

Robert Petkovšek

FILOZOFSKO- ANTROPOLOŠKI POGLEDI NA ČLOVEKA

Priročniki Teološke fakultete

e4

2016

Robert Petkovšek

FILOZOFSKO-ANTROPOLOŠKI POGLEDI NA ČLOVEKA

Univerzitetni učbenik za študente Univerze v Ljubljani

Filozofsko-antropološki pogledi na človeka

Avtor: izr. prof. dr. Robert Petkovšek
Recenzenta: zasl. prof. dr. Karl Drago Ocvirk
izr. prof. dr. Bojan Žalec
Urednik zbirke: doc. dr. Miran Špelič OFM
Prelom: Jernej Dolšak

Izdala in založila: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
Poljanska cesta 4
1000 Ljubljana

Za založbo: prof. dr. Christian Gostečnik OFM, dekan

Elektronska izdaja
<http://teof.uni-lj.si>

CIP - Kataložni zapis o publikaciji
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

27-18(0.034.2)

PETKOVŠEK, Robert

Filozofsko-antropološki pogledi na človeka [Elektronski vir] / Robert Petkovšek. -
Elektronska izd. - El. knjiga. - Ljubljana : Teološka fakulteta, 2016. - (Priročniki TEOF ; e4)

ISBN 978-961-6844-47-5 (pdf)

284819456

UNIVERZA V LJUBLJANI
TEOLOŠKA FAKULTETA
Katedra za filozofijo

Robert Petkovšek

Filozofsko-antropološki pogledi na človeka



Teološka fakulteta
Ljubljana
2016



Kazalo

Uvod.....	9
1. del: Človek v okviru eksistencialno-vrednostnega reda	11
I. In skrb je človek postala	13
1. Nekatere okoliščine ob nastanku dela <i>Bit in čas</i>	13
2. Transformacija tradicionalne logike: radikalizacija jezika	16
3. Transformacija tradicionalne ontologije: analitika tu-bit.	17
4. Transformacija tradicionalne etike: etika skrbi	20
II. Strah in pogum v eksistencialni analizi	27
1. Tesnoba in strah v eksistencialni analizi	27
2. Kaos in brezdanjost v mitu, mistiki in filozofiji	29
3. Temeljna izkušnja	30
4. Eksistencialna redukcija <i>biti</i>	31
5. Pogum biti	33
6. Sklep	34
III. Odrešenje v luči filozofije	37
1. Človek: misleči trst	37
2. Odrešenje in logos	40
3. Odrešenje in zgodovina	45
4. Sklep	48
IV. Filozofija kot način življenja	53
V. Kulturne, teološke in filozofske korenine sodobne ideje dialoga ..	59
1. Dialog kot način biti	59
2. Rim: kulturni model dialoga	61
3. Jeruzalem: etično-teološki model dialoga	64
4. Atene: antropološko-hermenevtični model dialoga	66
5. Platonski dialog in Gadamerjeva filozofska hermenevtika	74
6. Dialog kot duhovna vaja razsrediščenja	76
VI. Svetovnonazorske ovire na poti k dialogu	79
1. Resničnostna razsežnost svetovnega nazora	79
2. Svet kot obzorje	79
3. Svetovni nazor kot pogled	81
4. Dialoškost in organskost svetovnega nazora	83

5. Sekularizem in fundamentalizem – skrajni svetovnonazorski zamejenosti dialoga	85
VII. Kaj pomeni »biti dober Evropejec« (Nietzsche).....	89
1. Evropa: kulturni pojem	89
2. Odnos do »drugega« in zgodovina kulturnih prelomnic	90
3. »Rimska drža«: model sprejemanja »drugega«.....	91
4. Judovstvo	93
5. Grštvo	94
6. Prilaščanje tujega.....	96
7. Razsrediščena identiteta.....	99
8. Ali je Evropa še evropska?	100
VIII. Platonova Država: komentar	103
1. Praktična in teoretična naravnost filozofije	103
2. Vprašanje pravičnosti	104
3. Ali je idealna država mogoča?.....	110
4. Kdo naj vodi državo?	114
5. Narava filozofa.....	115
6. Tri prisposode Platonovega pojmovanja bivanja in spoznavanja ..	122
7. Spoznavoslovje.....	130
8. Ontologija.....	137
IX. Kaj je etika in zakaj ravnati etično	141
1. Znanost in etika.....	141
2. Fenomenologija človekovega življenja.....	142
3. Življenje – osrednja etična kategorija.....	142
4. Svobodne odločitve in ravnanja	143
5. Dobro življenje	144
X. Etične teorije.....	147
1. Etika in morala	147
2. Etično spoznanje	148
3. Metaetika, normativna etika in kazuistika.....	151
4. Etika kreposti.....	152
5. Deontologija.....	153
6. Posledična etika.....	154
7. Metode v etičnih teorijah.....	156
8. Iz zgodovine etičnih teorij.....	157

XI. Nastanek in razvoj pojma »oseba«	163
1. Mitološka in tradicionalna predstava o sebi	163
2. Od tradicionalnega k metafizičnemu pojmovanju osebe	164
3. Patristično razumevanje osebe v luči Svete Trojice	165
4. Oseba kot »nedeljiva podstat« v sholastiki	167
5. Novoveško pojmovanje osebe kot atomarnega subjekta	173
6. Sodobne personalistične filozofije	174
7. Sklep	175
XII. Dostojanstvo človeka ob koncu življenja	179
1. Pojem človekovega dostojanstva v filozofiji in sodobni kulturi ..	179
2. Pojem človekovega dostojanstva v medicini	180
2. del: Človek v okviru antropološko-naravnega reda	185
I. Evolucija	187
1. Razvoj nauka o evoluciji	187
2. Pojav človeka	189
3. Teorija o evoluciji in katoliški nauk o stvarjenju	189
II. »Grešni kozel« – ključ do razumevanja človeške kulture	195
1. Evangelij v srečanju z arhaično kulturo	195
2. Mimetična želja – gibalno arhaične kulture	200
3. Religija – védenje o človeku	203
III. Démonično nasilje, laž in resnica	207
1. Nasilje in resnica: paradokсно razmerje	208
2. Človek: mesto paradoksa	211
3. Démonске oblike nasilja	212
4. Sklep: laž in resnica	222
IV. Paradokсно razmerje med vojno in mirom v mimetični teoriji: Girardova interpretacija Clausewitzovega dela <i>O vojni</i>	227
1. Maščevanje in odpuščanje	227
2. Apokaliptičnost in kristična kultura	229
3. Sklep: nova apokaliptična racionalnost	240
V. Imperativ »Nikoli več zla nasilja!« v luči evangeljskega klica »Glej, človek!«	249
1. Imperativ »Nikoli več zla nasilja« v luči teorije govornih dejanj ..	251
2. Imperativ »Nikoli več zla nasilja« v luči mimetične teorije	257

3. Imperativ »Nikoli več zla nasilja!« v luči klica »Ecce homo!« . . .	266
4. Za sklep.	270
VI. Samomor in genocid	
v luči mimetične teorije	273
1. Umor in kultura smrti	274
2. Umor in radikalna svoboda	275
3. Smrtonosnost mimetične želje	278
4. Odrešilnost križa – iz kulture smrti v kulturo ljubezni	279
5. Sklep: apokaliptično nasilje	283
3. del: Prevodi	287
I. Pierre Hadot: Antična filozofija in duhovne vaje	289
1. Učiti se živeti	290
2. Učiti se dialoga	297
3. Učiti se umirati	301
4. Učiti se brati	308
II. Pierre Hadot: Filozofija kot način življenja	315
III. Rémi Brague: Evropa po Rimu	325
1. Evropa za Rimom	325
2. Evropa po Rimu.	326
3. Evropa po vzoru Rima	326
4. Sklep	327
IV. Rémi Brague : Evropska kulturna zgodovina.	329
V. Rémi Brague: »Prestara za svoje resnice in zmage«	335
1. Zgodba o uspehu, ki je porazila sama sebe	335
2. Osamelost Evrope kot nov pojav.	337
3. Samoosredotočenost.	338
4. Preživela »velika pripoved«	339
5. Zajedalstvo	340
VI. Hans Michael Baumgartner: O resnici	343
VII. Podatki o objavah.	347

Uvod

V središču tega učbenika je človek, kakor ga vidita filozofija in antropologija, pa tudi teologija. Nedvomno je napredek znanosti v zadnjih stoletjih glede človeka prinesel veliko revolucionarnih spoznanj o vplivu, ki ga imajo nanj zunanji naravni in kulturni dejavniki, kakor so biološki, sociološki, psihološki, jezikovni in drugi dejavniki. A ti zunanji znanstveni pristopi, ki človeka opredeljujejo objektivno, v luči dobro razvitih metod, človeka ne zajamejo v njegovem samorazumevanju.

Biti človek ne pomeni, biti podaljšek ali privesek zunanjega naravnega ali kulturnega reda, družbe ali jezika; nasprotno, človek je počelo (Aristotel) oziroma cilj sam v sebi (Kant). Znanosti lahko ugotavljajo nedvomni vpliv zunanjih dejavnikov na človeka, nobena od njih pa ne more nadomestiti refleksivnega samorazumevanja, ki ga ima sam o sebi – kot počelo in cilj sam v sebi – človek. Filozofija temelji na tej zmožnosti samorazumevanja; Grki so bili prepričani, da je prav zaradi tega človek filozof po svoji najgloblji naravi. V samorefleksiji torej človek misli svojo lastno bit v njenem izvrševanju, v eksistiranju. Eksistence, ki je v nenehnem izvrševanju, zato ni mogoče »ujeti« in popredmetiti – to pa ne pomeni, da je ni mogoče misliti.

Filozofija, ki eksistenco misli, ni nič manj misleča kakor znanost, ki je objektivirajoča. Nasprotno, do sebe mora biti veliko strožja, bolj pozorna in samodisciplinirana. Filozofija, pravi Heidegger, je bolj misleča kakor znanost, ker so tudi resnice, ki jih misli, globlje od resnic, ki jih more zajeti objektivirajoča znanstvena misel. Tu je mesto filozofije in teologije – in tudi antropologije. Stojijo na polju samorefleksije, ki lahko edina dá človeku vsaj začasen odgovor na vprašanje, kdo v resnici je, v čem je njegov pravi izvor in v čem njega vredni cilj.

Na to vprašanje je poskušal človek odgovoriti vse od svojih začetkov – tako je nastal simbolni svet; nanj so iskali odgovor Grki in kulture, ki so jim sledile; na to vprašanje išče odgovor vsak človek posamič. Temu vprašanju so posvečeni sestavki v učbeniku: človeka poskušajo opredeliti iz njega samega, z vidika njegove biti, eksistence, z vidika vrednot, skozi katere se kot človek uresničuje, z vidika naravnega reda, ki človeka omogoča in ga nosi, a ga tudi omejuje. Namenjeni so poglobitvi pri filozofskih, teoloških in antropoloških predmetih, ki iščejo odgovor na to vprašanje.



1. del:

**Človek v okviru
eksistencialno-vrednostnega reda**



I. In skrb je človek postala¹

»Ko je šla ›skrb‹ nekoč čez reko, je zagledala glineno zemljo: razmišljujoč je odtrgala kos in ga začela oblikovati. Ko je sama pri sebi premišljevala o tem, kaj je napravila, pristopi k njej Jupiter. ›Skrb‹ ga poprosi, naj oblikovanemu kosu gline podeli duha. Jupiter ji rad ustreže. Ko pa je svoji stvaritvi hotela nadeti svoje ime, ji Jupiter to prepove in zahteva, da ji da njegovo ime. Medtem ko sta se ›skrb‹ in Jupiter prepirala o imenu, se je vzdignila tudi Zemlja (Tellus) z željo, da bi stvaritvi nadeli njeno ime, saj je vendar podarila kos svojega telesa. Prepirajoči si za sodnika izberejo Saturna. In Saturn na videz pravično razsodi: ›Ti, Jupiter, boš, ker si dal duha, ob njeni smrti prejel duha, ti, Zemlja, boš, ker si podarila telo, prejela telo, ker pa je to bitje najprej oblikovala *skrb*, naj bo, dokler bo živelo, v posesti *skrbi*. Ker pa gre za spor o imenu, naj se imenuje *homo* (človek, avt. op.), saj je narejeno iz humusa (zemlje).« (Heidegger 1997, 273)

To basen je zapisal antični pisatelj Hygin (2. st. po Kr.), v nemško literaturo pa je prišla že prek Herderja in Goethejevega *Fausta*. Sporočilo basni je jasno. Življenje se porojeva iz skrbi in ostaja vanjo ujeto. Basen je pozneje pritegnila pozornost filozofa Martina Heideggerja (1889–1976) in dobila mesto v njegovem delu *Bit in čas* (1927).

1. Nekatere okoliščine ob nastanku dela *Bit in čas*

Delo je nastajalo več let, ko je Heidegger poučeval na univerzi v Marburgu, trdnjavi novokantovske filozofije. Tja je prišel leta 1923 iz Freiburga (Breisgau), kjer je dokončal študij filozofije, leta 1913 opravil doktorat in se leta 1915 tudi habilitiral za docenta filozofije. Habilitacija z naslovom *Nauk o kategorijah in pomenu pri Dunsu Scotu* je izšla naslednje leto (1916), nato pa Heidegger enajst let ni objavil nobenega dela več. Prav dejstvo, da ves ta čas ni ničesar objavil, je bilo ovira za njegovo imenovanje za rednega profesorja filozofije v Freiburgu na mesto njegovega učitelja Husserla, ki se je pripravljaj na upokojitev. Univerza v Marburgu je Heideggerja resda želela obdržati, toda zanj je bilo bolj mikavno mesto v Freiburgu in nenazadnje: bil je tisti, ki si ga je Husserl, oče fenomenologije, izbral za svojega naslednika. Iz zahteve po objavljanju kot pogoju napredovanja in nasledstva na Husserlovi stolici je tudi nastalo delo *Bit in čas*. Izšlo je spomladi leta 1927. Z njim je očaral Husserla in že naslednje leto je Heidegger Husserla v Freiburgu nadomestil, čeprav so se oglasili tudi nasprotniki tega imenovanja, na primer protestantski teolog in znani fenomenolog religije, R. Otto.

1 Razprava je nastala ob slovenskem prevodu Heideggerjevega dela *Bit in čas* (1997).

Heidegger je izšel iz katoliškega okolja in tradicije in se je najprej odločil za študij teologije. Vstopil je v Družbo Jezusovo, vendar je bil kmalu odpuščen zaradi zdravstvenih težav s srcem. Opustil je teologijo, študiral eno leto matematiko in končal v Freiburgu študij filozofije ob prejetju štipendije, ki mu jo je dodelil freiburški nadškofjski kapitelj. Vsakokrat, ko je Heidegger prosil za pomoč pri študiju, je v prošnji tudi izjavil, da bo deloval »v službi katoliške sholastične filozofije in katoliškega svetovnega nazora« (Ott 1990, 84). V vnovični prošnji za podporo dne 13. decembra 1915, potem ko je že opravil habilitacijo za docenta, se je zahvalil za dotlej prejeto pomoč: »Z vso vdanostjo se podpisani želim zahvaliti častitljivemu nadškofjskemu kapitlju za njegovo dragoceno zaupanje tako, da bom svoje življenjsko znanstveno delo usmeril k širitvi duhovne dediščine, ki je ohranjena v sholastiki, in bom v službi prihodnjega intelektualnega boja za krščanske-katoliške ideale.« (84–85) Leta 1917 ga je njegov prijatelj in tekmec za mesto profesorja krščanske filozofije v Freiburgu, Engelbert Krebs, katoliški duhovnik in profesor dogmatike, poročil s protestantko Elfrido Petri, ki naj bi se spreobrnila v katoliško vero, dala krstiti otroke v katoliški Cerkvi in jih v katoliškem duhu tudi vzgajala.

Zgodilo pa se je nekaj drugega. Dve leti pozneje, 9. januarja 1919, piše Heidegger svojemu prijatelju Krebsu: »Vstop v teorijo spoznanja, ki se nanaša tudi na teorijo zgodovinskega spoznanja, mi je naredil sistem katolicizma problematičen in nesprejemljiv, ne pa tudi krščanstva in metafizike, ki jo je seveda treba sprejeti na nov način.« (112–113) Heidegger se je oddaljil od katolištva, vedno bližji pa mu je bil protestantizem in Luter, ki je tedaj postal njegov vzornik. Eno od razočaranj, ki so botrovala Heideggerjevi oddaljitvi od katolištva, je bilo tudi to, da v Freiburgu ni dobil profesorskega mesta katoliške filozofije, za katero je bil kandidat. Za to mesto ga ni podprl niti Husserl – tedaj že imel asistentko Edith Stein, Judinjo in poznejšo spreobrnjenko v katolištvo, ki je bila kot karmeličanka usmrčena v Auschwitzu leta 1942 –, ampak ga je priporočil svojemu prijatelju novokantovcu Natorpu v protestantskem Marburgu, v mestu, ki je ustanovilo prvo protestantsko univerzo leta 1527 in kjer so leta 1529 o religiji razpravljali Melanchton, Zwingli in Luter. Prevezal naj bi mesto Nikolaja Hartmanna, ki se je tedaj odpravljal v Köln. Heidegger, nekdanji katoličan, ki se je vedno bolj ogreval za protestantizem, se v Freiburgu ni več dobro počutil. Husserl, ki je želel, da bi Heidegger razvil fenomenologijo religije, je zato podprl njegov odhod v Marburg v prepričanju, da bo tam to nalogo lažje opravil, saj mesto ni bilo poznano samo po znamenitih predstavnikih novokantovstva, ampak tudi po dobrih protestantskih teologih, kakor je bil, na primer, R. Bultmann, s katerim se je Heidegger hitro spoprijateljil. Heidegger je kmalu zaslovel kot »strokovnjak za Lutro«, kakor ga je označil Bultmann. K. Löwith, njegov tedanji slušatelj, poroča, da je Lutro »poznal bolje kakor mar-

sikateri poklicni teolog«. To zanimanje za Lutra izvira iz Heideggerjeve želje, ki jo je nekoč zaupal svojemu učencu H.-G. Gadamerju, »postati novi Luter« (Guignon 1993, 41).

Od katolištva, svoje zibelke, pa se ni le oddaljil, ampak je do njega postal zadržan in celo nestrpen, kakor priča pismo iz časov, ko je bil rektor univerze v Freiburgu (1933–1934), in tudi svojega dolgoletnega prijatelja K. Jaspersa je z besedami: »Treba je sodelovati!« spodbujal k vdanosti do prebujajočega se nacionalsocializma. O katolištvu je tedaj zapisal v nekem pismu narodnemu voditelju Nemškega študentskega združenja: »Javne zmage katolištva ne smemo sprejeti, še zlasti ne tu v Freiburgu. Našemu delu ne bi moglo nič bolj škodovati. Že dolga leta poznam situacijo in položaj sil do zadnje podrobnosti. /.../ Še vedno ne poznamo katoliške taktike. In to se bo nekega dne drago plačalo.« (Ott 1990, 101) Heidegger je leta 1945, ko se je moral zagovarjati zaradi sodelovanja z nacizmom in so ga nekdanji prijatelji zapustili – med njimi tudi K. Jaspers, ki ni nikoli pristal na sodelovanje z nacionalsocializmom in je tedaj, po koncu vojne veljal za učitelja Nemčije (*praeceptor Germaniae*) –, ponovno iskal pomoči pri katoličanih; tokrat je potrkal na vrata freiburškega nadškofa Konrada Gröberja, starega družinskega prijatelja in rojaka iz Meßkircha.

Ti dejavniki in okoliščine so vsaj deloma in posredno vplivali tudi na Heideggerjeva filozofska stališča. Tako kakor Luter svojčas je tudi Heidegger v marburškem obdobju izpostavil veličino Aristotelovega znanstvenega duha in iskal navdih pri sv. Pavlu in pri sv. Avguštinu. V sholastiki, iz katere je izšel in ji obljubljal zvestobo, je videl »zapleteno, neorgansko, teoretično popolnoma nejasno, dogmatično gojišče stavkov in dokaznih postopkov, katerega namen je, da v vlogi cerkvenopravnih pravil s policijsko silo obvlada subjekt, ga odene v temino in spravi na kolena« (Heidegger 1995b, 313). Spodbud za svoje delo torej ni iskal v sholastiki. Najodločilneje je seveda nanj vplival Husserl s svojo fenomenologijo. Še kot študent teologije (1909–1911) je posegal po zahtevnem Husserlovem delu *Logične raziskave*, ki so ga uvedle v temeljito poznavanje temeljnih problemov fenomenologije. Iskal pa je tudi zunaj fenomenologije. Bral in komentiral je eksistencialno usmerjene pisce: Kierkegaarda, Nietzscheja, Dostojevskega. Privlačili so ga pesniki: Hölderlin, Rilke, Trakl. Blizu so mu bila tudi stališča filozofije življenja, ki jih je razvil W. Dilthey.

Z ozirom na tradicionalno filozofijo pomeni Heideggerjeva misel velik premik. Temu premiku bomo sledili na treh pomembnejših področjih filozofije: v logiki, v ontologiji in v etiki.

2. Transformacija tradicionalne logike: radikalizacija jezika

Zgodovino zahodne filozofije poznamo kot zgodovino raznih filozofskih sistemov, ki se dopolnjujejo, presegajo in zanikajo. Heidegger na takšno gledanje ne pristane. Hoče biti *radikalen*, se pravi: *korenit*. Razni filozofski sistemi so sklopi odgovorov. Pred odgovorom pa je vedno vprašanje. In poznavanje »korenin« nekega filozofskega sistema – to je, sklopa odgovorov na neko filozofsko vprašanje – je poznavanje vprašanja. Radikalizacija (lat. *radix* = korenina) pomeni vračanje h koreninam, vračanje k izvornim vprašanjem. V tem smislu želi Heidegger biti radikalen. Njegov namen ni polemika z različnimi filozofskimi sistemi, marveč *radikalno* razumevanje in osvetlitev teh sistemov, to je, razumevanje temeljnih vprašanj, ki so te odgovore porodili. To pomeni znamenita Heideggerjeva teza o razumevanju kot »koraku nazaj« (*der Schritt zurück*). Smisel neke misli je mogoče pravilno in celovito dojeti šele, če poznamo njeno ozadje, okoliščine njenega nastanka, vprašanja, ki so jo porodila. Miselne moči nekdanjih filozofskih sistemov »ne iščemo v tem, kar je bilo mišljeno, ampak v nemišljenem, od kjer mišljeno prejema svoj bistveni prostor« (Heidegger 1990, 25).

Odgovori zastarajo, vprašanja nikoli. To je pomemben vidik v Heideggerjevi misli. Filozof ni človek odgovorov, ampak človek vprašanj. Bistvo filozofije ni v gradnji filozofskih sistemov, ampak v »filozofiranju«. »Nobene filozofije se ne moremo naučiti. /.../ Naučimo se lahko edino filozofiranja,« pravi Kant (Kant 1968b, A 838 / B 866). Filozofija ni nekaj statičnega, ampak nekaj dinamičnega, vedno iščočega, filozofija je »večno živi ogenj« (Heraklit), bivanjska drža, ki ima obstoj samo v samostojni in pristni bivanjski dinamiki. »Filozofirati pomeni biti stalno in korenito prevzet in neposredno dovzet za celostno zagonetnost tega, kar se zdravi pameti kaže kot nevprašljivo in samo po sebi razumljivo.« (Heidegger 1976, 23–24) Ob teh besedah je Heidegger zagotovo imel v mislih Sokrata, neutrudnega sejalca vprašanj, ki je med svojimi atenski-mi rojaki trosil dvom v samoumevne, nikoli načete resnice zdrave pameti in jih učil samostojnega mišljenja.

Korenito, radikalno mišljenje je tudi mišljenje, ki se ne utruja in se ne naveliča. Takšno mišljenje je nenehno vračanje k neizčrpnim izvirom misli; to je ponavljanje (*Wiederholung*), ki raste iz ljubezni do mišljenega predmeta. Tako kakor njegov učitelj Husserl je tudi Heidegger poudarjal znanstvenost in doslednost filozofskega mišljenja. In vendar ima to mišljenje svojo moč, svoj elan le, če izhaja iz ljubezni. Platonska tradicija se je tega zavedala. Ponosen na aristotelsko strogo znanstveno doslednost svoje filozofije, se Heidegger besedi »ljubezen« izogiba, a pozna tudi trenutke »slabosti«, ko na površje udari misel, navdihujoča se ob *platonskem erosu*: »V ljubezni je razumevanje.« (Heidegger

1992a, 168) Platonski eros, nikoli potešena ljubezen do resnice, ki ga simbolizira Sokrat, je predokus nečesa večjega in resničnejšega, predokus presežnega in božanskega, ki človeka žene k vedno novemu iskanju.

Hermenевtično-fenomenološki pristop do stvarnosti noče biti neka nova znanstvena metoda. Prejkone je to priprava, katarza, ki jo mora misel izvesti, da bi videla in da bi slišala. Fenomenologija je namreč »dopustiti videti« (*Sehen-lassen*); fenomenologija je priprava na »videnje«. »Ko enkrat dosežemo razumevanje stvari, lahko fenomenologija izgine.« (Heidegger 1992b, 10) Hermenevtika pa je prevajanje, prinašanje sporočila; in tako kakor mora biti vsako prevajanje subtilno, dovetno za sporočilo, ki naj bi ga posredovalo, tako je tudi hermenevtika priprava na poslušanje, askeza govorice in poslušanja, privede pa naj do tega, da bi beseda mogla postati domovanje biti. V polnosti je hermenevtika razvita v pesniškem jeziku, v pesniški svobodi, ki se ne pusti vkliniti formalno-logičnim omejitvam, ampak dopušča, da v njenih besedah stvari »zadihajo«. Hermenevtično-fenomenološka metoda je torej metoda sprejemanja. Človeško eksistenco pripravlja na sprejemanje stvarnosti v njeni biti. Tako se tudi Heidegger pridružuje Husserlovemu fenomenološkemu programu: *Nazaj k stvarjem samim!* O sebi naj spregovorijo stvari same. Besedo jim daje hermenevtično-fenomenološki pristop, ki se obenem tudi umika v ozadje. Večino raziskav Heidegger že v tem zgodnjem obdobju pred izdajo *Biti in časa* namenja hermenevtiki *logosa*, hermenevtiki jezika, v kateri bo poskušal prodreti do korenin jezika, to je, do »sporočilnosti« jezika, ki se kaže v sposobnosti preoddaje sporočila, še temeljiteje pa se s to tematiko spoprime v delu *Na poti do govorice*. Temeljni jezik filozofije naj po Heideggerju ne bo več toga formalna logika, ki ni dovolj prilagodljiva, da bi v polnosti izrazila bit stvari, pa tudi ne dialektika, ampak hermenevtika, razumevajoča in odprta gostiteljica biti.

3. Transformacija tradicionalne ontologije: analitika tu-biti

Uvajanje hermenevtične, te radikalne razsežnosti jezika, v filozofijo pa temelji na predpostavki, da človeka s svetom in z bitjo sveta povezuje neka izvorna, temelja vez, ki tudi odločilno zaznamuje človekov ontološki ustroj. Razumevanje je vračanje; vračati se pa pomeni, odhajati tja, kjer smo že bili. Za človekov ontološki ustroj je značilen nekakšen že. Človek je že v svetu, še preden se tega zaveda in na to misli. Že vnaprej, apriorno je odprt za razumevanje in sprejemanje stvarnosti v njeni biti. Ni podoben polžu, ki mora šele zlesti iz svoje hišice, da pride v stik s svetom, temveč je domovanje človeka svet sam. (Heidegger 1988, 224) To temeljno človekovo ontološko lastnost označi Heidegger kot *tu-bit*. Človek je že *tu*, je že v svetu; zanj se ne odloča, ampak se v

njem preprosto znajde. Tako Heidegger korenito prekine s prepričanjem, ki se je filozofije oprijelo že ob njenem nastanku v stari Grčiji. V filozofsko misel se je namreč prek orfike iz vzhodnjaških verstev preselilo prepričanje, da svet ni človekov pravi dom, da je telo grob duše. Prek helenizma je ta misel prišla tudi globoko v krščanska zavest, ki pa v izvornem judovsko-krščanskem izročilu največkrat nima prave potrditve.

Že Husserl je poudarjal, da je zavest intencionalna in zato po svoji naravi meri na predmete. Zavesti brez predmetov, na katere je naperjena, ni; prav tako pa se tudi predmeti dajejo samo po zavesti. Zavest in predmetni svet sta torej neločljivo povezana prek intencionalnosti zavesti.

Po Heideggerju pa ni intencionalna, v svet naperjena le zavest. V svet je naperjena človekova bit v celoti. Tu-bit je intencionalna: tu-bit je *biti-v-svetu*. Ni sveta brez človeka in ni človeka brez sveta. S poudarjanjem te temeljne odprtosti stvarnosti preseže fenomenologija globoko nezaupanje, ki ga je v začetku novega veka v filozofijo vnesel R. Descartes, ko je iz metodoloških nagibov sistematično zdvomil v obstoj sveta in tako razbil celotno, organsko povezanost med človekom in njegovim okoljem. Živo, organsko celoto sveta je razbil na množico med seboj nemočnih stvari. To je resda odprlo naslutenne možnosti znanstvenega razvoja, bivanjske vezi človeka s svetom pa so se vedno bolj bolj trgale in človek, v stari Grčiji pojmovan še kot *svet v malem*, *mikrokozmos*, pa je postajal vedno bolj otoček subjektivnosti, zaverovan v moč svojega razuma. Svet ni več življenjski svet, ampak zgolj predmet spoznanja, objekt; človek je samo še z razumom obdarjeno živo bitje, *animal rationale*. Ta prevladujoča usmeritev novoveške filozofije povzroči delitev stvarnosti na subjekt in na objekt in filozofi bodo odslej porabili nemalo časa ob vprašanju, kako subjekt in objekt ponovno povezati v organsko, dialektično celoto, ki se v vsakdanjem življenju nenehoma potrjuje.

Eden od namenov fenomenologije je, vrniti življenjskemu svetu primarno mesto v filozofski misli in pokazati, da je vprašanje, kakšno je razmerje med subjektom in objektom, napačno in umetno. Najbolj izvirna življenjska izkušnja je izkušnja sveta. Svet obstaja, še več, je *danost*, v kateri »živimo, se gibljemo in smo«, in jo je kot takšno treba sprejeti. Damoklejev meč negotovosti o obstoju sveta je lažna in umetno ustvarjena utvara, ki jo je v filozofijo vnesel življenju tuji racionalizem. Prav v obdobju nastajanja *Biti in časa* je posvetil Heidegger nemalo truda razgradnji kartezijskega racionalizma, ki je osvojil novoveško misel.

Za Heideggerja je torej človek *biti-v-svetu* in nikakor ne le Descartesova misleča stvar (*res cogitans*), bi bila ločena od nekakšnega »zunanjega«, predmetnega sveta (*res extensa*). Označitev človeka kot *tu-bit* želi poudariti, da je

človek *tu*. Ta *tu* ni nekakšna prostorska oznaka, ki bi se razlikovala od *tam*. Ni prostor pogoj za *tu*, ampak je *tu* pogoj prostora. *Tu* namreč označuje temeljno dejstvo človekove ontološke strukture, da je človek neločljivo povezan s svetom. Razni načini človekove navzočnosti v svetu so šele posledica te pradanosti, da je človek *tu*: šele ker je človek *tu*, ker je *biti-v-svetu*, je lahko tudi prostorsko navzoč *tu* ali *tam*, lahko stopa v razmerja, dana mu je možnost razumevanja itd.

Tradicionalna ontologija izhaja iz Aristotelove stavčne analize, na podlagi katere je Aristotel prišel do kategorij, to je, do najsplošnejših pojmov vsega bivajočega (substancja, kvaliteta, kvantiteta, relacija, prostor, čas ...). Te kategorije – se pravi, ti najvišji miselni pojmi – so določale pojmovni prostor in obzorje, znotraj katerega se je gibala vsa zahodna filozofska misel. »Beseda ›filozofija‹ govori grško,« pravi v spisu *Kaj je filozofija?*. Analizo logičnega mišljenja, ki je postala temelj vse zahodne filozofske misli, je Aristotel napravil v delu *Organon*, ki vključuje tudi dve knjigi z naslovom *Analitika*. Heidegger opravi podobno analizo temeljnih filozofskih pojmov, se pravi, kategorij. To stori v *analitiki tu-bit*, ki je pravzaprav glavna tema *Biti in časa*.

Analitiko *tu-bit* Heidegger imenuje tudi *eksistencialna analiza* ali *fundamentalna (temeljna) ontologija*. Predmet eksistencialne analize ni več jezik, temveč eksistenca kot način človekovega bivanja, kot *tu-bit*. Izvorno mesto resnice ni jezik oziroma sodbe, ampak pra-dejstvo, da je človek po svoji najgloblji ontološki strukturi odprt za stvarnost, da je *tu* oziroma da je *tu-bit*. Heideggerjeva ontologija tako ne temelji na analizi jezika, ampak na analizi *tu-bit*, ki je izvor vsakršnega spoznanja, tudi tistega, ki se artikulira v jeziku. Zato bodo tudi kategorije, ki jih bo izdelala Heideggerjeva fundamentalna ontologija, druge kakor kategorije, ki jih je poznal Aristotel. Kategorije fundamentalne ontologije bodo tisti najsplošnejši pojmi, ki izražajo bistvene značilnosti človeške eksistence: *biti-v-svetu*, *biti-v*, *biti-z*, *sebstvo*, *biti-k-smrti*, časovnost itd. »Vsaka ontologija je neka vrsta *biti-v*« (Heidegger 1992b, 632) in je zato v bistvu zaznamovana s to vpletenostjo človeka v svet.

Resnica, navzoča v sodbah, je mogoča samo zato, ker je človek v svojem temelju odprtost za resnico. »Ni izjava primarno ›mesto‹ resnice, temveč obratno, izjava kot modus prisvojitve odkritosti in kot način *biti-v-svetu* temelji v odkrivanju, oz. razklenjenosti *tubiti*. Najbolj izvorna ›resnica‹ je ›mesto‹ izjave in ontološki pogoj možnosti za to, da je izjavljanje lahko resnično ali napačno (odkrivajoče ali zakrivajoče).« (Heidegger 1997, 310) Drugače rečeno: *tu-bit* (človek), kolikor je *biti-v-svetu*, je najgloblji izvor resnice. V njegovi navzočnosti se namreč stvarnost kaže v njeni *biti*; samo v navzočnosti človeka se razkriva *bit* stvarnosti; *tu-bit* je izvorno mesto resnice, v kateri se razodeva smisel

stvarnosti, to je, tisto, kar stvar *je* v svoji najgloblji resničnosti. Tu-bit stvarnost ne samo zaznava, ampak jo dojema v njeni biti. Delo, ki ga opravi jezik, je šele drugotno. Naloga jezika je, da bit stvari, ki se kaže na primaren način v obzorju tu-bitu, ubesedi in tej prvotni, eksistencialni resnici dodeli možnost priobčljivosti. Izvorna resnica je eksistencialne narave, ne logične narave.

Za Heideggerja resnica ni teoretične narave, ni zgolj ujemanje razuma s stvarnim stanjem (*adaequatio intellectus et rei*). Zanj je resnica razodetje; to je razodetje biti, ki se dogaja na ravni človeškega bivanja oziroma eksistence. Vsaka stvar (bivajoče) namreč v svoji konkretni podobi izvira iz neke biti, kateri svoje bivanje dolguje. Toda bit sama se skriva, se odteguje in ostaja »za« stvarjo. Bit se pokaže šele v navzočnosti človeka, ki je je *utelešenje biti* v nekem *tu*. Od preostalega sveta se človek razlikuje prav po tem, da je utelešenje *biti*, to pa ga dviguje v eksistenco, v bitje, ki presega preostali predmetni svet, in prav v moči te presežnosti se svet začanja jasni (*Lichtung*) v svoji biti. V navzočnosti tu-bitu se daje, jasni in razodeva bit stvari. Resnica je razodetje.

Iz tega Heidegger napravi pomemben sklep. Dejavniki, ki najbolj izvorno in temeljito vpliva na sprejemanje resnice, niso niti znanstvene metode niti formalna logika, ampak način, kako človek živi in biva. Filozofija ni gradnja teoretičnih sistemov, temveč iskanje pristne in za tu-bit značilne drže bivanja, ki omogoča razodetje biti, resnice. »Filozofija uči ravnanja, ne govorjenja,« pravi Seneka (*Epist.* 20, 2). Tako kakor grški filozofi se tudi Heidegger nagiba k prepričanju, da je filozofija bivanjski način oziroma način življenja. Resnica se živi.

4. Transformacija tradicionalne etike: etika skrbi

Ena temeljnih misli, ki si jo je Heidegger že v dijaških letih prisvojil ob branju Aristotela, je bilo spoznanje: »Bivajoče se izreka na mnogotere načine.« (*Metaph.*, Z, 1) Pojem »biti« nikakor ni najsplošnejši (univerzalen) in najbolj samoumeven pojem, kakor je to menila tradicionalna ontologija. Ni dovolj reči, da je bit tisto, kar je skupno vsem bitjem. Na takšen način pomenskost pojma »biti« sploščimo in ga naredimo enournega, a to ta pojem nikakor ni. Heidegger poudarja nasprotno: nikakršnega splošnega, univerzalnega razumevanja pojma »biti« ni, ampak je treba pojmu »biti« vedno znova iskati njegov smisel. Smisel pojma »biti« ni enkrat za vselej dan, ampak ima vsako bivanje, vsakokratna bit, tudi svoj smisel, saj se vsako bivanje »dogaja« v posamični, konkretni situaciji.

S tega vidika moramo razumeti tudi Heideggerjeva prizadevanja v *Biti in času*. Njegov namen je, izdelati takšno filozofsko govorico, ki bi bila zmožna

izraziti bogastvo in vso barvitost biti, kakor se kažeta skozi različne odtenke bivajočega. Skupaj s Platonom se sprašuje: »Kaj sploh hočemo reči vsakokrat, ko rečemo ›bivajoče?« (Sofist, 244 A) Torej: nikoli ne bi smeli pojma »biti« sprejeti kot samoumevnega. Ob vsakem govoru o biti bi nas moralo spremljati vprašanje: kaj hočemo s pojmom »biti« reči, kakšen je njegov smisel v danem primeru. Prav to vprašanje želi *Bit in čas* priklicati v zavest filozofije.

Polnost in barvitost izraza »biti« pa je mogoče bolje razumeti, če spomnimo še na neki odločilen izsledek Heideggerjeve ontologije. Biti ni nikoli mogoče misliti neposredno, ampak jo vedno mislimo v že nekem določenem obzorju časovnosti. Časovnost je zanj izvorna presežnost (transcendenca).

Tradicionalna metafizika presežnost pojmuje kot počelo poenjenja vse stvarnosti. Vsa stvarnost, vse razlike se stekajo v neki večni sedaj. Heidegger pa presežnost označuje kot časovnost, ki je počelo razprševanja in diferenciacije. Časovnost ne enoti, ampak je počelo razpršenosti bivajočega.

To so nekatere vodilne smernice ontološke misli pri Heideggerju, ki vplivajo tudi na drugačno pojmovanje etike, saj vključujejo temeljne premike v pojmovanju počel in presežnosti. Najpomembnejši je zagotovo premik od metafizike k hermenevtiki in k fenomenologiji. Filozofija se je sprijaznila z mislijo, da stvarnosti ni mogoče dokončno doumeti in razumeti, ampak jo moramo zaradi neizčrpnega bogastva njene biti vedno znova razlagati (interpretirati). S tem pa so povezani drugi miselni premiki: od istosti k drugačnosti, od enosti k množtvu, od zbranosti k razpršenosti, od središčnosti k razsrediščenosti, od občeveljavnosti k posamičnosti, od večnosti k časovnosti.

V te bivanjske strukture je vpleten človek kot tu-bit, ki je tudi sam na obzorju časovnosti. Redukcija človeka na *animal rationale* ali na *božjo podobo* ni več mogoča. Človeka je treba razumeti iz njegove biti, tega pa redukcionistična miselnost ne zmore. Hermenevtično-fenomenološki pristop, ki ga Heidegger ponuja, se odpoveduje iskanju vsemogočne Arhimedove točke in je pripravljen sprejeti človeka v njegovi krhkosti, končnosti in razpršenosti. Heidegger želi pokazati, da tudi kartezijanski subjekt, končno, stoji na spolzkih tleh in da *cogito* samo navidezno ustreza kriteriju zadnje, absolutne zanesljivosti. V resnici je tudi *cogito* vpet v obzorje časovnosti, ki ga razsredišča, ga drugači in mu odvzema sposobnost absolutne zanesljivosti. P. Ricoeur govori o »ranjenem cogitu«. Čas, na katerem gradi kartezijanski *cogito*, je neskončni fizikalni čas, ki je homogen, nediferenciran, sploščen, za vse enak in ga zato lahko odčitamo na uri. Čas, o katerem govori Heidegger, pa je čas, ki je pred-fizikalen in porojeva omejeno, končno obzorje biti in ga zato ni mogoče meriti z napravo. To je čas, ki se vsakomur razodeva po zanj značilni biti, mu odmerja njegov lastni trenutek in ga sodi; je svetopisemski *kairos*, ki zori in v nekem trenutku

doseže polnost. V ozadju takšnega Heideggerjevega pojmovanja časa je no-vozavezna misel o času. In prav s tega vidika prinese Heidegger v moderno filozofijo ponovno elemente krščanske misli. Ni čudno, da v nekem pismu K. Löwithu leta 1921 zapiše: »Jaz sem »krščanski teolog.« (Barash 1995, 80)

Tu-bit je razpršena v svetu in v času, skrb pa je tisti izvorni fenomen, ki to razpršenost povezuje v eno strukturo, ne da bi jo reducirala na en sam vidik ali element. Skrb povezuje, ne da bi različnost in mnoštvo ukinjala. Njen način delovanja je resda zanimanje, toda s tem, ko se zanima in načrtuje, ne uniformira. »Skrb je pričakovanje, budnost, tankovestnost, in nikakor zgolj učinkovitost vodenja. Vprašuje se po ciljih, ne po tem, kako uporabljati sredstva. Človek, ki ne skrbi in se predaja teku stvari, živi napačno, eksistira lažno.« (Guery 1996, 28)

Heidegger torej človeka razume kot omejeno in končno bitje. Takšen je tudi njegov razum. Čas, borni čas, kateremu Heidegger govori, je iztekajoči se modernizem. Naznanja se doba individualizma, v kateri postane Kantovo pravilo kategoričnega imperativa tuje: »Ravnaj tako, da bo lahko pravilo tvoje volje veljalo vedno hkrati tudi kot načelo kake vesoljne zakonodaje.« (Kant 1968a, A 54) Kategoriji vesoljnosti in občeveljavnosti sta individualizmu nepoznani. Nasprotno: individualizem se zanima za posamičnost. Človek živi na svoji »jasi« (*Lichtung*) sredi gozda. Jasna – znana – mu je zgolj situacija, v kateri živi in v kateri se mora odločati. To je območje tu-bit, ki razsvetljuje okolico. Vera v občeveljavnost in vesoljnost sredi jase, sredi svetline, ki je v temnem gozdu, pa je nerealistična in nesmiselna. Ostane le še skrb; skrb, ki je bit človeka. Prek skrbi se torej kaže, kakšno naj bo človekovo bivanje, kakšna je bit človeka. Prek skrbi v človekovo življenje vstopa zavest o »etičnem« načinu življenja, bivanja. Teološki pojem »vesti«, božjega klica, Heidegger »deteologizira« in ga razloži ontološko kot izraz presežne biti v človeku: vest je klic skrbi. In kdo kliče? »Tu-bit v vesti kliče sebe samo. /.../ Klic pride iz mene, in vendarle čez mene.« (Heidegger 1997, 375) V post-moderni Heideggerjevi utemeljitvi etike odpadejo občeveljavna pravila oziroma vesoljna zakonodaja. Toda to še ne pomeni, da človek sedaj lahko sam ustvarja moralne in etične zakone. Te »zakone« oziroma nagibe uteleša in objavlja vest, po kateri kliče skrb; skrb pa spodbuja k pristnemu in za tu-bit značilnemu bivanju. Presežna etična norma je potemtakem bit tu-bit, bit človeka, ki se v vsaki situaciji kaže na novo in prek skrbi narekuje konkretni način ravnanja, primerne situaciji. Človek je v lasti skrbi.

Toda – ali je to dovolj za utemeljitev etičnega ravnanja? Ali je klic vesti tudi že dovolj močen, da lahko jamči etično, za tu-bit značilno in pristno ravnanje? Heidegger odgovori, skupaj z Grki, negativno. Pravo, pristno in resnično bi-

vanje je treba pripravljati, vzgajati, oblikovati. Resnica ni zgolj teorija, ampak življenjski slog, ki se privzga. »Nikakor samo posredovanje znanja, ampak osvobajanje za *alētheuein* (gr. »resničiti«, govoriti/živeti resnico, op. R. P.): to je *paideia* (gr. celostna vzgoja, op. R. P.).« (Heidegger 1992b, 374; prim. Platon, *Sofist*, 229) Vzgoja, ki so jo oblikovali Grki, je bila vzgoja za bolj človeško življenje, za resnično človeško bivanje, ki je najvišja oblika resnice. To ni resnica, ki je le zamišljena, ampak v življenju utelešena resnica. V zvezi z iskanjem resnice pri Platonu in nasploh v grški kulturi pravi izjemna poznavalka Platonovega dela, J. Annas (1994, 300; 302): »Tu gre bolj za spreobrnjenje srca kot za rast intelektualne ostrine. /.../ Bolj kot za odkrivanje dokazov gre za spreobrnjenje. To je revolucija duše, ki se od teme preusmeri k svetlobi.« Tudi za Heideggerja velja prepričanje, da je resnica v najbolj izvorni obliki bivanjska resnica, resnica, ki se živi. Zato se resnice ni mogoče naučiti. Prisvojiti si jo je mogoče le s spremembo bivanjskega načina, s spreobrnjenjem.

Obenem si je tu treba zastaviti še neko vprašanje: ali je mogoče zaupati skrb? Kaj nam potrjuje, da je skrb tudi etično dobra? Ali bit, katere glasnica je skrb, ne more postati samovoljna, nepredvidljiva? Kako je mogoče utemeljiti bit kot najvišji kriterij etičnega ravnanja? Klasična, tomistična filozofija, ki živi iz duha platonizma, poudarja, da nobeno bitje ni zgolj bitje, ampak je obenem tudi nekaj enega, resničnega in dobrega. Te transcendentalne lastnosti bitja – resnično, eno, dobro in tudi lepo – so konvertibilne, zamenljive in v celoti vključujejo druga drugo. *Ens, unum, verum, bonum et pulchrum convertuntur*. Za Heideggerja pa bit ni tudi nujno dobra. Priznava resda, da je resnica razkrivanje biti, toda – ali je bit nujno dobra in je torej klic vesti nekaj nujno dobrega ali pa lahko bit dopušča tudi etično slabo, negativno ravnanje?

Zgled za neutemeljenost tega prepričanja najdemo pri Heideggerju samem. Leta 1935 je imel na univerzi v Freiburgu predavanje kot uvod v metafiziko, v katerem je govoril tudi o ontologiji nemškega naroda. Označil ga je za metafizični narod, za narod torej, ki ima vpogled v svojo lastno bit, pa tudi v bit Evrope: »V tej določenosti, ki smo si je gotovi, si bo naš narod usodo ukrojl šele, če bo *sam v sebi* ustvaril odziv, možnost odziva na to določenost, in bo svoje izročilo dojel ustvarjalno. Vse to vključuje v sebi to, da se ta narod kot zgodovinski narod sam izpostavi, s tem pa izpostavi tudi zgodovino Zahoda, iz srede svojega prihodnjega dogodevanja v izvorno področje moči biti. Ravno če naj do velike odločitve glede Evrope ne pride po poti uničevanja, lahko pride do nje le z razvitjem novih zgodovinsko *duhovnih* sil iz sredine. Vprašati, kako je z bitjo, ne pomeni nič manj kot *po-noviti* začetek naše zgodovinsko-duhovne tubiti, da bi ga preobrazili v drugi začetek. To je mogoče. To je celo merodajna forma zgodovine, ker pričenja v temeljni zgodbi.« (Heidegger 1995a, 39) Tu govori Heidegger o vrnitvi metafizičnega naroda k začetni poslanosti, k

začetni usodi (*Schicksal*), iz katere je treba živeti za prihodnost. Samo izročitev področju moči biti jamči ustvarjalno prihodnost. To pomeni po-novitev – ponavljanje začetkov in ustvarjalno pre-navljanje za prihodnost. Metafizično ljudstvo je skušalo to storiti z vrnitvijo k svojim zgodovinskim začetkom, k svoji izvorni poslanosti, k svoji rasi. Toda ponovitev začetkov se tu ni potrdila s prenovitvijo in ustvarjalnostjo, marveč je zašla na pot uničevanja. Mar ne zato, ker je po-novitev sledila zgolj najstvu, izhajajočemu iz biti, in je pozabila na etične korektive?! Ali ne zato, ker je sledila le skrbečemu klicu biti?

24
 Mladi A. Trstenjak v istem času, leta 1939, prav ta eksistencialistična iskanja (misli predvsem na K. Jaspersa), ki niso zakoreninjena v Logosu, v veri v Boga ali v nekem etičnem imperativu, označi kot *amor fati* (ljubezen do usode), kot tvegano iracionalno pustolovščino, ki sledi faustovskemu prepričanju, da v začetku ni bila Beseda, marveč Dejanje. Slepo iracionalnost naj bi v krščanskem eksistencializmu nadomestil »pračloveški in praksiški primat Logosa, ki nam kaže pot v transcendenco, v katero ni treba tvegati slepega skoka, marveč vanjo vodi umsko utemeljen prehod. To bi bila filozofija, ki se naslanja na govorico Logosa, filozofija o božji previdnosti, ki ne pozna prepada med modrovanjem in verovanjem. Takšna filozofija je prava metafizika, ki izključuje vsako tvegano pustolovstvo.« (Trstenjak 1939/1940, 64) Sporno seveda ni Heideggerjevo prepričanje, da je le iz svojih korenin, iz svoje preteklosti, mogoče rasti za prihodnost. Sporno je, da si ne zastavi vprašanja o etičnih kriterijih po-novitve začetkov, iz katere raste novo. Mar bi bilo to vprašanje res odveč?

Tu Heidegger sestopi iz platonsko-krščanskega izročila, ki ima povsem drugačno osnovno usmeritev. Kriterij resnice za kristjana ni bit, ampak *caritas*, spoštljiva ljubezen, ki raste iz dobrega in se k dobremu vrača. Resnica ni razkritost biti, marveč razodetje Boga, ki je ljubezen. »V resnico vstopamo le po ljubezni (*caritas*),«² pravi sv. Avguštin (*Contra Faustum* 32, § 18, v: Heidegger 1997, 197). Zato tudi vest ni zgolj skrb, ki bi odgovarjala na klic biti, temveč je glasnica Boga.

Na podobnem stališču stoji tudi (novo)platonizem. Kriterij bivanja ni bit, ampak dobro: »Če so vsa bitja bitja le po dobroti in le če so deležna Dobrega, je tudi prvotno počelo nujno neko Dobro, ki presega bivaajoče. Za to imamo izvrsten dokaz: plemenite duše prezirajo bivanje zaradi Dobrega, ko se nepreračunljivo izpostavijo nevarnosti, ko gre za njihovo domovino, za tiste, ki jih ljubijo, ali za krepost.« (Salustij Novoplatonik, *O bogovih in o svetu*, V, 3, v: Hadot 1987, 37) Platonsko izročilo ne le trdi, da je bitje nekaj dobrega in ne-bitje nekaj slabega, ampak naredi še korak dlje: zahteva, da ima v platonski ek-

2 »Non intratur in veritatem, nisi per charitatem.«

sistenci dobro primat nad bitjo. Zvestoba dobremu mora imeti prednost pred tistim, kar utegne zahtevati bit. Sokrat je svoje atenske rojake učil, da je dobro biti zvest zakonom. Ko je bil sam pod istimi zakoni obsojen na smrt, je to obsodbo sprejel, čeprav bi lahko sledil klicu biti in se kazni izognil. Toda ostal je odločen in zvest zakonom, za katere je učil, da so nekaj dobrega. »Rajši je umrl in ostal zvest zakonom, kot pa da bi jih prekršil in ostal živ.« (Ksenofont, *Memorabilia*, IV, 4, 4.) To dejanje je ustanovni dej platonizma.

V platonsko-krščanskem izročilu torej veljata za zadnji in najvišji izraz presežnosti (transcendence) dobro oziroma ljubezen. Življenje pa pozna tudi krizne trenutke, ko se je treba odločiti med končnim in omejenim bivanjem ter zvestobo edini resnični presežnosti dobrega in ljubezni. To so trenutki, ko je človek izzvan k poslednjemu samopreseganju, k spreobrnjenju od svojega lastnega »biti«, če ta »biti« postane ovira na poti, ki vodi k razodetju dobrega in ljubezni. Resnica je v razodetju dobrega in ljubezni. Zanj se je odločil Sokrat in s svojim dejanjem potrdil primat resnice dobrega nad resnico biti. Za kristjana in platonika se smisel biti ne artikulira na obzorju časovnosti, marveč na obzorju dobrega in ljubezni. Dobro in ljubezen ne poznata niti meja časovnosti niti meja biti.

Reference

- Annas, Julia.** 1994. *Introduction à la République de Platon*. Pariz: P.U.F.
- Barash, Jeffrey Andrew.** 1995. *Heidegger et son siècle: Temps de l'être, temps de l'histoire*. Pariz: P.U.F.
- Guery, François.** 1996. Le temps du souci«. *Magazine littéraire*, št. 345 (julij-avgust).
- Guignon, Charles.** 1993. Introduction. V: *The Cambridge Companion to Heidegger*, 1–41. Charles Guignon, ur. Cambridge: Cambridge University Press, Cambridge.
- Hadot, Pierre.** 1987. *Exercices spirituels et philosophie antique*. 2. izd. Pariz: Études augustiniennes.
- Heidegger, Martin.** 1976. *Logik: Die Frage nach der Wahrheit (WS 1925/26)*. Gesamtausgabe 21. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- — —. 1988. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (SS 1925)*. Gesamtausgabe 20. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- — —. 1990. *Identiteta in diferenca*. Maribor: Znamenja.
- — —. 1992a. *Grundprobleme der Phänomenologie (WS 1919/20)*. Gesamtausgabe 58. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- — —. 1992b. *Platon: Sophistes (WS 1924/25)*. Gesamtausgabe 19. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- — —. 1995a. *Uvod v metafiziko*. Ljubljana: Slovenska matica.
- — —. 1995b. *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion (WS 1920/21). 2. Augustinus und der Neuplatonismus (SS*

1921). 3. *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik (1918/19)*. Gesamtausgabe 60. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

— — —. 1997. *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica.

Kant, Imanuel. 1968a. *Kritik der praktischen Vernunft*. Akademie-Textausgabe. Zv. 5. Berlin: Walter de Gruyter.

— — —. 1968b. *Kritik der reinen Vernunft*. Akademie-Textausgabe. Zv. 3 in 4. Berlin: Walter de Gruyter.

Ott, Hugo. 1990. *Martin Heidegger: Éléments pour une biographie*. Pariz: Payot.

Trstenjak, Anton. 1939/1940. Filozofija »smrtonosne bolezni«. *Čas* 34:50–64; 99–110.

II. Strah in pogum v eksistencialni analizi

Strah je *antropološka* stalnica, ki ji je mogoče slediti vse do izvirov človeške kulture. Eksistencialna analiza, kakor jo je razvil v svojem monumentalnem delu *Bit in čas* (1927) Martin Heidegger (1889–1976), odkriva korenine strahu v odnosu, ki ga ima človek ali – kakor Heidegger človeka označi – *tubit* do svojega lastnega *biti*¹. Tema strahu je stopila v ospredje filozofskih razmišljanj po padcu velikih racionalističnih in idealističnih sistemov v sredini 19. stoletja; o strahu so veliko razmišljali že antični filozofi, stoiki in epikurejci, zopet pa mu je vrata v filozofijo odprla novo nastajajoča filozofska smer pod imenom »eksistencializem«, ki mu je temelje postavil danski filozof Søren Kierkegaard (1813–1855). V luči eksistencializma je človek enkrat in posamičen, zato ga ni mogoče zajeti v racionalne in abstraktne formule. V nadaljevanju bomo poskušali prikazati, kako razume eksistencialna analiza pojem strahu in njemu nasprotni pojem poguma.

1. Tesnoba in strah v eksistencialni analizi

Heidegger vprašanje strahu raziskuje v razmerju do tesnobe, ki je izvirnejša od strahu. Oba pojva sta psihološka, po svojem izvoru pa ontološka. Njuno temeljno značilnost je mogoče opisati z besedo »afektnost« (*Befindlichkeit*). Z njo Heidegger v svojem temeljnem delu *Bit in čas* (1927) opiše trpni, sprejemajoči vidik človekove biti oz. eksistence; to, da človek samega sebe *že najde* v svoji vrženosti in torej nima »absolutnega začetka« v sebi. Svoj »sem«, svojo »eksistenco« odkriva v mnogih danostih in situacijah; v njih se odkriva kakor samemu sebi dan. Afektnost se kaže na različne načine, v različnih »razpoloženjih« oz. »počutjih« (tako besedo *Befindlichkeit* prevede slovenski prevod *Bit in čas* [BČ]). Še preden človek samega sebe refleksivno, miselno dojema, je do sebe, do sveta in do drugih nekako *razpoložen* ali *ubran* (*Stimmung*). Razpoloženja so različna, tesnoba kot »temeljno počutje« (BČ, 262 [189]) pa ima med njimi prvo in osrednje mesto. V tesnobi se namreč *tubit* najbolj *izvorno* in *daljnosežno* odpre svoji lastni biti in njenim možnostim; tesnoba predstavlja »fenomenalna tla za eksplicitno dojetje izvirne bitne celosti tubiti« (252–3 [182]). Tesnoba je potemtakem eksistencialna redukcija, ki človeka osvobodi navideznih, v vsakdanjosti pridobljenih spoznanj in podob o samem sebi in ga postavi pred celostnost njegovega *biti* v njegovi »goloti«; človeka individualizira, osamlja in očiščuje tujih primesi; postavlja ga v položaj »*solus ipse*« (260 [188]). V njej človek spozna, da ne pripada svetu, da je v njem tujec in v njem ni domá; da svet, v katerem samega sebe odkriva, o njem kot posamezniku

1 Besedo »biti« (nem. *Sein*) bomo v poševnem tisku – *biti* – pisali, ko jo bomo uporabili kot glagolski samostalniki.

ne pove bistvenega in je zato zanj s tega vidika povsem nepomemben. Skozi prizmo tesnobe se razkrijejo temeljne eksistencialne resnice; skozi njo se »biti-v-svetu« pokaže kot »ne-bit-doma«, kot »ne-udomovljenost« in »ne-domačnost« (261 [189]). Svet za človeka v resnici pomeni nepristnost, odtujenost; v njem ne najde sebi primerne prostora in temelja; v tesnobi se razkrije, da je človek v svojem temelju »brez temelja« (Dreyfus 1991, 27; 308). Svet, v katerega človek beži, da bi v njem našel dom in gotovost, je v resnici beg pred »breztemeljnostjo« svojega lastnega *biti* (BČ, 44 [21]).

Kaj je »predmet« tesnobe? Nič konkretnega – tesnobno je že »biti-v-svetu« samo! (258 [186]; 259 [187]) Tukaj se tesnoba ustavi; ne vidi nič konkretnega. Od tu pa se njen pogled odpre in zajame človeka celostno v vsem njegovem izvornem »biti-v-svetu« in tudi v njegovi breztemeljnosti; od tu tubit tesnobno, ne-pojmovno dojema svoje »biti-v-svetu«; od tu se pokaže, da vloge, ki jih igra človek v svetu, ne morejo osmisliti človekovega *biti*; iz te perspektive se svet pokaže kot nefunkcionalen, brez pomena, nedomač – kakor tema, v kateri »ni mogoče ›ničesar‹ videti, čeprav je ravno svet še in vsiljuje »tu«« (262 [189]). V tesnobi postane svet za človeka ničen, vseeno pa se mu še vnaprej vsiljuje in ga skuša, da bi zdrsnil vanj, v nekaj, kar sam po sebi ni. Svet je nenehna skušnjava nepristnosti, človeku nelastnega, tega, kar človek sam po sebi ni. Prav v njem išče svoj dom in mir. Tesnoba pa to gotovost in mir prekinja; pokaže lažnivo podobo sveta; izraža se kakor groza, ki človeku jemlje gotovost sveta in ga vrača v objem izvorne breztemeljnosti.

Človek je bitje brez temelja – ne pripada svetu, od njega je svoboden. To tesnobno tujost živi v svetu prikrito kot strah. »Strah je v »svet« zapadla, nesamolastna in sama sebi kot taka skrita tesnoba.« (262 [189]) Freud vidi v tesnobi izraz potlačenega strahu; Heidegger, nasprotno, vidi v strahu izvorne tesnobe (200 [141]). Temeljna nezrelost človeka, da bi sprejel nase svojo tesnobno tujost v svetu, se skriva v vrsti strahov; z njimi si dela znosno tesnobo, ki je nekaj »groznega« *«Unheimlichkeit»*. S strahovi je lažje živeti, a prikrivanje izvorne tesnobe vodi v lažen mir in domačnost – v nelastno življenje.

Strah je mogoče analizirati s treh vidikov: z vidika *predmeta*, ki se ga boji; z vidika tega, *za koga/kaj* ga je strah; z vidika razpoloženja, ki ga imenujemo *prestrašenost* (BČ, § 30). Predmeti strahu so različni; človeka ogrožajo z določenega vidika (telesno, duševno ali duhovno) in na določen način. Prestrašenost se razvija znotraj sveta, zato je prostorsko in časovno pogojena. Že sama možnost, da bi mi v bližnji *prihodnosti* prišlo *naproti* nekaj strašnega, drámi; to počutje torej odpira prihodnost in okolico. Istočasno ko drámi in odpira, pa strah tudi zapira človeka vase, da bi se pred strašnim obranil. Ko se zaradi bližine strašnega prebudi, strah povzroči zmedo (200 [141]). Ontološki izvor

strahu pa se pokaže ob vprašanju: Za koga/kaj je nekoga strah? To, za kar se človek boji, je njegovo *biti*. »Le tisto bivajoče, ki mu v svoji biti gre za to bit samo, je lahko v strahu.« (199 [141]) Človek je edino bitje, ki mu v njegovem *biti* gre za svoje *biti* oz. za *biti* bližnjih. Ta skrb je v jedru strahu: do tega ni ravnodušen; skrbi za svoje *biti* ali za *biti* bližnjih, kakor da *biti* zahteva posebno nego zase in svojo prihodnost.

2. Kaos in brezdanjost v mitu, mistiki in filozofiji

Etimologija besede »*Angst*«, ki jo nemški jezik uporabi za tesnobo, sega v latinščino k besedama »*angor*« in »*angustus*« – pomen prve je »daviti se«, druge »ozek« (Kluge 1999, s.v. *Angst*). Tesnoba je nasprotje širine in prešernosti. Kar tesni, omejuje in pritiska, duši svobodo in zapira pogled. V tesnobi človek oslepi za to, kar ga obdaja, in ne nazadnje za svet.

Bistvo tesnobe je »spoznanje«, da je *biti* človeka brez temelja. Ta temeljna izkušnja se izraža tudi v kulturi. Mitologije mnogi razlagajo kot odgovor na temeljno izkušnjo breztemeljnosti, tujosti in nedomačnosti v svetu. Starogrška mitologija je to izvirno breztemeljnost *biti* izrazila v besedi »*chaos*«, izpeljani iz glagolov »*chainein*« oz. »*chaskein*« (zevati, zijati, zehati, odpirati se, odpirati usta) (*Historisches Wörterbuch der Philosophie*, s.v. *Chaos*). Etimološki pomen besede »*chaos*« je torej brezdanjost, zev, odprtina; na to temeljno izkušnjo odgovarjajo mitologije in religije s pripovedmi o urejenem, svetem *kozmosu*. Za Petra Bergerja je religija »s človeško dejavnostjo utemeljen /.../ sveti kozmos, ki bo zmožen samega sebe ohraniti nasproti vedno navzočemu obrazu kaosa« (1967, 51). Pripovedi o nastanku sveta imajo kozmomorfično funkcijo: v zavesti ustvarjajo meje med različnimi področji sveta – med bogovi in ljudmi, med nebom in zemljo, med favno in floro itd. V kaotični zavesti med enim in drugim ni razlik; v mitih o nastanku *kozmosa* pa vsako področje dobi svoje mesto, ki se od drugih razlikuje. Etimološki pomen grške besede »*kosmos*« je »urejenost« v nasprotju s »*chaosom*«, ki pomeni »brezdanjost«, kaotično pomešanost vsega z vsem brez razlik.

Mitični *chaos* je filozofsko ustreznico našel najprej v Platonovem pojmu »*chōra*« (*Timaj* 48 E 2 – 53 A 8), ki je tudi etimološko soroden z besedo »*chaos*«, nato pa v izrazih »*Ungrund*« ali »*Abgrund*« (brezdanjost), ki so ju uporabljali mistiki kakor npr. Mojster Eckhart (1260–1328) ali Jakob Böhme (1575–1624). Oba izraza povzemata isto izkušnjo: izkušnjo brezdanjosti *biti*. Platon opiše besedo »*chōra*« kot težko in nejasno kategorijo, ki je izmuzljiva, neopredeljiva, neumestljiva, brez mesta; ki je *tostran* vseh izkušenj kot njihovo tlò, ne da bi sama imela svoje tlò.

Besede »*chōra*«, »*chaos*«, »*Abgrund*« torej govorijo o temeljni bivanjski izkušnji, ki je sama brez temelja, brez razloga in je druge izkušnje ne morejo razložiti. Na to izkušnjo miti odgovarjajo s svetimi pripovedmi, ki *chaos* preoblikujejo v *kosmos*, človek pa pred njo beži v vsakdanjo, kolektivistično, anonimno kulturo, da bi se v njej izognil odgovornosti za svojo svobodo. To temeljno bivanjsko izkušnjo, ki je kakor brez dna, brez temelja, brez razlogov, je mogoče dojeti le, če človek postane »slep« in ne vidi »nič drugega«. Opisati jo je mogoče z besedami, s katerimi je Angel Silezij opisal izkušnjo vse prese-gajočega Boga: »Kdor nič v vsem le vidi – človek! –, ta ga vidi!« (I, 111) Tudi brezdanjo izkušnjo *biti* človeka je mogoče dojeti le, če postanemo slepi za vse ostalo.

3. Temeljna izkušnja

Izvorna izkušnja *človeka* o svojem *biti* se torej kaže v mitičnemu kaosu ali v eksistencialni tesnobi. Tesnoba ni strah, usmerjen k enemu predmetu, ki bi zajel en sam vidik človeka. V tesnobi se kaže temeljna neobvladljivost, negotovost, končnost in ogroženost, ki jim je človek izpostavljen. O tem govori starogrška mitična izkušnja *chaosa*, Platonov pojem »*chōra*« ali pojma »*Abgrund/Ungrund*«, ki ju je uporabila mistika ali eksistencialna analiza. Vsi izražajo problematično naravo *biti*, o kateri ne nazadnje govori Leibnizevo vprašanje: »Zakaj je sploh kaj in ne nič?« (Leibniz 1978, 6:602; Heidegger 1967, 210) Ta negotovost izhaja iz zavesti, da je – v nasprotju s prepričanjem Parmenida – tudi *ne-bit*i možno; to je izvorni »predmet« tesnobe. Zavest nič, končnosti, minljivosti, prigradnosti, krivde ali brezsmiselnosti človeka najgloblje vznemirja.

V duhu antičnih stoikov ali Spinoze se je mogoče na to vznemirljivo zavest odzvati cinično, kakor da se *ne-bit*i človeka v njegovem *biti* ne dotika. Druga možnost je, da človek sprejme *ne-bit*i kot usodo in nihilističen pogled na svet, da se vse steka v nič brez upa na prihodnost. Eksistencializem odgovarja na prvo in drugo držo. Ne glede na krščansko ali ateistično zasnovo eksistencializma je vsem eksistencializmom skupno to, da želijo opredeliti specifiko človekovega *biti* iz njegove edinstvenosti. To specifiko je morda najbolje opredelil Sartre v misli, da je pri človeku *eksistenca* pred *esenco*, »*biti* človek« pred »*bistvom* človeka«, »to, da je« pred tem, »kar je«. Zato je »človek svoboda /.../ Tako nimamo niti za seboj niti pred seboj v svetlem področju vrednot opravičil in izgovorov.« Vsa odgovornost je potemtakem *na posamezniku*. »Drugega zakonodajalca kakor njega samega ni /.../ od njega samega ga ne more nič rešiti.« (Sartre 1952, 24; 37; 93–95) Te misli jasno poudarijo, da sta svoboda in nepogojenost v jedru eksistencialnih prepričanj. Zato na temeljno eksistencialno alternativo »biti ali ne biti« ni nobenega apriornega odgovora.

4. Eksistencialna redukcija *biti*

Če eksistencialna analiza na eni strani eksistence odkriva tesnobno grožnjo *ne-bit*i, odkriva na drugi tudi izhod, ki vodi k *bit*i. Nič, ki nič, vodi človeka v vedno večjo tesnobo; ta človeku zastira pogled v svet in mu krči možnost *bit*i. V nasprotju z ničanjem, ki v moči smrti in končnosti stoji sredi *bit*i človeka, človek vztraja, upa, živi in biva naprej. To vztrajanje je véliki nemško-ameriški protestantski teolog Paul Tillich (1886–1965) označil z besedami »pogum biti« v delu z istim naslovom (1952).

Tillich izhaja iz Heideggerjevega pojma »biti«. V svoji opredelitvi pojma »biti« se je Heidegger navezal na Platonov dialog *Sofist* in na Mojstra Eckhartha. Platon je v *Sofistu* pokazal, da je treba pojem »biti« razumeti v luči pojma »*dynamis*«, to je kot moč in možnost. Samo če pojem »biti« razumemo kot moč in možnost, je mogoče razložiti stvarnost, realnost, ki je »mešanica« istosti in drugačnosti, mirovanja in gibanja. *Biti* torej ne pomeni »dovršenost«, »dokončnost«, »nespremenljivost«, »vedna istost«, marveč »zmožnost«, »spreminjanje«, »nadaljevanje« ali »vztrajanje«, ne da bi *biti* za to imelo kak zunanji vzrok ali razlog. To lastnost, da *biti* nima razloga, kakor da je brez dna, je Heidegger označil z izrazom »*Daß-Sein*«. *Biti* pa pomeni tudi »biti naprej«, kakor da ni mogoče, da bi obtičalo v *sedaj* in se ne bi vztrajno podajalo *naprej*, se spreminjalo, dopolnjevalo itd. To lastnost je Heidegger označil z izrazom »*Zu-Sein*«. Eksistencialna redukcija, ki je »proizvod« tesnobe, skrči človeka, tubit, na »čisto golo *biti*«, tako da z njega odstrani vsako zunanjo primes. V tej svoji goloti *biti* ohrani dve lastnosti: »*Daß-Sein*« in »*Zu-Sein*«.

Zaustavimo se najprej pri izrazu »*Daß-Sein*«. »Biti« pomeni, »da nekaj je«, »da jaz sem«, skratka »da je«. Skrivnost tega, »da nekaj je« se skriva v besedici »da« (nem. *Daß*); *biti* prihaja iz »da«, a ta »da« je samo »da« – nikakršno pojasnilo, nikakršen »zato«, nikakršna vsebina, ampak brezdanja skrivnost. *Biti* torej nima razlogov, vzrokov ali motivov; povsem enostavno je, samo iz sebe, iz svojega »da«. V besedici »da« se razodeva skrivnostna izvorna presežna moč *biti*; ta moč – ta »da« – nosi *biti* naprej in ga vzdržuje v nekakšni izvorni »dejavnosti«, zato *biti* ni mogoče razumeti predmetno, substancialno, ampak kot nenehen čisti izvorni dej, kot vztrajnost in preseganje samo. *Biti* »je«, še preden »*karkoli*« je; eksistenca je pred esenco; *biti* je pred bistvom. V glagolu »biti« se torej kaže izvorna moč preseganja: to, da gre *biti* prek bistva, *onstran* vsega, kar je; to, da se ne izčrpa v »tu«, v »sedaj«, v »celoti«, ampak je vedno že »drugje«, v »potem«, »onstran«. *Biti* pomeni »časiti se« – iti kakor čas naprej; je kakor prihodnost, ki je vedno že tu, še preden se konča sedanjost. »*Biti* je *transcendens* [preseganje, op. R.P.] *kot tak*« (BČ, 65 [38]). *Biti* torej pomeni: enostavno *biti*, brez razloga, brez vzroka, brez »zato«, zgolj *biti*; je pozitivnost sama. To

pozitivnost je nemška srednjeveška mistika opisala z besedico »*daß*«, »*Daß-Sein*« oz. »*da* [je]« in jo ponazorila z vrtnico, ki cveti, ne da bi se spraševala za razlog, zakaj cveti. (Angelus 1984, 69 [I, 289]; Heidegger 1958, 72–73; 102). *Biti* torej nima in ne potrebuje vzroka – ker povsem enostavno je samo iz sebe; ker je preseganje kot tako. Ta čista in izvirna gola pozitiviteta *biti* se najjasneje kaže v človekovi eksistenci. Zakaj nekdo je? Na to vprašanje ni odgovora: »Zato.« Eksistencializem ga vidi v njegovi čisti posamičnosti in enkratnosti, ki ni izpeljava iz nečesa prejšnjega in višjega. Njen edini razlog je ta, *da* je; in ta edini narekuje, da sprejmemo dejstvo, *da* je. V tem smislu je treba razumeti pomen besed »brezdanjost« ali »brez-razložnost«, ki ju najdemo v mistiki ali pri Heideggerju. Brezrazložnost *biti* je le druga plat te zastojnosti; na to zastojnost *biti* pa se človek odziva s čudenjem. Brezdanjost torej tematizira tisti temelj *biti*, ki je brez temelja, brez »zato«, brez razloga, brez sleherne podobe ali bistva, brez vsebine; temelj, ki je nedoločljiv in *u-topičen*, ker svojega mesta nima v svetu. *Biti* torej v svojem bistvu pomeni brezdanjost, nekaj, kar je brez bistva in je neopredelljivo – in vendar: začetek vsega opredeljivega, bivajočega, vsega, kar je.

Biti pa se v svoji goloti kaže tudi kot »*Zu-Sein*«. *Biti* pomeni »časiti se«, »iti naprej kakor čas« nekemu »več« naproti, kakor da ga vodi neki »naj«, ki ga usmerja prek samega sebe k vedno novemu. V tem imajo svoj temelj časovni pojavi, kakor so »potem«, »jutri«, »prihodnost« ... *Biti* ne pomeni dejanskost, dovršenost ali dokončnost, ampak *biti* usmerjen k nastajanju in uresničevanju nečesa novega. V izrazu »*Zu-Sein*« – prevedimo ga kot »najstvo-*biti*«² – je navzoča *obljuba prihodnosti* kot nove možnosti, sprememb, drugačnosti. »Tubit je izročena sama sebi v njenem najstvu-*biti*. Izročena – to pomeni: že-v, že sama pred sabo, že pri svetu; nikoli nekaj, kar leži-pred-mano, ampak vedno že tako ali tako odločena možnost. Tubit je vedno že prej to, kot kar *de facto* vsakič je. Prej kakor vsak mogoči prej pa je čas sam, ki omogoča, da je tubit možnost same sebe.« (Heidegger 1976, 414) *Biti* je torej usmerjeno v prihodnost in se iz nje obnavlja. Heideggerjevo razumevanje *biti* sta torej odločilno zaznamovali najprej Platonova interpretacija *biti* v luči možnosti in moči, nato pa tudi zgodnjekrščanska ideja *paruzije* kot prihodnosti, ki sedanjosti daje moč nenehne obnavljanja. *Biti* pomeni *moči-bit* »*Seinkönnen*«. In končno: »Možnost stoji više kot dejanskost.« (BČ, 66 [38])

2 Slovenski prevod dela *Bit in čas* prinaša ta dva prevoda za izraz »*Zu-Sein*«: »mu je biti« (70 [42]) in »da ima« za biti (Seyn).« (591 [440])

5. Pogum biti

Višek Heideggerjeve interpretacije *biti* je ideja o *presežnosti biti*. *Biti* more samo sebe presegati – v tem vidita Tillich in Heidegger korenine poguma. *Biti* človeka je drama strahu in poguma, *tostranske* brezdanjosti in *onstranske* novosti, *ne-biti* in *biti*. Eksistencialno razumevanje *biti* ne prevzame le ideje brezdanjosti *biti*, ki jo mit in filozofija tematizirata v besedah »chaos«, »chōra«, »Abgrund« ali »Ungrund«, ampak tudi krščansko idejo o tem, da je *biti* v svojem jedru *zmožnost* »*dynamis*«, ki odpira prihodnost. V brezdanjosti *biti* se rojevata strah in tesnoba – navzoča sta najgloblje v človeku, v izkušnji svobode. Njegove odločitve so namreč samo njegove; samo v svojem »da [je]« mora iskati razloge za to, da *je*. Ta izročnost lastnemu »da« je odgovorna, težka, tesnobna. S tega vidika vse drugo ne velja nič; je *nič* – grozeči nič –, pred katerim človek beži v vsakdanjo anonimnost, da bi nanjo prenesel svoje odločitve, svoj *jaz*, in se razbremenil svoje odgovornosti; pred »jutri«, ki od njega zahteva odločanje, pa beži v »sedaj«, ki odločitev ne potrebuje več. Tako se posameznik odreka svoji lastnosti.

Eksistencializem pa poskuša smer eksistence obrniti iz nepristne v pristno, k temu, da bi svobodo odgovorno sprejemala nase; ta brezdanja odgovornost je strašna; v njej se človek ne more sklicevati na drugega. Vse dostojanstvo človeka – svoboda in odgovornost – je v tej avtonomiji posameznika. Prevzem te avtonomije nase je Heidegger opredelil z besedo »odločenost« (*Entschlossenheit*). V njeni moči posameznik presega vsakdanjo kolektivistično anonimnost in se dviguje v pristnega, resničnega človeka. Resnična eksistenca je to, »kar je tubit sama v in iz svojih najbolj lastnih možnosti, ki jih kot takšne dojame« (Heidegger 1975, 406). V odločenosti človek uresničuje svoje najbolj lastne možnosti – postaja samolásten. Samolátnost uresničuje s svojimi odločitvami, ko vnaprej eno izbere, drugo opusti. Odločitve so pot k samolátnosti, lahko pa tudi k odtujitvi. Temeljno dejstvo pa je, da se je odločati mogoče samo v moči prihodnosti. *Tubit* se odpira v prihodnost, ki je rezervoar možnosti.

»Odločanje«, »izbiranje vnaprej«, ni slepo, samovoljno dejanje, ampak sledi racionalnosti, ki je praktična. To je racionalnost, ki jo ima človek o svojih ravnanjih. V moči pravih odločitev stopa človek v svetlobo resnice in samolátnosti; napačne odločitve pa ga prepustijo senci neresnice. Prave odločitve – zanje uporabi Heidegger izraz »odločenost« – vodijo k »samolátni resnici« (BČ, 407 [299]). Odločenost je torej odprtost v prihodnost, ki vodi k pristnosti, k uresničevanju resničnega *biti*, k samolátnosti; je izbira tistih možnosti, ki so konkretni eksistenci najbolj lastne; v katerih se lahko ta najbolj uresniči. »V odločenosti se tubit razume iz svojega najbolj lastnega moči-biti (*Seinkönnen*).« (Heidegger 1975, 406)

6. Sklep

Vsakdanjo besedo »pogum« eksistencialna analiza prevede z izrazom »odločenost«. Platon je pogum (*Lahes* 199 C) opredelil kot védenje o tem, česar se je treba bati in kaj je treba upati; kot védenje o tem, kaj je slabo in kaj dobro. Pogum je ontološko in etično dejanje. Z njim človek kljubuje temu, kar nasprotuje njegovemu *biti*, in potrjuje svoje lastno *biti*; pogum teži k plemenitemu. Samopotrjevanje *biti* je obenem kljubovanje *ne-bit*. Pogum je pozitivna eksistencialna redukcija, v kateri človek kljubuje *ne-bit*, razodetemu v tesnobi in strahu, in z odločenostjo sprejema možnosti, ki jih najde v svojem *biti* (Dreyfus 1991, 183). Ljudje so pogum živeli v vseh časih in v najhujših, brezizhodnih stiskah. Eksistencialna analiza ta vidik življenja razloži s pojmom *biti*. *Biti* je dinamičen pojem: navkljub nič, ki potuje na krilih umrljivosti, brezsmiselnosti ali možnosti pogubljenja, ne smemo spregledati prenovitvenih zmognosti *biti*. *Biti* je *preseganje* *sámo*; uprto je v prihodnost; iz prihodnosti črpa moč za kljubovanje končnemu sedaj z novim sedaj – to se kaže kot vztrajanje. Eksistencialna analiza postavlja *možnost* nad *dejanskost*. To, kar je, ni zadnje in dokončno; zadnje besedo ima možnost, možnost-*biti*, novost. V tej ustvarjalni vlogi, ki jo ima prihodnost, se eksistencialna analiza pridružuje krščanskemu gledanju na človeka. Krščanstvo temelji na veri v *možnost* nenehnega prerojevanja človeka iz božje milosti; milost je nikoli končana možnost boljšega. Eno je jasno. Pogum, v katerem se izraža moč *biti* nad *ne-bit*, samopotrjevanje nad strahom, je mogoče pojmovno razložiti le ob predpostavki, da *biti* pomeni *biti-usmerjen* v *prihodnost* »*Zu-Sein*«, k rezervoarju neusahljivih možnosti. *Biti* resda nosi v sebi grožnjo *ne-bit*; iz tega izvira strah. *Biti* pa je tudi *preseganje* *sámo*, *možnost kot možnost*, ki nima meja. *Možnosti* pa ni brez *prihodnosti*; iz takšnega razumevanja *biti* raste pogum. Možnost je to, kar *sedaj* ni, ni pa nemogoče, da ne bo v *prihodnosti*. Možnost je torej odprtost *biti*, da *postane* nekaj, kar *sedaj* ni. *Biti* pomeni sprejemati *nekaj novega*. V nasprotju s strahom, v katerem človek beži pred tem, da bi izgubil to, kar je ali kar ima, je pogum pripravljenost *sprejeti in uresničiti novost*. Ta pripravljenost na sprejemanje se imenuje vera. Brez odprtosti v prihodnost ni vere, brez vere ni poguma, brez poguma ni premagovanja strahu. Ob tem puščamo odprto vprašanje, kakšno vsebino kdo daje pojmu »vera«.

Kratika

BČ – Heidegger 1997 [*Bit in čas*].

