. Odločajo, kaj se je (res) zgodilo, na neki način »proizvajajo« resnico. Brez dvoma je glede tega najpomembnejši poklic sodnika, ki rešuje pravne spore, še posebej kadar gre za kazenske zadeve, saj njegove odločitve izmed vseh najgloblje posegajo v človeško usodo.

V zadnem desetletju ali dveh se je na tem področju marsikaj spremenilo. V družbeni atmosferi se znatno poudarja konstitutivnost človekovih pravic za identiteto naše dobe, tako v javnem mnenju kot z različnimi institucijami: **286** ombudsman, Amnesty International ... Bolj ko človekove pravice dobivajo težo, bolj dobivajo sodišča poleg prve naloge – tj. kaznovanja prestopnikov – še eno: skrbeti za zaščito obtoženega. Sedaj je primarno spoštovati procesno zaščito obdolženca, šele nato kaznovati prestopnike, saj je država obravnavana kot inherentno »grešna«, kot potencialni prestopnik. To je ob totalitarizmih 20. stoletja lahko razumeti.

Ta razširjeni krog nalog sodišč je avtomatično zmanjšal njihovo učinkovitost. Kajpak, to je nujno, če naj bo standard pravic obdolženca, četudi gre za *domnevne* prestopnika, tako visok, kot se spodobi za državo, podpisnico Konvencije o človekovih pravicah. To zmanjšanje učinkovitosti sodišč imenujmo *nujno* in *upravičeno* (navsezadnje so hitra vojaška sodišča najučinkovitejša). Njej nasproti stoji *nepotrebna* in *neupravičena* neučinkovitost. Osvetlitev enega imed vzrokov za le-to je predmet obravnave v tem sestavku: gre za *nepravilno razumevanje* filozofskega instrumentarija, ki je potreben za izvajanje procesnih postulatov. Pred samo obravnavo pa si, zaradi boljšega pregleda, pogledjmo vrste zaščit obtoženega.

II

Zaščito obtoženega lahko razdelimo na dva dela:

1) Dokaze zoper obdolženca se sme zbirati le na predpisani način: vsak drugače pridobljeni dokaz se izloči, pri obsodbi se ga ne upošteva, tako rekoč ga ni. Ta predpis naj bi demotiviral državne organe, da bi zlorabljali premoč nad posameznikom. Ti predpisi obsegajo širok spekter določb, ki se po teži močno razlikujejo: od prepovedi s silo ali grožnjo vplivati na obdolženca, do formalnosti, kot je dolžnost organov, da obdolženega obvestijo o nekaterih pravicah – pravici do molka, do advokata ... Ker pa vsem kršitvam v enaki meri sledi izločitev tako pridobljenega dokaza, prihaja do Evropejcu težko razumljivih oprostilnih sodb. Glede tega slovijo primeri iz ZDA. Tam je odnos med resnico in metodo do absurda prignan v korist slednje.

2) Drugi del zaščite se tiče določitve višine praga, ki naj ločuje dokazano obtožbo od nedokazane. Gre preprosto za to, kaj nam bo veljalo za resnično, za resnico. Informacije, obtožbe v obtožnici, ki jo sestavi tožilec, morajo s strani sodišča kot subjekta odločanja prestati najpristnejši premislek, ki jim nato prizna digniteto (ne)-resničnosti. Tu je srž sodniškega dela, ki je na tem mestu prav gotovo najtežje. In tu se postavljajo gnoseološke pozicije, ki nam zakoličijo standarde, ki bodo ugotovitve, relevantne za kazni, razmejili od nerelevantnih. Skratka, od teh pozicij bo odvisen odgovor na vprašanje »Kaj se je zgodilo?« O tem bo še govor. **287**

Na tem mestu naj sklenemo z ugotovitvijo, da se prva skupina pravic giblje na liniji odnosa med *resnico in metodo*, druga pa na liniji *resnice kot resnice*.

Mi se bomo v tem sestavku ukvarjali le z *drugo* skupino – in to le s tisto njeno stranjo, ki kaže na *napačno razumevanje* določenih filozofskih problemov. Le-to pa je eden od vzrokov za že pogovorno neučinkovitost sodišč.