Reference

- Angelus Silesius.** 1984. *Cherubinischer Wandersmann*. Kritische Ausgabe. Stuttgart: Reclam.
- Berger, Peter L.** 1967. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City, N.Y.: Doubleday.
- Dreyfus, Hubert L.** 1991. *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Heidegger, Martin.** 1958. *Der Satz vom Grund*. 2. izd. Pfullingen: Günther Neske.
- — —. 1967. *Wegmarken*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann.
- — —. 1975. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Gesamtausgabe 24. Frankfurt a. M.: V. Klostermann.
- — —. 1976. *Logik: die Frage nach der Wahrheit*. Gesamtausgabe 21. Frankfurt a. M.: V. Klostermann.
- — —. 1997. *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica. Nemški izvirnik, *Sein und Zeit*. 16. izd. Tübingen: Niemeyer, 1986.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie.** 1971–2007. Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel, ur. 13 zv. Basel: Schwabe.
- Kluge, Friedrich.** 1999. *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. 23. izd. Berlin: de Gruyter.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm.** 1978. *Die Philosophischen Schriften*. 7 zv. Hildesheim: G. Olms.
- Meslin, Michel.** 1973. *Pour une science des religions*. Pariz: Seuil.
- Sartre, Jean-Paul.** 1952. *L'existentialisme est un humanisme*. Pariz: Nagel.
- Tillich, Paul.** 2000. *The Courage to Be*. 2. izdaja. Uvod Peter J. Gomes. Yale: Nota bene.



III. Odrešenje v luči filozofije

1. Človek: misleči trst¹

Vprašanje odrešenja je po svojem obsegu univerzalno, kar pomeni, da se slejkoprej z njim sreča vsak človek, da ga najdemo v vseh kulturah in na vseh področjih njegovega življenja. Izhaja iz univerzalne in temeljne izkušnje, da naše vsakdanje življenje *praviloma* ne dosega ciljev in idealov, za katere čutimo in vemo, da bi jih morali uresničiti. Nasprotno, vsakdanjosti je lastna prav ta razcepljenost med bitjo in najstvom. Bivanje človeka namreč ne sovпада z najstvom, tj. z življenjskimi ideali. Med najstvi in bitjo ostaja zamik, zaradi katerega človek sam v sebi ostaja razcepljen. Po Sartru spada ta razcepljenost k bistvu človeka: »Eksistenca je pred esenco.« (Sartre 1952, 24) Zato je nemogoče, da bi človek svojo eksistenco, svoje bivanje, lahko podredil nekemu bistvu ali idealom, ki bi jih uresničil. Njegova temeljna izkušnja ostaja izkušnja neuresničenosti in nepopolnosti, kar doživlja kot nasprotje med tem, kar je, in onim, kar naj bi bil.

To nasprotje je človek v svoji zgodovini čutil in opredeljeval na različne načine. Svetopisemsko izročilo je spoznanje o tej temeljni razcepljenosti človeka izpovedalo v pripovedi o Adamu in Evi, ki sta po svoji krivdi – tj. zaradi napačne uporabe svobodne volje – zapravila rajsko srečo in bila izgnana v svet sovražstva, prekletstva, bolečin, truda, trpljenja, hrepenenja in življenja, ki se konča s smrtjo. Vse te preizkušnje so v nasprotju z najglobljimi hrepenenji človeka po večni sreči. Podobno življenjsko izkušnjo so pri starih Grkih izpovedovali dramatik. Ti so v tragedijah govorili o slepi usodi, ki kraljuje nad človeškim življenjem. Najmočnejše je zahodno izročilo zaznamovalo pitagorejstvo, ki ga je prevzel tudi Platon. Pitagorejci so pod vplivom orfičnega nauka, katerega korenine je treba iskati na Daljnem vzhodu, razklanost človeka opredelili z besedami: *sōma sēma*, tj. »telo je grob duše«. Duša človeka je torej ujetnica v tem življenju. Spomnimo se lahko tudi apostola Pavla, ki v sebi odkriva nasprotje med postavo duha in postavo mesa: »Saj ne razumem niti tega, kar delam: ne delam namreč tega, kar hočem, temveč počenjam to, kar sovražim« (Rim 7,15). Človek torej nima popolne oblasti nad svojo voljo; pogosto nad njim vlada postava zla: »Ne delam namreč dobrega, ki ga hočem, marveč delam zlo, ki ga nočem.« (Rim 7,19) Misel o tem, da je človek samemu sebi tuj in

1 »Človek je le trst, v vsej naravi najšibkejši; in vendar trst, ki misli. Da se zlomi, ni treba, da vse veselje zgrmi nadenj: sapica, kapljica vode ga more ubiti. A tudi če bi ga veselje pokončalo, bi bil človek še vedno odličnejši od tega, kar ga ubija, ker ve, da umira in da ima veselje premoč nad njim. Vesolje pa o tem ne ve ničesar. Vse naše dostojanstvo je torej v misli. V tem se moramo odlikovati, ne po obsežnosti in trajanju, ki ju ne moremo zapolniti. Trudimo se torej, da bomo dobro mislili: v tem je počelo npravnosti. *Misleči trst*. – Svojega dostojanstva ne smem iskati v prostoru, ampak v pravilnem usmerjanju svojih misli. Nič več bi ne imel, tudi če bi imel še tolikšno ozemlje. S prostorom me veselje zaobsega in me požira kakor točko, jaz pa njega zaobsežem z mislijo.« (Pascal 1986, §§ 347–348)

nedostopen, je v svojih *Izpovedih* (10,16) izrazil tudi sv. Avguštin: »Postal sem si nehvaležna gruda in vzrok obilnega znoja.« Pot, ki človeka vodi k sebi, zato ni niti ravna niti jasna, ampak pelje prek mnogo stranpoti, temin in padcev. To je Avguštinovo sporočilo v *Izpovedih*.

Povzemimo to temeljno izkušnjo neuresničenosti, ki jo ima človek glede svojega življenja v zahodnem izročilu, še z besedami iz *Misli* Blaisa Pascala:

»Želimo si resnice, v sebi pa najdevamo le negotovost. Iščemo srečo, pa najdevamo le bedo in smrt. Ne moremo si kaj, da si ne bi želeli resnice in sreče, a ne zmoremo ne do resnice ne do sreče. To hrepenenje nam je ostalo, da nas hkrati kaznuje in nam daje čutiti, od kod smo padli. Če človek ni ustvarjen za Boga, zakaj potem ni srečen razen v Bogu? Če je človek ustvarjen za Boga, zakaj je tako nasproten Bogu?« (Pascal 1986, §§ 437–438)

Razlog za tak paradoksen, brezizhoden položaj je treba po Pascalu iskati v človeku samem, ki »neskončno presega človeka«. (§ 434) Samega sebe zato ne more obvladati; samemu sebi ostaja vir nenehnih presenečenj in skrivnosti. Prav ima Gabriel Marcel, ki pravi, da človek ni »problem«, ki bi ga bilo mogoče rešiti, ampak »skrivnost«, ki je nerešljiva in je ni mogoče nikoli dokončno izčrpati. Od tod občutek nedokončanosti in neuresničenosti! A te izkušnje ne najdemo le v zahodni kulturi, ampak tudi v drugih svetovnih kulturah in religijah.

Z izkušnjo, da živi s hrepenenji in ideali, ki jih ne bo mogel nikoli uresničiti, se človek ne more sprijazniti. Zato vedno išče poti, sredstva in načine, kako bi presegel to odtujenost samemu sebi in se rešil spon, ki mu onemogočajo uresničevanje njegove poklicanosti. Najstarejše sredstvo, h kateremu se je zatekel po pomoč in odrešitev, so bila – kakor ugotavljajo antropologi – obredna dejanja. Pot do odrešenja je prepoznaval tudi v tem, da se podredi naravnemu zakonu ali Božji postavi. Ne nazadnje je to pot iskal v morali, ljubezni ali spoznanju.

Iskanje odrešenja pa odpira še druga vprašanja. Najprej vprašanje *cilja*: za hinduizem in budizem je cilj odrešenja izstop iz nenehnega kroga rojstev; judovstvo je za cilj najprej imelo priti v Obljubljeno deželo in doseči mir, izhajajoč iz spoznanja Boga, ki bi zavladal nad vsem človeštvom; krščanstvu je cilj odrešenje v Jezusu Kristusu, ki je zmagovalec nad smrtjo in vir večnega življenja; v islamu je cilj vrnitev v raj, kjer kraljuje mogočni Alah. So pa tudi verstva, ki verujejo, da je mogoče človeško hrepenenje utešiti že v tem življenju, v popolni harmoniji (Kitajska) ali v pristni sreči (Grki).

Poleg vprašanja o ciljih se odpira vprašanje o tem, kdo je *nosilec* odrešenja: ali človek ali Bog. Pri Grkih in v budizmu vlada prepričanje, da lahko le človek reši samega sebe in si ustvari srečno življenje. Nirvana ni Božji dar, ampak

rezultat človeških naporov, askeze in samospoznanja, ki človeka dvigujejo nad njega samega, njegove želje in potrebe. Za islam pot v raj odpira volja Alaha. V judovstvu in krščanstvu je glavni pobudnik odrešenja Bog, naloga človeka pa je, da na Božjo pobudo odgovori in se vključi v odrešenijski načrt. Tudi v krščanstvu najdemo skrajna stališča: pelagijanizem poudarja, da je odrešenje odvisno izključno od človeka, kvietizem, da je odrešenje le rezultat Božje milosti, kalvinizem pa je prepričan v absolutno predestinacijo. Podobna razhajanja in skrajnosti najdemo tudi v drugih verstvih.

Nauki o odrešenju se razlikujejo tudi v odgovorih na vprašanje, *kje* se odrešenje uresničuje: znotraj ali zunaj sveta. Prvotna, neolitična verstva v sredozemskem bazenu so temeljila na prepričanju, da je odrešenje mogoče doseči s harmonično uskladitvijo življenja z zakoni sveta. Podobno vero o odrešenju prek uskladitve s svetom, družbo in družino najdemo v kitajski kulturi. Druga, zlasti mlajša verstva (npr. judovstvo, krščanstvo in budizem) temeljijo na prepričanju, da je odrešenje dogodek, ki se uresniči zunaj sveta. Ta dogodek napovedujejo preroki, človek pa se nanj pripravlja z odpovedovanjem (askeza) in umikom v samoto (eremitizem).

Razlikovati je mogoče tudi med odrešenjem kot *individualnim* in *občestvenim* dogodkom. Hinduizem razume odrešenje kot individualni dogodek. V svojem začetnem obdobju ga tako dojema tudi budizem, sčasoma pa ga vedno bolj razlaga kot občestveni dogodek. Ko se *Bodhisattva* povzpne do popolne budnosti, se vrne na zemljo in pomaga drugim, da se rešijo iz trpečega kroga vedno novih rojstev. Tudi krščanstvo razume odrešenje kot občestveni dogodek. Med temeljnimi elementi krščanstva sta sočutje in bratstvo. Iz tega je nastal nauk o »občestvu svetih«. Podobno se v judovstvu pojem »zaveze«, ki je sredstvo odrešenja, nanaša na celotno ljudstvo in prek njega na vse človeštvo. V kitajski kulturi je odrešenje posameznika povezano z njegovim rodом: posameznik, ki nosi breme greha svojih prednikov, more pomagati odreševati prednike njihovih bremen. Za Grke je vprašanje sreče predvsem individualno, čeprav poudarjajo skupno srečo, ki jo uživa skupnost v dobro vodenem mestu. Sreči celotne skupnosti daje Aristotel prednost pred srečo posameznika.

Človek je skozi vso zgodovino iskal pot k uresničenju samega sebe, na čemer temelji osebna sreča. Videli smo, na kako različne načine in s kako različnimi sredstvi je skušal premagovati svojo razcepljenost in nemoč, omejenost in nepopolnost ter si zagotoviti uresničenje svojih hrepenenj po sreči, miru ali harmoniji. Religije, miti, obredi, odkrivanje naravnih zakonov in tehnični razvoj, tudi povezovanje v občestva ali umikanje v samoto je odgovor na njegova iskanja odrešitve.

2. Odrešenje in logos

Kakšno je razmerje med filozofijo in odrešenjem? Filozofija, ki je nastala na grških tleh in zato tudi – kakor pravi Heidegger (1956, 12–13) – govori grško, je nastala iz potrebe po univerzalni govorici. Pred njo se je že mit spraševal o temelju vsega bivajočega, toda govorica mita ni bila enoumna, jasna in univerzalna, ampak pesniška in simbolična. Kriterij filozofskega jezika pa je postal *logos*, tj. misel, ki enoumno izreka le tisto, kar je. Izrekati to, kar je, pomeni »govoriti resnico«. Grška beseda za »govoriti resnico« je »*alētheuein*«. Etimologijo te besede nekateri razlagajo kot »tisto, kar ni skrito«. *Logos* torej razkriva in dela vidno tisto, kar je skrito. To, kar je čutnim zaznavam skrito in se razkrije v enoumni, logični govorici, pa je *bit stvari*. Našim očem na primer se kažejo samo *liki* predmetov, ne pa njihova *bit*. Prav tega je zmožna govorica. V govorici se pojavi glagol »biti« v različnih oblikah: »sem«, »nisem«, »je«, »so«, »je bil«, »bo«, »ne bo« itd. Filozofska govorica se osredotoči prav na glagol biti, ki se razodeva v *logosu*. Filozofija nastane takrat, ko postane vprašanje o biti temeljno in središčno vprašanje. Filozofija sme izrekati samo to, za kar ve, da je. Za svoje vodilo in kriterij je torej sprejela resnico. Obenem s filozofijo nastanejo in se začnejo širiti tudi znanosti. Takó so bili položeni temelji zahodne kulture, ki je bila od svojih prvih začetkov racionalistična v tem smislu, da se je dala voditi zahtevi po resnici. Filozofija je nastala, ko so propadle stare, arhaične kulture, ki so temeljile na avtoriteti, na njihovo mesto pa je stopila urbana kultura, kjer beseda svoje moči ni utemeljevala na avtoriteti tistega, ki jo izgovarja, marveč na svoji jasnosti, prozornosti, prepričljivosti. Kakor je zapisal Gorgias, je odslej »beseda veliki vladar« (DK, 76 B 11, 8). *Logos*, katerega rojstno mesto je *agora*, tj. mestni trg, na katerem se zbirajo meščani, je treba izrekati tako, da je sprejemljiv in prepričljiv za vse. To lahko doseže le s svojo jasnostjo, v kateri se skriva univerzalnost *logosa*. Po svoji jasnosti in univerzalnosti se razlikuje od simbolične, dvoumne, hermetične pesniške govorice, ki jo je uporabljal mit.

Ker filozofska govorica razkriva čutnim zaznavam skrito *bit*, je filozof tisti, ki vidi, zre oz. motri »*theōrein*« svet v njegovi biti. Do biti stvari in sveta čutne zaznave ne prodrejo. Tu se zastavlja vprašanje: ali je filozof kakor gledalec, ki v gledališču »*theatron*« pasivno gleda predstavo. Običajno učbeniki za zgodovino filozofije filozofa predstavijo takole: kakor misleca, ki mirno, nezainteresirano gleda »*theōrein*« predstavo sveta in jo povzame v svoji teoriji »*theōria*«. To ustaljeno predstavo o antični filozofiji je zavrnil veliki poznavalec antične filozofije Pierre Hadot, ki je v svojih kratkih in jasnih razpravah dokazal, da antični filozof ni bil nezainteresirani teoretik, tj. nedejaven gledalec v gledališču biti. Cilj njegovega spoznavanja ni kopičenje védenja. Védenje je le sredstvo, ki fi-

lozofu pomaga k spremembi načina bivanja. Cilj filozofije ni *theōria*, ampak *praxis*. Filozof ne išče spoznanja zaradi spoznanja, ampak da bi se po spoznanju spreobrn timer in izboljšal kakovost svoje eksistence. To se kaže v helenistični razporeditvi filozofskih disciplin. Ta je za izhodišče postavila logiko kot nauk o mišljenju, temu je sledila fizika kot nauk o stvareh, za krono vseh prizadevanj pa je postavila etiko, ki določa način življenja. Da bi se spreobrn timer, se mora človek najprej naučiti pravilno misliti, nato dobro spoznati samega sebe, svojo naravo in naravo sveta. Etika pa je sad vsega njegovega prizadevanja, najvišji cilj filozofije. *Praxis* je postavljena nad *theōria*. Filozof ni nevtralen opazovalec, ampak je poklican k nenehnemu spreobračanju samega sebe. S tem je Hadot pokazal na najbolj notranjo naravo filozofije. Po svoji poklicanosti filozofija ni niti sistem niti teorija, ampak nenehno dogajanje. S Kantom (KrV, A 837, B 865) bi lahko rekli, da se filozofije ni mogoče naučiti kot sistema ali teorije, ampak se je kvečjemu mogoče naučiti *filozofirati*, kar pomeni nenehno osmišljanje svoje lastne eksistence.

Poglejmo si, kaj to pomeni za filozofijo. Filozofije ne smemo ločevati od življenja, ampak je sredstvo duhovnega napredovanja in osamosvajanja, ki človeka dela samostojnega, samemu sebi zadostnega *«autarkeia»* in mu prinaša notranji mir *«ataraxia»*. To zmore dati človeku samo modrost. Beseda filozofija že sama veliko pove o sebi: pomeni »ljubezen do modrosti«. Platon pojasnjuje, da so resnično modri le bogovi, človek pa je lahko kvečjemu »ljubitelj modrosti«. Nikoli ni povsem moder; lahko je le bolj ali manj moder. Grki so za nekatere, a zelo redke posameznike iz svoje preteklosti menili, da jih smejo imeti za modre. Zanje pravi Platon, da so bili kakor bog. Kot ljubezen do modrosti je filozofija le pot, ki vodi k več modrosti, več samostojnosti, več samozadostnosti, s tem pa korenito posega v način bivanja in življenja tistega, ki po tej poti hodi. O tem, da je treba težiti k »najbolj vzvišenemu« (Kvintilijan), za Grka ni bilo nobenega dvoma. Platon (Tjt 176 B 1) je za ideal svoje filozofije izrecno postavlj al življenjsko vodilo: »Postajati bogu podoben *«homoiōsis tōi theōi»*, kolikor je to mogoče«.

V ta namen so antične filozofske šole izdelale posebne duhovne vaje oz. prakse. Polemon, eden od voditeljev stare akademije, pravi: »Kaj bi rekli o glasbeniku, ki bi se zadovoljil z branjem glasbenih učbenikov in ne bi nikoli igral? Veliko filozofov vzbuja občudovanje s svojimi silogizmi, v življenju pa si nasprotujejo« (*Diogenis Laertii de clarorum philosophorum vitis*, IV,18). Podobno je razmišlj al Epiktet: »Tesar vam ne bo rekel: »Poslušajte moje razmišljanje o tem, kako tesati«, ampak skl ene pogodbo o gradnji hiše in jo zgradi /.../ Tako stori tudi ti! Jej kot človek, pij kot človek, poroči se, imej otroke, udeležuj se javnega življenja, bodi sposoben prestajati krivice, prenašaj druge ljudi.« (III, 21) Navodila, ki jih daje stoik Epiktet o tem, kako živeti, so konkretna: nič

abstraktnega, od življenja oddaljenega, ampak enostavna, morda celo banalna navodila o tem, kako živeti. Antična filozofija je bila najprej v službi življenja. Življenje se potrjuje in izkazuje v majhnih, vsakdanjih stvareh. Zato so helenistične filozofske šole učencem pripravljale in ponujale namesto dolgih razprav kratka, za spomin ne pretežka življenjska navodila, kakor je npr. znamenito navodilo: »Carpe diem!« Ta kratka navodila je filozof nosil s seboj v svojem spominu. Ko so nastopile konkretne življenjske okoliščine, na katera so se pravila nanašala, jih je lahko takoj uporabil in po njih uravnal svojo držo. Filozofi v času helenizma zato niso pisali dolgih in abstraktnih razprav, ampak priročnike s konkretnimi navodili za življenje. Pomisliti velja na Epiktetov priročnik ali na dnevnik cesarja Marka Avrelija. Zakaj? Odgovor najdemo pri Seneki (*Epistulae ad Lucilium*, I,1): »Ko čakamo, da bi zaživel, je življenje že mimo nas.« Ena od nalog filozofije je zblížati človeka s sedanostjo, s trenutkom, v katerem živi, da bi življenje v vsej njegovi konkretnosti in polnosti odgovorno vzel nase. Za to pa je potrebnih veliko vaj, globoko premišljevanje temeljnih resnic, nenehno obnavljanje zavesti o končnosti življenja, izpraševanje vesti in izoblikovana drža do časa. Rezultat teh prizadevanj je izostrena zavest o neizmerni, enkratni in neskončni vrednosti bivanja.

42

Vsa ta prizadevanja so *via negationis* povezana z odmiranjem samemu sebi. Toliko bolj bom živel, kolikor bolj bom odmril sebi. Tako je Platon tudi opredelil filozofijo: filozofija je vaja umiranja. Da bi filozof živel za tisto, kar je življenja vredno, mora odmrleti onemu, kar življenja ni vredno. Tako slišimo Sokrata v *Fajdonu* (67 E): »Čisto res je, da se tisti, ki se ukvarjajo s filozofijo, dobesedno vadijo za smrt in da je zanje misel na smrt manj kot za kogar koli na svetu predmet strahu. /.../ Kolikor je le mogoče, je treba ločiti dušo od telesa.« Isto pravilo je v drugačnem kontekstu izrazil novoplatonik Salustij (*Des dieux et du monde*, V, 3): »Če so vsa bitja bitja le po dobroti in samo če so deležna Dobrega, je tudi prvotno počelo nujno neko Dobro, ki presega bivajoče. Tu imamo izvrsten dokaz: plemenite duše prezirajo bivanje zaradi Dobrega, kadar se nepreračunljivo izpostavijo nevarnosti, ko gre za njihovo domovino, za tiste, ki jih ljubijo, ali za krepost.«

Filozof je torej človek, ki išče najvišje dobro. Dobro je pomembnejše od zemeljskega bivanja. Ko stoji pred alternativo »ali izbrati življenje in opustiti dobro ali izbrati dobro in se odreči življenju«, pravi filozof izbere dobro za ceno življenja. Primer takšne odločitve je Sokrat: temu, kar je dobro in prav, je dal prednost pred fizičnim življenjem. Montaigne vidi v tem držo svobodnega človeka: »Kdor se je naučil umirati, se je odučil hlapčevati.« (Montaigne 1967, 1,20)

Za Platona Sokrat nedvomno personificira idejo filozofije. Sokrat je samega sebe izročil iskanju resnice. Resnica je bila zanj vrednota, pomembnejša

od vseh drugih, celo od lastnega bivanja. To kaže na vlogo, ki jo je dobila resnica v platonski filozofiji. Atiška filozofija – Sokrat, Platon in Aristotel – je nastala prav iz nasprotovanja sofistom, ki so resnico zanikali in na prvo mesto postavili uspešnost in učinek. Razlog, da se je krščanstvo že od prvih stoletij tako zblížalo s platonizmom, je v njunem skupnem prizadevanju za resnico, v kateri sta oba videla moč odrešenja. »Spoznali boste resnico in resnica vas bo osvobodila« (Jn 8,32), je bil tudi Jezusov nauk. Zato ne preseneča dejstvo, da so cerkveni očetje v kulturi starih Grkov videli semena Božje besede.

Iz povedanega je vidno, kako je treba razumeti antično filozofijo: v antiki so filozofijo razumeli kot dušno terapijo. Epikur (*Gnomologium Vaticanum*, 64) pravi: »Naša edina skrb mora biti naše ozdravljenje,« stoik Epiktet pa: »Filozofska šola je klinika.« K temu se pridružuje skrb za dušo, za modrost in resnico (Apl 29 D; 31 B; 36 C). Sokrat (Apl 36 C 1) pravi, da je vsakogar »poskušal prepričati, naj ne skrbi bolj za to, kar ima, kakor pa za to, kar je on sam.« Svoje poslanstvo je razumel kot poslanstvo zdravilca, zato tudi njegovi učenci ob smrti darujejo petelina Asklepiju, zavetniku zdravilstva (Fjdn 118A). Tudi Cicero (Tuscul. III, 6) pravi, da je tistemu, ki hoče duhovno napredovati, filozofija medicina. To kaže, da antika filozofije ni razumela kot zgolj formalno in abstraktno razpravljanje, ampak kot skrb, posvečeno življenju in preoblikovanju življenja po vzoru najvišjega Dobrega.

To terapevtsko vlogo filozofije nadgrajuje soteriološka, odrešenijska vloga. Terapija in duhovno vodstvo sta samo prvi korak na poti k odrešenju človeka. Odrešenijski vidik filozofije se pokaže že v Platonovi prispodobi o votlini. Ta govori o ljudeh, ki so z verigami priklenjeni na stene na dnu temne votline. Alegorija o votlini je prispodoba človekove vsakdanjosti, ki je po svoji temeljni strukturi neosebna, zaznamovana z anonimnostjo in nepristnostjo. Človek se navadno prepušča toku vsakdanjosti in dela, govori, misli in se obnaša neosebno. Živi neosebno; obenem je »nihče« in »vsi«; nekritično prevzema vedenjske, govorne in miselne vzorce drugih; počne, kar počnejo drugi. Za to neosebno življenjsko obliko uporablja nemški jezik izraz »*das man*«: »*man spricht*« (govori se), »*man denkt*« (misli se) itd. Med ujetniki v votlini pa je eden, v katerem hrepenenje po svetlobi resnice premaga temo konformizma, nezanimanja, neosebnega itd. Ta se loči od drugih, se reši iz votline na svetlo in spozna resnico v vsej njeni polnosti. S tem pa njegovo poslanstvo še ni končano. Tega velikega spoznanja o pravi svetlobi sonca, ki nosi v sebi moč življenja in resnice, ne more zadržati zase. Kot odrešenijsko sporočilo ga ponese nazaj v votlino z željo, da bi navdušil še druge in jih pregovoril, naj mu sledijo in z njim odidejo iz ujetništva teme v svetlobo sonca. A zgodi se prav tisto, o čemer piše tudi evangelist Janez (1,5): »Luč sveti v temi, a tema je ni sprejela.« Takó so filozofa, ki je prinesel v temo sporočilo o pravi svetlobi, soncu, prijeli in ga umorili. Tu misli

Platon na Sokrata in kritizira konformizem, v katerega je ujeto vsakdanje življenje, ki človeka odvrča od resnice in izvirnega življenja. To miselno shemo je od Platona prevzel Heidegger, ki kritizira nepristnost vsakdanjega življenja, sonca, o katerem govori Platonova alegorija, pa ne razume s Platonom kot idejo dobrega, ampak kot izvorno časovnost.

Poslanstvo filozofije je torej soteriološko: filozofija odrešuje. Soteriološki model filozofije se je še močneje uveljavil v začetnih stoletjih štetja po Kristusu. V tem obdobju se je zavest o čisti Božji drugačnosti, različnosti in transcendenци še bolj izostrila. Bogu se zaradi njegove radikalne drugačnosti ni mogoče približati s sredstvi, ki jih ima človek na voljo. To zbližanje je mogoče samo prek srednika, ki je Božji Sin in je svet v njem tudi ustvarjen. Filon Aleksandrijski ga imenuje Logos, z isto besedo, s katero je evangelist Janez opisal Jezusa Kristusa. Med filozofi tistega časa je soteriološko vlogo filozofije najmočneje domislil Plotin (205–270). Kakor poroča Porfirij (*Vita Plotini*, 2, 25–27), je Plotin pred svojo smrtjo prijatelju zdravniku Evstahiju povedal, da je vse svoje življenje »poskušal tisto, kar je v nas božjega, privedi nazaj k božjemu, ki je navzoče v vsem«. Temeljno orodje filozofije je kakor za Platona tudi za Plotina razum oz. um. Sredi vsakdanjega življenja, ki je razdrobljeno, polno teme in neresnice, mora razum najti pot, ki vodi k izviru vsega, k Enemu in Dobremu. V Enem in Dobrem je navzoča polnost bivanja in z njo najvišja sreča. Vendar pa um te svoje poti ne more prehoditi v lastni moči in povsem sam. V zadnjem delu je deležen mističnega združenja z Enim. Na mistično združenje je filozofa pripravila zahtevna miselna askeza, toda združenje ni več delo razuma, ampak Enega samega. Na tem končnem delu vzpona filozof v sebi odkrije – kakor je to zapisal pesnik Paul Claudel – »nekoga, ki je v mojem jazu bolj jaz, kakor sem jaz«. Ali z besedami sv. Avgušтина: »Ti pa si bil globlji v meni kakor moja najgloblja notranjost« (*Izpovedi*, knj. 3,6). Trenutek mističnega združenja, ko filozof, kakor je učil Platon, popolnoma odmre samemu sebi in doseže najvišjo blaženost, ni delo razuma, ampak je dar, ki ga filozofu podari Eno, ki je v njem globlje od njegovega jaza, od njegovih najglobljih globin, od njegove najbolj notranje notranjosti. To je trenutek čistega predruženja; »je izstop iz samega sebe; sprostitve; podaritev samega sebe; hrepenenje po dotiku; duhovno iskanje usklajenosti; je gledanje, ki je nekakšen drugačen način gledanja« (*Eneade* VI, 8, 11). S temi besedami je Plotin opisal trenutek, ko se božansko v človeku vrne nazaj k Božanskemu, počelo v človeku k Počelu samemu. Razum, ki je na delu v filozofiji, človeka osvobaja in odrešuje. A zadnjega koraka k popolni blaženosti ni zmožen narediti sam. Ta trenutek, ki mu je podarjen, je tako enkrat, da ga filozofija ne more izreči. »O čemer ne moremo govoriti, o tem moramo molčati,« ugotavlja Wittgenstein (1976, § 6.522). Od tod pa se mora filozof vračati nazaj v vsakdanjost. Njegovo novo poslanstvo je, usmerjati dru-

ge na pot miselne askeze, ki vodi k združitvi s Prapočelom. Plotinov mistični nauk je po Dioniziju Areopagitu postal temelj krščanskega mističnega izročila.

Terapevtsko, duhovno in soteriološko vlogo je filozofija izgubila v srednjem veku. Njeno vlogo je prevzela duhovna teologija, sama pa je postala *ancilla theologiae*. Filozofija je »služkinja teologije« v tem, da se je njeno poslanstvo omejilo na pripravo miselnih, pojmovnih sredstev, ki so jih pri svojem delu predpostavljale druge znanosti. Njen cilj ni bil več praktičen, tj. predrugačenje in spreobrnjenje človeka, ampak teoretičen. To vlogo je šolska, univerzitetna filozofija prenesla v novi vek. Univerzitetni filozofiji je Schopenhauer očital »donkijhotstvo«, nezmožno, da bi se spoprijelo z resničnimi življenjskimi iz-zivi. Označil jo je kot »sabljanje pred ogledalom«. Na splošno se je novoveška filozofija oddaljila od življenjskih vprašanj. Po Hadotu (1996a;1996b) so ostale le redke izjeme, kakor na primer Descartesove *Meditacije*, Spinozova *Etika*, Marxovo povezovanje teorije in prakse ali pa Bergson in Husserl, katerih filozofija je bolj kakor sistem metoda preoblikovanja našega videnja sveta. V nasprotju z antično filozofijo, ki je bila umetnost življenja, je bil cilj novoveške filozofije izdelava nekakšnega tehničnega jezika ali sistema, ki je bil pridržan strokovnjakom.

3. Odrešenje in zgodovina

V novoveško filozofijo pojem odrešenja ne stopa več skozi vrata mistike, ampak skozi vrata zgodovine. V antiki je imela zgodovina postransko vlogo. Pomembna je bila v doksografskem smislu kot popis starih dogodkov ali naukov starih mislecev. Aristotel stare nauke uporablja tudi v smislu *historia errorum*: nauke starih mislecev navaja, da pokaže njihovo nezadostnost, nato pa v svojih odgovorih ponudi pravilne rešitve. Sv. Avguštin je zgodovino postavil na svetopisemske temelje. Čas in zgodovina sta bila za Grke zunanja dejavnika, ki nista spadata k bistvu sveta. V semitskem, hebrejskem miselnem svetu pa sta čas in zgodovina temeljni dejavnik odrešenja, ki ustvarja novi svet. Semitski svet časa ne razume kakor Grki v smislu večnega vračanja istega, ampak kot tok, ki ima svoj izvir v Božjem stvarjenju sveta in ima pred seboj jasen cilj, ko bo »Bog vse v vsem« (1 Kor 15,28). Biblični pogled na svet je odrešenijski, mesijanski, čas pa je sredstvo odrešenja.

V tem se kaže radikalna razlika v razumevanju pojma odrešenja pri Grkih in Hebrejcih. Sredstvo odrešenja je za Grke razum, katerega naloga je privesti človeka nazaj k njegovemu božanskemu bistvu, ki ga človek nosi v globinah samega sebe. Zato Grki filozofijo primerjajo kiparju. Prisluhnimo Plotinu! »Če hočeš spoznati bistvo neke stvari, jo opazuj v čistem stanju, kajti vsak njen dodatek je ovira pri spoznanju te stvari. Opazuj jo torej tako, da odstraniš, kar

ni ona sama, ali bolje, odstrani s sebe madeže in se opazuj in verjel boš v svojo nesmrtnost.« (Enn. IV, 7, 10, 27) »Če še ne vidiš lastne lepote, stori kot kipar, ki mora oblikovati lep kip: odvzame to, spraska ono, eno površino zgladi, očisti drugo in takó vse dokler se na kipu ne prikaže lep obraz. Prav tako odvzemi tudi ti tisto, kar je odveč; poravnaj, kar je krivega; očisti, kar je temnega, da bo postalo svetleče; in ne odnehaj oblikovati lastnega kipa, dokler v tebi ne zasije jasnost božanske kreposti.« (I, 6, 9, 7) Kip, ki ga mora umetnik izklesati, je torej že navzoč v marmornatem bloku; treba je le odstraniti odvečne plasti, za katerimi se pojavi lepa, nesmrtna podoba. Za Grka je odrešenje očiščevanje, odstranjevanje tistega, kar človek ni po svojem bistvu. Zato ga Platon (Drž 611 D–E) primerja tudi z morskim bogom Glavkonom, ki živi v morskih globinah, kjer ga pokrivajo blato, školjke in alge in ga delajo nerazpoznavnega.

Za Hebrejce pa je sredstvo odrešenja zgodovina. Zgodovina je moč ustvarjanja novega, je rezervoar vedno novih možnosti. V nasprotju z Grki, ki čas razumejo kot postopno oddaljevanje od izvorov in zato vedno večjo degradacijo, razumejo Hebrejci čas kot približevanje eshatološkemu trenutku univerzalnega miru in sprave, »ko bo volk prebival z jagnjetom in bo panter ležal s kozličem« (Iz 11,8). Čas je sredstvo, po katerem Bog vodi zgodovino vedno bližje k sebi, dokler ne bodo sile teme in sovraštva poražene in se bosta odprla »novo nebo in nova zemlja« (Raz 21,1).

Sv. Avguštin je svetopisemsko, mesijansko, eshatološko razumevanje časa in zgodovine opredelil s teološkimi pojmi. Zlasti v svojem delu *O Božjem mestu*, ki je odgovor poganom na očitke, da so kristjani krivi za neuspešno obrambo Rima pred gotskim pustošenjem, je razvil pogled na zgodovino, ki poteka na dveh ravneh: na zemeljski in duhovni. V delu *O Božjem mestu* (14.28) pravi, da sta zemeljsko in nebeško mesto rezultat dveh ljubezni. Zemeljsko mesto je posledica samoljubja, ki prezira Boga; nebeško mesto pa je posledica ljubezni do Boga, ki prezira svoj lastni jaz. Kakor pšenice in ljuljke ni mogoče ločevati pred žetvijo, tako se tudi svetna in duhovna zgodovina v našem življenju neločljivo prepletata. O njima bo odločala poslednja sodba. Z delitvijo zgodovine na svetno in duhovno je Avguštin pokazal, da je resnična vrednost zgodovine drugačna, kakor se zdi na prvi pogled. Čeprav se svetna zgodovina kaže navzven kot vrsta neuspehov ali celo kot nazadovanje, je duhovna zgodovina, skrita v ozadju zemeljske, napredovanje v smeri mesijanskega, eshatološkega trenutka. To prepričanje temelji na veri, ki raste iz dolge duhovne izkušnje Bogu zvestega ljudstva.

V filozofijo je Avguštinov teološki nauk prenesel nemški filozof Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831). Zanj je zgodovina temeljni način biti in zavesti; je način, kako zavest je. Zgodovina ni naključno prehajanje iz enega

časa v drugega, ampak je dialektični nujnosti podrejeno napredovanje od nižjih k višjim oblikam zavesti. V nasprotju z vsemi pričakovanji zavest napreduje, dokler na ravni absolutnega duha ne doseže absolutne sprave vseh nasprotij, ki so doslej poganjala zgodovinski razvoj. To se uresniči v Heglovi filozofiji sami. V Avguštinovem teološkem modelu je gibálo zgodovine vsepresegajoči Bog, pri Heglu pa vlogo gibála prevzame notranja zgodovinska logika, tj. duh, ki »vlada nad svetom« (Hegel 1955, 28–29). Ta model je prevzel Karl Marx, ki pa gibála zgodovine ne vidi v duhu, ampak v razrednih družbenih nasprotjih, ki temeljijo na materialnih pogojih dela, končna oblika zgodovinskega razvoja pa je družba brez nasprotij in razredov, tj. komunizem.

Oba modela sta soteriološka, odrešenijska. Tu nosilec odrešenja ni več Bog kakor pri sv. Avguštinu, ampak razum oz. človek. Razsvetljenska, sekularistična soteriologija, ki jo predstavljata Hegel in Marx, temelji na prepričanju, da sta razum in človek zmožna sama po sebi odrešiti človeštvo različnih oblik suženjstva in narediti iz njega povsem avtonomno, svobodno bitje. Nauk o brezmejni avtonomiji človeka pa je tudi v jedru razsvetljenstva, ki še danes usmerja način razmišljanja zahodnega človeka. Sekularistična soteriologija se je razvila v dveh smereh: v smer totalitarnih sistemov in v smer skrajnega individualizma. Totalitarizem in individualizem izhajata iz prepričanja, da je človek v svoji lastni moči zmožen dokončno odrešiti samega sebe po politični poti. Svoj izvir v razsvetljenstvu imata tudi scientizem in tehnokratizem.

Zgodovino, ki jo je sv. Avgustin razumel kot pot do Boga, je Hegel gledal kot pot duha do samega sebe, do popolne ozaveščenosti, ki jo Hegel označi za »absolutnega duha«. Tako je zavrgel potrebo duha, da bi stopal v dialog z nečim, kar je radikalno drugačno in presežno. Po Heglu dosega duh dokončno svobodo, ko si prisvoji še zadnjo drugačnost. Poleg razuma, na katerega razsvetljenstvo skrči stvarnost, je pomembna razsvetljenska vrednota tudi svoboda. Duh je neomejen in zato svoboden. Potemtakem spoznavanje ni odsev zunanje stvarnosti, ampak – nasprotno – ustvarjanje novega. To je v jedru modernega mesijanizma. Z besedami francoskega filozofa Bachelarda: »Nič ni danega, vse je ustvarjeno.« (Ferry 2006, 71) Kategorijo svobode sta uveljavila zlasti Rousseau in Kant. Biti svoboden pomeni biti svoboden od zunanjega sveta in tudi svoboden od sebe. In ker sem svoboden tudi od sebe, nisem pristranski in sem lahko do vseh enak. Nepristranskost in univerzalnost sta temeljni vrednoti razsvetljenstva.

K temu dodajmo spremembo v razumevanju resnice. Od svojih začetkov je filozofija resnico razumela kot skladnost misli s predmetom, ki ga misel misli. Nietzsche, sam velik kritik razsvetljenstva, pa je zgolj izpeljal posledice razsvetljenskega, konstruktivističnega pojmovanja spoznanja. Po Nietzscheju so

miselne sodbe, v katerih se po prepričanju filozofije razodeva resnica, zgolj simptomi. »Sodbe in vrednotenja o življenju – za ali proti – ne morejo biti nikoli resnična; imajo le vrednost simptoma. /.../ Same na sebi pa so takšne sodbe neumnosti.« (Nietzsche 1926, 17:63 [Götzen-Dämmerung]) Kakor je vročina le simptom bolezni v telesu, tako je resnica simptom volje človeka. V resnici se ne razodeva bit predmeta, ampak volja subjekta, njegovih pred-sodkov, pogledov. Takó resnica izgubi sleherno objektivno vrednost, ki jo dela resnico. Po Nietzscheju je resnica zgolj iluzija ali malik. Vsako vztrajanje pri načelih ali nečem takem, čemur pravimo resnica, je po Nietzscheju malikovanje, ki človeka oddaljuje od življenja. Zato resnice, ki bi zavezovala razum in s tem filozofijo, ni. Komu sta torej razum in filozofija še podrejena?

V tem kontekstu, ki končno zanika vlogo resnice, dobi tudi filozofija povsem drugačno vlogo. Čemu še služita razum in filozofija? Luc Ferry, francoski filozof, ki se sklicuje na razsvetljsko izročilo, meni, da ima v razsvetljskem kontekstu filozofija bolj kot kdajkoli odrešensko vlogo. S padcem malikov, ki se jih je držala tradicionalna filozofija, se lahko misel veliko bolj približa človeku. Filozofijo opredeli kot »nauk o odrešenju brez Boga« (Ferry 2006, 27). Filozofija torej nadomesti religijo. Sedaj, ko ni več tradicionalnih malikov, kakor so bili Bog, resnica, narava, lahko človeka končno povzdigne v boga in počloveči boga. Človeka dvigne na raven boga, boga spusti na raven človeka. Luc Ferry meni, da je to temelj nove, laične duhovnosti. Izginotje tradicionalnih vrednot naj bi omogočilo večjo človečnost človeka. Ko se človek žrtvuje za bližnjega, se zanj ne žrtvuje zaradi neke višje ideje ali zato, ker bi mu to zapovedoval Bog, ampak zaradi človeka kot človeka, v katerem prepozna nekaj absolutnega. Laična duhovnost po njegovem ostaja duhovnost darovanja. Ta duhovnost je rezultat sekularizacije, laicizacije, raz-čaranja sveta oz. razkristjanjenja (113).

4. Sklep

Vrnimo se k začetnemu vprašanju: Kakšna je vloga razuma in filozofije pri odrešenju? Od vsega začetka je bila filozofija v službi človeka. Ni opravljala zgolj teoretične, ampak tudi terapevtsko in soteriološko, odrešensko vlogo, ko je človeka usmerjala k Bogu. V novem veku pa je razum sam stopil na mesto Boga. Razum in filozofija sta prevzela vlogo »odrešenika«. Če se razum postavi v vlogo odrešenika, je torej zmožen iz človeka pregnati vse temine zla. V to sta verjela tako heglovski idealizem kakor marksistični materializem. Toda zlo, ki bi ga mogel razum odpraviti, ni resnično zlo. Resnično, moralno zlo ostaja v svojem jedru skrivnost, ki je človek ni zmožen odpraviti. Spomnimo se, kako je paradoks zla opisal sv. Pavel: »Ne delam namreč dobrega, ki ga hočem, marveč delam zlo, ki ga nočem« (Rim 7,19). Če je človek v resnici enkratno, nepo-

novljivo in transcendentno bitje, ki presega samega sebe, potem ostaja sam v sebi neobvladljiv in nepredvidljiv. Zato namesto dobrega, ki ga hoče, dela zlo, ki ga noče. V veličini človeka je zajeta tudi globina njegove padlosti. Samo zato, ker nosi v sebi možnost nenehnega padanja, je človek resnično velik kot tisti, ki se nenehno dviguje nad te padce. Svoje padlosti pa ne more nikoli povsem in sam obvladati. Zato ne more odrešiti samega sebe. Bolj ko je prepričan, da je lahko sam svoj rešenik, večje je zlo, v katerega zapada. Nikoli v zgodovini suženjstvo človeka ni bilo večje kakor v totalitarnih sistemih, ki so sebe razglašali za dokončno odrešenje. Drugi zopet menijo, da človeka odrešuje tehnika. V resnici vedno višja tehnika človeka ne le osvobaja, ampak ga obenem postavlja pred doslej neslutene razsežnosti zla. Dovolj je pomisliti samo na dvojni možni učinek, ki ga prinaša atomska energija.

Zla ni mogoče zanikati. Najtežje pa je, da se je človeka zlo dotaknilo v samem bistvu, v njegovi svobodni volji. Če človeka primerjamo z ladjo, moramo reči, da ni prizadet le en del ladje, ampak da je poškodovan kapitan sam. Brez kapitana pa se še tako moderna in dobra ladja lahko raztrešči na prvih čereh. Človek resda ima razum in svobodno voljo, bistvo zla pa je v tem, da ju je zmožen uporabiti v sprevržene namene. Zmožen je ustvariti najvišja čuda tehnike, ki pa jih more uporabiti tudi sprevrženo za množično uničenje človeštva. Zmožnosti sprevrženosti pa človek ne more sam odpraviti. Ko bi mu jo uspelo odpraviti, bi postala tudi njegova svoboda nesmiselna. Človek bi izgubil svojo veličino, saj plemenitih dejanj ne bi več dosegal svobodno, s prizadevanjem in požrtvovalnostjo, ampak avtomatično, ker ga ne bi oviralo nič slabega. S tem bi svoboda izgubila svoj smisel in človek ne bi bil več svoboden. Postal bi »avtomat«. V njegovi globoki ranjenosti je za človeka edino smiselno, da sprejme »zdravnika«, ki je večji od njega in močnejši od skrivnosti zla. Odrešenik mu ne odvzame svobode, obenem pa mu omogoča nenehno prevladovanje zla. Zlo ostane zlo v vsej svoji skrivnostnosti. Če zlu odvzamemo skrivnostnost, ga spremenimo v pomanjkljivost ali napako, ki jo je mogoče popraviti in odstraniti. S tem pa ponovno razvrednotimo veličino človekove svobode in obenem zanikamo realnost zla, ki se v svetu nenehno potrjuje.

Vrnimo se k vprašanju resnice! Za Tertulijanom (*De virginibus velandis* I, 1; *CChr* II, 1209) Joseph Ratzinger (1975, 98) poudarja, da se Kristus ni imenoval navada ali običaj, ampak resnica.² Resnica je v jedru krščanskega oznanila. Resnica osvobaja. Vendar ne kakršnakoli resnica. Proces sekularizacije je v resnici razbil marsikaterega malika in v marsičem počlovečil resnico. Italijanski filozof Gianni Vattimo predvsem poudarja, da je sekularizacija resnico rešila iz okovov naravnega pojmovanja resnice in jo s tem približala evangelijskemu

2 »Dominus noster Christus veritatem se, non consuetudinem cognominavit.«

pojmovanju resnice. Nesmiselno pa je prevzeti Nietzschejevo idejo, da je resnica sama po sebi eden od malikov in iluzij. Resnice ni mogoče zavreči, ne da bi zavrgli človeka samega. Ne nazadnje se to pokaže pri Nietzscheju samem, ki ne govori več o vzgoji, ampak o vzreji (nem. Zucht) nadčloveka.

Bodimo še radikalnejši: osvobaja samo resnica s človeškim obrazom. Jezus Kristus, ki je sam sebe imenoval pot, resnica in življenje, človeka ne samo popravlja, kakor lahko njegovo pot popravljata filozofija ali razum, ampak ga prenavlja in ga dela novega človeka. V tem je bistvena skrivnost odrešenja, ki presega sleherno filozofijo. Jezus Kristus človeka odkupuje izpod oblasti smrti in greha. Tega ni zmožna doseči in ponuditi nobena teoretična resnica. Tega je zmožna le resnica s človeškim obrazom. To je najlepše izrazil Irenej Lyonski v besedah: »Jezus Kristus je prinesel vso novost, ko je prinesel samega sebe.« Živeti v Kristusu ne pomeni le, odpraviti eno ali drugo pomanjkljivost, ampak postati novi človek. To pa je bistvo odrešenja, ki ga ne more ponuditi nobena filozofija.

Kratici

DK – *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 1922.

Enn. – *Plotini Opera*. 1964–1982. [Eneade].

Reference

Avguštin, Avrelij. 1984. *Izpovedi*. Prev. Anton Sovre, prir. Kajetan Gantar. Celje: Mohorjeva družba.

Die Fragmente der Vorsokratiker. 1922. Hermann Diels in Walther Kranz, ur. Zv. 2. Zürich: Weidmann.

Epikur. 1975. *Epistulae tres et ratae sententiae a Laertio Diogene servatae: Accedit Gnomologium Epicureum Vaticanum*. Peter von der Mühl, ur. Stuttgart: Teubner.

Ferry, Luc. 2006. *Vaincre les peurs: la philosophie comme amour de la sagesse*. Pariz: Odile Jacob.

Hadot, Pierre. 1996a. Antična filozofija in duhovne vaje. *Filozofija na maturi*, št. 3:22–44.

— — —. 1996b. Filozofija kot način življenja. *Tretji dan*, št. 10:25–30.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1955. *Die Vernunft in der Geschichte*. 5. izd. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Heidegger, Martin. 1956. *Was ist das – die Philosophie (1955)*. Pfullingen: Günter Neske.

Kant, Immanuel. 1968. *Werke*. Akademie Textausgabe. Zv. 5, *Kritik der praktischen Vernunft*. Berlin: Walter de Gruyter.

Montaigne, Michel. 1967. *Essais*. V: *Œuvres complètes*. Pariz: Seuil.

Nietzsche, Friedrich. 1922–1929. *Gesammelte Werke*. 17 zv. München: Musarion Verlag.

- Pascal, Blaise.** 1986. *Misli*. 2. dopolnjena izd.. Prev. Janez Zupet. Celje: Mohorjeva družba, Celje.
- Platon.** 2004. *Zbrana dela*. Gorazd Kocijančič, ur. Celje: Mohorjeva družba.
- Plotin.** 1964–1982. *Opera*. Paul Henry in Hans-Rudolf Schwyzer, ur. Oxford: Oxford University Press.
- Porfirij.** 1964. *Vita Plotini*. V: Plotin. 1964–1982, zv. 1.
- Ratzinger, Joseph.** 1975. *Uvod v krščanstvo*. Celje: Mohorjeva družba.
- Salluste.** 1960. *Des dieux et du monde*. Pariz: Les Belles Lettres.
- Sartre, Jean-Paul.** 1952. *L'existentialisme est un humanisme*. Pariz: Nagel.
- Wittgenstein, Ludwig.** 1976. *Logično-filozofski traktat*. Ljubljana: Mladinska knjiga.



IV. Filozofija kot način življenja

Klasična opredelitev resnice, ki jo je izoblikoval Jud Izak (850–950), Aristotelov komentator iz Kairouana v Tuniziji, pravi, da je »resnica skladje razuma s stvarjo« *«veritas est adaequatio intellectus et rei»*. Resnica je tu določena kot *razumski* izraz stvarnosti. Ta definicija je usmerjala razvoj srednjeveške sholastične in tudi novoveške filozofije. Že Aristotel pa je pojmoval resnico veliko širše: ne le kot razumsko predstavo *«repraesentatio»* ali odslikavo nekega predmeta, temveč kot stanje oz. držo duše. Duša ne more posedovati resnice, ampak je zanjo lahko kvečjemu odprta ali zaprta. Značilnost resnice je, da ni nekakšna posest duše, marveč drža oz. način bivanja duše. Po Aristotelu »duša ›resniči‹« *«ἀληθεύει ἡ ψυχὴ»* (Nikomahova etika VI, 3, 1139 b). Resnica zanjo ni nekaj postranskega, ampak je bistveno povezana z načinom njenega bivanja; ni neko stanje, ampak dogajanje. Obstajajo pa tudi drže (npr. sofistična retorika), ki dušo zapirajo pred spoznanjem stvarnosti in to kažejo v nepristni, neresnični luči. Klasično pojmovanje torej postavlja resnico izključno na raven teorije, stanja, ki je proizvod razuma, medtem ko jo aristotelsko pojmovanje uvršča v red eksistencialne drže, se pravi bivanja in dogajanja.

Aristotel našteje pet drž, ki odpirajo dušo spoznanju resnice: znanost *«ἐπιστήμη»*, modrost *«σοφία»*, tehnika *«τέχνη»*, pamet *«φρόνησις»* in zrenje *«νοῦς»* (VI, 3, 1139 b). Zrenje je najvišja oblika resnice, ki jo je zaradi njene *neposrednosti* nemogoče *posredovati* prek jezika in različnih sistemov védenja, medtem ko lahko druge štiri drže razdelimo v tri tipe védenja: teoretično, tehnično in praktično. 1) Za znanost in modrost je značilno, da temeljita na razumskem gledanju (razumevanju) bistva stvari *«θεωρία»*. Njuna spoznanja so občeveljavna, nespremenljiva in nujna. Znanstvena spoznanja so spoznanja o zakonitostih naravnega sveta, modrost pa je védenje o zadnjih, nadnaravnih počelih bivačnega. Teoretično védenje torej zaobsega spoznanje o bistvu, zakonitostih in počelih (nad)naravne stvarnosti, iskanje pa ima svoj izvor v čisti vedoželjnosti, v iskanju resnice zaradi nje same, védenja zaradi védenja. 2) Od teoretičnega védenja se razlikuje tehnično. Njegov cilj ni razumevanje bistva (nad)naravnih stvarnosti, temveč poznavanje delovanja (funkcioniranja) različnih predmetov, da bi lahko *proizvajali* nove predmete. Teoretično védenje se zanima za bistvo stvari ne glede na koristnost pridobljenega znanja, tehnično védenje pa za to, kako stvari delujejo, da bi na podlagi tega znanja lahko proizvedli oz. »v bivanje privedli nekaj novega« (Platon, *Sofist*, 219 B 4–6). Tudi tehnično védenje razkriva neki izvoren vidik stvarnosti, a ne tako celostno in nepristransko kot teoretično védenje, ki išče bistvo *sámo*. Njegov namen je razkrivanje stvarnosti z vidika njene funkcionalnosti, zato je tudi resnica, ki jo predstavlja, delna, saj je omejena na funkcionalni vidik stvarnosti. 3) Od vseh drugih bitij pa se razlikuje

človek. Biva drugače kot druga naravna bitja in tudi deluje drugače. Druga naravna bitja so podvržena občeveljavnim in nespremenljivim zakonom, človek pa se od njih razlikuje: je posameznik, enkrat in neponovljiv. Rekli bi lahko, da sega nad naravna bitja, zato njegovega obstajanja ne moremo označiti kot bivanje, ampak kot *ek-sistenco*. Aristotel sicer ne uporablja tega izraza, se pa zaveda svojskosti človeškega bivanja in opozarja, da človeka v njegovem vsakdanjem, konkretnem življenju ne vodi neka teorija, ampak pamet. To védenje imenujemo praktično «*πρᾶξις*», zanj pa je značilno, da je sposobno razumevanja konkretnih, enkratnih, izjemnih življenjskih položajev in iskanja odgovorov nanje. Praktično védenje razkriva, kako *naj* človek v neki konkretni situaciji ravna, kaj je zanj *prav in dobro*, pa tudi kakšen je *smisel* njegovega bivanja. To védenje je v službi pravšnosti človeškega ravnanja, ki je človeku ne more razkriti niti k iskanju občeveljavnih zakonov usmerjeno teoretično védenje niti k iskanju koristnosti usmerjeno tehnično védenje. Takó je tudi resnica, ki jo posreduje praktično védenje, drugačna od občeveljavne, nujne, nespremenljive resnice teoretičnega ali s funkcionalnostjo zaznamovane resnice tehničnega spoznanja. Pravšnja odločitev je vedno enkratna, omejena na konkretno situacijo in odvisna od vsakega posameznega človeka.

Zakaj je pomembno imeti pred očmi to Aristotelovo tipologijo védenja?

54

P. Hadot neizprosno poudarja Platonovo tezo, da filozofija ni modrost sama, ampak ljubezen do modrosti. Filozof je kot Eros v Platonovem *Simpoziju* razpet med neznanjem in znanjem, končnostjo in neskončnostjo, revščino in obiljem.¹ Rodila ga je mati Revščina, a v sebi nosi tudi spomin na očeta, božanskega Iznajdljivca, ki je sinonim za obilje. Bosonog tava Eros po svetu in spi pod milim nebom. To je dediščina, ki jo je prejel od svoje matere Revščine. A ustaviti in umiriti se ne more nikjer. Spomin na očeta in predokus obilja ga ženeta vedno naprej k novemu iskanju. Iz te sle po nepogojenosti in neskončnosti, božanskosti in večnosti se rojeva filozofija, neutešljivo iskanje resnice, katerega utelešenje je Sokrat.

Toda, h kateremu védenju, h kateri resnici žene človeka platonski eros, hrepenenje po poslednji, nepogojeni in osvobajajoči resnici? Zdi se, da je današnji čas zapadel mrzlici tehničnega védenja, ki se ravna po načelih koristnosti in funkcionalnosti. Tudi človek in resnica sta postala le funkcija tehnike. »Človeka je postavila, nagovorila in izzvala neka moč, ki se razodeva v bistvu tehnike in ki je ne obvladuje. /.../ Vse funkcioniira. Prav to je grozljivo. Da vse funkcioniira in da se funkcioniranje čedalje bolj širi z nadaljnjim funkcioniranjem in da tehnika človeka čedalje bolj izkoreninja, ga trga od zemlje.« Tako presoja stanje današnjega sveta M. Heidegger (Heidegger 1988, 621; 620). V

1 »Tako je Eros nujno filozof, filozof pa je med modrecem in nevednežem.« (Platon, *Simpozij*, 204 B)

tem oziru je sodobni tehnični pragmatizem dedič antične sofistike, ki je videla vrhunec človeške dejavnosti prav v proizvodnji, in sicer proizvodnji prepričanj, mnenj in verovanj. Sofistika je našla najmočnejše proizvodno sredstvo v obvladovanju besede, tj. v retoriki. »Beseda je močan gospodar,« poveljuje moč besede sofist Gorgias v *Hvalnici Heleni*. Za njegovega učitelja, Empedokla (fr. 111), pa je najvišja in najmočnejša oblika proizvodnje glasba, s katero »je iz podzemlja mogoče priklicati celo dušo umrlega« Aristotelov ideal, ki je bil s Platonom oster nasprotnik sofistike, pa ni proizvodnja, ampak razumsko gledanje (razumevanje!) bistva stvarnosti, tj. teoretično védenje, ki je vednost zaradi vednosti in ni podrejena koristnosti (Metaph. A 1, 981 b; B 4, 999 b). Najvišja oblika teoretičnega védenja je modrost, pri Aristotelu sinonim za filozofijo, ki je »teoretična znanost o prvotnih počelih in vzrokih« (A, 2, 982 b 9). Aristotel se zaveda, da »so vse druge znanosti nujnejše od nje, a po odličnosti je ne presega nobena« (A, 2, 983 a 10). Ta najvišja dejavnost je izvor človeške blaženosti. Obstaja pa še tretja močnost: praktično védenje. Človek, njegovo bivanje in udejstvovanje, se od bivanja sveta in sveta človeških proizvodov tako korenito razlikuje, da ga ni mogoče razumeti niti v luči teoretičnega niti v luči tehničnega védenja. Predmet tega védenja je človek v svoji enkratnosti in neponovljivosti. Praktično védenje mu razkriva, kako naj ravna v neki konkretni situaciji. »Filozofija uči, kako naj ravnamo, in ne, kako naj govorimo.« (Seneka, *Epistulae*, 20, 2) Enačenje filozofije s praktičnim védenjem je bilo značilno zlasti za helenistične šole, kar je pomenilo, da je odločitev za neko filozofijo tudi odločitev za določen življenjski slog.

Po tezi, ki jo zagovarja P. Hadot, je grška filozofija vzniknila iz skrbi za človeka in za smisel njegovega bivanja. Osnovni vzgon platonskega erosa, filozofije, izhaja iz oraklja, zapisanega na delfskem templju: »Spoznav samega sebe!« Novost, ki jo v raziskovanje antične filozofije uvede P. Hadot, je, da se ne ustavi pri preučevanju teoretičnih zgradb (sistemov), ki jih je oblikovala grška filozofska misel, ampak gre onstran teh sistemov k njihovim življenjskim izvorom in pobudam. Tako je svojo filozofsko misel razumel tudi Platon. Platonov mladostni ideal ni bila filozofija, ampak postati javni delavec, politik, in se posvetiti praktičnim, družbenim vprašanjem. »Ko sem bil še mladenič, sem čutil isto kot večina mladih. Moj namen je bil posvetiti se skupni blaginji mesta takoj, ko bi postal svoj lastni gospodar.« (*Pismo VII*, 324 C) Kasneje pa je uvidel, da je to nemogoče, če se človek najprej ne posveti spoznavanju samega sebe in iz tega izhajajočemu oblikovanju samega sebe. In to ni lahko delo. Potrebne so preskušnje, vzgoja, potrpežljivost. Petdeset let! Šele »ko dosežejo petdeseto leto starosti, je treba tiste, ki so vzdržali in se odlikovali pri delu in v znanostih, popeljati k cilju in jih prisiliti, da vperijo svetli žarek svoje duše navzgor in se zazrejo v pravir vse svetlobe. /.../ Večino svojega življenja morajo posvečati filozofiji,

toda ko pride vrsta nanje, morajo drug za drugim prevzeti državniške posle in vladarske dolžnosti.« (*Država*, 539 E – 540 A) Filozofija je torej po Platonu »politična propedeutika«, uvod v javno delovanje in v skrb za človeka. Zato antični filozofski teoretični sistemi niso končni cilj filozofiranja, ampak duhovna, miselna telovadba, ki pripravlja na praktično, konkretno družbeno dejavnost in tudi na zasebno življenje. P. Hadot bi rekel: filozofija pripravlja učenca na življenje in tako opravlja vlogo duhovnih vaj; je prostor, kamor se človek umakne in kjer se posveti samemu sebi «τὰ αὐτοῦ πράττων» (*Država* VII, 496 B; 500 D); človeka ne le izobražuje (informira), ampak ga vzgaja, oblikuje (formira) in ne nazadnje zdravi njegovega duha. Filozofija je terapevtska metoda. »Filozofska razprava, ki ne prispeva k ozdravljenju strasti duše, je prazna.« (*Epicurea*, fr. 221 (Usener)) V ospredju antičnih, zlasti helenistično-rimskih filozofskih šol so praktično-življenjska in etično-politična vprašanja, in ne vedoželjnost, ki za konkretno življenje ne bi imela nobenega pomena. Bistveno je, da praktično védenje (védenje, katerega predmet je človeška eksistenca) ne prinaša le neke etično-politične teorije, temveč ponuja konkretne etične imperative, nasvete, navodila itd. za vsakdanje življenje. O tem pričajo literarne zvrsti, po katerih so posegale filozofske šole (moralni priročniki, dnevniki, diatriba ...), in tudi običaji v življenju teh šol (npr. večerno izpraševanje vesti). Filozofija, ki izhaja iz takšnega védenja, nujno postaja način življenja.

56

Utemeljitelj filozofije kot načina življenja je Sokrat. K temu je spodbujal tudi svoje atenske sodržavljanke: »Prijatelj moj ljubi, Atenec si, meščan največjega, po znanosti in moči najslavnejšega mesta na svetu, pa te ni sram, da se péhaš samo za tem, kako bi si pridobil čim več denarja pa slave in časti, na sprevidevnost in resnico in spopolnitev duše pa niti v sanjah ne misliš?« (Apol. 29 D) P. Hadot pokaže, kako se je to pojmovanje filozofije ne le ohranilo, ampak celo okrepilo v helenistično-rimskih šolah. Njena praktična usmerjenost se kaže v razmerju do življenja in smrti, v filozofskih pogovorih in gledanju na svet. Osebnost in življenje filozofa se razlikujeta od osebnosti in življenja drugih ljudi, pa četudi navzven ni v ničemer drugačen od preprostega človeka. Razlikuje se po notranji, duhovni drži, ki je sad vztrajnega in zahtevnega dela na lastni osebnosti. Zveza med filozofijo in duhovnostjo preneha šele v srednjem veku, ko nalogo za duhovno oblikovanje osebnosti prevzame duhovna teologija, filozofiji pa, ki je postavljena v vlogo ancillae theologiae, je naložena skrb za izdelavo teoretičnega pojmovnega aparata, potrebnega teološkemu mišljenju. Filozofija takó vedno bolj izgublja svojo duhovno razsežnost in stik z neposrednim, konkretnim življenjem in se omeji na teorijo. Izgubi praktično usmeritev in postane znanstvena. To zelo jasno poudari Hegel v Uvodu v *Fenomenologijo duha*,² v katerem pravi, da je »prava oblika, v kateri resnica obstaja,

2 »Pripomoči k temu, da bi se filozofija približala znanosti – temu cilju, da bi zmogla odložiti svoje ime ljubezni do

lahko edino znanstven sistem«. Šele konec devetnajstega stoletja se z družbeno angažirano filozofijo, s filozofijo življenja, eksistencializmom, fenomenologijo in hermenevtiko znova začne prebujati zavest o nujni povezanosti filozofske misli in življenja. Spričo krize moralnih vrednot, ki je posledica krize univerzalnosti, je praktično védenje danes spet predmet filozofskih razprav. V ozadju pa ostaja dejstvo, na katerega želi opozoriti na primeru grške filozofije P. Hadot, da praktično védenje kliče po utelešenju v življenjski praksi in osebnostni drži ter da je ta prehod nujno povezan z osebnostnim oblikovanjem, iskanjem in vztrajnostjo. Prehod iz filozofije v življenje, iz teorije v prakso, pa je možen le, če bo filozofija pripravljena ponovno poiskati pot do duhovnih vaj, katerih namen je oblikovati človeka in ga napraviti dovzetnega za občost (univerzalnost) jezika in komunikacije. Duhovno ponotranjenje, ki je cilj duhovnih vaj, ne vodi v solipsizem. Njihov namen je »preseganje samega sebe in svoje individualnosti, ki omogoči dvig na višjo duševno raven in s tem drugo vrsto pozunajenja, drugačno razmerje do zunanjosti, novi način ›biti-v-svetu‹. Bistvo te duševne ravni je, da se zavemo sebe kot dela Narave, kot koščka občega Duha, ali drugače rečeno: njeno bistvo je v nenehnem utrjevanju etične in zlasti občeveljavne vrednote komunikacije.« (Tardieu 1993, 499)

Namen duhovnih vaj je torej odpreti človeka v celoti za resnico: ne le njegov razum, ampak njegovo življenjsko držo; razširiti resnico s teorije na eksistenco. Njihovo geslo je: resnica kot življenjski slog. Ta program duhovnih vaj pa se nikjer ne uresničuje bolj dosledno in z večjo zahtevnostjo kot v komunikaciji (občestvenosti) z drugimi, s svetom in s samim seboj. Te temeljne povezanosti komunikacije z resnico kot življenjskim slogom se je antična misel živo zavedala. In to zavest želi artikulirati v svojih raziskavah P. Hadot.

Reference

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich.** 1952. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: F. Meiner.
- Heidegger, Martin.** 1988. Pogovor s Heideggrom [1966]. *Nova revija*, št. 73/74:614–626. Izvirnik, Nur ein Gott kann uns retten. Spiegel-Gespräch. *Der Spiegel*, št. 23 (1976): 193–219.
- Tardieu, Michel.** 1993. Pierre Hadot. V: *Universalis 1993: La politique, les connaissances, la culture en 1992*, 497–499. Pariz: Encyclopaedia Universalis.



v. Kulturne, teološke in filozofske korenine sodobne ideje dialoga

1. Dialog kot način biti

Kulturna zgodovina Zahoda je v svojem jedru zgodovina dialoga, to pa ne pomeni, da se je Zahod navzven tudi vedno dialoško obnašal. Kultura Zahoda, ali če svoj pogled nekoliko omejimo, kultura Evrope se je napajala iz treh temeljnih virov, ki jih simbolično označujemo po njihovih središčih: Jeruzalem, Atene in Rim. Ta središča niso bila posnetek drugo drugega, ampak so se po svojem bistvu drugo od drugega razlikovala. To, da so se pozneje stekla v eno, evropsko kulturo, pa jim je omogočil podoben odnos, ki so ga gojila do drugačnosti.

Prav odnos do drugačnosti odpira vprašanje dialoga. Na drugačnost se je mogoče odzvati dialoško, lahko pa se nanjo odzovemo tudi z monologom, konfliktom ali asimilacijo v njej. Ti trije odnosi odsevajo krizo identitete, zaradi katere neka kultura ali neki posameznik ni več zmožen vzpostaviti dialoga z drugačnostjo, še manj pa je zmožen v njej prepoznati enega od virov svoje lastne identitete. Če je konfliktni odnos posledica tega, da se človek počuti ogroženega od drugačnosti, je za asimilacijski in za monološki odnos značilno, da ga prvi dela slepega za njegovo lastno avtonomijo, drugi pa za avtonomijo drugačnosti. Konflikt vodi v spopade, monolog v izolacijo in osamljenost, izguba v drugačnosti – asimilacija – pa pomeni beg pred samim seboj. Vsi trije primeri so izraz nezrelega odnosa, v katerem bodisi istost izključuje drugačnost bodisi drugačnost istost. V nasprotju z njimi razume dialog drugačnost prek istosti in istost prek drugačnosti. V dialogu istost ne izniči drugačnosti (monolog) niti drugačnost istosti (asimilacija).

Človek doseže svojo polnost v pristnem dialoškem razmerju. Že sv. Avguštin je človeka, ki je po svojem bistvu oseba, opredelil kot dialoško bitje, razpeto med istostjo in drugačnostjo, med jazom in nejazom: »Kaj je tako zelo tvoje kakor ti? Kaj je tako zelo netvoje kakor ti?« (*In Iohannis euangelium*, tract. 29, par. 3, l. 21) Po sv. Avguštinu človeka ne moremo razumeti, če ga zapremo na obzorje istosti ali na obzorje drugačnosti, ampak ga lahko razumemo le kot dinamično celoto, ki jo obenem sestavljata istost in drugačnost.

Dialog, ki konstituira človeka kot dinamično celoto istosti in drugačnosti, je oznaka za *način njegove biti*. To predvsem poudarjata Martin Buber in Hans-Georg Gadamer. Dialog ne sodi v vrsto kategorij, ki človeka statično opredeljujejo kot predmet po njegovih lastnostih, to je po tem, *kaj ima*, ampak

v vrsto kategorij, ki opredeljujejo kvaliteto njegove biti, to je po tem, *kako je*. Dialoškost – zmožnost odnosov z drugimi ljudmi, z okoljem in s samim seboj – ni ena od zunanjih lastnosti človeka, ampak njegova temeljna zmožnost, ki mu omogoča nenehno izpopolnjevanje njegovega načina bivanja. Zmožnost izpopolnjevanja in spreobračanja je bistvena značilnost človeka kot kulturnega bitja. Ko govorimo o *načinu bivanja*, ne govorimo več o tem, kaj človek ima, ampak o tem, kako je. S tem postavimo kategorijo »biti« nad kategorijo »ime-ti« in se obenem preusmerimo k vprašanju svobode, ki je zmožnost nenehne izbire načina biti. Ko nekoga opredelim po *načinu* njegove biti, ga opredelim glede na njegovo *kulturo*, ki je le zunanji izraz njegove notranje zmožnosti *svobodnega izbiranja in odločanja*. Človek se torej razkriva v slogu svojega bivanja: »Človek je slog.«

Velja pa tudi narobe: »Slog je človek sam« (grof de Buffon). Samo človek ima svoj slog ali stil. Je edino bitje, ki presega svet. Zato lahko samo izbira način svoje biti v svetu in s tem svoj slog. To misel je lepo izrazil filozof iz 3. stoletja, Plotin, ko je dušo primerjal z morjem, materialni svet pa z mrežo, potopljeno v morje: »Svet ima dušo, toda duša mu ne pripada, ampak ga spremlja; svet je pod oblastjo, in ne vlada; je v lasti, in ni lastnik. Svet /.../ je v duši, ta pa ga drži pokonci. Ničesar ni, kar ne bi bilo deležno duše. Svet je kakor mreža, potopljena v vodi, zato si ne more prisvojiti tega, v čemer je. Z morjem potuje naprej tudi mreža. /.../ Po svojem bistvu ima duša tolikšno moč, da lahko v istem zaobjame vse telo; in kjer je telo, tam je tudi duša.« (Enn., IV, 3, 9) S tem je Plotin naredil korenit preobrat. Prelomil je z vsakdanjim »naravnim razmišljanjem« (Husserl), po katerem predmetni svet vlada nad našim osebnim, ali kakor se je izrazil Platon, po katerem je duša ujetnica telesa. Nasprotno, po Plotinu je duša dinamično počelo, ki vlada nad telesnim svetom in usmerja življenje. Ta ideja je postala žarišče eksistencialne filozofije: »Substanca človeka je eksistenca.« (Heidegger, 1997, 292) Po svojem bistvu človek ni skupek predmetnih lastnosti, ki so postavljene ena ob drugo, ampak – veliko globlje od tega! – svoboda, ki je izvir nenehne izbire bivanjskih načinov.

V samem svojem jedru je svoboda izbiranja povezana z odnosom do drugačnosti, ki tudi določa slog nekega človeka ali kulture. Prav vprašanje odnosa do drugačnosti je bilo nadvse živo v kulturah, ki smo jih simbolično označili po njih središčih kot Jeruzalem, Atene in Rim. Jeruzalem – središče judovstva in rojstni kraj krščanstva – je bilo mesto religioznega dialoga, v katerem se je človek srečeval z Bogom v njegovi presežni drugačnosti. V Atenah, glavnem mestu grštva, se je na *agori*, trgu, namenjenem političnemu in poslovnemu življenju, razvil politično-filozofski dialog. Iz njega sta se razvili filozofija in demokracija. Zasluga mogočnega rimskega imperija pa je bila, da se je ponižal pred kulturno veličino vojaško poražene Grčije in postal prvi posrednik njene

kulture. Tako je Rim ustvaril model kulturnega dialoga, Atene so ustvarile antropološko-filozofski model in Jeruzalem etično-teološki model dialoga. Vsak na svojem področju so Rim, Atene in Jeruzalem sprejeli drugačnost kot vir novih možnosti, vedno vnovične renesanse in samopreseganja.

2. Rim: kulturni model dialoga

Evropska kultura je po svojem bistvu kultura dialoga. To izzivalno tezo je v delu *Evropa, rimska pot* (2003 [1992]) razvil Rémi Brague, predavatelj filozofije evropskih verstev na Gardinijevi stólici v Münchnu in srednjeveške islamske filozofije na pariški Sorboni. Svojo idejo utemeljuje na tezi, da je ob svojem nastanku v srednjem veku Evropa za svojo pot izbrala rimski kulturni model. Ta izbira je Evropi, ki je svoj kulturni vzpon začela iz nič, omogočila vrsto vedno novih prerojenj, renesans, začenši s prvo, karolinško. Izbira rimskega kulturnega modela ni v tem, da je Karel Vélíki, »oče Evrope«, prevzel kulturne dosežke antičnega Rima, ampak da je zavzel držo, ki jo je Rim zavzel do politično podrejene Grčije. To držo je slikovito predstavil rimski pesnik Horacij v svojih *Pismih* (II, 1, 156): »Ujetnica Grčija je ujela svojega divjega zmagovalca in vpeljala umetnosti v neotesani Lacij.« Horacij se ne spreneveda glede krutosti, s katero so njegovi rojaki širili politično gospodstvo. Ta vidik nenazadnje prevlada tudi v podobi, ki jo ima o Rimljanih današnji čas. Kljub svoji vojaški krutosti pa je bil Rim sposoben prepoznati kulturno veličino Grčije, ki si jo je vojaško podredil, njej pa dovolil, da ga je prevzela s svojo kulturo. S tem je prišlo do pomembnega premika v kulturni identiteti Rima: težišče njegove kulture se je premaknilo izven Rima, v Grčijo. Rim grške kulture ni izničil, ampak ji je dal možnost, da je ponovno zaživela na njegovih tleh, kar je bila prva renesansa grške klasike. Spomniti velja le na rimskega cesarja Marka Avrelija, filozofa na prestolu, ki svojega dnevnika ni pisal v latinščini, ampak v grščini.

Podobno držo je zavzel Karel Vélíki. Karolinško cesarstvo z glavnim mestom Aachnom je bilo daleč od tedanjih kulturnih središč: Bizanca, Bagdada, Meke. Bilo je tudi daleč od zemljepisnega središča tedaj znanega sveta, ki je bilo nekje na Srednjem vzhodu. Karel Vélíki je torej vladal na obrobju, izven središč. Da bi se uveljavil, je začel politično tekmovati z Bizancem, ki je bil tedaj središče krščanstva in je veljal za legitimnega dediča antike. Karlov življenjepisec Einhard pa pripoveduje še o drugi, manj znani strani njegovega življenja: ponoči, ko ni mogel spati, se je Karel Vélíki, »oče Evrope«, zagrizeno učil pisati na tablicah, ki jih je imel shranjene pod blazino. On, ki velja za očeta šole, je bil sam šolar na »večernih tečajih«. In: ni se učil niti galsko niti nemško, ampak latinsko. Evropa, nepismena celina, se je najprej učila brati latinsko in grško. Brague meni, da je »skrivnost njene veličine« (Brague 2003, 125) v tem,

da ji ni bilo odveč, postaviti se v položaj drugotnosti in si izbrati vir svojega kulturnega bogastva izven sebe. Danes se zdi ta odločitev nekaj samoumevnega, v resnici pa je bila njena postavitev v položaj drugotnosti rezultat preišljene in svobodne odločitve, ki bi lahko bila tudi povsem drugačna, kakor bi tudi Rimljani v svoji vojaški premoči lahko grško kulturo povsem uničili. Odločitev Evrope pa kaže, da je antiki priznala kulturno prvenstvo, sama pa se je postavila v položaj drugotnosti. Njena kulturna zavest je zato po svojem izvoru razsrediščena, ekscentrična, z virom izven sebe, kar je njeni drži dalo pečat kulturne dialoščnosti vse do konca francoskega 17. stoletja, ko se je uveljavila novoveška težnja po zavračanju zunanjih virov in temeljev. Šele tedaj pride v kulturni drži Evrope do premika od ekscentričnosti k temu, kar mnogi označujejo kot evropocentričnost. S tem je izgubila izvorno držo drugotnosti.

Drža drugotnosti ji je omogočala, da se je učila od drugih kultur. Vsakokrat, ko se je obrnila k svojim antičnim virom, je prišlo do njenih ponovnih rojstev, renesans. V nasprotju z evropsko kulturo islam nikoli ni zavzel drže drugotnosti v odnosu do antike. Antična spoznanja, za katera se je zanimal, je sprejel in asimiliral, a antike nikoli ni sprejel kot svojega temelja, h kateremu bi se zaradi njegovih neminljivih, klasičnih dosežkov bilo vredno vračati kot k viru prerojenja. Zato islam ne pozna renesans.

Kulturno držo drugotnosti je omogočala tudi latinščina, ki je Zahod ni imel za jezik Boga samega, kakor je to veljalo v islamu za arabščino. V islamu je vsako tuje delo, prevedeno v arabščino, jezik Boga, pridobilo na svoji vrednosti in dostojanstvu. Muslimanski svet drugih kultur ni sprejemal kot vir, ki bi ga lahko kulturno obogatil, ampak je samega sebe razumel kot dopolnitev in obogatitev drugih kultur. Nasprotno Zahod latinščine ni razumel kot absolutni jezik, ki bi bil dopolnitev drugih. Latinščina je veljala za enega od jezikov, v katere je bilo prevedeno Sveto pismo. Ker so se latinščino morali vsi učiti in je zato nihče ni mogel imeti za materin jezik, so bili pred njo vsi enaki. Zato je lahko vršila vlogo srednika, ne da bi se sama postavljala v središče.

Nenazadnje je k razsrediščeni zavesti Evrope prispevalo tudi krščanstvo. Ideja drugotnosti je temeljni kamen krščanske zavesti. Krščanstvo se zaveda, da je drugotno že z zgodovinskega vidika, ker je prišlo za judovstvom. Tudi islam je prišel za judovstvom in iz njega izhaja, a se v nasprotju s krščanstvom do njega ne postavi v položaj drugotnosti. Po nekaterih virih naj bi Mohamed prihodnjemu kalifu Omarju rekel, da branje Korana zadostuje, zato imajo islamski teologi študij Svetega pisma za nepotreben ali pa ga celo prepovedujejo. Judom in kristjanom namreč očitajo, da so razodetje slabo razložili ali pa ga celo hoté ponaredili (Brague 2003, 62–63). Tudi v krščanstvu se je poskušala uveljaviti podobna težnja, ki jo po njenem zagovorniku Markionu poznamo

kot markionizem, a jo je krščanstvo zavrnilo kot krivoverstvo. Ker je razodetje svojo polnost doseglo v Novi zavezi, v Jezusu Kristusu, je po Markionu Stara zaveza nepotrebna in jo je treba zavreči. V nasprotju z markionizmom se krščanstvo nenehno vrača k Stari zavezi kot svojemu viru. S tem kaže, da drugačnosti niti ne odpravlja niti ne asimilira, ampak jo sprejema v njeni drugačnosti takšno, kakršna je.

Pravi nosilec drugotnosti v krščanstvu pa je Jezus Kristus, ki z vsem svojim bivanjem utemeljuje ontologijo drugotnosti. Jezus Kristus, sin živega Boga, se je utelesil, da bi stregel, in ne, da bi mu stregli. Njegovo življenje, ki temelji na popolni odpovedi samemu sebi, je sv. Pavel označil z besedo *kenōsis*.¹ Izničenje ali izpraznjenje samega sebe, kar beseda pomeni, omogoča, da v krščanski ontologiji prvo, osrednje mesto zavzema drugi, bližnji, in ne jaz. Ontologija, ki temelji na biti Jezusa Kristusa, ima dve pomembni posledici: sekularizacijo, tj. ločitev med svetim in posvetnim,² in svetost človeškega življenja, ki izhaja iz Božjega učlovečenja. S tem se krščanstvo radikalno loči od drugih religij, ki ne ločujejo med svetim in posvetnim, Boga in človeka pa ločujejo z nepremostljivim prepadom. Takó je religiozni model drugotnosti, značilen za krščanstvo, teološko podprl kulturni model drugotnosti, ki ga je Evropa prevzela od Rima.

Po svojem izvoru je evropska kultura dialoška, kar ne pomeni, da se tej drži pozneje ni nikoli izneverila. Zlasti z novim vekom je postajala vse bolj evropocentrična in monološka. Za njeno izvirno držo pa je bila značilna dialoškost, odprtost do drugačnosti, do vrednot drugih kultur, ki jih je prepoznala kot neminljive, tj. klasične, in jih sprejela za svoje. Veličina Evrope je v tej njeni izvorni učljivosti, iz katere se je vedno znova prenavljala in postajala kulturno bogatejša. S tem, ko je antiki priznala kulturno prvenstvo, je privzela držo drugotnosti, to pa je v njej porodilo tudi nekakšen občutek niževrednosti, ki jo je spremljal tudi v odnosu do drugih kultur. Zaradi tega Evropi ni bilo težko pogledati nase skozi oči drugih kultur, iz česar je nastala posebna literarna vrsta, ki je v drugih civilizacijah ni mogoče najti. Dela, ki Evropo prikazujejo skozi oči drugih kultur, so na primer Montesquieujeva *Perzijska pisma*, Cadalsova *Pisma iz Maroka* ali Favrova *Poučna in nenavadna pisma*, za katera so avtorji gradivo črpali iz poročil misijonarjev. Takó so kulture, ki si jih je Evropa politično podredila, imele na Evropo določen vpliv in jo kulturno bogatile. Njena drža je drža dialoga, ki temelji na zavesti, da prava moč kulture ni v zavračanju tujih kultur niti v tem, da jih asimilira, ampak v tem, da zmore nase pogledati

1 Prim. Flp 2,5–8: »Isto mišljenje naj bo v vas, ki je tudi v Kristusu Jezusu: Čeprav je bil namreč božje narave, se ni ljubosumno oklepal svoje enakosti z Bogom, ampak je sam sebe izničil *«kenōsis»* tako, da je prevzel naravo hlapca in postal podoben ljudem. Po zunanosti je bil kakor človek in je sam sebe ponižal tako, da je postal pokoren vse do smrti, in sicer do smrti na križu!«

2 Prim. Mt 22,21: »Dajte cesarju, kar je cesarjevega in Bogu, kar je božjega.«

tudi skozi njihove oči in se ob tem prenavljati. V tem je ena temeljnih značilnosti dialoga: pogledati nase skozi oči drugega.

3. Jeruzalem: etično-teološki model dialoga

Temeljno vprašanje, na katerega različne religije iščejo odgovor, je vprašanje o razmerju med Bogom in človekom. Judovstvo je to razmerje razumelo kot zavezo, ki se je po krščanski razlagi z novo zavezo dopolnila v Jezusu Kristusu. Jedro in rdeča nit obeh zavez pa je postopno razodevanje božje ljubezni, ki se je v vsej svoji polnosti razodela v Kristusu, Božjem sinu. V tem se Sveto pismo jasno razlikuje od ostalih religij: odnosa med Bogom in človekom ne pojmuje niti kot izključujočega razmerja, ki bi Boga in človeka zaprlo vsakega v svoj svet, niti kot zlitja v eno celoto, ampak ju postavlja kot dva samostojna, neizprosna sogovornika, ki pa vstopata v dialog ljubezni. Zgodovina obeh zavez je zgodovina dialoga ljubezni med Bogom in človekom. Kakor med sogovorniki v resničnem dialogu ni niti popuščanja niti izkrivljanja resnice, tako je tudi svetopisemski dialog med Bogom in človekom dramatičen: poln iskanj, največkrat neznosnih napetosti (Job), predvsem pa nepričakovanih preobratov (spreobrnjenje sv. Pavla). Neizčrpno bogastvo božjega življenja se v nobenem drugem odnosu ne bi moglo razodeti na tako veličasten in pristen način. V dialogu Bog spregovori na človeški način, kar omogoča, da človek Božjo besedo tudi sprejme, to pa ne zmanjša napetosti, ki je posledica Božje presežne drugačnosti, ki nenehno ruši omejene, mitične podobe, ki si jih človek po svoji volji ustvarja o Bogu in jih preslikava vanj. Božja beseda, izrečena v dialogu, je človeška, obenem pa neskončno presega vsa človeška obzorja.

V dialogu se postopoma razodeva Božja ljubezen do človeka. Že v Mojze-sovih knjigah Bog razodene svoje prijateljstvo do človeštva, kar se pokaže v *izvoljenosti* Izraela. Božja svetost pa se vedno bolj razodeva kot bogastvo dobrote in zvestobe (2 Mz 34,6). Najgloblje so dramo ljubezni v stari zavezi doživljali preroki, ki so dialog med Bogom in izvoljenim ljudstvom primerjali razmerju med zaročencem in zaročenko, polnim strastne ljubezni in ljubosumja, trpljenja in odpuščanja. Dialog ljubezni, ki je daleč od tega, da bi bil le površna izmenjava besed, ima za cilj ustvariti človeku novo srce, zmožno ljubezni (Ezk 36,26; 16,60). Ta cilj pa je od Boga zahteval, da je v dialog vedno vlagal več, kakor mu je izvoljeno ljudstvo vračalo: »Z večno ljubeznijo te ljubim, zato ti tako dolgo izkazujem dobroto,« razglaša Bog (Jer 31,3.20.22).

Vedno močnejša je postajala tudi zavest, da Bog ne nagovarja samo izvoljenega ljudstva, ampak vsakega posameznika, še zlasti pravične, uboge in majhne, nenazadnje tudi pogane in vse stvarstvo (Mdr 11,23). Človek na njegov nagovor odgovarja s svojo ljubeznijo in slavi ne samo svojega Gospoda,

ampak vse, kar je z njim povezano: njegovo ime, postavo in modrost. Svojo ljubezen do Njega pa je pripravljen zapečatiti z mučeništvom (2 Mkb 6–7). Ko je rabi Aqiba leta 135 mučeniško umiral za Boga, je dejal: »Ljubil sem ga z vsem svojim srcem in z vsem svojim imetjem. Nisem pa še imel priložnosti, da bi ga ljubil z vsem svojim življenjem. Ta trenutek je prišel.«

Dialog ljubezni med Bogom in človekom se je začel s stvarjenjem, dopolnil pa se je v novi zavezi z rojstvom, smrtjo in vstajenjem Božjega sina. V tem dogodku se razodene brezmejnost Božje ljubezni. Bog, ki se »spominja usmiljenja« (Lk 1, 54), gre prek vseh meja in se človeku izroči kot dar. Daru pa si ne moremo nikoli prislužiti, ker je po svojem bistvu vedno zastonjski in je sad dobrote. Po svoji dobroti in človekoljubnosti nas Bog rešuje, »a ne zaradi del pravičnosti, ki bi jih storili mi, marveč po svojem usmiljenju, s kopeljo prerojenja in prenovitve po Svetem Duhu« (Tit 3,5; Rim 5,6). Nova zaveza je nova, ker je Kristus »prinesel vso novost, prinašajoč samega sebe« in je sam »Novost, ki je prišla prenovit in poživit človeka« (Irenej iz Lyona, *Proti krivoverstvom*, IV, 34, 1). V tej Novosti se je razodelo nekaj, česar človeško »oko ni videlo in uho ni slišalo« (1 Kor 2,9): brezmejnost Božje ljubezni. Bog je človeka prvi ljubil, njegova ljubezen pa je tako brezmejna, da za življenje sveta ni odlašal darovati svojega edinorojenega Sina (Jn 3,16; Rim 5,8). »On ni prizanesel lastnemu Sinu, temveč ga je dal za nas vse. Kako nam torej ne bo z njim tudi vsega podaril?« (Rim 8,32) Ta dogodek ni eden izmed dogodkov sveta, ampak je Dogodek, v katerem je Bog svet ustvaril in h kateremu je svet usmerjen. Je Dogodek pred vsemi dogodki. V njegovi moči človek ljubi in je od Boga ljubljen. Je korenina, ki omogoča sleherni dialog, obenem pa je tudi poslednji smisel vsakega dialoga. Brez ljubezni se dialog razvoden in se izniči. Najvišji in nepresegljivi kriterij katerega koli dialoga je torej dialog ljubezni, v polnosti uresničen v osebi Jezusa Kristusa, zato Janez v začetku svojega Evangelija Jezusa Kristusa ne označi zgolj slučajno kot učlovečeno Besedo *«Logos»*. »V začetku je bila Beseda in Beseda je bila pri Bogu in Beseda je bila Bog. Ta je bila v začetku pri Bogu. Vse je nastalo po njej in brez nje ni nastalo nič, kar je nastalo. V njej je bilo življenje in življenje je bilo luč ljudi.« (Jn 1,1–5) Kakor Jezusa Kristusa ne moremo ločevati od sveta, tako ga tudi ne moremo ločevati od Boga. On, »edinorojeni Bog, ki biva v Očetovem naročju«, je razložil Boga, ki ga »ni nikoli nihče videl« (Jn 1,18). Po Jezusu Kristusu, razodeti in učlovečeni Besedi, je bivanje človeka in sveta dobilo nov smisel. Na razodetju, da je Bog ljubezen (1 Jn 4,8.16) in da je človek ustvarjen v Jezusu Kristusu, temelji tudi spoznanje, da se lahko človek v polnosti uresniči le prek dialoga ljubezni. Kristologija je temelj radikalne, dialoške ontologije.

V filozofskem jeziku je dialog med Bogom in človekom formuliral Martin Buber (1878–1965), filozof, izhajajoč iz judovskega izročila, ki je opozarjal,

da je pristno razmerje med človekom in Bogom dialog. Temeljna kategorija njegove filozofije dialoga je razmerje. »Na začetku je razmerje: kot kategorija bitja /.../. *A priori* razmerja; *vrojeni ti*.« (Buber 1982, 21) Zaveze ni mogoče opredeliti s kategorijami aristotelske substancialne ontologije, ki daje prednost predmetu, ampak s kategorijo razmerja. To, kar je človeku vrojeno, niso ideje, ampak razmerje, ki ga ni brez tija. Bubrova ontologija – ontologija vrojenega tija – je ontologija dialoga (ontološko bivanje), ki ni le v nasprotju s tradicionalno objektivistično–substancialno ontologijo, ampak tudi z novoveško subjektivistično ontologijo (monološko bivanje) (118). Svetopisemska ideja človeka ni ideja vaze zazrtega jaza, za katerega je razmerje zgolj nebitvena lastnost in jezik eno od sredstev, ampak ideja duha, ki se rojeva iz razmerja oz. iz jezika. »V resnici namreč ni jezik v človeku, ampak je človek v jeziku in govori iz njega – tako tudi vsaka beseda, tako vsak duh. Duh ni v jazu, marveč med jazom in tujem.« (29) Te izvirne resnice pa človek ne uvidi vedno, saj v njegovem površnem, vsakdanjem življenju največkrat prevlada neosebna drža, usmerjena k stvarim, k predmetom, k tistemu, kar človek ima. To površno držo, ki obravnava svet in človeka kot predmet in se kaže v besedi »jaz-ono«, razlikuje Buber od izvirne drže, ki se kaže v temeljni besedi »jaz-ti«, to pa je mogoče »izgovoriti le s celim bitjem« (3). Resnično življenje temelji na tej izvirni, celostni drži, ki je vsa usmerjena k srečevanju: »Vse resnično življenje je srečevanje.« (9)³ Srečevanje ne pomeni »nekaj imeti«, ampak pomeni »stati v razmerju«. Človeka torej ne opredeljujejo njegove vsebine, ampak razmerje, ki se v polnosti razvije v dialogu in srečevanju. Zato človeka tudi ne moremo razumeti pravilno, če ga opredelimo kot posameznika znotraj vrste *animal rationale*. Izvirno ga lahko razumemo le iz njegovega razmerja z izvirnim Ti-jem. Še preden jaz stopi v razmerja, ki jih ima s predmetnim svetom, pa stoji pred večnim Ti-jem, zato svet ni nekaj poleg Boga, ampak je v Njem, v večnem Ti-ju.⁴ Popolno razmerje je dialoško razmerje. Samo znotraj takšnega razmerja je mogoče osmisлити tudi ljubezen. Ljubezen, ki je zaprta v monolog, je pekel, Lucifer; ljubezen, ki ostaja v dialogu, pa je odgovornost (15; 118).

4. Atene: antropološko-hermenevtični model dialoga

V Atenah je dialog doživel svoj vzpon s Sokratom in Platonom, ki sta ga uporabila kot sredstvo iskanja resnice, uveljaviti pa sta ga poskušala tudi v politiki, a neuspešno. Za Sokrata je bil dialog najvišji način uresničevanja filo-

3 »Kdor izreka ti, njegov predmet ni nekaj. /.../ Kdor izreka ti, nima nečesa, nima ničesar. Pač pa stoji v razmerju.« (Buber 1982, 4)

4 »Ničesar izključiti, ničesar zapostavljati, vse, ves svet zaobjeti v Tiju, priznati svetu njegov prav in njegov res, ničesar obdržati poleg Boga, temveč vse v njem – v tem je popolno razmerje.« (Buber 1982: 57) Prim tudi str. 73: »Vsa območja so obsežena v Njem, On v nobenem.«

zofske misli, Platon pa ga je uporabljal bolj kot literarno vrsto, ki bi jo v marsikaterem od svojih del lahko nadomestil s kakšno drugo. Najpomembnejše je, da sta Sokrat in Platon jezik razumela kot izvirno mesto resnice. Takšno razumevanje jezika ima svoje korenine v obdobju, ko je grška družba prehajala iz arhaične v klasično, polisno ureditev, ko se je vloga jezika in besede korenito spremenila (Vernant 1986, *passim*). V arhaični dobi, ko je bilo najvplivnejše kraljestvo mikensko, je bila beseda in s tem politična moč v rokah kralja, z razkrojem kraljestva po 12. stoletju pred Kristusom in izginotjem kralja pa je beseda postala svobodna, kar je omogočilo nastanek mestne države in racionalnosti. Na mesto kralja stopi sedaj beseda *«logos»*, o čemer priča misel sofista Gorgiasa: »Beseda je mogočen vladar.« (Diels in Kranz 1922, 2:251 [76 B 11.8]) Doslej je bila beseda odvisna od vladarja, odslej je vlada odvisna od besede. Politična moč je počasi prehajala v roke državljanov, ki so veljali za enake in so o političnih odločitvah razpravljali na *agori*, mestnem trgu, kjer se je merila moč besede. Močnejša je bila beseda govornika, večja je bila možnost, da uveljavi svoje ideje. Z besedo pa je v središče stopil tudi človek in njegova eksistenca. Beseda, »izpostavljena« na *agori*, ni bila več zaprta v privatno in religiozno sfero, ampak je postala najpomembnejše, vsem dostopno sredstvo politične uveljavitve, *agora* pa središče *polisa*.

To ni omogočilo le razvoja različnih besednih vrst, med katerimi je osrednje mesto pripadlo govorništvu, ampak je povečalo tudi zanimanje za iskanje resnice in pravičnosti, kar je filozofiji dalo novega zaleta in jo postavilo v povsem novo vlogo. Pred očmi mnogih je na javnem prostoru imela možnost za zmago tista beseda, ki je bila močnejša v argumentih in je poslušalce nagovorila takó, da se je v razmerju do njih postavila v objektivno in neopredeljeno sredino. Temeljna kategorija grškega *polisa* je s tem postala ideja sredine in enakosti, ki je izpodrinila hierarhično zasnovani kozmični in družbeni red. Naravoslovci sveta niso več razlagali hierarhično, ampak simetrično z idejo enakomerne porazdelitve elementov in vlog *«isonomía»*. Tudi zdravje so razumeli kot enakomerno razporeditev moči. Na družbenem področju se je začela uveljavljati ideja, da pred zakonom in besedo ni nihče privilegiran, ampak so vsi enaki. Kriterij moči neke besede ni bil več ta, kdo je besedo izrekel, ampak njena umljivost. Nad življenjem je s tem zavladala boginja enakosti, Dike *«Pravičnost»*, ki je skrbela za enakost in vzajemnost. Prav o njej govori Anaksimander v fragmentu, ki velja za najstarejši ohranjeni stavek nekega filozofa: stvari po pravičnosti »druga drugi plačujejo kazen in poravnava za krivdo po redu Časa« (Diels in Kranz 1922, 1:15 [fr. 2,9]). Iz ideje, da je stvarnost utemeljena na enakosti, se je razvila geometrija, katere temelj je ideja o homogenosti prostora. Zato je Platon geometrijo postavil na najvišje mesto, takoj za dialektiko: »Nebo in zemljo, bogove in ljudi povezujejo občestvo, prijateljstvo, urejenost,

premišljenost in pravičnost. Zato imenujejo to vesoljstvo lepa urejenost, ne pa – prijatelj moj – neurejenost in razuzdanost. /.../ Geometrična enakost ima veliko moč med bogovi in ljudmi.« (Grg 508 A)

Za razliko od sofistov, ki so besedo postavljali v službo politične demagogije ali privatnega interesa, je Sokrat besedo postavil v službo filozofije, usmerjene k resnici. Predvsem dialogi, ki jih je Platon napisal na začetku svoje filozofske poti kmalu po Sokratovi smrti, so odsev resničnih sokratskih dialogov *«sokratikoi logoi»*. Razlagalci Platonove filozofije dolgo niso znali odgovoriti, zakaj v nekaterih zgodnjih dialogih Platon ne pride do jasnih, enournih odgovorov, ampak obstane v slepi ulici. Danes je odgovor jasen. To ni bil njegov namen. »Bolj kot informirati hoče dialog formirati.« (Goldschmidt 1963, 3) Prva skrb sokratskih dialogov niso nova spoznanja in informacije, ampak oblikovanje sogovornikove osebnosti. Namen sokratskega dialoga ni »govor o« neki temi (delokucija), ampak »nagovor« sogovornika (alokucija). Čeprav vsak od Platonovih dialogov nosi podnaslov, ki opredeljuje temo dialoga (o pobožnem, o duši, o molitvi, o pogumu, o prijateljstvu itd.) in čeprav v *Gorgiasu* (491 A) slišimo Kaliklov očitek Sokratu, da »stalno govori o čevljarjih, krojačih, kuharjih in zdravnikih«, je pomembnejši od teme, okoli katere se razgovor suče, sobesednik. V središču dialoga je v resnici sogovornik, četudi na neopazen način. Bistvo in cilj dialoga ni izrekanje resničnih spoznanj, ampak preusmeritev dušne drže k resnicoljubnosti. Resnicoljubnost je temelj resnic, ki jih izražamo v misli ali jeziku. Razlikovanje med resnicoljubno držo in resničnimi stavki najdemo tudi v Aristotelovi *Nikomahovi etiki*.

Dialog – beseda vzeta iz življenja za življenje – ne more postati suhoparna, teoretično-abstraktna razprava. Platon pravi, da ne sme biti nekaj mrtvega, ampak »kot živo bitje« (Fjdr 264 C) in da je »mera /.../ takšnih besed pri pametnih ljudeh vse življenje« (Drž 450 B). V dialogu je treba začutiti življenjski utrip, ta temeljna povezanost z življenjem pa se kaže kot skrb. Gonilna sila dialoga je *skrb* za kreposti (Apl 31 B), za to, da bi bili »čim boljši in razumnejši« (36 C). Ker Sokrat te skrbi ni našel v vsakdanjem življenju svojih someščanov, jih graja: »Najboljši med možmi, prebivalec Aten, najpomembnejšega, po modrosti in moči najslavnejšega polisa, pa te ni sram, da se ukvarjaš le s tem, kako bi si pridobil čim več premoženja, slave in časti, za razumnost, resnico in za to, da bi imel čim boljšo dušo, pa si ne prizadevaš in za to ne skrbiš?« (29 D–E). Sokrat ne neha poudarjati, da se dialog ne spušča v postranska vprašanja, ampak v samo jedro človeške eksistence, kar je povzel z besedami oraklja, zapišanega na portalu Apolonovega templja v Delfih: »Spoznav samega sebe!«. ⁵ Skrb ni le gonilna sila dialoga, ampak tudi cilj dialoga. Skrbi, ki jih ima človek

v vsakdanjem življenju, največkrat ne izvirajo iz skrbi za kakovostno, krepotno življenje, ampak so usmerjene na obrobje eksistence v materialni položaj in družbeni status. Vsakdanja skrb je bolj usmerjena k temu, kaj imam, kot k temu, kaj sem. Temeljna dolžnost filozofije pa je, preusmeriti skrb k temeljnim vrednotam človeške eksistence, ki so po Sokratu razumnost, resnica in duša. Redko kateri filozof je tako jedrnato opredelil temeljne vrednote človeške eksistence, za katere je filozofija odgovorna. Med filozofi 20. stoletja je to skrb za vzgojo skrbi obnovil Heidegger, ki je v skrbi prepoznal bistveno značilnost človeške biti.

Dramatični značaj dialoga kaže, da to nikakor ni misel, ki bi gladko tekla od začetka do konca, ampak je polna prevratov in napetosti. Iz brezizhodnih smeri, v katere pogosto zaide, se mora vračati k izhodiščem, kar jo dela bolj mislečo, meditativno, in ji omogoča, da se bolj zbliža s svojim predmetom, ki naj bi si ga usvojila in naredila za svojega. Zbližanje misli z njenim predmetom ni enostavna danost, ampak prav rezultat nenehnega vračanja k mišljenemu predmetu, ki ga misel odkriva z vidika vedno novih predpostavk. Dramatičnost pa izhaja tudi iz dejstva, da dialoška misel ni monolog, ampak je vanjo enakovredno vpleten sogovornik. Sobesednika v dialogu nenehno premagujeta stališča drug drugega, ki so potopljena v videz resnice, in ne izražajo prave resnice. Vsakdanja misel, praviloma potopljena v videz resnice, se ne ravna v skladu s temeljnimi vrednotami eksistence, kot so dobro, plemenito ali resnično, ampak sledi »velikemu razumu«, kakor Nietzsche imenuje koristnost. Sokratski dialog pa misel preusmerja od logike koristnega k logiki dobrega in resničnega, kar še zdaleč ni lahko delo. Zato Victor Goldschmidt pravi: »Kar koli že je bilo izrečenega o Platonovi misli, ta še zdaleč ni podobna lahkemu golobu, ki ga nič ne stane, da zapusti zemljo in poleti v čisti prostor utopije. Platonove razprave so dialogi. In golob se mora v vsakem trenutku otesati sobesednikove duše, polne svinca. Vsak dialog je izbojevan« (Goldschmidt 1963, 337–338). To zbliževanje misli z resnico je Platon v *Državi* prikazal kot strm in naporen vzpon filozofa iz temne votline, v kateri ljudje zadovoljno živijo v prepričanju, da jim je dana vsa resnica. Filozof pa hoče pokazati navideznost teh resnic in misel izpeljati iz teme v svetlobo, ki stvarjem omogoča, da se pokažejo v svoji izvorni podobi, kakor se v siju sonca stvari pokažejo takšne, kakršne so. In zopet: bolj kakor dokončno spoznanje predmeta je tu za dialog pomembna pot, ki očiščuje in osvobaja misel. Dialog je torej naporna pot, vzpon, dogajanje, drama, ki ima za cilj svobodo duha. Kakor je cilj tragiške drame katarza, tj. očiščenje od nezmernih čustev oz. strasti, takó je namen sokratskega dialoga, ki je filozofska drama, očiščenje duha od videza in ga pripraviti za resnico. To dramo spreobrnitve duha je že Platon opisal kot pot (Apl 36c), kar nas spominja na moto, ki ga je Heidegger zapisal na začetku svojih zbranih del: »Pota,

ne dela!« *«Wege, nicht Werke!»,* ali pa na Kantovo prepričanje, da se »filozofije ne moremo naučiti, ampak se kvečjemu lahko naučimo filozofirati« (*KrV*, A 837/B 865). Temeljno prepričanje Sokrata ali Platona je, da filozofije ni mogoče preleti v sistem, ampak da je po svojem bistvu drama duha na poti iz videza v resnico. Oblika, zmožna, da to izvirno dramo duha predstavi v njenem jedru, pa je dialog. Res je, da je cilj sokratskega dialoga jasno spoznanje zastavljenega problema, ki se konča z definicijo, a pomembnejše za dialog je očistiti duha sobesednikov, ki so v dialogu udeleženi, jih zblížiti s problematiko in narediti tankočutnejše za spoznanje resnice.⁶

Ker pa je človeku udobneje živeti v navidezni resnici, prilagojeni merilom koristnega, potrebuje dialog priganjačev, kakršen je bil tudi Sokrat. Smrtna obsodba, ki ga je doletela, je bila posledica strahu, ki ga je zbudil med oblastniki, ko je Atence priganjal, naj opustijo lahkotnost navidezne resnice in zaživijo po merilih resnice in pravičnosti, ki sta neodvisni od njihovih zasebnih interesov. Na zatožni klopi je sodnike še enkrat opozoril na nepogrešljivost njegove vloge buditelja med Atenci: »Če me usmrtite, ne boste zlahka našli drugega, ki bi bil takšen in bi ga bog dodelil polisu kot velikemu in plemenitemu konju, ki pa je zaradi velikosti precej len in mu je potreben neki obad, da ga zbuja. Meni se zdi, da me je bog takšnega dodelil polisu: kot nekoga, ki vas nenehoma zbuja, prepričuje in graja.« (*Apl* 30 E) Sobesednik, ki se z njim v dialogu srečam, je drugačen, ta drugačnost pa ni le projekcija mojih želja, ampak prava, neobvladljiva Drugačnost. Sobesednik me v dialogu nagovarja z zornega kota te drugačnosti, v katerega se jaz ne morem postaviti in se z njega opazovati. Zato je pravi, resnični dialog vedno nekaj nadležnega, kar me bega in odkriva v povsem neznani luči. Takó tudi razkrinkava iluzije, ki jih imam o samem sebi, in razbija polresnice ali laži, v katere ovijam svoje življenje. Zato so Atenci Sokrata doživljali kot nadležnega obada, ki velikemu konju ne dovoljuje, da bi se uspal.

V nasprotju s sofisti, ki so nastopali kot učitelji *ex cathedra*, pravi Sokrat zase, da ni »nikoli postal učitelj nikogar« (33 A). Čeprav so Atenci razgovore z njim doživljali kot obadjo nadlogo, je za dinamiko sokratskega dialoga značilno, da Sokrat ne stopa v središče in ne nastopa z avtoriteto, s katero bi si podrejal sogovornika, ampak kot pobudnik dialoga. Dialog je smiseln le, če se udeleženec v dialogu že vnaprej odpove temu, da bi se postavil v središče, kar bi se končalo v monologu. To je Sokrat uresničeval z vnaprejšnjim priznavanjem svojo nevednosti. V nasprotju s tistimi, ki v resnici ne vedó, a mislijo, da

6 »Definicija sama zase ni nič; vse je v prehojeni poti, da bi jo dosegli; sobesednik si tako pridobi večjo prodornost duha (Sfs 227 A–B), več zaupanja (Tjt 187 B), večjo sposobnost glede na vse stvari (Drž 285 D); njegova duša se očisti, potem ko zavrne mnenja, ki so jo zapirala učenju (Sfs 230 B–C). Kakršne koli so besede, ki jih uporabljamo, da bi označili ta dialektični napredek, se vendarle vedno uresniči v duši sobesednika in bistrega bralca, ki se poda na to pot.« (Schaerer 1969, 87).

vedó, se zaveda svoje radikalne nevednosti: »Jaz ničesar ne vem, a tega tudi ne mislim« (Apl 21 D; prim. Alk I 117 C). S tem je negativnemu vztrajanju v navidezem védenju, značilnem za vsakdanje, lagodno življenje, postavil nasproti pozitivno priznanje lastne nevednosti. Takšno dejanje si zasluži ime filozofije, ki ni modrost, ampak ljubezen do modrosti. Po prepričanju Grkov je modrost lastnost bogov, ljudje pa so le ljubitelji modrosti, ki se ji lahko približajo, če najprej priznajo svojo nevednost. V *Simpoziju* Platon opiše Sokrata, ki je zanj utelešenje filozofije, z mitičnim likom Erosa, dečka, ki je po starših pol bog pol človek. Zaradi svoje dvojne narave je razpet med zemljo in nebo. Zemeljski element je podedoval od svoje zemeljske matere Revščine (*Penija*), nebeški od svojega božanskega očeta Najdipota (*Poros*), ki mu v njegovi iznajdljivosti ni zaprta nobena pot. Kot človek je ubog, niti nežen niti lep, grob, zanemarjen, bos, brez doma, prenočuje na tleh, brez odeje, spi pred vrati in ob poteh pod milim nebom. Kot bog pa stremlji po lepih in dobrih stvareh, je pogumen, drzen, silovit, izreden lovec, ki si vselej izmišlja nove zvijače, željan razumnosti, iznajdljiv, izreden čarovnik in vse življenje filozofira (Smp 203 B–D). Iz teh nasprotij človeške eksistence se rojeva drama življenja, ki je svoj najvišji izraz dobila v filozofiji, v življenju Sokrata.

Sokrata so njegovi življenjepisci – Platon, Ksenofont ali Aristofan – opisali kot grdega po zunanosti. Opis spominja na besede, s katerimi so dramatik opisovali spačene podobe silenov, napol živalskih napol človeških spremljevalcev boga Dioniza. Nietzscheju, ki je teoretično prodornega Sokrata imel za začetnika oddaljevanja misli od življenja, se zdi »pomenljivo, da je Sokrat bil prvi znameniti Grk, ki je bil grd« (Nietzsche 1920, 190). A to je Nietzschejeva interpretacija. Pierre Hadot pa za Kierkegaardom poudarja, da je bil »Sokrat prvi individuum v zgodovini zahodne misli« (Hadot 1987, 95). Njegova nenavadna, zunanja podoba je bila le znamenje njegovega duhovnega genija, ki se je izražal v ironiji. V ironiji je Kierkegaard videl vso njegovo veličino.

Sokrat je dialog opisal kot majevtiko, porodničarstvo, katerega namen je sogovorniku pomagati, da sam izreče spoznanja, ki jih nosi v sebi. Majevtika temelji na ironiji, tj. na metodi postavljanja vprašanj, katere skrivnost je v hlinjenju nevednosti. V razgovoru, ki se je razvijal iz hlinjene nevednosti, je Sokrat drugo za drugim postavljaj vprašanja o temah, za katere se je zdelo, da so jasne in o katerih ni nič dvomil. S tem je pri sogovorniku zbudil dvom. Bistvo ironije je v tem, da ne sprejema ustaljenih prepričanj, ampak jih postavlja pod vprašaj. Na drastičen način so to ironično, do kulture in stvarnosti zadržano in nekonvencionalno držo prevzeli kiniki, med katerimi je izstopal Diogen, poznan po radikalnem nasprotovanju civiliziranim oblikam obnašanja. Ne koč, ko je »šel v gledališče v smeri nasprotni onim, ki so prihajali ven, so ga vprašali: ›Zakaj?‹ Odgovoril je: ›Vse življenje to počnem«. Platon ga je ozna-

čil kot »Sokrata, ki se mu je zmešalo« (Diogen Laertski, *Vitae philosophorum*, 6, 64, 8; 6, 54, 2). Prav Diogen najbolj uteleša destruktivni, subverzivni vidik ironije, ki ima za svoj cilj spodkopavanje ustaljenih podob. Nekaj podobnega je počel tudi Sokrat s svojim ironičnim nastopom, a njegov cilj ni bilo rušenje kulturnih vrednot, ki bi jih nadomeščal z naravnimi težnji, za kar si je prizadeval Diogen, ampak razgradnja vseh tistih oblik vedenja, ki so posameznika ovirale, da bi se izrazil kot individuum. Sokrat je torej Atence preusmerjal na pot individualizacije.

Ko je nastopil, kakor da nič ne ve, si je Sokrat v odnosu do sogovornika nadel masko vpraševalca in se razcepil ali podvojil v Sokrata, ki hlini nevednost, in Sokrata, ki v resnici ve. V resnici je Sokrat dobro vedel, kam hoče pripeljati pogovor. Četudi je Sokrat v resnici vedel, je njegovo hlinjeno priznanje nevednosti sogovornika opogumilo, da se je izrazil v svoji drugačnosti in pristnosti. Dialog je torej nekakšna igra, v kateri si vsaj eden od sogovornikov nadene masko nevednosti, a ne zato, da bi prekril resnico, ampak da bi pri drugem prebudil spraševanje in bolj zavzeto iskanje resnice. Takó se je dialog izognil neosebni, teoretični razmišljanju in se preselil na tla eksistence same, kar je odprlo možnost, da se v njem izrazijo najobčutljivejša vprašanja človeške eksistence. Bistveni cilj sokratskega dialoga je spodbuditi sogovornikovo zavest, da se odpre lastni eksistenci in začuti njene temeljne probleme. Ob tem se pokaže nemoč jezika: dialog, ki zavest preusmerja k eksistenčnim vprašanjem, sam ne zmore dati zadnjih odgovorov. Ostane le izkušnja temeljnih eksistenčnih vprašanj in zavest o omejenosti jezika. Dialog torej meri onkraj samega sebe na zavest in jo poskuša narediti živo, občutljivo, pozorno. Poslednje spoznanje dialoga je, da moralne in eksistencialne izkušnje ni mogoče celovito in dokončno zaobseči v besedah in je v njih »usklaščiti«. Vprašanja človeške eksistence in moralnih odločitev logična analiza ne more do konca izčrpati, ampak je lahko le predmet vedno žive skrbi. Zato Sokrat ne neha ponavljati, da je »skrb zase« (*epimeleia heautou*) pred vsemi drugimi (Alk I 120 D; Apl 4 C). »Takšen je filozof: klic k eksistenci,« pravi Hadot (1987, 103). Vsa dinamika sokratskega dialoga je podrejena tej skrbi, ki je daleč od vsake sistematizacije.

Ena temeljnih značilnosti ironije je tudi Sokratovo hlinjenje zaljubljenosti. Platon je Sokratovo poslanstvo simbolično predstavil z mitično podobo Erosa, demonsko silo, v kateri sta povezana božje in človeško. Cilj ironične ljubezni je zbuditi zaljubljenost pri sogovorniku. O tem govori Alkibiad: »Mene pa je ugriznilo nekaj na najbolj boleče mesto, kamor se lahko ugrizne: udaril in ugriznil me je v srce ali dušo ali kakor koli je že to treba poimenovati, in sicer s filozofskimi besedami, ki se mlade, naravno nadarjene duše, ko jo zgrabijo, držijo bolj divje kot strupenjača in jo pripravijo, da dela in govori kar koli« (Smp 218 A). Za silensko podobo Sokrata se je skrival strastni zapeljivec, ki se mu

atenska mladina ni mogla upirati. S tem, da si jo je osvojil, si je zagotovil, da bo sprejela njegove ideje. Sokratova ironična ljubezen je bila po svojem bistvu pedagoški eros, katerega namen pa je bil pri sogovorniku prebuditi filozofski eros, tj. ljubezen do modrosti, do *logosa*. Zato se je vsakokrat, ko je v sogovorniku podžgal ogenj zaljubljenosti, umaknil in poskušal doseči, da bi ta ogenj prerasel v ogenj filozofskega erosa.⁷ To erotično razsežnost sokratskega dialoga je Nietzsche razložil z besedami, da se »najgloblja spoznanja rojevajo samo iz ljubezni«, in Goethe, da »se učimo le od tistega, ki ga ljubimo« (v: Bertram 1921, 314 sl.).

Cilj sokratskega dialoga je privedi misel nazaj v življenje, v okrilje človeške eksistence. To je lepo izrazil Hölderlin v pesmi z naslovom Sokrat in Alkibiad, kjer je za Sokrata uporabil besede: »Kdor je mislil najgloblje, ljubi tisto, kar je najbolj živo.«⁸ Dialog – beseda, ki se rojeva iz srečanja dveh oseb – je za Sokrata najboljši način, kako iz brezskrbne, teoretične misli, obrnjene stran od življenja, misel narediti ponovno budno, živo in skrbno. Najvišji poklic misli je skrb za to, da bi postali boljši ljudje. Dialog spreminja človekovo duhovno in moralno držo. Njegova prva skrb ni *izrekanje* resničnih sodb, ampak *vzgoja* resnicoljubne drže. V helenistični filozofiji so to duhovno vlogo dialoga prevzele *diatribe*, filozofsko-etični pogovori, iz katerih se je kmalu razvila filozofska pridiga pri kinikih in sofistih.

Od tega sokratskega ideala dialoga se je najprej oddaljil Platon, ki dialoga ni razumel kot najbolj notranjo, pristno dinamiko misli, ampak ga je uporabil kot literarno obliko, pod katero se skriva dialektični miselni postopek. Pot do resnice je zanj dialektika, ki ne sledi najprej živi izmenjavi misli dveh ali več sogovornikov, *soočeni* v dialogu, ampak je podrejena dialektični analizi pojmov. Dialektika je spoznavna metoda, ki se od nižjih pojmov vzpenja k višjim, dokler ne doseže najvišjih, »krovnih« pojmov, v katerih je zajeto bistvo neke vrste stvari. Od podob neke stvari, ki nenehno spreminjajo svoj videz, se dialektika dvigne k bistvu, k ideji stvari. Ta biva sama po sebi, je večna in se zato ne spreminja. Najvišji »krovní« pojem je Dobro ali Eno, ki v sebi združuje mnoštvo vseh pojmov. Dialektični vzpon k višjim pojmom, ki sinoptično pokrivajo vedno večji obseg nižjih pojmov, je obenem vzpon k večji polnosti bivanja.

Za razliko od sokratskega dialoga in diatrib, ki so igrali vlogo duhovnih vaj, pozneje dialoga niso več razumeli kot sredstva preoblikovanja človeškega bivanja in njegove duhovne drže, ampak so ga podredili teoretičnemu spozna-

7 Prim. razlago, ki jo daje Kierkegaard: »V tem smislu bi ga morda morali imenovati zapeljivca: navduševal je mladino, prebujal v njej hrepenenja, ki jih sam ni zadovoljil. Vse jih je varal, kakor je varal Alkibiada. Privabljal je mlade ljudi, a ko so se obrnili nanj, da bi pri njem našli mir, tedaj je odšel, tedaj je očarljivost minila, tedaj so občutili globoko bol nesrečne ljubezni, tedaj so zaslutili, da so bili prevarani in da ni bil Sokrat tisti, ki jih je ljubil, ampak oni njega« (v: Wahl 1938, 60).

8 »Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste.«

nju. Na takšen, teoretičen način je dialog uporabil že Aristotel v delih, namenjenih širšemu krogu slušateljev, ki so se izgubila. Podobno obliko »teoretičnega dialoga« pa najdemo tudi v novoveški filozofiji pri Malebranchu, Leibnizu, Berkeleyu, Humu, Diderotu, Schellingu ali Schleglu.

5. Platonski dialog in Gadamerjeva filozofska hermenevtika

Poleg Bubra, ki je filozofijo dialoga razvil na svetopisemskem izročilu, je treba omeniti Hansa-Georga Gadamerja, ki je svojo filozofsko hermenevtiko oziroma hermenevtično ontologijo postavil na temelje platonskega dialoga. S tem platonskega dialoga ni samo aktualiziral, ampak ga je vzel za temelj svoje filozofije, ki predstavlja enega najvplivnejših sodobnih miselnih tokov. Temeljno vprašanje filozofske hermenevtike je vprašanje izkušnje resnice (prim. Gadamer 1990: passim). Od Descartesa dalje je novoveška filozofija izkušnjo resnice omejevala na strogo znanstveno metodo, izven katere ni prave in gotove izkušnje resnice. Temu omejevanju misli na znanstveno metodo se je najprej uprla filozofija življenja konec 19. stoletja, ki je poudarjala, da misliti pomeni živeti. Življenje pa zajema veliko širšo paleto resnic, kakor jih more zaobseči znanstvena metoda. Naloga filozofske hermenevtike, ki nadaljuje izročilo filozofije življenja, je razložiti, kaj omogoča to širšo in globljo izkušnjo resnice, ki jo nudi življenje. Če torej matematična, strogo znanstvena metoda ni zmožna, da bi izkušnjo resnice zajela v vsej njeni življenjski polnosti, se postavlja vprašanje o tem, kaj je tisto, kar omogoča razumeti življenje v različnosti njegovih pojavov. Odgovor filozofske hermenevtike na to je: jezik.

To izvirno dejstvo, da je človek najprej bitje jezika, so po Heideggerju odkrili že Grki, ki so človeka opredelili kot »živo bitje z zmožnostjo, da govori/razume« (*zōon logon echon*). »Grk je na prav poseben način živel v jeziku; jezik ga je živel. /.../ Jezik je bit in postajanje človeka samega.« (Heidegger 1994, 18; 16) Že tu vidimo, da je Heidegger v jeziku, v *logosu*, prepoznal temelj človeka, tj. antropološki princip, kar spominja na začetek Janezovega evangelija: »V začetku je bila Beseda *<Logos>*.« Zato po Heideggerju starogrška opredelitev človeka kot »živega bitja, ki ima *logos*«, ni dovolj korenita. Resnica o človeku je globlja in je zakoreninjena v jeziku. Nima človek jezika, ampak »jezik ima človeka« (*logos anthrōpon echon*) (Heidegger 1966, 134). Človek živi v *logosu*, v jeziku. *Logos* pa pomeni temeljno odprtost biti bivajočega. *Logos*/jezik omogoča človeka. To tej misli je Gadamer, Heideggrov učenec, utemeljil filozofsko hermenevtiko: »V jeziku se predstavlja sam svet. Jezikovno izkustvo sveta je »absolutno«. Zato »ima« svet tisti, ki ima jezik« (Gadamer 1990, 453; 457 (slov. prev. 365; 367)). Jezik torej omogoča izkušnjo in razumevanje sveta. Jezik

ni sredstvo, s katerim bi svet spoznavali in o njem govorili, ampak je odprtost, po kateri se razkriva svet, in je zato počelo sleherne izkušnje in razumevanja. Izven jezika ni niti izkušnje niti razumevanja sveta.

Izvorna struktura jezika pa je dialog, pogovor *«Gespräch»*: »Jezik je po svojem bistvu jezik dialoga.« (Gadamer 1990, 450 [slov. prev. 362]) Platonski dialog takó postane temelj filozofske hermenevtike (368–384 [298–310]). Razumevanje ni monolog, ampak dialog, ki temelji na vprašanjih in odgovorih. Za Heideggerja je bistvo jezika v odprtosti, ki omogoča izkušnjo, Gadamer pa poudari dinamičnost te odprtosti, ki izhaja iz dialektike vprašanj in odgovorov. Naša izkušnja sveta ni vedno enaka in enako intenzivna, ampak se spreminja: enkrat smo pozorni na eno, drugič na drugo; enkrat je naša pozornost večja, drugič manjša itd. Ta spremenljivost je odvisna od vprašanj, ki si jih zastavljamo. Človek brez vprašanj je človek brez novih izkušenj. Živi v vedno istem, starem svetu, kjer je zanj vse samoumevno in mu je vsako poglobljanje razumevanja odvečno. Ta vsakdanji videz *«doxa»*, da vse vem, zaradi katerega se mi ni treba o ničemer spraševati, je hotel omajati Sokrat s svojo ironijo. V videzu vsevednosti, ki uspava *eros* vpraševanja, je videl največjega nasprotnika resnice. Podobno nalogo si zastavlja filozofska hermenevtika. Predmet njene kritike je vsakdanje mnenje, ki človeka uspava v videzu samoumevnosti. Proti temu videzu vsakdanje samoumevnosti govori življenje, ki odpira vedno nova vprašanja, dvome in negotovosti, ta pa človeka silijo k priznanju, da ni vseveden. Človekovo izvorno stanje je vpraševanje, v katerem se kaže njegova izvorna želja po tem, da bi razumel in vedel.

Razumevanje je odvisno od postavljanja vprašanj, ki meri na odprto, dvoljubno problematiko. Vprašanje mora zadeti problematiko. Ne sme se tudi opredeliti niti za eno niti za drugo rešitev, ampak mora poiskati srednjo pot med *pro* in *contra*. Razumevanje je odvisno prav od zmožnosti vprašanja, da uravnoteženo nakaže nasprotni možni rešitvi. Znanje napreduje prek dialektične obravnave nasprotnih možnosti, ki jih morajo vprašanja nakazati. »Védenje je iz samega temelja dialektično. Védenje ima lahko le kdo, ki ima vprašanja, vprašanja pa zajemajo v sebi nasprotstvo med Da in Ne, med Tako in Drugače. Le zato, ker je védenje vtem širokem smislu dialektično, lahko obstaja »dialektika«, ki nasprotstvo Da-ja in Ne-ja izrecno naredi za svoj predmet.« (371 [300]) Izkušnja in razumevanje sveta je odvisna prav od te dialektične zmožnosti vprašanj. Pravilno postavljeno vprašanje razkrije problematiko v njeni pravi luči, kar omogoči njeno razumevanje. Napačno postavljeno vprašanje problematiko zastre in ima za posledico napačno razumevanje. Zato odgovorov ne moremo vnaprej načrtovati, ampak so rezultat dobro postavljenih vprašanj. Prav tako postavljanje vprašanj ni tehnika, ki bi se je lahko naučili, ampak izhaja iz zmožnosti, da se podredimo »stvari«, o kateri dialog razpravlja. Me-

tode vpraševanja ni! »Pravimo sicer, da »vodimo« pogovor, toda pristnejši ko je pogovor, manj je njegovo vodenje stvar volje enega ali drugega sodelujočega v njem. /.../ Na splošno je pravilneje reči, da nas zanese v pogovor, ali še bolje, da se vanj zapletemo.« (387 [313]). Pogoji, da stopimo na pot vpraševanja, je priznanje nevednosti, nato pa se vprašanja in odgovori – s tem pa tudi udeleženci v dialogu – povežejo okoli »stvari«, ki vodi pogovor, cilj pogovora pa je *logos*, razumevanje, »prihajanje-v-jezik« stvari same.

Dialektika vprašanj in odgovorov je nasprotna dogmatični misli, ki je prepričana, da je enkrat za vselej *razumela*. Zavest sama je v nenehnem zgodovinskem dogajanju. In ker je zgodovinsko pogojena, tudi razumevanje ni nikoli dokončan proces, ampak je dogajanje, tj. nenehno prizadevanje, da bi v novih okoliščinah našlo odgovore na vprašanja, stara ali nova. Takó je zavest v nenehnem dialogu z izročilom in s konkretno življenjsko situacijo. V tem dialogu – Gadamer si ga po vzoru platonskih dialogov predstavlja kot »rojevanje« odgovorov na dialektično postavljena vprašanja – mora zavest sama najti odgovore na vprašanja o njenem poslanstvu in smislu njene biti. To pa ne gre samo od sebe: dialog je razgibana pot, polna prevratov in brezizhodnih situacij, kakor so razgibane in nepredvidljive vsakokrat nove življenjske situacije. Ta avantura zavesti ni le zunanja, naključna, ampak sega v jedro ontoloških in eksistencialnih vprašanj. Gadamerjeva hermenevtična ontologija (nauk o biti) je zato v svojem bistvu dialoška.

6. Dialog kot duhovna vaja razsrediščenja

Evropa si je sama izbrala svoje prednike. Za svoj kulturni vzor je izbrala Rim, od katerega se je učila držbe sprejemanja nadčasovnih dosežkov tujih kultur. Ta izbira, ki jo je odprla tujim kulturam, je bila zanjo odločilna. Prek Rima je sprejela Atene in njihov antropološki model, ki je v središče postavil človeka kot dialoško bitje, naravnano k resnici. Ta model sta uveljavila Sokrat in Platon. Ob Jeruzalemu pa se je Evropa učila odprtosti do absolutno Drugačnega. Vsak na svoj način so Rim, Atene in Jeruzalem osmišljevali svoj dialog z drugačnostjo: svoj dialog z drugimi kulturami je Rim osmišljal s privzemanjem njihovih dosežkov, ki so veljali za nadčasovne in klasične; Atene so v dialogu prepoznale pot k resnici; za Jeruzalem pa je cilj dialoga izpopolnitev v ljubezni. To so elementi pristnega dialoga. Nema lokrat pa sodobni svet razume »dialog« v zgolj tehničnem smislu kot postopek usklajevanja političnih, družbenih, ekonomskih ali kakšnih drugih interesov. Takšno interesno usklajevanje seveda ni pravi dialog, ampak monološko iskanje svojih lastnih interesov. V nasprotju z iskanjem lastnih interesov je kultura pravega dialoga razsrediščena

in se pusti voditi resnici, ljubezni in neminljivim, klasičnim vrednotam, četudi jih ponuja nekdo, ki je versko ali politično drugače misleč.

Gadamer je dialog uvedel kot ontološko načelo. Po prepričanju hermenevtične ontologije smisel biti ni idealno, enkrat za vselej določen, ampak je rezultat napornega, vsakokratnega iskanja, ki ni nikoli samo moje, ampak skupno. Svoje lastne biti ne morem uresničiti sam. Nasprotno, z besedami Paula Ricœurja je treba reči, da bližnjica do samega sebe vodi prek drugega. Drugi v vsej svoji polnosti je temeljni kamen vsakega dialoga. Bistvo dialoškega dogajanja je, da sprejme vase drugega v vsej neposrednosti, drugačnosti in nepredvidljivosti. To pomeni, da drugega v dialogu ne more zastopati njegov pojem, ampak vstopa vanj neposredno kot »ti«. Drugega – če ga vzamemo v pristnem smislu – ne more nadomestiti pojem, ampak je lahko le neposredno navzoč kot »ti«, ki me neposredno nagovarja s svojim obličjem in kateremu sem neposredno izpostavljen. Živo dogajanje, kar pristni dialog je, je generator vsakokratnega smisla biti.

To živost dialoškega dogajanja je predstavil Jacques Derrida v delu z naslovom *Khôra*, v katerem prikaže Sokrata kot nosilca dialoga, ki pa obenem ostaja skrit. To je njegov »ironični teater«: Sokrat, gibalna sila dialoga, mora iz njega nenehno izstopati, da lahko vanj v vsej svoji neposrednosti vstopa sogovornik. Kakršen koli pojem si o Sokratu ustvarimo, je anahroničen. Ne moremo ga opredeliti niti kot predmet niti kot subjekt. Enostavno je, ne da bi ga mogli kam umestiti in zanj reči: »Je« ali »Biva«. Ostaja neopredelljivo brezno, za katerega pa je značilno, da odpira prostor dialoga in dialog tudi začinja. Sokrat, ki ga Platon opiše z besedo *atopos*, je torej kraj, ki ga ni. V dialogu sem tako, da se iz njega neprestano umikam.

Za Grka je bil dialog, kakor je to opisal Pierre Hadot, tudi duhovna vaja. Usmerjen je bil k iskanju resnice, obenem pa je ostril občutek za eksistencialna vprašanja. Dialog obenem zahteva popolno odprtost za resnico, ljubezen in nadčasovne vrednote, obenem pa tudi nenehen umik in razsrediščenje, za kar so srednjeveški mistiki, ki so se tega močno zavedali, uporabili izraz *humilitas animi*. V teh radikalnih zahtevah, ki so značilne za pristni dialog, prepozna filozofska hermenevtika alternativo novoveški misli, ki temelji na jazu kot kriteriju resnice. Človek je resnično odprt za vrednote, resnico in ljubezen šele, ko sam najprej stopi iz središča in jim prepusti mesta, ki ga zaslužijo. Zato je tudi danes pristni dialog duhovna vaja razsrediščenja misli in osebne katarze.

Reference

- Bertram, Ernst August.** 1921. *Nietzsche: Versuch einer Mythologie*. 4. izd. Berlin: G. Bondi.
- Brague, Rémi.** 2003. *Evropa, rimska pot*. Celje: Mohorjeva družba.
- Buber, Martin.** 1982. *Princip dialoga*. Ljubljana: Društvo izdajateljev časnika 2000.
- Die Fragmente der Vorsokratiker. 1922. 3 zv. Hermann Diels in Walther Kranz, ur. Zürich: Weidmann.
- Gadamer, Hans-Georg.** 1990. *Wahrheit und Methode*. Gesammelte Werke 1. 6. izd. Tübingen: Mohr. Slov. prev., *Resnica in metoda*. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo, Literatura, 2001.
- Goldschmidt, Victor.** 1963. *Les dialogues de Platon: Structure et méthode dialectique*. 2. izd. Pariz: P.U.F.
- Hadot, Pierre.** 1987. La figure de Socrate. V: *Exercices spirituels et philosophie antique*. Pariz: Etudes Augustiniennes.
- Heidegger, Martin.** 1966. *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Max Niemeyer.
- — —. 1994. *Einführung in die phänomenologische Forschung*. Gesamtausgabe 17. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- — —. 1997. *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Nietzsche, Friedrich.** 1920. *Gesammelte Werke*. Zv. 3, *Sokrates und die Tragödie*. München: Musarion Verlag.
- Schaerer, René.** 1969. *La question platonicienne*. Neuchâtel: l'Université.
- Vernant, Jean-Pierre.** 1986. *Začetki grške misli*. Ljubljana: DZS.
- Wahl, Jean.** 1938. *Etudes kierkegaardiennes*. Pariz: F. Aubier.

VI. Svetovnonazorske ovire na poti k dialogu

1. Resničnostna razsežnost svetovnega nazora

Osnovni aksiom človeške kulture je, da je človek zmožen spoznanja resnice, čeprav danes mnogi sprejemajo Nietzschejevo stališče, da je resnica zgolj iluzija ali pa da je nespoznatna. Brez tega aksioma izgubi komunikacija svoj smisel in z njo tudi medčloveški odnosi. Odprtost človeka za resnico se kaže na vseh ravneh in področjih življenja, od najnižjih do najvišjih, od tega, da nekemu pritrdilno prikimam, do najbolj zahtevnih znanstvenih teorij ali religiozno-etičnih sistemov. Seveda niso vse sodbe enakovredne. Ni enako usodno, če se zmoti meteorolog pri napovedi vremena, kakor če se zmoti sodišče v primeru smrtne obsodbe. Odločamo se torej o vprašanjih, ki segajo od nepomembnih do življenjsko usodnih.

Poleg usodnosti, ki jo imajo različne resnice, moramo razlikovati tudi med teoretičnimi in praktičnimi spoznanji. Namen teoretične misli je neodvisno od človeške eksistence misliti zakone, po katerih se stvari ravnaajo; namen praktične misli pa je misliti človeško eksistenco v njenem eksistiranju in njenih temeljnih odločitvah. Praktični misli je torej naložena odgovornost za temeljne življenjske odločitve, ki so lahko tudi zmotne. V tem je tudi naloga svetovnega nazora: najti pot, ki človeka kot celostno bitje vodi k njegovemu uresničenju, za razliko od poti, ki lahko njegovo eksistenco uničijo. Svetovni nazor zato ni zgolj prepričanje, ampak spoznanje, usmerjeno k iskanju resnice.

2. Svet kot obzorje

Spoznanje, lastno svetovnemu nazoru, je usmerjeno na *svet*, to je na celoto, znotraj katere se *stvari* kažejo. Svet ali *svetnost* ni predmet spoznanja kakor drugi predmeti. Svet spoznavajočemu ni dan predmetno, objektno, ampak je razsežnost, ki človeka odpira za predmetno spoznanje. Svet je obenem obzorje in pogled: je obzorje, znotraj katerega se stvari kažejo; je pogled, ki človeku odpre pot do stvari. Zato je svet vedno »moj svet« – »zorni kot«, s katerega se stvari nikoli ne kažejo za vse enako, ampak v določeni perspektivi, ki je samo moja. Obenem velja obratno: sveta ne ustvarjam *jaz*, ampak vanj vstopam. »Biti-v-svetu«, kakor je človeka opredelil Martin Heidegger, je zato način bivanja, ki je lasten samo človeku.

V *Državi* je Platon nakazal, kako je treba idejo sveta razumeti. Vprašanje sveta na *čutni ravni* je razrešil z vprašanjem svetlobe. Sonce ima dvojno vlogo: v očesu prebudi zmožnost videnja, stvarem pa daje vidljivost. Svetloba je

srednik, ki vzpostavlja most med očesom in stvarjo. Na *duhovni ravni* ima to vlogo ideja dobrega: v umu prebudi zmožnost umevanja, idejam pa daje umljivost. Vprašanje sveta je zato vprašanje, ki sega *onstran* spoznavajočega in spoznanega, subjekta in objekta k tistemu pogoju, ki razmerje med njima omogoča. Oko gleda v *moči* sonca in um v moči ideje dobrega. Razumemo, umevamo, mislimo lahko samo v moči *transcendence*, pogoja torej, ki presega subjektno in objektno, človeka in predmetni svet. S tem smo po Heideggerju (1989, 400) v problematiki, ki je po izvoru platonistična.

Problematike sveta in svetovnega nazora ni mogoče ločiti od vprašanja transcendence. Vprašanja sveta ne moremo reševati pozitivistično s sestavljanjem naših fragmentarnih izkušenj, ampak transcendentalistično z vidika ideje sveta, ki zajema našo izkušnjo o svetu v eno samo, globinsko izkušnjo. »Platon nam hoče pokazati, da tisto, kar nam omogoča razlikovati navidezno od resnično realnega, ni odvisno od kopičenja velikega števila dejstev /.../ Zadnji možnostni pogoj, da lahko razumemo realno kot takšno, je ta, da pogledamo v sonce, da bi oko tistega, ki spoznava, postalo sončevo,« pravi Heidegger (404). Transcendentalizem je zavest o tem, da obstaja neki zadnji kriterij, brez katerega ni mogoče razlikovati med resničnim in neresničnim. Ta pogoj je nekakšna »temeljna resnica sama, ki omogoča vse resnice« (Heidegger 1993, 106). Tega kriterija ni mogoče postaviti v red subjektivnega (»človek«, »duh« ali »absolutni duh«) niti v red objektivnega. Po Heideggerju je ta meja bit: ta omogoča vse, kar je, istočasno pa se za vsem, kar je, tudi skriva (106). Svet je torej »v meni«, a ni moj; in je v predmetih, a ga brez »mene« ni. Svet je zato mesto srečevanja. In ker sveta brez človeka ni, svet zanj ni zgolj usoda. Človek lahko svet spreminja in osmišlja. To je temeljna naloga svetovnega nazora, ki se se uresničuje kot osmišljanje človekovega »biti-v-svetu«.

Svetovni nazor zato ni teorija o tem, kaj svet kot celota je, kaj je njegov začetek ali konec, ampak spoznanje, ki je obenem praktično. Je osmišljanje mojega »tu« in »sedaj« z vidika celote, ki jo opredeljuje ideja sveta. Je spoznanje, v katerem eksistenca vzpostavlja samo sebe kot nenehen pro-jekt, ki lahko vodi k večjemu uresničenju, a tudi k izgubi samega sebe. To spoznanje je torej življenjsko, praktično. Eksistencialnih, življenjskih resnic ni mogoče izražati zgolj v stavkih in jih dokazovati teoretično, ampak v življenjskih držah in s pričevanjem. Resnice življenja, ki so zgolj zapisane, so mrtve. Po tem se razlikujejo od *resnic sveta*, ki so teoretične, od življenja ločene in se ne uresničujejo v življenjskih držah. Za verodostojnost resnice, da je »teža telesa, potopljenega v mirujočo tekočino, navidezno manjša za težo izpodrinjene tekočine«, zadostuje empirični in teoretični dokaz. Za verodostojnost resnice, da »je bolje krivico trpeti kakor delati« (Sokrat), pa besede ne zadoščajo.

Svetovni nazor se od metafizike razlikuje po tem, da temelji na praktičnih resnicah. Tako svetovni nazor kakor metafizika sta usmerjena na celoto vsega obstoječega. Metafizika misli najširši pojem »biti« in zadnji temelj vsega obstoječega. Za razliko od metafizike pa svetovni nazor ni le usmerjen k spoznanjem, ki veljajo za najširša in temeljna, ampak jih poskuša povezati z najbolj intimnimi odločitvami posameznika. Svetovnonazorske resnice so ljudem najsvetejše, najbolj nedotakljive resnice, ki niso samo misel, ampak tudi smisel, vreden samožrtvovanja, kakor je to dokazal Sokrat s svojo smrtjo.

3. Svetovni nazor kot pogled

Tu se izkaže narava svetovnonazorskih prepričanj. Ta prepričanja sveta ne predstavljajo samo v njegovem bistvu, ampak kot nalogo in izziv. Svetovni nazor vodi h konkretnim življenjskim držam in jih oblikuje. Individualnost je vedno rezultanta odločitev, ki jih človek sprejema: »za« eni možnosti je »ne« mnogim drugim. Življenje temelji na takšnih izbirah, zato »biti-v-svetu« ni nekaj splošnega, nevtralnega, ampak je srečevanje »iz oči v oči« s svetom.

Živeti »iz oči v oči« s svetom pomeni odgovorno sooblikovanje prihodnosti. Svet, ki ga človek srečuje, ni tuja, zunanja sila – usoda –, ampak organska celota, v katero je človek vključen. Organska je tudi misel svetovnega nazora: po svojem miselnem obsegu najširša, najbolj abstraktna, obenem pa organsko vključena v najbolj intimne odločitve posameznika. Človek namreč poskuša najti odgovor na vprašanje o smislu biti.

Romano Guardini (1963, 19) poudarja, da »je etos, ki je svetovnemu nazoru najbolj lasten, prav čistost pogleda. Seveda sme, pravzaprav mora ta pogled nositi ves žar, toda žar gledanja, ne delovanja. Ta žar širi in pogloblja pogled – ker zre ljubezen /.../ Svetovni nazor ne dela, ampak gleda. Seveda pa v njem deluje nekakšno ustvarjanje, neka globoka ustvarjalna moč, ustvarjanje, ki prihaja iz gledanja /.../ Je drža celotnega človeka – takšna, ki ima svoj višek v gledanju, v spoznanju.« Svetovni nazor je pogled, ki gleda na svet kot celoto, zato zajema vase tudi človeka kot celoto. Na svet ne gleda od zunaj, teoretično; ta pogled je eno z njegovo osebno držo, od katere ga ni mogoče ločiti; je misel, ki se je utelesila.

V antiki so se tega posebej zavedali helenistični filozofi, epikurejci in stoki. Pri obojih je bila temeljna sestavina filozofije fizika – študij sveta kot celote. A fiziko so razumeli kot duhovne vaje. Namen duhovnih vaj je bil oblikovanje pogleda na svet. »Opazovanje fizičnega sveta in predstavljanje neskončnega /.../ izzoveta popolno spremembo načina gledanja na stvari.« (Hadot 1996a, 28) Veliko bolj kakor pri epikurejcih pa se vseobsežnost filozofskega pogleda

pokaže pri stoikih. Človeka niso razumeli partikularno, individualno, ampak kot državljana sveta *«kosmopolitēs»*, ki na svet gleda z vidika celote. V *Dnevniku* (IX, 30, 1; XII, 24, 3) cesar Mark Avrelij naroča: »Opazuj kakor z visokega razgleda!« Podobno razmišlja tudi Seneka (*Quaest. Natur.* I, uvod 7–13): »Duša doseže polnost sreče, ko potepta vse, kar je slabega, se povzpne v višine in prodre v najbolj notranje koticke narave. Tedaj, ko bo tavalala sredi zvezd, se bo z zadovoljstvom nasmejala marmorju bogatih. Vsega tega razkošja ne more prezirati, dokler ne obide sveta in z vrha neba ne vrže zaničujočega pogleda na ozko zemljo, rekoč: ›To je torej točka, ki si jo toliko ljudstev deli z mečem in ognjem? Kako smešne so meje, ki si jih ljudje postavljajo med seboj!« (v: Hadot 1996a)

Antična filozofija je jasno videla, da še tako objektivna stvarnost, svet, ki je vanj človek vključen, človeku ne odvzame naloge za osebno formacijo. Življenje so grški filozofi primerjali delu kiparja. Človek stoji pred nalogo, da izčisti svoj pogled nase. Pogled, ki je čist, je tudi prost, da uvidi bistvo stvari, razume svet in samega sebe. Celoto lahko zajame le čist pogled, ki ni več ujetnik individualnosti. Svoboda pogleda je v njegovi čistosti in enostavnosti. Očiščene pogleda je zato tudi pot k bistvu vsega obstoječega. »Če hočeš spoznati bistvo neke stvari, jo opazuj v čistem stanju, kajti vsak njen dodatek je ovira pri spoznanju te stvari. Opazuj jo torej tako, da odstraniš, kar ni ona sama, ali bolje, odstrani s sebe madeže in se opazuj in verjel boš v svojo nesmrtnost,« uči Plotin (*Enn.* IV, 7, 10, 27 sl.). In drugje (I, 6, 9, 7): »Če še ne vidiš lastne lepote, stori kot kipar, ki mora oblikovati lep kip: odvzame to, spraska ono, eno površino zglati, očisti drugo in takó vse dokler se na kipu ne prikaže lep obraz. Prav tako odvzemi tudi ti tisto, kar je odveč; poravnaj, kar je krivega; očisti, kar je temnega, da bo postalo svetleče; in ne odnehaj oblikovati lastnega kipa, dokler v tebi ne zasije jasnost božanske kreposti.«

Univerzalnost pogleda – svetovni nazor – je torej rezultat kulture. Srečevanje človeka s svetom je odvisno od tega, kako gleda na svet kot celoto in nase kot celoto znotraj sveta. »Kako smešne so meje, ki si jih ljudje postavljajo med seboj!« piše Seneka, ko enkrat na vsakdanjo stvarnost pogleda z vidika celote. Dokler tega ni sposoben, je ujetnik sebičnih interesov, ki vodijo k nerazumevanju. V tem je tudi praktična učinkovitost svetovnega nazora. Vsak svetovni nazor temelji na predpostavki, da so njegova prepričanja resnična. Pogled z vidika celote pa mu prikaže, kako nepomembna so vsakdanje malenkosti. Človeka usmerja, da bi svoje življenje uskladi z »višjimi cilji«, tj. s cilji, ki ga morejo uresničiti celostno. Tako teoretična stališča dobivajo praktično razsežnost, ki vsakdanjost osvetljuje z vidika poslednjih ciljev. Takšno razumevanje sveta je življenjski izziv. V *Pogovorih z Eckermannom* (Goethe in Eckermann 1976, 709) pravi Goethe: »Ljudje ne vedo, koliko časa in naporov je potrebnih, da bi

se naučili brati. Za to sem potreboval osemdeset let, in še ne morem reči, da mi je uspelo.« Goethe je tu mislil na *razumevanje*, ki je vseživljenjski generator spreobračanja.

Tudi na ta vidik je opozoril že Platon. Filozofija po prepričanju antičnih filozofov preobraža človekov *jaz*, zato deluje kot svetovni nazor. Filozofija ni teorija, ločena od življenja, ampak utelešena misel, ki je postala življenjska praksa. Poglobljenemu spoznanju sledi spreobrnjenje jaza, brez spreobrnjenja jaza pa tudi ni napredka v nasprotni smeri – v spoznanju idej. To poudarja Julia Annas (1994, 300; 238): »Zavest o obstoju idej izhaja bolj iz spreobrnjenja srca kot pa iz naraščanja intelektualne ostrine.« Tudi pravična država ni »posledica zakonite in razvijajoče se prenove, ampak nastane kot posledica korenite spremembe duha in srca ljudi.« Bistvo človeka je v njegovem razumevanju sveta, napredek v razumevanju pa preobraža človekov *jaz*. »Kakor se oči same ne morejo obrniti iz teme k svetlobi, temveč se mora hkrati obrniti vse telo, tako se mora tudi organ, s katerim človek spoznava, odvrniti z vso dušo od sveta nastajanja, dokler ne postane sposoben, da vzdrži pogled na to, kar obstaja,« je prepričan Platon (Drž 518 C; 525 C 5; 532 B 8). Resnični napredek je torej v spreobrnjenju vse duše. Platonizem ostaja model, ki ga moramo imeti pred očmi, ko poskušamo razumeti pojem »svetovnega nazora«. Tu resnica s teoretične ravni prehaja na praktično; ni več zgolj sodba, skladna s predmetom misli, ampak življenjska drža, bivanjski način, ki omogoča razodetje resnice. Resnica človeka prenavlja in spreminja v njegovi notranjosti. Cilj Platonovih dialogov je bila »eksistencialna prenova«, kakor je poudaril Victor Goldschmidt (1963, 3): »Dialogi niso imeli namena informirati, ampak formirati.«

4. Dialoškost in organskost svetovnega nazora

Svetovni nazor ustvarja celosten pogled, ki ima dialoško strukturo: ustvarja možnost srečevanja in določa način srečevanja. Nevtralne, znanstveno teoretične sodbe svetovni nazor umešča v življenjski prostor in jih vrednoti z vidika njihovega vpliva na eksistencialno-praktično razsežnost posameznika. Tu dobijo teoretične sodbe svojo praktično umeščenost. Zato je srečanje človeka s svetom v svetovnem nazoru živ in organski dialog.

To je pravi smisel besede »svetovni nazor«. Svetovni nazor, ki bi bil ali zgolj projekcija individualnih hotenj v svet ali spontani prevzem kolektivne zavesti, ne ustreza svoji ideji. Ideja svetovnega nazora je dialoška izmenjava med univerzalnim in individualnim. To združevanje ni monološko – lahko je samo dialoško. Romano Guardini (1963, 15–16) ga je označil kot organsko. Organska je že struktura sveta. »Svet« je navzoč v vsaki posamični stvari. Vsaka je namreč celota sama v sebi, povezana s celoto vsega ostalega. /.../ Vsaka stvar ni

le števnici, merljivi del sveta, ampak njegov organ. »Organ« obsega v sebi celoto, kolikor je usmerjen nanjo. Če prodremo globlje v pomen besede »stvar«, vidimo: dejstvo »posamična stvar« je bistveno vezana na dejstvo »celota«. Organska celota in organska posamičnost sta dana drug v drugem. Takoj ko roko po njeni sestavljenosti in dejavnosti dojamemo v njeni organski živosti, jo razumemo kot roko telesa; kot ud, ki konstruktivno in funkcionalno že uresničuje v sebi telesno celoto. /.../ Telesna celost je že v roki.« Sicer pa, dodaja Guardini (16), je »beseda »organski« le zasilna pomoč, kakor je zasilna tudi prisposodba roke. /.../ Končno gre za neko bistveno, zadnjo povezanost posamične stvari in celotnega reda. To ima v očeh svetovni nazor: tisto zadnjo enost, v kateri sta posamična celota in skupna celota vezani druga na drugo in dani skupaj ena z drugo. V tem je »svetnost« biti. Posamične znanosti vzamejo celoto kot spoj posamičnosti za zadnji cilj. Njihovo napredovanje proti temu cilju je brez konca. Nasprotno pa ima svetovni nazor to celoto že v prvem zamahu. Tudi ta napreduje, a ne proti celoti, marveč navznoter; k vedno večji globini, polnosti in jasnosti znotraj takoj dojete – četudi namišljene – celote.«

Sodobna globalna kultura se je razvila iz zahodne, ta pa iz evropske s koreninami v judovsko-krščanskem, grškem in rimskem izročilu. Naštejmo glavne značilnosti evropskega izročila, ki je ob svojih začetkih za svoj vzor vzelo dialoški kulturni model. Danes mnogi srednjeveško Evropo populistično prikazujejo v neresnični luči kakor izvor vse nestrpnosti. A kljub dogodkom, ki v resnici mečejo na evropsko izročilo slabo luč, je evropska kultura po svoji zasnovi vse od svojih korenin in vzpostavitev – v srednjem veku – v samostojno kulturo dokazovala dialoško držo in zmožnost izmenjave med »domačim« in »tujim«. To zmožnost je zrušil šele razsvetljenski racionalistični radikalizem. Sv. Avguštin je dialoško opredelil že človeka, njegov »jaz«: »Kaj je tako zelo tvoje kakor ti? Kaj je tako zelo netvoje kakor ti?« (*In Iohannis euangelium* 29, 3, l. 21) Tudi antični Rim se je odprl grškemu svetu: Grčijo je osvojil politično, sprejel pa je njeno kulturo. »Ujetnica Grčija je ujela svojega divjega zmagovalca in vpeljala umetnosti v neotesani Lacij,« je zapisal pesnik Horacij (*Pisma* II, 1, 156). Sprejemljivost Rima za tujo kulturo razkriva njegove dialoške držo – lahko bi jo uničil, kakor so sleherni drugačnost uničevali Huni ali jo danes uničujejo talibani. Oče Evrope, Karel Véliki, ki je bil nepismen, se ni učil pisati niti galsko niti nemško, ampak latinsko. Evropa, nepismena celina, se je najprej učila brati latinsko in grško. Brague (2003, 125) vidi v tem »skrivnost njene veličine«: Evropi ni bilo odveč, postaviti se v položaj drugosti, podrejenosti tistemu, kar je izven nje bilo večjega, sprejemanja vrednega. Samo znotraj evropske literature pa se je razvila posebna literarna zvrst, ki je Evropejce prikazovala skozi oči drugih ljudstev. O tem govorijo Montesquieujeva *Perzijska pisma*, Cadalsova *Pisma iz Maroka* ali Favrova *Poučna in nenavadna pisma*. Gradivo

so avtorji črpali iz poročil misijonarjev. Ne nazadnje je svetopisemsko izročilo zgodba dialoga med človekom in Bogom, ki ima svoj višek v popolni zamenjavi pogleda v utelešenju Jezusa Kristusa. V njem pogleda človek nase skozi oči Boga in Bog nase skozi oči človeka. Martinu Bubru se je ideja dialoga zdela hrbtenica svetopisemske pripovedi. Sveto pismo pripoveduje zgodbo o tem, da je temeljna kategorija bitja dialoško razmerje: »Na začetku je razmerje: kot kategorija bitja /.../ A priori razmerja; vrojeni ti.« (Buber 1982, 21) Podobno je tudi grštvo s Sokratom dokazalo, kako visoko vidi dialog. Resnica ni lahek plen, ampak težko izbojevaní boj: »Kar koli že je bilo izrečenega o Platonovi misli, ta še zdaleč ni podobna lahkemu golobu, ki ga nič ne stane, da zapusti zemljo in poleti v čisti prostor utopije. Platonove razprave so dialogi. In golob se mora v vsakem trenutku otresati sobesednikove duše, polne svinca. Vsak dialog je izbojevan.« (Goldschmidt 1963, 337–338) Gadamer je prepričan, da je Platon v svojem razumevanju dialoga zadel v samo jedro jezika: »Jezik je po svojem bistvu jezik dialoga.« (1990, 450)

V tem je bistvo svetovnega nazora. Je živa, organska misel, usmerjena k najbolj splošnemu, najbolj abstraktnemu, ki se istočasno spušča v najgloblje jedro posamične eksistence, jo prenavlja in spreminja. V tem svetovni nazor izpolnjuje svoje poslanstvo: bolj kot izrekati dokončne teoretične sodbe o bistvu sveta je namen svetovnega nazora privzgjati krepost resnicoljubnosti in preverjati prepričanja posameznika ob prepričanjih drugih. Vsaka resnicoljubnost temelji najprej na samokritičnosti, na zavesti lastne omejenosti in odprtosti do drugega. »Kdor je mislil najgloblje, ljubi tisto, kar je najbolj živo,« pravi Hölderlin (Sokrat in Alkibiad) in pokaže na povezanost svetovnonazorske misli z življenjem.

5. Sekularizem in fundamentalizem – skrajni svetovnonazorski zamejenosti dialoga

Svetovni nazor se uresničuje kot živ dialog. Zato se dialoški strukturi ne more odpovedati, ne da bi se izneveril svojemu poslanstvu, ki povezuje skrajnosti – najbolj obče z najbolj posamičnim. Razsvetljenski radikalizem s koreninami v spinozističnem naturalističnem imanentizmu (Blumenberg 1988; Milbank 1992; Yovel 1989) je zavrgel to kulturo dialoga, ki jo je srednji vek vključil v svoj temelj. Srednjeveško sožitje različnih kultur – Padova, Toledo ali Pariz – je bila samoumevno dejstvo. Novi vek pa je to kulturno vključevanje spremenil v izključevanje, ki je višek doseglo v genocidih, etničnih čiščenjih in kulturnem pustošenju 20. stoletja. Totalitarizmi 20. stoletja so posledica noveške monološke držé, ki se je začela z izključevanjem drugačnosti in transcendence, izročila in narave.

Sekularizem je prva anomalija, izšla iz kulturnega izključevanja. Za svoje merilo je sprejel idejo sveta, idejo posameznika z vsem bogastvom njegovega notranjega sveta pa je zavrnil. Posameznika obravnava izključno v luči sveta in zunanosti, egalitaristično in privativno. V prid negativne enakosti se mora posameznik odpovedati »svojesti« (Robert Musil) v skladu z egalitarističnim sekularističnim uniformizmom: V imenu svobode morajo biti vsi enaki, zato je treba odpraviti sleherno drugačnost. Egalitaristični duh, v katerem vidi sekularizem zagotovilo svobode, ne dovoli razlikovanja med A in Ž. Tega, kar torej A nima, tudi Ž ne sme imeti, da si bosta enaka. To odpravlja diskriminacijo in zagotavlja svobodo. Sodobno pravo ima prav, ko dosledno odpravlja diskriminacijo, a odprava diskriminacije še ne pomeni ukinjanja razlik, ki vodi v pomešanost in kaos, v katerem je vse lahko vse in karkoli karkoli. Pod plaščem prizadevanj za svobodo posameznika sekularizem v resnici uvaja novo tiranijo egalitarizma, to je negativne svobode, ki jo je prepoznal že Rousseau (*Du contrat social*, pogl. 15): »Vi, moderna ljudstva, nimate več sužnjeve, ampak vi to ste!« Egalitarizem je le posledica notranje nemoči in izkoreninjenosti.

Fundamentalizem je druga anomalija, ki ima iste izvore in je le druga plat iste izkoreninjenosti kakor sekularizem. Ta zavrača idejo sveta v prid posameznika, ki ni zmožen dialoga s svetom in ni pripravljen preverjati svojih stališč v srečevanju z drugačnostjo. Fundamentalizem je danes pojav svetovnih razsežnosti z velikim potencialom nasilja. Pravi, da brani starodavna kulturna izročila in žrtve zahodnega imperializma. René Girard pa opozarja, da je tudi fundamentalizem le samogovor, ki se je oddaljil od kulturnega izročila. Po Girardu (2002) izhaja iz želje po posnemanju zahodne sekularistične ideologije; uporablja iste mehanizme in deluje na isti način. Največje izdajstvo dialoške države fundamentalizma pa Girard vidi v tem, da v imenu žrtev v času, ki je kakor nikoli prej spoznal nedolžnost žrtve, brezumno množi nove žrtve.

Sekularizem in fundamentalizem sta skrajni anomaliji, ki sta zavrnila dialog in z njim tisto, kar je svetovni nazor po svojem temeljnem poslanstvu. Svetovni nazor je dialog na najvišji ravni in med največjimi skrajnostmi: med najbolj obćim in najbolj individualnim, med zunanostjo in notranostjo, izročilom in prihodnostjo, znanostjo in vero. Model, ki ga lahko tema skrajnostma postavimo nasproti, je tisti, ki ga je za svojega izbrala srednjeveška Evropa: učlovečeno Božjo Besedo. Ta model uresničuje dialog med najvišjim in najnižjim. V njem Najvišji iz neznanskih dalj stopa v nedojemljivo bližino človeka, sèm, h kraju, kjer sem, k temu, kdo sem, kako sem, kaj čutim. Prikazuje Boga, ki se je utelesil, da bi pogledal skozi oči človekovih čutenj in bi človek videl skozi oči Boga, ki je neusahljiva ljubezen (Opeka 2010). Izmenjava oči med Bogom in človekom v osebi Jezusa Kristusa je najmočnejši izziv v času sodobnega monologa. A tega, kakor je *dokazal* Kristus, ni mogoče uresničiti drugače

kakor »na svoji lastni koži«. Svetovni nazor je torej mogoče dokazovati le z življenjem, ne v teoretičnih stališčih. Duh in resnica sta najprej življenje, šele nato besede. Življenje razumeva in spoznava več in globlje, kakor je to dano abstraktnim sodbam. V duhu in resnici se Bog ne kaže le kot tisti, od katerega višjega ni mogoče misliti, ampak kot tisti, od katerega nihče ne more močnejše ljubiti. V tem se izkazuje resničnost svetovnega nazora.

Reference

- Annas, Julia.** 1994. *Introduction à la République de Platon*. Pariz: P.U.F.
- Blumenberg, Hans.** 1988. *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Brague, Rémi.** 2003. *Evropa, rimska pot*. Celje: Mohorjeva družba.
- Buber, Martin.** 1982. *Princip dialoga*. Ljubljana: Društvo izdajateljev časnika 2000.
- Goethe, Johann Wolfgang von, in Johann Peter Eckermann.** 1976. *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Gadamer, Hans-Georg.** 1990. *Wahrheit und Methode*. Gesammelte Werke 1. 6. izd. Tübingen: Mohr.
- Girard, René, in Henri Tincq.** 2002. What Is Happening Today Is Mimetic Rivalry on a Global Scale [Intervju]. *South Central Review* 19, št 2/3 (Summer - Autumn): 22–27.
- Goldschmidt, Victor.** 1963. *Les dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique*. 2. izd. Pariz: P.U.F.
- Guardini, Romano.** 1963. *Unterscheidung des Christlichen: Gesammelte Studien; 1923–1963*. 2. izd. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.
- Hadot, Pierre.** 1996a. Antična filozofija in duhovne vaje. *Filozofija na maturi*, št. 3:22–44.
- — —. 1996b. Filozofija kot način življenja. *Tretji dan* 25, št. 10:25–30.
- Heidegger, Martin.** 1989. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Gesamtausgabe 24. 2. izd. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- — —. 1993. *Grundbegriffe der antiken Philosophie*. Gesamtausgabe 22. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Henry, Michel.** 1996. *C'est moi la vérité: pour une philosophie du christianisme*. Pariz: Seuil.
- Milbank, John.** 1992. La fin des lumières. *Concilium*, št. 244:57–68.
- Musil, Robert.** 1995. *L'homme sans qualités*. Pariz: Seuil.
- Opeka, Pedro.** 2010. *Izključenost in solidarnost*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Platon.** 1976. *Država*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Yovel, Yirmiyahu.** 1989. *Spinoza and Other Heretics: the Marrano of Reason*. Princeton: Princeton University Press.



VII. Kaj pomeni »biti dober Evropejec« (Nietzsche)

1. Evropa: kulturni pojem

Ob skorajšnjem vstopu Slovenije v Evropsko unijo je v našem prostoru pojem »Evropa« deležen različnih pozitivnih in negativnih ocen, ki zbuja obnem pričakovanja, a tudi strahove. Večina ocen zadeva njegove pragmatične vidike, kot so ekonomski, geopolitičen, pravni ali demografski pomen Evrope za Slovenijo.

O Evropi se je mogoče vprašati tudi z vidika njene zgodovine in razpravljati o tem, kateri od njenih mejnikov je bil najbolj evropotvoren. Pri tem ni mogoče iti mimo pozitivnih likov in dogodkov, kot so Karel Véliki, nastanek univerz v srednjem veku, pojav humanizma in renesanse ali novoveški znanstveno-tehnični napredek. Drugi menijo, da so v evropski zgodovini bile na delu predvsem negativne sile, ki so zadušile živo zanimanje Grkov za resnico, s pokristjanjevanjem izkoreninile različnost poganskih verovanj, s križarskimi vojnami in političnim, tehničnim ali miselnim imperializmom moderne Evrope pa netile ksenofobijo in izkoreninjale drugačnost. Takšno, zgolj zgodovinsko razumevanje neke kulture se ustavi na površju in pri inventarjih bodisi pozitivnih bodisi negativnih zgodovinskih dogodkov.

Redki so se razmisleka o pojmu »Evropa« lotili na globlji, filozofski ravni in z vidika, ki se dotika njegovega bistva. Po svojem bistvu je namreč »Evropa« kulturni pojem in označuje eno od številnih kulturnih tvorb v zgodovini človeštva, ki se dobro zaveda dejstva, da ni od vekomaj in tudi ne bo za vekomaj. Kljub njeni minljivosti pa smemo trditi, da je Evropa v zgodovini človeštva imela in še vedno ima pomembno poslanstvo, četudi omejeno na določen prostor in na določeno zgodovinsko obdobje. Ne bomo se spraševali o izvoru njenega poslanstva, ampak bomo poskušali razumeti, kako je v svojih koreninah to poslanstvo razumela, ga sprejemala in uresničevala.

Za razliko od statičnih pojmov, ki jih substancializiramo in z njimi opisujemo naravne danosti, so kulturni pojmi *stvar zavesti*, njene dinamike in občutka pripadnosti. So živi pojmi, ki jih ne moremo ločiti od temeljnih življenjskih usmeritev in izbir, ki določajo *etos* neke kulture. So historični in etični pojmi, ki imajo svoj izvor v nekem preteklem obdobju in stojijo pred izzivi prihodnosti v vsakokratnem »sedaj«, ki je za svojo prihodnost odgovoren. Ker so njeni odzivi lahko dobri ali slabi, je kultura stalno na preizkušnji in svoje poslanstvo lahko bodisi zaigra bodisi dopolni. Zato je kultura – če parafraziramo Renana – nenehen plebiscit, neprestano odločanje, izbiranje in ozaveščanje. Četudi bi nekdo živel v geografskem središču Evrope, a ne bi privzel njenega etosa in

njenega duha, se ne more imeti za Evropejca. Po drugi strani ni nemogoče, da bi v nekem smislu za Evropejca veljal nekdo, ki živi v ekvatorialnem pragozdu in bi s svojim načinom življenja izkazoval evropskega duha. Kulturni pojmi so torej dinamični in raztegljivi, saj so zasidrani globoko v zavesti in njenih odločitvah. Njihov geografski vidik je pomemben, a ni najbolj odločilen. Končno se je geografska definicija Evrope v zgodovini pogosto spreminjala, nenazadnje jo spreminjajo tudi trenutna evropska povezovanja. S kulturno-filozofskega vidika nas torej ne zanima geografska opredelitev Evrope, ki je drugotnega pomena, ampak Evropa duha, vrednot in njenih temeljnih usmeritev.