Ukvarjali se bomo torej z razmerjem *dvoma* in *resnice*. Težja ko je odločitev, bolj je obremenjena z dvomi. Jasno je, da je sodnikov pogled na dogodke iz preteklosti, ki jim sam ni prisostvoval in za katere ve le iz pričevanj interesno obremenjenih strank, vselej dvomeč pogled. Vzrok tega, da je odločitev še težja, pa je dejstvo, da sodnik na vprašanje, kaj se je zgodilo, ne sme odgovorjati »s svojimi besedami«, temveč na natančno določen način: odločiti se

mora za eno izmed možnih kvalifikacij, ki jih ponuja zakon. Zato je odločitev še bistveno težja, kot bi se na prvi pogled zdelo. Vzemimo primer: A zamahne s predmetom X proti B-ju, ga zadene, B se opoteče, pri padcu še bolj poškoduje in čez nekaj dni umre v bolnišnici. Kaj se je zgodilo? Če je za laika odgovor dokaj jasen, pa poglejmo, v kakšen labirint se mora podati sodnik:

– če je A zamahnil z namenom *umoriti* in je prva poškodba zadostovala za smrt, je kriv za umor;

– če je bila usodna šele druga poškodba, je kriv za poskus umora in ločeno za poškodbe, ki so temu sledile;

– če je bila poškodba pri padcu sila nenavadna (B je npr. padel na kavč, na katerem je bil nož, za katerega A ni vedel), je nastala smrt celo po »pravnem naključju«; A je kriv le za poskus;

– če je A hotel B-ja le *poškodovati*, je kriv za poškodbo s hudim izidom, če je bila usodna prva poškodba;

– če je bila usodna druga, je glede prve kriv le za poškodbo, glede druge pa sta spet možna dva primera, kot zgoraj;

– če je A želel B-ja le *ustrahiti*, je kriv za povzročitev smrti iz malomarnosti, če je bila usodna prva poškodba;

– če ne, sta spet dve dodatni možnosti;

– če ni A *ničesar hotel*, temveč je, na primer, razposajeno opletal okoli sebe, je zopet kriv za povzročitev smrti iz malomarnosti, toda tokrat zaradi neke druge stopnje malomarnosti, razen v primeru

– da je bila sicer usodna prva, vendar sila nenavadna poškodba, ali

– da je bila usodna druga poškodba, itd.

To je le vrh ledene gore kombinacij, ki bi jo lahko še nadaljevali z dodajanjem drugih okoliščin, npr. razsodnost A-ja, njegova ogroženost, vloga B-ja v dogodku itd. Ta, upam, da ne preobsežen, prikaz podajam, da bi bralca prepričal,

da se dvomečnost situacije, v kateri se znajde sodnik, vendarle razlikuje od npr. akademske dvomečnosti tipa »Kako vem, da je to miza?«. To je le primer situacije, v kateri se sodnik znajde vsak dan in v kateri je zagotovo nebogljjen, saj mora izbrati *pravilno* in *samo* eno izmed možnih kvalifikacij, kar pa je silno težko: kako ugotoviti, kaj je A res hotel, kakšne posledice sta imela prva in druga poškodba, koliko je bil B sam prispeval k dogodku ... Pomaga si z izjavami prič, ki se večinoma razlikujejo. Z izjavami obdolženega, ki večinoma laže, z izvedenskimi mnenji, večinoma sestavljenimi v neoprijemljivi pogojni ali disjunktivni obliki. In vendar se mora sodnik odločiti za pravilno in samo za eno izmed zgoraj naštetih možnosti, saj ima vsaka drugačne posledice: od *desetletnega zapora* do *oprostitelne sodbe*. Ta nêhomogena in kontradiktorna tla odločitve neveščega sodnika rada zapeljejo, da začne po njih drseti, iščoč Arhimedovo točko trdnosti, na kateri bi zgradil obsodbo. Te seveda ne najde, še več, ne more je najti: začne z najhujšo kvalifikacijo, in če se ne more brez *dvoma* odločiti zanj, poskuša z blažjo, če zopet ne gre brez *dvoma*, še z blažjo in tako na koncu pristane pri kaki pogojni ali celo pri oprostilni sodbi.

Sedaj pa pokažimo, zakaj sodnik ne more najti točke »brez *dvoma*«, ki jo hlepeče išče, medtem ko se mu obsodba pred očmi sesuva v oprostitev.