V svojem razmišljanju bom izhajal iz nekaterih tez, ki jih je v svojem delu *Evropa, rimska pot* (v nadaljevanju ERP) razvil Rémi Brague (2003 [1992]), predavatelj srednjeveške islamske filozofije na pariški Sorboni in primerjalnega veroslovja na Guardinijevi stolici za krščanski svetovni nazor na Münchenski univerzi.

2. Odnos do »drugega« in zgodovina kulturnih prelomnic

Geografski prostor, ki ga zavzema današnja Evropa, ima svoje predevropske zgodovine, od katerih je bila zanjo najpomembnejša predhodnica antika in njene najvplivnejše kulture (judovska, krščanska, grška in rimska). Kot vsaka zgodovina je tudi antično-evropska zgodovina zgodovina prelomnic, do katerih je prihajalo zaradi notranjih ali zunanjih napetosti. Rémi Brague razlikuje štiri pomembne prelomnice, ki so odločilno vplivale na nastanek evropske zavesti. Prelomnice so se izmenično širile po oseh sever-jug in vzhod-zahod. Najprej se je v antiki po osi sever-jug helenistična kultura ločila od vzhodnjakega despotizma, v srednjem veku pa je od 9. do 13. st. okoli nje prišlo do delitve na katoliški zahod in pravoslavni vzhod. Okoli osi vzhod-zahod v 7. st. je prišlo do delitve na muslimanski jug in na krščanski sever. Okoli nje se je katoliški svet še enkrat razdelil v 16. st. na protestantski sever in na katoliški jug.

Napetosti, zaostritve in ločevanja izkristalizirajo identiteto. Tudi evropska identiteta je posledica takšnih zgodovinskih odločitev, ločitev in prelomov, iz katerih so se oblikovale njena drža, usmerjenost in vsebina. Za nastanek kulturne identitete je še zlasti pomemben pojem »drugega«. »Kultura se opredeljuje v odnosu do narodov in do pojavov, za katere ta kultura čuti, da so to njeni drugi.« (ERP, 22) Že helenizem je nastal tako, da je hotel biti »drugi« glede na stari barbarski Vzhod; za helenizmom prideta krščanska in islamska civilizacija in krščanstvo se do islama opredeli kot »drugo«. Krščanstvo se nato razdeli na pravoslavni Vzhod in katoliški Zahod; tudi tu se katoliški Zahod razume kot »drugi« glede na pravoslavni Vzhod. Na katoliškem Zahodu, ki se razdeli na protestantski Sever in na katoliški Jug, se zopet katoliška Cerkev

razume kot »drugi« glede na protestantizem. Identiteta evropske zavesti se je torej oblikovala postopoma prek mnogoterih spoznanj o svoji drugačnosti v odnosu do tujih, njej predhodnih ali sočasnih kultur. Pripadnost neki kulturi zato ni vnaprej določena, ampak izhaja iz nenehnih odločitev in izbir, ki so stvar zavesti. Zato je tudi »biti Evropejec« stvar zavesti.

Zavest, ki jo ima neka kultura o tem, da je sama drugačna od drugih in da tudi njo druge jemljejo kot nekaj drugega, je temelj njene identitete. Če bi se nerazločno prelivale ena v drugo brez zavesti o medsebojni drugačnosti in tujosti, kulture ne bi osvojile lastnih identitet. Z Ricoeurjem smemo reči: »Bližnjica do samega sebe vodi prek drugega.« Zato so prav na stičiščih različnih kultur njihove identitete najbolj izrazite in najjasnejše. Iz srečanj z drugim in tujim vzniknejo tudi odnosi. Odnose, ki jih ima kultura do sebe in do drugih, lahko primerjamo vlogi, ki jo imata roki za telo. Z rokama ureja telo samo sebe in okolico; in roka je zanj most do drugih ljudi. Podobno tudi kultura oblikuje samo sebe in svet prek svojih globalnih odnosov, ki jih imenujemo *etos* ali drža; z njimi se drugim kulturam odpira ali se zanje zapira. Zato je vprašanje o evropski identiteti vprašanje o njenih globalnih odnosih, ki jih je vzpostavila do sebe in drugih. Kultura živi in umira iz odnosov, iz etosa. Zato bo tudi rdeča nit našega razmišljanja vprašanje odnosov, ki jih je Evropa razvila do »drugega« in do »tujega«. Odnos do »drugega« ali do »tujega« je praodnos vsake kulture, ki omogoča vse druge.

3. »Rimska drža«: model sprejemanja »drugega«

Zavest Evrope je torej polna brazgotin, za katerimi se skrivajo boleči razkoli, ki obenem pričajo tudi o njeni prehojeni poti, ki je pot njenih izbir, ločitev in rasti v tem, kar je njej lastnega. Njena pot se je dvignila po zatonu antičnega sveta in iz njegovih razvalin, vprašanje pa je, iz katerega kupa razvalin je za gradnjo svoje nove stavbe jemala kamne in kakšne vloge jim je dala. Odgovor, ki je splošno znan, pojasni: Evropa je dedinja judovsko-krščanske, grške in rimske antike. Obenem se Evropa dobro zaveda, da se ne more poistovetiti niti z antičnim judovstvom ali krščanstvom niti z antično Grčijo ali Rimom. Zanja so to že »druge« kulture, do katerih se je nekoč morala in se še mora opredeljevati. Zato precej površen zgornji odgovor o njenem nasledstvu terja natančnejših opredelitev.

Nedvomno sta stebra, na katerih stoji Evropa, na eni strani starozavezno judovstvo in antično krščanstvo, na drugi pa grška klasika in antični Rim. Že antično krščanstvo se je znašlo pred dilemo, po kateri poti naj bi hodilo. Z vprašanjem: »Kaj je skupnega med Atenami in Jeruzalemom, med Akademijo in Cerkvijo, med heretiki in kristjani?« je Tertulijan izrekel alternativo, ki so jo

za njim pogosto prevzemali drugi: »Helen in Nazarenec« pri Heineju (1830), »aticizem in judovstvo« pri S. D. Luzzatu (1863), »hebraizem in helenizem« pri M. Arnoldu (1869). Najmočnejše pa je vzniknila pri Levu Šestovu (1937), ki v Atenah in Jeruzalemu vidi vira dveh nasprotnih svetovnih nazorov, enega temelječega na veri, drugega na razumu. Med njima je nenehna napetost, ki trže identiteto Evrope, a ji tudi vliva ustvarjalnega dinamizma. (ERP, 30–31)

Alternativa »ali Atene ali Jeruzalem« pa je pomanjkljivo zastavljena. Sprašuje se le, *katera vsebina* je bila za evropsko kulturno identiteto pomembnejša, ne pa tudi, *kako* je bila vanjo sprejeta. Namesto pri »zajemalu« začenja pri vsebini in pozablja, da je vsaj tako pomembno kot vsebina »zajemalo«, s katerim vsebino zajamemo in jo oblikujemo. To nam pokaže primer umetniškega ustvarjenja, kjer je morda snov manj pomembna kot spretnost umetnikovih rok, s katero snov oblikuje. Tudi sprejemanje kulturne dediščine je svojevrstna umetnost. Zato nas bo posebej zanimala tista globalna drža, ki je določila *način*, *kako* si je Evropa prisvajala vsebino svojih predhodnic.

Braguova teza je, »da smo in moremo biti *grški in judovski* le zato, ker smo najprej *rimski*« (ERP, 32). Atenam in Jeruzalemu dodaja Rim, ki ni prispeval neke nove vsebine, kot je bilo to značilno za Atene ali Jeruzalem, ki sta prinesla eden izkušnjo razuma drugi izkušnjo transcendence, ampak je prispeval način, kako sprejemati »drugo«. Evropa je od Rima privzela način, kako zajemati iz bogastva »drugih« kultur. Besedo »rimski« bomo zato uporabili kot *terminus technicus*, ki ne označuje rimskega centralističnega imperializma, ljudstva vojakov ali celo nasilnežev, ampak v pomenu *rimске izkušnje* »drugega«. Zanimalo nas bo, v čem se je rimska *izkušnja* sveta razlikovala od judovske ali grške izkušnje sveta. Nasprotno s tezo, »da Latinci niso ustvarili ničesar in svojim naslednikom niso zapustili drugega kakor strog red omikane družbe in izdelano umetnost vojskovanja« (Graetz 1874, XX), Brague meni, da Rimljani Evropi v resnici niso zapustili neke nove vsebine, ampak izviren način recepcije »drugega«. Že dejstvo, da so bili Rimljani mojstri prava, kaže, da so jih predvsem zanimale strategije prisvajanja in odnosi, od katerih so odvisni tudi načini sprejemanja »drugega«. Od njih je tudi Evropa privzela občutljivost za *načine* sprejemanja. Kot se zdi, je bil v njihovi izkušnji sveta slog pred vsebino, ki so jo zajemali.

Pripravljenost za sprejemanje »tujega« in »drugega« je bila Rimljanom lastna, kar izhaja iz njihove prazavesti, da so bili sami odtrgani od svojih izvorov. Vergilij piše v *Eneidi*, da je moral Enej, ustanovitelj Rima, zapustiti rodno Trojo in se naseliti v Laciju, kjer se je na zemlji, ki ni bila njegova, počutil tujca. Ker so bili Rimljani iztrgani s svoje rodne zemlje, svojim izvorom, so izgubili svojo lastno starodavost in njeno vsebino. Na prizorišče zgodovine pridejo siroma-

šni. Zato raje ne gledajo nazaj na svoje borne začetke, ampak naprej in so za razliko od Grkov, vzvišenih nad barbarskimi ljudstvi, pripravljeni sprejemati iz bogastva klasične kulture. Zaradi njihovega občutka kulturne manjvrednosti jim to ni bilo pod častjo, čeprav so si Grčijo zunanje, politično podredili. O tem govori znamenita Horacijeva misel iz *Pisem* (II, 1, 156): »Ujetnica Grčija je ujela svojega divjega zmagovalca in vpeljala umetnosti v neotesani Lacij.«

Rimljani so sprejeli grško kulturo, se pustili od nje oblikovati in postali nosilci helenizacije. V svoji politični in vojaški premoči bi mogli sledove grštva kot barbari izbrisati, a so storili prav nasprotno: grško kulturo so sprejeli kot nekaj višjega. To »višje« imenujemo »klasično«. Na lestvici, ki je klasično Grčijo dvigovala nad barbare, so bili Rimljani kot vodovod, po katerem je z bogatih višjih leg voda tekla v nižje in tam zalivala izsušene, puste doline. Bili so v sredini: nižje od klasičnega in višje od barbarstva, pripravljeni, da se učijo od Grkov, odločeni, da grško omiko prenašajo barbarom. Za Grki niso bili le časovno, ampak tudi kulturno, kar so tudi sprejeli. Ta njihov položaj in zavest imenujemo »drugotnost«. To »drugotnost« so sprejeli in postali nosilci helenizacije. Sprijaznjenje s svojo »drugotnostjo« je bistvo »rimske države«. »Rimska država« zato ni monopol Rimljanov, ampak označuje vsako kulturo, ki je pripravljena biti prenosnica višjih vrednot, četudi tujih. »Drugotnost« pomeni »razsrediščenost«: rimska kultura je bila razsrediščena, saj so Grki – izvir rimske kulture – bili zunaj nje. Da bi v središče vstopila grška klasika, je rimska kultura, ki se je čutila niževredno, izstopila iz njega, četudi z bolečino. Starim grškim vsebinam Rimljani ne dodajo nič novega. Novost rimske recepcije je v tem, da grštvu, takšnemu kot je bilo, na novo podeli življenje. Zato je rimska recepcija grštva njegova prva renesansa.

Rimska država je model za sprejemanje drugega in tujega, ki ga je kasneje privzela Evropa. Za to državo je značilno, da izprazni središče in dovoli, da vanj vstopi nekaj, kar je na višji kulturni ravni.

4. Judovstvo

Tudi Evropa je razsrediščena kultura in je svojo vsebino sprejela od zunaj: iz judovstva in grštva, iz Jeruzalema in Aten.

Ker sta se zlasti v srednjem veku evropska zgodovina in zgodovina zahodnega krščanstva zlivali v eno samo zgodovino, smemo govoriti o srednjeveški »krščanski Evropi«. Zgodovina krščanske Evrope se je marsikdaj prepletala z judovsko, ki jo najdemo tudi v bizantinskem in muslimanskem svetu. Judovska navzočnost v Evropi je pogosto sprožala strahove, upravičene ali neupravičene, na katere je odgovarjala s preganjanji, po drugi strani pa so Judje veliko

doprinesli v evropsko intelektualno zakladnico. Svoje temeljne ideje je Evropa prejela od starozaveznega Izraela: ideja o gospostvu človeka nad preostalim stvarstvom, izvrševanje moralnih dolžnosti, ideja zgodovinskosti in časa, ki ima začetek in konec.

Za judovstvom je prišlo krščanstvo. Odnos krščanstva do judovstva je podoben odnosu Rimljanov do Grkov. Krščanstvo ni podaljšek judovstva, ampak vera, ki je nova in samostojna, čeprav temeljne vsebine črpa iz Stare zaveze. Novost krščanstva ni v novih vsebinah, ampak v novem načinu, v novem slogu, s katerim je Jezus Kristus sprejemal svet. »Prinesel je vso novost, prinašajoč samega sebe, vnaprej oznanjenega: kajti tisto, kar je bilo vnaprej oznanjeno, je bilo natanko to, da bo Novost prišla prenovit in poživit človeka.« (Irenej Lyonski, *Adversus haereses* IV, 34, 1) Novost, ki jo Kristus Odrešenik prinese, ni neko novo sporočilo, neka nova vsebina, ampak *On* sam je *novost*. Jezus Kristus pomeni nov način bivanja in odnosov. Odrešenje je stvar novega bivanjskega načina in novih odnosov. To je tista dopolnitev stare zaveze, o kateri je Jezus govoril: »Ne mislite, da sem prišel razvezat postavo ali preroke; ne razvezat, temveč dopolnit sem jih prišel.« (Mt 5,17) V tej njegovi novosti vse postaja novo; stare vsebine zaživijo v popolnoma novi luči. To pomeni beseda »renesansa«.

V odnosu do stare zaveze se že nakaže razlika med krščanstvom in islamom. Markion, vpliven krščanski krivoverski teolog iz 2. st., je Jezusovo priliko »Nihče ne vliva novega vina v stare mehove« (Mt 2,22) razlagal takole: »Če je v Evangelijih resnica razodeta v polnosti, potem je treba knjige Stare zaveze zavreči.« Tej barbarski skušnjavi markionizma, da bi zavrgli »starozavezno klasiko«, se je Cerkev uprla in pokazala svoj skrbni odnos do judovskega religioznega izročila. Tako je Stara zaveza dobila v Cerkvi svoje mesto in postala predmet nenehnih interpretacij. S tem tudi Stara zaveza v misli cerkvenih očetov doživlja nenehno renesanso in poživitev. Nasprotno pa islam obtožuje Jude in kristjane, da so besedilo Stare zaveze vedé poneverili in popačili, zato študij Korana zadostuje (ERP, 62). Staro zavezo, iz katere izhaja tudi Koran, islam razvrednoti in jo markionistično zavrže.

5. Grštvo

Do grške kulture ima Evropa odnos, kakršnega so do nje imeli Rimljani, le da je Evropa ni sprejela neposredno kot Rimljani, ampak prek verige posrednikov. Grško kulturno izročilo, ki si ga je Evropa prisvojila, je do nje prišlo prek kompleksnih prenosnih mehanizmov in različnih prenosnikov. Prvi prenosniki so bili Grki sami, drugi Arabci in tretji Latinci. Skladno s svojim etosom je

vsak od njih razvil določen način recepcije. Študij načinov recepcije razkriva etos posameznih kultur.

Grška kultura, ki obsega več kot tisočletno, nikakor ne homogeno obdobje, se je znotraj grškega sveta samega širila predvsem prek *prepisov*, ki razkrivajo skrb Grkov, da bi ohranili svojo kulturo. S tehničnega vidika je bil postopek ohranjanja s prepisovanjem neprimerno zahtevnejši kot danes v času tiskanih in elektronskih medijev. Tehnična zahtevnost je silila k izborom, tj. k selekciji, ki je mnoga dela obsodila na propad, drugim pa omogočila preživetje. Ali so se s tem morda ohranila vsaj najboljša dela? Ne vemo, za izborom so vedno osebni interesi in veliko najboljših del se je ohranilo zgolj po naključju, kot na primer fragmenti Parmenidove pesnitve o naravi. Zato so besedila, ki jih je Evropa mogla sprejeti v svojo zakladnico, rezultat zapletene selekcije, ki ne temelji na kakšnih brezčasnih, univerzalnih kriterijih, ampak na tistih, ki so jih določili Grki sami.

Prenos grške dediščine je šel tudi prek muslimanskega sveta. Muslimani so si grško omiko prisvajali s *prevodi*, in sicer v kulturni arabski jezik. Vsi muslimani namreč niso bili Arabci. Na Bližnjem Vzhodu je že pred začetkom islama bilo močno krščansko prevajalsko gibanje iz grščine v sirščino, ki ga je islam nadaljeval in prevajanje preusmeril v arabščino. Ni šlo samo za prevode iz grščine, ampak tudi iz vzhodnih jezikov, s čimer so bili Arabci posredniki med Vzhodom in Zahodom. Tudi njihovo prevajanje je bilo selektivno: prevajali niso zgodovine in leposlovja (epika, lirika, dramatika), ampak znanstvene spise s področja matematike, astronomije, medicine, alkimije in filozofije. Na ta način so se ohranili številni znanstveni spisi, ki bi se sicer izgubili. Znanju, prevedenem iz antičnih spisov, pa so tudi sami veliko dodali.

Dediščino starih Grkov je Evropa prejela tudi prek Latincev: najprej prek Rimljanov, nato prek latinskega srednjega veka. Latincem lasten način prisvajanja grštva je bila *priredba*: Lukrecij je upesnil Epikura, Cicero je povzel učbenike srednje Akademije, Marij Viktorin je prevedel odlomke Plotina, Boetij Aristotela itd. Za latinski srednji vek pa je bilo značilno, da je prevajal načrtno in zavestno, a še bolj tipično zanj je bilo, da je stara besedila prirejal v obliki komentarjev. Antična besedila, h katerim se je latinski srednji vek vračal in jih premišljeval, so bila zanj vir navdiha za nova. Tudi če je neko filozofsko besedilo prevedel, je vzporedno ob prevajanju že nastajal tudi komentar. Komentarji so bili nova, izvirna besedila. Največ se je prevajalo iz arabščine, po vzpostavitvi stikov z Bizancem pa je latinski srednji vek začel arabski svet in njegovo izročilo zavračati.

6. Prilaščanje tujega

Latinski srednji vek ali krščanska Evropa torej ni edini dedič antične klasične kulture. Poleg nje sta to bili še bizantinska in islamska kultura. Dejstvo, da ima antika več dedičev, pa nam omogoča, da primerjamo njihove strategije prisvajanja antične dediščine. Običajno mislimo, da je dedovanje podobno prenosu štafete: srednja generacija naj bi sprejela štafeto od starejše in jo izročila mlajši. A zdi se, da je pri dedovanju enako pomembna, če ne pomembnejša, nasprotna smer. Dediščina le redko gladko zdrsne od prednikov na dediče. Njena razdelitev je največkrat rezultat interesov, napetosti in dobro premišljenih strategij, ki jih pripravijo upravičeni ali neupravičeni dediči z jasnim ciljem, *kaj* in *kako* to pridobiti. Iz teh strategij je mogoče prepoznati pravi značaj dedičev, ki je morda do tedaj ostajal prikrit. Zato nam več kot genealogije in genski zapisi k razumevanju tega, kdo smo, pomaga to, da razjasnimo svoj odnos do prednikov. To je enako pomembno za tiste, ki svoje prednike poznajo, kot za tiste, ki jih ne poznajo.

Bizantinska kultura se je imela za neposredno dedinjo antične grške kulture.¹ Ni je doživljala kot nekaj tujega, ampak kot izvir, ki je v njenem središču in iz katerega ona sama izteka. Zavedala se je, da je višina starogrške kulture tudi zanj nedosegljiv in nepresegljiv vzor. In za svojo dolžnost je imela, da to bogastvo del in starogrškega jezika, ki je bila nanj ponosna, ohrani. Ko je želela povzdigniti trenutke v svoji zgodovini, se ni izražala v svojem pogovornem bizantinskem jeziku, ampak v klasični grščini, v jeziku, ki hrani največje dosežke človeškega duha. Med grškim klasičnim obdobjem in Bizancem je torej nepretrgan kulturni tok, iz katerega je bizantinska kultura kot dedinja živela. Toda zavest o njenih slavnih predhodnikih je hromila njeno prerojevanje, ustvarjalnost in izvirnost.

Podobno zavest o svojih izvorih je imel islam, le da se ni skliceval na kulturno, ampak na religiozno dediščino, shranjeno v Koranu. Njegovo najbolj notranje prepričanje je, da je arabščina jezik Boga samega in da s prevodi v arabščino največje mojstrovine tujih ljudstev zadobijo neizmerno večjo vrednost. »Znanosti vseh dežel sveta so bile prevedene v jezik Arabcev, polepšale so se, prežele so srca in lepota jezika se je pretakala po venah in arterijah.« (Al-Biruni 1973, 12, v: ERP, 94) Za islam je bilo značilno, da je iz antičnega izročila črpal predvsem znanstveno misel (matematiko, astronomijo, filozofijo ipd.), ni pa sprejemal leposlovja, saj mu je Koran, zapisan v jeziku Boga, zadoščal tudi z leposlovnega vidika. Po drugi strani pa je ritmizirana proza, v kateri je bil Koran zapisan, veljala za nekaj posvečenega in svetoskrunsko bi bilo vanjo pretakati posvetna antična besedila. Kakor je bizantinska kultura čutila, da v

1 »Mi smo rojaki starih Helenov po rasi in po jeziku.« (Teodor Metohijski, v: Diehl 1905, 398; ERP, 119).

svojem začetku in središču nosi bogastvo antične kulture, tako je islamska civilizacija čutila, da je v njenem središču vir, ki je jezik Boga samega in njegove svete knjige. Za obe kulturi je bilo značilno, da sta ju spoštovanje in zvestoba do veličine jezika kulturnih prednikov ali Boga zapirala v krog, katerega notranje središče je veljalo za nepresegljivo in neizčrpno bogastvo.

Drugače je bilo z latinskim srednjim vekom. Krščanska Evropa svojega izvora nima v sebi. Kot Rim se je znašla na prizorišču zgodovine brez svojega lastnega, notranjega izvora, zato ga je od svojih začetkov, od Karla Vélikega, ki velja za njenega očeta, morala iskati izven sebe. To najboljše ponazarja lik Karla Vélikega, ki je močno čutil, da je njegovo cesarstvo daleč stran od vseh takratnih svetovnih središč: Jeruzalema, Aten, Rima, Bagdada ali Bizanca. Njegov cilj je bil povzpeti se na raven klasične kulture. Zato se je Karel Véliki, sam nepismen, ponoči, ko ni mogel spati, skrivoma učil pisati, toda ne galsko ali nemško, ampak latinsko. On, ki velja za ustanovitelja šole, se je sam v »večerni šoli« učil od tujcev. Evropa si je pri Rimljanih sposodila jezik, latinščino, in sicer v njeni svetopisemski različici, ki je veljala za jezik ribičev in v katerem tudi srednji vek ni ustvaril velikih literarnih mojstrov. Svoje niževrednosti glede na Grke so se zavedali že Rimljani, in prav to jim je omogočilo, da so se odprli grški klasiki.

S privzetjem latinščine za svoj jezik in v svoji nebogljeni zavesti, da sama nima niti svojega literarnega jezika niti svojih klasičnih del, se je Evropa po Karlu Vélíkem odprla »drugemu«, »tujemu« viru, a ne kateremu koli: odprla se je najboljšemu, kar je antična klasika nudila na kulturnem in religioznem področju. Sledila je Rimljanom in se, tako kot oni, odločila za Atene, sprejetje krščanstva pa jo je usmerilo proti Jeruzalemu. Evropa je torej sprejela tisto držo, ki jo Brague imenuje »rimska drža«, »rimska pot« ali rimski kulturni model. Z odločitvijo za klasiko se je Evropa zavestno ločila od barbarstva. Za klasiko sta se odločili tudi bizantinska in islamska kultura, a klasična dela in literarni jezik sta našli znotraj sebe, v svojih notranjih izviri. Živeli sta v prepričanju, da klasiko nosita že v svojih »genih«, česar pa si Evropa, ki je vzniknila iz nič, ni mogla domišljati.

Iz tega, ali ima neka kultura svoj vir zunaj ali znotraj sebe, se razvije tudi njen način prilaščanja. Brague razlikuje med dvema osnovnima strategijama prisvajanja ali asimilacije, ki ju poimenuje »vključevanje« in »prebava«. Ker sta kulturno in religiozno bogastvo Bizanc in islam že našla v sebi, ob svojih izviri, se jima ni bilo treba učiti odnosa do »drugega« in »tujega«. Brague ugotavlja, da si je islam antično dediščino prisvajal v obliki »prebave«, za kar uporabi prispodobo morske školjke: meso iz školjke pojemo, školjko zavržemo. Ibn Haldun piše: »Muslimani so željno pogledovali proti znanostim po-

ganskih ljudstev. S prevodi so jih prenesli v svoje lastne znanosti in jih vlili v modele svojega načina gledanja. Olupili so z njih tiste tuje jezike in jih prestavili v svoje idiome. Zvezki, ki so bili v njim tujem jeziku, so ostali v globoki pozabi, sledi nekdanjega šotorišča, od koder je vse izšlo, raztresen prah.« (Ibn Haldun, *Muqaddima*, VI, v: ERP, 101) Prebava kot način prilaščanja ukinja drugost in tujost: vsebino, ki ji koristi, si prisvoji in priliči, školjko kot odvečno zavrže. Za islam je bilo značilno, da izvirnih besedil ni ohranjal, ampak uničeval, potem ko si je prisvojil njihovo vsebino. Vsebino znanstvenih del, katere si je povečini prisvajal, je parafraziral: vsebini antičnih del, ki jo je povzel, je dal nove, svojske oblike.

Za razliko od parafraze je latinski Zahod dajal prednost komentarju. Delo je bilo v nedotaknjeni obliki sprejeto, prevedeno, vzporedno ob njem pa so srednjeveški avtorji v komentarju razvijali svojo samostojno misel. Ta način Brague imenuje »vključevanje«. Vključevanje v obliki komentarja sprejema tisto, kar je tujega, v neokrnjeni obliki, ne da bi njegovo tujost ukinjalo, kot se to dogaja v parafrazi. Evropa ne izniči tujosti antične kulture in ne uničuje izvirnikov, ampak jih sprejema, vgrajuje vase, se iz njih uči in se ob tem razvija v samostojno kulturo.

Za takšen rimski način prilaščanja antike sta značilna historicizem in esteticizem. Antike si ne prisvaja po svojih potrebah in merilih, ampak zaradi nje same. Kot so se že cerkveni očetje uprli skušnjavi markionizma, ki je hotel zavreči Staro zavezo, češ da je použita v Novi zavezi in je zato nepotrebna, tako tudi latinski srednji vek preteklosti ne zavrača kot nekaj odvečnega. Zgodovinsko dogajanje ima vrednost samo v sebi. Latinski Zahod sprejme tudi antično leposlovje. Nasprotno od islama, ki se za antično leposlovje ne zmeni, latinski srednji vek v antičnem leposlovju prepozna njegovo estetsko vrednost, ki jo je zaradi nje same vredno ohraniti v njej lastnih oblikah. Tako so v srednjeveških samostanih prepisovali in ohranjali vse antično literarno bogastvo, tudi tisto, ki ni bilo v skladu s krščanskimi prepričanji. Islam česa podobnega ni poznal. Iz teh dveh odnosov, historicizma in esteticizma, se razvije še en pojav, značilen za Evropo. Evropa je zaporedje renesans, ki se začnejo s karolinško in se prek renesanse visokega srednjega veka, ki odkrije izvirnega Aristotela, povzdigne v vrsto italijanskih renesans, po drugi strani pa prek kroga nemških helenistov sega vse v 20. stoletje, ki še obuja sanje, da bi ponovno postali Grki. »Iz dneva v dan postajamo bolj grški, najprej, kakor se dobro razume, v svojih pojmovanjih in v svojih vrednotenjih, kakor fantomi, ki se gredo Grke; toda upati smemo, da nekega dne tudi s svojimi telesi! V tem je moje upanje za vse tisto, kar je nemško!« (Nietzsche 1980, 11:679 [*Wille zur Macht*, § 419], v: ERP, 111) To Nietzschejevo misel najdemo v manj izraziti obliki tudi pri M. Heideggerju, L. Straussu ali W. Jaeggro, ki govori o tretjem humanizmu. A ti isti av-

torji se obenem zavedajo, da so antični viri nedosegljivi. »Edinole tam bi hoteli biti doma, in to je – grški svet! A prav vsi mostovi, ki vodijo tja, so porušeni – razen pojmov, ki so kakor mavrice!« (Nietzsche 1980, 11:678, v: ERP, 98) Resnične renesanse so mogoče v kulturah, ki imajo svoje središče izven sebe in se k njemu nenehno vračajo kot k izviru, ki je po svoji vrednosti nepresegljiv in si zato zasluži ime »klasičen«. Klasična so namreč dela, ki so po svojem navdihu neusahljiva. Takšnega neusahljivega vira kultura ne sme povzeti vase; če pa ga, si spodreže vejo, iz katere poganjajo vedno nove renesanse.

7. Razsrediščena identiteta

Po svoji naravi so kulture kanibalske, nagnjene k použivanju svojih prednikov, »drugega« in »tujega«, kar je posledica njihovega teženja k temu, da bi same zavzele središče, ki po pravici pripada le »klasiki«. Prav zato, ker je ta kanibalska težnja naravna, še ne more veljati za kulturo v strogem pomenu besede. Po zaslugi Karla Vélikega se je Evropa osvobodila takšne naravne držbe in se odločila za to, kar velja za resnično kulturo, namreč da za svoje središče sprejme tisto, kar velja za klasično, četudi to središče ostane izven nje. Njena identiteta je zato razsrediščena: središča ne išče v sebi, ampak v tistem, kar je središča vredno. S to odločitvijo priznava svojo kulturno niževrednost do klasičnih virov, pri katerih se navdihuje in uči. Sprejemati za svoje središče »tujo« klasiko kaže na to, da je Evropa sama sebe pripravljena razumevati tudi skozi oči drugih. Ko gledam nase skozi oči drugega, vidim, da nisem središče in da nisem popoln. Zato bom iskal izpopolnitve. Iz te držbe, ki se je Evropa naučila od Rimljanov, je doživljala nenehne prepore. Evropa zato ni najprej neka vsebina, ampak držba iskanja vedno novih virov, ki smejo veljati za klasične. Nekdanji študij klasičnih kultur in jezikov, ki ni imel nobene druge praktične vrednosti, je bil vaja v sprejemanju vsega tistega, kar je samo po sebi sprejemanja vredno.

Te držbe pa se je Evropa učila tudi iz krščanstva, ki živi iz nenehnega razsrediščenja. Najprej je krščanstvo razsrediščeno z zgodovinskega vidika: svoj zgodovinski vir ima izven sebe v judovstvu, s teološkega vidika pa je njegov vir v Absolutnem. Z zgodovinskega in teološkega vidika je krščanstvo sprejemanje svoje lastne drugotnosti, dejstva torej, da je *pred* njim nekaj »drugega« in »tujega«, zato že po definiciji ne more biti ksenofobično. Sposobnost njegovega nenehno inkulturiranja v vse kulture dokazuje, da se brez strahu srečuje z »drugimi« in »tujimi« svetovi, se od njih uči, a jim tudi prinaša evangelij, ki je klasika v najpopolnejšem pomenu besede in ki kulturam pomaga dozorevati v kulture ljubezni. Navdihujoč se iz duha Evangelijev se je Evropa dvigovala nad barbarskost: ko se je oddaljila od poganskih verovanj, je odčarala svet in

desakralizirala oblast, kar je privedlo do ločevanja svetne in duhovne oblasti in med njima vzpostavilo nenehno, ustvarjalno napetost, svetost, ki je bila doslej razpršena v naravi, pa je osredotočila na človeško osebo. Iz svetosti osebe so se razvile človekove pravice. V nasprotju z vplivnimi antičnimi filozofijami, za katere je »telo grob« duše in čutni svet nekaj manjvrednega, je telesu in čutnosti povrnilo notranjo vrednost. Proti dvojnemu novoveškemu markionizmu, ki z idejo napredka zanika vrednost preteklosti in s tehniko vedno bolj odpravlja naravo ter zanika njeno notranjo vrednost, pa se je krščanstvo upiralo s tem, da je razodevalo duhovno bogastvo izročila prednikov in nedotakljivost človeškega telesa.

8. Ali je Evropa še evropska?

Evropo bi lahko opredelili z vrsto zanjo značilnih vsebin, a mnoge od njih bi našli tudi v drugih kulturah, zato ne zadostujejo, da bi z njimi določili bistvo Evrope. Kulture ne moremo razumeti, če poznamo samo njene vsebine. Njeno bistvo se skriva za vsebinami v njenem duhu, v etosu, v tem, kakšni so njeni globalni odnosi do »drugega« in do »tujega«. Ne le za posameznike, tudi za kulture je odnos do »tujega« preizkusni kamen zrelosti. Zanje velja, da njihovo bistvo ni v tem, *kaj* so, ampak *kako* so. So kulture in posamezniki, ki so vsebinsko revni, a so po svojem načinu bivanja, po odnosih, ki jih gojijo do »drugih«, veličastni. Iz Svetega pisma poznamo lik uboge vdove, ki daruje od svojega uboštva; lik Abrahama, ki brez vsega potuje v neznano deželo; lik izgubljenega sina, ki je zapravlil vso dediščino in se skesan vrne k očetu. Tudi Evropa je v zgodovino stopila vsebinsko prazna: brez visoke literature, brez mogočne arhitekture, brez mojstrov likovne umetnosti, brez prepoznavnega političnega središča. Ko je sprejela, da sama ni v središču, se je obenem odločila, da bo njeno središče tisto, kar je klasičnega, pa čeprav je to izven nje. Njena razsrediščena kulturna identiteta dopušča sprejemanje tistih vrednot iz »drugih«, »tujih« kultur, ki jih smemo imeti za večne pridobitve človeštva. Po drugi strani pa ne odvzema značaja tujosti in drugačnosti drugim, tujim kulturam. V tem se rimski kulturni model in krščanski religiozni model, ki oba sprejemata temeljno dejstvo, da nista v zgodovinskem, kulturnem ali teološkem središču, dopolnjujeta in soustvarjata idejo Evrope. V tem sta veličina in bistvo Evrope, ki je doživljala nenehna prerodenja.

Moramo pa si postaviti vprašanje, ali današnja Evropa še ustreza svoji srednjeveški ideji. Ogroža jo predvsem dvojna nevarnost: nevarnost evrocentrizma in nevarnost navidezne odprtosti.

Skušnjava evrocentrizma je v tem, da bi se Evropa samozadovoljno ustavila pri svojih dosežkih, se postavila sama v središče in pozabila, da je nastajala iz

nenehnega srečevanja z »drugimi«, »tujimi« kulturami in da je v teh srečanjih dozorela v kulturo, sposobno dialoga z »drugim« kot takim. Evrocentrizem takšnemu medkulturnemu dialogu jemlje moč in Evropo preusmerja v fundamentalizem, ki skladno s svojimi interesi in potrebami izčrpava »druge« kulture ali svoje podkulture, njih preostanke pa meče na smetišče zgodovine. Kot za vsak drug fundamentalizem tudi za evrocentričnega velja, da ni sposoben priznavati in sprejemati »drugega« in »tujega« kot nekaj, kar je samo v sebi vredno. Nesposobnost sprejemanja drugega smo označili kot barbarstvo ali tudi kot samozadovoljni markionizem, ki je lahko tehničen ali zgodovinski.

Bližje našemu prostoru je druga skušnjava, ki s pojmom »drugi« in »tuji« operira v ideološkem kontekstu z namenom diskreditacije nasprotnikov. V tranzicijskem obdobju iz totalitarizma v demokracijo so krilatice o pravicah tujcev in drugačemislečih najbolje prodajano politično blago, ki ga ljudje slepo »kupujejo«, na da bi preverili njegovo kakovost, nekdanji nosilci totalitarizma, ki ga ponujajo, pa z njim ohranjajo in si krepijo svoje še vedno fundamentalistične in nič manj totalitaristične pozicije. Po načelu »Deli in vladaj!« obračajo drugo proti drugi resnično demokratične sile, ki so nastale iz kulture dialoga, da v medsebojnem obračunavanju izčrpajo svoj demokratski zagon in ohranjajo prostor nekdanjemu in obenem novemu fundamentalizmu.

Kot smo videli, ideja Evrope temelji na dialoškem odnosu do »drugega« in do »tujega«. Srednjeveška Evropa je bila prostor dialoškega srečevanja različnih kultur. Evropa se je tujemu približevala postopoma skozi dialog, skozi medsebojno spoznavanje, predvsem pa je iskala tiste prvine »tujega«, ki veljajo za klasiko. Iz tega iskanja se je kot kultura razvijala in dvigovala nad barskost. Če je danes ideja Evrope plen tolikih fundamentalističnih zlorab in površnosti, kristjan ne sme pozabiti, da je njegova dolžnost ohranjati zavest o temeljni razsrediščenosti svoje osebne, a tudi kulturne identitete. V središču kristjanove zavesti je imperativ, ki ga usmerja navzven, da v »drugem« in »tujem« išče še neodkrito klasiko in še krepkejšo spodbude za svojo osebno in kulturno eksistenco. Nenazadnje ga k temu neizprosno zavezuje vera v Boga, ki je absolutno Drugi. In v jedru te vere je resnična, ne le navidezna ali ideološka ksenofilija, tj. ljubezen do tujca.

Kratika

ERP – Brague, Rémi. 2003. *Evropa, rimska pot.*

Reference

Al-Biruni. 1973. *Book on Pharmacy and Materia Medica.* Karači: Hamhard National Foundation.

Brague, Rémi. 2003. *Evropa, rimska pot.* Celje: Mohorjeva družba. Izvirnik, *Europe, la voie romaine.* Pariz: Critérion, 1992 (pozneje dopolnjeni ponatisi).

Diehl, Charles. 1905. *Etudes byzantines: Introduction à l'histoire de Byzance.* Pariz: Alphonse Picard.

Graetz, Heinrich. 1874. *Geschichte der Juden.* Zv. 1. Leipzig: Oskar Leiner.

Nietzsche, Friedrich. 1980. *Sämtliche Werke: kritische Studienausgabe.* 15 zv. Giorgio Colli, ur. Berlin: de Gruyter.

VIII. Platonova *Država*: komentar

1. Praktična in teoretična naravnost filozofije

Za bitje je Aristotel rekel, da je o njem mogoče govoriti na mnogotere načine. »O bitju se govori na mnogotere načine.« (*Metaph.* VII, 1, 1028 a 10) Podobno velja za resnico. Tudi resnica se razkriva na različne načine. Na dva osnovna načina je opozoril že Aristotel, ko je razlikoval med teoretičnim in praktičnim mišljenjem. Podoba resnice je odvisna že od našega pristopa k določenemu problemu. Na vprašanje o tem, kakšno je stanje neke stvari, odgovarjajo *teoretične resnice*. Na vprašanja, ki zadevajo človekovo ravnanje in življenje, pa odgovarjajo *praktične, življenjske resnice*. Teoretično spoznanje ugotavlja, kaj stvari so. Ugotavlja torej dejstva. Praktično spoznanje pa prinaša védenje o tem, kako *naj bi* človek živel, kakšni so njegovi *smotri*. Gre torej za spoznanje o *najstvih*.

Teoretično spoznanje se nanaša na dejstva in razkriva obče veljavne zakonitosti, po katerih se dejstva ravnaajo. Ker obstajajo različna področja dejstev, so tudi znanosti različne (fizika, kemija, matematika, medicina itd.). Naloga znanosti je oblikovati teorijo, zapisano v znanstvenem formaliziranem jeziku, ki predstavi zakonitosti, veljavne za neko bivanjsko področje. Takšno teoretično, zgolj *opazujoče* spoznanje Aristotel poimenuje znanost *«epistēme»*, ki je nižja oblika teoretičnega spoznanja in se nanaša na neko določeno in omejeno bivanjsko področje. V sklop teoretičnega védenja pa sodi tudi modrost *«sophia»*, ki je le drugo ime za filozofijo, najvišjo ovliko védenja, katere predmet ni le neko omejeno področje bivajočega, ampak bivanje kot bivanje.

Druga vrsta spoznanja je *praktično spoznanje*. Tu Aristotel izhaja iz dejstva, da se bivanje človeka razlikuje od drugih vrst bivajočega. Človeka opredeli kot počelo (1139b). V sodobnem jeziku bi lahko rekli, da človekovo bivanje ni »zgolj-obstajanje«, značilno za svet predmetov, ampak da je zanj značilna eksistencialnost, t. j. preseganje predmetnega sveta in *osebno* iskanje smisla življenja. Človek nikakor ni zgolj eden izmed členov v svetu dejstev, za katerega bi veljali isti zakoni, ampak je samemu sebi enkratna naloga, ki jo mora sam »napisati« oz izpolniti. Po Aristotelu prinašata odgovor na tovrstna vprašanja etika in politika.

Predmet teoretičnega spoznanja so torej naravni zakoni, ki se jim mora podrejati tudi človek, saj je del narave. Vendar pa ti zakoni ne morejo povsem pojasniti pojava človeka v celoti. Kot smo že rekli, pojav človeka presega naravna dejstva. Človek je sam počelo, nosilec svojih odločitev in iskatelj smisla svojega bivanja. V ključnih življenjskih odločitvah se mora odločati sam. Ne

more se izgovarjati, da se je za to ali ono v njem odločil naravni zakon. Vsakokrat se mora odločati sam kot nosilec (= začetnik) svojih odločitev, kot počelo, kot oseba. Pri tem ga vodi praktično spoznanje, ki ga imenujemo tudi pamet ali pametnost, Aristotel pa ga je imenoval *phronesis*. Heidegger je prav za ta izraz rekel: »Aristotel je tu naletel na pojav vesti.« (Heidegger 1992, 56) Predmet pameti ali vesti ni »zunanj« svet, ni vprašanje, *kaj* je življenje, ampak *kako naj* človek živi in ravna v konkretnih življenjskih okoliščinah. Predmet pameti je torej iskanje odgovora, *kako naj* človek živi; so tiste temeljne odločitve, ki so pred dejstvi in določajo *način* življenja; so *vrednote*, *ideali* in *najstva*, ki odgovarjajo na to, *kako naj* človek živi, *kako je prav* in *dobro* živeti.

Platon teoretičnega in praktičnega spoznanja še ni dobro razmejeval. To se kaže tudi v njegovi *Državi*, iz katere je mogoče sklepati, da naj bi bil dober teoretik (npr. matematik) nujno tudi etično dober človek. Teoretično spoznanje naj bi torej vključevalo praktično. Kasnejša filozofija – zlasti npr. Kant – strogo loči med teoretičnim in praktičnim spoznanjem. V antiki pa se obe spoznanji prepletata, čeprav je, kot smo nakazali, Aristotel že prišel do prvih uvidov v njuno razliko. Težko bi rekli, kateri zavesti je antika dajala prednost: teoretični ali praktični. Strokovnjaki si glede tega niso edini. Dejstvo pa je, da se obe zavesti oz. spoznanji močno prepletata in medsebojno podpirata. Tako meni o Platonovi misli tudi J. Annas, odlična poznavalka njegovega dela: »Platon zavrača možnost, da bi praktično in teoretično mišljenje lahko prišla v nasprotje. Zanj je razum *enotna* zmožnost, ki se lahko izkaže bodisi v praktičnih okoliščinah bodisi v zrenju in teoretičnem mišljenju. Zavrgel bi vsakršno razlikovanje med praktičnim in teoretičnim mišljenjem in tako med »praktično« in »teoretično« zamisljijo filozofa. Dejal bi, da obstaja le ena sama koncepcija človeka, v katerem ima prednost razum, ki želi *hkrati* zreti ideje in zavzemati dobra praktična stališča.« (Annas 1994, 334) To prepletanje praktične in teoretične misli bomo v nadaljevanju še večkrat srečali.

2. Vprašanje pravičnosti

Platonov dialog o *Državi* je posvečen bolj praktičnim vprašanjem, zlasti pravičnosti, ki predstavlja *ideal* oz. *merilo* družbenega življenja. Platon je bil razočaran nad družbenim in zasebnim življenjem svojega časa. Prizadela ga je predvsem krivična obsodba in usmrtitev njegovega učitelja Sokrata. Glavno krivdo za moralno krizo tedanjega časa pa je pripisal sofistom, ki jim očita individualizem, utilitarizem, pragmatizem in tudi naturalizem. Tudi Sokrat sam je najprej pripadal gibanju sofistov. Skupaj z njimi se je posvečal antropološkim razmišljanjem, t.j. vprašanjem, ki zadevajo človeka in njegovo usodo. Nasploh se je filozofsko spraševanje v 5. st. pr. Kr. preusmerilo od kozmološko-

ontoloških vprašanj k človeku. Arhaična grška družba pred tem obdobjem je bila namreč utemeljena po aristokratskih načelih, zato je bila stabilna in ni poznala velikih sprememb in razvoja. 5. st. pa je stoletje velikih demokratičnih vrenj, kar prinese s seboj tudi miselno osredotočenje na človeka, ki postane glavna tema dramatike, pesništva, zgodovinopisja, filozofije, govornišva, itd. ... Nove okoliščine so najprej doumeli sofisti. Zato jih Hegel upravičeno označi kot »učitelje Grčije«, veliki zgodovinar antične filozofije Guthrie pa »grške razsvetljence«. Rimski filozof Cicero je za misleca, ki »je prvi poklical filozofijo z neba« (*Tusculanae disputationes* V, 10) in usmeril njeno razmišljanje od narave k človeku, razglasil Sokrata. V resnici pa je to vlogo imela vsa sofistična filozofija.

Njen najvidnejši predstavnik je bil Protagora, ki je duha sofistike povzel v stavku: »Vseh stvari merilo je človek, bivajočih, kako so, ne bivajočih, kako niso.« (*Predsokratiki* 1946, 140) Res je, da so sofisti preusmerili pozornost filozofske misli od *kozmosa* k človeku. S tem pa se je zamajala vera v svetovni red in harmonijo. Doslej je človek veroval v pravičnost svetovnega reda. Glavni akter svetovnega dogajanja je bila usoda. V smislu demokratizacije pa 5. st. to vlogo pripiše človeku. Človek sam izbira svojo usodo (prim. Platonov mit o Eru). Ni več le figura v rokah usode, ampak postane sam svoj gospodar. Še več. Obstajata samo dve možnosti: ali dovoli naravi, da ga zlomi in uniči, ali pa sam obvlada naravo. V misli sofistov se torej prvič v grški misli pokaže nasprotje med naravo *«physis»* in kulturo *«nomos»*. Predsokratski človek je realist in se počuti kot člen v naravnem dogajanju; narava mu je domača. Sofistika pa prekine s to predsokratsko mislijo in izpostavi sovražno napetost med naravo in človekom. Narava za človeka ne pomeni varnega materinskega naročja, ampak sovražno, uničujočo silo. Nebogljenu, komaj rojenemu otroku namenja smrt, izginotje. Če npr. pade v vodo, potone in umre. Edino sredstvo, ki ga lahko obvaruje, je to, da se nauči plavati. Namen učenja je torej usposabljanje za preživetje pod pritiskom uničujočih naravnih sil. Kultura oz. učenje je sredstvo preživetja in predstavlja proti-pol naravi. Človek se zato ne prepušča že danemu svetu, ampak sam ustvarja svet, ki mu omogoča preživeti. Torej: človek je merilo stvari, on določa, katere smejo obstajati v njegovem svetu, katere ne. Zato smemo misel sofistov označiti kot konstruktivizem, ki nosi v sebi zametke novoveškega idealizma in subjektivizma. V priznavanju odločilne vloge človekovi ustvarjalnosti je šel najdlje sofist Gorgias. Da bi se izognil vpetosti v svet, odreče svetu bivanje in pravi, da »bivajoče ne biva.« Če pa bi bivajoče bivalo, bi bilo nespoznatno in nepredstavljivo. In tretjič: če bi bilo spoznatno in predstavljivo, bi bilo zagotovo drugemu nepriobčljivo. (150–154) Glede na svet je torej človek prost in svoboden. Svet je ničn; svet ne biva. Zato je ontologija, ki jo Gorgias ponuja, nihilistična. Moč stvarjenja pa pripisuje človeku in

njegovi besedi, ki pri njem dobiva poteze vsemogočnosti. »Beseda je mogočen gospod, ki zmore z neznatnim in nevidnim telesom storiti božanska dejanja: zmore pomiriti strah, odstraniti bolečino, vzbuditi veselje in povečati usmiljenje.« (DK, 76 B 11) Iz podzemlja lahko prikliče celo duše umrlih, kot priča primer mitičnega pevca Orfeja. Beseda daje in jemlje bivanje.

Spoznavni konstruktivizem in nihilistična ontologija, ki sta ju utemeljila najvidnejša predstavnika sofistike, Protagoras in Gorgias, sta pomembno vplivala na etično in politično življenje tega obdobja. Ker utemeljujeta spoznavno in bivanjsko neodvisnost človeka od sveta in misel, da je človek stvaritelj in merilo bivanja, sprožita nov življenjski slog, ki ga lahko označimo s sodobnima pojmom etičnega relativizma in pragmatizma. Relativizem je posledica prepričanja, da ni splošno veljavnih etičnih norm in vrednot in je vsakdo svoboden v izbiri življenjskih vrednot in etičnih norm. Relativizem se torej kaže v ideji, da življenjske vrednote in norme niso obvezne za vse. To pa odpira tudi vrata pragmatizmu. Ker ni za vse veljavnih in obvezujočih pravil, so medčloveški odnosi prepuščeni samovolji posameznikov. Vodilo medčloveških odnosov postane *učinkovitost*. Sofista ne zanimata resnica in pravica, ampak videz, učinkovitost in prepričljivost. Aristotel bo kasneje rekel: »Sofistika je navidezna, ne pa stvarna učenost: sofist je prekupčevalec navidezne, na pa stvarne učenosti.« (*Sofistični zmotni sklepi*, 165 a 21 sl)

106

Pri nekaterih predstavnikih sofistike preideta etični relativizem in pragmatizem v naturalizem, kjer ima mesto zakonodajalca tisti, ki je po naravi močnejši. Tu torej ne prevladuje več moč argumenta, ampak argument moči. Predstavnika te smeri sta Trazimah in Kalikles. Kalikles je literarna oseba iz Platonovega dialoga *Gorgias*, ki verjetno meri na zgodovinsko osebo Alkibiada. Moto Kaliklejeve etične drže je misel iz 169. fragmenta pesnika Pindarja: »Isto misel (o naravnem pravu) ko jaz, nakazuje, se mi zdi, tudi Pindaros v svoji pesmi, kjer pravi, da je »zakon, vseh stvari vladar, umrljivim in neumrljivim, zakaj on,« tako nadaljuje, »upraviči največje nasilje z mogočno pestjo.« (*Predsokratiki* 1946, 156; Platon, *Gorgias*, 483 A – 484 D) Za zgled medčloveških odnosov Kalikles postavlja zglede iz živalskega sveta. »Po mojem pa že narava sama razodeva, da je pravično, ako ima plemeniti in močnejši več ko manj močni. Da je res tako, potrjujejo mnogi zgledi kakor v živalskem svetu tako pri ljudeh /.../: povsod velja načelo, da močnejši vlada šibkejšemu in da ima več kakor ta.« (*Predsokratiki* 1946, 155; Platon, *Gorgias*, 483 A – 484 D) Prava krepost nista iskanje resnice in pravičnost, ampak neobrzdanost in svoboda. »V resnici, ki praviš, da jo iščeš, je stvar tako, da je razkošnost, neobrzdanost in svoboda /.../ krepost in blagovitost; vsa druga nališpana imena pa, ta dogovorjena gesla ljudi zoper naravo, so prazne čenče in brez vrednosti.« (*Predsokratiki* 1946, 157; Platon, *Gorgias*, 491 A – 492 E) V tej naturalizaciji človeških

odnosov, za katere Kalikles vzame vzorec iz živalskega sveta, se že napoveduje Nietzschejeva misel o nadčloveku, ki ima edini pravico preživeti zahvaljujoč se nadpovprečni moči svoje narave.

Podobna načela zagovarja sofist Trazimah, ki že v prvi knjigi *Države* nastopi s tezo, da »pravično ni nič drugega kot tisto, kar koristi močnejšemu« (338 C; prim. 341 A). Nekoliko naprej izrazi tezo, ki je z moralnega stališča še bolj nesprejemljiva. Prepričan je, da se nepravično življenje izplača bolj kot pravično; da je »nepravičnost koristna in pravičnost ne« (348 C); da so nepravični ljudje »pametni in dobri« (348 D). »Nepravičnost uvršča v skupino skupaj s krepostjo in modrostjo, pravičnost pa v skupino nasprotnih lastnosti.« (348 E)

Takšno je bilo miselno ozračje, v katerem sta živela in delovala Sokrat in njegov učenec Platon. Zato v ospredje njunega razmišljanja stopijo etična in politična vprašanja, zlasti vprašanje dobrega in pravičnosti. To je tudi osrednja tema *Države*. *Država* »ne govori o čemerkoli, ampak o načinu, kako je treba živeti« (352 D)¹. Skrb, ki jo izraža Platonova *Država*, je torej skrb, da človek ne bi potonil v toku naravnih zakonov, ampak bi znal ohraniti v zasebnem in družbenem življenju dostojanstvo, lastno bitju, ki presega naravno okolje. Z drugimi besedami: prizadevata si izpostaviti transcendentne razsežnosti pojma »človek«. Prepričana sta, da človeka ni mogoče razložiti zgolj s pomočjo naravnih gonov in družbenih napetosti, ki izhajajo iz medsebojne konkurence posameznikov, ampak da je treba bistvo človečnosti iskati na neki višji, nad-družbeni, nadnaravni in nadpragmatični ravni.

Po Platonu je »merilo vseh stvari bog« (*Zakoni*, 716 C [143]). Bog je tisti, po katerem so stvari to, kar so: da imajo neko ustaljeno bistvo, strukturo itd. Starozavezni psalmist (Ps 74, 17) izraža isto misel z naslednjimi besedami: »Ti si določil vse meje zemlje, poletje in zimo, ti si ju oblikoval.«² Zato je Platon tudi prepričan, da ima vsaka vrsta bitij svoje zakone. In prav pravičnost bi lahko opredelili kot tisti posebni zakon, ki mu je podvrženo človekovo družbeno in zasebno življenje. Podobno zdravju, ki v telesu vzpostavlja in vzdržuje naravno razmerje med nadrejenimi in podrejenimi deli, tudi »ustvarjanje pravičnosti ni nič drugega kakor vzpostavljanje naravnega razmerja med vladajočim in pokoravajočim se delom duše, ustvarjanje nepravičnosti pa nič drugega kakor vzpostavljanje nenaravnega razmerja med deli duše. /.../ Krepost je potem-takem zdravje, lepota in dobro počutje duše, zlo pa bolezen, grdota, slabost.«

1 Platonovo *Državo* bomo navajali v prevodu J. Košarja, ki je izšel pri Državni založbi Slovenije leta 1976, vendar pa ne z navedbo strani omenjenega dela, marveč z uveljavljenim strokovnim in mednarodnim označevanjem strani po prvi kompletni izdaji (editio princeps) Platonovih del, ki jo je leta 1578 pripravil Henrik Stephan.

2 Prim. tudi starozavezno knjigo Pregovorov (8, 29), v kateri Modrost govori o svojem odnosu do Boga: »Ko je pripravljajl nebo, sem bila tam, ko je zarisoval obzorje nad pravodovjem, ko je zgoraj krepil oblake in utrjeval zbiralnike pravodovja, ko je postavljajl morju njegovo mejo, da vode ne prestopijo njegovega obrežja, ko je zarisoval temelje zemlje, sem kot njegov ljubljencek bila ob njem /.../«

(444 D–E) Osnovno prepričanje Platonove filozofije je, da sta zunanja narava in človek podvržena nekemu temeljnemu naravnemu redu, ki mu morata slediti. Pravičnost je torej v tem, da vsako bitje opravi nalogo, ki jo prejema od boga, ki je merilo vsega bivajočega. Struktura bivajočega bo zato hierarhična. Na višji ontološki stopnji – se pravi bližje bogu – so bitja, katerih materija ima večjo sposobnost sprejemanja božjega načrta. To je duhovna materija, ki dosti bolj dopušča, da se uresničuje harmonija, ki jo bog zapisuje v kozmično in človeško stvarnost, kot je značilno za snovno materijo. V tej harmonično usklajeni stvarnosti ima vsaka stvar svoje mesto in vlogo. Poslednji ideal vsake stvarnosti je v harmoničnem poenotenju vseh elementov stvarnosti. »Za vsakogar je najkoristnejše, če služi božanskemu in razumnemu bitju, najboljše seveda tistemu, ki ga nosi v sebi, sicer pa takemu, ki je zunaj njega. Če nas vse vodi ista sila, potem si postanemo, kolikor to gre, enaki in se med seboj spoprijateljimo.« (590 D)

Misel o urejenosti stvarnosti *«kosmos»* in pravičnosti kot temelju te urejenosti ni nova. Zasledimo jo že v začetku grške filozofske misli, v Anaksimandrovem delu *O naravi* (Predsokratiki 1946, 26), ki razglasi pravico *«dike»* za temeljno vodilo stvarnosti. Tej misli želi Platon v *Državi* vrniti njeno prvenstveno vlogo, le da ga ne zanima pravičnost kot kozmični zakon, ampak kot temelj duševnega ustroja in družbenega reda.

Takšno razumevanje stvarnosti pa nam tudi že nakaže odgovor na vprašanje, ki je postavljeno v začetku *Države*: zakaj se bolj izplača biti pravičen kot nepravičen. Razlog za to ni utilitaristične narave. Z utilitarističnega stališča ima morda človek več koristi, če živi in ravna nepravično. Toda Platon išče odgovor globlje, v naravi človekovega bivanja. Res pa je tudi, da nasprotovanje moralnemu relativizmu in poskus, da bi nasproti individualistično-utilitaristični morali uveljaviti trdne in absolutne moralne norme, spodbudi Platona k poglobitvi ontološke misli.

Čemu torej biti pravičen? Ali morda zato, ker se izplača biti pravičen? To možnost Platon takoj zavrne,³ saj izkušnja kaže prav nasprotno. V življenju so uspešnejši tisti, ki živijo krivično. In temu je celo naklonjeno javno mnenje. »Če kdo kljub ugodni priložnosti ne zapade v krivičnost in se ne pregreši nad tujo lastnino, potem ga imajo vsi, ki ga vidijo, za skrajnje omejenega in neumnega človeka.« (360 D) Utilitarizem potemtakem ni nikakršna opora pravičnosti. Prej nasprotno: pravičnost ogroža in jo onemogoča.

Kaj pa iz strahu pred bogovi? Tudi strah pred bogovi ni zadosten razlog, da bi živeli pravično, saj je po ljudskem verovanju mogoče celo bogove pridobiti na svojo stran in ohraniti dobiček, pridobljen krivično. »Če smo nepravični,

3 Prim. drugo knjigo *Države*, zlasti pripoved o pradedu lidijskih kraljev Gigesu.

smo deležni velikega dobička, pri tem pa bogove vendarle lahko prepričamo z molitvami, da nas ne kaznujejo za naše napake in kršitve zakonov; in tako odnesemo pete brez sleherne kazni. /.../ Veliko moč pa imajo pri tem tudi pravne daritve in grehov nas očiščujoči bogovi.« (365 E – 366 A) Toda Platon tu misli na predstavo bogov, ki je bila živa v ljudskem verovanju in so jo slikali pesniki.

Zato Platon čuti potrebo po filozofski predelavi ljudske podobe boga, s čimer se postavi v vrsto tistih filozofov, katerih začetnik je bil eleat Ksenofan in ki so želeli podobo boga izčistiti ter ji dati duhovno in transcendentno vsebino. To razmejitve med protislovno, nemoralno, ljudsko podobo na eni strani in konsistentno, moralno in filozofsko podobo boga na drugi strani napravi Platon v drugi knjigi *Države*: bog filozofov »je v resnici dober« (379 B); »dobro ni vzrok vsega, temveč samo tega, kar je vrlo in pošteno, za slabo pa ni odgovorno« (379 B); »bog in vse božanstvo sta v vsakem pogledu kar najbolj popolna« (381 B); »bog ima očitno preprosto, enovito naravo, ki ne pozna neresnice ne v besedah ne v dejanjih, ne spreminja se in ne vara drugih ne v pojavih, ne v besedah, ne v znamenjih, ki jim jih pošilja, in ne glede na to, ali so budni ali speči« (382 E).

Takšen je torej bog filozofov. Je dobro, ki samo v sebi ostaja nerazdeljeno in jasno, na njem pa temelji zgradba vesolja. Dobro je edino nepogojeno počelo, medtem ko je bivajoče, ki iz njega izhaja, pogojeno in določeno. In prav to pogojenost in določenost bivajočega lahko imenujemo naravo *«physis»* ali notranji ustroj bivajočega. Narava nekega bitja je tisto, kar bitju določa mesto in vlogo znotraj stvarnosti; je dobra, saj med njo in bogom obstaja vez, po kateri je deležna *«methexis»* dobrega. Po njej je dobro navzoče tudi v bitjih, ki iz dobrega prejemajo svojo bit. Narava, ki vsakemu bitju določa njegovo mesto, je potemtakem tudi izhodišče za določitev tega, kaj je pravično in kaj ni pravično. Prepričanje o notranji (naravni) zgradbi stvarnosti je vodilo že Anaksimandra, da si v zvezi z naravnim dogajanjem drzne govoriti o pravičnosti. Na to isto intuicijo se nasloni tudi Platon. Grški filozof veruje v obstoj narave in v božanski izvor narave. Z izjemo sofistov je to zatrjevala vsa grška filozofija.

Iz tega sledi preprost sklep: bitje, ki sledi klicu svoje narave, se vključi v harmonijo, ki izhaja iz boga, in ostane na poti dobrega. Bitje, ki ne prisluhne svoji naravi, se postavi zoper samega sebe in ogroža svoje lastno bivanje. Tu je izvor zla. Ponovimo še enkrat prej omenjeno opredelitev pravičnosti in jo poskušajmo vklopiti v okvir takšnega pojmovanja narave: pravičnost je »vzpostavljanje naravnega razmerja *«kata physin»* med vladajočim in pokoravajočim se delom duše, ustvarjanje nepravčnosti pa nič drugega kakor vzpostavljanje nenaravnega razmerja med deli duše«. Pravičnost je torej drža, ki bitjem priznava in odmerja mesto, ki jim po naravi pripada.

Če se še enkrat vprašamo, čemu biti pravičen, Platon odgovarja, da se izplača biti pravičen, toda ne iz koristoljubja, temveč ker pravičnost sodi k človekovi naravi, tako kot k njej sodijo čutila, brez katerih bi bila človeška narava osiromašena in prizadeta. Posledice pravičnosti se ne merijo po zunanjih pridobitvah, ampak z utrditvijo kvalitete bivanja. Zato pa lahko tudi rečemo, da razlog pravičnosti ni le v posledicah, ki iz nje izhajajo, se pravi v njeni koristnosti, temveč da je pravičnost vrednota sama po sebi. Pravičnost je tista vrednota, ki je v temelju kvalitetnega zasebnega in družbenega življenja. Zato ni treba iskati dodatnih razlogov, čemu naj bomo pravični. Pravični moramo biti čisto preprosto zato, ker je pogoj kvalitetnega bivanja; ker je dobro, ki je našemu bivanju brezpogojno potrebno. Pravičnost torej ne postane vrednota šele z uporabo ali koristnostjo, ampak je vrednota že sama po sebi. Isto velja za čutila. Kot je za življenje človeka vid vrednota sama po sebi, saj omogoča človeku potrebno orientacijo v prostoru, tako je pravičnost nekakšno »duhovno čutilo«, ki mu omogoča orientacijo v naravnem. »Pravičnost sodi k tistim največjim dobrinam, ki naj jih imamo zaradi njihovih posledic, še bolj pa zaradi njih samih, kakor so vid, sluh, mišljenje in tudi zdravje in vse siceršnje dobrine, ki črpajo svojo vrednost iz svoje narave in ne iz zunanjega videza.« (367 C–D) Brez občutka pravičnosti je človek nesposoben doumeti logiko narave, ki odseva božje dobro v bivajočem, ki je nepopolno. Če narava dobro le odseva, je pravičnost tista vrednota ali dobrina, ki je odgovorna za druge naravne dobrine ter jih po svoji funkciji mora ohranjati in vzdrževati. Heideggerjansko rečeno: pravičnost je dobro, ki je pastir preostalega dobrega v naravni, dušni in družbeni sferi.

Mit o Eru na koncu *Države* še enkrat poudari to eksistencialno razsežnost življenjskih odločitev. Človekova *odločitve* ima za posledico neko kakovost življenja. Sodna instanca, pred katero mora človek dajati odgovor za svoje odločitve in dejanja, ni zunaj njega, ampak je to njegova najintimnejša človeška narava. Vsaka odločitev je že postavljena pred to sodno instanco in je po njej sojena. Kakršne odločitve, takšno življenje! Sporočilo mita o Eru je, da je pravičnost tista življenjska drža, ki ima vrednost sama po sebi, ker vodi k *dobremu* življenju. Pravičen človek je sposoben moralno najvišjih odločitev in dejanj, to pa sodna instanca njegove pravične narave nagrajuje z notranjim zadovoljstvom in srečo.

3. Ali je idealna država mogoča?

Seveda pa Platona predvsem zanima, kako je z uresničitvijo pravičnosti v državi in posamezniku. Zlasti politika mu je bila pri srcu vse od mladih nog. V enem od pisem, ki so ohranjena, govori o svoji življenjski poti in omenja, da je

bil njegov mladostni ideal posvetiti življenje politiki. »Ko sem bil še mladenič, sem čutil isto kot večina mladih. Moj namen je bil posvetiti se skupni blaginji mesta takoj, ko bi postal svoj lastni gospodar.« (*Pismo VII*, 324 C) Toda politika ga kmalu razočara. Zato se poda v filozofijo, da bi se obogaten z njenimi spoznanji vrnil v politiko in jo postavil na nove temelje. *Država* je program te povezave med filozofijo in politiko.

Država kot družbena tvorba nastane, ker nihče ne zadošča sam sebi (369 B–D). Zato se ljudje povezujejo v združbe in si porazdelijo delo. Delitev dela oz. načelo specializacije je torej v osnovi vsake družbene skupnosti. In prav v zvezi s specializacijo za opravljanje nekaterih nalog se postavlja tudi vprašanje pravičnosti. Država bo pravična takrat, ko bo vsakdo opravljal svoje delo in naloge. »Pravičnost je v tem, da vsakdo opravlja svojo nalogo *«ta hautou prattein»* in se ne vmešava v vse mogoče stvari.«⁴ (433 A) Naloga vladarjev je v pravilni porazdelitvi del in nalog med prebivalce države. Ta porazdelitev pa je nemogoča brez poznavanja človeške psihologije. Ljudje se namreč po svoji duševnosti razlikujejo. Platon jih razdeli v tri skupine glede na prevlado določenega elementa v duši: razum, volja, poželenje. Pravilna vzgoja s posamičnimi psihološkimi značilnostmi omogoči vključitev ljudi v idealno državo. Na podlagi treh psiholoških tipov dobimo tri družbene razrede.

prevladujoči del duše	kreposti	naloge v državi
razum	modrost	čuvár / vladar
volja	pogum	pomočnik / vojak
poželenje	preudarnost	obrtnik / pridobitne dejavnosti

Platon je prepričan, da država ne bo pravična, dokler položaja vladarjev ne bodo zasedli filozofi ali dokler ne bodo vladarji sami postali »resnični in pravi filozofi« (473 D). Kakšna naj bi bila vloga filozofije v politiki? Filozofija se odlikuje po resničnem spoznanju in na njem tudi gradi. Platonova idealna država, ki naj bi bila po zaslugi filozofov zgrajena na temeljih resničnega spoznanja, mora najprej upoštevati različnost psiholoških tipov ljudi in na tem spoznanju zgraditi tudi vzgojo. Vsak psihološki tip je treba oblikovati pozitivno. Na osnovi prevladujočega dela duše je treba v vsakem posamezniku vzpostaviti duševno harmonijo. Glavno mesto v duši mora dobiti razum, volja pa postati njegova pomočnica. Najnižji del duše, poželenje, se mora razumu podrediti. Tisti, v katerem so deli duše povezani v takšno harmonijo, je pravičen (441 C – 444 A). Šele ko je narejen ta prvi korak, je mogoča tudi pravična in harmo-

4 Isto opredelitev uporablja Platon v mladostnem dialogu *Harmides* (161 B) za preudarnost *«sophrosyne»*.

nična razslojitev družbe v tri razrede: čuvarji, med katerimi najboljši postanejo vladarji; pomočniki, ki so na razpolago čuvajem pri obrambi države; obrtniki, ki opravljajo pridobitvene dejavnosti.

Za uresničitev idealne države je torej treba izpolniti dva pogoja. 1) Resnično in stvarno spoznanje, ki ga je najbolj sposoben filozof, in 2) vzgoja, s katero skupnost pripravi posameznika za življenje v takšni državi. Šele tako pripravljen posameznik se bo sposoben harmonično vključiti v državo. V tem okviru Platon govori še o dveh drugih pogojih, ki zadevata sloj čuvarjev, izvesti pa ju je mogoče iz prvih dveh pogojev: 3) v idealni državi naj bi se ženske v sloju čuvarjev izenačilo z moškimi, saj različnost ženske in moške narave ne pomeni, da bi bile ženske manj sposobne pri vodenju države (451 C – 457 C). 4) Ena od značilnosti idealne države naj bi bila tudi odprava družinskega življenja in uvedba skupnosti žensk in otrok. To naj bi, prvič, omogočilo *evgenizem*, se pravi takšen nadzor nad rojstvi, s katerim bi dosegli boljše rase značilnosti novorojencev, in, drugič, državno vzgojo otrok (otroci ne bi poznali svojih staršev) (457 C – 471 C).

Kljub temu da je Platonov namen iskren in želi s temi zakoni »osrečiti vso državo«, čeprav »zlepa ali zgrda skrbijo za harmonijo med državljani« (519 E), se vendarle postavlja vprašanje uresničljivosti takšne zamisli. Vemo, da je Platon trikrat potoval na Sicilijo v upanju, da bi pri tamkajšnjih vladarjih našel razumevanje za ustanovitev takšne države, a je vedno naletel na neuspeh. Zato je na starost začel pisati novo delo, *Zakone*, s katerim je želel uvesti zakone, ki so bližji naravnemu čutenju ljudi. Dobrih pet stoletij kasneje je hotel ustanoviti mesto po vzoru Platonove države v Kampaniji, Platonopolis, tudi Plotin. Tudi on brez uspeha.

Platon se je še med pisanjem *Države* zavedal idealizma, ki ga je vnašal v svoje videnje države. Vedel je, da je takšen program težko uresničljiv, po drugi strani pa je bil prepričan, da je vsaj načelno mogoč. »Vse to je gotovo težko, vendar izvedljivo, toda le tako, kakor smo rekli: vladarji v državi morajo biti pravi filozofi.« (540 D) Verjame, da sta politični program in zakonodaja, ki ju predstavi, najboljša, celo idealna. A tudi razdalja, ki obstaja med njegovim idealnim programom in družbeno vsakdanjostjo, mu ne omaja vere v pravilnost njegovega političnega prepričanja. Filozof, ki je sposoben spoznanja najvišjih resnic, je po Platonovem mnenju sposoben tudi uresničevati te resnice v vsakdanji stvarnosti, zato ne sprejema npr. očitkov tistih, ki menijo, da je filozof zgolj teoretik, ne pa tudi družbeni praktik in voditelj (487 B– E).

Filozofovo spoznanje prodre v najgloblje resnice človeške in družbene narave. Filozof pravzaprav doume idealni načrt, ki ga je božanstvo pripravilo za človekovo in družbeno bivanje. Na podlagi tega spoznanja si more ustvariti

idealno politično vizijo, takšno, ki sega onkraj vsakdanjih tostranskih spremenljivosti in zre večne zakonitosti družbene narave. V tem je politik podoben slikarju, ki želi upodabljati idealne, božanske podobe. Uresničevanje tega načrta pa se začne z očiščevanjem *«katharsis»*. Kot slikarji filozofi »najprej očistijo državo in človeške duše kakor tablo, /.../ saj se nočejo ukvarjati ne z državo ne s posameznikom, če ju ne prevzamejo čistih ali če ju sami ne očistijo. /.../ Nato pripravijo osnutek državne ustave. /.../ Marsikaj izbrišejo, to in ono na novo vrišejo, dokler ne napravijo človeškega značaj, kolikor je to sploh mogoče, bogu všečnega.« (501 A–B)

In to je prva in glavna naloga platonistične filozofije. Platonistični filozof je v službi idealnega. Po njegovem prizadevanju mora zasijati resnica, globlja od vsakdanje stvarnosti, v vsej svoji popolnosti, čeprav je s to vsakdanjo stvarnostjo nezdružljiva. Neskladje med vsakdanjo stvarnostjo in idealnim svetom nikakor ni dokaz slabega filozofa. »Ali je slikar zato manj dober, ker zna sicer naslikati idealno lepega človeka z vsem, kar k temu sodi, ne more pa dokazati, da tak človek tudi v resnici obstaja? – Nikakor ne.« (472 D) Prav nasprotno: za Platona je svet duha in misli celo bolj resničen od vsakdanjega spremenljivega sveta. Resnično je zanj idealno in idealno resnično. Prepričanje, da bi za resnično imeli le tisto, kar bi bilo udejanjeno tudi v vsakdanji stvarnosti, kaže nerazumevanje platonске idealistične strukture sveta.⁵ Platonu se zdi pomembno predstaviti idealno zakonodajo, ki je neoporečna z vidika večnih idej. To pa nikakor ne pomeni, da bi bila neuresničljiva v vsakdanjih tostranskih okoliščinah. »Naši zakonodajni predlogi so najboljši, če jih hočemo uresničiti; uresničenje sicer ni lahko, ni pa nemogoče.« (502 C)

V čem vidi Platon težavnost uresnitve idealne države? Predvsem v začaranem krogu, ki predpostavlja, da so pravični ljudje rezultat vzgoje v pravični državi, pravična država pa je rezultat dela pravičnih ljudi. Vsakdanja stvarnost, ki jo je Platon gledal okoli sebe, je bila vse kaj drugega kot idealna. Takšna stvarnost pa ne more dajati pravičnikov. Toda upanje ostane! Nekega dne se lahko nekje pojavi pravičen človek, pravi in resnični filozof, ki se bo do pravičnosti dokopal sam. Dovolj bo en sam, ki bi mogel vstopiti v začarani krog in uresničiti idejo (502 A–C). Idealna država torej ni nemogoča!

Resnici na ljubo pa se je treba vprašati, ali so štirje pogoji idealne države, ki smo jih zgoraj omenili, tudi zares izraz najgloblje človeške narave. Ali je mogoč pojav človeka, filozofa, ki bi mogel uzreti resnico v njeni celostnosti in večnosti? Ali je mogoča tako brezosebna družba, v kateri bi bili žene in otroci

5 »Ali se da nekaj natanko tako izvesti, kakor je bilo v besedi prikazano? Ali ni že v sami naravi stvari, da je vsaka izvedba od resnice bolj oddaljena kakor beseda, tudi tam, kjer se zdi, da ni tako? Se strinjaš s tem ali ne? – Strinjam se. – Potem ne zahtevaj od mene dokaza, da se dado vsa dognanja naše razprave v celoti uresničiti; pač pa imejmo, če najdemo državo, ki se najbolj približuje naši podobi, za dokazano to, kar zahtevaš: možnost njene uresnitve.« (Država, 473 A)

čuvarjev skupni? Ali evgenizem ni nasproten idealom humanosti? Proti vsem demokratičnim načelom je tudi misel, da lahko vlada eden v imenu vseh in jim po potrebi tudi laže (389 B–D), saj je njegovo spoznanje popolno in idealno. Ali družina ni najnaravnejša človeška združba? Ob vseh teh pomislih se smemo vprašati, ali Platon ni iskal idealne človeške narave na napačnem mestu. Guthrie je mnenja, da Platonov politični program »ni toliko posledica peklenskih kombinacij totalitaristične pošasti kot sanj teoretika, ki je odrezan od prakse« (Guthrie 1975, 469).

Državo pa je mogoče brati tudi kot vrsto spodbudnega besedila. »Platon želi, da Države ne bi brali kot razvedrilu namenjeno fantastiko, ampak kot besedilo, ki mora vplivati na naše življenje. /.../ Pravična država ne bo nastala zaradi zakonite in razvijajoče se preнове, ampak samo zaradi korenite spremembe duha in srca ljudi.« (Annas 1994, 238) V delu naj ne bi bilo bistveno vprašanje, ali je idealna država sploh mogoča. Pomembnejši naj bi bil Platonov optimizem in zaupanje, da se da človeka spremeniti. Če je to upanje upravičeno, bi bilo vsaj malenkostno upravičeno tudi utopično pričakovanje dneva, ko bi se uresničila pravična država. K tej preobrazbi človeka je poklicana tudi filozofija. Filozofija, ki je sposobna najglobljega razlikovanja, mora iti od videza k resničnosti in vzgojiti »pravičnika, preprostega in plemenitega, ki se noče zdeti dober, temveč hoče to biti« (361 B). Filozofija se tako sreča s problemom videza in resničnosti.

4. Kdo naj vodi državo?

Država bo torej postala pravična, ko ji bo zavladala »muza filozofije« (499 D) in bo(do) postal(i) vladar(ji) filozof(i) (471 C – 474 C). A tu Platonov načrt naleti na težavo, saj je nemalokrat prav filozof tisti, ki hoče ostati ob robu družbenega življenja in se posvečati le filozofski kontemplaciji (517 D). Ko človek enkrat okusi mamljivost popolnosti, obstaja nevarnost, da se ne bo hotel več vrniti v svet nepopolnosti in minljivosti. Vleče ga, da bi se zaprl v svet kontemplacije in se ločil od vsakdanjega sveta, ki je bolj naklonjen vsemu drugemu kot kontemplaciji.

Zanimivo pa je, da Platon takšne filozofske drže ne sprejme. Njegov filozof je in ostaja idealist, usmerjen k presežnemu svetu popolnega, h kateremu ga žene eros, predokus po neskončnem, ki ga ima v sebi človeška narava zaradi sorodnosti z božanskim počelom. Slediti mora torej poti popolnosti, nato pa se vračati v vsakdanjost. V mestih, kjer si posamezniki sami pridobijo filozofsko izobrazbo in dosežejo stopnjo kontemplacije, mestni skupnosti nič ne dolgujejo, zato tudi ni upravičeno pričakovati, da se bodo vračali. Drugače naj bi bilo v idealni državi, v kateri je predvidena načrtna filozofska vzgoja najboljših

posameznikov. Za slednjo poskrbi država, za povračilo pa naj bi filozofi po končani vzgoji sodelovali pri upravljanju države. Njihovo sodelovanje je potrebno, saj je prvotni namen idealne države zagotoviti srečo vseh državljanov, ne le posameznikov. Vodenje države je zato za filozofa moralna obveza. Ko pa to dolžnost sprejmejo, jo sprejmejo z občutkom odgovornosti in obveznosti, in ne iz dobičkaželjnosti, torej bo njihovo vladanje dobro. Najbolje vladajo tisti, ki nočejo vladati (519 C – 520 C).

Moralna odgovornost, ki jo ima filozof do države, ki ji dolguje vzgojo, pa ni edini razlog, zaradi katerega naj bi se vrnil v državo. Obstajajo pomembnejši razlogi. V kontemplaciji je filozof doživel svetlobo in se je naučil zreti resnico, medtem ko za vsakdanjost velja, da ljudje ne zrejo resnice same po sebi, marveč kot podobe in posnetke, za katere mislijo, da so resnični. Vsakdanji človek torej ni sposoben pogleda, ki bi ga usmeril onkraj posnetkov k izvornim predmetom (520 C). Podoben je spečemu človeku, ki je ujet v svoje sanje in misli, da predstavljajo izvorni in resnični svet. »Sanje nam veljajo za stanje, v katerem nimamo – speči ali budni – podob stvari za podobe, temveč za stvari same.« (476 C) Vsakdanji ljudje so tudi podobni »slepem, ki so oropani spoznanja, tega, kar resnično obstaja, in nimajo v duši nobene idealne podobe in ne vidijo v njej /.../ prapodobe resnice« (484 C).

Filozof pa je tisti, ki se je v kontemplaciji povzpел do zrenja idealne, popolne resnice o svetu. Resnica sama mu postane domača. Tako bo lahko postavil tudi trdne in najboljše temelje idealne države. Z jasnim spoznanjem celostne resnice mu je dano spoznanje o zakonih, ki so vir pravične države (484 C). Zato so edino filozofi zreli za opravljanje te zahtevne naloge, čeprav so maloštevilni in jih mika svetobežnost, a so vendarle preizkušeni kot »zlato v ognju« (503 A–B). Njihov najboljši argument sta krepost in modrost (521 A). Pri vzpostavljanju pravičnosti na svetu pa je neizogibno potrebna njihova sposobnost ločevanja podob in odslikav predmetov od predmetov samih po sebi.

5. Narava filozofa

5.1. Narava filozofa nad biološko naravo

Filozofija ni vezana na biološko naravo. Čeprav v zgodovini filozofije srečamo le malo predstavnic ženskega spola, je vendar že Platon poudaril, da imajo tudi te sposobnost postati filozofi in tako vladarji. »Nobenega javnega poklica ni, ki bi pripadal ženski zato, ker je ženska, in moškemu zato, ker je moški, temveč so naravne sposobnosti enakomerno razdeljene med oba spola, tako da so ženski po njeni naravi dostopni vsi poklici, prav tako pa tudi možu. /.../ Ljudem z enako sposobnostjo pripada enak poklic.« (455 D; 456 B)

Poklic ni vezan na biološko naravo človeka, temveč na njegove sposobnosti. To velja tudi za poklice v državni upravi, ne nazadnje za poklic filozofa. Kaj je potemtakem tisto, kar določa bistvo ali naravo filozofa?