III

Latinski pravni rek »in dubio pro reo (iudicandum est)«¹ se v slovenščini glasi: »V dvomu (je treba soditi) v prid obdolženca.«² Je najbolj znani rek, ki določa odnos med resnico in dvomom ter odlično prikazuje zdravorazumsko »metodo izločanja«. Hkrati je le eden izmed mnogih rekov, ki utelešajo pra-strukturo, ki zaradi svoje starodavnosti, relativne nespremenljivosti in zdravorazumske samorazvidnosti predstavlja skelet prava, kot ga poznamo. Hkrati so to toposi najvišje argumentativne veljavnosti, na katere se pravniška odločitev lahko sklicuje. Vse to velja tudi za izbrani »in dubio pro reo«. Tudi nam je prvi hip popolnoma transparenten in razumljiv, njegovo poslanstvo, ki se prepleta z osnovnimi idejami prava, nespregljivo. Kajpak, če naj eksekutivna oblast s svojo odločitvijo obdolžencu prizadene zlo, mora imeti za to razloge; natančneje, mora biti prepričana (gotova), da ti razlogi obstajajo. *Dvom* bi

¹ sec. Paul. D. 42,1,38 pr in Gai. D. 50,17,125; citirano po: Janez Kranjc, Latinski pravni reki, CZ 1994, str. 115.

² Janez Kranjc, Latinski pravni reki, CZ 1994, str. 115.

pomenil, da je obdolženec bodisi kriv bodisi nekriv. Če bi bil kljub temu obsojen, bi to pomenilo, da je sodišču *vseeno*, ali je obdolženi kriv ali pa ni. Nesprejemljivosti slednjega ni potrebno osvetljevati.

Namen naslednje analize je odstreiti strukturo oz. naravo gornjega izreka in nato pokazati, kako iz izreka, kljub njegovi navidezni jasnosti, izhaja nepričakovan paradoks, kolaps mehanizma odločanja o krivdi, *če naj se priporočilo tega izreka upošteva tako, kot to zahteva on sam*.

Za hipotetični začetek vzemimo definicijo (materialne) resnice, kot jo definira naša teorija: »Materialna resnica je subjektivna predstava objektivnih dejstev.«³ Osredotočimo se le na naslednje spoznanje: »... je subjektivna predstava...«. Subjektivna predstava je predstava subjekta, torej je mesto resnice v subjektu. Človek lahko zavzame različne odnose do domnevnih dogodkov, oziroma tem dogodkom lahko pripisuje različne resničnostne vrednosti. Naša pravna teorija govori o različnih stopnjah tega odnosa:⁴

gotovost – prepričanje – verjetnost – dvom

Toda ta kadenca je pravzaprav le ena stran problema. Lahko jo namreč, zrcalno, nadaljujemo od dna, dvoma, v ponovno vzpenjanje, do gotovosti. Pravzaprav jo moramo, če naj problem zajamemo celostno, kajti za odločitev je relevantna tako pozitivna kot negativna gotovost, tako gotovost o krivdi kot o ne-krivdi, na primer, če z gotovostjo spoznamo okoliščino, ki *izključuje* obdolženčevo krivdo. Dopolnimo shemo:

POZITIVNO

NEGATIVNO

gotovost – prepričanje – verjetnost – dvom – dvom – verjetnost – prepričanje – gotovost

JE KRIV

NI KRIV

Pozornost vzbudi en člen, namreč člen, v katerem se verigi stikata. Le ta člen se ne razlikuje od svojega kontrarnega člana. To je dvom. Dvom o krivdi pove popolnoma isto kot dvom o ne-krivdi. Ne pove nič pozitivnega, zgolj neopredeljenost, dvom. To pa seveda za gotovost, na primer, nikakor ne velja. Popravimo shemo:

³L. Ude: Civilni pravdni postopek, Uradni list, 1992, str. 92.

⁴L. Ude: Civilni pravdni postopek, Uradni list, 1992, str. 93.

gotovost – prepričanje – verjetnost – DVOM – verjetnost – prepričanje – gotovost

Dvom je *skupni* člen obeh verig. To je ključno spoznanje za analizo, ki bo sledila. Ta, provizorično rečeno, »neopredeljena« narava. Sedaj pa za poenostavitev opravimo še eno redukcijo, redukcijo za to problematiko nebitvenih členov, ki ni vsebinske, pač pa praktične narave:

gotovost – dvom – gotovost

Sedaj pa k pojmu *gotovosti*. Najprej je treba ločiti dve vrsti predmetnih polj, na področju katerih lahko govorimo o gotovosti. Prvo je *apodiktično* polje predmetnosti. Šolski primer je matematika. Tu vlada specifičen odnos med pravilnim in nepravilnim. Možna pravilna rešitev je samo ena in glede te ne more biti dvoma, nujna je in absolutna. $1 + 1 = 2$. Rešitev $1 + 1 = 2,000000 \dots 000001$ je *enako napačna* kot $1 + 1 = 3$. Resničnostna vrednost je lahko le dvovalentna: prav ali narobe.