5.2. Predmet filozofske misli: večna in nespremenljiva bistva

Naloga filozofa je zrenje večnih in nespremenljivih resnic, te pa je mogoče najti v svetu idej, ki je svet večnih in nespremenljivih bistev. Filozof je tisti, ki ljubi »vsako bitje samo po sebi« (480 A). Svet je torej mogoče razdeliti na dvoje: na svet pojavov in na idealni svet večnih, nespremenljivih bistev ali idej, kot jih imenuje Platon (k temu se kasneje vrnemo!). Iz te razdelitve sveta izhaja tudi delitev na dvoje vrst poklicev. Na eni strani so ljudje in poklici, ki jih zanima le zunanost pojavov, na drugi pa tisti, ki hočejo onkraj te zunanjosti in pojavnosti spoznati bistvo stvari. »V tem smislu razločujem med ljudmi, ki si jih pravkar naštel, radogledneži, prijatelji umetnosti in zastopniki praktičnih poklicev, na eni strani, ter onimi drugimi, ki je o njih pravzaprav govor in ki edini zaslužijo, da jim imenujemo filozofe, na drugi strani.« (476 A–B) Filozof ne bo zadrževal svojega pogleda na zunanjosti stvari, ne zanima ga predstava, posnetek; zanima ga izvorna resnica stvari, to pa je mogoče najti le onstran fizičnega sveta. V nekem smislu je potemtakem filozof metafizično bitje, saj s svojim spoznanjem sega onkraj vidnega, pojavnega, fizičnega sveta.

5.3. Univerzalnost filozofove misli

S tem pa je povezana še ena značilnost filozofovega poklica. Vsakdo poučarja, da ga zanima resnica, premalokrat pa se zavedamo, da je tisto, kar imamo za resnico, odsev individualnega, osebnega pogleda. Platon hoče iti prek te zaprtosti v individualni svet. Filozof je po njegovem mnenju sposoben doseči stopnjo univerzalnega spoznanja, se pravi spoznanje, ki obsega celoto vsega vedenja. Njegovo spoznanje naj bi bilo celostno. »Ne želi si samo tega ali onega področja modrosti, temveč celotno modrost.« (475 B) Prav po tem se razlikuje od drugih ljudi, ki jih zanima le neko področje resnice. Ti se ponavadi zadovoljijo le z opazovanjem zunanjega dogajanja in se niti ne vprašajo po resnici. Motiv filozofskega iskanja ni radovednost (prim. 457 D). Drugi se morda bolj zanimajo za neko tehniko ali kvečjemu za to, kaj človek počne. Filozof se zanima za *počela in celoto vsega bivajočega*. »Malenkostnost je v največjem nasprotju z dušo, ki naj bi vedno težila po celoti in univerzalnosti božanskega in človeškega.« (486 A) Univerzalnost človeške duše s Pindarjevimi besedami povzame Platon tudi v *Teajtetu* (173 E). »Filozofovo telo se v resnici nahaja in prebiva v njegovem mestu, misel pa, ki je vse to ocenila kot majhnost in nič, tega ne ceni in, kot pravi Pindar, poleti kamorkoli, »preiskuje globine zemlje«,

meri njene površine in se povzpne na »višine neba«. Kjerkoli preišče v celoti naravo vsakega bitja, ne da bi se spustila nazaj v svojo okolico.« Še veliko bolj kot odlomki iz *Države* poudari univerzalnost duše ta odlomek. Telo je omejeno na prostor in čas, duša pa se povzpne kadarkoli in kamorkoli. Zanj ni ne prostorskih ne časovnih ovir. Ob tem se smemo vprašati, ali je ta Platonova zahteva upravičena. Kdo je sposoben univerzalnega znanja? Danes filozofija vedno bolj poudarja, da smo v svojih spoznanjih pogojeni in omejeni, zaradi česar so tudi prazni upi, da bi dosegli neko vsesplošno spoznanje.

5.4. Metafizična narava filozofovega spoznanja

Poleg tega moramo filozofovo spoznanje pojmovati tudi kot metafizično. Prav po svoji misli lahko človek izstopa iz sveta minljivosti in vstopa v svet večnih idej. Pri tem si bo pomagal s poznavanjem matematike. »Filozof naj se je uči zato, da se vzdigne nad svet nastajanja in lahko dojamе resnični svet.« (525 B) To želita ponazoriti tudi Platonovi prisposobi o prebujenju iz sanj (493 E – 494 A) in o pridobitvi vida (484 D–E). Prisposobi o odsotnosti svetlobe in pravega spoznanja in o potopljenosti v svet sanjskih podob ponazarjata vsakdanjega človeka, zadovoljnega s predstavo o svetu, ki mu je dana neposredno po njegovih čutih. Filozof pa prodre skozi kuliso videza v svet resnic samih po sebi.

5.5. Apriornost sveta samega po sebi

Ena najpomembnejših razlik med čutnimi in idealnimi predmeti je že omenjena razlika med spremenljivostjo čutnih in nespremenljivostjo idealnih predmetov. Idealni predmeti so zato večni in popolni. Če ne bi bili popolni, bi stremeli k dovrstitvi svojega bistva in bili prisiljeni h gibanju. Nič pa, kar se spreminja, ni večno. Idealni predmeti taki so. To pomembno zaznamuje tudi filozofovo misel. Pravimo, da je njegovo spoznanje *apriorno*. Torej ni odvisno od dejstev čutnega, fizičnega sveta, kjer je vse v gibanju in spreminjanju. Če bi se védenje opiralo le na čutne zaznave, bi bilo nesposobno predvidevanja in razumevanja. Filozofska misel pa, katere predmet so večna bistva stvari, pozna njih zakone, ti pa so prav tako nespremenljivi; pozna torej večno in nespremenljivo strukturo sveta, kar ji omogoča tudi napoved dogajanja v čutnem svetu.

5.6. Najvišji predmet filozofovega prizadevanja: dobro

Filozofova misel se ne ustavi v idejnem svetu. Slednji je sicer večni in nespremenljiv. Ideje so popolne, a pogojene. Vse predpostavljajo neko merilo, ki jim zagotavlja popolnost. To je ideja dobrega. Drugje jo imenuje tudi kot eno. Z besedo »dobro« označimo predmet, ki ustreza svojim normam. Nekateri predmeti so boljši, bližje svojim normam, drugi slabši, bolj oddaljeni od

njih. Ideje so tiste bitnosti, ki idealno, se pravi v popolnosti ustrezajo normi svoje bitnosti. V njih je bistvo dokončno uresničeno. Iz te misli sklepa Platon na pogojenost idej. Poleg tega ga zanima tudi tisto, kar ideje pogojuje, tista absolutna norma in počelo, ki je samo nepogojeno. Pojmuje ga kot idejo dobrega, ki je onkraj bitnosti. To počelo je poslednji cilj filozofove miselne poti. Kasneje novoplatonizem označuje srečanje z dobrim kot mistično izkušnjo, ki ni le onkraj bitnosti, ampak tudi onkraj misli. Platon o tem ne govori izrecno, a slutiti je mogoče, da je imel tudi on to izkušnjo, o kateri komaj spregovori v svojih delih, za mistično, t. j. nadrazumsko izkušnjo. Opiše jo kot »zrtje pravira vse svetlobe« (540 A).

5.7. Filozofija kot način življenja

Filozofska dejavnost ne sestoji samo iz iskanja novega spoznanja. Novo spoznanje mora življenje filozofa spreminjati. Stik z dovršenim idejnim svetom in idejo dobrega mu ne prinaša le novih, trdnejših spoznanj, ampak preoblikuje njegovo celostno eksistenco. V njej začne nad čutnim elementom prevladovati umski in božanski element. »Če je filozof v ljubezni in spoštovanju vdan temu, kar je božansko in urejeno, postane tudi sam, kolikor je to človeku mogoče, božanski in urejen.« (500 C–D) Platon celo govori o nekakšnem filozofskem spreobrnjenju. »V duši slehernega človeka sta sposobnost in organ za duhovno sprejemanje. Toda kakor se oči same ne morejo obrniti iz teme k svetlobi, temveč se mora hkrati obrniti vse telo, tako se mora tudi ta organ, s katerim človek spoznava, odvrniti z vso dušo od sveta nastajanja, dokler ne postane sposoben, da vzdrži pogled na to, kar obstaja, in naposled tudi na najsvetlejšo v obstoječem svetu. To najsvetlejšo pa je dobro. /.../ Toda sposobnost mišljenja ima očitno bolj kot vse drugo nekaj božanskega v sebi in nikoli ne izgubi svoje moči. Po tej obrnitvi postane uporabna in koristna, brez nje pa je neuporabna in škodljiva.« (518 C–D) Zrenje onstranskega sveta je torej nemogoče, če se človek ne pripravi nanj celostno in proti ideji dobrega ne zaobrne svoje celostne eksistence.⁶ Od tod sprememba filozofovega življenja. Platon o tem ni dvomil. Filozofija mora prekvašati življenje samo.⁷

Filozofsko spreobrnjenje spremlja še vrsta drugotnih sprememb. Prvo, ki je seveda povezano z nagibom, da se nekdo poda na pot filozofije, je eros, lasten človeški naravi in zaradi katerega je človek nezadovoljen v tostranskem,

6 »Če hočeš, lahko sedaj razpravljamo o tem, kako nastanejo v državi takšni ljudje, kako jih popeljemo na svetlo – podobno kakor pripovedujejo o junakih, ki so se povzpeli iz Hada med bogove. /.../ Tu ne gre za obrnitev ploščice pri igri, temveč za obrnitev duše, ki jo je treba popeljati iz nočnega dneva in pravi dan resničnosti. Ta vzpon duše v resnični svet lahko imenujemo pravo filozofijo.« (*Država*, 521 C)

7 »Nemogoče je določiti, kaj je filozofija, z branjem knjige z naslovom *Kaj je filozofija*, ampak samo z njeno praktično uporabo. To je eno redkih vprašanj, o katerih lahko zanesljivo trdimo, da o njem Platon skozi vse svoje življenje ni menjal mnenja.« (Annas 1994, 349)

minljivem življenju. Človek že tu nosi v sebi nekaj božanskega, kar je izvir hrepenenja po onstranstvu. Za filozofa bo potemtakem značilna ljubezen do idealnih, popolnih bitnosti (prim. 485 B). Sledijo druge lastnosti: kdor je usmerjen le k bitnosti, se pravi k temu, kar resnično je, je resnicoljuben in zavrača laž, ki je govor o tistem, kar ni. Zato »mora laž sovražiti in resnico ljubiti« (285 C). Zavračal bo telesno zadovoljstvo in materialne dobrine ter si prizadeval za notranje, duhovne vrednote. Njegov edini cilj bo oblikovanje lastne osebnosti in osebnosti drugih. Ogibal se bo nizkotnih lastnosti, kot so bahavost, strahopetnost, krivičnost, poželenje, nenaravnost, malenkostnost, nepoštenost, surovost, nezmernost, nečimrnost. Skratka »hlapčevska miselnost mu je tuja« (486 A). Prizadeval pa si bo za kreposti: razsodnost, velikodušnost, razgledanost, poštenost, blagost, utrjevanje spomina, čut za lepoto in izobrazbo, plemenitost, prijetnost, hrabrost, zmernost (485 B – 487 A), dobroto in modrost (501 D). Pri tem se izkaže še ena značilnost platonskega filozofa. V tostranstvu se počuti, kot da bi bil zaprt v kletko ali v školjko. Za orfiki in Pitagorom ponavlja: telo je grob duše. Prava domovina duše je v onstranstvu. Zato je pravi poklic filozofa, ki se zaveda, da je duša največja vrednota, umiranje. Zato je prototip platonskega filozofa Sokrat, ki je za svoje ideje tudi resnično umrl. Rajši je ostal zvest duhovnim vrednotam, kot da bi se vdal političnim spletkam. Kot idealist, zvest onstranskim idealom in nepopustljiv do povprečnih tostranskih idealov, je platonski filozof izpostavljen nerazumevanju običajnih ljudi. Smrt takó ni le simbolična oznaka platonskega filozofa, ampak je tudi v resnici možna posledica, ki jo izzove njegov idealno izklesani in nepopustljivi značaj. Platon ta element vključi ali vračuna v življenje filozofa, kot ga predstavlja v *Državi*. Filozof se oddalji od vsakdanjega življenja, običajni človek pa ga ne razume več. Kako izključujoča sta si njuna značaja, beremo v odlomku, v katerem si poskuša Platon zamisliti posledice filozofove vrnitve v vsakdanje življenje: »Vsi bi se mu smejali in rogali, ker se je s svojega obhoda v gornji svet vrnil s pokvarjenimi očmi. Rekli bi, da se ne spleča taka pot. In če bi jih poskušal osvoboditi in odpeljati v gornji svet, bi ga ubili.« (517 A) Tu Platon misli na smrt svojega učitelja Sokrata. Toda »takšnemu človeku se tudi smrt ne bo zdela strašna« (486 B). Nanjo je pripravljen, saj je ena temeljnih filozofovih dejavnosti prav vaja umiranja. Resnična smrt torej ne more biti nič presenetljivega. Je celo odrešitev.

5.8. Teoretično-praktična usmerjenost platonskega filozofa

Odgovora na to, kaj je bistvo filozofove narave, potemtakem ne smemo iskati samo v njegovi teoretični drži, t. j. v iskanju novih resnic, ampak tudi v njegovi praktični drži, t. j. v oblikovanju in vzgoji značaja. To misel o oblikovanju osebnega značaja lepo izrazi novoplatonik Plotin (205–269 po Kr.): »Če še

ne vidiš lastne lepote, stori kot kipar, ki mora oblikovati lep kip: odvzame to, spraska ono, eno površino zgladi, očisti drugo in takó vse dokler se na kipu ne prikaže lep obraz. Prav tako odvzemi tudi ti tisto, kar je odveč; poravnaj, kar je krivega; očisti, kar je temnega, da bo postalo svetleče; in ne odnehaj oblikovati lastnega kipa⁸, dokler v tebi ne zasije jasnost božanske kreposti. Če si to postal /.../ in v tebi ni primešanega več nič tujega, /.../ če si torej postal takšen, /.../ imej uprt pogled. Le takšno oko je namreč sposobno zreti Lepoto.« (Plotin, *Eneade* I, 6, 9, 7)

Zrenje ideje dobrega je tudi cilj Platonove filozofije. To kaže, da Platon daje prednost teoretični dejavnosti, saj jo ima za vrh vsega filozofskega prizadevanja. Na pot, ki vodi k zrenju dobrega, pa se ni mogoče podati brez kreposti. Zrenje ni samo rezultat intelektualne ostrine nekoga, ampak tudi spreobrnjenja njegovega srca.⁹ Razumevanje idej torej ni odvisno le od intelektualne ostrine, ampak tudi od moralnega pogleda na svet. Nekdo, ki je brez kreposti, ne more niti spoznati, da ideje obstajajo, kaj šele, da bi jih razumel. Nemogoče pa je tudi obratno: moralno *dobrega* človeka ne moremo razumeti brez »vpogleda« v svet idej. Človek lahko postane moralno dober le, če se upodablja po idejah, ki so norme moralnega življenja.

Za filozofsko življenje je značilno upodabljanje celostne filozofske eksistence po večnih idejah.

120

Po njih upodablja svojo naravo. Teorija in praksa sta zato pri njem povezani. Čim večje in globlje je njegovo poznavanje idejnega sveta, tem bolj lahko po njih uravnava svoje življenje. Toda človek ne postaja kreposten že, z večanjem njegovega spoznanja. V tem se Platon razlikuje od Sokratovega etičnega intelektualizma, ki zagovarja misel, da tisti, ki ve, kaj je dobro, tudi dobro – se pravi etično – živi. Moralnost in oblikovanje moralnega značaja je bolj posledica hrepenenja po podobnosti z božanskim. Moralnost in védenje, praktična in teoretična drža, imata torej obe isti cilj: onstranski svet božanskih popolnih idej. Uresničujeta pa se vsaka na svojem področju. Vedenje zadeva le razum, moralnost pa celostno eksistenco. Moralnost prenaša spoznanja, do katerih pride razum, na celotno bivanjsko držo človeka. Ta spoznanja se morajo izražati s človekovimi življenjskimi odločitvami in ravnanjem. Pravičnost filozofa je potemtakem izražanje najvišjih razumskih spoznanj na ravni eksistence. Takšna moralno oblikovana eksistenca, ki se odlikuje po svoji usmerjenosti k božanskemu in dobremu, je tudi pogoj in zagotovilo, da se razum v notranjem miru in duševni harmoniji lahko posveča zrenju večnih idej.

8 Prim. 540 C: »Kakor da bi bil kipar, si izklesal njihove like.« Prim. še 361 D in *Državnika*, 311 C.

9 »Zavest o obstoju idej izhaja bolj iz spreobrnjenja srca kot pa iz naraščanja intelektualne ostrine.« (Annas 1994, 300)

Drža filozofa zato ni nekaj osebnega, ampak ima značilnost univerzalnosti. Bolj kot rezultat modrega osebnega premisleka, ko bi se odločal iz konkretnih življenjskih razmer, je izraz večnih idej, pridobljenih v teoretičnem spoznanju. Tudi ideja dobrega, ki je zadnji cilj filozofovega prizadevanja, ni nekaj zasebnega. Dobro je po Platonu vir harmonije za vsakega posameznika in tudi za vso naravo: je torej univerzalno. V tem se Platonovo pojmovanje dobrega in božanskega razlikuje od judovsko-krščanskega. To pojmuje dobro oziroma Boga kot osebno bitje; razmerje med Bogom in človekom pa naj bi bilo osebno, prijateljsko, sinovsko.

Sklenemo lahko z ugotovitvijo, da je tako kot za vso antično filozofijo tudi za Platonovo pojmovanje filozofa značilno, da povezuje spoznavanje z življenjem. Filozof ne more biti zgolj teoretik. Brez primerno oblikovane osebnosti bi svojega razuma ne mogel zbrano usmeriti proti svetu idej in dobrega. V nekem smislu je zrenje dobrega najvišja njegova dejavnost. Toda filozof naj ne bi ostal pri tem. Vračati se mora v vsakdanje življenje in ga oblikovati. Teorija je najvišja dejavnost, praksa pa filozofova dolžnost. Platonova etika je torej etika odgovornosti za družbeno življenje. Filozof je dolžan vračati naravi bivajočega njeno prvotno harmonijo. Platon zato filozofijo označi kot zdravstvo. »Kdor je bolan, najsi bo bogat ali reven, mora iti pred vrata zdravnikov, in vsakdo, ki čuti potrebo, da bi ga kdo vodil, se mora napotiti k vratom tistega, ki se razume na vodstvo.« (489 B–C)

5.9. Vzgoja filozofov

Filozofi lahko postanejo le najmočnejši duhovi. Toda ti se lahko tudi izpridijo. Po naravi intelektualno nadarjen človek lahko povzroči veliko škodo, če ni tako vzgojen, da uporabi svoj talent pozitivno in tvorno. »*Corruptio optimi pessima*«, »Najslabše je, če se skvari tisto, kar je najboljše,« pravi latinski pregovor. Tega se zaveda tudi Platon. Zato bo v idealni državi treba poskrbeti za vzgojo, ki bo nadarjene otroke privedla do pozitivne uporabe njihovih talentov. »Najplemenitejše duše postanejo najslabše, če so deležne slabe vzgoje.« (491 E)

Idealna država bo morala imeti vzgojni program, ki bo mlade, še zlasti najbolj nadarjene, obvaroval moralne izprijenosti. Platon si program predstavlja takole (Marrou 1948, 122–124): 3–6 let: vrtec; 6–10 let osnovno šolanje; 10–16/17 let srednja šola (10–13: literatura; 13–16: glasba; na koncu matematika; poleg teh predmetov je na programu telesna vzgoja); 17/18–20 let: za dve do tri leta se prekine intelektualna vzgoja in se posveti telesni vzgoji: to je združeno z vojaško službo. Posebno pozornost se nameni vzgoji značajev. 20 let: v tem času so že dovolj razviti, da najboljši lahko nadaljujejo desetletno visoko šola-

nje, pri katerem je poseben poudarek na matematičnih znanostih. Matematika je najpomembnejša znanost v platonski akademiji. »Nihče, ki ni vešč geometrije, naj tukaj ne vstopa,« je bilo zapisano na vhodu v akademijo (Joannis Philoponi, *Commentaria in Aristotelem graeca*, 15:117,26; Tzetzes, *Chiliades* VIII, 973). Platon tudi verjame, da se filozofski duh rojeva šele iz poznavanja matematike. »Geometrija je spoznavanje tega, kar večno obstaja. – Potemtakem vodi dušo k resnici in zbuja filozofsko mišljenje, ki dviga našega, zdaj po nepotrebnem navzgor naravnane duha.« Zlasti pomembno bo iskanje enotnosti. 30 let: šele zdaj nastopi trenutek za spoznavanje filozofske metode, dialektike. Ta metoda vodi k preseganju čutnih zaznav in poglobljanju v resnico bivajočega: »sposobnost približati se resničnemu svetu samo z resnico, brez podpore vida in drugih čutov« (537 D). Uvajanje v dialektiko se sme omogočiti le »ljudem trdne in uravnovešene narave« (539 D) Sledi pet let uvajanja v dialektiko. 35–50 let: potem ko kandidat obvlada dialektično metodo, začne sodelovati v državni upravi. Teh petnajst let je namenjenih predvsem oblikovanju moralnega značaja. Šele ko doseže petdeseto leto starosti, je sposoben zrenja dobrega po sebi (prim. 539 E – 540 A). Platonski filozof je torej rezultat petdesetletne načrtne vzgoje, ki ga oblikuje v potreben intelektualen in moralen lik.

6. Tri prispodobе Platonovega pojmovanja bivanja in spoznavanja

6.1. Prispodobе namesto racionalnega argumenta

Večkrat smo že omenili, da je Platonovo razumevanje filozofske eksistence neločljivo povezano s pojmovanjem bivanja in mišljenja. Filozofsko bivanje je pravzaprav neki določen način bivanja in spoznavanja. V *Državi* Platon predstavi svoje pojmovanje stvarnosti s tremi prispodobami: o soncu, o daljici in o podzemeljski votlini. Vse tri govorijo o spoznavoslovju in o ontološki zgradbi sveta. Prispodoba o podzemeljski votlini je povezana tudi s pojmovanjem politike in etike.

Platon si sicer prizadeva, da bi postavil filozofijo samo na racionalne temelje. Nosilec racionalnosti je tudi zanj – tako kot za druge grške filozofe – *logos*. Tako se bojuje proti mitološki govorici, ki jo uporablja pesništvo in ki je – po Platonu – zaradi domišljajske obarvanosti oddaljena od resnične, idealne stvarnosti. Mit je neargumentirana govorica, medtem ko *logos* išče argumente, sposobne utemeljiti neko misel. Toda prav omenjene tri prispodobе so zasuk nazaj k metaforični in mitološki govorici. Zakaj se Platon vrne k mitu? V navedenih primerih govori tudi o ideji dobrega, ki je vir vsega bivajočega. Zaveda se njene presežnosti, transcendenčnosti. To pa pomeni, da je prav zaradi svoje presežnosti in nepogojenosti v drugačnem razmerju do naše misli, kot

so drugi predmeti. Zato jo Platon obravnava drugače kot druge ideje ali druge predmete. Ideja dobrega zahteva drugačen pristop. Zato Platon tu namesto po *logosu* poseže po mitu. Toda uporabi ga v drugačnem smislu, kot ga uporablja pesništvo. Mit že sam opozarja, da je prispodoba in da torej ne izraža bistva neke stvari. Njegov namen je poudariti, da je resničnost, ki jo izraža, globlja in je v tem primeru razumu težje dostopna ali celo nedostopna.

Najprej Platon spregovori o soncu kot prispodobu dobrega (507 A – 509 D), nato pa o daljici kot prispodobu štirih ravni ontoloških predmetov in štirih vrst spoznanja, ki se nanašajo nanje (509 D – 511 E). V začetku sedme knjige naslika predstavo o podzemeljski votlini, ki je skupaj s prispodobno o soncu v vsej filozofiji ena najbolj poznanih in najpomembnejših (514 A – 518 B).

6.2. Prispodoba o soncu

Od treh prispodob je na prvem mestu. Svetloba ima v grški filozofiji pomembno vlogo (prim. Parmenida in njegovo filozofsko pesnitev *O naravi*). V njej so filozofi videli podobnost z resnico, ki razsvetljuje predmete.

Platon začne odlomek tako, da omeni obstoj množstva stvari neke vrste: veliko je npr. lepih stvari (prim. 507 B). V vsakdanjem življenju govorimo: cvetlica je lepa, hiša je lepa ... Veliko je torej stvari, ki so lepe. Toda lepota ni niti hiša niti cvetlica, skratka nobena posamična stvar. Kaj je torej lepota, če ni nobena od posamičnih stvari? To je lepota sama po sebi oziroma ideja lepote, vendar v vsakdanjem svetu ne obstaja, saj je to svet posamičnosti. Isto velja za bistvo posameznih primerkov neke vrste. Nobena od stvari ni bistvo samo (507 B). Bistva oziroma ideje je treba iskati drugje. V ta namen Platon razdeli stvarnost na dva dela: »potemtakem obstajata dva svetova: vidni *«horaton»* in miselni *«noeton»*« (509 D). Vidni svet se nam odpira z vidom, Miselni svet pa je za čutila zaprt. Vanj se vstopi drugače. Platon imenuje ta vstop »drugotna plovba« (*Državnik*, 300 C 2; *Fajdon*, 99 C 9; *Fileb*, 19 C 2). Miselni svet nam ni dan sam po sebi, tako kot je vidni čutilu za vid, ampak se mora človek opreti na miselni napor, tako kot morajo mornarji vzeti v roke vesla, ko pojenja veter, ki je do tedaj gnal ladjo.

Še prej Platon analizira strukturo *videnja*. Vid je sposobnost oči, ki so čutilo za vid. Barve, ki jih vidimo, pa niso v očeh. So v zunanjih predmetih. Poleg čutila za vid in vidnih predmetov je potrebna vez oziroma srednik; ta oba konca povezuje v enoto, ki je videnje. Slednje omogoči *svetloba*, katere izvir je *sonce*. Čeprav je sonce pogoj, ki videnje omogoča, je tudi samo vidno, četudi je način videnja sonca drugačen od videnja preostalih predmetov. Takšna je struktura videnja v vidnem svetu.

Analogno s to strukturo opiše Platon tudi strukturo misli. Tudi *mišljenje* nosi v sebi nekakšno dvojnost. Predpostavlja *nosilca mišljenja* in *predmet mišljenja*. Prvi ima »organ«, ki mu omogoča mišljenje: to je *duh*. Predmet mišljenja pa so ideje. Beseda »ideja« izhaja iz iste indoevropske etimološke baze **ueid-* kot beseda »videti« v slovenščini. Ideja je potemtakem tisto, kar je videno. Vlogo svetlobe v miselnem svetu ima *resnica*. Resnica pa izvira iz *ideje dobrega*.

Med vidnim in miselnim svetom lahko potegnemo naslednjo vzporednico.

miselni svet	resnica	ideja dobrega	predmeti spoznanja (ideje)	nosilec spoznanja	organ spoznanja (duh)	spodobnost spoznanja	mišljenje
vidni svet	svetloba	sonce	vidni predmeti (barve)	nosilec videnja	vidni organ (oko)	spodobnost videnja	videnje

Tu moramo biti posebno pozorni na idejo dobrega. Vlogo, ki jo ima dobro, določi Platon po podobnosti s soncem. Soncu pripisuje dvojno funkcijo. Najprej omogoča vidljivost snovnega sveta. Poleg tega je sonce vzrok nastanka in ohranjanja vidnega sveta. »Sonce ne podeljuje vidnim stvarjem samo sposobnosti, da jih lahko vidimo, temveč je hkrati tudi vzrok njihovega nastanka, rasti in uspevanja, ne da bi bilo tudi samo nekaj, kar nastane.« (509 B) Temu sledi opredelitev dobrega. To je ena najpomembnejših in najodmevnejših misli v zgodovini filozofije. »Prav tako stvarjem, ki jih je mogoče spoznati, dobro ne daje samo sposobnosti, da jih spoznamo, temveč so mu le-te dolžne hvalo tudi za svojo eksistenco, za svojo bit, čeprav samo dobro ni nič eksistentnega, vendar s svojo zvišenostjo in močjo prekaša to, kar obstaja <tu agathou epekeina tēs ousias presbeia kai dymamei hyperechontos>.« (509 B)

Dobro je tu opredeljeno kot presežno glede na miselni svet, se pravi na svet idej. Čeprav je ta svet popoln in idealen, ni izvor samega sebe, ampak je relativen, odvisen od dobrega, po katerem premore bivanje in urejenost. Znamenje njegove omejenosti in relativnosti je mnoštvo idej, iz katerih sestoji. To *mnoštvo oziroma mnogoterost* pa mora povezovati neka višja resničnost v *nekaj enotnega*, saj govorimo o *enem* svetu idej. Prav to sposobnost povezovanja Platon najde v *ideji dobrega*. Razen tega je za ideje značilno tudi, da so popolne, da so torej dobre. Toda nobena od njih ni dobro samo. Ideja dobrega mora potemtakem biti nad njimi, saj dobivajo po njej svojo popolnost. Prav v tem smislu pa je dobro izvor bivajočega. Brez te najvišje norme, dobrega, bi se tudi miselni svet razblinil v nepopolnost, to pa bi pomenilo njegov propad, saj je nepopolnost oddaljenost od resničnega bivanja.

Sonce je mogoče videti. Tudi obstoj ideje dobrega je mogoče spoznati. Toda to spoznanje ni takšno, kot je spoznanje preostalih miselnih predmetov,

saj gre za spoznanje tistega, kar spoznanje sploh omogoča; tu spoznava svoje lastne pogoje – tisto, kar je pred spoznanjem. Zato je zrenje dobrega nemogoče razumsko artikulirati. Kot imata v vidnem svetu svetloba in vid nekaj skupnega s soncem, toda sama nista sonce, tako imata tudi v miselnem svetu resnica in védenje nekaj skupnega z dobrim, čeprav nista dobro samo. »Dobro zasluži po svojem bistvu večjo ceno kot resnica in védenje,« poudarja Platon (509 A). Glede na védenje je dobro nekakšna konstitutivna norma, ki védenje vzpostavlja in ga usmerja. Je obzorje, v smeri katerega se mora védenje razvijati in iskati, da bi prišli do globlje in bolj konsistentne resnice. Prav zato je dobro nemogoče tematizirati, »zapopasti«. Zaradi tega Sokrat v dialogu noče spregovoriti; o njem spregovori šele na sogovornikovo prošnjo in zahteve (509 C).

6.3. Prispodoba o daljici

V nadaljevanju poskuša biti Platon še natančnejši. Zdaj ga zanima, katere so plasti bivajočega in katere so stopnje spoznanja. Svojo misel ponazori s prispodobno daljice. Slednjo najprej razdelimo na dva dela. En del ponazarja vidni svet, drugi miselnega.

Razdelimo na dvoje tudi vidni svet. Že ta sestoji iz dveh vrst predmetov. Najprej iz takih, ki v resnici obstajajo (živalski in rastlinski svet ter proizvodi človekovega dela). Ti pa so izvor senc in zrcalnih podob, ki jih v različnih okoliščinah povzročajo okoli sebe.

Na dvoje moramo razdeliti tudi drugi del daljice, ki predstavlja miselni svet.

Prvi del daljice, ki predstavlja miselni svet, ponazarja diskurzivno mišljenje, ki temelji na predpostavkah oziroma premisah, iz katerih je mogoče tvoriti sklepe. Do sklepov pride mišljenje, ko si o predmetih vidnega sveta zastavlja vprašanja. Sledijo miselni postopki, ki vodijo k sklepom. To mišljenje je še vedno pogojeno in določeno s predmeti vidnega sveta, ki si jih izbere za izhodišče. Znanost, ki izvede prehod od vidnih predmetov k sklepom idealne narave, je matematika. Zunanji snovni svet, ki ga dojemamo s čutili, v mnogih primerih kaže neurejenost in pomešanost. Namen matematike je poenotiti našo čutno predstavo o snovnem svetu ter priti na miselni ravni do neprotislovne in enotne podobe snovnega sveta. Matematika si pomaga z geometrijskimi liki, ki so podobni likom vidnih predmetov. Toda prav ti geometrijski liki so izhodišče, ki misli omogoči, da zapusti čutni svet in se preseli v duhovnega. Matematika, zlasti geometrija, je potemtakem tista znanstvena disciplina, po kateri se duh preseli od čutnega v miselni svet.

Drugi del daljice, ki predstavlja miselni svet, ponazarja miselni postopek, ki vodi od pogojenih sklepov k nepogojenemu počelu *«archē anypotheton»*. Postopek se imenuje dialektika. Za izhodišče vzame ideje ali sklepe, do katerih

se je dokopala že matematika. Namen dialektike pa ni le spoznanje tiste harmonije, ki naj bi ji bil podvržen čutni svet in je predmet matematike, ampak *spoznanje najvišjega in nepogojenega počela, ki je dobro*. Ko spozna dobro, ki je bistvo in pogoj vsake ideje, se spet vrne med preostale ideje. Dialektika se dviga od idej k dobremu in od dobrega k idejam. V postopku si ne pomaga s čutnim izkustvom (511 B).

Misel, ki služi matematiki, imenuje Platon *razum* *«dianoia»*, misel, na katero se opira dialektika, pa *um* *«nous»*. Spoznanje, po katerem v čutnem svetu spoznavamo čutne predmete, ima vrednost *verovanja* *«pistis»*; spoznanje, po katerem gledamo sence in zrcalne podobe resničnih predmetov, pa *domnevanja* *«eikasia»*.

Kako naj razumemo prispodobo o daljici? Lahko kot podobnost med delom, ki ponazarja vidni, in delom, ki ponazarja miselni svet. Najprej gre za ontološko podobnost. Na delu, ki predstavlja čutni svet, Platon govori o *izvirnih snovnih predmetih in njihovih slikah*. Na delu, ki predstavlja miselni svet, obstaja podobno razmerje med *idejami in matematičnimi bitnostmi*. Verjetno slednje ne predstavljajo posebnih bitnosti, ampak zgolj razmerja med idejami. Vendar kaj naj bi v tem odlomku pomenile matematične bitnosti, med poznavalci *Države* ni dokončnega odgovora.

Druga je podobnost na ravni spoznavanja. Najprej je treba poudariti, da spoznavanje v vidnem svetu ni pravo spoznanje. Zanaša se le na čutila, ta pa ne morejo posredovati predmeta v njegovem bistvu. Kakršnokoli čutno zaznavanje vidnih predmetov zato ostane na ravni verovanja. Še nižja je stopnja spoznanja pri gledanju senc in zrcalnih podob. Platon jo imenuje domnevanje. Razum, na katerem temelji matematika, ima že višjo stopnjo spoznanja, čeprav tudi on izhaja iz čutnih predmetov, toda njegove ugotovitve izključujejo vsa nasprotja čutnih zaznav in so miselne. Razum je »med mnenjem in pravim spoznanjem« (511 D). Razumsko, matematično spoznanje zato še ne predstavlja pravega razumevanja idej, saj se jim približuje tako, da do matematičnih bitnosti pride z abstrakcijo iz čutnega sveta. Njegovo spoznavanje idej je že miselno, še vedno pa ni sposobno, da bi dojelo notranje bistvo idej, ampak ideje spoznava le na podlagi razmerij, ki obstajajo med njimi. Korak k zrenju notranjega bistva idej stori šele um. Šele neposredno zrenje idej je tudi pravo spoznanje oziroma razumevanje idej.

Prispodoba o daljici želi torej predstaviti lestvico človekovih spoznavnih zmognosti, od čutnih do duhovnih. Stopnjo čistega razumevanja lahko pripišemo le umu.

6.4. Prispodoba o podzemeljski votlini

Ta prispodoba dopolnjuje predhodni dve. Pomembnejši elementi prispodobe so: votlina, ki se odpira v smeri svetlobe; jetniki, ki sedijo prikovani na dnu votline; ogenj, ki gori visoko za njimi; med ognjem in ljudmi vodi pot, vzdolž katere je nizek zid; za zidom nosijo ljudje razne stvari (kipe ljudi, živali, druge izdelke), tako da segajo prek njega; zunanji svet; različna bitja v zunanjem svetu; sonce.

Ljudje na dnu votline so podoba vsakdanjega človeka. Na steni nasproti sebe gledajo sence, ki nastajajo zaradi svetlobe ognja. To so sence njih samih in predmetov, ki štrlijo iz za zidu. Prepričani so, da so sence resnična bitja, saj drugih ne poznajo. Ker stena odbija glasove, so še bolj prepričani, da so sence resnična bitja. Če bi nekoga osvobodili spon in ga usmerili proti svetlobi, bi mu ta prizadejala muke in bi se takoj obrnil nazaj v votlino, misleč, da so resnični le predmeti v njej. Če pa bi ga nekdo odpeljal iz votline, bi mu svetloba zaslepila oči, da ne bi ničesar videl. Da bi začel razpoznavati resnične predmete okoli sebe, bi se mu morale oči najprej privaditi na dnevno svetlobo. V začetku bi najlaže razpoznaval sence, nato zrcalne podobe v vodi, šele nato predmete same. Nebo pa bi laže opazoval ponoči. Nazadnje bi lahko gledal sonce samo. Spoznal bi, da daje življenje in bivanje. Spoznal bi tudi, da je resničen ta svet in ne oni v votlini, ki ga je imel prej za edino resničnega. Ob spoznanju razlike med svetovoma bi ga navdala sreča, saj bi se zavedel, da je rešen. Da bi ostal v tem svetu, bi bil pripravljen vse pretrpeti. Ko pa bi se poln spoznanja vrnil v votlino in razkrival drugim jetnikom resnico o sencah, ki jih gledajo, bi se mu smejala in ga prepričevali, da se je vrnil s pokvarjenimi očmi. Ko bi jih hotel izpeljati iz votline, bi ga ubili.

Prejšnji dve prispodobici sta se nanašali le na spoznavoslovno in ontološko področje. Ta pa razen na ti dve področji poseže še na druga: politično, psihološko, etično in religiozno. Je najbolj celovita prispodoba Platonove filozofije, ki opisuje možnost in nemožnost vzpostavitve pravične države; možnost, da se duša osvobodi izpod »svinčenih uteži, ki jo vlečejo k tlom« (518 A–B), se scela obrne proti dobremu in sprejme norme iz popolnega in božanskega sveta idej. Vzpon iz votline ne pomeni le politične osvoboditve, ampak tudi eksistencialno osamosvojitve in odrešenje. Antična filozofija želi biti tudi soterologija, t. j. nauk o odrešenju, in terapija duha.

Votlina je prispodoba vidnega sveta. Ogenj v njej predstavlja sonce. Zunanji svet pa predstavlja nevidni miselni svet in sonce na nebu idejo dobrega, ki je nad drugimi idejami.

Težko pa je reči, kaj predstavljajo sence v votlini. Če bi rekli, da ustrezajo prvemu razdelku na daljici, ljudje in figure, ki se gibljejo za steno ob poti na

pobočju votline, pa resničnim bitjem, bi zašli v težavo. S tem bi trdili, da vsakdanji človek ne gleda predmetov, ampak njihove sence, ki se gibljejo po zemlji. To pa ne ni res. Verjetno bi ne bilo prav, če bi poskušali popolnoma uskladiti prispodobo o daljici s prispodobo o votlini. Prispodoba o daljici in soncu je bolj statična, tista o votlini bolj dinamična in celostna. Smiselnejše bi bilo, če bi življenje jetnikov v votlini, ki se ravna le po sencah, razumeli kot konformizem (Annas 1994, 324–325). Ne ravna po resničnih vrednotah, ampak se pustijo zlorabljeni (manipulirani). Živijo od tistega, kar jim je neposredno dano; ne pokažejo pravega zanimanja za resnico, prave kritičnosti; ne zdi se jim vredno obrniti in preveriti, od kod prihajajo sence in kaj je njihov pravi izvor. Tema je torej podobna svetopisemski, ki govori o polnih egiptovskih loncih mesa. Bolj ko iti naproti resnici in svobodi, si izraelsko ljudstvo želi mirnega in udobnega življenja (polni lonci mesa!) v egiptovskem suženjstvu. Človeku je več do mirnega življenja in materialnega udobja kot do resnice in svobode. Vzpon iz votline pa predstavlja vzpon iz teme k svetlobi, od laži k resnici, iz suženjstva k svobodi. Je *eksodus*. V tem so si edine vse tri prispodobe. Vse tri govorijo o stopnjevanju in rasti osebnega spoznanja in razsvetljenja. Zato smemo reči, da je namen prispodobe o votlini prebuditi ljudi iz konformističnega spanca in jih navdušiti, da bi zavzeli kritično držo do življenjskega okolja.

128

Toda zakaj se dogaja, da si nekateri želijo povzpeti iz votline? Platon ne navede posebnega razloga. Omenja le, da se duša filozofsko usmerjenega človeka ne more sprijazniti z malodušnostjo in hoče spoznati resnico (485 B – 486 A). Tudi ne navaja kakšnega povoda, ki bi bil moralnega značaja. Pravi pa, da se duša začne vzpenjati s študijem različnih matematičnih panog (aritmetika, geometrija, stereometrija, astronomija, glasba oziroma harmonija), torej čisto abstraktnih znanosti. Takšno je bilo tudi mnenje pitagorejcev, pri katerih se je Platon navdihoval.

Izhod iz votline je potemtakem mogoč prek matematičnih znanosti, ki so tudi same duhovne. Matematiko bi zato lahko postavili na prehod iz votline v zunanji svet, obsijan s soncem. Toda ko pride filozof iz votline, si ne bo upal gledati resničnih bitij, ampak se bo raje skrival v senci dreves ter opazoval sence in zrcalne podobe v vodi. Temu je podobna matematika, ki se ne ozre na ideje same po sebi, ampak rajši preučuje razmerja in harmonijo med idejami. Šele ko se bo filozofovo oko privadilo na svetlobo, na resnico, si bo drznil pogledati predmete same, t. j. ideje same, in se končno ozreti tudi na sonce oziroma idejo dobrega.

Vzpon je zaznamovan še z eno značilnostjo, ki smo jo že omenili. Ta pot navzgor je brezosebna, zgolj teoretična. Ni dovolj, da bi bil v človeku nosilec

zrenja (teoretične drže) le razum. Zrenje resnice mora dobiti podporo v držbi celotne duše; vsa duša mora slediti isti smeri kot razum.

Začetek spoznavanja resnice je zrenje matematičnih bitnosti in idej, ki so univerzalne. Ko spozna eno idejo, ve, kaj je značilno za vse posameznike, ki jih ta ideja »pokriva«. Za teoretično znanje je značilna univerzalnost, ki zaznamuje teoretične znanosti.

Drugače je s pravičnostjo. Ta narekuje človeku, kako naj kot posameznik ravna v neki situaciji. In prav pravičnost izvaja Platon iz univerzalnih teoretičnih spoznanj.¹⁰ Zato dopušča tudi nekaj uniformizma in totalitarizma pri vladanju države. Vladar filozof npr. lahko lažje prebivalcem (389 B–D), če je to v njihovo dobro; svoje mišljenje, ki je resnično, lahko prebivalcem vsili. Takšno ravnanje je nedemokratsko, totalitaristično in nekako tehnokratsko.

Platon izhaja iz prepričanja, da resnica in iz nje izvirajoča pravičnost uvajata v dušo harmonijo in da je to stanje, ki je samo po sebi vredno, da ga imamo. Prepričan je torej, da je racionalizacija življenja ideal, ki ga je treba posredovati in po potrebi vsiliti vsem prebivalcem. Tu privede Platon v nasprotje dve vrsti umnosti: teoretično in praktično. Prva prevlada nad drugo in jo povzame. K temu ga vodi tudi njegov spoznavoslovni vzorec (paradigma). Posamezniki in posamične življenjske situacije ter trenutki, v katerih naj bi se izrazilo prav praktično spoznanje, zanj nimajo nobene vrednosti. Vedenje o posamičnih predmetih je le mnenje, ki nima nikakršne spoznanjske vrednosti. Edino pravo spoznanje je spoznanje idej – te so univerzalna bistva, katerih odslikave so posamična bitja v vidnem svetu.

Zato je najvišje spoznanje, ki ga ima lahko človek o svetu, brezosebno. Ideje so namreč brezosebne. Takšna pa je tudi najvišja ideja, ideja dobrega. Zanj je značilna univerzalnost. Torej dobro ni dobro samo zame, ampak za vse. To spoznanje je za Platona tudi najvišja vrsta vednosti in umnosti. Iz nje izvaja praktično vedenje. Zavrača misel, da naj bi obstajali dve vrsti vedenja: teoretično in praktično. Najvišje je zanj zrenje, iz njega pa je mogoče izvajati tudi spoznanje o ravnanju. Razum je zanj zgolj eden in nedeljiv. Zato je tudi drža filozofa brezosebna; brezosebna je njegova sreča, ki jo doseže. Deluje kot del znotraj neke celote in to sprejema za svojo osebno držo. Tudi njegovo pojmovanje pravičnosti je totalitaristično.

6.5. Nekaj pomislekov

Ob tem smemo Platonu upravičeno očitati, kar mu je očital že Aristotel, in sicer da ni upošteval svojevrstne narave človeške eksistence, ki jo je nemogoče

¹⁰ Temu bo kasneje oporekal Aristotel v VI. knjigi *Nikomahove etike*, v kateri bo razlikoval med teoretičnim in praktičnim vedenjem.

omejiti na univerzalne ideje. Vprašamo se lahko tudi, ali znanstveni (matematični!) študij resnično vodi k notranji duševni harmoniji? Ali so znanstveniki praviloma harmonične osebe in drugi te harmonije ne morejo doseči po kakšni drugi, ne znanstveni poti? Ali dostojanstvo človekove osebe in zaupanje v človeka, na čemer temelji tudi demokracija, dovoljujeta totalitaristično pojmovanje pravičnosti? Ali pomeni vedeti oziroma biti moder tudi že biti pravičen? Ali s takšnim pojmovanjem pravičnosti Platon ne zapade v etični intelektualizem, ki ga je zagovarjal njegov učitelj Sokrat in ki ga je Platon načelno zavrnil?

7. Spoznavoslovje

7.1. Domnevanje in spoznanje

Platon razlikuje med filozofi in filodoksi, t. j. prijatelji domnevanja (480 A). Razlikujejo se po stopnji in načinu spoznavanja. Pravzaprav za filodokse niti ne moremo reči, da spoznavajo, saj domnevanje ni spoznavanje, medtem ko je za filozofe značilno pravo spoznavanje. Filodoksa primerja s človekom, ki sanja: »sanje nam veljajo za stanje, v katerem nimamo – speči ali budni – podob stvari za podobe, temveč za stvari same« (476 C). Podoben je radogledu ali prijatelju umetnosti. Zanima ga le, kako se stvar kaže, in ne, kakšna je v resnici. Filozof pa je tisti, ki želi stvar spoznati prav v njenem bistvu. »Znanje se nanaša na to, kar je. Njegov namen je, da spozna bistvo tega, kar je. Domnevanje pa je za to, da ustvarja mnenja.« (478 A) Poleg domnevanja in spoznanja govori Platon še o nespoznanju. Kdaj smemo govoriti o nespoznanju? Takrat, ko se naše spoznavne zmožnosti nanašajo na nič, zaradi česar ne pridejo do nobenega rezultata. Nič je nespoznaten in zato o njem ni mogoče imeti nobenega spoznanja (478 C). Ta misel razkriva, da Platon neločljivo povezuje spoznanje s tem, kar biva, in nespoznanje s tem, kar ne biva. Glede na to razlikovanje umesti tudi vlogo domnevanja. »Predmet domnevanja ni ne to, kar je, niti to, kar ni. /.../ Domnevanje je manj jasno kot spoznanje, a jasnejše kot nespoznanje. /.../ Nanaša se na predmete, ki hkrati so in niso. /.../ Domnevanje je vmesni člen.« (478 C–D)

Spoznanje je torej odvisno od bivanjske polnosti oz. vrednosti predmeta, na katerega se nanaša. Domnevanje se nanaša na predmete, za katere lahko rečemo, da so med bivanjem in ne-bivanjem. To npr. velja za nekatere posamezne predmete. Za nekatere lahko rečemo, da so z nekega stališča lepi, z drugega ne. »Mnoge posamične stvari, ki jih ima množica za lepe itn., so neke med tem, česar ni, in tem, kar resnično obstaja.« (479 D) Naše izjave o njih, da so lepe, torej niso povsem nujno veljavne; vsebujejo neko nedokončanost in nejasnost. Morali bi pravzaprav reči, da so in niso lepe. To pa ni pravo spoznanje.

Pravo spoznanje nastopi šele, ko spoznamo predmete same po sebi, njihovo bistvo. Tu začne Platon govoriti o idejah, o stvareh ali bistvih samih po sebi. Ljudje, katerih oči se ustavijo na zunanjosti, t. j. na pojavnosti posamičnih stvari, idej ne zaznajo. »Ljudje torej, ki opazujejo posamične lepe stvari, lepote same pa ne vidijo in vodniku, ki jih hoče popeljati tja, ne morejo slediti, ljudje, ki gledajo posamična pravična dejanja, pravičnosti same pa ne vidijo itd., – vsi ti imajo, pravimo, o vsem tem samo mnenje; spoznanja o stvareh, katerim velja njihovo mnenje, pa nimajo.« (479 E) Drugače je z onimi, katerih pogled seže onkraj posamičnih stvari, k njihovim lastnostim, takšnim, kakršne so same po sebi. Ti niso več podobni ljudem, ki jih vodijo sanje, ampak budnim. »Ali je buden ali sanja tisti človek, ki veruje v lepoto samo po sebi in jo lahko kakor tudi stvari, ki so pri njej soudeležene, gleda, ne da bi imel stvari za lepoto ali lepoto izenačeval s stvarmi? – Seveda je buden.« (476 D) Ločevati moramo potemtakem med lastnostmi, kakršne najdemo na posamičnih bitjih, in bivanjem teh lastnosti samih po sebi.

O neki posamični stvari lahko rečemo, da je lepa. Lahko se motimo, toda predpostavimo, da je resnično lepa. Toda gre še za domnevanje, saj nismo povsem prepričani, ali je to res. Takšno domnevanje, ki je resnično, se lahko razvije v pravo, zanesljivo spoznanje. Dosegli ga bomo takrat, ko bomo predmet resnično *razumeli*. Ko nekaj razumemo, vemo, da to tudi je *takó* in ne drugače. Razumevanje torej izključuje zmoto ali nevednost, ki sta možni v domnevanju. Šele ko neki predmet resnično razumemo, lahko tudi razložimo, zakaj je naša sodba resnična. To nam dovoljuje podati definicijo nekega predmeta, npr.: »Miza je pohištvo.«¹¹ Spoznanje je utemeljeno na nekakšni neposredni izkušnji oziroma uvidu, ki si ga o predmetu pridobi.

Videli smo že, da je spoznanje odvisno od ontološke stopnje predmeta, na katerega se nanaša. Zato je resnično spoznanje možno le takrat, ko se nanaša na predmet, ki resnično in v polnosti biva, torej le, ko spoznanje »gleda večno nespremenljive pojme same po sebi« (479 E). To so *ideje: večno nespremenljive bitnosti same po sebi*. Za absolutno lepoto ali za lepoto samo po sebi ne moremo reči: lepota je lepa in ni lepa. Rečemo lahko le: lepota je lepa. To spoznanje oziroma ta stavek je absolutno nujen in izključuje vsakršno možnost zmote. Lepota sama po sebi je večno istovetna sama s seboj; se ne spreminja kot kakšna stvar, ki je lahko zdaj lepa, nato pa grda. Na isti način lahko oblikujemo še druge ideje: velikost sama po sebi, majhnost sama po sebi, starost sama po sebi, dobrotta sama po sebi itd.

11 Teajtet (201 C) pravi, da spoznanje spremlja možnost opredelitve ali argumentacije *logos*. Menon (98 A) pa pravi, da spoznanje sloni na vzročni argumentaciji *aitias logismos*.

Za vse ideje je značilno, da jih označuje neka popolnost in absolutnost. Zato so pravzaprav negativne in privativne (= pojmi umanjkanja) ideje oz. pojmi nemogoči: npr. ideje hudobije, zla, sovraštva itd. Ti pojmi izražajo odsotnost popolnosti in dobrega, zaradi česar verjetno tudi njihovih idej ni, čeprav Platon v tem pogledu ni povsem jasen.

Pojem »lepo«, ki ga pridevamo nekemu predmetu, npr. »cvetlici«, imenujemo predikat. V stavku »cvetlica je lepa« je pojem »lep« uporabljen predikativno, kot povedek, saj nekaj pove o nekem predmetu. Kakšno je razmerje med idejo (lepota sama po sebi) in predikatom (»lep«, ki nastopa v stavku »cvetlica je lepa«)? V predikativni rabi je pojem »lep« relativen, saj je cvetlica lahko lepa, dokler cvete, ko pa oveni, ni več lepa. Značilnost predikata v danem primeru je, da je relativno veljaven, se pravi relativen glede na neko situacijo in je veljaven le v nekem času in okoliščinah. Veljavnost idej samih po sebi, ki niso predikativno rabljene, pa je absolutna, neodvisna od časa in okoliščin. Toda nekaj je pomembno! Namreč to, da so stvari lahko lepe le v moči lepote same po sebi, v moči absolutne lepote. Platon pravi, da so te lepote deležne *methexis*. Za njegovo teorijo o idejah je pomemben pojem »deležnja« lat. *participatio*.

Idejo potemtakem lahko opredelimo kot absolutno podporo predikata, kot absolutno obzorje ali kot absolutno normo predikata, ki jo omogoča povezava, imenovana »deležnje«. Ko neki predmet ne deleži več na neki ideji (= je ni deležen) in ne »odgovarja« več tej absolutni idealni normi, se spremeni, saj izgubi povezavo z idejo: ko cvetlica ni več lepa in ne ustreza več merilom lepote, moramo reči, da ni lepa. Za čutni svet je torej značilno stalno spreminjanje in umanjkljivost (= neabsolutnost).

Posamična, konkretna bitja niso absolutna, ampak se spreminjajo in so vezana na prostor, čas in druge okoliščine. V nekem smislu »so in niso«. Zato o nobenem ne moremo s popolno gotovostjo reči, da »je lep sam po sebi, absolutno«, da »je <absolutno> velik«, »je <absolutno> moder« itd. Takšni so predmeti, na katere se nanaša domnevanje. To so predmeti vidnega sveta. Ideje, ki so idealne – na prostor, čas in druge okoliščine nevezane bitnosti – pa so absolutne. Zato lahko o njih s popolno gotovostjo rečemo: »lepota je lepa«, »modrost je modra«, »velikost je velika« itd. Platon jih uvršča v idejni svet. O predmetih vidnega sveta lahko izrekamo le domnevne sodbe »zdi se, da je neki predmet lep«. O idealnih miselnih predmetih pa moramo reči »lepota je lepa«. To pomeni, da predmeti čutnega sveta pod različnimi vidiki ali v različnem časovnem razdobju lahko pridejo v nasprotje s samim seboj. Ideja pa je absolutno istovetna s svojim predikatom in zato izključuje vsako možnost protislovja sama s seboj. Ideje so »večno nespremenljive«.

Nekoliko podrobnejše in tudi za strokovnjake zahtevnejše vprašanje pa je, kakšno mesto imajo v idejnem svetu – če ga sploh imajo – individualna bitja, npr. posamezni ljudje (Sokrat, Aristotel, Ivan Cankar itd.). Vzemimo sodbo: Sokrat je človek. Ali je to zgolj domneva ali spoznanje? Če bi šlo za domnevo, bi Sokrat z nekega stališča ne smel biti človek. Morala bi biti možna izjava: Sokrat je človek in ni človek. To izjavo pa si težko predstavljamo. Iz tega bi morali sklepati, da ne gre za domnevanje, temveč za pravo spoznanje. Ali pa naj to nasprotno pomeni, da obstajajo ideje posameznih ljudi in da je človek Sokrat v svojem bistvu večno nespremenljiv? O tem nam Platon ne spregovori.

7.2. Matematika in dialektika

Predmet domnevanja je videz, zato domnevanje nikakor ni védenje o tem, kar neki predmet v resnici je, ampak ostane pri videzu, ki je posledica različnih okoliščin, v katerih predmet je. Za čutni svet je značilno prav mnoštvo videzov, ki jih neki predmet ustvari. To pa spravlja duha v zadrego. »Duša je v takih primerih nujo v dvomu, kaj zaznava občuti kot trdo, ko isto stvar označuje tudi za mehko. Prav tako je v zadregi *«aporia»*, ali je neki predmet težak ali lahek, če zaznava občuti težkega hkrati kot lahkega in lahkega kot težkega.« (524 A) Čutne zaznave so potemtakem izvor nejasnosti in zadreg. Zadrega pa spodbuja duha h globljemu, razumskemu iskanju resnice. Tako za Sokrata kot za Platona je zadrega (aporija) začetek znanosti. (*Menon*, 80 A; *Teajtet*, 151 A)

Duh premaguje zadrege, v katere ga zavaja čutni svet, najprej tako, da se posveča matematičnim znanostim. Le-te so »sredi med golim mnenjem in pravim spoznanjem« (511 D). Matematične znanosti si pomagajo z liki, ki jih pridobijo iz čutnega sveta. Toda takšni liki so matematiki le v pomoč. Njena prava narava, metoda in rešitve ne izhajajo iz čutnega, izkustvenega sveta. Njena metoda je idealizirajoča, formalizirajoča in tako apriorna; rešitve matematičnih znanosti so apriorne, neodvisne od izkustva, in so utemeljene z idealnim in ne čutnim. Čutno spoznanje je zgolj spodbuda k matematičnemu mišljenju. Značilnost matematičnih spoznanj je, da so hipotetična oziroma pogojena. Matematika namreč ne posreduje neposrednega in celostnega spoznanja o idejah. Do tega pripelje šele dialektika. Zato je matematično spoznanje odvisno od dialektike, je zgolj predznanost dialektike. Hipotetična narava matematike je potemtakem v tem, da ima hevristično vlogo, t. j. vlogo odkrivanja aporij in tudi že delnega reševanja aporij, toda njeno spoznanje še ni celostno. Taka so šele spoznanja dialektike.

Matematične znanosti pripravljajo duha na prehod iz čutnega v miselni svet. Glede na dialektiko jih imenujemo propedeutične znanosti. Duh ne preide takoj k dialektičnemu spoznanju, ki je »najtežje poglavje vzgoje« (498 A).

Dialektika je namreč »nekakšen sklepni kamen za vse druge znanosti, od katerih ji ne more biti nobena nadrejena. V njej so vse znanosti dosegle svoj končni cilj.« (534 D) Je pravo in popolno filozofsko védenje.

Kakšno je razmerje med matematiko in dialektiko? Pomagajmo si s pri-
spodob o daljici. Na daljici so matematične znanosti uvrščene na prehod iz
vidnega v miselni svet. Miselni svet pa Platon spet razdeli na dva dela. Nižji,
ki zajema matematične bitnosti, je v razmerju do višjega dela, ki je področje
idej, kot odslikava v razmerju do izvirnika. Matematične bitnosti potemtakem
kljub svoji idealni naravi še niso izvirne bitnosti; tudi same so odslikave, in
sicer prva stopnja odslikav idejnega sveta. Zato matematika ne spoznava po-
polno in celostno, saj tudi njen predmet – matematične bitnosti – niso popoln
in izvoren, ampak le odslikava idealnih, absolutnih, popolnih idej. Matematika
zre ideje le posredno, prek razmerij, tako kot če v vidnem svetu ne gledamo
pravih predmetov, ampak le njihove sence ali zrcalne podobe. V razmerju do
dialektike so matematična spoznanja kakor sanjske podobe v razmerju do bu-
dnega stanja.

Višje od matematičnih znanosti je torej dialektika. Spoznanje matematič-
nih znanosti je še posredno. Platon ga imenuje razum *«dianoia»*. Spoznanje di-
alektike pa je neposredno in se imenuje um *«nous»*. Um ne izhaja več iz vidnega
sveta, tako kot matematika, ampak iz matematičnih hipotez (podmen ali pred-
postavk). »Znanosti, ki so – kakor geometrija in druge njej sorodne – narav-
nane v resnični svet, samo sanjajo o njem in ga v budnem stanju ne morejo
videti, ker se neomajno držijo podmen, ki jih ne morejo dialektično utemeljiti.
Če ne poznamo začetka neke stvari in če sta njen konec in sredina spletena iz
nečesa, česar tudi ne poznamo, kako naj potem iz takšnega enovitega neznanja
nastane znanost? – Nemogoče! – Samo dialektična metoda odstranjuje pod-
mene /.../ ter skuša prodreti do samega začetka, v želji da ga spozna. Polagoma
vleče oko duše iz blata barbarstva, v katerem je pokopano, in ga vodi navzgor,
pri čemer ji pomagajo in jo podpirajo pravkar omenjene znanosti.« (533 B–D)

Predmeti dialektike so torej miselne, razumske bitnosti, ki so rezultat ma-
tematičnega spoznanja. Od njih vodi pot dialektike »navzgor«, k tistemu, kar
je vsem razumskim bitnostim skupno. Najprej hipoteza pripelje do celostnih
pojmov, definicij oziroma idej. Od idej pa vodi naprej k tistemu počelu, ki je
vsem skupno, to je ideja dobrega. Zakaj? Vsaka ideja je idealna, je popolna,
skladna sama s seboj. To pomeni pri Platonu pojem dobrega. Čista enost! V
vsaki ideji je torej že navzoča nekakšna čista enost, ki je v popolnem skladju in
enosti ideje same s seboj. Problem dobrega kot enega Platon razišče v dialogu
Parmenid. Nato pa se dialektika od dobrega, t. j. od čistega enega, ponovno
vrača na področje mnogoterih idej. S tem dialektičnim vzponom in spustom

postanejo ideje umljive. Dialektika ideje razjasni in jih doume v njihovi polnosti, enosti in dobrosti. Ta dialektični potek je *aprioren*. Dialektični miselni proces poteka samo na področju idejnega, kar dialektiki omogoči, da prodre v bistvo idej samih in uvidi ideje same po sebi.

Platon uporablja za razlago spoznavanja *metaforo gledanja*, s čimer želi poudariti neposrednost spoznanja. Z dialektiko pride duh do neposrednega uzrtja idej. Pravo spoznanje zato po Platonu nikakor ni učenje na pamet ali zbiranje empiričnega gradiva, ampak vrnitev duha k izvornim bitnostim, k najbolj izvirnemu »je«, ki ga tudi neposredno uzre.

Ena od značilnosti dialektike je tudi t. i. *synopsis* »gr. pregled, gledati neko celoto predmetov hkrati«. Duh se povzdigne nad posamezne ideje in jih v umnem pogledu zajame v eno. »Smisel za dialektiko ima namreč samo tisti, ki ima pregled nad posameznostmi in zna le-te zajeti v celoto.« (537 C) Namen dialektičnega miselnega postopka je, da ustvari nekakšno panoramo idejnega sveta.

Za dialektiko smemo torej reči, da je *postopek definiranja nekega pojma*. Ko gre od enega pojma k drugemu, dokler ne povzame vseh v neko celoto, razišče in določi *vrstno razliko med pojmi* »*differentia specifica*«. Določi torej, po čem so si pojmi znotraj neke vrste različni. Kar lahko stori le tako, da se dvigne nad vrstne pojme in si s tem vzponom pridobi možnost pregleda nad njimi. Dialektika se dvigne do *najbližjega rodnega pojma* »*genus proximum*«. Čeprav v Platonovem času logika kot panoga še ni obstajala, dialektični postopek že kaže osnovne obrise logične definicije pojma. Poleg tega da se vsak pojem razlikuje od drugih vrstnih pojmov, vsak skriva v sebi še neki višji pojem, ki je skupna značilnost vseh vrstnih pojmov. Vsem idejam je namreč skupna ena značilnost: so popolne, so dobre, so eno. Najvišji pojem in tako najvišja kategorija je za Platona ideja dobrega, ki je tudi ideja enega.

Možen pa je še en vidik. Za moderne znanosti je značilno, da iščejo *temeljne znanstvene resnice* oziroma temeljne znanstvene trditve ali aksiome, iz katerih je možno izpeljati vse druge znanstvene trditve. Platon želi verjetno pokazati, da je temelja resnica stvarstva v trditvi »počelo je ideja dobrega«. Iz te resnice naj bi bilo mogoče izpeljati svet idej, ki je večni in popoln.

Takšna razlaga ni povsem napačna, saj je *deduktiven aksiomatski sistem* značilen za matematiko. Tudi v antiki se je matematika že zavedala teh svojih temeljnih lastnosti. Zavedala se je svoje neizkustvenosti in idealnosti. Vedela je tudi, da njeni postopki temeljijo na dedukciji. Kot vemo, je bil Platon nad matematiko navdušen. Zato ni izključeno, da deduktivnegaspoznavoslovnega modela, značilnega za matematiko, ni prenesel tudi v filozofsko, dialektično

mišljenje. V tem smislu bi za vso stvarnost veljala hierarhična zgradba, kot je značilna za matematiko.

Kaj je potemtakem najbolj značilno za dialektiko? Spoznanje preostalih znanosti, ki se nanašajo na posamezna področja stvarnosti, je omejeno, necestno in posredno. Dialektika pa poda celostno razumevanje svojega predmeta; naredi ga umnega, ne le delno, ampak celostno. Pojasni njegovo bistvo, izvor in smisel. Je uvid v popolno bitnost, ki je ideja.

Dialektika zato nikakor ne more biti vsota vseh drugih znanosti in znanja. Bolj kot vsebina jo zanima spoznanje samo. Zanimajo jo pogoji celostnega spoznanja. Filozof oziroma dialektik gleda navzgor, k praviru umne svetlobe. Se pravi, gleda v smer, od koder prihaja svetloba, resnica; zanima ga, kaj je bistvo neposrednega, umnega zrenja. Tako spozna, da je to zrenje popolnosti, dobrega; da je zrenje norme vseh norm oziroma norme, po kateri so druge idealne bitnosti lahko norme. Šele ko to spozna in postane odprt za resnico samo, šele ko se preda »duhu normativnega« in ugleda pravir »svetlobe« (= resnice), šele takrat se filozof sme vrniti v idejni svet k vsebini, po katerih se ena ideja loči od druge. Dialektika tako drugim znanostim polaga trdne in močne temelje ter jih rešuje naključja in neprozornosti. Po dialektiki so prepoznavni spoznavni temelji vseh nižjih, področnih znanosti.

Za dialektiko pa je pomembno tudi, da je osebna drža. Dialektika ni učenje na pamet, ampak odpiranje celostne eksistence za zrenje ideje dobrega. Um, po katerem edino lahko zremo ideje in dobro, je v duši vsakega človeka. Zato je treba na gledanje pripraviti vso dušo; vsa se mora umiriti in postati harmonija, da bi dialektika dosegla svoj namen.

Dialektika tudi ni nekakšen iracionalen uvid ali intuicija. Vezana je na govor, na diskurz; je razstavljanje in sestavljanje pojmov. To pomeni, da lahko jezik, govor ali dialog posredujejo njena spoznanja ter jih naredijo obče veljavna in spoznatna. Prih Spoznavamo predmete same po sebi. Vsi Platonovi dialogi so zgrajeni po dialektičnem postopku. Najprej se ustavijo ob nekem *imenu*; nato poskušajo to ime *definirati oziroma opredeliti*. Toda najprej se pokaže, da imamo o tem imenu neko *predstavo*, ki mu ne ustreza. Šele nato poseže v raziskavo pravo dialektično, pojmovno *védenje*, ki končno pripelje do *bistva predmeta* oziroma do uvida *predmeta samega po sebi*, t. j. do njegove ideje. »Vzemimo primer nekega izraza »krog«. To je ime. Sledi definicija, sestavljena iz samostalnikov in glagolov: krog je lik, katerega krajne točke so v enaki oddaljenosti od središča. Tretja oblika je krog, ki je narisani, zbrisan, obrnjen, uničen. Krogu samemu na sebi, na katerega se nanašajo vse našteje oblike, pa se ne more zgoditi nič podobnega, saj je drugačen. Na četrtem mestu so védenje, umevanje in resnično mnenje. Umestiti jih je treba v eno samo skupino,

zakaj njihovo mesto ni v glasovih niti v telesnih oblikah, ampak v dušah. Razvidno je, da so različni tako od narave kroga samega po sebi in od treh naštetih načinov, ki smo jih omenili. Med njimi je umevanje, ki se po sorodnosti in podobnosti najbolj približuje petemu, drugi pa so od njega bolj oddaljeni.« (*Pismo VII*, 342 A 7 – D 2; Goldschmidt 1963, 4)

8. Ontologija

8.1. Hierarhičnost

Platonova zasnova ontologije je hierarhična. Na vrh ontološke lestvice postavlja bitnost samo po sebi. To so absolutne ideje, ki so identične same sebi. Onstran te ontološke lestvice postavi idejo dobrega. Le-ta ni več bitnost, ampak je njen izvor.

8.2. Ideja dobrega

Kako je s spoznanjem ideje dobrega? Dialektika ali um vodi k temu, kar absolutno biva oziroma *je*. To so ideje. Za idejo dobrega pa Platon trdi, da je onstran bitnosti. Iz tega sklepamo, da je nad-bitnostnega značaja. Zato se tudi spoznanje ideje dobrega razlikuje od spoznanja drugih idej. Misel doživlja idejo dobrega kot svoj izvor in kot izvor resnice, čeprav je ne more tematizirati in zajeti v neko misel in jo miselno razčleniti. Novoplatoniki bodo kasneje rekli, da je dobro v nekem smislu nič. Toda to ni tisti nič, ki ga porojeva praznina ali umanjkanje bivajočega. V očeh uma je dobro »nič bivajočega« zato, ker je previsoko, preveč vzvišeno; ker je presežnost sama po sebi, ki je ni mogoče zajeti in tematizirati, ker je po svojem bistvu pred-tematska, pred-bitnostna, pred-umna.

Dobro je izvir bivanja in življenja. Je pa tudi izvir razpoznavnosti bivajočega oziroma umnosti bivajočega; je izvir resnice. O tem govori prispodoba o soncu. V *Parmenidu* pa Platon dobro izenači z enim. Dobro je čista enost, ki je še pred vsako dvojnostjo. Iz njega bitnost črpa svojo lastno enost. Ideje so npr. eno, so povsem identične same sebi. Kljub temu pa niso več čista enost, saj jih je mnogo. Ideje so mnogo-eno ali eno-mnogo. Dobro pa izključuje vsakršno mnoštvo ali dvojnost. Je pred vsakršno dvojnostjo. To je še dodaten razlog, da dobrega ni mogoče tematizirati, saj vsak jezik, govor ali diskurz temelji na dvojnosti osebka in povedka. Karkoli o dobrem povemo, je že izmaličena podoba dobrega. To je eden od razlogov, da Platon o dobrem načelno ni pisal. O njem le zelo redko zapiše kakšno misel. O tem najvišjem, nepogojenem počelu se je pogovarjal le s svojimi učenci, ki so bili na tak pogovor tudi duhovno zadostno pripravljeni. Dobro je bilo torej predmet platonskega *ustnega izročila*.

8.3. Idejni svet

Enemu sledi idejni ali miselni svet. Zanj je značilna dvojnost lika in snovi. Drugi Platonovi zapisi namreč govorijo, da obstaja nekakšna umna snov, ki je bila v začetku kaotična, »brezlična« in neizoblikovana. To spominja na starogrške mitologije. V stiku z enim in dobrim pa ta umna, sicer še »brezlična« materija prejme obliko. Tako nastanejo ideje.

Dialog *Sofist* govori o petih idejah, ki so višje od drugih. To so ideje bitja, istosti, drugačnosti, stanja in gibanja. Te najvišje ideje, ki jih strokovnjaki imenujejo tudi *metaideje*, povezujejo v eno dve predsokratski filozofski izročili: Parmenidovo izročilo, da gibanja ni, in Heraklitovo, da je vse zgolj prehajanje. Metaideje se imenujejo zato, ker jih najdemo v vseh drugih idejah. Ideja mize npr. ni navzoča v vseh drugih idejah, medtem ko je ideja bitja navzoča v vseh idejah, saj so vse ideje bitnosti. Skratka: metaideje organizirajo zgradbo idejnega sveta.

Metaidejam sledijo druge ideje, te pa v idejnem svetu nimajo več organizacijske funkcije. Kako pridemo do njih? Platon izhaja iz čutnega, vsakdanjega sveta. Najbolj ga je verjetno motil etični relativizem, zato je hotel najti trdne temelje za spoznanja, s katerimi bi relativizem premagal in pokazal, da sta resnica in pravičnost spoznatni. Etični relativizem namreč ugovarja, da bi obstajalo neko jasno in absolutno merilo pravičnosti in resnice.¹² Platon pa si pri dokazovanju idej pomaga tudi s čutnim svetom. V slednjem obstajajo v nekaterih primerih konfliktne situacije. O istem predmetu lahko z dveh različnih vidikov trdimo, da je velik in majhen, lep in grd. Iz tega bi lahko sklepali, da je vse relativno; da ni nobenega predmeta, ki bi bil resnično samo velik, samo resničen, samo pravičen. Ta zagatna »aporetična« situacija prisili duha k ponotranjenju in poduhovljenju. Na delo pokliče razum. Razum pa pride do odkritja bitnosti, ki so to, kar so, same po sebi; ki so absolutno to, kar so. Ideja lepote je samo lepa in ji je sleherna grdost tuja.

Kakšna je vloga idej? So nekakšne absolutne norme, ki so v razmerju do čutnih bitij kakor obzorje njihove popolnosti. Zanje je značilna popolnost in absolutnost; čista identičnost. So absolutno uresničena bistva. Platon jih uvede, da bi z njimi, z njihovo absolutnostjo lahko izključil vsako možnost relativizma, h kateremu nas nagovarja spremenljivost čutnega sveta. Najpomembnejša značilnost idej je njihova čista popolnost: so povsem to, kar so. Zato je o njih tudi mogoče imeti popolno spoznanje, ki izključuje vsako nevednost in temo. So umno povsem pregledne, prosojne.

12 »Trditev, da obstajajo ideje, je podobna oni, ki hoče, da obstajajo objektivne etične vrednote.« (Annas 1994, 302)

V X. knjige *Države* jih Platon opredeli kot »enost mnogega«. Ta opredelitev je sicer veljavna za vse rodovne pojme, ki povzemajo vrstne pojme (npr. »živo bitje« obsega pojem »človek«, »rastlina«, »žival« ...). Ne more pa biti veljavna, ko gre za ideje individuumov, če seveda te ideje sploh obstajajo. Pojma »Sokrat«, ki je individualni pojem, ne moremo razčleniti na nižje vrstne pojme, intako kot npr. pojem »pohišstvo« lahko razčlenimo na pojme »miza«, »stol« itd. Ideje težijo torej k univerzalizmu in prav za ta univerzalizem in celostnost dialektike pripravlja pogled filozofa, ko ga osvobaja partikularnosti in individualnosti.

Vsekakor pa moramo idejam pripisati, da so izvirne bitnosti. So na vrhu ontološke zgradbe. Vse, kar jim sledi, so le odsevi teh prvotnih, najglobljih in najpopolnejših bitnosti. Te absolutne bitnosti so tudi vrednote. So popolne in absolutne, zato »zaslužijo«, da bivajo in ne morejo ne-bivati. So odsotnost vsakršnega zla, slabosti, nemoči.

8.4. Matematične bitnosti

Idejni svet je izvoren. Matematične bitnosti so še vedno miselne, toda niso več izvirne. So kot senca ali zrcalna slika v razmerju do resničnega predmeta. Te bitnosti ne izražajo bistva idej, ampak razmerja med idejami, ki jih je mogoče izraziti z matematičnimi formulami in liki. Na matematičnih bitnostih temelji kozmična harmonija. Po njih se ravna nebesna telesa, prostorska telesa, površine in celo posamezniki. Vsako bitje je povezano z matematiko. Na matematični osnovi temelji tudi glasba in glasbena harmonija.

8.5. Čutni svet

Je zgrajen iz snovne, materialne stvarnosti, drugače od idejnega sveta, ki je iz umne materije. Skladno z idejami oblikuje čutni svet demiurg – arhitekt vesolja. Snovni svet je predmet čutil. Zanj pa je značilno nastajanje in minevanje, saj je snovna materija, iz katere je zgrajen, minljiva, medtem ko je umna, iz katere so ideje, neuničljiva in večna. Največja razlika med miselnim in čutnim svetom je prav snov, ki je pri enem umne, pri drugem materialne narave. Čutni svet je še bolj odmaknjen od dobrega in enega kot idejni svet. Prav tako pa tudi v čutnem svetu obstajajo prava materialna bitja in njihove sence. Čutnega sveta ne moremo jasno spoznati, saj je za raven njegovega bivanja značilno, da »je« in hkrati »ni«. Nobeno bitje ni večno in zato nima v sebi čistega, absolutnega bivanja. Tako pa čutni svet uhaja pravemu in zanesljivemu spoznanju.

Kratika

DK – *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 1922. [Hermann Diels in Walther Kranz, ur.].

Reference

Annas, Julia. 1994. *Introduction à la République de Platon*. Pariz: P.U.F.

Die Fragmente der Vorsokratiker. 1922. Hermann Diels in Walther Kranz, ur. 3 zv. Zürich: Weidmann.

Goldschmidt, Victor. 1963. *Les dialogues de Platon: Structure et méthode dialectique*. 2. izd. Pariz: P.U.F.

Guthrie, William Keith Chambers. 1975. *A History of Greek Philosophy*. Zv. 4, *Plato, the Man and His Dialogues: Earlier Period*. London; New York; Melbourne: Cambridge University Press.

Heidegger, Martin. 1992. *Platon: Sophistes (WS 1924/25)*. Gesamtausgabe 19. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Joannis Philoponi. 1897. *Commentaria in Aristotelem graeca*. Zv. 15. M. Haydruck, ur. Berlin: Reimer.

Marrou, Henri-Irénée. 1948. *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*. Zv. 1, *Le monde grec*. Pariz: Seuil.

Platon. 1976. *Država*. Prev. Jože Košar. Ljubljana: Državna založba Slovenije.

— — —. 1982. *Zakoni*. Prev. Jože Košar. Maribor: Obzorja.

Predsokratiki. 1946. Izb. in prev. Anton Sovrè. Ljubljana: Slovenska matica.

IX. Kaj je etika in zakaj ravnati etično

Etika, pravi Aristotel, je filozofska disciplina, ki govori o dobrem življenju in o dobrih ravnanjih. Za stoike je to pomenilo *človeka*, ki je kreposten in ima dobre namene, za Kanta *dejanja*, *ravnanja*, ki so tako dobra, da jih lahko pono-vi vsak človek, za epikurejce ali utilitariste pa takšne *posledice* storjenih dejanj, ki človeku prinašajo zadovoljstvo. Da bi razumeli Aristotelovo opredelitev, se moramo ustaviti ob naslednjih pojmi:

1. življenje oz. dobro življenje;
2. ravnanje oz. svoboda;
3. razlika med znanostjo, etiko in moralo.

1. Znanost in etika

Kaj je etika, bomo lažje razumeli, če razumemo temeljno metodološko razliko med etiko/filozofijo in znanostjo. Znanstveno védenje je objektivirajoče, popredmetujoče, etika pa je refleksivna. Znanost se svojih predmetov polasti; etika misli, ne da bi se tega, kar misli, polastila.

Svet znanosti je svet zunanjih teles; znanosti vsaka na svoj način opazujejo zunanji svet, tj. stvari, jih preučujejo in spreminjajo v svet svojih predmetov v skladu s svojimi metodami in parametri, s pomočjo eksperimentov in razumskih tehnik. V znanosti vedno znova stare modele razumevanja stvarnosti nadomeščajo novi, boljši, z večjo zmožnostjo razlage, na podlagi teh spoznanj pa tehnika stvarnost tudi dopolnjujejo s novimi tehničnimi predmeti in jo širi. Tako se človek do sveta obnaša kot »mojster in gospodar« (Descartes 1966, 168 [*Razprava o metodi*, 6. knj.]); stvari pred sabo spreminja v predmete in z njimi razpolaga. Predmeti so torej od človeka ločeni, so pred njim; med človekom in predmeti je torej razdalja, odmik.

Drugače pa je s telesom. Tudi telo lahko spremenim v znanstveni predmet (npr. medicina). A telo doživljam še drugače: kot svoje telo, kot sebe, neposredno, kot čisto bližino, ki je ni mogoče popredmetiti. Ko doživljam svet okoli sebe, doživljam tudi to, da doživljam; ko vidim ljudi okoli sebe, se tudi zavedam, da jih vidim. Ljudje, ki jih vidim, so od mene oddaljeni; zavest, da jih vidim, pa mi je čisto blizu, še več: je del mene, sem jaz. Človek doživlja svoje telo kot čisto bližino, kot samega sebe; doživlja ga v različnih doživetjih, ko so bolečina in veselje, lakota in žeja, spanec in utrujenost, sovraštvo in ljubezen itd. Ta doživetja niso dodatek mojemu telesu; ta doživetja so moja razpoloženja, sem jaz, so moje telo – med mano in njimi ni razmika, so torej jaz sam. Pravimo, da so patična. In te bližine znanost niso več zmožne niti dojeti niti formulirati.

2. Fenomenologija človekovega življenja

Izkušnjo te bližine imenujemo življenje. Izkušnja življenja je nekaj čisto drugega kakor izkušnja predmetov, stvari v svetu. Kaj je življenje?

Življenje je temelj vse človekove biti: človeka odpira v svet, mu omogoča, da svet zaznava, spoznava, spreminja, človeka pa odpira tudi njemu samemu, da je samemu sebi dan v svojih doživetjih, mislih, spominih, načrtovanjih. Človek je samemu sebi neposredno – brez odmika – dan v življenju in po življenju. To, kar doživlja sam v sebi, se največkrat niti ne pokaže navzven v svetu; človek ima namreč svojo notranjost, ki jo imenujemo: življenje. O tej notranjosti biologija – znanost o življenju – ne ve ničesar; biologija preučuje molekule in fizikalno-kemijske procese, pravo življenje pa nosi človek v sebi, v svojih doživetjih in občutkih, skritih pred očmi biologije.

Znanstvenik misli stran od sebe, navzven v svet, v smer stvari, ki jih spreminja v predmete svojih meritev, računov, metod; etik razmišlja navznoter, v smer življenja, ki omogoča človekovo bit, tj. čutenje, mišljenje, delovanje.

To je tudi pravi vrstni red: najprej je življenje, nato mišljenje. Šele ker živim, tudi mislim. Zato je mogoče življenje misliti šele z zamudo, refleksivno; spoznavam ga iz sledov, ki jih pušča za seboj; tako, da se sprašujem, kaj bi bilo, če življenja ne bi bilo. To, da je življenje pred menoj, pomeni, da je globlje od moje zavesti. Z drugimi besedami: življenje je človeku bližje, kakor je človek samemu sebi v svoji zavesti. Zato življenja ni mogoče popredmetiti, objektivirati, opazovati, meriti, usmerjati, obvladati.

Fenomenologija ne opazuje biološkega življenja; opazuje fenomenalno življenje, to, kako se življenje kaže samemu sebi v samem sebi. Fenomenalno življenje pa se kaže kot čista bližina: življenje se samemu sebi neposredno daje, neposredno razodeva.

To življenje ne nastane šele z menoj; je že pred menoj; človek se rodi v življenju. Življenje je torej transcendentni pogoj; nekaj, po čemer sem in brez česar me ne bi bilo.

3. Življenje – osrednja etična kategorija

Etika je čisto nasprotje znanstvenega objektivirajočega mišljenja. Osrednja, primarna etična kategorija pa je življenje. Etika misli čisto bližino življenja. In kaj ji njena misel, ki je fenomenološka, razodeva?