Nasprotno od teh apodiktičnih predmetnih področij pa je *empirično* predmetno področje. Sem spadajo predmetnosti, ki jih človek srečuje v »praktičnem« življenju. Tu ni pravilnosti v absolutnem smislu, le večja ali manjša aproksimacija: ni absolutno lepe slike ali absolutno poslušnega psa. Ne samo da je vprašljivo samo razsojanje, relati tega razsojanja (kaj je lepota kot taka, poslušnost kot taka) nimajo absolutnih ontoloških pomenov. Tudi naš pojem *gotovosti* sodi sem.

To ne pomeni, da gotovosti (resnice) ni, da je vse relativno (enako), pač pa, da moramo o teh terminih govoriti v drugačnem, neabsolutnem smislu. Toda, kako vendarle spoznamo, da smo glede nečesa gotovi? Glede na to, da smo za izhodišče vzeli, da je resnica »subjektivna predstava«, moramo začeti pri očetu novoveškega subjektivizma: po Descartesu smo nečesa gotovi takrat, ko imamo o nečem jasno in razločno predstavo (*clara et distincta perceptio*), oziroma po Husserlu, modernem »nadaljevalcu« Descartesa, ko se znotraj intencionalnosti intenca in intencionalni objekt pokrijeta, identificirata.⁵ Menim, da je nekaj *iz lesa*, in če je tisto, kar nasto-pa kot intencionalni objekt, res *iz lesa*, pride do pokritja, kar se pokaže v samo-očitnosti, *evidenci*. Absolutne evidence na področju čutnih, vsakdanjih izkušenj ni!⁶ Tako zaradi spornosti

⁵ Andrina Tonkli-Komel, Med kritiko in krizo; Nova revija 1997, str. 69.

⁶ Tine Hribar, Fenomenologija 1; str. 115.

vsebine intence (Ali lahko brez *dvoma* rečem, kaj je lesenost? Ali je bambus še les? Kaj pa prešano dračje? Pa iverna plošča, v kateri je 70% umetnih mas? 80%...?) kot tudi problematičnosti prekritja intence in intencionalnega predmeta: evidenca je naš samopristanek⁷ na to prekritje (Ali npr. lahko brez *dvoma* rečem, da je nekaj leseno, tj. pristanem na izločitev možnosti ponaredka lesa s pogledom z razdalje nekaj metrov? Enega metra? Ali celo s tipanjem? Praskanjem ...?).

Prenesimo to na naš primer med A-jem in B-jem. Krucialnega pomena je izvedeti, kaj je A hotel povzročiti B-ju. Ker A-jevo pričevanje o tem večinoma ni merodajno, saj je interesno obremenjen, si sodnik pomaga s posrednimi metodami: iz dejstva, da je A ustrelil B-ja z razdalje enega metra, se lahko z veliko verjetnostjo sklepa, da je A hotel B-ja naklepno umoriti, ne pa, da ga je hotel »le« poškodovati ali »le« ustrašiti. Toda večina primerov je bolj zapletenih. Vsebina intence v našem primeru, vzemimo, recimo, naklepni umor, je potrjena ali nepotrjena s tem, kaj običajno lahko velja za morilsko orodje: uporaba sekire je verjetno dovolj, da se lahko sodnikova intenca »menim, da je A imel namen (naklep) umoriti B-ja« potrdi, tj. prekrije z intencionalnim objektom, da pride do evidence. Ali je to prekritje (evidenca) enako prepričljivo v primeru, ko gre za kakšen drug predmet: lopato, grebljico, metlo, steklenico, težko knjigo, golo pest itd.? Skratka, ni jasno, katero orodje lahko sodniku šteje kot ustrezno vsebini intence »gre za naklep«. Absolutna evidenca tu ni možna, ta in samo ta pa bi lahko *popolnoma odpravila dvom*.