Še enkrat: življenje, ki ga misli etika, torej ni biološko, ampak tisto, ki ga človek živi in samega sebe v njem odkriva. Najprej, izkaže se, da je to življenje

en sam, nepresleden tok, en sam nepresleden »da« samemu sebi; je čista vztrajnost v samem sebi. V tem toku človek odkriva samega sebe kot enkratnega, nenadomestljivega, kot cilj sam v sebi, ki ga ni mogoče uporabiti kot sredstvo. Že novorojenček ni ponovitev svojih staršev; tudi ni zgolj neka noviteta; ampak je začetek nove zgodbe, ki je svet doslej še ni poznal. Samo življenje, ki je bližina, lahko ustvarja človeka kot enkratno bitje, kot čisto novost, kot cilj sam v sebi. V tej čisti bližini, ki jo življenje zagotavlja, človek samega sebe tudi prepozna kot enkratnega – tega spoznanja mu ne more dati nihče drug, nihče od zunaj; samo od znotraj mi nekaj govori, da sem nenadomestljiv, enkraten; za druge sem le eden od mnogih. Torej je življenje tudi najfinejša spoznavna moč, ki gre globlje in odkriva, česar ne zmorejo odkriti čutila in razum.

Sicer pa ima življenje tudi svojo logiko, svoja pravila, cilje in iskanja. Najprej je usmerjeno k samoohranjanju, k preživetju; Darwin govori o boju za preživetje. Nagnjenost k samoohranjanju se kaže tudi v morali, v navadah in običajih raznih ljudstev in kultur. Ti običaji niso bili vsi etični. Morala v arhaičnih družbah je npr. večje zlo reševala z manjšim zlom. Danes je znano, da so se arhaične družbe pred propadom reševale z mehanizmom grešnega kozla, to je z žrtvovanjem nedolžnih žrtev. Žrtvovanje nedolžnih žrtev je prinašalo spravo v skupnost. Razen tega pa so že arhaične družbe prišle do nekaterih temeljnih moralnih uvidov, ki tudi z vidika sodobne etike veljajo za etične, npr. »zlato pravilo«, ki uči: »Stori drugemu to, kar želiš, da drugi stori tebi!« Morala je torej sklop tistih življenjskih oblik, ki skupnosti pomagajo preživeti. Moralne navade, običaji, so bile torej v funkciji preživetja, ob njih pa se arhaične družbe niso spraševale o pravičnosti teh običajev.

4. Svobodne odločitve in ravnanja

Etika odgovarja na ista vprašanja kakor morala: na vprašanje preživetja. Kot filozofska disciplina pa je etika zavezana iskanju resnice in pravičnosti. V arhaičnih družbah – in tudi še danes – si je življenje mnogokrat utiralo pot naprej po naravni poti, po logiki močnejšega, naturalistično, tj. po zakonu džungle. Etika pa išče odgovore, ki so racionalni, v skladu z dostojanstvom človekove osebe.

Človek je namreč svobodno bitje. Z uporabo prvega simbola se je osvobodil naravnih determinizmov. Iz simbola so se razvili jezik, mišljenje, kultura, duhovnost. V moči simbola je človek zmožen pogledati onkraj neposrednih čutnih zaznav in svet doumeti globlje in širše od čutil. Ustvarja si razlage in interpretacije; te popravlja in nadgrajuje. Iskanju resnice se je človek lahko predal, ker ga je simbol osvobodil naravnih nujnosti. Filozofija – iz nje se je razvila tudi znanost – je za svoj poklic izbrala iskanje resnice. Etika torej na življenje

gleda v luči resnice. Ne zanimajo je le načini preživetja; zanimajo jo pravilni načini preživetja. Njen namen ni samo pomagati človeku preživeti; pomagati mu hoče, da bi živel dobro, v skladu s tem, kar pomeni »dobro življenje«. Kot filozofija pa išče odgovore, ki so absolutni, tj. izključujejo sleherni dvom, in univerzalni, tj. veljajo za kogarkoli kadarkoli in kjerkoli. Primer takšne absolutne in univerzalne etične resnice je maksima: »Delaj dobro!« V to zapoved ne moremo dvomiti in tudi vemo, da je veljavna za vsako človeško bitje.

Kaj torej pomeni beseda »dobro« v življenju človeka. Cilj človekovega življenja so kultura, duhovnost, človečnost. Ta cilj človek dosega kot svobodno bitje. Tu ima etika svojo vlogo: njena naloga je voditi in usmerjati svobodo tako, da bi v njeni moči človek postajal bolj človek, bolj kulturno in duhovno bitje. Napačna uporaba svobode človeka prepušča naturalizmu, živalskosti. Predmet etike je torej človekova svoboda: zanima jo, kaj je svoboda, kakšen je njen cilj, katere so zakonitosti svobode.

Svoboda pa pomeni možnost izbire med različnimi možnostmi. Svoboden sem glede prihodnosti, nikoli glede preteklosti. Za nazaj se ne morem odločiti: kar se je zgodilo, se je zgodilo. Odločam se lahko le glede prihodnosti. Zato lahko svobodo in z njo etiko osmislim le, če znam osmisлити prihodnost. Etika si mora zato dati jasen odgovor o tem, kaj človek pričakuje od prihodnosti, kaj je smisel prihodnosti. Hans Jonas odgovarja: poklic etike je skrb za prihodnje generacije, za kakovost njihovega življenja. Smisel prihodnosti je torej kakovostno življenje, dobro življenje.

5. Dobro življenje

Zato se končno zastavlja vprašanje: kaj pomeni kakovostno življenje, »dobro življenje«? Če pojem dobrega mislimo dosledno, ta pomeni: »dobro samo v sebi«. Dobro vedno utemeljuje samo sebe; ne potrebuje zunanjih potrditev in utemeljitev. V ljudskem jeziku: Dobro blago se samo hvali.

Etika se sprašuje o tisti obliki življenja, ki je dobra. Sprašuje se o tem, kako naj človek v svoji svobodi oblikuje življenje tako, da bo življenja vredno. Najgloblja logika življenja se kaže v »da«, ki ga življenje nenehno izreka samemu sebi, tako da se brezkompromisno nadaljuje, tudi za ceno najhujših bojov. Ta »da« se na človeški ravni ne uresničuje več na naravni način, po pravilu močnejšega. Uresničuje se v skladu z etiko, ki odkriva zakonitosti človeške svobode. Človek je svoboden, ker ni del višjega razreda, vrste; ker je sam v sebi enkrat, neponovljiv, oseba. K temu sodi tudi svoboda: v svobodi lahko namreč oblikuje človeškega dostojanstva vredne odnose do sebe in drugih: npr. pravičnost ali ljubezen. Pravičnost in ljubezen sta namreč smiselni le, če nista

prisiljeni; če sta svobodni. Kot človek lahko torej dostojno živim le, če sem svoboden. Etika spoznava te zakonitosti svobode in človeku pomaga, da po teh zakonitostih živi. Etika je torej umetnost svobode.

Na vprašanje, zakaj ravnati etično, bi lahko odgovorili: etika je potreba svobode; svoboda sama kliče po etiki. Etika je dolžnost, ki jo ima človek do samega sebe, do svojega življenja in do drugih, da dostojno živi dostojanstvo, ki ga ima. Če na ta klic ne odgovori, svobode ne bo uporabil pravilno, zrelo; padel bo nazaj na raven živalskih gonov.

Etika torej razkriva tiste oblike življenje, ki jih je vredno živeti zaradi njih samih. Ljubezen in pravičnost ne potrebuje razlogov; vredno ju je živeti zaradi njiju samih, ker sta dobri sami v sebi.

Ob tem se zastavlja še dodatno vprašanje. Ali ni pravzaprav vsako človeško življenje nekaj, kar je dobro samo v sebi. V valu odprav smrtne kazni se kaže intuicija človeštva, da je življenje samo v sebi vrednota, tudi če si je nadelo obliko, ki je zavržena, pokvarjena, življenja nevredna. Odprava smrtne kazni kaže vedno globlje prepričanje človeka, da človek nima pravice poseči po življenju. Ne nazadnje prihodnost, ki se odpira vsakemu življenju, odpira možnost sprememb, predrugačenja ali spreobrnjenja.

Reference

- Clavier, Paul.** 2010. *Qu'est-ce que le bien?* Pariz: Vrin.
- Descartes, René.** 1966. *Œuvres et lettres.* Pariz: Gallimard.
- Kant, Immanuel.** 1785. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.* Riga: J.F. Hartknoch.
- – –. 1788. *Kritik der praktischen Vernunft.* Riga: J.F. Hartknoch.
- Marion, Jean-Luc.** 2007. Vera in razum. *Tretji dan* 36, št. 3/4:2–9.



x. Etične teorije

Naloga etičnih teorij je upravičevanje razlogov, ki utemeljujejo moralne izbire in odločitve ter vodijo človeka k moralno dobremu življenju. Podobno nalogo ima v teologiji moralna teologija, ki utemeljuje moralna načela na razodetju.

Ob vprašanju o etičnih teorijah se najprej zastavljajo naslednja vprašanja: 1) Kaj je predmet etike? 2) Ali je etika védenje oz. spoznanje? 3) Ali so etična spoznanja teoretična ali praktična? Ob teh vprašanjih se avtorji razhajajo in také nastajajo različne etične teorije.

1. Etika in morala

Vsaka družba temelji na moralnih vrednotah, ki usmerjajo ravnanje njenih članov, četudi se jih ti vedno ne zavedajo. Naloga etike pa je, da zavestno in z argumenti pokaže (ne)upravičenost osnovnih razlogov, tj. moralnih vrednot in načel, na katerih temelji morala. Etiko torej razumemo kot poglobljen, kritičen razmislek o moralnih vrednotah neke družbe, kot filozofijo morale oz. kot metamoralo. Poleg moralnih vrednot in načel, ki so kriterij pri odločanju o tem, kaj je moralno dobro in kaj moralno slabo, predpostavljata etika in morala tudi osebno svobodo, brez katere posameznik ne bi mogel izbirati med različnimi moralnimi vrednotami. Ker so moralne odločitve svobodne, so nosilci moralnih dejanj odgovorni za svoja dejanja in njihove posledice. Kolikor nekdo ravna v skladu z moralnimi kriteriji, velja za *moralnega*; za *nemoralnega*, če se jih ne drži; do moralnih kriterijev pa je lahko tudi ravnodušen. Morala ima za cilj moralno dobro življenje. Ideja o tem, kaj je dobro življenje, pa je odvisna od prevladujoče družbene ali osebne filozofije, religije oz. ideologije. Beseda morala torej pomeni sklop temeljnih kriterijev in norm, ki v neki skupnosti določajo, kaj pomeni krepstno in dobro življenje, kaj je v neki družbi dovoljeno in kaj prepovedano ter h katerim življenjskim idealom se družba usmerja. Po drugi strani pa beseda morala označuje tudi občutek dolžnosti, ki posamezniku nalaga izpolnjevanje moralnih norm.

Naloga etike je tudi prenos temeljnih etičnih načel na konkretna področja delovanja, npr. v medicino, ekonomijo, novinarstvo, ekologijo idr. Primeri takšne uporabne ali aplikativne etike so bioetika, poslovna etika, okoljevarstvena etika, novinarska etika idr.

2. Etično spoznanje

Ko govorimo o etičnih teorijah, se zastavljata dve vprašanji: a) Ali je etika védenje? b) Ali je etiko mogoče sistematizirati v teorijo?

Prvo vprašanje ima dva nasprotna odgovora: *kognitivisti* trdijo, da etika temelji na spoznanju, tj. na vedenju, *nekognitivisti* pa, da etika ni rezultat vedenja.

Po prepričanju nekognitivistov je etika izraz želja in nagnjenj posameznikov ali skupnosti, ne pa spoznanje o tem, ali je neko dejanje resnično dobro ali slabo. Ker etične sodbe, kakor sta »To dejanje je dobro« ali »To dejanje je slabo«, ne temeljijo na spoznanju o tem, ali je neko dejanje resnično dobro ali slabo, ne morejo biti niti resnične niti neresnične in jih zato ni mogoče sistematizirati v teorije. Nekognitivistična etična stališča so: emotivizem (moralna je izraz čustev; z njo se vpliva na čustva drugih), naturalizem (moralno dobro je odvisno od subjekta, ki je po naravni močnejši; *najstvo* je mogoče izpeljati iz *biti*) in evolucionizem (moralna je izraz evolucije). Odločanje, ki temelji na subjektivnih, naturalističnih ali evolucijskih kriterijih in ne na resnici, se imenuje decizionizem. Z vidika decizionizma subjekt sprejema odločitve, ki ne temeljijo na spoznanju. Takšne odločitve pomenijo »slepo« tveganje, da namesto dobrega izberemo nekaj, kar je etično slabo.

Kognitivisti pa trdijo, da etika temelji na spoznanju oz. na vedenju. Vedeti pomeni poznati razloge. Že Aristotel je razlikoval teoretično in praktično vedenje. Nekateri kognitivisti menijo, da je etika teoretično vedenje, drugi, da je praktično. Ker temelji na spoznavnem odmiku, ki se opiše kot razmerje *subjekt – objekt*, je mogoče takšno teoretično vedenje povzeti v objektivne, od subjekta neodvisne teorije. Teoretično spoznanje je objektivno, ker stoji nasproti lat. *ob-iectum* subjekta kot spoznanje, ki je od njega ločeno in neodvisno. V praktičnem vedenju pa tega spoznavnega odmika *subjekt – objekt* ni. Ker je vedenje odvisno od vsakokratne situacije subjekta, ga ni mogoče povzeti v teorijo, ki že vnaprej daje odgovore na konkretne etične dileme. Takšno praktično vedenje, ki nima vnaprej pripravljenih odgovorov, ampak jih odkriva v vsakokratni situaciji, je Aristotel imenoval pametnost (*phronēsis*). Ker praktično vedenje ni objektivno, od subjekta ločeno, teoretično vedenje, to pomeni, da novo praktično vedenje spreminja tudi ravnanje subjekta in način njegove biti. Ko vest pove, da je laž moralno slabo dejanje, mora oseba prenehati lagati. Tu pomeni *vedeti* tudi *biti*.

Ob vprašanju: »Ali je etiko mogoče sistematizirati v teorijo?« se razhajajo teoretiki in antiteoretiki. Pri antiteoretikih so različne stopnje zavračanja teorij: 1) skrajni antiteoretiki zavračajo vsako vrsto teorij in jih imajo za *velike*

pripovedi, ki se s težnjo po racionalizaciji, sistematizaciji, totalizaciji, univerzalizaciji ali generalizaciji odtujujejo življenjski resnici; 2) zmernejši kritiki so predstavniki praktične filozofije, ki zavračajo teorije le na področju etike v prepričanju, da so etična spoznanja situacijska in jih zato ni mogoče povezati v teorijo; 3) še zmernejši kritiki na področju etike zavračajo le teorije, ki imajo monistična izhodišča in izpeljujejo moralno teorijo iz enega moralnega načela (npr. Kant, utilitaristi), sprejemajo pa pluralistične, historicistične, kulturalistične ali hermenevitične teorije.

Nekognitivisti zavračajo etične teorije, ker etika zanje ni vedenje, ampak le funkcija zunanjih dejavnikov (npr. zakon močnejšega, evolucije, želja idr.).

Med kognitivisti zavračajo teorije predstavniki praktične filozofije, ker menijo, da je etika neposredno, situacijsko spoznanje, ki ga ni mogoče sistematizirati in zožiti na univerzalna načela. Njihov nauk imenujemo tudi neposredni realizem, najpogosteje pa se sklicujejo na Aristotela, Wittgensteina ali Heideggerja. Po njihovem mnenju etika ne uči, *kaj* je objektivno dobro, ampak *kako* naj posameznik v dani situaciji išče odgovor. Za razliko od teoretičnih sodb z obliko »vem, da ...« (npr. vem, da je govoriti resnico dobro) imajo praktične, situacijske sodbe obliko »vem, kako ...« (npr. vem, kako ravnati v konkretni vzgojni situaciji). Ker praktično spoznanje odgovorov na konkretne situacije ne daje vnaprej in nima objektivnih kriterijev presoje, opozarjajo kritiki, da lahko postane žrtev decizionizma.

Etične teorije prav tako zavrača druga vrsta kognitivistov, ki vidijo vir etičnega spoznanja v zmožnosti trpnega, afektivnega moralnega predstavljanja. To spoznanje ni logično pojmovno, ampak predstavno, tj. asociativno in simpatetično. Zmožnosti vživljanja v drugega človeka, ki se imenuje simpatija, pripisujejo spoznavno, kognitivno funkcijo. Na tej zmožnosti temeljijo altruistična čustva, smisel za civilne dolžnosti idr. Kakor glasbo in umetnost je treba zmožnosti moralnega predstavljanja vzgajati že od otroštva. Kritiki takšnemu antiteoretičnemu kognitivizmu ugovarjajo, da zgolj afektivna, predstavitevna zmožnost, značilna za simpatetičnost, ne zmore razlikovati med moralno dobrim in slabim. Tako bi lahko bil marsikateri zločinec iz sočutja oproščen pravične obsodbe.

V nasprotju z antiteoretiki zagovarjajo teoretiki etične teorije, ki so nad-situacijske. Kriteriji za ločevanje med moralno dobrim in slabim niso odvisni od situacij. Najpogostejše značilnosti etičnih teorij so: a) monizem, ki daje prednost enemu etičnemu načelu ali enemu viru etičnih vrednot; b) racionalizem, ki prednost enega etičnega načela utemeljuje racionalno, in ne empirično, afektivno ali intuitivno; c) racionalno, deduktivno izpeljevanje etičnih presoj iz temeljnega etičnega načela; č) univerzalizem etičnih načel; d) utemeljevanje,

in ne opisovanje etičnih dejanj; e) nevtralnost in izključevanje subjektivnih stališč, želja in nagnjenj iz etične presoje; f) v konfliktu etičnih načel z vsakdanjimi prepričanji prevladajo prva; g) zapovedovalni, imperativni značaj etičnih načel, ki se kažejo kot neizogibne dolžnosti ali obveznosti.

Med seboj se etične teorije razlikujejo glede na poudarek, ki ga dajejo enemu ali drugemu vidiku etične presoje. Ločujemo dva vidika etične presoje: 1) dejavniki, ki določajo etično dejanje; 2) temeljna etična načela. Različne teorije dajo prednost različnim vidikom. Od tu izhajajo različne etične presoje istih etičnih dejanj.

Kateri so *dejavniki*, ki določajo etično dejanje, si lahko ogledamo ob vprašanju: »Ali smem brez dovoljenja lastnika vzeti čoln, ki ni moj, da bi rešil osebo, ki se utaplja?« Tu je treba razlikovati med naslednjimi dejavniki: posledice (rešitev utaplajoče se osebe); pravice in dolžnosti, ki jih je treba spoštovati ali se ne smejo prekršiti (lastništvo čolna); dolžnosti do utaplajoče osebe (prijatelj, neznanec itd.). Etično presojo torej določajo naslednji dejavniki: a) posledice z osebnega ali neosebnega vidika, z vidika splošnega interesa itd.; b) omejitve (npr. prepovedi, ki se ne smejo prekršiti ne glede na posledico in rezultat); c) dolžnosti, ki so lahko splošne ali posebne (prve so tiste, ki veljajo do vseh ne glede na osebo, druge tiste do oseb, do katerih ima posebno dolžnost, npr. pogodba, obljuba, prijateljstvo); č) izbire (nekateri stvari lahko kdo naredi, ne da bi jih bil dolžan storiti).

Poleg teh meril so za presojo etičnega dejanja pomembna *temeljna načela*, ki dajejo prednost enemu ali drugemu merilu. Če daje prvenstvo enemu (npr. splošni interes), je teorija monistična; če daje prvenstvo več dejavnikom, je pluralistična. Če daje teorija prvenstvo več dejavnikom hkrati, mora določiti kriterije poteka presoje, ki je lahko bolj ali manj formalen in abstrakten. Potek presoje je odvisen od dogovarjanja med tistimi, ki jih etično dejanje zadeva, od upoštevanja za vse racionalnih načel in kulturnega ali zgodovinskega konteksta.

Različne *teorije* različno poudarjajo različne vidike etičnega dejanja in se zato razlikujejo. Posledične teorije poudarjajo posledice etičnega dejanja, deontološke etično dejanje samo, etika kreposti pa nosilca dejanja. Vsaka od teorij poskuša utemeljiti, zakaj daje prednost enemu od treh vidikov etičnega dejanja, nato pa izpelje preostala dva. Vprašanje je, ali različni poudarki pomenijo izključevanje ali dopolnjevanje teorij.

Največ kritik so deležne monistične teorije. Kritiki jim očitajo, da so preozke, ker izhajajo iz enega samega temeljnega načela, obenem pa preširoke, ker ne upoštevajo konkretnih okoliščin etičnega dejanja (npr. načelo, da laž v nobenem primeru ni dovoljena). Druga vrsta kritik se nanaša na to, da teorije

vnaprej izključujejo etične dileme in odvzemajo etični presoji bistvene značilnosti, kakor so preudarjanje, odločanje, obžalovanje itd. Tretja vrsta kritik jim očita pretirano zahtevnost (npr. kategorični imperativi: prepoved laži, ki narekuje izdati tudi prijatelja; zahteva, naj posameznik žrtvuje svoje osebne načrte, če je to v interesu zadovoljstva večjega števila posameznikov ljudi). Skupna značilnost vseh omenjenih kritik pa je, da teorijam očitajo nedojemljivost za konkretne etične dileme.

3. Metaetika, normativna etika in kazuistika

Sodobna etika razlikuje tri ravni etike in etičnih vprašanj: a) metaetika (Kaj pomeni pojem *dobro*?); b) normativna etika (Katere so vrste dobrega?) in c) kazuistika (Katere posamične stvari so dobre?).

Pojem *metaetika* je v dvajsetih letih prejšnjega stoletja uvedla anglosaksonska filozofija in v njej prevladujoči logični pozitivizem. Po prepričanju logičnih pozitivistov, za katere so smiselne edino pozitivistične, naravoslovne sodbe, stavki, ki jih ni mogoče utemeljiti na dejstvih, niso niti resnični niti neresnični. Takšni stavki, ki ne temeljijo na pozitivnih dejstvih, so stavki z etično ali religiozno vsebino. Zato so logični pozitivisti začeli zavračati normativno etiko in ji očitali, da na pristranski, pridigarski in nefilozofski način vsiljuje etične norme. Namesto normativne etike so ponudili metaetiko, ki ne išče zadnjih temeljev in hoče biti zgolj vrednostno nevtralna analiza semantike etičnega jezika. Njena naloga je le opisna: ne sprašuje se o tem, kaj je moralno dobro ali slabo, kaj je treba narediti ali čemu se je treba izogniti, ampak o pomenu in smislu besed dobro, slabo, zlo, dolžnost, obveznost, prepoved. Po njihovem mnenju etika ni rezultat spoznanja (kognitivizem), ampak izraz volje (ekspresionizem), ki določa in usmerja ravnanje (preskreptivizem). Po tem se razlikuje od normativne etike, ki meni, da so splošne norme ravnanja rezultat spoznanja. Razlikuje pa se tudi od kazuistike, ki na konkretne dileme odgovarja s pomočjo splošnih načel in preučevanjem posamičnih primerov. Kazuistika predpostavlja: a) veljavnost splošnih zakonov, ki jih uporablja kot norme ravnanja; b) podobnost ravnanj, ki dovoljuje, da se prenesejo zakoni z enega primera ravnanja na druge, podobne primere. Kazuistika ne more nadomestiti osebne presoje po vesti.

V drugi polovici 20. stoletja se je razvoj etike preusmeril nazaj k normativni etiki in z njo k etičnemu kognitivizmu. Najprej se je povečalo zanimanje za Kantovo utemeljevanje etike na nemetafizičnih postulatih praktičnega uma (John Rawls, Thomas Nagel, Alan Donagan, Alan Gewirth). Zanimanje za Kanta je spodbudilo zlasti delo Johna Rawlsa *Teorija pravičnosti* (1971). Sledilo je zanimanje za utilitarizem (Richard Hare, Derek Parfit, Peter Singer). Vedno večjo vlogo pa je dobila tudi aristotelsko-tomistična etika in zanjo značilna eti-

ka kreposti (Elizabeth Anscombe, Peter Geach, Alasdair MacIntyre). Za njen razvoj je bila pomembna Elizabeth Anscombe, ki je v članku Sodobna moralna filozofija (1958) pokazala, da deontoloških pojmov (npr. moralna dolžnost) brez teološke ali kakšne druge utemeljitve ni mogoče razumeti, medtem ko je moralna psihologija zadosten temelj pojmov, na katerih je mogoče utemeljiti etiko kreposti (npr. krepostni značaj). Po teh spremembah je tudi metaetika dobila novo vlogo. Premaknila se je na področje metafizičnih in epistemoloških vprašanj in s tem z nekognitivističnih na kognitivistična stališča, normativni etiki pa je ostala naloga normiranja etičnih dejanj na področju prakse.

Predstavniki normativne etike so metaetiki očitali, da moralni filozofiji ni prinesla nič novega. Naloga, ki jo po njihovem mnenju ima normativna etika, je presoja o razlogih, na katerih je mogoče utemeljiti etično ravnanje. Normativna etika postavlja norme o tem, katere drže, dejanja in cilji so etični. Delijo se torej v tri vrste: teorije kreposti, ki govorijo o dobrem življenju; deontološke teorije, ki govorijo o dobrih dejanjih; posledične teorije, ki govorijo o dobrih ciljih. Razlikujemo jih na osnovi treh, za vsako etično dejanje konstitutivnih elementov: 1) nosilec dejanja; 2) dejanje; 3) posledice dejanja. Če nekdo pred sodiščem lažno priča, zaradi česar bodo obsodili nedolžnega človeka, je lažnivec nosilec dejanja, lažno pričevanje dejanje in krivična obsodba posledica dejanja. Normativne etične teorije razlikujemo glede na to, kateremu od elementov dajejo prednost. Teorije kreposti dajejo večji pomen presoji kreposti nosilca dejanja (npr. *Polde* je vesten delavec); deontološke teorije, ki običajno dovoljujejo ali prepovedujejo neko dejanje, dajejo prednost dejanju (npr. *Škodovati* človeku je nekaj slabega); posledične teorije pa postavljajo v ospredje posledice dejanja (npr. *Zdravje* je pomembnejše od zaslužka).

4. Etika kreposti

Krepost, vrlina ali odlika je tista značilnost neke stvari, v katere moči ta dosega svoj pravi namen. *Krepost* oblikuje in razpoloži človeka, da se izpopolni v svoji človečnosti, *etika kreposti* pa kreposti opredeljuje. Še prej pa mora opredeliti, kaj pomeni *idealen človek* oz. *človeškost*. V skladu z idejo človeškosti pripravi etika seznam tistih kreposti, ki človeku pomagajo uresničevati ta ideal. Nenazadnje govori o načinu pridobivanja kreposti. Etično dobra so tista dejanja, ki jih stori človek s krepostnim značajem. Cilj etike kreposti je oblikovanje krepostnih značajev, ki zagotavljajo etično dobro ravnanje v vsaki situaciji.

Etika kreposti je bila značilna zlasti za antične filozofske šole, ki so bolj poudarjale osebne, značajske poteze kakor sezname etičnih norm in zahtev, značilne za judovsko in krščansko izročilo. Po prepričanju Grkov je temeljna etična vrednota notranja, osebna sreča, ki so jo označevali z besedo *eudaimonía*,

od tod ime za evdajmonistično etiko. Eudaimonía označuje notranjo srečo, ki ne izhaja iz doseženih zunanjih ciljev, ampak iz uresničenosti človečnosti v okviru danih, naravnih možnosti. Srečen je tisti človek, ki se osebno uresniči, to pa lahko pomeni tudi plemenitost v odnosu do drugih. Zato evdajmonistična etika, ki je usmerjena v iskanje osebne sreče, ni nujno egoistična. Aristotel in Platon sta med glavne kreposti za dosego človečnosti uvrstila pravičnost, zmernost, srčnost in modrost. Te kreposti so znane pod imenom kardinalne kreposti. Kardinalnim je krščanstvo dodalo teologalne kreposti: vera, upanje in ljubezen. Po Aristotelu ali Platonu je torej človek srečen, če živi v skladu s kardinalnimi krepostmi, ki ne iščejo samo tega, kar je dobro zame, ampak tisto, kar je dobro za posameznika in skupnost. V nasprotju z njuno etiko je po mnenju epikurejcev izvir osebne sreče v preprostosti. Preprostost, ki je krepost omejevanja slabih želja, je lahko temelj osebnega zadovoljstva, ker se zna izogniti bolečinam. Epikurejska evdajmonistična etika se s tem približuje utilitaristični in egoistični etiki, katere cilj je najprej zadovoljstvo nosilca moralnega dejanja.

Predstavniki sodobne etike kreposti se radi vračajo k antičnim filozofskim šolam in njihov nauk nadgrajujejo s sodobnimi filozofskimi tezami. Takšna je na primer teza, da moški razumejo etiko v smislu pravic, pravičnosti in avtonomije, ženske pa v smislu skrbi in odgovornosti (Carol Gilligan, Nel Noddings). Sicer pa se je v sodobnih etikah poudarek pod vplivom judovskega in krščanskega izročila prenesel od vprašanja sreče k vprašanju dolžnosti.

5. Deontologija

Deontologija (gr. *to deon*, »najstvo«; *deontōs*, »kakor je treba«, »prav«) presoja dejanja, katera so dobra in katera ne, katera kdo sme ali jih celo mora storiti in katerih se mora izogibati ali jih celo ne sme storiti. Iz te etične presoje oblikujejo deontološke teorije sezname moralnih pravil v obliki zapovedi ali prepovedi, na njih pa utemeljujejo moralne dolžnosti. Te lahko posameznika vežejo samo v določeni situacijah ali pa tudi na splošno, ne glede na situacijo. Nosilcu moralnega dejanja dolžnost narekuje, da dejanje izpolni ali opusti ne glede na posledice, ki bi jih to imelo za blagostanje, korist ali ugodje njega samega in drugih. Cilji torej ne opravičujejo sredstev. Deontologija na primer mučenja, izdaje ali nepravičnosti ne zavrača zaradi neugodnih posledic, ampak zato, ker je takšno dejanje samo po sebi v nasprotju z dobrim etičnim dejanjem. Kantov (1724–1804) moralni imperativ prepoveduje, da bi človeka uporabljali kot sredstvo zadovoljstva. Nekatere druge deontološke teorije pa naštejejo večje število med seboj neodvisnih zahtev (npr. spoštovanje obljub; govoriti resnico; ne poškodovati drugega).

Z vidika deontologije je najpomembnejša značajska lastnost ozaveščenost, ki posamezniku nalaga, da etične zakone uresničuje dosledno in brez izjem. Seveda ni treba opredeliti vseh dejanj z etičnimi normami, nujno pa je, da so v skladu z normami njegovi ideali in njegova dejanja v skladu s temeljnimi moralnimi načeli. Moralna pravila so okvir, ki ga oseba s svojimi dejanji ne sme prestopiti.

Kakor ima etika kreposti svoje korenine v starogrški filozofiji, imajo deontološke teorije svoje korenine v judovskem in rimskem legalizmu. Najbolj značilen primer deontološke etike je deset božjih zapovedi. Seznam osnovnih moralnih pravil je prejel Mojzes od Boga, v katerem imajo tudi svojo utemeljitev. Sveto pismo deset božjih zapovedi ne izvaja iz posledic etičnega dejanja, ampak jih utemeljuje teološko, na božji volji. Kolikor so ta pravila predstavljena v okvir sekularne družbe, jih je treba utemeljiti drugače, na primer v naravnem pravu, v praktičnem umu, v moralni intuiciji idr., nikakor pa jih ni mogoče utemeljevati na podlagi posledic moralnega dejanja ali kreposti moralnega nosilca. Med antičnimi filozofi so deontološko etiko zagovarjali stoiki, ki so norme človeškega delovanja izpeljevali iz naravnih zakonov. Njihov etični ideal je bil v usklajevanju svobodnih in razumskih dejanj z naravnim pravom, tj. z zakonom, ki je zapisan v naravo sveta in velja tako za ljudi kakor za bogove. Kant pa je svojo deontološko etiko utemeljeval na zapovedih praktičnega uma.

6. Posledična etika

V nasprotju z deontološko etiko izvaja teleološka, posledična etika (angl. consequentialism) kriterije o tem, katera dejanja so dobra, iz posledic dejanja. Sprašuje se torej o dobrem kot cilju, po katerem se mora ravnati človek, in posledicah doseženega cilja. Namen posledične etike, ki mu je podrejeno etično dejanje, je povečati število posledic, ki so vrednote same na sebi, na primer čim večje blagostanje ali zadovoljstvo čim večjega števila ljudi. Dejanje je toliko bolj upravičeno, kolikor večje blagostanje ali zadovoljstvo prinaša čim večjemu številu ljudi v primerjavi z drugimi dejanji. Etično slaba pa so dejanja, ki blagostanje oz. zadovoljstvo zmanjšujejo. Posledice in cilji opravičujejo sredstva.

Posledična etika mora izdelati seznam dobrin, ki so vredne, da postanejo cilj etičnega dejanja. Izdelati mora tudi metode za merjenje dobrin in njihovo medsebojno primerjanje. Nenazadnje mora pripraviti kriterije, ki posamezniku omogočajo, da oceni, katero med različnimi možnimi dejanji bo imelo za posledico največje število hotenih dobrin.

Posledična etika razlikuje med dvema vrstama dobrih posledic ali stvari: 1) posledice, ki so dobre le kot sredstvo (instrumentalno) in služijo doseganju

drugih posledic; 2) posledice, ki so dobre same po sebi (intrinzično). Slednje so dobre same po sebi, neodvisno od okoliščin, vrednost prvih pa je odvisna od razmerja z drugimi dobrinami in prenehajo biti vrednote, ko ne služijo več doseganju drugih dobrin. V posledični teoriji, ki ima na primer zadovoljstvo ali užitek za edino pravo vrednoto, je poštenost zgolj sredstvo in je dobra, kolikor je v službi zadovoljstva. Ko poštenost ne povečuje več zadovoljstva, ne velja več za dobro.

Razlika med etiko kreposti in posledično etiko se izgubi, če slednja kot posledico, ki je dobra sama po sebi, opredeli dober značaj (npr. pravičnost). Ali je ta etika posledična ali je etika kreposti? Četudi se obe strinjata o tem, da je pravičnost dobra sama po sebi, se razlikujeta glede poudarka: prva poudarja nosilca dejanja, druga posledico dejanja. Kot primer prepletanja teh dveh teorij vzemimo politika, ki bi želel čim večje število ljudi pripeljati do tega, da bi bili pravični, kar pa lahko doseže le tako, da sam na nepravičen način prevzame oblast. Posledična etika bi ta primer odobrila, etika kreposti ne, ker bi s tem kršil proti kreposti. Do prepletanj prihaja tudi med deontološko in posledično etiko. Za primer vzemimo posledično etiko, ki trdi, da je želena, sama po sebi dobra posledica govoriti resnico, in deontološko etiko, ki zapoveduje govoriti resnico v vseh situacijah. Ali sta ti dve teoriji enakovredni? Posledična etika dovoljuje nekomu, da se zlaže, če to pomaga k povečanju števila tistih, ki govorijo resnico. S tem namenom je nekomu dovoljeno z lažjo prepričati druge, da ne bi lagali, in reči: »Če boste lagali, se vam bo ob vsaki laži skrajšalo življenje.« Ker je za deontološko etiko pomembno izpolnjevanje moralnih zakonov, z njenega vidika takšna laž ni dovoljena. V obeh primerih se kaže, da niti etika kreposti niti deontološka etika nista le posebna primera posledične etike, ampak imata vsaka svoj avtonomni status.

Najbolj značilen primer posledične etike so v novoveški filozofiji zastopali angleški ulilitaristi (Jeremy Bentham, John Stuart Mill, Henry Sidgwick), ki so izhajali iz angleškega empirizma. Dobro samo po sebi so razumeli kot zadovoljstvo, ki je odsotnost bolečine. Moralno vodilo ulilitaristov je, delovati tako, da čim večjemu številu ljudi omogočimo čim večjo srečo. Moralne dolžnosti so torej v službi zadovoljstva.

Posledična etika omogoča nenehno objektivno preverjanje in spreminjanje etičnih kriterijev. Ker je cilj posledične etike vedno večje zadovoljstvo čim večjega števila ljudi, se v imenu tega načela smejo npr. ukiniti privilegiji, ki si jih aristokracija prisvaja v imenu tradicije. Deontološke etike takšnih reformnih odločitev niso vedno zmožne.

Med klasičnimi ulilitaristi pa je ostalo veliko odprtih vprašanj: ali je mogoče zadovoljstvo opredeliti količinsko in kakovostno? Kakšno vlogo imajo v

posledični teoriji kreposti in moralna pravila? Kako je mogoče z utilitaristično etiko utemeljiti absolutne prepovedi, npr. pravičnost ali nedotakljivost osebnega dostojanstva.

Za novoveški razvoj etike so bile zlasti pomembne napetosti, ki so jih ustvarjale razlike med deontološko in posledično etiko, natančneje, med kantovsko etiko kategoričnega imperativa in utilitaristično etiko zadovoljstva.

7. Metode v etičnih teorijah

Različne metode utemeljevanja, ki jih uporabljajo omenjene etične teorije, so: deduktivizem, dialektične metode, principalizem, kazuistične metode in situacijska etika.

Deduktivizem je značilen za deontološke in posledične etične teorije. Izhodišče deduktivističnega utemeljevanja etičnih dejanj je seznam temeljnih moralnih načel na nekem področju, ki jih je treba uporabiti v konkretnih okoliščinah. Ta temeljna in splošna moralna načela so utemeljena teoretično, ne konkretno v življenjskih situacijah.

Ta abstraktni značaj moralnih načel v deduktivističnih etičnih modelih poskušajo omiliti dialektični modeli, ki si prizadevajo za večjo povezanost teorije in prakse. Zato vzpostavljajo dialektično razmerje med normativno teorijo in prakso. Kolikor moralna načela ne odgovarjajo konkretnim moralnim problemom, jih je treba prilagoditi.

Po mnenju nekaterih normativne teorije ne bi smele postavljati etičnih načel na preveč abstraktno raven, ampak bližje moralni praksi. Principalizem, kakor se imenuje njihov pristop, trdi, da se teorije, ki se na načelni ravni razhajajo, lažje srečajo ob reševanju konkretnih etičnih dilem, če načela za razreševanje dilem niso preveč abstraktna. Takšna konkretnemu etičnemu delovanju bližje postavljena načela so avtonomija, dobronamernost, neškodljivost in pravičnost.

Še bolj se od normativnih teorij oddaljujejo kazuistični modeli. Kazuistika, ki je bila značilna za pozno srednjeveško in zgodnjo novoveško moralno misel, temelji na določenih konkretnih modelih ali primerih o tem, kaj je moralno dobro in kaj moralno slabo. Po analogiji uporablja te konkretne primere kot modele v presojanju drugih etičnih vprašanj. Kazuistika uporablja analogičen način utemeljevanja.

Za situacijsko etiko nekateri trdijo, da ni toliko model etičnega utemeljevanja kakor zavračanje teoretičnih modelov. Izhaja iz prepričanja, da etičnih dilem ni mogoče razreševati na temelju splošnih etičnih načel, ampak z upoštevanjem celotne situacije, v kateri se neka dilema pokaže. Od kazuističnega

modela se situacijska etika razlikuje po tem, da je še bolj radikalna in zavrača sleherno podobnost med posamičnimi situacijami in s tem tudi načelo analogije. Načelo, ki naj bi mu sledila situacijska etika, je: »Delaj z ljubeznijo!« (Joseph Fletcher). Tako naroča Avguštín: »Ljubi in stori, kar želiš!«

8. Iz zgodovine etičnih teorij

Krščanska etika, ki je utemeljevanje morale v luči vere v Boga, Stvarnika in Odrešenika, je predvsem teološka. Njen najgloblji temelj sta božja volja in modrost, kakor se razodevata v Svetem pismu in krščanskem izročilu, pomaga pa si tudi s filozofsko etiko.

Prve etične teorije so nastale s kritično filozofsko mislijo v stari Grčiji, ko je *etos* (gr. npravstvena usmerjenost, norme ravnanja) arhaične grške družbe oslabil in njena mitologija ni več odgovarjala na kritična vprašanja razuma o tem, kaj je moralno dobro. Temu je najprej sledil moralni relativizem, ki so ga zastopali sofisti. V prepričanju, da je človek merilo vseh stvari, so nasproti naravi in njenim zakonom postavljali zmožnost človeka, da oblikuje življenje in svet po svoji volji. V njihovih teorijah so se prvič uveljavili etični subjektivizem, relativizem in naturalizem, po katerem je kriterij pravičnosti zakon močnejšega.

Razpad arhaičnega *etosa* je omogočil vedno večjo avtonomijo etike. Sofokles v *Antigoni* pokaže, da je etični zakon nad zakoni mesta in države. Sokrat pa je etiko ponotranjil in poudaril, da je odvisna od spoznanja, ne od slepe poslušnosti zunanji avtoriteti ali javnemu mnenju. Etično ravnanje ni dobro zato, ker bi bilo zapovedano, ampak zato, ker je dobro samo po sebi. Ker izhaja iz uvida v dobro samo, je objektivno in neodvisno od subjektivne volje. Dobro je nadsubjektivno, umljivo in temelji na poznavanju samega sebe. Podobno pokaže Platon v *Državi*, da etičnih zakonov človek ne more postavljati po svojih željah ali zato, ker bi bil po naravi močnejši od drugih, ampak dokazuje, da imajo svoj temelj v ideji dobrega, ki je njihova najvišja, nadčasovna, nespremenljiva in objektivna norma.

S te najvišje, idealne, metafizične norme se Aristotel preusmeri k človeku, njegovemu življenju in iskanju sreče. Po Aristotelu etika ne temelji na abstraktnih idejah, ampak na praktičnem vedenju *phronēsis*, na pametnosti, ki je ključ do sreče v konkretnih življenjskih situacijah. Srečen je človek, ki živi krepostno, tj. v skladu s tistim, kar je v njem najbolj plemenitega, to pa je umska dejavnost. Po njej se najbolj približa božanskemu, ki je čisto umevanje same sebe. Cilj etike je dobro življenje.

Srečo sta kot etični ideal privzeli tudi epikurejska in stoiška etika. Ti dve etiki odgovarjata na nove življenjske razmere v času helenizma. Po propadu

grškega *polisa*, v katerem je vladalo ravnotežje med zasebnim in javnim življenjem, sta se oblikovali dve novi obliki življenja: zasebnost in kozmopolitizem. Za epikurejsko etiko je bilo merilo sreče zadovoljstvo v zasebnem življenju, po stoiški etiki pa je srečen tisti, ki sprejema univerzalni in umni zakon, ki je kot usoda zapisan v naravo sveta. Biti kreposten je pomenilo živeti v skladu z naravnim zakonom *«lex naturalis»*.

Krščanska etika je od antične prevzela nauk o krepostih in sreči kot cilju krepostnega življenja in ga postavila v okvir novih, iz vere izhajajočih kategorij, kakor so božji klic in zapoved, dar in obljuba. Štirim platonsko-aristoteliskim kardinalnim krepostim – zmernost, srčnost, razumskost in pravičnost – je krščanstvo pridružilo tri telologalne kreposti – vera, upanje in ljubezen –, med katerimi je najvišja ljubezen. Zanj pravi Tomaž Akvinski, da je lik *«forma»* ostalih kreposti. Po nauku sv. Avgušтина hrepenijo vsi ljudje po sreči. Ker so od Boga ustvarjeni in zanj, je v njem tudi njihova najvišja sreča in blaženost. Nižje vrste ljubezni so kašipot k najpopolnejši ljubezni, tj. k ljubezni do Boga. Kdor resnično ljubi, se ne more motiti. Ker pa je greh ljubezen popačil, potrebuje človek na poti k Bogu – v zemeljskem mestu – etične zakone, ki jih je treba spoštovati. Če je potrebno, uveljavlja zemeljsko mesto te zakone tudi s silo, medtem ko v nebeškem mestu vlada zakon milosti. Krščanska etika je torej na meji dveh mest: kolikor je podrejena božjemu mestu, zavrača sleherno nasilje; kolikor nad njo vlada zakon zemeljskega mesta, dovoljuje uporabo omejitev in sile, če to vodi k duhovnim ciljem.

Za razvoj srednjeveške krščanske etike je bil pomemben Peter Abelard, ki je v nasprotju z zgodnesrednjeveško objektivistično moralo, temelječo na načelu »Dejanje ubija človeka!«, postavil v ospredje subjektivni namen kot glavni vidik etičnega dejanja. Prenos poudarka z objektivističnega na subjektivni vidik etike je Tomažu Akvinskemu omogočil, da je tudi sam ločil najvišje načelo ravnanja »Dobro je treba storiti, slabo opustiti«, ki je kot naravni zakon *«lex naturalis»* zapisano v praversti *«synderesis»*, od etičnih sodb, ki dejanja vodijo. S tem je svojo etiko postavil na temeljne naravnega zakona. Sicer pa po Tomaževem nauku človekova blaženost temelji na življenju po božji modrosti. Ta je večni in nespremenljivi zakon, ki mu v človeškem življenju ustrezajo tri ravni zakona: naravni zakon, zapisan v praversti; človeški zakon, ki ga postavlja človek; božji zakon, ki ga človek prejema od Boga. Najvišji je božji zakon, tj. duh Jezusa Kristusa, ki v srcu vernega prebujata modrost in ljubezen, po katerih mu je dana zmožnost duhovnega razločevanja. V Duhu človek spoznava posebno božjo voljo. Etična spoznanja so sad praktičnega, ne teoretičnega uma.

Janez Duns Skot je šel še dlje in označil voljo za jedro etičnega dejanja. Volja mora slediti naravnemu zakonu, po katerem »je treba Boga – neome-

jeno dobro – brezpogojno ljubiti«, pri tem pa jo usmerja um, ki ji kaže, kaj je dobro. Naravnega zakona sedaj ne razkrivajo več naravna teženja, ampak um. Ravnotežje, ki ga je Tomaž ohranjal med neposredno zmožnostjo duhovnega razločevanja in zmožnostjo uporabe splošnih, abstraktnih etičnih načel v posamičnih primerih, se je porušilo z reformacijo, ki je dala prednost neposredni zmožnosti notranjega razločevanja v duhu. Nanjo je tridentinski cerkveni zbor odgovoril z uvedbo osebne spovedi. Tako sta reformacija in protireformacija postavili v ospredje vest kot najvišji zakon, ki ga je treba poslušati. Vest pa je pred dvojno nevarnostjo: pred relativizmom, ki vesti pripisuje najvišjo objektivno avtoriteto; pred legalizmom, ki konkretne človeške probleme rešuje z neosebnim, abstraktnim pravnim redom.

Zaradi povezanosti med družbo, državo, religijo, pravom in kulturo, ki je bila značilna za srednji vek, je srednjeveška etika našla svoj zadnji temelj v religiji. Razkroj te povezanosti je odprl vrata novoveškemu subjektivizmu in konstruktivizmu. Kriterij etične presoje preneha biti izročilo, razodetje ali notranje razsvetljenje po Duhu, ampak razvidnost, ki jo človeku zagotavlja njegov um (Kant) oz. čutenje (Hume). Nesporni temelj morale je torej v zmožnosti, da človek po svojem umu ali čutenju prepozna, kaj je moralno dobro, kakor je zmožen razvidno prepoznati matematične resnice. Moralne resnice naj bi bile tako razvidne kakor matematične. Etika je tako postala neodvisna od vprašanja o Bogu in vernosti. Po Hobbsu razum človeku razkriva nujnost, da se odpove svojim izvornim pravicam in jih prenese na državo, ki je človeška ustanova. Moralo torej postavlja človek, etika pa je teorija, po kateri jo postavlja. Um ni le odgovoren *pred* normami, ampak *za* norme.

Povezanost med voljo in umom, ki jo najdemo pri Skotu, postane temelj Kantove etike. Volji, ki je umna, postavlja praktični um zakone. Neodvisno od izkustva dojema praktični um brezpogojno dobro, ki ga nalaga volji kot njeno formalno strukturo in jo s tem dela moralno dobro. Praktični um, ki določa formalno strukturo volje, postavlja moralni zakon, ki se mu morata volja in delovanje podrejata. Etika, ki ima svoj izvor v spoštovanju do zakonov, postane znanost o zakonih, ki usmerjajo svobodo in imajo enako nujnost kakor naravni zakoni. Naloga etike je preverjati norme ravnanja z vidika kategoričnega imperativa, v katerem se razkrivata univerzalnost in brezpogojnost. Kategorični imperativ narekuje: »Ravnaj samo po tistem pravilu, po katerem lahko tudi hkrati hočeš, da postane vesoljni zakon« ali pa: »Ravnaj tako, kot da naj bi postalo pravilo tvojega ravnanja po tvoji volji vesoljen naravni zakon.« Zato Kant meni, da »je treba tudi Svetega iz Evangelija najprej primerjati z našim idealom moralne dovršenosti, preden ga kdo kot takšnega prizna.« Hegel Kantu očita, da ostaja njegova etika, katere temelj je odnos umne volje do same sebe, abstraktna in vsebinsko prazna. Po Heglu etike ni mogoče ločevati od

vsebin, ki jih ima kot morala v ustanovah, kakor so družina, pravo in država. Zanj je etika hermenevtika teh vsebin.

V novoveški etiki prevzame človeški duh mesto, ki ga je imel v krščanski etiki Bog; občutek dolžnosti stopi na mesto poslušnosti božjemu zakonu; etični poudarek zdrse od objektivnega moralnega zakona na subjektivnega nosilca moralnega dejanja. Zanikanje objektivnega moralnega zakona odpre pot različnosti etičnih teorij, ki nimajo skupnega imenovalca in prikazujejo idejo vsem skupnega naravnega zakona in univerzalne morale kot slepilo.

Čeprav je etika vse od začetkov filozofije ena njenih temeljnih disciplin, je sodobni etični relativizem privedel nekatere filozofske tokove tudi do njenega zavračanja.

Po prepričanju eksistencialno usmerjenih mislecev razum človekove eksistence v njegovi enkratnosti, presežnosti, končnosti, šibkosti, odvisnosti in grešnosti ne more dojeti, zato tudi etične teorije niso zmožne uvideti temeljnih eksistencialnih resnic. Po Pascalu razum ne dojema razlogov srca; po Kierkegaardu je bivanje človeka v najgloblji resničnosti nerazložljivo, absurdno in se razkriva le v religioznem verovanju, ki je skok v neznano; Nietzsche postavlja v ospredje *voljo do moči*, ki jo filozofska etika in krščanska moralka zastrupljata in slabita; za Sartra je etika slepilo, ki omejuje eksistenco v svobodi kot njeni najvišji obliki; Heidegger etiki očita, da je ujetnica teorije, ki oddaljuje bit človeka od njene pristnosti.

Po marksizmu etika človeka oddaljuje od pravih problemov. Razlaga jo kot apologetično ideološko sredstvo, ki ga vladajoči družbeni razred uporablja v zagovor svojih interesov. Tako je ideja o človekovih pravicah le sredstvo, s katerim vladajoče meščanstvo onemogoča korenitejšo družbene spremembe, ki bi pripeljale do pravičnejše, brezrazredne družbe.

Freudova psihoanaliza razume etiko kot slepilo, ki prikriva samonapadalnost jaza. Za vestjo in krivdo se skriva samonapadalnost jaza, za njo pa sovraštvo, ki izvira iz strahu otroka pred starši. Namesto da bi posameznik to ogroženost izrazil v odnosu do staršev, jo preoblikuje v moralnost. Vest je torej prikrita funkcija sovraštva do starševskih likov. Kasnejši razvoj psihoanalize (Melanie Klein) razlikuje med navidezno etiko, za katero se skriva resnična samonapadalnost, in pravim etičnim zadržanjem, ki ga je individuum zmožen po tem, ko se v procesu zorenja ali s pomočjo psihoanalize osvobodi krivde, ki ga preganja.

Četudi so med pogledi na etične teorije nepremostljivi prepadi in med njimi ne manjka niti takšnih, ki etiko zavračajo kot slepilo, je vendarle vsaka družba utemeljena na določenem etičnem kodeksu, ki omogoča skupno življenje ne glede na različne miselne ali življenjske načine.

V zasebnem življenju ima lahko vsak svoje vrednote, življenje skupnosti pa je podrejeno skupni družbeni morali, ki ne temelji na poslušnosti univerzalni morali, na občutku dolžnosti in odgovornosti do drugega, ampak na iskrenosti, pristnosti in pravicah, ki omogočajo in urejajo usklajevanje različnih interesov. Takšen radikalni etični subjektivizem, značilen za sodobno družbo, je danes predmet razprav med zagovorniki univerzalne morale in zagovorniki prepričanja, da so etične vrednote le posledica različnih etičnih sistemov in prepričanj.

Krščanska etika je razpeta med vprašanjem, kakšna je v etiki vloga razodetja in kakšna je v njej vloga človeške narave. Tudi cilj etike, ki temelji na razodetju, je uresničenje človečnosti človeka. V nasprotju s projektom *svetovnega etosa* Hansa Künga, v katerem vidi papež Benedikt XVI. še en umetni, akademski poskus odgovarjanja na etična vprašanja, poudarja slednji, da se odgovor na etična vprašanja sodobne globalne kulture skriva v etiki, ki bo rezultat vztrajnega dialoga med kulturami in verstvi sveta, v katerih so se skozi tisočletne izkušnje zbrala podobna spoznanja o temeljnih etičnih resnicah, zapisanih v človekovo naravo in duha.

Reference

- Anscombe, Elizabeth.** 1958. Modern Moral Philosophy. *Philosophy* 33, št. 124 (January): 1–19.
- Baelz, Peter.** 1998. Ethique. V: Jean-Yves Lacoste, ur. *Dictionnaire critique de théologie*, 413–416. Pariz: Presses Universitaires de France.
- Griffin, James.** 2001. Méta-éthique. V: Monique Canto-Sperber, ur. *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 1021–1026. 3. dopolnjena izd.. Pariz: P.U.F.
- Honnewald, Ludger.** 1998. Ethik. V: Wilhelm Korff idr., ur. *Lexikon der Bioethik*. Zv 1, 654–662. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Kant, Immanuel.** 1785. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Riga: J. F. Hartknoch.
- Ogien, Ruwen.** 2001. Théorie. V: Monique Canto-Sperber, ur. *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 1605–1612. 3. dopolnjena izd.. Pariz: P.U.F.
- Ricœur, Paul.** 1986. *Du texte à l'action*. Pariz: Seuil.
- – –. 2001. Ethique. V: Monique Canto-Sperber, ur. *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 580–584. 3. dopolnjena izd.. Pariz: P.U.F.
- Slote, Michael A.** 2004. Task of Ethics. V: Stephen G. Post, ur. *Encyclopedia of Bioethics*, 3. izd. Zv. 2, 795–802. New York: Macmillan Reference.
- Solomon, W. David.** 2004. Normative ethical Theories. V: Stephen G. Post, ur. *Encyclopedia of Bioethics*, 3. izd. Zv. 2, 812–824. New York: Macmillan Reference.
- Stres, Anton.** 1999. *Etika ali Filozofija morale*. Ljubljana: Družina.
- Žalec, Bojan.** 2005. *Doseganje dobrega*. Ljubljana: Študentska založba.



XI. Nastanek in razvoj pojma »oseba«

Ob ogledu kulturnih in umetniških stvaritev, ki jih je za seboj pustila religiozno globoko zaznamovana španska zgodovina, je prijatelj svoje občudovanje prelil v misel: »V teh čudesih se kaže ideja, ki jo je ta narod imel o samem sebi!« Najbolj notranja čutenja duha, skrita očem, najdejo svoj odmev na drugi strani, na bregu zunanje kulture, izražene v besedah, zapisane na papirju, prelite na platno, vklesane v kamen ali odtisnjene v arhitekturnih spomenikih. Zunanja kultura je izraz notranjih iskanj samega sebe in predstav, ki si jih je človek ustvaril sam o sebi.

Dialektika notranjosti in zunanosti dobi posebno težo, ko misel usmerimo na pojem »osebe«. V sodobnem svetu je ideja »osebe«, ki usmerja duha v njegovem idejnem ali materialnem snovanju, temeljno merilo vseh drugih idej. Razvila se je iz predstave, ki jo je človek imel sam o sebi, ta pa je toliko stara kot on sam. V tem prikazu nastanka pojma »oseba« želimo pokazati, da je avtorefleksija temelj razumevanja sveta. V filozofiji je analiza samega sebe od samih začetkov imela pomembno vlogo, Martin Heidegger pa ji je pripisal celo vlogo »prve filozofije«.

1. Mitološka in tradicionalna predstava o sebi

Toda še preden je človek začel sistematično in metodično razmišljati sam o sebi, je podoba, ki jo je imel o samem sebi, že dobila svoj izraz v mitskih pripovedih. Antropološko-etnografske raziskave (L. Lévy-Bruhl, M. Mauss, M. Leenhardt) so pokazale pomembno razliko med samopodobo, ki si jo je človek o sebi ustvaril v neevropskih, tradicionalnih kulturah, in njegovo podobo v zahodnem izročilu. Zahodne kulture so človeka razumele predvsem z vidika njegove notranjosti in individualnosti, tradicionalne, nezahodne kulture pa z vidika njegovih zunanjih vlog v družbi in svetu.

Etnografske raziskave tradicionalnih družb – zlasti melanezijskih in nekaterih afriških – so pokazale, da v njih težnje po individuaciji ni ali vsaj ni prevladujoča. Človeka, čigar telo ne velja za individualno, obravnavajo z vidika njegovega zlivanja z okolico in z vidika njegovih družbenih vlog. Zato njegova identiteta ni vnaprej določena, ampak je rezultat razvojnega procesa, ki traja vse življenje. Odvisna je od različnih starostnih obdobj in se uresničuje prek različnih simboličnih sistemov, kar pomeni, da so v teh kulturah predstave o posamezniku kompleksne in sestavljene iz raznorodnih elementov (kozmogoničnih, mitoloških, bioloških, psiholoških, duhovnih, dednostnih, itd.). Različnost elementov sestavlja celoto, ki se izraža v posameznikovem značaju. Elemente je mogoče razdeliti na tiste, ki ne kažejo individualnih lastnosti (npr. podedovane lastnosti), in druge, ki so bolj individualno zaznamovani, kot je na primer neumljivi »dvojnik«, ki je vsakemu

človeku dan za spremljevalca. Pri nekaterih posameznikih je dvojnik izvir čarovniških moči, kar jih dela drugačne od ostalih. Individualna usoda je odvisna tudi od želja, ki jih ima duša pred rojstvom, ali pa, kot so prepričane nekatere afriške kulture, od znamenj na placenti v obdobju pred rojstvom. Pomembno vlogo v identifikaciji človeka ima dajanje imena. Ime ni osebno izbrano, ampak ga posameznik dobi glede na njegov socialni ali družinski položaj. Povezano je lahko s predniki, živalskim ali rastlinskim svetom, boleznimi in drugimi dogodki. Za takšne tradicionalne družbe je torej značilno, da v njih posameznik nima zavesti subjekta. Ima zgolj zavest o mestu, ki mu ga skladno z njegovim položajem in vlogo dodeli okolje. Istovetnost je le pečat zunanosti.

Zahodna, grška mitologija pa je od vsega začetka poudarjala notranjost in individualnost. Zametek te ideje najdemo v mitskih pripovedih, ki so povezane z odkritjem ognja. Okoli ognja se oblikuje »domače ognjišče«, dom. »Biti človek« pomeni imeti zavest, da pripadam nekemu ognjišču, ki daje zavetje doma. Človek brez doma ni človek v polnem pomenu besede: je brez notranjosti, je izkoreninjen, ne zaveda se svojega »tu« in »sedaj«, ni se sposoben usmerjati v prostoru in času, izbirati smeri, ocenjevati njih razdalj in načrtovati prihodnosti. Grška mitologija je spletla pripoved o ognju, ki so ga ljubosumno čuvali zase bogovi. Ko jim ga je Prometej ukradel in odnesel na zemljo, je človek dobil sredstvo, ki mu je omogočil razvoj in dal možnost, da postane podoben bogovom. Z odkritjem ognja se začne zgodovina notranjega človeka, v katero je globoko vpletena tudi drama bogov in človekovega pobožanstvenja. »Tudi tu so bogovi!« je Heraklit Temačni pozdravil tujce, ki so prišli do njega in ga našli, da se je grel ob ognju (Aristotel, *De partibus animalium*, 645 a 17).

Mitična predstava, ki si jo je človek ustvaril o sebi, je rezultat dialektike med notranjostjo in zunanostjo, med subjektivnim in objektivnim svetom, med domačim ognjiščem, nad katerim bedi boginja Hestija, in tujim svetom, do katerega ima dostop bog Hermes. Zato je antična umetnost Hestijo in Hermesa upodabljala skupaj.

Mitične predstave že zarišejo trikotnik, znotraj katerega se bodo razvijala kasnejša pojmovanja *osebne* identitete: nekatera s poudarkom na notranjih, individualnih lastnostih; druga s poudarkom na zunanjih, družbenih in kolektivnih okoliščinah; tretja s poudarkom na transcendentnem, teološkem izvoru osebne identitete.

2. Od tradicionalnega k metafizičnemu pojmovanju osebe

Novoveška ideja subjekta je daljni odmev in rezultat mitološkega obrata k notranjosti. Še pred nastankom ideje subjekta v novem veku pa se je v antiki

pojavi pojem »osebe«, ki ima dvojni izvor: v judovsko-krščanskem verskem izročilu in v zahodnem humanističnem racionalizmu, tj. v veri in razumu. Beseda »*persona*«, ki je latinski izraz za »osebo« in je prešel v mnoge sodobne jezike, je najverjetneje etruščanskega izvora in pomeni obredno masko »*phersu*«, ki so jo nosili pri obredih na čast boginji Persefoni, kraljici podzemlja. Pomen besede se je postopoma razvijal: od »maske« k »nosilcu maske«, tj. k »igralcu«, nato je pomenil »družbeno vlogo«, ki jo ima nekdo v življenju. Ista oseba je lahko imela različne »*personae*« (vloge). V smislu družbene vloge je »*persona*« označevala nekoga, ki je bil pomemben zaradi zunanjega vpliva in bogastva (dostojanstvenik).

Pojem »osebe« si je krščanska teologija izposodila iz t.i. »prosopografske eksegeze« (opisovanje osebe), ki jo je razvila antična literarna znanost. Da bi se izognili monotonemu pripovedovanju, so grški pisci ustvarjali dramske osebe ali vloge »*prosopon*«, ki naj bi z dialogom okrepile dramsko dogajanje in dejanja. Dogajanje se je tu razkrivalo skozi govor in pogovor. Prosopografska eksegeza je bila razlaga takšnih dialogov. Ko so krščanski pisci opazili, da v Svetem pismu Bog nastopa v različnih vlogah, so uporabili isto tehniko prosopografske eksegeze in pojasnjevali, kaj želi ena ali druga Božja vloga izpostaviti. Razlagalce je zlasti zanimalo, zakaj Bog sam s seboj govori v množini (npr. »Naredimo človeka ...«). Za krščanske razlagalce pa to niso bile več samo vloge, temveč resnične osebe.

Pojem »oseba«, ki se je razvil tudi v moralnem smislu, označuje nekoga, ki ga vežejo moralne dolžnosti, izhajajoče iz njegovega položaja. V tem moralno-pravnem smislu sta pojem najprej razvila stoicizem in krščanstvo in ga takšnega posredovala novemu veku: »*persona*« kot nosilec dolžnosti in pravic (I. Kant, M. Scheler, G. Marcel, E. Mounier). Novoplatoniki pa so pojem razlagali v metafizičnem smislu kot »individualno podstat« »*hypostasis*«. Takšnega so ga prevzeli grški in latinski cerkveni očetje: oseba je počelo individuacije, ki ni slučajna, pritična »*accidentalis*«, ampak bistvena lastnost človeka »*substantialis*«. V tem metafizičnem smislu sta pojem sprejeli krščanska in kasneje novoveška filozofija. Zadnja ga je poglobila v smislu subjekta, ki v popolni svobodi vzpostavlja in ustvarja sam sebe. Od tu izhaja novoveška ontologijo svobode, ki je en najpomembnejših virov novoveške kulture.

3. Patristično razumevanje osebe v luči Svete Trojice

Pojem »*persona*« je torej krščanstvo prevzelo iz antične kulture in mu dalo tisto metafizično in moralno vsebino, zaradi katere je postal temeljni kamen krščanske in novoveške kulture. Krščanstvo je ta pojem prevedlo tudi v življenjsko prakso, ko ga je povežalo z idejami ljubezni, bratstva in enakosti vseh

ljudi pred Bogom. Pred krščanstvom je pojem »*persona*« označeval ljudi z visokim družbenim položajem, krščanstvo pa je pojem »*persona*« začelo uporabljati v smislu vzvišenosti in enkratnosti dostojanstva vsakega človeka ne glede na njegov položaj, spol, raso ali starost.

V krščanstvu so razvoj pojma »oseba« spodbudili teološki spori povezani z različnimi krivoverstvi, ki so obravnavali vprašanja: 1) o Sveti Trojici (ena narava in tri osebe); 2) o Kristusovem utelešenju (ena oseba in dve naravi); 3) o neumrljivosti človeške duše in osebne odgovornosti. Šele te teološke razprave so omogočile razlikovanje med *naravnim* in *osebnim* redom, česar antična misel ni uspela uvideti. Prav po spoznanju, da je osebni red bolj izvoren od naravnega, se krščanstvo loči od antične filozofije. Zato pomeni prehod iz antične v krščansko misel prehod iz humanizma v personalizem, kar nekateri označujejo tudi kot »metafiziko izhoda« (*Exodus-Metaphysik*).

V nasprotju z grškim prepričanjem, da je svet nekaj neustvarjenega, je sv. Atanazij (295–373) poudarjal, da je Bog svet svobodno ustvaril in da svet ontološko ni soroden z Bogom. Bog Sin ne pripada kozmičnemu redu, ampak redu Božje transcendence: Sin ima z Bogom Očetom isto ontološko podstat (hypostasis, ousia), čeprav se znotraj nje razlikujeta. To je Atanazij zagovarjal v nasprotju z arianizmom, ki je trdil, da ima vsaka od Božjih oseb lastno ontološko podstat.

Sabelijanci pa so zagovarjali modalizem, tj. nauk, da so Božje osebe le trije načini bivanja istega božanstva, tako da med Bogom Očetom, Sinom in Svetim Duhom ni resnične razlike. Na to krivoverstvo so odgovorili Kapadočani in poudarili, da tri Božje osebe niso samo tri »maske« ali vloge, ki jih ima isti Bog, ampak da je vsaka od oseb svobodna, kar jo razlikuje od drugih dveh. Samostojnost oseb so označili z besedo »*hypostasis*« (podstat), kar pa ne pomeni, da bi bila vsaka od njih ontološko samostojna. Vse tri imajo namreč skupno bit (ousia). Vsaka od oseb, tj. hipostaz, je v polnosti deležna skupne Božje biti ali narave. Kljub *absolutni svobodi*, ki je lastnost Božjih oseb, tvorijo *popolno ontološko občestvo*. V tem se razlikujejo od človeškega rodu, kjer noben človek v polnosti ne izčrpa človeške narave. Zato Božje osebe niso le »maske« iste biti niti niso le individualne bitnosti, kar bi jih ločevalo eno od druge. Občestvo, tj. njihova skupna bit (ousia), je rezultat njihove absolutne, osebne izbire in svobode; v njihovi absolutni osebni svobodi pa se uresničuje njihova občestvena bit. Ker Božja bit nima izvira izven sebe, pripada vloga počela Očetu, ki v svoji absolutni svobodi večno je v občestvu s Sinom in Svetim Duhom. V razpravah Kapadočanov se torej svoboda in občestvenost pokažeta kot dve bistveni razsežnosti osebe. Vsaki osebi pripada svoboda, obenem pa jo z drugimi osebami veže občestvena bit. Ko so uveljavili razliko med svobodo vsake od Božjih oseb

in njihovo občestveno naravo, so pokazali, da je treba razlikovati med »naravnim redom« in »osebnim redom«, med »kaj« in »kdo«.

Kalcedonski koncil (leta 451) je nauk Kapadočanov nadaljeval na kristološki ravni. Identiteta človeka ni zapisana v njegovi naravi, ampak v svobodi njegove osebe. Osebnega značaja ne določa narava, ampak svoboda. Zato je mogoče, da je Kristus ohranil svojo identiteto, čeprav sta bili v njem nepomešano združeni dve naravi, človeška in božja. Ta nauk poznamo pod imenom »hipostatična unija«. Pravi nosilec identitete, ki jo ima človek kot posameznik, ni njegova narava, ampak oseba. Ker torej izvorna identiteta človeka ni vezana na njegovo naravo, je lahko človek po krstu kot oseba cepljen na Kristusa, kar mu da povsem nov smisel bivanja, četudi ostaja v isti naravi. »Ne živim več jaz, ampak Kristus živi v meni. Kolikor pa zdaj živim v mesu, živim v veri v Božjega Sina, ki me je vzljubil in daroval zame sam sebe.« (Gal 2,20) Ker je oseba v svojem bistvu svoboda, more spremeniti svoje življenjske izkušnje in jim dati nov smisel.

V trinitaričnih in kristoloških razpravah je grška patristika izbrusila pojem »osebe« in se s tem korenito ločila od antičnih miselnih shem. Latinska patristika pa je poudarila predvsem enkratnost človeške osebe. Izvir enkratnosti posameznika je v tem, da Bog vsakega človeka v ljubezni izbere in ga pozna. Razen tega je sv. Avguštin na podlagi janezovske teologije o povezanosti Očeta in Sina¹ osebo opredelil kot razmerje. Oseba je razmerje, je biti-v-razmerju. Ne le, da je oseba nosilec nekega razmerja, ampak je razmerje, kar pomeni, da v sebi združuje oba pola, potrebna za razmerje. »Kaj je tako zelo tvoje kakor ti; kaj je tako zelo ne-tvoje kakor ti?« (*In Iohannis euangelium*, tract. 29, par. 3, l. 21) Z naglašanjem enkratnosti osebe je latinska patristika zapostavila medosebnostni, komunitarni značaj osebe. To se pokaže pri sv. Avguštinu: razmerja med tremi Božjimi osebami je ponazoril z razmerji med spominom, umom in voljo, ki nimajo nič skupnega z medosebnimi razmerji.

4. Oseba kot »nedeljiva podstat« v sholastiki

Ključnega pomena za srednjeveško antropologijo in novoveško filozofijo je bila Boetijeva opredelitev osebe: »Oseba je nedeljiva podstat razumske narave <naturae rationabilis individua substantia>.« (Boethius 1973, 84 [slov. prev. 85])

To definicijo osebe je Boetij (480–524) razvil v teološkem spisu *Proti Evtihu in Nestoriju* (leta 512). Evtih je zagovarjal monofizitski nauk, da je v Kristusu le ena, Božja narava, ki je použila človeško. Tako ima Kristus kot oseba le Božjo naravo, in ne človeške. Nauka o dveh naravah, združenih v osebi Jezusa

¹ »Sin ne more delati ničesar sam od sebe, ampak le to, kar vidi, da dela Oče; kar namreč dela on, dela enako tudi Sin.« (Jn 5,19) »Jaz in Oče sva eno.« (Jn 15,5; 10,30) »Sveti Oče, ohrani jih v svojem imenu, ki si mi ga dal, da bodo eno kakor midva.« (17,11)

Kristusa, ni sprejemal tudi Nestorij, ki je priznal, da je Kristus Bog in človek, a je zavračal nauk o nepomešanem združenju obeh narav v eni osebi. Trdil je, da Božja in človeška narava obstajata ena *ob* drugi, kar je nekatere vodilo k sklepu o dveh Kristusovih osebah. S tem, ko monofizitizem in nestorijanizem zavračata nepomešano združenje človeške in Božje narav v eni osebi, ne razložita nauka o Božjem odrešenju človeka: v prvem primeru je človeška narava v Kristusu použita; v drugem primeru je človeška narava *ob* Božji in med njima ni stika. Glavni namen nauka o odrešenju pa je razložiti, kako človeška in božja narava druga drugo v najgloblji notranjosti sprejemata in se prepletata, in ne ukinjata. To notranjo, intimno povezanost želi razložiti tudi Boetij: »Ravno tako je tisti, ki je človek, Bog, zato ker je bil privzet od Boga, in tisti, ki je Bog, človek, ker je odet v človeka. In čeprav je v isti osebi nekaj drugega božanskost, ki je sprejela, nekaj drugega človeškost, ki jo je sprejela, je kljub temu isto Bog in človek. Kajti če obravnaváš človeka, je isto človek in Bog, ker je človek po naravi, Bog po privzemu. Če pa obravnaváš Boga, je isto Bog in človek, ker je po naravi Bog, človek po privzemu.« (120 [slov. prev. 115])

Z vsebinskega vidika je Boetijeva definicija osebe rezultat njegovih kristoloških razprav, formulira pa jo s pomočjo grškega pojmovnega aparata.

Z vsebinsko-teološkega vidika definicija povzema teologijo Kalcedonskega cerkvenega zbora o hipostatični uniji. Z njo Boetij zavrne monofizite in nestorijance: »V Kristusu je dvojna narava in dvojna podstat, ker je človek-Bog in ena oseba, ker je isto človek in Bog. In to je srednja pot med dvema krivoverstvoma.« (120 [slov. prev. 115]) Za razliko od človeške osebe, ki ji pripada le ena narava, je oseba Jezusa Kristusa nositeljica dveh narav. Oseba, ki je nekaj drugega kot narava, ima torej antropološko prvenstvo.

S formalno-pojmovnega vidika ugotovimo, da si je Boetij, velik poznavalec aristotelizma, (novo)platonizma in stoicizma, pojmovni aparat izposodil iz antične filozofije. Izhajal je iz antične opredelitve človeka kot »razumskega živega bitja« (*animal rationale*), ki pove, da se človeška vrsta od drugih vrst živih bitij, tj. rastlin in živali, loči po »razumu«. Nič pa ne pove o osebni enkratnosti in posamičnosti. Antična filozofija je dajala prednost občemu pred posamičnim. Grki so razvili visoko moralno vrednotenje človeka in so močno poudarjali »notranjega človeka«, niso pa se dvignili na raven »metafizike osebe« (Gilson 1989, 195), ki človeka dojema kot osebo v njegovi enkratnosti in neponovljivosti.

Platonov idealizem se je zanimal za občo idejo človeškosti, ne pa za konkretnega človeka. Tudi za Aristotela so naključja, značilna za človeško življenje, veliko nižje od nujnosti, ki je lastna bogu. Naključja v človeškem življenju so posledica njegove materialne narave. Po Aristotelu je namreč konkreten človek sestavljen iz forme/lika (duša) in materije/tvari, ki dela ljudi različne med

seboj. Forma pomeni obči lik ali bistvo, ki vsem ljudem daje nujne in skupne lastnosti. Materija pa ima nasprotno vlogo: je počelo individuacije *«principium individuationis»* in s tem naključnih lastnosti. Dejstvo, da je Aristotel materijo postavil na najnižje mesto v ontološkem redu, kaže, da je zanj tudi individualnost, ki ima svoj izvor v materiji, nekaj negativnega. Ker je materija čista razsežnost, je neskončna razpršenost. Za razsežnost je značilno, da je vsak njen del izven drugih delov *«partes extra partes»*. Tako materija, ki je razpršenost, tudi ne more biti podstat. Zato ima v človeku, sestavljenem iz duše in telesa, duša (obči lik) prednost pred individualnimi, naključnimi lastnostmi. Individualnost, ki je le konkretizacija občega lika, je manj resnična kot tisto, kar je obče. Posamezniki minevajo, vrsta ostaja.

Takšno razumevanje človeka je bilo za krščanstvo nesprejemljivo. Za krščanstvo je človek celota, sestavljena iz duha, duše in telesa. Že na samem začetku krščanske filozofije je Atenagora Atenski (druga polovica 2. stol.) v razpravi *O vstajenju mrtvih* poudaril, da je vstajenje teles nujno, če naj človek kot celota doseže svoj cilj, kar pa mu v zemeljskem življenju ni dano: blaženo zrenje Boga. Zato je vstajenje od mrtvih nujno. Ostaja pa vprašanje o »nosilcu« te celote, ki jo imenujemo človek in je sestavljena iz duha, duše in telesa. Naloga krščanske filozofije bo torej opredeliti, kaj je »nosilec« človeka kot celote. Za Aristotela je bila to duša, obči lik, ki je samo eden za vse ljudi. V nasprotju z antiko se krščanstvo zaveda osebne enkratnosti vsakega človeka. Enkratnosti pa ne more razložiti materija, ki ji je Aristotel pripisal vlogo individuacijskega počela.

Boetijeva definicija je na meji dveh miselnih svetov: antičnega in krščanskega. Antični svet je bil zazrt v idealno in v obče. Osredotočal se je na *logos*, ki teži k univerzalni racionalnosti. Univerzalna racionalnost, katere nosilec je jezik, pa ima za posledico smrt individuumu. »Jezik se razvije samo na smrti posameznikov.« (Parain 1945, 173) Nasprotno s tem je bilo izhodišče krščanske misli izkušnja enkratne izvoljenosti vsakega človeka. S tega vidika je bila Boetijeva opredelitev osebe prava antropološka revolucija: še preden človeka opredelimo kot »misleče bitje«, ga je treba opredeliti kot »nedeljivo podstat«, ki ni le posnetek ali konkretizacija obče ideje, ampak nekaj izvirnega. Izvorna izkušnja, ki jo ima krščanska zavest, je zavest o osebni enkratnosti in izvoljenosti; izkušnja o tem, da sem »misleče živo bitje«, je drugotna. To izvorno krščansko izkušnjo Boetij označi s pojmom »oseba«.

Boetijeva definicija osebe se je splošno uveljavila v srednjem veku in postala predmet teoloških in antropoloških razlag. Razhajanja so se pokazala predvsem ob vprašanju o individuacijskem počelu. Če aristotelska »forma« zaradi svoje občnosti ne zmore razložiti zavesti o enkratnosti, ki jo oznanja krščanstvo,

in če tega ne zmore zagotoviti niti materija, ker je nezmožna biti podstat, se postavi vprašanje o tem, kako opisati Boetijevo »nedeljivo podstat«?

Na svojski način je to rešil Duns Skot (1266–1308). Zagovarjal je trditev, da je individuacijsko počelo forma, toda ne forma v smislu občega lika, kot jo je opredelil Aristotel, ampak kot individualna forma. Tako je Duns Skot prekinil z aristotelskim pojmovanjem forme kot občega lika. Posameznik je lahko enkrateno samo zato, ker ima povsem svojo individualno formo. Seveda pa takšno pojmovanje forme kot bumerang sproži vprašanje o obči formi človeka kot vrste: če ima vsak človek svojo individualno formo, kaj je torej tisto, ki individue združuje v človeško vrsto, ki ima določene skupne lastnosti. Kako je mogoče, da imam poleg zavesti o svoji enkratnosti tudi zavest o tem, da pripadam neki vrsti ali »seriji«, ki je nad posamezniki? In nenazadnje vprašanje: »Kaj je bolj izvirno: posameznik ali vrsta?« *Doctor subtilis*, kakor so Skota imenovali, je menil, da je odgovor našel v razmisleku o Bogu. Nihče ne more trditi, da Bog ni »*individua substantia*«. Kaj je potemtaka tisto, kar ga individuira? To ne more biti niti materija niti kakšna forma, ki bi bila zunaj njega, saj bi v tem primeru Bog ne bil absoluten in s tem tudi ne Bog. Iz tega Duns Skot sklepa, da je forma Boga individualna in da nad njim ni obče forme. Ta argument pa vendarle ne reši dileme »individualna forma – obča forma« na ravni človeka, saj individualna forma ne izčrpa obče forme, kot to velja v primeru Boga. Smrt individuumu ni smrt vrste. Tako Skot ne razreši nasprotja med zavestjo o enkratnosti vsakega človeka in občimi lastnostmi človeške vrste.

Zato je Tomaž Akvinski (1225–1274) vprašanja postavil drugače. Sprejel je Aristotelovo misel o sestavljenosti človeka iz forme in materije, sestavljenost pa je obravnaval kot celoto, kakor je to storil že Atenagora Atenski. Krščanska antropologija se od večine drugih pojmovanj človeka razlikuje po tem, da človeka obravnava kot celoto. Kakor za Aristotela je duša tudi za Akvinca sama po sebi obči lik, materija, iz katere je telo, pa individuacijsko počelo. A za Tomaža je bistveno to, da je človek najprej celota, zato niti duše niti telesa ni mogoče obravnavati ločeno in posamič. Duša je forma, ki oblikuje človeško vrsto, materialno počelo pa vsakemu človeku daje pečat posameznika. Toda duše in telesa, ki je snovno, ne smemo obravnavati ločeno, ker sta neločljivo povezana v celoto. Zato celote, ki jo tvori, ne smemo razstaviti na elemente. V tej celoti snovno telo bistveno opredeljuje in individualizira dušo. Tako je duša v svojem bistvu obenem nositeljica občih in individualnih lastnosti. Ko je enkrat individualizirana, postane nositeljica individualnih lastnosti, ki ji odslej v konkretnem človeku kot celoti bistveno pripadajo. Duša je podstat telesa, telo pa ji daje pečat individualnosti.

K temu je pomemben vidik dodal tudi sv. Bonaventura (1217–1274), ki ga E. Gilson imenuje enega »od dveh ali treh najboljših razlagalcev krščanskega personalizma« (Gilson 1989, 206) Bistvo človeka kot celote ni niti snovno telo niti duša, ampak dinamika, ki jo soustvarjata oba elementa in ju dela eno celoto. Ta dinamična celota je »oseba«, ki je tako celostna in enovita, da so v srednjem veku etimologijo besede »*persona*« izpeljevali iz besed »*per se una*« (sama po sebi ena). Pravi nosilec individualnosti človeka »*individua substantia*« je torej oseba, njeno bistvo pa sv. Bonaventura opredeli s pojmom »dostojanstvo« »*dignitas*«. »Dostojanstvo« je tista bistvena oznaka, zaradi katere je človek kot s prepadom ločen od drugih individuov (tudi živali so namreč individui) in ga dela osebo. Ker živalskim individuom ne pripisujemo dostojanstva, tudi niso osebe. Kljub temu, da sta telo in duša v človeku nerazdružljiva in jih je treba obravnavati kot celoto, Bonaventura temelj individualnosti človeka »*singularitas*« najde v telesnosti, temelj njegovega dostojanstva (*dignitas*) pa v njegovi duševnosti ali, natančneje, v njegovi razumski naravi. »Oseba začne eksistirati, ko se um, počelo svobodnih odločitev, združi z materijo in vzpostavi razumsko podstat.« (209)

Omenili smo, da je zavest, ki jo ima kristjan o svoji enkratni izvoljenosti od Boga, globlja od zavesti, da pripada vrsti »človek«, katere vrsta lastnost je razum/umskost. Enkratnost je pred občostjo. V tem smislu je treba razumeti tudi umskost. Je sicer oznaka za človeka kot vrsto, a se v primeru vsakega posameznika uresničuje drugače. Umskost, kakor jo pojmuje srednji vek, ni prazno abstraktno teoretiziranje. Umskost ni slepa za odločitve, ki jih mora posameznik sprejemati v vedno novih situacijah, ampak je izvor svobode in svobodnih odločitev posameznika. Ko umskost situacijo doume, človeku omogoči, da se svobodno in samostojno odloča med različnimi možnostmi: med dobrim in zlim, med resnico in neresnico. Človek se lahko svobodno odloča in oblikuje svoje življenje, ker mu je dana umskost. Bistvo osebe in njenega dostojanstva je njena moralna drža, ki predpostavlja svobodo, izvor svobode pa je v umskosti. Korenina osebnega dostojanstva je torej v umskosti. Osebna svoboda in njena enkratnost temeljita na umskosti, ki osebo varuje pred neosebno občostjo. Zato k bistvu osebe ne sodi samo dostojanstvo, ampak tudi umskost in svoboda, ki drug drugo omogočata in dopolnjujeta. Grška filozofija je postavila temelje za takšno razumevanje človeka, a je bila sama preveč usmerjena k občemu in premalo občutljiva za enkratnost posameznika. Ostala je na ravni humanizma ali antropofilije. Šele krščanstvo s svojo občutljivostjo za enkratnost je misel povzdignila na raven personalizma, ki izhaja iz enkratnosti, nenadomestljivosti in presežnosti vsake osebe glede na druge posameznike in na vso človeško vrsto. Lep primer takšne občutljivosti je evangelijska prilika o dobrem pastirju, ki pusti devetindevetdeset ovac, da bi našel tisto eno, ki se je izgubila. (Lk 15,4)

Človeška vrsta, četudi še tako številna, ne more nadomestiti posamične osebe, ker je nenadomestljiva. Iz enkratnosti in dostojanstva človeške osebe, ki izhajata iz njegove umskosti, krščanska misel izpeljuje tudi spoznanje, da je oseba samostojen in odgovoren nosilec svojih dejanj, da je večna in neuničljiva. Kasneje bo na isti način osebo opisal Immanuel Kant.