Strnimo doslej spoznano. Razlikujemo dve predmetni področji, ki se med seboj radikalno razlikujeta. Prvo ni tisto, v katerega spada problem *naše* gotovosti in *dvoma*; omenjamo ga zgolj zaradi primerjave. Je področje samo dveh resničnostnih vrednosti, pri katerih je pravilna rešitev nujna, ena in absolutna, glede nje ne more biti *dvoma*; matematični rezultat je absolutno pravilen. Že minimalni odstop vodi v kontradikcijo. Nasprotno pa na empiričnem predmetnem področju ni absolutno pravilne rešitve. Da smo se pravilno odločili, smo lahko le bolj ali manj gotovi. Po drugi strani to pomeni, da bolj ali manj *dvomimo* o pravilnosti odločitve. Nepravilna (ali manj pravilna) odločitev sama v sebi ni kontradiktorna, kot je to značilno za napačne matematične rešitve. Celotna možnost, da sonce jutri ne bo vzšlo, ni nič bolj protislovna kot to, da bo (Hume). Enako velja za (ne)krivdo obdolženega.

⁷Tine Hribar, Fenomenologija 1; str. 97.

Pogojno lahko rečemo, da je na apodiktičnem področju pravilna rešitev določena točkovno, pri empiričnem pa pasovno, z območjem:

Apodiktični problem: $1 + 1 =$
 $-2 -1 0 1 \underline{2} 3 4$

Rešitev:

Rešitev je zgolj *točka*, ki se od sosednjih radikalno *razlikuje*.

Empirični problem: primerno vedenje v neki situaciji

Rešitev:

..... : : : : : : : : : : : :
 klečeplazenje – udinjanje – dobrikanje – *korektno* – osornost – aroganca – nasilnost
vedenje

Rešitve tu ne predstavlja točka, pač pa celo *območje* različnih rešitev, ki se med seboj *ne* razlikujejo radikalno.

Povežimo sedaj to spoznanje s prejšnjim o dvomu. Rekli smo, da je dvom skupen obema gotovostma. Dvom pove toliko kot *ne*-gotovost. Je tisto, kar ni niti pozitivna niti negativna gotovost. Ne vemo, kaj je, vemo, kaj *ni*. To povzroča njegova *negativna narava*. Dvom se pokaže kot »nebodigatreba«, ki se naseli med dve gotovosti. Je nekakšno »nikogaršnje« ozemlje, glede katerega se ne da opredeliti.

Dvom kot tak ni *slabost* odločanja, je njegova *lastnost!* Najbolj lastna lastnost. Shematsko lahko sicer rečemo, da morajo biti tudi zli, če naj imamo nekatere za dobre. Toda opredeljevanje mora vzpostaviti poleg dveh polov še tretje, neopredeljeno (neopredeljivo) območje, če naj ne pade v *absurdno situacijo*. Absurdno situacijo, iz katere se hranijo sofistični paradoksi; to so situacije, ki nastanejo, če »potegnemo črto« z namenom, da bi nasilno ustvaril zgolj dve možni rešitvi: npr. človek s 1000 lasmi še ni plešast, z 999 pa že, torej so ljudje plešasti zaradi enega samega lasu. Skrajna pola na empiričnem predmetnem področju se *ne smeta* stikati, zahtevata *dvom*, nekakšno »tamponsko cono«, če naj se ognemo absurdu »enega lasu«.

Izrek in dubio pro reo skuša to inherentno hibo – stalno prisotnost dvoma pri odločanju – preseči, tj. znebiti se dvoma s konvencijo: dvom (in dubio) = negativna gotovost (pro reo). Po tej transformaciji imamo zgolj še dve gotovosti, pozitivno in negativno, in s tem točko, v kateri se stikata. To je točka absurda, o kateri smo govorili prej, točka »enega lasu«. Prikažimo to shematsko:

pozitivna gotovost – dvom – negativna gotovost

... sledi transformacija »in dubio pro reo«:

pozitivna gotovost – A – negativna gotovost

Med gotovostma nastane točka absurda – A. Tla, iz katerih vznika odločitev, ne smejo (ne morejo) vsebovati mest absurda, protislovja, sicer je sistem nekonsistenten. Za absurde je značilno, da jih *ne razumemo*. Zato nekonsistentnih (protislovnih) sistemov ne razumemo in na osnovi takega sistema ne more biti nihče obsojen. Kajpak tak sistem v praksi nikoli ne nastane, mišljenje se od njega odvrne, saj ga samodejno osmišlja, o-razumlja. In to tako, da stori, kar mora: zopet vrine med gotovost nekaj, kar se na strani odločitve imenuje *dvom*, na strani tistega, ki odloča, pa *omejena spoznavna zmožnost*, o kateri smo govorili prej. S tem je nastali absurd odpravljen.

Ta vrinjeni dvom je novi dvom in se razpre na področju (na račun) pozitivne gotovosti. Izrek bi rad pripeljal odločanje »do konca«, *šele potem* pa s konvencijo dvom transformiral v gotovost. Spregleduje, da poizkuša s tem zapostiti dvom kot nekaj pozitivnega. Dvom ni nič pozitivnega, dvom zgolj ni. Če ga hočemo transformirati, kot to hoče naš izrek, se moramo spet odločiti, kaj je dvom, česar pa spet ne moremo *brez dvoma*, ki je nujni so-element odločanja poleg obeh skrajnih rešitev: *to je dvom*, *to ni dvom*. To, kar zahteva izrek, sicer lahko naredimo, vsaj hipotetično, toda odločanje o dvomu je zopet odločanje. In kdor odloča, zopet dvomi. V tem primeru: *dvomi* ali *dvomi*. Podčrtani dvom je ta novi dvom, o katerem smo govorili zgoraj. Če izženemo dvom pri prednjih vratih, se vrne skozi zadnja, lovimo svoj rep.

Prikažimo to shematsko:

PG D NG
 ;;;;;;;;;;;:.....

... transformacija: in dubio pro reo ...

PG ND NG
 ;;;;;;;;;;.....:.....

Po transformaciji se dvom (in dubio) spremeni v negativno gotovost – NG (pro reo), ki se za območje dvoma razširi, v begu pred absurdom pa se vrine *novi* dvom – ND na račun pozitivne gotovosti – PG, ki pa se za toliko zoži. S tem smo že padli v regresus ad infinitum, ki se nadaljuje do popolnega kolapsa. Zaradi razumljivosti prikažimo še nekaj faz tega regresa, pri katerih se dvom vsakič bolj »zažira« v pozitivno gotovost, dokler je povsem ne razgradi – preostane le še negativna gotovost:

PG D NG
 ;;;.....:.....

PG D NG
 ;;.....:.....

PG D NG
 ;.....:.....

NG – 100%
:.....

100% negativne gotovosti je rezultat (poskusa) spoštovanja našega izreka. Smo na točki, na kateri razpade sleherna možnost odločanja, tj. sojenja, odsodbe in končno prava kot takega.

IV

Kaj lahko razberemo iz teh spoznanj? Izrek »in dubio...« je hotel zagotoviti tako sojenje, pri katerem bodo obsojeni LE krivi, saj pri (*najmanjšem*) dvomu »... pro reo«. Hotel je doseči čisto shemo: kriv–nekriv. In s tem s binarnim algoritmom, ki eminentno pripada zgolj apodiktičnim predmetnim področjem, posiliti empirično predmetno področje; področje, ki se upira matematičnim

absolutnim paradigmam in prenese le polivalentne pristope, »mehko logiko«. To področje je ne-absolutno ali ga pa ni: razpade, kot je pokazala analiza.

Toda zakaj nam povzroča težave ta izrek šele sedaj, ko pa je v uporabi že stoletja? Razlog je v enostranskem osveščanju, ki se skuša v znak demokratične in svobodne družbene ureditve opreti na absolutno nedotakljivost človekovih pravic v vsaki pori državnega delovanja. Človekove pravice so absolutne, vendar ne v matematičnem smislu. Če se postavimo na stališče apodiktičnega mišljenja, potem niso absolutne, vsaj pri udejanjanju ne. Tega se verjetno ne zaveda tisti, ki velikodušno izreka: »Bolje sto krivih izpustiti, kot enega nedolžnega zapreti«. Ne sprevidi, da jih ni dovolj niti sto, vse je treba izpustiti, če naj ne bo nihče obsojen po nedolžnem. To stališče je sicer še vedno sprejemljivejše kot nasprotno, namreč »bolje sto nedolžnih zapreti, kot enega krivega izpustiti«, toda s tem problem ni rešen. Vsako izrekanje o problemu *mora v eni od premis vsebovati kontradiktorno, antagonistično* potezo: bolj ko bo sodišče uspešno pri zapiranu krivih, več bo nedolžnih pod ključem in obratno, manj ko bo notri nedolžnih, manj bo krivih kaznovanih. Funkcija je obratnosorazmerna; sicer se lahko asimptotično približuje idealu ene skrajnosti, toda vselej vleče v skrajnost tudi drugo plat.