Boetijeva definicija osebe je bila nenehen predmet razlag v sholastični filozofiji, s katerimi je vsebina pojma postajala vedno jasnejša in bogatejša. Če za Grka v svetu ni bilo nič bolj vzvišenega kot človek, je to za srednjeveškega krščanskega filozofa postala oseba. »Oseba pomeni tisto, kar je najpopolnejšega v vsej naravi,« je učil Tomaž Akvinski (STh, I, qu. 29, ar. 3, resp). Najpopolnejša je zaradi svojega dostojanstva, ki izvira iz njene umne narave, njene svobode in moralnosti, kar jo dela enkratno. Njene enkratnosti sholastiki niso izpeljevali iz narave, ampak iz Boga, ki ni podrejen zakonom narave, ampak je občestvo treh Božjih Oseb. V tej Božji ekonomiji ima človek svoj izvor in svoj cilj. Iz tega izvira njegova najgloblja identiteta.

Boetijeva definicija ima tudi svoje slabosti in pasti. V eno od njih se je ujel Rihard Svetoviktorski (1110–1173). Dokazoval je, da opredelitev »nedeljiva podstat« ni primerna za definicijo Božje osebe, ker namreč predpostavlja individualizirano počelo, tj. materijo. Toda v Bogu materije ni, zato je Boetijeva opredelitev neprimerna. Predlagal je naslednjo spremembo: »Božja oseba je nepriobčljiva eksistenca Božje narave *«divinae naturae incommunicabilis existentia»*. (PL 64, 1343) Božja oseba je torej tisto, kar ostaja v Bogu neizrečeno, nepriobčljivo in ne stopa v razmerje. V tej Rihardovi prilagoditvi Boetijeve definicije se izkaže, da Boetijeva opredelitev nosi v sebi klico individualizma, ki osebe drugo pred drugo zapira. Njuni definiciji sta zato v nasprotju z avguštinskim pojmovanjem osebe kot razmerja. Vprašanje razmerij med Božjimi osebami je Rihard poskušal rešiti in razložiti z analogijo človeške ljubezni. Človeška ljubezen med dvema je smiselna samo takrat, ko ne ljubita le vzajemno drug drugega, ampak se oba odpirata k tretjemu, so-ljubljenemu. Šele takrat je ljubezen občestvena in združuje, tistega, ki ljubi, tistega, ki je ljubljen, in tistega, ki je so-ljubljen.²

2 »V medsebojni ljubezni, tudi najbolj goreči, ni ničesar bolj čudovitega kot je želja, da tisti, ki ga ti najbolj ljubiš in ki tebe najbolj ljubi, z isto močjo ljubi nekoga drugega. Občestvo ljubezni ne more biti uresničeno v manj kot treh osebah. /.../ Kjer dva drug drugega objameta v največjem hrepenenju in sta v tem najbolj očarana, tam je višek veselja v najbolj notranji ljubezni drugega in, obratno, višek veselja drugega je v ljubezni prvega. Kolikor pa je ljubezen drugega izključno usmerjena samo na prvega, je ta, kot vidimo, edini imetnik njegovega sladkega očaranja in obratno. Kolikor oba nimata nekoga, ki je od obeh so-ljubljen, tistega, kar je v prijateljstvu najboljšega, ne moreta uresničiti. Da lahko svoje veselje izražata in delita, potrebujeta nekoga so-ljubljenega.« (Rihard Svetoviktorski, *De Trinitate*, III, 19)

5. Novoveško pojmovanje osebe kot atomarnega subjekta

Krščanski pojem osebe je bil sprejet kot temelj novoveške civilizacije, vendar v prilagojeni obliki. Idejo, da je oseba »*individua substantia*«, ločena od drugih in v sebi nedeljiva, je novi vek zaostрил v smislu subjektivizma, ki je izpodrnil njen občestveni vidik. K temu je spodbujalo že Lutrovo prepričanje, da se opravičujemo samo iz vere. Pravično delujemo, če smo najprej opravičeni, opravičenje pa prejemamo iz vere. Pravičnost se torej ne uresničuje najprej v medosebnih razmerjih, ampak v razmerju do Boga.³ Geslo »*sola fide*« poudarja samostojnost in neposrednost v odnosu do Boga »*coram Deo*«, občestvenost in cerkvenost pa imata za Lutra šele drugotni pomen. Oseba ima tako svoj izvor v veri sami: »Vera ustvarja osebo.«⁴ (Luther 1966–, WA 39/1:283) Takšno idejo, da se oseba konstituira iz njenega neposrednega odnosa do Boga, bo kasneje zastopal tudi Soren Kierkegaard (1813–1855).

Za novoveški razvoj pojma »oseba« je bil značilen prav ta neobčestveni vidik. Začetnik takšnega pojmovanja je bil Descartes (1596–1650), pri katerem se je subjektivizem izrazil z vso močjo. Zanj je bistvo osebne zavesti samogotovost, ki je utemeljena neposredno v odnosu do Boga. Šele iz te izvirne samogotovosti je mogoče utemeljiti odnos do drugih ljudi: gotovost o obstoju soljudi izhaja šele iz gotovosti, da Bog je. Drugi je le moja misel o drugem. To pomeni, da Descartes medosebnim odnosom ne pripisuje statusa absolutne vrednote, tj. vrednote, ki je ne bi bilo treba izpeljevati iz drugih vrednot. V tem se skriva klica kasnejšega liberalizma, ki postavlja občestvenost v odvisnost od svobode posameznika in pragmatizma. Pogojena občestvenost ni prava občestvenost, saj je občestvenost lahko samo vrednota sama v sebi, ki je absolutna in ni v funkciji interesov posameznikov. Podobno individualistično, atomarno idejo o osebi ima John Locke (1632–1704): »Misleče, umno bitje, obdarjeno z razumom in sposobnostjo presoje, ki sebe dojema kot sebe in je ista misleča stvar v različnih časih in prostorih.« (Locke 1961, pogl. 27,9) Oba postavljata osebo v »vertikalen« odnos z Bogom, nobeden pa – tako kot tudi ne njuni sodobniki – nima medosebnosti in občestvenosti za bistvena sestavna dela osebe. Iz neobčestvenega razumevanja osebe izvira individualistično ali celo atomarno razumevanje osebe: oseba je posest samega sebe nad samim sabo. Novi vek gradi idejo osebe na njeni samogotovosti in samoobvladovanju. Ta težnja se je ohranila tudi v nemškem klasičnem idealizmu, zlasti pri J. G. Fichteju (1762–1814) in G. W. F. Heglu (1770–1831). Zanju je značilno, da osebo pojmujeta v njenem odnosu do

3 »Pravični ne postanemo, ko pravično ravnamo, ampak pravično delujemo šele, ko postanemo in smo pravični. Najprej se mora oseba spremeniti, potem pridejo dela. «Non .../ iusta agendo iusti efficiamur /.../, sed iusti .../ fiendo et essendo operamur iusta. Prius necesse est personam esse mutatam, deinde opera.» (Luther 1966–, WA 1:70 [Nr. 27, 29])

4 »Fides autem facit personam.«

sveta, a ta odnos je zanj samo sredstvo, s katerim širi prostor, ki ga obvladuje, utrjuje svojo samogotovost in se bolj gotova vase vrača nazaj k sebi. Takšno atomarno-individualistično razumevanje človeka je imelo za posledico osiromašenje pojma troedinega Boga. Če človek sebe ne doživlja kot občestveno bitje, kako naj razume občestvenost Boga?! Tako se je razvil deizem, ki je nekakšna vmesna stopnja med Bogom razodetja in ateizmom. Za deista je Bog počelo vseh stvari in najvišje bitje, natančneje pa se deist o njem noče izraziti. Vseeno takšen bog razodeva vrsto človeških lastnosti.

Za razvoj pojma osebe je bil pomemben tudi Immanuel Kant (1724–1804), ki je opozoril na trojno razsežnost osebnosti *«personalitas»*: psihološka, transcendentalna in moralna. Podobo, ki jo imam o sebi iz vsakdanje izkušnje, imenuje Kant »psihološko osebnost«. Za razliko od nje je transcendentalna osebnost tista izvorna plast v osebi, ki pogojuje in določa način dojemanja stvarnosti in se je izkušnja ne dotakne. Poleg teh dveh pa govori tudi o moralni osebnosti. »Moralna osebnost« je pojem, ki občestvenost predpostavlja kot bistveno lastnost osebe. Bistveno za osebo je namreč »biti-z-drugimi«. Oseba je za Kanta najprej moralna kategorija: drugi ni sredstvo, ampak svoboden subjekt in cilj sam v sebi. Oseba se zato korenito razlikuje od vseh naravnih bitij, od katerih nobeno ni cilj samo v sebi. Ker so kategorije občestvenosti drugačne od kategorij narave, se tudi personalistična in komunitarna ontologija bistveno razlikuje od ontologije narave. Kant je presonalistično ontologijo obravnaval pod imenom »metafizika nravi«. Zanj je najvišja oblika medosebnih odnosov spoštovanje, ki razodeva moralno dostojanstvo, lastno vsaki osebi kot samostojni nosilki dejanj. Iz tega Kant izvaja osebno odgovornost. Tako je Kant ponovno opozoril na občestveni vidik pojma »oseba«, ki je bil od Descartesa naprej zanemarjen. Družba ni množica drug do drugega brezbriznih posameznikov, ampak občestvo, stkano iz spoštovanja, ki smo ga drug drugemu dolžni izkazovati, ker je vsak človek cilj sam v sebi, ki ga ne sme nihče uporabiti kot sredstvo. Na nasprotnem bregu takšnega pojmovanja osebe je marksizem, ki osebo pojmuje kot rezultat proizvodnih odnosov.

6. Sodobne personalistične filozofije

S tem je Kant na novo odprl pot personalističnemu duhu, ki v središče svoje misli postavlja osebo kot občestveno bitje *«communio personarum»*. Če je bila za Descartesa najpomembnejša oznaka osebe njena razumska samogotovost in za Locka njena atomarnost, personalizem osebo obravnava z vidika njene občestvenosti. Zato bodo predstavniki personalizma svojo pozornost posvečali predvsem vrednotam, ki so sposobne ustvarjati občestvenost.

Max Scheler (1873–1928) se je posvetil fenomenologiji vrednot in občutij, kakor so obžalovanje, kesanje, sram, zamera, naklonjenost, sočustvovanje, idr.

Gabriel Marcel (1889–1973) pa je poudarjal, da je vsaka oseba neizčrpna skrivnost, ki je ni mogoče preliti v pojme. V svojem nasprotovanju kartezi-janstvu je naglaševal, da drugega ne moremo razumeti pristno, če ga obravnavamo v tretji osebi (»on« ali »ona«). Vir pristne izkušnje drugega je »ti«, ki ga izrekamo v dialogu. Dialog se lahko razvije v ljubezen, ki raste iz razmerja, ki ga ima vsak »ti« do Božjega »Ti«-ja. Filozofijo dialoga je še posebej razvil Martin Buber (1878–1965).

Emmanuel Mounier (1905–1950), utemeljitelj vplivnega gibanja *Esprit*, je svoje personalistične poglede razvijal v smer krščanskega socializma. Osebe ni mogoče obravnavati izven njenega družbenega okolja. In obratno: družbeno okolje mora biti naravnano k osebi, jo ščititi in ji omogočati razvoj. Mounier-jev družbeno usmerjen personalizem nosi v sebi revolucionarni naboj.

Maurice Nédoncelle (1905–1976) pa je v središče svojega personalizma postavil ljubezen, vez med posamičnimi zavestmi, ki razkriva pravo naravo osebe. Zaveza, ki jo ustvarja ljubezen, spodbuja k medsebojni solidarnosti.

7. Sklep

Zgodovinski pregled pojma »oseba« je pokazal, da je pojem nastal in se razvil v času trinitaričnih in kristoloških sporov, ko je antično krščanstvo poskušalo izkristalizirati tiste ideje, po katerih se je razlikovalo od poganske antične misli. Kmalu se je pokazala glavna ločnica: na vseh svojih vrhovih je antična misel prihajala do prepričanja, da je človek podrejen usodni in slepi nujnosti, judovsko-hebrejsko izročilo pa je bilo globoko zakoreninjeno v veri v osebnega Boga. Ko se je Mojzes približal gorečemu grmu v puščavi, mu je iz njega spregovoril glas: »Jaz sem Bog tvojega očeta, Bog Abrahamov, Bog Izakov in Bog Jakobov.« (2 Mz 3,6) Zgodovina stare zaveze je zgodovina razčiščevanja tega osebnega odnosa z Bogom. Ta ločnica med brezimno usodo in osebnim Bogom je imela za posledico dve drži. Antika je svoj vrh dosegla v humanizmu, usmerjenem h krepostnemu življenju: Platon in Aristotel sta izpostavljala pametnost, pravičnost, srčnost in zmernost, stoiki kozmično harmonijo in samozadostnost, epikurejci prijateljstvo, pitagorejci askezo, grška demokracijo svobodo, itd. Toda antika človeka še zmeraj ni dojela kot osebo v vsej njeni radikalni drugačnosti od narave *«physis»* in njenih zakonov, ampak ga je razumela kot del narave ali kozmične celote.

Judovsko-krščanska ideja o stvarjenju predpostavlja idejo o dveh redih: o naravnem redu in nadnaravnem redu Božje milosti in svobode. In človek je

ustvarjen po Božji podobi. »Naredimo človeka po svoji podobi, po svoji podobnosti.« (1 Mz 1,26) Ta misel je zapisana v temelj judovske in krščanske kulture in prav iz ideje o tem, da je človek ustvarjen po Božji podobi, je nastala personalistična misel. Zato ne preseneča, da so najpomembnejši predstavniki personalizma izšli iz judovstva in krščanstva. Ta misel je omogočila, da je krščanstvo razumelo človeka kot celoto znotraj celote sveta. Človek ni del sveta, ampak je oseba, kar pomeni celota zase, ki ni podrejena naravnim zakonom, ampak je cilj sam v sebi; z razumom obdarjeno živo bitje, sposobno ločevati med dobrim in zlim in se svobodno odločati.⁵ Antični humanizem je takšno razumevanje človeka kot osebe pripravljalo, ni pa imel ideje osebnega Boga, ki bi omogočila, da bi pojem osebe dozorel v vsej njegovi polnosti.

V antičnem obdobju je krščanska teologija razpravljala predvsem o Božjih osebah, nato je to vprašanje prek vprašanja o Kristusovem utelešenju razširila tudi na človeka. V luči Janezovega evangelija je osebo razlagala kot razmerje, občestvenost pa kot bistveno značilnost osebe. Z Boetijevo opredelitvijo osebe pa se je ta občestveno-relacijski vidik izgubil. Zaradi velikega vpliva Boetijeve formulacije so srednjeveški teologi osebo razlagali predvsem v substancialnem smislu, zaradi česar so imeli težave pojasniti njen dinamično-relacijski vidik. Ta težava se je stopnjevala v novem veku, ki osebo pojmuje individualistično: kot posest same sebe nad samim seboj.

Kljub sodobnemu individualističnemu ločevanju teologije in antropologije je številni krščanski teologi povezujejo trinitarično teologijo in antropologijo in trdijo, da je občestvenost Svete Trojice *«circumincessio»* ključ za razumevanje človeške osebe (H. de Lubac, J. Zizioulas, J. Monchanin). V tej povezanosti vidijo temelj osebnega dostojanstva. Prav tako sodobnemu individualizmu nasprotujejo personalistični in komunitaristični misleci. Nezdržljiv je tudi s Kantovim pojmom moralne osebnosti.

Avguštinsko, pred-boetijevsko razumevanje osebe kot razmerja je obnovil kardinal Joseph Ratzinger (1977, 201–219; 1975, 125–135). Meni, da je revolucionaren pomen preboja, ki ga je naredila krščanska teologija v antiki, v tem, da je presegla substancialno aristotelsko ontologijo. Po Aristotelu je bistvo nekega bitja v njegovi substanci ali podstat; lastnosti, ki ne sodijo k substanci, so akcidence, tj. pritike ali nebistvene lastnosti. Brez pritik (npr. brez las) bi človek še vedno ohranil svojo identiteto. Če se spremeni njegova podstat (npr. razum, življenje), se spremeni tudi njegova identiteta. Ker Aristotel razmerje uvršča med pritike, je zanj tudi občestvenost, tj. splet medosebnih razmerij,

5 »Ker je ustvarjen po božji podobi, ima posamezen človek dostojanstvo osebe: ni samo nekaj, marveč nekdo. Sposoben je spoznati samega sebe, se imeti v posesti in se svobodno darovati ter vstopiti v občestvo z drugimi osebami; in poklican je po milosti k zavezi s svojim Stvarnikom, in more mu dati odgovor vere in ljubezni, kate-rega nihče drug ne more dati namesto njega.« (*Katekizem katoliške Cerkve* 1993, § 357)

nebistvena, pritična lastnost človeka. Avguštin pa Božje osebe razume najprej v smislu razmerij: »Bog se ne imenuje oče v odnosu do sebe, ampak le v odnosu do Sina; gledan sam v sebi je kratko malo Bog.« (Avguštin, *Enarrationes in Psalmos* 68, v: PL 36, 845) Ker pa je v Bogu vse, kar je, nekaj bistvenega, to pomeni, da so tudi razmerja med Božjimi osebami nekaj bistvenega.⁶ K božjemu bistvu torej sodijo tudi razmerja, ne samo podstat! Tako postane razmerje bistvena, konstitutivna lastnost osebe. To ni pomembno samo za teologijo, ampak ima revolucionarne posledice tudi na ravni antropologije. Odslej so medosebna razmerja tako pomembna kot samo dejstvo, da sem. Krščanstvo kvaliteto medosebnih razmerij enači s kvaliteto eksistence. To, da smo in kar smo, smo samo zato, ker živimo v mreži medosebnih razmerij: naša eksistenca je iz njih, po njih in v njih. Drugače rečeno: sem, *kakor* sem; vsebina osebe izhaja iz njene drže, iz razmerij, ki jih ima do drugih; *kaj* smo, je odvisno od tega, *kako* smo; osebna *drža* je postavljena nad vsebino, ki jo nekdo *ima*.

S pojmom »osebe« je krščanska teologija dopolnila antični humanizem. Središče človeka je zasidrala v red Božje milosti, ki je izvor njegove svobode in umnosti. Svobodna in umna oseba je nosilka odločitev, s katerimi spreminja bivanjske usode. Tako je krščanska teologija presegla antično naravno ontologijo in stopila v red personalistično-trinitarične ontologije, za katero je bistvo biti v medosebnih razmerjih.

Reference

- Boethius, Anicius Manlius Severinus.** 1973. *The theological tractates; The consolation of philosophy*. Hugh F. Stewart. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. Slov. prev., *Filozofsko-teološki traktati*. Matjaž Vesel, prev. Ljubljana: Filozofski inštitut ZRC-SAZU, 1999.
- Gilson, Etienne.** 1989. *L'esprit de la philosophie médiévale*. 10 izd. Pariz: Vrin, 1989. Katekizem katoliške Cerkve. 1993. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.
- Locke, John.** 1961. *An Essay Concerning Human Understanding*. New York: Everyman's Library.
- Luther, Martin.** 1966–. *Werke*. Kritische Gesamtausgabe (Weimar Ausgabe). Weimar: Böhlau.
- Parain, Brice.** 1945. Le langage et l'existence. V: *L'existence*. Pariz: Gallimard.
- Ratzinger, Joseph.** 1975. *Uvod v krščanstvo*. Celje: Mohorjeva družba.
- – –. 1977. Zum Personverständnis in der Theologie. V: *Dogma und Verkündigung*, 201–219. 3. izd. München: Erich Wewel Verlag.
- Rihard Svetoviktorski.** 1958. *De Trinitate*. J. Ribaillier, ur. Pariz: Vrin.

6 »V Bogu pa ni ničesar, za kar bi lahko rekli, da je pritično, zakaj v Njem ni nič spremenljivega. Pa tudi vse, kar je o njem izrečeno, ni izrečeno o substanci /.../ Razmerje v njem namreč ni pritika, saj je nespremenljivo.« (Avguštin, *De trinitate* V, 5,6, v: PL 42, 913)



xii. Dostojanstvo človeka ob koncu življenja

1. Pojem človekovega dostojanstva v filozofiji in sodobni kulturi

Ideja o človekovem dostojanstvu je temelj sodobne civilizacije in opredeljuje človeka v njegovi enkratnosti in nenadomestljivosti. Za izhodišče jo jemljejo temeljni civilizacijski dokumenti, kakor je Splošna deklaracija o človekovih pravicah (1948), ki govori v preambuli o »prirojenem človeškem dostojanstvu vseh članov človeške družbe«, v 1. členu pa pravi: »Vsi ljudje se rodijo svobodni in imajo enako dostojanstvo in enake pravice.« Na njej temeljijo mnoge državne ustave, kakor npr. nemška: »Dostojanstvo človekovega bitja je sveto.« Iz nje izhajajo tudi zdravstveni dokumenti, kakor je npr. Oviedska konvencija o varstvu človekovih pravic in dostojanstva človeškega bitja v zvezi z uporabo biologije in medicine (1997): »Pogodbenice te konvencije varujejo dostojanstvo in identiteto vseh človeških bitij in vsakomur brez razlikovanja jamčijo spoštovanje njegove duševne in telesne nedotakljivosti /.../« (čl. 1)

Čeprav z vsebinskega vidika v sodobni pluralni družbi ideje o človekovem dostojanstvu ni mogoče enotno opredeliti, je splošno sprejeto, da se globalna civilizacija tej ideji ne more odpovedati kot svoji temeljni predpostavki. Funkcijsko vlogo ideje je opredelil Immanuel Kant:

»Človečnost je sama v sebi dostojanstvo /.../ Nihče – niti drugi človek niti sam – ne more človeka uporabiti zgolj kot sredstvo, ampak ga mora imeti vedno za cilj.« (Kant 1968, 6:462)

»To, kar ima ceno, je mogoče zamenjati z nečim drugim v višini protivrednosti; človek pa je to, kar je nad vsako ceno in zato nima protivrednosti, ima pa dostojanstvo.« (Kant 1968, 4:434)

Dostojanstvo je lastnost, zaradi katere človeka ni mogoče uporabiti kot sredstva. Jedro te lastnosti je moralnost oz. človečnost – zmožnost, da človek avtonomno uresničuje univerzalne zakone, ki jih je sam postavil in sprejel. Dostojanstvo človeku nalaga dolžnost, da ne ravna subjektivno, koristoljubno, pristransko, svojevoljno, impulzivno, ampak razumno in objektivno, torej nepristransko in univerzalno, tako da je lahko njegovo ravnanje zgled ravnanju vseh drugih ljudi. To zmožnost daje človeku razum, ki človeka dviguje nad partikularne situacije, ga osvobaja in dela samostojnega, tako da ne ravna subjektivno in pristransko, ampak objektivno, pravično in v prid skupnemu dobremu. To misel so pred Kantom že zagovarjali stoiki v antiki, Pico della Mirandola v humanizmu, John Locke v novem veku idr. Takšna opredelitev pa

ne daje odgovora na vprašanje, kako je z dostojanstvom tistih, ki razuma niso zmožni uporabljati in zato niso zmožni ravnati avtonomno.

Za druge dostojanstvo ni zgolj zmožnost avtonomnega ravnanja, ampak je konstitutivni del biti človeka: v očeh monoteističnih religij je to Božja podoba, ki je po njej človek ustvarjen, za Splošno deklaracijo o človekovem genomu in človeških pravicah (UNESCO, 1997) pa določa bit človeka »človeški genom«: »Človeška bitja so enaka po dostojanstvu zaradi svojega temelja v človeškem genomu.« Tu se zastavlja vprašanje, kako naj razumejo dostojanstvo človeka neverni, ki bogupodobnosti človeka ne sprejemajo; očitek, povezan s človeškim genomom, pa je vprašanje, kdaj zaradi poškodovanosti ali pomanjkljivosti človeški genom ni več človeški. Redukcija človeka na genom lahko vodi tudi v rasizem, to je v dajanje prednosti eni dednini in v izključevanje drugih.

Takšnemu utemeljevanju dostojanstva so nasprotna stališča, ki pojem dostojanstva omejujejo ali ga celo imajo za nesmiselnega. R. Macklin meni, da je dostojanstvo nekoristen pojem (Dignity is a useless concept, 2003), S. Pinker govori o neumnosti dostojanstva (The stupidity of dignity, 2008), A. Giubilini in F. Minerva pa nedotakljivost odrekata celo že rojenim otrokom, ko utemeljujeta možnost »porojstvenega splava« (After-birth abortion: why should the baby live, 2012).

Kontroverznost stališč glede vsebine pojma »človekovo dostojanstvo« pa pojmu ne odvzema njegove funkcionalnosti: ideja o človekovem dostojanstvu varuje nedotakljivost in edinstvenosti vseh, zlasti najšibkejših členov človeške skupnosti. Kultura neke skupnosti se vedno bolj meri prav po zmožnosti, zaščititi najšibkejše. Zato temeljni civilizacijski dokumenti pojem sprejemajo kot temeljno predpostavko sodobne družbe, ne glede na njegovo vsebinsko kontroverznost.

2. Pojem človekovega dostojanstva v medicini

Namen medicine je pomagati človeku v bolezni, ki predstavlja enega od vidikov človekove nemoči in krhkosti. Življenje je še posebej krhko v svojem začetku in ob svojem koncu. Tu se mora zdravnik z drugimi odgovornimi pogosto odločati o tistih, ki se niti ne morajo odločati sami zase in so na meji med življenjem in smrtjo. Pravica do življenja je temeljna pravica vsakega človeškega bitja. Izhaja iz osnovnega etičnega načela pravičnosti, ki pravi: vsakemu svoje, »*suum cuique*«. Kakšna je vloga dostojanstva pri pacientu v terminalnem stadiju življenja, ko se medicina odloča o nadaljevanju zdravljenja, o opustitvi ali o odtegnitvi zdravljenja, ki lahko smrt pospeši? Zgodi pa se lahko tudi to, da pacient v imenu dostojanstva sam zaprosi za pomoč pri predčasni smrti.

Omenimo najprej nekatere vidike sodobne kulture, ki so povezani z vprašanjem dostojanstva in z odločanjem o zdravljenju v terminalnem stadiju življenja.

Sodobna kultura: umiranje je medikalizirano, »v rokah strokovnjakov« in v za to specializiranih ustanovah, redko v krogu domačih.

Etnološki vidik: umiranje je izgubilo simbolično, versko, obredno, metafizično razsežnost, kjer so umirajočega spremljali njegovi bližnji, na njeno mesto pa je stopil zdravstveno-tehnični nadzor, ki umirajočega prepušča napravam in osameljnosti.

Medicinski razvoj: medicinski razvoj je prinesel podaljšanje, postopnost in fragmentacijo umiranja, nekoč smrtonosne bolezni je spremenil v kronične, podaljšal je povprečno starost in povečal stroške umiranja.

Določitev praga smrti: kriterij smrti ni zaustavitev srca, ampak možganskih dejavnosti. Situacije tu niso vedno jasne: možgani so lahko mrtvi, druge življenjske funkcije pa se ohranijo. S tem je povezana etična dilema glede reanimacije s ciljem ohraniti organe za odvzem ali pa glede utemeljenosti ohranjanja življenja človeka, pri katerem se vegetativne funkcije ohranjajo pri popolni odsotnosti zavesti.

Nejasne meje pri odločanju: mnogovrstnost omenjenih dejavnikov ima za posledico nejasne meje o tem, katere so prave meje pri odločanju o nadaljevanju, opustitvi ali odtegnitvi zdravljenja. Pri odločanju sta pomembna vidika tudi *dolžina* in *kakovost* medicinsko podaljšanega življenja.

Kako torej v takšnem spletu dejavnikov na odločanje o zdravljenju v terminalnem stadiju življenja pacienta vpliva ideja o »človekovem dostojanstvu«? In če trpeči pacient v želji po dostojni smrti izrazi željo po predčasni smrti – ali dostojanstvo pacienta zdravnika zavezuje, da prošnji ugotovi ali da jo zavrne? Kakšno je torej umiranje v skladu z dostojanstvom pacienta? Po drugi strani se zastavlja vprašanje: ali bolezen, telesno slabljenje, prizadetost zavestnih funkcij in drugo vplivajo na dostojanstvo?

V teh razmišljanjih ima pomembno vlogo načelo avtonomije, zaradi katere danes mnogi zagovarjajo pravico do »hotene smrti« (zavrnitev zdravljenja (pasivna evtanazija), evtanazija, samomor z zdravnikovo pomočjo). A avtonomije nikakor ne smemo ločiti od načela dobrodelnosti: biti mora v službi dobrodelnosti, ne škodovanja. Temu načelu se mora podrediti pacient pri odločanju o samem sebi oziroma nadomestni skrbnik, ki v primeru nezmožnosti pacienta odloča namesto njega. Temeljna etična norma je ravnati v skladu s tem, kar je dobro – dobro pa je dobro samo v sebi in je univerzalno: izhaja iz objektivnih

razlogov, ne iz subjektivnih nagibov; je takšno ravnanje, da je lahko za zgled vsem drugim ljudem, kakor pravi Kant.

Odločitev o zdravljenju se giblje med možnostjo vztrajnega podaljševanja življenja, ki ga omogoča sodobna medicinska tehnologija, in možnostjo predčasne smrti, ki pospeši naraven potek umiranja in velja za evtanazijo (pasivna, aktivna) ali za samomor z medicinsko pomočjo. Prva možnost pomeni »preveč« in ni (nujno) v korist pacienta, zato njeno ravnanje ni dobro in ni etično utemeljeno. Razlogi za »preveč« so lahko: terapevtska specializacija, zaradi katere posamični specialisti nimajo dovolj celostne slike o pacientu; strah, da bi naredili premalo; nepoznavanje smernic idr. Druga možnost, ki jo podpirajo zagovorniki »pravice do hotene smrti«, zdravnika naredi za nekoga, ki bolezni ne zdravi in ne lajša, ampak prinaša smrt. Kakšna je tu vloga dostojanstva na lestvici »premalo«, »pravnije« in »preveč«? Naloga etičnega razmisleka je, da v skladu z dostojanstvom pacienta v terminalnem stadiju življenja določi pravo mero zdravljenja med »preveč« in »premalo«. Temeljna pravica človeka je pravica do življenja, zato lahko tudi o »pravici do umiranja« govorimo samo v odvisnosti od pravice do življenja. To pomeni, da je usmrtitev pacienta, ki ne izhaja iz naravnega procesa umiranja, uboj, ki ni v skladu s pravico do življenja. Dejavnik umiranja tu ni naravni potek, ampak določen subjekt. Naravni potek umiranja pa moramo razumeti kot dokončevanje življenja, in ne kot nasprotovanje življenju. Avtonomija, na katero se sklicujejo zagovorniki hotene smrti (npr. evtanazija), ni nekaj nedoločenega, kar lahko uporabimo povsem svobodno in samovoljno, ampak mora biti usklajena s pravico do življenja, ki jo ima pacient in vsak posamičen član človeške skupnosti.

Iskanje pravnije mere v službi dostojanstva je vezano na vsak posamičen primer, ki je neločljiv od konkretne situacije. Zato odločitev o zdravljenju nikoli ni mogoče sprejemati avtomatično, apriorno; šele *a posteriori*, retrospektivno se vedno izkaže, ali so bile izbrane najboljše odločitve. Vsak od mnogih dejavnikov v konkretni situaciji, ki vplivajo na odločitev, je pomemben: dolžina in kakovost podaljšanega življenja, načelo pravičnosti, tehnične možnosti, agresivnost zdravljenja v primerjavi z zdravstvenim izkupičkom in drugo. Zato pa zdravstvenega izida nikoli ni mogoče z gotovostjo predvideti. V odločilno pomoč odgovornim pri odločanju so lahko priporočila, narejena na osnovi dobre prakse in z namenom, pomagati pri iskanju pravnije sredine med »preveč« in »premalo«.

Medicina nikakor ne more delovati proti življenju; njena naloga je zdravje obnavljati v primeru ozdravljivosti in lajšati bolečine v primeru neozdravljivosti. Paliativna, blažilna medicina se zaveda »globalnosti trpljenja« *«total pain»* v terminalnem stadiju življenja. Ta izraz je skovala Cicely Saunders, da bi z njim

izrazila vseobsegajočo tesnobo in stisko pacienta v tem stadiju, ki je tudi posledica osamljenosti. Zato paliativna medicina k pacientu pristopa drugače in širše: omogoči mu stike z okolico in iskanje odgovorov na življenjska, eksistencialna in duhovna vprašanja. V tem se kaže, da medicina ob spoznanju meja svoje terapevtske učinkovitosti ostaja zavezana dostojanstvu pacienta. Ne glede na to, da umiranje pacienta fizično in psihološko »spodjeda«, pacient kot moralni subjekt ohranja svoje dostojanstvo, ki je brezpogojno in neodvisno od eksistenčnih pogojev, od zdravja, od trpljenja, od morale ali prepričanj pacienta. Dostojanstvo nima cene; zato nikoli ni mogoče reči: »Ni vredno.« Nasprotno, dostojanstvo je izziv za medicino, da vse do zadnjega stoji ob pacientu – če ne terapevtsko učinkovito, pa spremljevalno blažilno. Brez ideje dostojanstva bi človek svoje življenje dojemal malodušno, defetistično, kot nekaj, za kar se ni vredno truditi, ker v sebi ne nosi nekega višjega smisla. Temu je podrejeno tudi načelo avtonomije pacienta v terminalnem stadiju življenja; tudi kot pacient je še vedno moralni subjekt, ki je nosilec dostojanstva, in njegova ravnanja in odločitve morajo biti univerzalna, to je takšna, da lahko služijo za zgled komurkoli. V tem je bistvo etike: tudi pacient ima dolžnost, da s svojimi odločitvami kaže na to, da je življenje vredno življenja tudi v svojem terminalnem stadiju. To je mogoče, ker je dostojanstvo neizbrisno vtisnjeno v bistvo človeškega življenja. Paliativna medicina je medicina, ki stoji na nasprotnem bregu hotene smrti, evtanazije. Tudi v razmerah, ko človek izgubi avtonomijo, fizično in psihično podobo, potrjuje, da je človek najgloblje v sebi moralni subjekt in zato nosilec dostojanstva, ki je neuničljivo in zaradi katerega je vsak posameznik edinstven in zato brez cene.

Reference

- Giubilini, Alberto, in Francesca Minerva.** 2013. After-birth abortion: why should the baby live? *Journal of Medical Ethics* 39, št. 5:261–263. Doi:10.1136/medethics-2011-100411.
- Härle, Härle.** 2010. *Würde: groß vom Menschen denken*. München: Diederichs.
- Kant, Immanuel.** 1968. *Werke*. Akademie Textausgabe. 9 zv. (Zv. 4, *Kritik der reinen Vernunft*; zv. 6, *Die Metaphysik der Sitten*). Berlin: Walter de Gruyter.
- La Marne, Paula.** 2013. La dignité dans le débat sur la fin de vie. *Esprit*, št. 5:81–96.
- Macklin, Ruth.** 2003. Dignity is a useless concept. *British Medical Journal* 20, 327 (7429): 1419–1420.
- Pinker, Steven.** 2008. The Stupidity of Dignity. *New Republic*. 28. 5. [Http://www.tnr.com/article/the-stupidity-dignity](http://www.tnr.com/article/the-stupidity-dignity) (pridobljeno 24. 5. 2014).
- Stres, Anton.** 2000. Le droit à la dignité inhérente à chaque personne humaine. *Médecine de l'homme*, št. 250:11–3.
- — —. 2004. Človekovo dostojanstvo kot etična vrednota in norma. *Cerkev v sedanjem svetu* 38, št. 5:159–161.



2. del:

**Človek v okviru
antropološko-naravnega reda**



I. Evolucija

1. Razvoj nauka o evoluciji

Poleg ideje spreminjajočega se vesolja ni v zadnjih dveh stoletjih nobena druga ideja tako močno vplivala na znanost kakor ideja o evoluciji, ki govori o nastanku in prilagajanju živih vrst na zemlji. Dinamična podoba sveta, ki je v procesu nenehnega razvoja, je zamenjala srednjeveško podobo statičnega sveta. Danes dejstvo o biološki evoluciji, ki je v preteklosti izzvalo nemalo konfliktov med pristaši stare, statične podobe in zagovorniki nove, dinamične podobe, ni več sporno.

Teorija o evoluciji temelji na dveh tezah: 1) množstvo današnjih živih vrst je nastalo iz istega, skupnega izvira s spreminjanjem in diferenciacijo vrst (= evolucija); 2) evolucija temelji na mutacijah in na naravnem izboru. Mutacije so naključne spremembe v dedni zasnovi (DNK) organizma in so edini način spreminjanja življenjske oblike. Naravni izbor pa je proces, v katerem znotraj populacije prevlada določena genska različica (alel) nad drugimi. Kolikor imajo posamezni organizmi znotraj vrste zaradi svoje genske različice potomce, ki so bolj zmožni za razmnoževanje, se bodo njihovi geni razširili znotraj populacije in v nekaj generacijah izpodrinili druge genske različice. Naravni izbor se začne z novo gensko različico pri posameznem organizmu, na evolucijo pa vpliva razširitev alela znotraj populacije, kar je odvisna od tega, ali v danem okolju organizmu prinaša prednost ali oslabitev.

Prve temelje teorije o evoluciji je položil Lamarck (1744–1829), oče biologije, ki je leta 1802 to ime predlagal za znanost o živih bitjih. Organsko področje, ki ga je ločil od anorganskega, je področje živih bitij, ki so povezana v celoto. »Stanje, v katerem so živa bitja, je rezultat organiziranja, ki prek vedno večje kompleksnosti teži k postopnemu in urejenemu razvoju.« Nepretrganost, vedno večja kompleksnost in različnost živih vrst so rezultat postopnega, naravnega razvoja, v katerem bolj kompleksne vrste izhajajo iz manj kompleksnih, enostavnejših vrst. Lamarck je izhajal iz dveh predpostavk: 1) da se organi z uporabo in sorazmerno s časom krepijo, manjša uporaba organov pa organe oslabi; 2) da se tako pridobljene spremembe dedujejo. Slednje predpostavke Lamarck ni mogel dokazati.

Pomemben korak v teoriji o evoluciji pomeni teorija o naravnem izboru vrst, ki sta jo utemeljila Charles Robert Darwin (1809–1882) v delu *O nastanku vrst z naravnim izborom* (1859) in Alfred Russel Wallace (1823–1913). Na nastanek teorije je vplival Thomas Robert Malthus (1766–1834) z idejo o dinamični rasti prebivalstva (*An Essay on the Principle of Population*, 1798), podprl pa jo je tudi August Weismann (1834–1914) z razlikovanjem med dedno

zasnovo ‹lat. *germen*› in umrljivim telesom ‹gr. *sōma*›, ki na dedno zasnovo ne vpliva. Darwinizem temelji na dveh temeljnih načelih: a) različnost živih bitij je posledica napak (mutacija) pri razmnoževanju živih organizmov; b) različnost vrst temelji na mutacijah, ki so se v boju za preživetje izkazale za učinkovitejše. Izboljšava vrst torej temelji na naravni selekciji, ta pa je posledica naključnih sprememb pri razmnoževanju živih organizmov. V boju za obstanek variacije organizmov s slabšimi zmožnostmi propadejo, močnejše preživijo in postanejo osnova nove vrste.

V letih 1930–1950 so darvinistično teorijo o naravnem izboru nadgradili s teorijo o dednosti, ki jo je razvil avguštinec Gregor Mendel (1822–1884), in s teorijo o mutacijah, ki jo je utemeljil Hugo De Vries (1848–1935). Takšna sintetična, neodarvinistična teorija je dolgo imela podporo biologov. Neodarvinizem razlikuje med tremi ravnmi evolucije: mikroevolucija, ki označuje evolucijske procese na ravni populacije, tj. prilagajanje organizmov na specifične okoliščine, kar vodi k nastanku podvrst; makroevolucija, ki označuje tiste večje spremembe v procesu prilagajanja organizmov, iz katerih se razvijejo nove vrste; megaevolucija, ki obravnava evolucijske procese nad ravni vrst. Problem neodarvinizma pa je, da na podlagi naključnih sprememb, ki jim v evoluciji pripisuje glavno vlogo, ne zmore pojasniti sorazmerno kratkega časa, v katerem so se vrste razvijale. »Čas in aritmetika nasprotujeta, da bi mogli pripisati razvoj izključno zaporedju mikrodogodkov, mutacijam, od katerih bi se vsaka pojavila po naključju. Če bi z ruleto hoteli izvleči kos za kosom, podskupino za podskupino, vsako od kakih pet tisoč proteinskih verig, ki sestavljajo sesalčevo telo, bi potrebovali čas, ki daleč presega trajanje sončnega sistema« (Jacob 1972, 329).

Sintetično teorijo o evoluciji je v šestdesetih letih 20. stoletja dopolnila znanost o molekularni evoluciji, ki raziskuje spremembe v informacijskih molekulah organizmov. Znanosti o molekularni evoluciji ne zanimajo spremembe znotraj enega ali več generacijskih obdobj, ampak spremembe v filogenetskih časovnih razponih, ki pomenijo prehod od ene vrste k drugi. V skladu z molekularnim pogledom na življenje je mogoče biološke pojave razložiti s fizikalno-kemijskimi zakonitostmi. V središču molekularne biologije ni organizem kot celota, ampak genom – tj. celota genov v organizmu –, ki je nosilec življenjske informacije. Kolikor se je gen prenesel na potomce danega individuum, preživi organizem.

V nasprotju z molekularno biologijo, ki vidi v genu osrednji biološki element, poudarja sodobna organicistična biologija osrednjo vlogo organizma kot nadmolekulske celote, ki določa delovanje svojih delov (npr. molekule,

celice, tkiva, organi). Deli organizma ne determinirajo, ampak določajo okvir njegovega delovanja.

2. Pojav človeka

Paleontologija – veda o izumrlih organizmih – ugotavlja postopno javljanje vrst, ki se približujejo sodobnemu človeku. Človečnjaki, tj. človekovi predniki, so se jasno ločili od podobnih primatov (antropoidi) pred približno 5 milijoni let v vzhodni in južni Afriki. Bili so dvonožci in so stali vzravnano, niso pa pripadali rodu *homo*. Delimo jih v dve vrsti: starejša *gracilis* (avstralopitek) in mlajša *robustus*. Slednja se je pojavila pred 2,5 milijona let in izginila pred 1 milijonom let.

Prva vrsta hominidov (tj. človečnjakov) po imenu *homo habilis* se je pojavila v vzhodni Afriki. Fosili so stari od 2,3 do 1,6 milijonov let. *Homo habilis* je bil prvi izdelovalec orodja iz kamna in bazalta. Tej vrsti sledi *homo erectus* med 1,6 milijonov in 300.000 let, ki je obvladal ogenj. Iz vzhodne Afrike je koloniziral Azijo, zlasti Javo in Kitajsko, nato tudi Evropo. Odkrili so ga leta 1886 na Javi in ga poimenovali *pitekantrop*. Njegove sledove, stare ok. 500.000 let, pa so našli tudi v Chou-Kou-Tienu blizu Pekinga. Tej vrsti je sledil *homo sapiens neandertalensis*. Zanj so že bili značilni veliki možgani (1500 cm³), pojavil pa se je pred 200.000 leti v zahodni Evropi in na srednjem Vzhodu. Neandertalec je prvi pokopaval pokojne s simboličnimi, morda religioznimi znamenji. Izginil je pred 35.000 leti in prepustil prostor vrsti *homo sapiens sapiens* oziroma kromanjonskemu človeku. V to vrsto sodi tudi današnji človek. Naši neposredni predniki naj bi bili prišli iz vzhodne Afrike, prek Palestine, kjer so našli ostanke stare ok. 100.000 let. V Evropo so prišli pred 35.000 leti v času izginotja neandertalskega človeka, pred 25.000 pa tudi v Ameriko in Avstralijo. Zdi se, da se obe vrsti (neandertalec in kromanjonski človek), ki sta dolgo časa živeli ena ob drugi na srednjem Vzhodu, nista nikoli pomešali.

3. Teorija o evoluciji in katoliški nauk o stvarjenju

Po načelu »resnica ne nasprotuje resnici« katoliški nauk sprejema znanstvena spoznanja svojega časa. Pred nastankom teorije o evoluciji, ko sta znanost in filozofija imeli o svetu in življenju še statično podobo, je tudi v teologiji prevladalo mnenje, da so bile žive vrste ustvarjene neposredno od Boga. Takšnemu pogledu na svet pravimo *kreacionizem*, ki se je skliceval tudi na svetopisemsko pripoved o stvarjenju sveta. Zagovornik kreacionizma, ki ga je med študijem v Cambridgeu bral Darwin, je bil William Paley (1743–1805), filozof in krščanski apologet, znan po svojem delu *Naravna teologija*. V delu je

razvil dokaz za Boga po analogiji z uro. Kakor ura, ki jo kdo naključno najde na tleh, kaže na njenega umnega izdelovalca, tudi organi (npr. oko) kažejo na svojega umnega stvarnika.

Z razvojem teorije o evoluciji se je spremenilo razumevanje sveta in življenja. Razvoj znanosti, kakor so embriologija, primerjalna anatomija in molekularna biologija, in vedno nova odkritja fosilov potrjujejo razvoj življenja od manj kompleksnih k vedno bolj kompleksnim in različnim oblikam. Razvila se je tudi svetopisemska hermenevtika, ki danes jasno ločuje med različnimi literarnimi oblikami in poudarja, da svetopisemskega poročila o božjem stvarjenju sveta ne smemo razumeti dobesedno. Svetopisemsko poročilo o stvarjenju ne prinaša znanstvenih resnic, ampak verske. Zato znanstvenih ugotovitev ni mogoče postavljati v nasprotje s svetopisemskim sporočilom o Bogu Stvarniku. Znanost in vera se gibljeta vsaka na svoji ravni.

Spoznanja, ki jih prinaša teorija o evoluciji, imajo tudi svoje meje in marsikatero vprašanje ostaja odprto. Eno glavnih odprtih vprašanj v teoriji o evoluciji je vprašanje o nastanku življenja. Znanost sama ni zmožna ustvariti protoplazme, tj. žive vsebine celice, in tudi nima odgovora na vprašanje, kako je nastalo prvo življenje. V biologiji zato še vedno velja načelo: *vsako živo bitje izhaja iz živega; vsaka celica iz celice* (lat. *omne vivum ex vivo, omnis cellula e cellula*).

V nasprotju z Wallaceovim razlikovanjem med biološkim in kulturnim vidikom človeškega življenja so Darwin in njegovi nasledniki – zlasti Thomas Henry Huxley (1825–1895) in Ernst Heinrich Haeckel (1834–1919) – teorijo o evoluciji postavili na pozitivistične in materialistične predpostavke in s tem presegli pristojnost znanstvene misli. Z znanstvenega vidika teorije o evoluciji ni mogoče postaviti niti na teistične niti na ateistične temelje. Sodba, da evolucija ali vključuje ali izključuje obstoj Stvarnika, je filozofska ali religiozna, in ne znanstvena.

Filozofski in teološki pogled, ki ga ima katoliški nauk na teorijo o evoluciji, sprejema sodobna znanstvena spoznanja in zavrača trditve, ki v imenu znanosti evolucijo neznanstveno postavljajo na pozitivistično-materialistične predpostavke. Znanost sama ne izključuje vnaprej kreacionizma, tj. možnosti, da je Bog stvarnik, ki previdnostno in postopoma vodi razvoj sveta in življenja (npr. progresivni kreacionizem). Seveda pa je kreacionizem prepričanje, ki je filozofsko ali religiozno, in ne znanstveno. Versko prepričanje o stvarjenju sveta ni nadomestek znanstvenega védenja in noče »popolnjevati lukenj« pri vprašanjih, na katera znanost še nima odgovora. Verski nauk poudarja le, da vprašanja o prvih izvori in poslednjih ciljih niso znanstvena, ampak prvenstveno filozofsko-teološka vprašanja.

Spričo znanstvene nezadostne pojasnitve evolucije se s filozofsko-teološkega vidika odpira vprašanje smotrnosti. Na filozofsko-teološki ravni odpira nauk o evoluciji alternativo med teleološkostjo in mehanicizmom, tj. vprašanjem o tem, ali ima razvoj življenja kak cilj in smisel ali ne. Kolikor je razvoj zgolj mehanična posledica naključnih mutacij, se postavlja vprašanje, kako je lahko naključje utemeljilo svoje nasprotje, tj. urejen in usmerjen razvoj, ki ga znanost ugotavlja ob pogledu na razvoj življenjskih vrst. »Naključje ne more utemeljiti anti-naključja. Mehanična preoddaja informacije, ki jo opravi neki mehanizem, ne more utemeljiti informacije same. Lahko jo samo okvari ali jo ohrani.« (Ruyer 1954) Eno od temeljnih načel aristotelsko-tomistične metafizike je bilo prepričanje, da *vsako delujoče bitje deluje zaradi svojega cilja* [lat. *omne agens agit propter finem*]. Molekularni biolog François Jacob (1972, 329) poudarja: »Vsi se strinjajo, da ima razvoj neko smer. Kljub zmotam, slepim ulicam in tipanju je bila v več ko dveh milijardah let prehojena neka pot. /.../ Kar mogoče še najbolje označuje razvoj, je teženje k voljnosti izvedbe genetičnega programa; gre za odprtost, ki organizmu omogoča, da čedalje bolj več a odnose s svojim okoljem in s tem širi krog svojega delovanja.« Smer razvoja je torej določena z iskanjem vedno boljših možnosti, ki jo išče genetični program za svojo izvedbo.

Sodobna molekularna biologija razume prenos življenja kot prenos informacije v odprtih okoljih. Organizem je dinamičen in odprt biološki sistem, ki črpa energijo iz okolja, s katerim je v nenehnem razmerju izmenjave. Pred mošnjami, ki prihajajo iz okolja, mora vzpostaviti tudi obrambo, kar vodi k njegovi individualizaciji. Individualizacija organizma pomeni torej zaščito informacijskega gradiva. Na nižji, biološki ravni je informacija shranjena v genih, na višji, kulturni ravni pa izven gena v simboličnih sistemih. Po prepričanju molekularne biologije gonilo razvoja torej ni več boj za preživetje, v katerem napredujejo najmočnejši organizmi, ampak zaščita življenjskega informacijskega gradiva. Potreba po zaščiti informacijskega gradiva pa ima za posledico sodelovanje in povezovanje posameznih organizmov v družbe. S tega vidika se kot cilj evolucije kaže racionalizacija življenja, ki se izraža v oblikovanju vedno bolj kompleksnih in popolnih komunikacijskih sistemov. Tako se teleološki princip izkaže za nadrejenega mehanističnemu principu. Celota je nadrejena delu, cilj naključju. V podobnem smislu poudarja filozof Hans Jonas (1979, 277), da razvoj ni rezultanta naključij, ampak je usmerjen k vedno popolnejšemu cilju: »Sprejeti moramo, da nas tisto, kar je najvišje in najpopolnejše, pouči o vsem drugem, kar je nižje.« Kakor ob vprašanju začetka življenja pa se tudi v sodobni molekularni biologiji zastavlja vprašanje o začetni biološki informaciji.

V krščansko misel je nauk o evoluciji najbolj radikalno sprejel Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955). Evolucijo je razumel kot nepovratno, kristocentrično rast enosti in kompleksnosti na vseh ravneh razvoja, ki ima dva obraza, duhovnega in materialnega. »Krščanstvo je po svojem bistvu utemeljeno na dvojnem prepričanju, da je človek nekdo, ki ga Božja moč v stvarstvu na poseben način spremlja in da je Kristus na nadnaraven, vendar fizičen način cilj, v katerem bo povzeto človeštvo. Ali si lahko želimo česa, kar bi z eksperimentalnega vidika bilo bolj v skladu z dogmami o enosti, kakor to dokazujejo živa bitja, ki niso umetno postavljena druga ob drugo – zaradi česar bi jim lahko očitali, da niso resnično eno –, ampak so na povsem fizičen način povezana drugo z drugim v resničnem naporu, da bi bolj bila.«

Materialistična ali pozitivistična interpretacija nauka o evoluciji za krščanstvo ni sprejemljiva tudi zato, ker ne more utemeljiti dostojanstva človeka v njegovi presežnosti. Krščanska antropologija vidi v človeku podobo Boga, zato človeka ni mogoče podrediti vrsti, družbi ali katerikoli drugi celoti. Človek je vrednota sama na sebi, tega pa evolucija, utemeljena na materialističnih predpostavkah, ne zmore zagotoviti. V okrožnici *Humani generis* je papež Pij XII. poudaril, da je duša slehernega človeka ustvarjena neposredno od Boga. Med dušo in telesom je zato ontološka razlika, ki je izkustvene znanosti s svojimi metodami ne morejo zaznati, čeprav se duhovnost na različne načine izraža tudi navzven (Janez Pavel II. 1996). Različnost človeka od naravnega okolja se kaže v človekovi metafizični izkušnji, v zavesti, ki jo ima o sebi, v vesti in svobodi kakor tudi v estetski in religiozni izkušnji. Temelj krščanske antropologije in etike je oseba kot podoba Boga. Po tem se krščanska etika razlikuje od evolucionistične etike, za katero je morala le odraz evolucije, ki določa mišljenje in hotenje človeka vse do nevronalnih možganskih struktur (Lorenz 1977).

Reference

- Horn, Stephan O., in Siegfried Wiedenhofer, ur.** 2007. *Schöpfung und Evolution*. Augsburg: Sankt Ulrich Verlag.
- Jacob, François.** 1972. *La logique du vivant*. Pariz: Gallimard.
- Janez Pavel II.** 1996. Message aux Membres de l'Académie Pontificale des Sciences réunis en Assemblée plénière: La vérité ne peut contredire la vérité. *L'Osservatore Romano* (fr. izd.). 29. 10.
- Janžekovič, Janez.** 1966. *Smisel življenja*. Celje: Mohorjeva družba.
- Jonas, Hans.** 1979. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für technologische Zivilisation*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Lorenz, Konrad** 1977. *Die Rückseite des Spiegels: Versuch einer Naturgeschichte der menschlichen Erkenntnis*. München: DTV.

Ruyer, Raymond. 1954. *La Cybernétique et l'origine de l'information*. Pariz: Flammarion.

Schönborn, Christoph. 2007. *Ziel oder Zufall?* Freiburg: Herder.

Schuster, Peter. Physical Basis of Evolution. V: Zdenko Roter in Franc Rodé, ur. *Science and Faith: International and Interdisciplinary Colloquium, Ljubljana, 10.–12. maj 1984*, 159–168. Ljubljana: SAZU; Rim: Secretariat for Non Believers.

Teilhard de Chardin, Pierre. 1978. *Pojav človeka*. Celje: Mohorjeva družba.



II. »Grešni kozel« – ključ do razumevanja človeške kulture

René Girard sodi med tiste sodobne mislece, ki bralca ne pustijo hladnega. Najvišji dosežek njegove misli je v tem, da v enem samem miselnem loku prepričljivo odgovori na dve skrajnosti: na problem nasilja, ki je najbolj usodno, najboljčutljivejše vprašanje, prav v jedru *sodobne globalne kulture*, z istim odgovorom pa se dotakne tudi samih *izvorov človeške kulture*. Hermenevtični ključ, ki ga je – kakor se zdi – našel, pojasnjuje pomen in smisel temeljnih pripovedi, v katere je človek od vseh začetkov polagal spoznanja o svoji usodi in o usodi skupnosti in sveta: imenuje ga »grešni kozel«. Fenomen »grešnega kozla« je fenomen, ki se kakor rdeča nit vleče skozi zgodovino človeštva, kolikor daleč ji je možno slediti. Nemogoče je, da bralec ne bi osupnil ob spoznanju: svoja najbolj žgoča vprašanja rešuje na način, kakor jih je reševal njegov prednik v začetku človeške kulture pred več deset tisoč leti. Še osupljivejše pa je, da je v tem času človeštvo prejelo v dar novo paradigmo reševanja problemov, ki ga odvrča od tega, da bi jih reševalo »človeško, preveč človeško«. Človek naj bi ravnal v skladu z Novostjo, utelešeno v osebi Jezusa Kristusa. Genialnost, ki jo je René Girard pokazal v opredelitvi najglobljih plasti človeške kulture, je povzel Michel Serres, član Francoske akademije, v pozdravnem govoru, ki ga je imel ob sprejemu Renéja Girarda leta 2005 v to prestižno ustanovo: označil ga je za »Darwina znanosti o človeku« in za »cerkvenega učitelja«.

195

1. Evangelij v srečanju z arhaično kulturo

O tem, ali smemo Girarda zaradi njegovega *opusa* imenovati »cerkveni učitelj«, bi seveda lahko razpravljali. V preteklosti so si ta naziv zaslužili tisti, ki so v novih, prelomnih časih znali iz evangelija izluščiti času primerno sporočilo in jih je Cerkev za take prepoznala in razglasila. Girard je vsekakor zaznal novost časa. Temu primerno je zastavil svojo miselno strategijo, ki jo je preprosto poimenoval »filozofska naivnost«. Ni se omejil na metafiziko niti na strukturalizem in dekonstruktivizem, ki sta bila modni filozofiji njegovega časa, ampak je – kakor je zapisal Cicero za Sokrata – »filozofijo priklical z neba« in jo umestil v okvir empiričnih etnoloških in etoloških opazovanj. V svojih raziskavah je hotel čisto preprosto razumeti, o čem govorijo miti in klasični svetovne literature. V luči tega miselnega realizma, ki je temeljna značilnost Girardove filozofije, je mogoče tudi vlogo mita razumeti na nov način. Že od Durkheima dalje so mitu pripisovali socialno vlogo. To prepričanje, da mit kot simbolični sistem ustvarja smiselno celoto, ki povezuje družbo, je prevzel tudi Girard. Natančneje pa je opredelil dejstvo, da to funkcijo mit opravlja z

zavajanjem, z iluzijo. Mit prikriva resnico o tem, da simbolični sistem temelji na nedolžnih žrtvah. Tako se je Girard dotaknil ene temeljnih teoloških tem, ki je vprašanje žrtve. Človek dobro ve, da so žrtve, okrivljene kriz in zla, nedolžne, a tega ne more priznati. Mit je umetnost, ki resnico o nedolžnosti žrtev pretvarja v laž o njihovi krivdi. To pa razkrinkajo evangeliji: v njihovi luči se miti izkažejo za laž in prevaro. Evangeliji so »filter« resnice; v zgodovino človeštva vstopajo s svojo odrešenjsko močjo, ki žrtvam brezkompromisno vrača nedolžnost in človeško dostojanstvo. Prav človeško dostojanstvo pa je temeljni kamen sodobne, globalne kulture.

Kršćanstvo je torej prekinilo z »arhaično« žrtvovanjsko kulturo in vzpostavilo novo. Utemeljilo jo je na osebi Jezusa Kristusa – Girard jo zato imenuje »kristično«. Preprosto, smelo in provokativno v času, ko zagovorniki primerjalne etnologije v en glas trdijo, da v temeljni strukturi religij ni nobene razlike – in krščanstvo naj pri tem ne bi bilo izjema! Girard ne zavrača dejstva, da so si religije po svoji strukturi podobne; izpostavi pa tisto temeljno razliko med krščanstvom in arhaično religijo, ki med enim in drugim ustvarja nepremostljiv prepad. A zagovorniki primerjalne etnologije tega prepada ne vidijo: v krščanstvu postane vidna iluzija, ki je temelj vse arhaične kulture.

Arhaična kultura, ki sega okoli štirideset tisoč let nazaj v preteklost in zajema okoli 95 odstotkov človeške zgodovine, je živela od tega, da ni hotela videti in priznati resnice, ki je bila njen temelj. Njen obstanek je zagotavljal mehanizem »grešnega kozla« – mehanizem naključne izbire žrtve, ki je nedolžna, a določena, da prevzame krivdo za krizo, ko se začne nasilje kakor kužna bolezen širiti po skupnosti in ogrozati njen obstoj. Ko je nekoč v davnini skupnost zabredla v takšno krizo in se znašla pred tem, da zaradi vedno večjega nasilja propade, se je sprožil mehanizem »grešnega kozla«. Skupnost je žrtvovala naključno izbrano, nedolžno žrtev – to prvo žrtvovanje Girard imenuje »ustanovni umor« –, v zameno pa je prejela spravo in mir. Odkritje je bilo vredno ponavljanja: vedno, ko je bil ogrožen njen obstoj, je skupnost ponovila »ustanovni umor« in žrtvovala nedolžno, naključno izbrano žrtev, dejanje pa je skupnosti zopet vrnilo mir. Tako so nastali obredi, ki temeljijo na žrtvovanju. Brez njih skupnost ne bi preživela. Obenem se je ustvaril simbolični prostor. Vsako žrtvovanje je obnova »ustanovnega umora« in ga tako simbolizira: v novih okoliščinah ponovi prvotni dogodek, ki deluje, »funkcionira«. Mir in sprava imata v arhaičnih družbah izvor v žrtvovanju nedolžnega »grešnega kozla«. To resnico so mitologije spretno prikrivale in odevale v sprenevedanje: nedolžno žrtev so prikazovale kot resničnega krivca.

Evangeliji razkrinkajo to slepilo in oznanijo resnico: žrtev je nedolžna. Jezus, ki je vzel nase vlogo »grešnega kozla«, je postal predmet sovraštva mno-

žic. Poslanstvo je dopolnil v trpljenju, smrti in vstajenju velike noči. A njega evangeliji ne prikažejo več kot »grešnega kozla«, ki bi bil kriv, ampak z besedami preroka Izaija (52–53) kot Gospodovega služabnika, na katerega je bila naložena »krivda nas vseh«. Prerok je Gospodovega služabnika primerjal »jagnjetu, ki ga peljejo v zakol,« in »ovci, ki umolkne pred tistimi, ki jo strižejo, in ne odpre svojih ust.« Zanj uporabi evangelij tudi psalmistove besede (35,19; 69,5): »Sovražili so me brez vzroka« (Jn 15,25). Toliko sovraštva in trpljenja, in smrt! Zakaj? Ni razloga! Do tod so evangeliji mitološki in Jezusa prikazujejo kot »grešnega kozla«: »/.../ za vas je bolje, da en človek umre za ljudstvo in ne propade ves narod« (Jn 11,50). Od tod dalje pa se začne druga zgodba, pogled, ki kaže Jezusa kot nedolžnega. V tem je bistvo vesele novice: žrtev je nedolžna. Arhaična kultura je s tem izgubila svoj temelj. Človek ni več ujetnik neizbežne sile usode, ki slepo izbira nedolžne, jih žrtvuje in s tem zagotavlja preživetje skupnosti. Arhaična kultura je torej živela od slepe, neizbežne sile usode, ki ji je krščanstvo reklo: »Ne!« Res je, egiptovska, grška, rimska in marsikatera druga kultura so se povzpele zelo visoko v umetnosti, v tehniki in v misli, niso pa imele moči, s katero je šele krščanstvo usodo odločno odklonilo. To se je v vsej korenitosti zgodilo v osebi Jezusa Kristusa.

»Ne!«, ki je z njim usodo zavrnilo krščanstvo, so dolga stoletja iskali in artikuliral preroki stare zaveze. Krščanska, na Kristusovi resnici – na resnici, da je žrtev nedolžna – utemeljena kristična kultura postane temelj nove kulture svobode: človek sedaj pred življenjem ne stoji več v strahu, kdaj ga bo vrtljak usode po naključju izbral za žrtev; zato se pogled, ki ga ima nase in na svet, na svoje poslanstvo in na bližnjega, tu odpre v povsem novi luči. V njej stvarstvo zasveti na nov način, vse je videti novo – staro je minilo. »Jezus Kristus je prinesel vso novost s tem, ko je prinesel samega sebe /.../ Vnaprej je bilo označeno, da bo Novost prišla prenoviti in poživiti človeka.« Tako je to revolucijo smisla opisal Irenej Lyonski (*Adversus haereses* IV, 34, 1). Nad človekom ne vlada več slepi mehanizem, ampak duh ljubezni, v katerem Stvarnik spremlja svoje stvarstvo. Nov pogled nase, novo razumevanje samega sebe in svojega poslanstva človeka ne reši le strahu, da ga bo žreb usode določil za žrtev, ampak postavlja človeka tudi v nov odnos do bližnjega. Sedaj motiv življenja ni več zgolj *preživeti*, ampak *kako* preživeti.

Razlika med arhaično in novo kristično kulturo se že kaže v svetopisemski zgodbi o Salomonovi sodbi (1 Kr 3,16–27; Girard 1987, 235–245; Girard 2004, 126–130). Ta zgodba ni kaka preprosta pripoved o modrem, iznajdljivem sodniku. Njen pomen je veliko globlji, za človeka usoden. V njej se že začne zarisovati razpoka med starim in novim človeštvom: prvo temelji na žrtvi v arhaičnem pomenu besede, drugo na žrtvi v smislu, ki so ga besedi dali evangeliji. Zgodba je postala eden najbolj vplivnih protižrtvovanjskih spisov.

To besedilo je bilo za Girarda – kakor sam priznava – med najpomembnejšimi navdihi za njegovo delo. Pred Salomona sta stopili dve ženski, vlačugi, ki sta se sprli glede otrokovega materinstva. Vsaka od njiju je zase trdila, da je otrok njen. Salomon je razsodil: »Prinesite mi meč!« Ko so prinesli pred kralja meč, je kralj rekel: »Presekajte živega otroka na dvoje in dajte polovico eni, polovico pa drugi!« (1 Kr 3,25–26) Sledi trenutek, v katerem Girard prepozna kulturno prelomnico, ki se bo dokončala v osebi Jezusa Kristusa: »Ena izmed žena je sodbo sprejela, druga pa jo je odklonila in se je svojemu otroku raje odpovedala, da bi ga rešila.« (Girard 2004, 126) Ta ženska je sprejela odločitev, ki je bila preroška: napovedala je Kristusovo smrt. Njena odločitev je bila *kristična*. Njena drža je bila v čistem nasprotju z držo prve, ki je bila arhaična drža, narejena v duhu mitologij. Ženska, ki se je otroku odpovedala, da bi ga rešila, je s svojo odločitvijo nasprotovala odločitvi kralja in izpostavila svoje življenje smrti. Ona sama je svoje življenje izpostavila smrti. To je storila, da bi otrok živel: »Kralju je rekla – kajti zaradi sina se ji je trgalo srce: »O, moj gospod, dajte njej živega otročička in nikar ga ne umorite!« Druga pa je rekla: »Ne bo ne moj ne tvoj, presekajte ga!« (1 Kr 3,27) Druga ženska je sledila staremu človeku, njegovemu mimetizmu, zaslepljenemu od posnemanega modela. Vse v njej je govorilo, da hoče imeti vse ali vsaj toliko, kolikor ima prva ženska, kateri hoče biti podobna. V njej, v starem človeku, je prevladala mimetična želja, želja po podobnosti z modelom. Mimetična želja po »imeti isto kakor model, ki ga posnemam« ali želja po »biti na njegovem mestu« je v starem človeku tako močna, da je rešitev pred krizo, ki nastane kot posledica rivalstva, samo v žrtvovanju. To pa je v resnici umor nedolžnega.

Zgodba razkriva temeljno življenjsko opcijo: ali to logiko žrtvovanja sprejeti ali ne. Navzven med ženskama ni bilo več razlike: imata enak status, enake argumente; postaneta zamenljivi. Zamenljivost in podobnost pa vodita v kaos, v katerem je lahko – ker razlik ni – vsak vse, kdorkoli karkoli. V tem je izvor mimetične krize, pred katero rešuje le mehanizem »grešnega kozla«. Tudi kralj je odgovoril v takšnem arhaičnem duhu žrtvovajske logike: žrtvovati otroka bi pomenilo obvarovati skupnost pred mimetičnim nasiljem.

Prva ženska naredi sredi sodbe nepričakovan obrat in odpre novo, kristično opcijo. Že vnaprej se ravna po modelu Jezusa Kristusa: da bi rešila otroka, žrtvuje samo sebe. Da bi rešila sebe, svoje življenje, svoj ugled, svoj *jaz*, ne žrtvuje drugega, naključno izbrane žrtve; da bi rešila drugega, otroka, njegovo življenje, žrtvuje samo sebe, svoje življenje. Razdalja med prvo in drugo žensko je neskončna. Novo ne izvira iz starega, ampak prihaja od drugod. To je razdalja med starim in novim človekom, med žrtvijo v arhaičnem smislu in Kristusovo daritvijo, med žrtvovanjem drugega za mene in žrtvovanjem sebe za drugega. Dejanje ženske, ki daruje samo sebe, da bi otrok živel, ni ma-

zohistično. Darovanje sebe za drugega, za nedolžnega, za nemočnega, da bi živel, je smisel religije, smisel postave, kakor jo je razumel Jezus. Religija je neizmerno več kakor črka zakona; dopolnjuje se v ljubezni. S tega vidika nastopi krščanstvo odklonilno do arhaične žrtvovanjske religije. Ne nastopi kot nekakšna antireligija, ampak kot religija v prečiščenem pomenu besede, ki ne temelji na umoru, ampak na samodarovanju. To je odpoved egoistični zahtevi, ubiti drugega za ceno mojega življenja. V žrtvi, ki jo je storila mati, ni bilo nič morilskega, nič mazohističnega. V njej je le prevladala želja: da bi otrok živel.

Krščanstvo zato ni dopolnilo starega človeštva, ampak vzpostavlja povsem novo paradigmo življenja. Druga ženska nasilje premaguje z nasiljem; žrtev, na katero je bila pripravljena, je bila v resnici umor. Prva ženska se je zmožna nasilju izogniti brez umora in sprejeti žrtev nase. Žrtev v arhaičnem pomenu besede je umor, žrtev v krističnem pomenu besede pa je darovanje samega sebe.¹ Pomen besede žrtev se v prvem in v drugem pomenu povsem razlikuje; med enim in drugim ni vmesnega, nevtralnega, nežrtvovanjskega prostora, kamor bi lahko stopil, ne da bi karkoli žrtvoval ali daroval. Vsak mora izbirati med arhaično in kristično držo. Mimetizem je dejstvo; dejstvo sta tudi rivalstvo in nasilje, ki iz mimetizma izvirata. Človek pa mora izbrati, kako bo v boju za življenje odgovoril na rivalstvo in na nasilje.

Jezusu so nadeli vlogo »grešnega kozla«. A logika »grešnega kozla« pri njem odpove; v vsej svoji krivičnosti se pokaže kot umor nedolžnega. V vrtincu mimetičnega nasilja je bil Jezus izbran za žrtev. Mitične pripovedi bi izbiro sprejele in jo utemeljile, evangelij pa tega ni storil. Evangelij ni mit; ob Jezusu mit odpove; Jezus je »pot, resnica in življenje« (Jn 14,6). Pasijon Jezusa ne prikazuje kot nekoga, ki je s svojo krivdo povzročil krizo in jo s sprejetjem kazni tudi končuje, ampak kot »jagnje«, ki v polni zavesti svoje nedolžnosti žrtev sprejema in se daruje za življenje drugih. V trenutkih Jezusovega trpljenja te novosti ni nihče niti razumel niti sprejel; celo njegovi učenci so se potopili v brezimno množico, ki je kričala: »Križaj ga, križaj ga!« (Jn 19,6; Mr 15,13; Lk 23,21) Razmišljali so »čredniško«, kakor razmišlja mit. Proti so se postavili evangeliji, ki so vztrajali pri Jezusovi nedolžnosti. Vsa novost evangelija je, da Jezusovo žrtvovanje opredeli na novo: kot darovanje. Prav temu pa se je arhaični človek ves upiral. »Luč sveti v temi, a tema je ni sprejela.« (Jn 1,5) Želja po žrtvovanju je bila pregloboko v arhaičnem človeku, a tudi zavest, da je rešitev pred nasiljem v žrtvovanju. Ta podzavestni refleks se kaže še pri pesniku Hölderlinu: »Kjer je nevarnost, raste tudi odrešujoče.« Večje je nasilje, bliže je trenutek, ko se bo sprožil mehanizem »grešnega kozla«. Sodobni, moderni svet pa gre v drugo smer in kaže, da ne razume globoke logike žrtvovanja: v duhu

1 »Kristus pa nas po svoji žrtvi osvobaja te nujnosti. Besedo »žrtev« je torej treba uporabiti v smislu žrtvovanja samega sebe.« (Girard 2004, 128)

new agea misli, da se življenje ohranja samo od sebe in se brez vsake žrtve dviga k vedno višjim oblikam ljubezni, kakor da bi vozilo lahko šlo po klancu navzgor samo od sebe, brez goriva. Navzdol da, a ne navzgor! Evangeliji jasno povedo, da nevtralnega, nežrtvovanjskega prostora ni. Nevtralna drža že odpira pot nasilju, zato Jezus pravi: »Ne mislite, da sem prišel zato, da prinesem mir na zemljo; nisem prišel, da prinesem mir, ampak meč.« (Mt 10,34) Kristus je sam sebe kakor kristična mati izničil in se izročil v dar za življenje sveta. Vsa novost Kristusa je v tem, da je žrtev spremenil v darovanje, da je slepo nasilje, ki vlada v arhaični logiki žrtvovanja nedolžnega, zamenjal z držo ljubezni, s pripravljenostjo, da sebe postavi v službo drugega. Bog Jezusa Kristusa se ne kaže več v sakralni podobi kot mogočni, oddaljeni oblastnik, ki od človeka zahteva krvavih žrtev, ampak kot sveti, ki s človekom deli njegovo usodo, mu stoji ob strani in mu je celo bliže, kakor je človek sam sebi. Tu se pokaže nepremostljiva razdalja, ki ločuje sakralno od svetega, arhaično od evangelijskega. Tu zasveti evangelij v vsej svoji novosti: Jezus Kristus kot čista Novost.

2. Mimetična želja – gibalno arhaične kulture

Girard postavi v ospredje svoje misli vprašanje nasilja, ki ga filozofija nikoli ni vzela za svoj prednostni izziv, čeprav je eden glavnih preizkusnih kamnov človeške skupnosti. Že v samih začetkih odgovarja na to vprašanje judovstvo, za njim krščanstvo. Zgodba o zapeljivi kači, ki je prepričala Evo in Adama, da sta v raju segla po prepovedanem sadu z drevesa spoznanja, je prav zgodba o mimetični želji, o želji, da bi »bil kakor ...«. Girard vidi v mimetični želji temeljno gibalno kulturne integracije, a tudi groznjo, ki se lahko konča v nasilju, na katero odgovarja mehanizem »grešnega kozla«. Ta mehanizem rešuje skupnost pred nasiljem in propadom.

Izjemni pomen Girardove teorije je v njegovi razlagi nasilja samega, ki ima po njegovem prepričanju vzrok v mimetični želji. Tukaj se Girard vrača k Aristotelu, ki pravi, da se človek »od drugih živali razlikuje v tem, da je najbolj nagnjen k posnemanju« (*Poetika*, 48b6–7). »Mimetična želja je tista, ki nas dela človeške.« (Girard 2004, 9) Eric Gans v svojem delu *Originary Thinking* dodaja, da je človeška vrsta »preveč mimetična, da bi ostala živalska«. Človek torej ni samo mimetično bitje, ampak hipermimetično bitje, zmožno ustvarjanega mimetizma. Ustvarjalni mimetizem – hipermimetizem – pa je več kakor preprosto posnemanje; to je zmožnost, da gre onkraj posnemanega modela, ga preseže in postane boljši od njega. V tem je zmožnost novega, nepredvidenega. To je tudi razlog, da je bil Platon do *mimēsis* tako nezaupljiv, celo zavrnilen.

Želja po posnemanju, ki je želja po učenju, se lahko spremeni v primerjanje in nato v rivalstvo z modelom, ki ga posnemamo. Mimetična želja je najprej

želja po tem, da bi imeli isti predmet, ki ga ima posnemani model. S predmeta pa se lahko želja preseli na model, s katerim se primerja želeči posameznik. Takšno rivalstvo med dvema posameznikoma zaradi istega predmeta vodi v spor in konflikt. Ko se mimetična želja s predmeta, ki ga ima model, preseli na model sam, pa se začnejo izgubljati razlike med posnemajočim posameznikom in modelom, ki ga posameznik posnema. Razlike v njunem odnosu se izgubljajo. Brez razlik pa ni več razlikovanja med enim in drugim; vse postane eno, neločljivo pomešano; v takšni situaciji ni več nič varno pred ničimer.

Proces izgubljanja razlik imenuje Girard »indiferenciacija«. Med takšne fenomene sodi »strašljivi dvojnik« (na primer fenomen telesnih dvojčkov), pred katerim so imele arhaične kulture poseben strah, ker so čutile, da neločljivost med enimi in drugim ustvarja možnost nasilja. Nasilje je posledica izginjanja razlik: to vsakomur dopušča, da si želi in vzame karkoli. V takšnih okoliščinah se razvije rivalstvo, ki postaja vedno bolj pogubno, neobvladljivo in nalezljivo. Kakor kužna, nalezljiva bolezen se začne nekontrolirano širiti po skupnosti in ogrožati njen obstoj. V teh okoliščinah se mimetična želja iz gonilne sile kulturne integracije spremeni v grožnjo uničevanja. Ker je rušenje veliko lažje od ustvarjanja in je kulturna dezintegracija lažja od kulturne integracije, je prav zato rušenje tudi nevarnejše. Tako logika, ki ji mimetična želja sledi, daje prednost »lažji poti navzdol« pred »težjo potjo navzgor«. K temu še pripomorejo simetričnost, recipročnost in možnost zamenjave enega z drugim, ki jih najdemo v fenomenu »strašljivega dvojnika«. Obojestranska zamenljivost enega dvojnika z drugim nima več kontrole nad nasiljem. Takšna zamenljivost omogoča pomešanje, kaos, kakor v kroženju ni razlike med začetkom in koncem. Na krožnici je začetek konec, konec začetek. Tako tudi želje v mimetični krizi niso več usmerjene, ampak si želeči želi zelenega, zeleni želečega itd. V takšnem vsestranskem kaosu, ki je izgubil sleherno orientacijo, nihče – in nič – ni več varen pred nikomer in pred ničimer. Kakor v vrtincu začne nasilje naraščati vse do mere, ko postane neobvladljivo, ko iz njega ni več mogoče izstopiti, in potisne skupnost na rob propada. Vrtinčasto naraščanje nasilja je posledica indiferenciacije. Kako družba brez različnosti – nadrejenosti in podrejenosti – tone v nered in propad, je v drami *Troilus in Kresida* (I, 3) opisal tudi Shakespeare: »Omajaj nadrejenost, to lestev vseh vzvišenih snovanj, pa ti vse spodleti. Spodkoplji jo, razglasi njene strune, pa boš čul le še hrup. Vse stvari si bodo brž v laseh: sila bi vladala, sin starše ubil, nasilje bilo bi pravica« (prevod Matej Bor). Brez omejitev ni reda, brez reda ni pravice, brez pravice nastopi kaos. Nasprotno pa različnost postavlja meje in stvarjem daje pomen; šele na tem je mogoče vzpostaviti lestvico vrednot.

Ker je ta kriza posledica neurejenih, nekontroliranih želja po posnemanju, ker dovoljuje nekontrolirano posnemanje in neomejeno rivalstvo, jo Gi-

rard imenuje »mimetična kriza«. Mehanizem »grešnega kozla« je odgovor na mimetično krizo; krivdo za nasilje preusmeri na naključno izbrano posamično žrtev, jo okrivi za zlo in jo žrtvuje. Čeprav pod različnimi imeni, odkriva Girard mehanizem »grešnega kozla« v vseh arhaičnih kulturah. Brez njega bi skupnosti ena za drugo izginile v vrtincih nasilja. Žrtev – naključno izbrana, a zaznamovana z znamenji, ki jo že vnaprej izključujejo iz skupnosti (na primer posebna telesna znamenja, pohabljeni, albini, dvojčki idr.) – krivdo sprejme, skupnost pa v žrtvi ponovno najde svoj mir in spravo. Tako je skupnost rešena (Girard 2004, 150–157).