Poskušajmo odgovoriti na vprašanje, zakaj so težave z izrekom nastopile šele sedaj. Sodišča so bila prej vajena svojega dela, ne glede na to, kako demokratično so ga opravljala. Vzpostavila so neko ravnotežje med kontradiktornima elementoma v odločanju. Nova zahteva, vezana na večje varstvo pravic, pa je bila podana v *enostranski obliki, ni zahtevala novega ravnotežja, ampak se je na subjekt odločanja obrnila z enostransko, še več, absolutno zahtevo*. S tem je v polje mehke logike vnesla tujek trde logike s shemo 1-0, ki je vse polje posilil s svojim algoritmom in ga razkrojil. Saj izrek »in dubio ...« ne pomeni nič drugega kot »če manj kot ena, potem nič«. Tako od uravnoteženega polja in polja mehke logike ostane le še nič. Sami nedolžni.

To naj ne zamegli plemenitega naboja našega izreka. Le alegorično si ga moramo razlagati, ne pa dobesedno. *Doumeti* moramo duh izreka, ne pa ga *uporabiti* kot navodilo, formulo ali celo kot orodje. Skrbno delo sodnika, ki odloča, lahko namreč skrči polje dvoma na čim manjše področje, ne more pa ga anulirati. Možnost krivične obsodbe lahko minimalizira, ne more pa je izključiti: obsojati pove toliko kot TUDI krivično obsoditi (pod obnebjem zgoraj pri-
vzetega pojma krivde).

To sili k ponovnemu premisleku pojma krivde, saj se je izkazalo, da je gno-seološka pozicija, na kateri je slonel, nemogoča. Pojem krivde, ki krivdo razume pod naslednjimi predpostavkami: prvič, krivda je mehanično vezana na spoznanje ustreznih dejstev, drugič, ta dejstva obstajajo kot nekakšna »nasebja«, ki so neodvisna od naše poti do njih, od naše interpretacije, kot taka pa so merilo za »pravilno« spoznanje, ter tretjič, ta »nasebja« so našemu mišljenju dostopna – tak pojem krivde se pokaže kot protisloven in s tem nemogoč. Pod obnebjem takega pojma (krivda = spoznanje dejstva, krivda = absolutna gotovost) smo izvedli našo analizo.

V

Gornji tekst lahko pravzaprav beremo kot dokaz vrste *reductio ad absurdum*, ki dokazuje protislovnost neke gnoseološke pozicije (možnost brez-dvomnega spoznanja). Res je, da smo vzeli primer iz prava, toda to naj ne zasenči okoliščine, da imamo opraviti s tipičnim filozofskim problemom. Rek »In dubio pro reo« je le eklatanten in lepo artikuliran primer zdravorazumskega postopanja, v prisposodbi rečeno, ločevanja »plev od semena«, ki je v izhodišču soroden z Descartesovim metodičnim dvomom.

Gre za zdravorazumsko prepričanje, da se da priti do absolutne resnice preko metode izločanja nezanesljivih sestavin iz našega vedenja. Vse, kar je zaznamovano z najmanjšim dvomom, ne sme imeti vrednosti in kot tako ne sme biti podlaga za delovanje, kolikor naj se delovanje veže le na dogodke (okoliščine), o katerih smo gotovi. Do te resnice pa naj bi se prebili z gesto »velikodušnega« odpovedovanja vsemu, kar je le za kanec sumljivo. To je metoda lupljenja razrahljanih plasti v pričakovanju, da se za lupino skriva absolutna resnica, od katere nas ločijo le te plasti dvoma. Ko pa je postopek ločevanja končan, ne naletimo na absolutno resnico, katere hipostazo si zdravi razum zagotovi s pomčjo spogledovanja z naravoslovnimi modeli mišljenja, pač pa ostane le kup olupkov. Ne samo da ne najdemo najtrdnjše točke resnice, kot to doživi Descartes, tudi boga ni nikjer, ki bi olupkom za nazaj podelil kakršen koli že modus resnice. Če/ko se tak način mišljenja tega ove, je prisiljen k ponovnem premisleku sebe in sveta.



POVZETKI

Dean Komel

UDK 1 **299**

GESCHICHTLICHE PHÄNOMENOLOGIE

Wenn wir die These akzeptieren, daß die Entwicklung der Phänomenologie in unserem Jahrhundert wesentlich die europäische Lebenswelt und ihre sich geschichtlich ausbildenden Werte bestimmt, dann fordert dieser einmal zugestandene Sachverhalt von der Phänomenologie eine systematische Besinnung auf die Typik der wirkenden Geschichtlichkeit, die ihr selbst immanent ist. Anders formuliert: wenn die Phänomenologie bei der Herausbildung des Sinnes der geschichtlichen Kultur maßgebend mitwirkte und wenn sie dies noch weiter tun soll, dann ist für sie gerade notwendig, daß sie sich selbst im Sinne der eigenen Geschichtlichkeit herausbildet. In dieser Aufgabe erkenne ich eine eigentümliche hermeneutische Ergänzung der Phänomenologie, sowohl im inhaltlichen als auch im methodischen Sinne.

Branko Klun

UDK 1 Heidegger

**SORGE, TOD UND GEWISSEN.
ANALYSE DER DREI EXISTENZIALIEN IN HEIDEGGERS
»SEIN UND ZEIT«**

Heideggers Analyse der drei Grundphänomene des menschlichen Daseins – Sorge, Tod und Gewissen – folgt dem existenzial-ontologischen Ansatz von »Sein und Zeit«. Aus der existenzialen Perspektive dürfen diese Phänomene nicht als Attribute des menschlichen *Seienden*, sondern als Modi seines *Seins* (Seinsweisen) betrachtet werden. Das menschliche Dasein ist in seinem „Wesen« erschlossen bzw. ekstatisch (im Unterschied zum Sein als Vorhandenheit), weshalb der Mensch als ein einziges »Verhältnis« zu seinem Sein existiert. Dieses Verhältnis kann auch als *Sorge* bezeichnet werden – *Sorge um* das eigene Sein. Damit wird die Sorge bei Heidegger zu einer ontologischen Grundkategorie, die das traditionelle Wesen des Menschen ersetzt. In der existenzialen Perspektive ändert sich auch das Verständnis des Todes. Der Tod ist kein (*noch nicht*) vorhandenes Vorkommnis, sondern er konstituiert *immer schon* das Dasein als seine ursprünglichste Möglichkeit. Dasein wird somit in seinem Möglichkeitscharakter enthüllt: es »st« keine vorhandene Wirklichkeit, sondern eine sich (selbst) entwerfende Möglichkeit. Dieses Selbstseinkönnen kommt in besonderer Weise beim Phänomen des Gewissens zum Ausdruck. Das Gewissen ruft das Dasein zur Übernahme seines endlichen und sterblichen Seins bzw. zum entschlossenen Entwurf seiner eigentlichen Existenz.

ISSN 1318-3362

UDK 1

PHAINOMENA 1999 VIII/29–30

GLASILO FENOMENOLOŠKEGA

DRUŠTVA V LJUBLJANI

BULLETIN OF ASSOCIATION FOR

PHENOMENOLOGY

GLAVNA UREDNICA

EDITOR IN CHIEF

Andrina Tonkli-Komel

UREDNIŠKI ODBOR

EDITORIAL BOARD

Tine Hribar, Valentin Kalan, Branko Klun,

Dean Komel, Ivan Urbančič, Franci Zore

ZNANSTVENI SVET

SCIENTIFIC COUNCIL

Koordinator Dean Komel

Damir Barbarić (Zagreb), Rudolf

Bernet (Leuven), Jean François

Courtine (Pariz), Renato Cristin

(Trst), Dimitri Ginev (Sofija), Klaus

Held (Wuppertal), Friedrich-

Wilhelm von Herrmann (Freiburg),

Heinrich Hüni (Wuppertal),

Pavel Kouba (Praga), Thomas

Luckmann (Konstanz), Hans

Rainer Sepp (Freiburg),

Peter Trawky (Wuppertal),

Helmuth Vetter (Dunaj),

Bernhard Waldenfels (Bochum)

I Z D A J A T E L J

FENOMENOLOŠKO DRUŠTVO

V L J U B L J A N I

Oddelek za filozofijo

Filozofske fakultete

Z A L O Ž I L A

Nova revija d. o. o.

Časopisno založniško podjetje

Dalmatinova 1, Ljubljana 1000

p.p. 1705 – tel. 061 133 40 74 / faks 061 133 42 50

Zanjo Niko Grafenauer

LEKTORJA Barbara Korun

in Samo Krušič

OBLIKOVANJE Gašper Demšar

TISK Kočevski tisk

PRELOM LIRŠČ, d. o. o.

Publikacija sofinancirajo

Ministrstvo za znanost in tehnologijo

Ministrstvo za kulturo

Raziskovalni inštitut Filozofske fakultete