Naključno izbrana žrtev je nedolžna in nadomestna. Substitucija – nedolžna žrtev namesto pravega krivca – je prvi simbolični »*quid pro quo*«. »Nadomeščanje«, »zamenjava« enega z drugim pa je začetek simboličnega sveta in s tem kulture. Žrtev – izbrana kot grešni kozel – je hrbtnica simboličnega reda, »središče pomena« (*centre de signification*), ki skupnosti prinaša razlike, red, zmožnost razlikovanja; simbolični in kulturni red dvigneta človeka nad kaotično, indifferencirano pomešanost vsega z vsem, nad pomešanost, v kateri uspeva zlo. Ko se skupnost pozneje zave odrešenjske vloge žrtve, začne v njej spoznavati nekaj svetega in božanskega. Ob poznejših nevarnostih pa skupnost ta prvotni, odrešenjski dogodek, ki je v resnici »ustanovni umor«, ponavlja, da bi se z obrednimi žrtvami ubranila novega nasilja. Obredno žrtvovanje prinaša skupnosti mir in varnost. Prav zmožnost posnemanja omogoča mimetično ponavljanje ustanovnega umora v vrsti žrtvovanjskih dogodkov, ki le simbolično nadomeščajo prvega, ustanovnega. Vsaka – vsakokrat – izbrana nadomestna žrtev je obenem realna in simbolična. Ker je žrtev realna, je kljub naključni izbiri hkrati tudi rezultat naravnega izbora (za žrtev je na primer izbran posameznik s telesno hibo); obenem postane žrtev nosilka simbolične mreže. Simbolična mreža se začne širiti od prvega simboličnega dogodka – od ustanovnega umora, v katerem nadomestna žrtev sprejme krivdo namesto pravih krivcev – prek novih obrednih žrtvovanj, v katerih vsakokratna žrtev pomeni in nadomešča žrtev iz prvega, ustanovnega umora. Religija se torej začne z obredom in se prek obreda tudi širi. »Edine točke, skupne vsem kulturam, so jezik, obred in Bog. Religija je mati vsega; je v srcu vsega in samo od tu je mogoče misliti nastanek obreda, jezika in simboličnosti. Religijo samo je ustvaril mehanizem »grešnega kozla«.« (158–159)

Kot izvorna človeška ustanova ima religija za nalogo usmerjanje mimetične želje, s tem pa vzpostavljanje kontrole nad nasiljem. Brez nje se lahko mimetična želja, ki je resda zmožnost učenja, kmalu spremeni v rušilko družbenega in simboličnega reda. Religijski obredi so temelj simboličnega reda; kultura ima svoj izvor v prvemu obredu, v ustanovnem umoru, to je v prvi žrtvi, nadomestno izbrani in žrtvovani, da bi skupnost po tem dogodku preživela (Girard

2004, 15; Bertoncel 2006, 37). Obredi, ki so sledili, so le nenehno obnavljanje prvega. Toda ne samo obredi, tudi miti so po Girardu sled mehanizma »grešnega kozla«. Mit pa je prvi določal način človekovega mišljenja. »Ni primitivne misli, ampak je obredna misel z realnim učinkom. Religiozno ustvarja vso človeško kulturo.« (Girard 2004, 175) Ko religija deluje kot ščit pred mimetičnim nasiljem, omogoča razvoj drugih ustanov. »Religija ščiti družbe pred mimetičnim nasiljem /.../ Samo religija lahko pripelje do konca proces počlovečenja, ker z žrtvovanjem ustvarja kulturo in institucije.« (145–146) Mimetična želja, ki se je izvila izpod kontrole religijskih kontrolnih mehanizmov, ne spoštuje več simboličnega reda, prepusti se rivalstvu in postane rušilna. Nezmožna, da bi razlikovala med enim in drugim, začne posegati po mestih, ki niso njena. Zato pomeni fenomen dvojnikov v arhaičnih kulturah posebno nevarnost: ker med dvojniki ni mogoče razlikovati, postanejo simbol neločljivosti; nerazlikovanje ogroža simbolični red, kulturno identiteto, samostojnost itd., to pa odpira vrata nasilju. »Beseda ›dvojnika‹ je sama po sebi simbol desimbolizacije in pomeni indiferenciacijo, odsotnost sleherne difference. Mitični dvojčki so njena metafora.« (82) Zato so bili dvojčki praviloma namenjeni žrtvovanju.

3. Religija – védenje o človeku

Kakor Émile Durkheim, prvi arhitekt sodobnih družbenih ved, je tudi Girard prepričan, da družba temelji na religiji in na simbolični mreži, ki jo religija razgrinja. Po Girardu je religija tudi spoznanje: religija je védenje o človeku; religija je skladišče védenj o človeku, o tem, kako človeka usmerjati, da bo preživel. To religijsko védenje – najprej obredno, nato mitsko – je temelj kulture. Tega védenja pa religija ne sporoča neposredno in enoumno. Nasprotno, sporoča ga prikrito in iluzorno. Religija je jasna zavest o tem, da brez žrtvovanja ni preživetja; prikriva pa resnico o nedolžnosti žrtve. Vsa skupnost živi v zablodi, da je »grešni kozel« kriv. Čeprav že sam izraz »grešni kozel«, kakor ga poznamo, izdaja resnico o nedolžnosti žrtve, je naloga mitov prav prikrivanje temeljne resnice o nedolžnosti »grešnega kozla«. K tej zablodi ni nagnjen le arhaični človek, ampak tudi – denimo – sodobna znanost. Tako torej zablodo o krivdi žrtve, ki jo širi mit, prevzema – in še utrjuje – prav sodobna znanost. Ta znanost na primer dokazuje, da je tragedijo sprožil Ojdip sam s svojim incestnim odnosom, ne razmišlja pa o tem, da je pripoved konstrukt, katerega namen je, prikazati žrtev kot krivo.

Arhaično človeštvo je po Girardu potopljeno v to nevédenje – v zablodo –, katerega ga odreši šele Jezusov prihod. Evangeliji so razodetje resnice o žrtvi: žrtev je nedolžna. V očeh mita je žrtev nedvomno kriva; evangelij pa žrtev prepozna za nedolžno in jo *ipso facto* osvobaja. Kljub podobnostim v strukturi

so miti nekaj povsem drugega kakor evangeliji: ločuje jih usodno razumevanje žrtve. V očeh mita je žrtev kriva, v očeh evangelija nedolžna. Tudi Girard je v svojem pojmovanju žrtve naredil nekakšen razvoj. V svojem začetnem temeljnem delu *Nasilje in sveto* (1972) je religijo obravnaval še v luči arhaičnih oblik, ne da bi te oblike soočil z evangeliji. Šest let pozneje pa je v knjigi *Stvari, skrite od začetka sveta* (1978) dodal poglavje o judovsko-krščanskih spisih in pokazal, kako je na žrtev gledalo Sveto pismo. Že v tem delu je pokazal na popolno novost, s katero je Jezus Kristus prekinil začarani krog mimetičnega rivalstva, ki se končuje v žrtvovanju nedolžnega. To je po Girardu temeljna prelomnica – »big-bang« – v moralni zgodovini človeštva. Kristus je razbil lažnost arhaične, mitične kulture. Človeka je odrešil temnih, neznanih, nujnih sil usode in odgovornost za njegovo življenje, preživetje in prihodnost položil v njegove lastne roke. S tem je odprl pot novemu človeštvu, ki ne temelji več na naključni izbiri nedolžne žrtve, ampak na darovanju, ki se odreka sebičnim interesom v prid služenja bližnjemu. Kultura usode je s tem prepustila prostor kulturi ljubezni. To pa še ne pomeni, da je kultura ljubezni v času odločilne prelomnice, ki se je zgodila v osebi Jezusa Kristusa, tudi dokončno premagala kulturo slepih sil usode.

204 Reference

- Bertoncel, Mojca.** 2006. Žrtvovanjsko nasilje v Svetem pismu: dosežki in meje Girardove teorije mimetičnega nasilja. Doktorska disertacija. Univerza v Ljubljani: Teološka fakulteta.
- – –. 2009. Miti in obredi o smrti in vstajenju pobožanstvenega kralja in Iz 52,13–53,12 v luči mimetične teorije Renéja Girarda. *Bogoslovni vestnik* 69:435–445.
- – –. 2009. Od Božjega izгона človeka do človekovega izгона Boga: antropološki vidiki odrešenja v mimetični teoriji Renéja Girarda. V: Rafko Valenčič in Jože Kopeinig, ur. *Odrešenje in sprava, čemu?*, 45–60. Ljubljana: Teološka fakulteta; Celovec: Mohorjeva družba.
- Gans, Eric Lawrence.** 1993. *Originary Thinking: Elements of Generative Anthropology*. Stanford: Stanford University Press.
- Girard, René, in Michel Serres.** 2007. *Le tragique et la pitié: discours de réception de René Girard à l'Académie française et réponse de Michel Serres*. Pariz: Pommier. Slov. prev. [delno], Michel Serres. Unikat, pokopan pod težo posnemanja: odgovor na nastopni govor Renéja Girarda ob sprejemu v Francosko akademijo. *Tretji dan* 35, št. 5/6 (2006): 31–43.
- Girard, René, Jean-Michel Oughourlian, in Guy Lefort.** 1987. *Things hidden since the foundation of the world*. Stanford: Stanford University Press.
- Girard, René, Pierpaolo Antonello in João Cezar de Castro Rocha.** 2004. *Les origines de la culture*. Pariz: Desclée de Brouwer.
- Girard, René.** 1977. *Violence and the Sacred*. Baltimore: John Hopkins University Press.

- Greisch, Jean.** 1998. Homo mimeticus: kritični razmisleki k antropološkim predpostavkam o pojmu žrtve Renéja Girarda. *Phainomena* 8, št. 25/26:121–152.
- Hribar, Tine.** 1998. Sveta žrtev: Girard in Freud. *Phainomena* 8, št. 25/26:5–33.
- – –. 2008. Sakralno nasilje po Assmannu in po Girardu. V: Jan Assmann. *Religija in nasilje: eseji in razprave*, 107–159. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede in Revija 2000.
- Juhant, Janez.** 2010. On living with: dialogue as the way to the art of personal and common life. V: Janez Juhant in Bojan Žalec, ur. *Art of life: Origins, Foundations and Perspectives*, 49–59. Wien: Lit.



III. Demonično nasilje, laž in resnica

Biti človek (človeškost, kultura) in *delovati* etično (človečnost, etičnost) sta eksistencialni kategoriji. To pomeni, da človek sam ustvarja sebe kot kulturno in kot etično bitje; sam ustvarja duhovnost in etičnost in ju vzdržuje. Človek je torej v odnosu do samega sebe; sebe lahko ustvarja, lahko pa se tudi zanemari in uniči. Prav po tem, da je nevaren samemu sebi in da je zmožen sebe uničiti, se človek razlikuje od živalskih vrst (Lorenz 1966, 230). Tako je od samih začetkov izpostavljen nevarnostim, ki ne prihajajo le od zunaj, ampak tudi od znotraj kot nasilje, ki ga ustvarja sam. Kakor v svoji mimetični teoriji ugotavlja René Girard, je bil človek v arhaičnih, predkrščanskih družbah zmožen nasilje nadzorovati z mehanizmom grešnega kozla, zato se ni moglo nezadržno večati v širino in v globino. V moderni družbi pa je ta nadzor nad nasiljem oslabil. Tako je vedno večja nevarnost, da se v sodobni globalni družbi nasilje z lokalnega razširi na univerzalno. Zmerom glasnejša so razmišljanja o možnosti zaostritve nasilja do skrajnosti. Zaostritev nasilja do skrajnosti, ki bi pomenila konec človeške zgodovine in s tem konec časov, je v judovsko-krščanskem izročilu dobila ime »apokalipsa«. Prav tako pa gre lahko nenadzorovano nasilje tudi v globino, vse do demonične stopnje, ki človeka spremeni v ne-človeka.

Možnost obeh skrajnih oblik nasilja – apokaliptičnega in demoničnega – je judovsko-krščansko izročilo dojemalo kot osrednji izziv, na katerega daje odrešujoči odgovor. Tako se je znotraj tega izročila oblikovala izostrena zavest o možnosti apokaliptičnega konca časov, onstran katere čaka človeka nova eshatološka resničnost, ki bo v njej človek sojen za svoja dela. Iz judovsko-krščanske teologije zgodovine so se v 20. stoletju nekatera vprašanja preselila v filozofijo. Filozofija je idejo apokaliptičnega analizirala z različnih vidikov: z dialektično-zgodovinskega, psihoanalitičnega, eksistencialnega in tudi z antropološkega zornega kota. Iz te perspektive se zgodovina človeka ne kaže več zgolj kot zbirka naključnih lokalnih zgodovin, ampak kot eno samo univerzalno dogajanje s skupnim začetkom in z morebitnim skupnim koncem. Med obema tema skrajnostma zgodovina teče po točno določenih zakonitostih, ki usmerjajo enotni tok univerzalne zgodovine. Tu se zastavlja vprašanje, katere je temeljna zgodovinska silnica in h kateremu cilju teži: k vedno večjemu človekovemu blagru ali pa nosi v sebi možnost implozije časa, ki bi se zgodila zaradi zaostritve nasilja do skrajnosti. V luči takšne apokaliptične zavesti si torej mora filozofija zastavljati tudi vprašanja o zlu, ki bi utegnilo zgodovino izničiti, o naravi in o možnostih tega zla in o možnostih, da se človeštvo temu zlu izogne.

V raziskovanju temeljnih silnic zgodovine človeške kulture ima pomembno mesto mimetična teorija, ki jo je razvil René Girard. Po Girardu samoizni-

čenje človeštva ni samo možnost, ampak neizogibno dejstvo, kolikor se človek ne bo odrekel »naravnemu elementarnemu zakonu«, ki medsebojna človeška razmerja usmerja k zaostrovanju nasilja do skrajnosti (Clausewitz 2000, knj. 3,16). Človeka dela človeka zmožnost uporabe simbolov, ki ga dvigajo nad biološko naravo in ga osvobajajo naravnega gona. V tej svobodi je izvor njegove ustvarjalnosti, obenem pa tudi njegove konfliktnosti in nasilnosti. V moči te svobode človek – drugače od drugih živih bitij – ni več samo posnemovalno, mimetično bitje, ampak je hiper-mimetično bitje, bitje, zmožno, da neomejeno posnema. Drugih ni samo zmožen posnemati, ampak se je zmožen z njimi primerjati in meriti, zmožen jih je prehitevati in se jim maščevati, če je poražen. Svoboda mu tudi omogoča, da se s svojimi vrstniki zbliža do stopnje poistovetenja: prav zmožnost poistovetenja pa je najnevarnejše žarišče konfliktov, ko nekdo ne razlikuje več med sabo in drugim. Pri človeku dobi torej posnemanje funkcijo ustvarjalnosti, ki je več kakor zgolj posnemanje. Hipermimetičnost, ki omogoča ustvarjalnost, pa odpira tudi vrata tekmovalnosti, konfliktu in nasilju. Svoboda, ki je »substancia« človekove biti, eksistence, nosi torej v sebi možnost zbliževanja in oddaljevanja, ustvarjalnosti in uničevanja, dobrega in zlega; lahko je vključevalna in izključevalna. Ob vsem tem pa človek ugotavlja to, kar je apostol Pavel izrazil v besedah: »Ne delam namreč dobrega, ki ga hočem, marveč delam zlo, ki ga nočem.« (Rim 7,19) Zastavlja se vprašanje o skrivnostnem dejstvu, zakaj je svoboda po svoji naravi bolj nagnjena k izključevanju kakor k vključevanju, bolj k slabemu kakor k dobremu. Na to vprašanje išče odgovor mimetična teorija. Girard poudarja, da védenje, ki je vsebovano v svetopisemskih besedilih, nastalih na podlagi življenjske izkušnje, že prinaša pronicljive odgovore na vprašanje zla in nasilja. V teh besedilih – zlasti se sklicuje na Jobovo knjigo, na psalme in na evangelije – odkriva Girard odgovore, ki kakor v enem loku razlagajo zgodovino človeštva od prvega stvarjenja do stvârenja novega neba in nove zemlje, od izvorov človeštva do apokalipse, ko se bo zemeljski čas izničil in odprl prostor za »novega človeka«.

V razpravi bomo opredelili in opisali točko, ki človeka odpira demoničnemu nasilju in ga iz človeka dela nečloveka. Laž ima pri tem ključno vlogo in deluje kot forma, ki nasilje upravičuje, ga predstavlja kot sprejemljivo in dobro in mu končno omogoči, da uide izpod človeškega nadzora.

1. Nasilje in resnica: paradoksno razmerje

Najprej bomo nasilje opazovali v njegovi abstraktni obliki, ki jo je v svoji teološko-metafizični intuiciji opisal Blaise Pascal (1623–1662) v 12. pismu *Podeželanom*. Po Pascalu o nasilju ne moremo govoriti, ne da bi istočasno govo-

rili tudi o resnici, čeprav razmerje med njima ni enoumno in logično, ampak paradokсно:

»Nenavadna in dolga je vojna, v kateri nasilje ne neha zatirati [opprimer] resnice. Vsi poskusi nasilja, da bi resnico oslabili [affaiblir], ji služijo, da jo še bolj povzdignejo [relever davantage]. Vse svetlobe resnice [toutes les lumières de la vérité] pa ne morejo nič, da bi nasilje zaustavile – te jo le še bolj dražijo [irriter]. Ko sila bije silo, močnejša uniči šibkejšo; ko postavimo razpravo proti razpravi, resničnejše in bolj prepričljive zmedejo in razpršijo tiste, ki so v sebi ničeve in lažne. Nasilje in resnica pa nimata nobenega vpliva drug na drugega. Iz tega pa nikar ne sklepajmo, da so stvari enake. Med njima je namreč ta skrajna razlika, da ima nasilje omejen tek po ukazu Boga [un cours borné par l'ordre de Dieu], ki učinke nasilja vodi k slavi resnice, ki jo ta napada, medtem ko resnica večno je [subsister] in končno zmaguje nad sovražniki – ker je namreč večna in močna kakor Bog sam [elle est éternelle et puissante comme Dieu même].« (Pascal 1963, 429; v: Girard 2007, 7)

Pascal opiše odnos med nasiljem in resnico kot *polemos*, kot *vojno*, dolgo in nenavadno. Vojna pomeni nasprotje, ne-spravljenost, iskanje prevlade in zmage. V vojno vključeni strani hočeta izključiti druga drugo; med njima je razmerje ali – ali. Izključevanje pomeni, da vojna ne prinaša resnice in da resnica ne omogoča vojne. Resnica ustvarja možnosti za mir, vojna pa ustvarja možnosti za neresnico in za laž in v njima tudi išče zavezništvo.

Kakšen je odnos nasilja do resnice? Nasilje resnico *zatira*. Torej: nasilje resnice ne omogoča, je ne spodbuja, še več, zatira jo, preganja, uničuje. Ta odnos je napadalen. Zakaj? Ker resnica nasilje prikazuje v resnični luči. Resnica nasilja pa ni lepa in se noče kazati. Zato se nasilje skriva v laž, resnico pa odganja in uničuje. Nasilje hoče resnici odvzeti moč in jo onesposobiti, ker se v njenem okolju ne bi moglo razvijati. In kakšen je učinek takšnega delovanja nasilja? Nepričakovan in paradoksen! S svojo napadalnostjo nasilje resnico *povzdiguje* in jo dela *vidnejšo*. Kot napadena se resnica kaže vedno močnejše v svoji pravi naravi, v pozitivnosti, v odpornosti in v neuničljivosti. V nasilju človek začne spoznavati odrešenijsko vlogo resnice. Resnica ne prinaša samo novih spoznanj, ampak tudi varuje človekovo življenje in ga rešuje pred zlom.

Kakšen je odnos resnice do nasilja? Resnica nasilje *draži*. Resnica se torej z nasiljem ne meša, ampak se drži v daljavi; nad nasilje ne gre z nasiljem; ostati hoče nedotaknjena in čista. Ker se ne spušča na raven nasilja, je z njim ni mogoče primerjati; primerjati je ni mogoče, ker med njima ni podobnosti. V kantovskem jeziku bi lahko njuno razmerje opisali kot transcendentalno-objektno razmerje: resnica ostaja na ravni omogočajočih možnosti, nasilje je na ravni predmetov, ki jih transcendentalna raven dela prepoznatne kot pred-

mete. Zato resnica ni protiutež nasilju; ni pol, ki bi bil nasilju nasproten; resnica in nasilje nista sili, ki bi iskali medsebojno ravnotežje. Resnica nasilje draži, ko iz oddaljenosti – iz transcendentalnega reda – razodeva nasilnost nasilja. Njuno nasprotje je kakor nasprotje svetloba – tema: svetloba je svetla sama v sebi, ničesar ne skriva, za vse je enaka, univerzalna; tema pa v sebi skriva karkoli in kakorkoli, s tem omogoča brezimnost in odvezuje od odgovornosti. To nasprotje ustvarja dvojje različnih okolij: resnica vzgaja k odgovornosti, k odkritosti in k opredeljenosti, nasilje k skrivanju, k brezimnosti in k neopredeljenosti. V svoji transcendentalni nedotaknjenosti ostaja resnica čista, neporažena, zmagovalna, »večna in močna kakor Bog sam«. Resnica opravlja svojo funkcijo transcendentalno, ne da bi kakorkoli delovala ali karkoli storila: nenasilno, brez moči, v šibkosti, iz oddaljenosti. Resnica zgolj je; v tem je vsa njena pozitivnost.

Z nasiljem in z resnico se Pascal dotakne dveh temeljnih kategorij, ki označujeta človekovo eksistenco. Ne glede na to, da sodita v dva različna, med seboj neprimerljiva reda, sta v človeku eden ob drugem. Nasilje označuje človekovo delovanje, željo oziroma voljo to je: odnos, ki gre od človeka k resničnosti), resnica pa človekovo spoznanje (to je: odnos, ki gre od resničnosti k človeku).

Funkcija resnice je, odpirati obzorje, ki omogoča stvarjem, da se pokažejo v svoji resničnosti. To funkcijo lahko resnica opravlja le v absolutni čistosti in neomadeževanosti. V njeni luči pa postanejo vidni mehanizmi laži, ki jih uporablja nasilje, da z njimi prikrije svojo uničevalno naravo. Zmožnost resnice, da razkrinka nasilje v njegovi sprevrženosti in laži, naredi še močnejše vidno njeno pozitivnost, neomadeževanost in nedotakljivost. Resnica sama pričuje o sebi. Že s tem dejstvom resnica ogroža laž in nasilje, ki v laži išče kritje. Zato je odnos med nasiljem in resnico najprej izključujoč. Drug drugega najostreje izključujeta, a večje ko je nasilje, močnejše resnica sije, močnejše ko resnica sije, bolj se nasilje zaostrojuje. V tem se kaže paradoksnost njunega odnosa: bolj ko se izključujeta, bolj drug drugega izzivata. V vsej svoji moči nasilje resnice ne more uničiti: v nasilju se vedno bolj kaže njena odpornost, nedotakljivost, svetost, čistost. Pa tudi resnica v vsej svoji svetlobi nasilja ne more pojasniti: nasilje se skriva v globine laži. Razmerje med nasiljem in resnico torej ni logično, dialektično in primerljivo. V redu nasilja obstaja logika: večje nasilje si podreja šibkejše. Tudi v redu resnice vlada logika: jasnejša resnica pojasni šibkejšo in razprši šibkejšo. Razmerje med nasiljem in resnico pa je paradokсно, alogično. V nekem smislu je to razmerje nerazmerje, saj je nedoločljivo. Paradoksnost nasilja in resnice pa se najmočnejše pokaže v njunih skrajnih oblikah: v *demoničnem* nasilju in v *sočutni* resnici. Ko resnica doseže višek, sočutnost, se nasilje razveže v vsej demoničnosti; v najbolj demoničnih okoljih se resnica pokaže kot sočutje, kakor o tem govori zgled sv. Maksimilijana Kolbeja,

V luči dosedanjih razmišljanj razumemo, zakaj je po Pascalu temeljna razlika med nasiljem in resnico to, da ima nasilje v nasprotju z resnico, ki je »večna in močna kakor Bog sam«, »omejen tek po ukazu Boga«. Nasilje ni združljivo z Bogom in ne prihaja od Boga, zato ne more biti večno. Resnica ne mine, nasilje pa je že samo v sebi končno.

2. Človek: mesto paradoksa

Paradokсно razmerje med nasiljem in resnico, ki – kakor je zapisal Pascal – bijeta boj, odpira tudi vprašanje o eksistenci človeka kot mestu tega boja. Iz tega izhajata vprašnji: v kaj to razmerje človeka spreminja in kateri miselni model – filozofski, teološki, psihološki itd. – je zmožen človeka umevati kot bitje paradoksa.

Pascal je človeka opisal kot paradokšno, himerično bitje, istočasno »slava in izmeček veselstva«:

»Kakšna čudna spaka [chimère] je vendar človek? Kakšna izvirnost, kakšna pošast [monstre], kakšna zmeda [chaos], kakšen nosilec protislovij [sujet de contradictions], kakšno čudo! Sodnik nad vsem, nemočen črv zemlje; čuvar resnice, kotišče negotovosti in zmote; slava in izmeček veselja ... Spoznaj torej, prevzetnež [superbe], kakšno protislovje [paradoxe] si sam v sebi. Ponižaj se, nemočni razum; umolkni, slabotna narava! Vedi, da človek neskončno presega človeka!« (Pascal 1986, 176 [§ 434])

Eksistenca človeka je torej mesto protislovij in skrajnosti. Človek sam v sebi je *paradoks*, ki v njem omogoča soobstoj nasilja in resnice. Zato je človek bitje mnogih obrazov, ki ga kažejo tudi, ko gre onkraj človeškega in se prepusti vplivu demonskih in angelskih sil. Paradoks je torej kategorija, ki omogoča človeka misliti tudi v njegovem demoniki ali angelski metamorfozi.

Tu se ponovno zastavlja vprašanje, zakaj – ko se nasilje zaostri – resnica v človeku močnejše zasije in zakaj se – ko se resnica okrepi – zaostri nasilje. Zakaj človek hoče dobro, dela pa slabo? Povezava med enim in drugim ni enoumna, logična ali nujna, ampak je nedoumljiva, kakor jo je opisal švicarski dramatik Friedrich Dürrenmatt (1921–1990): »Ljudje, ki načrtno napredujejo, želijo doseči določen cilj. Zato jih kar najbolj prizadene naključje, če zaradi njega dosežejo nasprotno od svojega cilja: to, česar se bojijo ... na primer Ojdip ... Takšna zgodba ni smislu nasprotna. Je paradoks.« (Dürrenmatt 1980, Anhang 21) Kako je mogoče razumeti to, da prizadevanje za resnico sproža nasilje in da nasilje utrjuje drugega v resnici?

Kierkegaard je paradoksu dal mesto osrednje eksistencialne kategorije, ki omogoča misliti človeka. V evangelijih je odkril duha, ki človeka dojema skozi

prizmo paradoksa v nasprotju s spekulativni sistemi, ki mislijo v okviru istovetnosti. Po Kierkegaardu transcendence ni mogoče misliti v kategorijah sveta in razuma. Paradoks je »višji od vsakega sistema« (Kierkegaard 1909–, Pap. II, A 439). V tem je pronicljivost krščanskega duha, zmožnega, da umeva človeka v njegovih paradoksnih globinah. Krščanstvo se razlikuje od filozofije: »Idea filozofije je posredovanje – ideja krščanstva je paradoks.« (Pap. III, A 108) Paradoks dopušča soobstoj dveh absolutno različnih lastnosti, časnega in večnega na primer, imanence in transcendence. Kierkegaard konča, da je paradoks »kategorija, ontološka določitev, ki izraža razmerje med eksistirajočim duhom in resnico« (Pap. VIII/1, A 11). Resnica duha je torej paradokсна.

V luči Kierkegaardovega pojma »paradoks« laže razumemo Pascalovo razumevanje človeka kot polja, na katerem bijeta boj nasilje in resnica. Eksistence človeka ni mogoče podrediti logičnim razmerjem, ker je zmožna tudi nemogočega. Človek lahko prestopi mejo človeškega in seže na področje angelskega ali demonskega. Pod vplivom angelskega ali demonskega dosega človek nekaj, česar kot človek sam ni zmožen; pod njunim vplivom postane nemogoče mogoče. Temu paradoksnemu gibanju duha, ki mu razum ni zmožen slediti, sledi evangeljski um. Tudi po Girardu je evangeljski um dojel tiste globine eksistence, ki jih filozofija s svojim dialektičnim umom ni zmožna dojeti. Zdi se, da je moč evangeljskega uma v njegovi šibkosti. V luči evangeljskega uma postane resnica berljiva tudi v smeri nelogičnosti, kakor je prepričan Peter Szondi, ki spoznavno moč nemoči odkriva v umetnosti: »Ta dialektika, da se lahko močno pokaže le še kot šibko in da potrebuje nekaj šibkega, da se lahko pojavi v svoji moči, utemeljuje nujnost umetnosti. V njej se narava ne kaže več »avtentično«, ampak po nekem znamenju. To znamenje je v tragediji junak ...« (Szondi 1964, 17) Miselne figure, znaki, ki jih uporablja paradokсна misel, so drugačne in govorijo drugače kakor formalno logične ali dialektične kategorije oziroma figure. Figura junaka v tragediji nosi v sebi protislovje »močni« in »nemočni«; samo v luči tega protislovja je mogoče razumeti tragiškega junaka. V podobnem smislu so paradokšno misel razvijali Stara in Nova zaveza in drugi krščanski avtorji, med katerimi smo izpostavili Pascala ali Kierkegaarda (Avsenik Nabergoj 2011; Matjaž 2015; Žalec 2014).

3. Demonske oblike nasilja

Razmerje med nasiljem in resnico smo doslej obravnavali v metafizično-teološki luči,¹ ki odnos med nasiljem, resnico in Bogom razčlenjuje v abstraktni

¹ Martin Heidegger je glavni izvor nasilja v zahodnem izročilu videl v metafizičnem razumevanju resnice, ki resnico enači z idejo (Klun 2014), Jan Assmann pa nasilje povezuje z religijskim fundamentalizmom (Osredkar 2014). To razpravo postavljamo v kontekst mimetične teorije, ki vidi izvor nasilja v mimetični želji.

obliki. V nadaljevanju se bomo obrnili k trem zgodovinskim opisom nasilja v njegovi skrajni, nečloveški, demonični obliki, ki kažejo, da takšni zaostritvi nasilja do stopnje demoničnosti, na kateri postane človek nečloveško nasilen do sočloveka, vrata odpira laž. V tem kontekstu nas bo zanimalo vprašanje resnice, ki se v zaostrovanju nasilja paradoksnost krepi. Za izhodišče pa bomo vzeli dosedanje razmišljanje, ki je odnos med nasiljem in resnico prikazalo kot paradoksnostni odnos.

Ustavili se bomo pri treh avtorjih – pri Alainu Finkielkrautu, pri Aleksandru Solženicinu in pri Alainu Besançonu –, ki so se spraševali o najčistejši, demonični obliki nasilja, kakor je izbruhnilo v nacistični in v komunistični ideologiji.

3.1. Izkušnja nečloveka (Primo Levi, Emmanuel Lévinas)

Alain Finkielkraut je v knjigi *Izgubljena človeškost: Esej o 20. stoletju* (1996, 7–11) poskušal najti izraz za nečloveškost, ki je v 20. stoletju dosegla dno. Opis te nečloveškosti, kakršna je kakor virus privrela iz skritih globin človeka in je najgloblje ranila človeškost in človečnost, je našel v delu *Če je to človek* (1947) italijanskega Juda, kemika in pisatelja Prima Levija, ki je preživel holokavst. Levi je svoje zaslivanje v Auschwitzu pred zaslivačcem dr. Pannwitzem, ki je med taboriščniki izbiral delavce za svojo inženirsko ekipo, opisal z besedami: »Njegov pogled ni bil pogled človeka drugemu človeku; če bi lahko razložil naravo tega pogleda, izmenjanega kakor v akvariju prek stekla med bitjema, od katerih vsako pripada drugemu svetu, bi istočasno razložil bistvo velike norosti tretjega rajha.« (Levi 1987, 138) V tem odnosu je Primo Levi prepoznal izničenje vezi, ki povezuje ljudi v človeškosti in solidarnosti. Finkielkraut povzame ta prizor z besedo »ne-človek«.

Podobno izkušnjo je Finkielkraut našel pri Emmanuelu Lévinasu, ki je svoje življenje v taborišču opisal z naslednjimi besedami: »Drugi mimoidoči ljudje, ki se jim je reklo »svobodni« in so nam dajali delo in ukaze, so nas slačili iz človeške kože. Le ubogi notranji vzdih so nas spominjali na naše razumsko bistvo. A mi sami nismo bili več v svetu.« Nekega dne se je med taboriščniki prikazal pes, ki so ga taboriščniki v svojih sanjah o Ameriki poimenovali Bobby – zjutraj na zboru ali ob vračanju z dela jih je pozdravljajal z mahajočim repom in laježem. »Njemu je bilo nesporno jasno: bili smo ljudje.« Po nekaj tednih pa so ga stražniki prepodili in tako je bil izgnan – končuje Lévinas – »tudi zadnji kantovec nacistične Nemčije« (Levinas 1976, 201; 202).

Ob tem se zastavlja vprašanje, kaj je nečloveškosti tako na široko odprlo vrata na področje človeškosti. Solženicin poudarja, da je prav odpoved resnici pogoj, ki je omogočil nasilju, da se je razvilo v tako radikalni in široki obliki kot totalitarizmi 20. stoletja.

3.2. Nasilje, skrito v laž (Aleksander Solženicin)

Solženicin, eden najprodornejših analitikov komunizma, je v svojih delih analiziral duha komunistične ideologije, ki je vladal v Sovjetski zvezi in v drugih državah komunizma, po zlomu tega sistema pa danes pod preobleko demokratičnosti še dalje ohranja totalitarno mišljenje in čutenje med nekdanjimi privrženci in novimi rodovi. Nezlomljivost komunistične ideologije ostaja uganka, že Solženicin pa je v pozivu *Ne živite v lažeh!*, napisanem dne 12. februarja 1974, le nekaj dni pred izgonom iz Sovjetske zveze, pokazal, da se nasilje širi z lažjo in se z njeno pomočjo vzdržuje (Solženicin 1974).

V pozivu sovjetskemu ljudstvu Solženicin spregovori o »duhovni smrti«, ki se širi po Sovjetski zvezi in kateri bo kmalu sledila tudi fizična smrt, »použila bo nas in naše otroke«. To dogajanje vidi kot posledico strahopetnosti, ki je človeku zavezala jezik in mu odvzela vso moč. Situacijo opiše kot »brezupno razčlovečeno« (angl. hopelessly dehumanized). V tej situaciji je človek za skromno mero hrane pripravljen izdati vsa načela, dušo, prizadevanja prednikov in priložnosti potomcev – vse samo zato, da ne bi vznemiril svoje krhke eksistence. Prav tako mu ni mar ponosa, zvestobe in navdušenja; ničesar se ne boji, niti atomske vojne niti tretje svetovne vojne, boji pa se dejanj civilnega poguma, tega, da bi zaostajal za čredo, da bi ostal osamljen, brez kruha ali brez plina za ogrevanje. Z ideološko indoktrinacijo je človeka za seboj potegnila ideja po udobnem življenju. Po Solženicinu je to eden od vidikov laži, v kateri se je utapljala sovjetska družba.

Drugi vidik laži je bilo prepričanje »mladih in domišljavih ljudi, ki so mislili, da bodo lahko deželo naredili pravično in srečno s terorjem, s krvavo vstajo in z državljansko vojno«. Njim – »očetom vzgoje« – Solženicin odgovarja: »Ne, hvala!« Po njegovem prepričanju se iz »nečastnih metod rojevajo nečastni rezultati«.

Tako je Solženicin opisal situacijo, v katero je sovjetski narod potisnila komunistična ideologija. In kaj je tisto, kar je takšno situacijo omogočilo in vzdrževalo? »Nič,« pravi, »se ne bo nikoli zgodilo, dokler dnevno priznavamo, hvalimo in krepimo najbolj zaznavnega njenih vidikov: laži.« Laži ni mogoče ločiti od nasilja. Nasilje je nasilno: ko vdre v mirno življenje, žari od zaverovanosti vase in kakor da nosi pred seboj transparent: »Jaz sem nasilje. Beži! Pripravi mi pot! Zmečkalo te bom!« A nasilje se kmalu »postara«, izgubi zaupanje vase in si – da bi ohranilo čast – za zaveznika pokliče lažnost, neresnico, potvorbo (angl. falsehood). »Odslej nasilje svoje težke roke ne polaga več dnevno na ramena vsakogar. Od nas zahteva le poslušnost lažem in dnevno udeležbo v lažeh – vsa lojalnost je v tem.«

3.3. Sistemi laži in nasilja (Alain Besançon)

V bistvu nasilja je težnja nasilja k več nasilja, k zaostritvi nasilja do skrajnosti. To je temeljna značilnost nasilja, ki jo je Girard opisal kot nalezljivost (fr. contagion); težnjo k širjenju so miti in pripovedi upodabljali z metaforo kuge. Število žrtev, ki sta jih za seboj pustili dve totalitarni ideologiji, komunizem in nacizem, priča o nasilju v njegovi radikalni obliki.

Francoski sovjetolog Alain Besançon (*1932) je svoje raziskovanje posvetil mehanizmom, ki sta jih ti ideologiji uporabili pri širjenju nasilja. Najpomembnejše izsledke pa mu je omogočila primerjava obeh sistemov v njihovih podobnostih in razlikah. Ugotovitve je predstavil v knjigi *Zlo stoletja* (fr. *Le malheur du siècle*). Besançon je bil v letih 1951–1956 član Komunistične partije Francije, a je ob odkritju stalinističnih zločinov iz nje izstopil »osramočen« in »v jezi«, ker se je čutil prevaranega. Svojo odločitev je pojasnil s temi besedami: »Tedad sem se odločil, da kot zgodovinar vajenec raziščem zgodovino Rusije in Sovjetske zveze, da bi bolje razumel, kaj se mi je zgodilo.« (Besançon 1987, 322–327) Kakor sam pravi, je vse svoje raziskovanje tega vprašanja opravljal z občutkom pokore za zlo, ki ga je komunizem storil. Po njegovem je »proces ruske zgodovine pred sodiščem zgodovine med vsemi ena najpomembnejših zadev« (Besançon 1982, 14).

V knjigi *Zlo stoletja* govori Besançon o fizičnem, o moralnem in o političnem uničenju, ki sta ga povzročila komunizem in nacizem, obenem pa njuno delovanje osvetli tudi v teološki perspektivi. Najusodnejša posledica je bilo moralno uničenje. V času totalitarizma se je pokazalo v zavračanju tradicionalnih univerzalnih moralnih norm, kakor so na primer prepovedi Ne ubijaj!, Ne kradi! in druge. Pogled na izročilo moralnih norm ugotavlja, da so si bile tradicionalne kulture kljub medsebojnim različnostim edine glede skupnih norm. Besançon označi tradicionalno moralo kot »naravno ali skupno moralo«. S tem izrazom razume »moralo, o kateri govorijo antični modreci, pa tudi kitajski, indijski in afriški modreci« (2014, 52). Tradicionalna naravna skupna morala si je skozi tisočletja izdelala idejo o tem, kaj je resničnost; tej resničnosti pa sta oba totalitarizma postavila nasproti psevdoresničnost, ki sta jo hotela ustvariti (59).

Ključni vidiki te psevdoresničnosti so:

- cilji in njihova utemeljitev;
- sredstva za uresničitev ciljev;
- ustvarjanje psevdo-resničnosti;
- liturgični jezik ideologije in zaslepljevanje;
- etika in demoničnost.

Cilji in njihova utemeljitev

Oba totalitarizma ustvarjata novo družbo v imenu »dobrega«.² Tu se najprej zastavi vprašanje o pomenu, ki ga pripišeta pojmu »dobro«, in o tem, ali je mogoče pomen pojma »dobro« spreminjati v skladu z našimi hotenji ali pa je treba njegov pomen iskati v njem samem, v ideji dobrega. Besançon ugotavlja, da sta oba sistema nasilje širila s ponarejanjem pojma dobrega. *Ponarejanje dobrega* (fr. *Falsification du Bien*) je tudi naslov enega od Besançonovih del, v katerem prikaže, kako sta ponarejanje dobrega kot temeljni problem komunizma razumela dva od največjih duhov 20. stoletja, Vladimir Solovjov in George Orwell.

Dobro, ki ga želi nacizem vzpostaviti, je nova družba znotraj nemškega rajha, nadomestila naj bi krščanstvo. V enem od nagovorov je Himmler krščanstvo označil za krivca, ki je sprevrgel naravni red ras. Drugače od krščanstva, ki je porušilo naravni red, nacizem vzpostavlja naravni red. V tem najde nacizem moralno opravičilo za svoje ravnanje. »Če ne najdemo te moralne vezi, ki je najboljša in najgloblja, ker je naravna, potem na tej ravni ne bomo mogli premagati krščanstva in ustanoviti nemškega rajha, ki bo blagoslov za ves planet. Tisočletja je že naloga svetlolase rase, da vlada zemlji ter da jo vedno osrečuje in ji prinaša civilizacijo.« (Himmler, 9. 6. 1942, v: Besançon 2014, 42) Krščanstvo je »kuga, najhujša bolezen, ki nas je zadela v vsej naši zgodovini« (42). Iz nje se iztekajo druge nesreče: demokracija, boljše vize, vladavina zlata, Judje. Nacizem, katerega namen je ponovna vzpostavitev naravnega reda ras, razume svoje poslanstvo v smislu higiene kot očiščenje, ki ima za cilj, iztrebiti nadležne insekte, »uši«. V tem je »dokončna rešitev«: »Uničevanje uši ne izhaja iz pojmovanja sveta. Gre za vprašanje higiene ... Kmalu ne bomo več imeli uši.« Tu »gre za prvinski, naravni in izvorni rasni boj« (Himmler, 24. 4. in 1. 12. 1943, v: Besançon 2014, 43). V načrtu te vizije, ki je pomenila jedro nacistične »etike«, je bilo, pobiti – »s sveta izbrisati« – trideset milijonov ljudi. To bi onemogočilo sleherno maščevanje.

Drugače od nacizma komunizem ne govori o vrnitvi k prvotnemu naravnemu redu, ampak o ustvarjenju novega človeka z novo moralo, ki bo zamenjala kapitalistično moralo, polno krivic in zatiranja. A pot v ta novi svet, ki ga komunizem tako idealistično slika, vodi prek nasilnega, neusmiljenega boja, katerega cilj je, izkoreniniti »starega človeka« in ga nadomestiti z nadčlovekom, kakršnega je obljubila ideologija. Nečloveška, demonična pot do idealne človeškosti pa je temeljni problem komunistične ideologije.

2 Dobro analizo nasilja v nacistični ideologiji v povezavi z vprašanjem vzgoje najdemo v razpravi, ki jo je pripravil Stanko Gerjolj (2014) pod naslovom: »Nasilni Bog« namesto nasilne ideologije: pedagoški diskurz.

Sredstva za uresničitev ciljev

Pisma, ki jih je svoji družini pisal Heinrich Himmler (2014), prikazujejo tega človeka, ustanovitelja in poveljnika nacističnih koncentracijskih taborišč, kot zglednega, čutečega družinskega očeta. Ta človeški lik nosi v sebi najglobljo moralno razklanost. Tudi Besançon ugotavlja, da so bili »mnogi veliki rablji nežni družinski očetje ter sentimentalni soprogi« – istočasno so od podrejenih zahtevali, da so svoje najbolj krute naloge opravljali mirno, brez »egoističnih« motivov (Besançon 2014, 44–45). Ta moralna razklanost je bila v nacizmu zaznavna. Izgredi, kakor so bili popivanje, posilstva, kraja, sadizem, so pomenili nered in so bili kaznovani. Nacizem je torej ohranjal neke določene »ostaline pravnega sistema«. Tudi v oficirskem korpusu je bilo mogoče najti može, ki so ostajali zvesti pravilom igre in so poskušali ohraniti oficirsko čast. Film z naslovom *Schindlerjev seznam* prikazuje možnost, ki so jo imeli lastniki podjetij, da so za svoje delo najemali judovske delavce in jih tako zaščitili. V nasprotju s tem Besançon opaza, da takšnih otočkov pravne varnosti v Sovjetski zvezi od vsega začetka ni bilo. Po drugi strani pa je bilo fizično iztrebljanje judovskega ljudstva v Nemčiji »javno znana skrivnost«. Nacistična Nemčija je torej nosila najgloblje v sebi dvojni obraz: ožji krog krvnikov je deloval demonsko do mere, ki ji ni mogel nihče verjeti, niti Judje, ko so se znašli pred plinskimi celicami; zunaj tega kroga so obstajali otočki pravne varnosti in ostankov tradicionalne morale, ki jih nacizmu ni uspelo posrkati vase in uničiti. (45–49)

Komunizem kot sistem te razklanosti ni poznal; deloval je bolj celostno in globlje. Svoje poslanstvo je razumel kot zgodovinsko nujnost, ki je revolucionarna in dramatična. Stalin je imel navado ponavljati besede: »Nesmiselno je jokati za politim mlekom, ni vrtnice brez trna, cilj posvečuje sredstva.« (50) Boljševistično maksimo pa pomeni Bakuninova izjava: »Uničevalni in ustvarjalni duh sta eno.« (51) Staro je torej treba uničiti in ga ni treba objokovati. Novo se ustvarja z uničevanjem starega. Komunizem – ustvarjenje družbe po zgledu prvotne človeške komune – je cilj, ki je absolutno dober. Čas med prvotno človeško skupnostjo in komunizmom pa je absolutno slab in v njem ni mogoče najti nič dobrega. Zgodovina je borba med dobrim in slabim počelom, za doseg dobrega – to je: komunizma – pa so dovoljena vsa sredstva: kraja, laž, krivično pričanje, masovni uboji in drugo. Zato je dovoljeno tudi, cilj odeti v najvišje humane ideale. V tem gledanju se skriva gnostično prepričanje o absolutnem nasprotju dveh počel – dobrega in zlega –, med katerima se bije neizprosni zgodovinski boj in v katerem so, kakor rečeno, za doseg dobrega dovoljena vsa sredstva. Komunizem – novi svet – je svet, ustvarjen na novo in z novo moralo.

Ustvarjanje psevdoresničnosti

Podobo, ki sta jo ustvarili nacistična in komunistična ideologija, opiše Besançon kot psevdoresničnost (59). Psevdoresničnosti, ki jo je ustvaril nacizem, ni mogoče ubesediti in upojmiti, domišljija se ji upira in spomin je ne želi ohraniti. Ta resničnost je zunaj človeškega, je demonična. Besançon ugotavlja, da se je Nemčija po vojni prebudila kakor iz sna (40); zavedela se je lažnosti in neresničnosti predstav, v katerih je nacizem živel; sprejela je svojo zmoto in zablodo. Tu se razumevanje resničnosti kaže kot povratni proces: kakor se je nekoč nemški človek tej zablodi prepustil, tako se po dvanajstih letih prebuja iz nje. Človek, ki je živel v nacistični zablodi, se vrača k občutku za resničnost.

Analiza komunistične ideologije prihaja do drugačnih sklepov. Komunizem je o sebi in o svojih ciljih ustvaril humano, univerzalno, idealno podobo in se izkazoval za znanstvenega. V dejanjih pa se je komunizem oddaljeval od svojih teorij in obljub. Lenin je bil prepričan, da bo »poslednji čas« nastopil takoj, ko bo revolucija enkrat za vselej odpravila kapitalizem, a se to ni zgodilo. Obljube je začel nadomeščati z lažjo, ki se je stopnjevala, dejstva pa so se vedno bolj oddaljevala od besed. Besançon razlikuje štiri stopnje v razvoju komunizma (59–62).

218

1) V začetku je v sredini dogajanja partija. Partija je pod popolnim vplivom utopične ideologije, katere cilj je, uničiti »razrednega sovražnika«. V imenu te ideologije so komunistični sistemi v začetku pobili tudi do 10 % prebivalstva (Rusija, Koreja, Kitajska, Poljska idr.).

2) Utopijo, ki se ne uresniči, zamenja želja po ohranitvi oblasti. Boj za ohranitev oblasti dosega partija z nadzorom nad vsem prebivalstvom, s širjenjem splošnega strahu, z medsebojnim nadzorom in z vsesplošnim ovajanjem.

3) Partija ne verjame več v ideologijo. Ustvari svojo govorico, za katero ve, da je lažna, in poskrbi, da je to edina dovoljena govorica. Ta govorica je sedaj nosilec in znamenje partijske moči, njen cilj pa je zagotavljanje ugodnosti in privilegijev. Prebivalstvo članov partije ne primerja več z »volkovi«, ampak s »svinjami« (G. Orwell).

4) Končno partija zapre državne meje, da bi zavarovala in skrila svoje neuspehe; državo spremeni v šolo prevzgoje; ljudstvu onemogoči poznavanje preteklosti in sedanjosti, zato ustvarja enote lažnih novinarjev in zgodovinarjev, lažne literature in umetnosti; izmišljuje si statistike; izdela svoj novi jezik, ki daje besedam pomen, različen od prvotnega, skupnega pomena; temu jeziku dá liturgično veljavo, ki jezik dvigne na transcendentarno raven. Besançon sklene: »Zgradba tega gromozanskega dekorja zaposluje na milijone ljudi,«

njegov namen je, »dokazati, da socializem ni le možen, temveč v gradnji« (59–60). Bistvo vsega tega dogajanja pa je po Besançonu »vzgoja laži«.

Liturgični jezik ideologije in zaslepljevanje

Najpomembnejše sredstvo ustvarjanja psevdoresničnosti je jezik, ki iz transcendentalne, liturgične perspektive ustvarja pogoje in možnost, videti stvarnost v neresnični podobi. V obeh totalitarizmi je jezik izgubil svojo naravno funkcijo dialoga in izražanja, ki spodbuja h kritičnosti in k skupnemu iskanju resnice, in je privzel liturgično vlogo ustvarjanja resničnosti: svojega temelja nima v vsakdanjosti, ampak – nasprotno – vsakdanja dejstva celo prikriva. Tako je jezik izgubil povezavo z vsakdanjo stvarnostjo. Transcendentalno-liturgična funkcija mu je podelila moč, da resničnost spreminja in prevrča. To je komunistični ideologiji omogočilo, da je tudi temeljnim pojmom tradicionalne skupne morale, kakor so pravičnost, enakost in svoboda, spremenila in celo sprevrgla osnovni, inherentni pomen in jih podredila svojim ciljem. Temeljne besede etike, kakor jih je v spremenjenem, sprevrženem smislu uporabljala komunistična ideologija, so v odnosu do besed, ki jih je vsebovala skupna stara morala, le še enakovrednice.

Ideološki jezik svojega privrženca očara in zaslepi. Kako velika je bila moč čara in zaslepljevanja, ki sta ga ti ideologiji imeli, se kaže v tem, da sta za seboj potegnili tudi največje intelektualce in umetnike svojega časa. Nacizem je, denimo, osvojil Martina Heideggerja ali Carla Schmitta, komunizem pa Bertolta Brechta, Pabla Picassa, Louisa Aragona in druge. K temu Besançon dodaja, da dejanj, ki so jih storili zločinci v službi teh dveh ideologij, ni mogoče razložiti zgolj iz njih samih, ampak iz zaslepljenosti, ki je bila posledica čara obeh ideologij. Tako ugotavlja Besançon glede Eichmanna, da »so očitana mu dejanja v nesorazmerju z omejenostjo tega povprečnega« (49).

Kako deluje ideološki mehanizem zaslepljevanja, se jasneje kaže v komunizmu. Po Besançonu je bistvo komunizma sprevrčanje stare, univerzalno sprejete ideje o dobrem: kar so v tradicionalni morali vsi razumeli kot nekaj dobrega, prikaže komunizem kot nekaj slabega, in kar so razumeli kot nekaj slabega, prikaže komunizem kot nekaj dobrega. Po Besançonu je bistvo komunistične ideologije prav sprevrčanje pomena; to je izvajala z največjo prefinjenostjo, zato je radikalno sprevrženje pomena njenim privrženecem ostalo skrito. Nasprotno pa so se te korenite spremembe v pomenu idej jasno zavedali nosilci komunistične ideologije, kakor se to kaže v naslovu dela Trockega *Njihova in naša morala*. V tem naslovu je dal Trocki vedeti, da »njihova« (= tradicionalna) morala ni »naša« (= komunistična) in da zato v komunizmu tradicionalne ideje dobijo povsem nov pomen, tudi če se skriva za starimi be-

sedami (51). Tako so človekoljubne besede, izposojene iz tradicionalne morale, za seboj potegnile ljudi z najvišjimi moralnimi ideali, ne da bi slutili, da sledijo morali, ki nima nič več skupnega s tradicionalno. V tem so, po Besançonu, korenine kolektivne amnezije komunističnih zločinov (56). Komunizem se je predstavljal v luči najčistejših skupnih moralnih idealov, ki jih je človeštvo v svoji dolgi zgodovini iz roda v rod prečiščevalo, poglobljalo in ohranjalo. Zato splošna zavest meni, da zločinov nacizma ni mogoče pozabiti in odpustiti, zločine komunizma pa dobrohotno, razumevajoče prepušča pozabi in jih ne obsodi. V tem je temeljna razlika med nacizmom in komunizmom. Nacizem je bil po krutosti zločinov radikalnejši od komunizma, komunizem pa je prednjačil po zmožnosti zaslepljevanja. Čeprav je poskušal tudi nacizem svoje zločine prikazati kot nekaj dobrega, mu to ni uspelo, komunizem pa svoje privržence in mnoge druge še danes – po padcu v svojih trdnjavah – drži v veri, da se zločinom ni mogel izogniti, ker so bili nujni in zato dobri. Po Besançonu je zato komunizem nevarnejši od nacizma (56).

Slepilo – visoki, humani ideali, za katerimi se skrivata nasilje in zločin –, ki ga je komunizem ustvarjal, je odpiralo pot temu, kar Besançon imenuje »vzgoja laži« in znotraj česar se oblikuje povsem nova (ne)kultura. Prvi korak te vzgoje je bil namenjen pridobivanju kroga tistih, ki bi pristali na ta projekt. »Na začetku je dovršen del naroda v dobri veri pozdravil vzgojo laži. S svojo staro moralno zapuščino je vstopil v novo moralo. Pozdravljal je voditelje, ki so obljubljali srečo, in verjel, da je srečen. Verjel je, da živi v pravičnem svetu.« (60) Drugi korak je bil ustvarjanje mehanizma za vzdrževanje in širjenje laži. Jasno je bilo treba določiti sovražnike socializma, jih sovražiti in ovajati; treba je bilo pristati na rop, na pobijanje in na sodelovanje pri zločinu. Sistem se vedno bolj zapira, ustvarja dezinformacije, lažne dokaze in nevednost. Razumske in moralne smernice se vedno bolj izgubljajo, zabrisuje se razlika med komunizmom in skupnim moralnim idealom, krivda za neuspehe in za zlorabe se prevrača na zunanjega sovražnika. Žrtve, ki so jih v Rusiji mučili po taboriščih ali drugače, svojih krvnikov ne imenujejo s pravim imenom »komunisti«, ampak z besedo »fašisti«, ki je bila načrtno izbrana, da se ime »komunizem« zaščiti pred onečaščenjem. V vsem tem se kaže, da ljudje, zaslepljeni od komunistične ideologije, v zločinu niso bili več zmožni prepoznati zločina – to je v resnici bil – in ga pravilno poimenovati. Ta mehanizem začne ustvarjati specifičnega duha, najprej na prikriti, podzavestni ravni, nato vedno bolj odkrito in zavestno. Posledica tega je bilo spreminjanje samopodobe ljudstva. V tem okolju se začnejo razraščati strahopetnost, nizkotnost, malodušje; žene zasovražijo moške, otroci starše – hkrati začutijo, da so jim podobni. V nizu karakternih sprememb celotnega ljudstva sledita širjenje in poglobljanje neodgovornosti, brezvoljnosti, občutka nesmisla, zaprtosti vase, sentimental-

nosti, samopomilovanja; vse to se steka v dva temeljna občutka – kakor se kaže v literaturi tega kroga –, ki sta bila obup in gnus. Ves družbeni sistem je postal velik sistem medsebojnega nadzora in ovajanja. Temu so stali nasproti redki oporečniki: posamezne družine, posamični oddelki univerz (npr. oddelki za klasično filologijo), deli Cerkve in nekatere skupine mladih, v Rusiji pa so bili kraji intelektualne svobode tudi taborišča. Posledice, ki jih ta »vzgoja za laž« prinese, opredeli Besançon z besedami »duševna in umska poškodovanost« (37). To je dediščina, ki so jo komunistični sistemi zapustili naslednikom.

Etika in demoničnost

Na podlagi primerjav Besançon sklepa na razliko med nacistično in komunistično ideologijo. Nacistična ideologija je bila naturalistična. Gradila je na ideji nadčloveka in volje do moči, na nihilizmu in na iracionalizmu. Miselni okvir, znotraj katerega se je nacizem gibal, je bila estetika, zato z vidika etike ni našel zagovornikov. Njegova nečloveška sprevrženost je bila očitna, zato se ni mogla dvigniti na raven univerzalnega.

V nasprotju z nacizmom je komunizem razmišljal v okviru etike, usmerjene k oblikovanju kreposti in k moralnemu imperativu. Raymond Aron je vztrajal pri misli, da je »sovjetski režim nastal iz revolucionarne volje, ki so jo navdihovali humanitarni ideali« in da je bil njegov »cilj ustvariti najbolj človeški režim, kar jih je zgodovina kdaj koli poznala, in prvi režim, ki bi ljudem omogočal človečnost, kjer bi izginili družbeni razredi in kjer bi homogenost družbe omogočala medsebojno spoštovanje med državljani. Vendar se to, k absolutnemu cilju usmerjeno gibanje ni ustavilo pred nobenim sredstvom. Po njegovi doktrini naj bi samo nasilje lahko ustvarilo popolnoma dobro družbo, pri čemer sta proletariat in kapitalizem bila neusmiljeno vojno. Preplet vzvišenega cilja in neusmiljene tehnike je dal različne stopnje sovjetskega režima.« (Aron 1965, 302) In še: »Trdim, da ne glede na podobnosti med pojavom nacizma in komunizma obstaja bistvena razlika pri ideji, ki ju navdihuje. Pri enem človek konča v delovnem taborišču, pri drugem v plinski celici. Pri enem je cilj zgraditi nov režim, novega človeka, ne glede na to, s kakšnimi sredstvi. Pri drugem gre dobesedno za demonično voljo po uničenju neke psevdorase.« (302)

Ni mogoče zanikati etične motiviranosti komunistične ideologije. Cilji, ki jih je imela pred seboj, so bili etični – ustvarjenje boljšega človeka in boljše družbe. A ciljev, ki jih je hotel doseči, komunizem ni uresničeval etično in jih tudi ni mislil etično dosledno. Temeljno protislovje komunizma je v prepričanju, da je mogoče etične cilje uresničevati neetično, z nasiljem. S tem se je komunistična morala ločila od tradicionalne skupne morale. Misel, da je etične ideale dovoljeno dosežati neetično, razvrstila etične ideale v samem temelju

in jih – kakor se to kaže v komunizmu – spremeni v nekaj demoničnega in monstroznega, kar v podobi dobrega prinaša zlo. O tem govori pregovor, ki se v latinščini glasi *Corruptio optimi pessima* in sporoča, da je najslabše takrat, ko se spridi najboljše (Aristotel, EN, VIII 10,12).

4. Sklep: laž in resnica

Z vzorčnimi zgledi, ki smo ob njih razmišljali, smo želeli prikazati medsebojno prepletenost nasilja in laži. Medsebojna odvisnost nasilja in laži se je močneje pokazala v totalitarnih sistemih, ki so nasilje in laž prignali do njunih skrajnosti. Besançon v svojih analizah ni samo prikazal procesov, ki so nacizmu in komunizmu omogočili, da sta nasilje razvila do najbolj radikalnih oblik, ampak tudi to – in to je bistveno –, kako je prav laž okolje, v katerem je bila nasilju omogočena zaostritev do njegovih demoničnih oblik. Cilje, ki sta jim sledila, sta nacizem in komunizem opredeljevala kot dobro samo, v nasilju pa sta videla sredstvo za uresničitev dobrega. V svojih analizah je želel Besançon bolj kakor različne oblike nasilja prikazati laž kot tisto temeljno sredstvo, ki nasilju omogoča zaostritev do skrajnih, demoničnih oblik. Zanimala ga je torej tista točka, na kateri je človek odprl vrata demoničnemu in dovolil, da je v polje človeškega stopilo nečloveško, ki je človeka spremenilo v ne-človeka. Obenem ga je zanimalo vprašanje, kateremu od obeh sistemov je uspelo človeka bolj spremeniti v ne-človeka.

Nasilje dela človeka nečloveškega, zmožno pa se je razviti tudi do stopnje, na kateri »smo zunaj človeškega, kakor da bi se znašli pred negativno presežnostjo« (Besançon 2014, 41). In Besançon nadaljuje: »Takrat nam neustavljivo pride na misel ideja o demoničnem. Podpis demoničnega pa je po mojem mnenju ta, da so bila vsa dejanja izvršena v imenu dobrega, pod okriljem nekakšne morale. Sredstvo moralnega uničevanja je ponarejanje dobrega.« (41) V čem je bistvo demoničnega? Po Besançonu je v ponarejanju dobrega (55). Glede razlike med nacizmom in komunizmom je Aron zapisal: »Če bi moral povzeti smisel obeh pojavov, bi to skušal narediti s pregovorom: Za sovjetski režim bi rekel, da »kdor bi rad napravil iz sebe angela, napravi žival«. Za Hitlerjev režim bi rekel: »Človek se ne bi smel truditi postati zver, ker mu gre to še predobro.«« (v: Besançon 2014, 55) Ta misel dobro poudari potencial nasilja, ki ga nosi človek v sebi, in možnost, da se ta potencial nepričakovano sproži. Še vedno pa ne opredeli bistva demoničnega, ki je radikalna sprevrženost. Sprevrženost je najgloblja takrat, ko nekdo v radikalnem zlu vidi najvišje dobro, nedolžnost in čistost. To temeljno vlogo, ki jo ima pri upravičevanju nasilja laž, je prepoznal Solženicin: »Solženicin se je srečal s to pošastjo in ji je dal ime: laž.« (Besançon 1985, 13) Isto pa sporočajo tudi drugi avtorji: »Ko prebiramo priče,

ki so bile čutenja in mišljenja najbolj večče, vidimo, da se jim najhujši niso zdeli umor, zatiranje ali skrajna revščina. To zlo je tako staro kakor zgodovina in ga dobro poznamo. To, kar nam te priče – največkrat neuspešno – poskušajo sporočiti, je izkušnja presežka zla, ki jih pretresa in jim je nerazumljiva, izkušnja zla, ki je bolj zlo kakor zlo, zato ker je pomešano z dobrim.« (11) V tej zmožnosti sprevačanja doseže laž svojo radikalno obliko, ki človeka dokončno loči od resnice in ga iz človeka spremeni v nečloveka. V tem je bistvo demoničnega. Takšna radikalna, do vrhunca izpopolnjena laž je zmožna povleči za seboj tudi najboljše in jih narediti najslabše. Mehanizem, ki ga je razvil komunizem, je deloval na takšen način. Moč demoničnega se kaže v tem, da iz dobrih naredi slabe, to pa je slabše kakor iz slabega narediti še slabšega.

To demonično moč slepila sta nosila v sebi nacizem in komunizem. A moč čara in slepila, ki ju prinaša komunizem, je po Besançonu večja in globlja. O tem priča odgovor, ki ga je na ugotovitev, da je komunizem pustil za seboj petinosemdeset milijonov žrtev, izrekel eden od urednikov socialističnega časopisa *L'humanité*: po njegovem prepričanju tudi tolikšno število nedolžnih žrtev ne more omadeževati komunističnih idealov. Tudi največje zlo lahko komunizem izvaja neomadeževano in nedolžno. Po Auschwitzu torej človek ne more več biti nacist, po gulagih pa lahko ostane komunist v vsej nedolžnosti. V tej misli se po Besançonu skriva najhujša obsodba komunistične ideologije. Nacistična ideja je uničila samo sebe – čar, ki ga seva komunizem, pa človeku ne omogoča, da bi se rešil slepila in v zločinu prepoznal zločin. Nasprotno, tudi po političnem padcu komunizma njegovi privrženci v zločinu vidijo sredstvo, ki je dopustno za doseganje najvišjih idealov, kakor so enakost, bratstvo in svoboda. Dejstvo pa je, da misel, ki jo je izrazil omenjeni urednik, govori prav o neuničljivosti laži v komunistični ideologiji; misel *implicite* obsoja komunistično ideologijo. »Vsaka komunistična izkušnja je ponovljena v nedolžnosti,« konča Besançon. (2014, 64) Radikalna stopnja sprevrženosti komunizma je torej v tem, da se v vseh svojih zločinih opazovalcem še vedno kaže nedolžen, kot nadetična instanca s pravico, da zlo prekategoriizira v dobro, neetično v etično.

Besançonova analiza prikazuje totalitarna sistema, ki sta iz laži naredila institucijo, katere cilj je, omogočati nasilje za doseg dobrih ciljev. Analiza kaže, da je bil nacizem radikalnejši v oblikah nasilja, komunizem pa je bil radikalnejši v institucionalizaciji laži, v tem, da je globlje razkrojil človekov občutek za resnico. Zato po padcu komunističnih sistemov na področjih, kjer so ti sistemi vladali, nekdanji privrženci komunizma še vedno živijo v utvari, da je bilo zlo dobro in neetično etično. Utvara, ki jo je komunizem ustvaril, je še vedno živa, ustvarja nostalgijo po komunizmu, onemogoča spoznanje resnice in odvrča od odpuščanja in od sprave.

V nacizmu in v komunizmu je laž uničila občutek za resnično dojemanje stvarnosti in odprla vrata nekulturi, nečloveškemu, demoničnemu. Na vprašanje: »Kdo ima oblast v čistem nacističnem ali komunističnem režimu?« Besançon odgovarja: »To preprosto vprašanje je imelo na videz preprost in jasen odgovor, saj je bil nosilec oblasti povsod dobro in še predobro viden – firer, generalni sekretar, partija. Vseeno je bila to izjemno težavna uganka za ljudi, ki so bili sposobni filozofskega premisleka, na primer za Jüngerja, Platono-va, Orwella, Miłosza, Zinovjeva ... Po njih se je slišalo, kar so razglašale verne duše, kot so Mandelstam, Ahmatova, Bulgakov, Rauschning, Herbert ali Solženicin: to je hudič! On je svojim podložnikom dajal nečloveško brezosebnost. Dostojevski in Vladimir Solovjov sta ga že vnaprej slutila. Če tega lika tu ne bi omenili, bi pomenilo, da smo njihova pričevanja slabo poslušali.« (2014, 86)

Po Pascalu nasilje in resnica bijeta dolgo in nenavadno vojno. Ne glede na to, da zaradi njunega paradoksnega razmerja izida ni mogoče napovedati, je Pascal prepričan, da je razlika med njima radikalna: »... nasilje ima omejen tek po ukazu Boga ..., medtem ko resnica večno je in končno zmaguje nad sovražniki – ker je namreč večna in močna kakor Bog sam ...« (Pascal 1963, 429). Odgovor na demonično nasilje kot skrajno obliko nasilja je torej treba iskati v protislovju resnica – laž. Če laž ustvarja pogoje in možnosti za vedno lažje zaostrovanje nasilja, potem resnica te pogoje in možnosti ukinja. Resnica nasilja ne ukinja neposredno, avtomatično in takoj: videli smo, da se po Pascalu nasilje lahko širi tudi mimo resnice. Vsekakor pa resnica ne ustvarja pogojev za širjenje nasilja. Resnica ustvarja okolje, ki omogoča oblikovanje človeškosti, človečnosti in resnične svobode.

To je v svojem razmišljanju Ne živite v laži! dojel Solženicin (1974). »Prav v tem je ključ, ki ga najbolj zanemarjamo – najenostavnejši in najdostopnejši ključ do naše osvoboditve: naša osebna ne-udeležba v laži. Laž je lahko vse prekrila, lahko vsemu vlada – a uprimo se ji na najosnovnejši ravni: naj laži vladajo in prevladajo, a brez mojega sodelovanja!« To »ustvarja odprtino iz kroga slepila (angl. *imaginary encirclement*), ki je posledica naše nedejavnosti (angl. *inaction*)«. Človek ne ustvarja laži in slepila dejavno, ampak s svojo nedejavnostjo, s tem, da ju dopušča in se proti njima ne bori. Zato se je treba zavestno opredeliti za resnico in se laži odpovedati. »Za nas je to najlažja stvar – za laži pa najbolj pogubna. Z odpovedjo laži jim preprosto odvzamemo vir življenja. Kakor infekcija lahko tudi laži obstajajo samo v živečem organizmu.« Laž torej prejema življenjsko moč v človeku, v njegovi neodločenosti in neopredeljenosti. Kako torej laži odvzeti življenjsko moč? Ni nujno, pravi Solženicin, iti na ulice in trge, glasno protestirati in javno izrekati tega, za kar mislimo, da je resnica. Dovolj je, če »zavrnamo to, da bi govorili, kar ne mislimo«. Tega pa, žal, ne počnemo, ampak »šivamo skupaj stare krpe« in tako resnici onemogočamo,

da bi se razodela. V človeku je nagnjenje k temu, da služi laži, potvorbi, utvari ali neresnici in si s tem zagotavlja udobno, lažje preživetje. Lahko pa laž odvrne od sebe in ostane mož, vreden časti, ki ga bodo spoštovali potomci in sodobniki. Od tod gre Solženicin h konkretnim, praktičnim napotkom o tem, kako laži odvzeti življenjsko moč. Ko se človek za to odloči, ne bo več zapisal znaka ali stavka, ki bi sprevračal resnico; takšnega stavka ne bo izrekel – niti zasebno niti javno, niti kot agitator, učitelj, vzgojitelj ali igralec; ne bo orisal, gojil ali oznanjal ene same ideje, ki bi bila lažna ali bi izkrivljala resnico – niti kot slikar, kipar, fotograf, glasbenik itd.; ne bo zunaj konteksta navedel enega samega citata, ki se z njim ne bi strinjal ali ki ne bi v celoti odseval navedene ideje, in to z namenom, nekomu ugajati ali se okтитi, da bi dosegel delovni uspeh; ne bo se pustil zvabiti na demonstracije ali srečanja, ki so nasprotni njegovi želji ali volji, niti ne bo mahal s transparenti, ki jih v celoti ne sprejema; ne bo dvignil roke, da bi glasoval za predlog, ki ni v skladu z njegovim prepričanjem, ne bo glasoval za osebo, ki jo ima za nevredno ali za dvoma vredno; ne bo se pustil zvabiti na srečanje, na katerem se pričakuje prisiljena ali izkrivljena razprava o nekem vprašanju; takoj se bo umaknil s srečanja, predavanja, predstave ali od filma, če bo slišal govoriti laži ali ideološke nesmisle ali brezsravno propagando; ne bo se naročil na časopis, v katerem so poročila izkrivljena ali dejstva zakrita.

Takšno je po Solženicinu življenje človeka, ki se ne vdaja laži in utvari, ampak se odloči za resnico. Človek je pred temeljno izbiro: ali resnica ali laž; ali pristnost ali utvara; ali duhovna samostojnost ali duhovno suženjstvo; ali dejavnost ali nedejavnost; ali življenje ali smrt. Brez poguma, da bi zaščitil svojo dušo, naj se človek – nadaljuje Solženicin – ne ima za naprednega, naj se ne hvali s svojo akademskostjo ali umetnostjo in naj se ne ima za zaslužnega. Človek brez poguma je del črede, ki mu je za vse vseeno, dokler je sit in mu je toplo. Nasprotno, opcija za resnico je najosnovnejša oblika odpora laži, lažja od samožrtvovanja ali gladovnega protesta, a vendarle pomembna. Mnogo je ljudi s takšnim odporom – živijo v resnici; je pa ta pot lažja, ko se zanjo odločijo mnogi. In nasprotno: če človek v sebi ni pripravljen premagati strahu, naj se ne pritožuje nad svojo nesvobodo. Nesvobodo si človek izbere sam; zanj pa po Solženicinu veljajo Puškinove besede: »Zakaj naj bi teleta imela dar svobode? Njihova dediščina je iz roda v rod z zvončki okrašen jarem in jermeni.«

Reference

- Aron, Raymond.** 1965. *Démocratie et totalitarisme*. Pariz: Gallimard.
- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2011. Paradoks moči in šibkosti v recepciji pripovedi o egipčevskem Jožefu. *Bogoslovni vestnik* 71:395–409.
- Besançon, Alain.** 1982. Préface. V: Marc Raeff. *Comprendre l'ancien régime russe: État et société en Russie impériale*. Pariz: Seuil.
- — —. 1985. *La falsification du bien: Soloviev et Orwell*. Pariz: Julliard.
- — —. 1987. *Une génération*. Pariz: Julliard.
- — —. 2014. *Zlo stoletja: o komunizmu, nacizmu in edinstvenosti judovskega holokavsta*. Ljubljana: Družina.
- Clausewitz, Carl von.** 2000 [1832]. *Vom Kriege*. München: Cormoran.
- Dürrenmatt, Friedrich.** 1980 [1962]. *Die Physiker: Eine Komödie in zwei Akten*. Zürich: Diogenes.
- Finkielkraut, Alain.** 1996. *L'humanité perdue: essai sur le XX^e siècle*. Pariz: Editions du Seuil.
- Gerjolj, Stanko.** 2014. »Nasilni Bog« namesto nasilne ideologije: pedagoški diskurz. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 2:247–258.
- Girard, René.** 2007. *Achever Clausewitz*. Pariz: Carnets nord.
- Himmler, Heinrich.** 2014. *Himmler privat: Briefe eines Massenmörders*. München: Piper.
- Kierkegaard, Søren.** 1909—. *Papirer*. 16 zv. Ur. V. Kuhr, E. Torsting, N. Thulstrup in N. J. Cappelørn. Kopenhagen: Gyldendal.
- Klun, Branko.** 2014. Krščanstvo pred izzivom ideologije in idolatrije. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 2:191–200.
- Levi, Primo.** 1987. *Si c'est un homme*. Pariz: Julliard.
- Lévinas, Emmanuel.** 1976. *Difficile liberté*. Pariz: Albin Michel.
- Lorenz, Konrad.** 1966. *Das sogenannte Böse: Zur Naturgeschichte der Aggression*. Dunaj: Dr. G. Borotha-Schoeler Verlag, 1963. Citirano po angl. prev. *On aggression*. New York: Harcourt.
- Matjaž, Maksimilijan.** 2015. Pavlova »beseda o križu« v 1 Kor 1–2 kot izziv krščanske hermenevtike in etike. *Bogoslovni vestnik* 75:65–78.
- Osredkar, Mari Jože.** 2014. Jan Assmann: monoteizem in nasilje. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 2:271–280.
- Pascal, Blaise.** 1963. *Les provinciales*. V: *Œuvres complètes*, 371–470. Pariz: Seuil.
- — —. 1986. *Misli*. Celje: Mohorjeva družba.
- Solzhenitsyn, Alexander.** 1974. Live Not By Lies. *The Washington Post*, 18. 2, A26. [Http://www.columbia.edu/cu/augustine/arch/solzhenitsyn/livenotbylies.html](http://www.columbia.edu/cu/augustine/arch/solzhenitsyn/livenotbylies.html) (pridobljeno 28. 1. 2015).
- Žalec, Bojan.** 2014. Ljubezen kot enost mnogoterega: kierkegaardovski pogled. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 2:201–214.

IV. Paradokšno razmerje med vojno in mirom v mimetični teoriji: Girardova interpretacija Clausewitzevega dela *O vojni*

1. Maščevanje in odpuščanje

Sodobna globalna družba – Marshall McLuhan jo je imenoval »globalna vas« (1962) – je družba medsebojne prepletenosti, v kateri so posameznikovo življenje, delovanje in mišljenje ujeta v mrežo odnosov, ki niso zgolj lokalni ali kontinentalni, ampak so globalni, planetarni. Za dogodek na eni strani sveta *nemudoma* izvedo na drugi strani sveta; ekonomske in finančne spremembe na eni strani sveta *nemudoma* vplivajo na spremembe na drugi strani sveta. Isti medsebojni povezanosti so zavezane ideologije, politika, trgovina, tehnika, religije in celo kultura vsakdanjega življenja (Berger 2009; Petkovšek 2012, 10–15). Po McLuhanu je treba izvore globalizacije iskati v prvi tiskani knjigi, v Gutenbergovi Bibliji (1455). »Gutenbergova galaksija« – kakor je McLuhan poimenoval ero, ki je iznajdbi tiska sledila – je doba eksponencialno razvijajoče se komunikacije, zato so začele izginjati nekdanje kulturne, prostorske in časovne meje, odpirati pa vrata globalni kulturi, ki danes svet prostorsko in časovno povezuje v *eno sinhronično celoto*; znotraj te celote se izgublajo tudi individualne razlike.

Jacques Derrida (2001, 31–2) ali Paul Ricœur (2000, 606) med drugimi menita, da segajo korenine globalizacije veliko globlje. Vidita jih v misijonski dejavnosti latinske, torej katoliške Cerkve; za »globalizacijo« pravita, da je bila v svojem bistvu »globolatinizacija« (angl. globa-latinsation; fr. mondia-latini-sation). Ko v besedi »global-izacija« namesto končnice »[l]izacija« uporabita besedo »latinizacija«, hočeta reči, da ima globalizacija svoje korenine v latinski, rimski Cerkvi, v njeni naravi in dejavnosti. Sodobna globalizirana kultura je tako v svojem najglobljem jedru odtis krščanstva. Na vprašanje, kateri krščanski element je tisti, ki je omogočil nastanek sodobne globalne kulture, oba odgovarjata: odpuščanje. Model odpuščanja so Jezusove besede na križu: »Oče, odpusti jim, saj ne vedo, kaj delajo.« (Lk 23,34) Po prepričanju Derridaja in Ricœurja ima torej sodobna globalna kultura korenine v dogodku križa. Silovito moč, ki jo je imelo odpuščanje v ustvarjanju sodobne kulture povezovanja in medsebojnega vključevanja, priznava tudi Hannah Arendt (1958, 237):

»Če ne bi mogli odpustiti drug drugemu, če se torej ne bi mogli medsebojno odvezati posledic naših dejanj /.../, bi bili žrtve svojega lastnega delovanja, kakor čarovniški učenec, ki se ne more spomniti odrešilnih besed ... Obsojeni

bi bili na to, da bi nemočno in brez smeri tavalı vsak v temini svojega osamljenega srca, ujeti v protislovja in dvoumja.«

Odpušćanje ćloveka odvezuje zlih dejanj v preteklosti in ga osvobaja za novo življenje, za novega ćloveka, za prerojenje. Odpušćanje – odveza od preteklosti – je možnost nove prihodnosti. Brez odpušćanja bi ćlovek ostal ujetnik preteklosti, usode, ki ga ne izpusti iz okov pretekle krivde in mu zapira pot v prihodnost. (Osredkar 2012, str 189–192)

Gornjemu pogledu na vlogo križa v zgodovini ćloveške kulture se pridruŹuje tudi René Girard. Preprićan je, da je kršćanstvo svet osvojilo s kriŹem, s tem, da v svojem misijonskem poslanstvu ni iskalo dominacije, ki ustvarja Źrtve, ampak je – nasprotno – Źrtve izpod dominacije odreševalo. Bistvo kršćanstva je v njegovem odnosu do Źrtve. Zemeljska kraljestva Źrtve ustvarjajo, nebeško kraljestvo jih odrešuje. Kršćanstvo v svojem bistvu ni usmerjeno v dominacijo, ampak v sluŹenje, zato Girard (1999, 13) zapiše: »Kršćanstvo ni nikoli predvidelo, da bo uspelo – v tem je njegova velika moć.«

Po Girardu je »ćlovek izšel iz Źrtvovanja – je torej sin religijskega« (2007, 9). Zato se vsa Girardova antropologija vraća k vprašanju Źrtve in Źrtvovanja. Za predkršćanske, arhaićne druŹbe je znaćilno, da temeljijo na Źrtvovanju Źrtev, za katere Girard poudarja, da so nedolŹne. Sveto pismo jih je oznaćilo z besedo »grešni kozel«. Mehanizem grešnega kozla je arhaićnim druŹbam omogoćal preŹivetje v trenutkih, ko je bila skupnost v nevarnosti, da se v rastoćem vrtincu konfliktov vseh proti vsem sesuje sama v sebi. Rastoća moć nasilja prinaša vedno većji kaos, s tem pa se razlike med ljudmi izgubljajo in ljudje postajajo dvojniki drug drugega. Kaos je zato sinonim za indifferenciacijo, za brez-razlićnost, v katero vodi pospešena medsebojna imitacija, posnemanje, ki posameznike dela vedno bolj podobne drug drugemu. Edini mehanizem, zmoŹen, da zaustavi rušilno moć narašćajoćega kaosa, je Źrtvovanski mehanizem. Ta mehanizem stihijsko in nezavedno doloći grešnega kozla in ustvari množićno preprićanje, da je vsega zla kriv grešni kozel. V to nihće ne dvomi. V resnici pa je grešni kozel nedolŹen. Źrtvovanje je nasilno dejanje, s katerim enodušna množica Źrtev – grešnega kozla – izkljući, jo izŹene oziroma Źrtvuje. Posledica tega dejanja je zaustavitev vrtinca nasilja, boja vseh proti vsem, ki je imel za posledico indifferenciacijo skupnosti. Źrtvovanje, ki Źrtev izkljući iz skupnosti, je nosilec nove diferenciacije, to je: obnove razlik in vzpostavljanja institucij. Izkljućevati pomeni, postavljati meje, diferencirati, iz tega pa nastajajo institucije, ki skupnosti omogoćijo preŹivetje.

KriŹanje Jezusa Kristusa pa je nastopilo kot neprićakovan dogodek, neprićakovana subverzija, ki je arhaićni kulturi spodmaknila njen temelj – Źrtvovanje. Źrtvovanju, ki je bil temeljna institucija arhaićne kulture, je odvzela moć,

s katero je nad njo vladalo. Na križu se je razodela resnica: »grešni kozel« je nedolžna žrtev. Razodela sta se krivičnost žrtvovanja in nasilje množic nad posameznikom, ki je prikazan kot izvor zla v skupnosti. Križ deluje kot razodetje in odrešenje; odrešuje žrtve, lažno obsojene in nedolžno žrtvovane. Mehani- zem grešnega kozla je s tem izgubil moč, ki je z njo v skupnosti reguliral nasilje v vsej njegovi pogubnosti in skupnosti omogočal preživetje.

Drugi pomembni element v zvezi s križanjem Jezusa Kristusa je odpusča- nje. Jezus je na križu prosil Očeta odpusčanja za storilce. Ni se prepustil ma- ščevanju, ki istočasno generira željo in nasilje. Odpusčanje – to je: odpoved maščevanju – je drža, ki »nalezljivi kugi« sovraštva odvzema moč in skupnost od izključevanja preusmerja k medsebojnemu vključevanju. Brez tega obrata ni mogoče pojasniti sodobne globalizirane kulture.

2. Apokaliptičnost in kristična kultura

V svojem delu *Achever Clausewitz* (2007) je René Girard svojo mimetično teorijo dopolnil z analizo mimetične situacije v sodobnem svetu. V skladu z »mimetično teorijo«³ človek svoj izvor in razvoj dolguje zmožnosti posnema- nja, to je mimetičnosti (gr. *mimēsis*), ki v človeku prerašča v nad-mimetičnost, v hiper-mimetičnost, v zmožnost ustvarjalnega posnemanja, na katerem teme- lji človekova ustvarjalnost tako v pozitivnem kakor v negativnem smislu. To pomeni, da se v mimetičnem razmerju posnemovalec svojemu modelu nikoli dokončno ne podredi, ampak *želi* postati boljši od njega, stopiti na njegovo mesto in si ga podrediti. Mimetičnost torej ne vodi samo k pozitivnemu ra- zvoju, ampak tudi v rivalstvo, konflikt in nasilje. Ko je v mimetičnem razmerju eden od tekmecev poražen, poraženec poraza ne sprejme, ampak odgovori z maščevanjem. Maščevanje, ki ga v živalskem svetu ni, je fenomen, v katerem se kaže človekova hiper-mimetičnost, to je, nikoli zadovoljena želja posnemoval- ca po tem, da bi svoj model izrinil in stopil na njegovo mesto.

Mimetičnost je gonilo človeškega razvoja – tako v dobi pred Kristusom kakor v dobi po Kristusu. Toda pred Kristusom je nasilje, ki je »stranski pro- izvod« hiper-mimetičnosti, iz skupnosti izločal mehanizem grešnega kozla. Križ pa je temu mehanizmu odvzel njegovo moč, zato je družba v kristični

3 Mimetična teorija je teorija Reného Girarda o tem, da je temeljno gibalno, ki ustvarja človeka, njegovo kulturo in zgodovino, *mimesis*, posnemanje. »Moja hipoteza je mimetična: ker se ljudje posnemajo bolj kakor živali, so morali iznajti sredstvo, s katerim blažijo nalezljivo podobnost, zmožno, da povzroči popolno izginotje njihove družbe. Mehanizem, ki vrača razliko tja, kjer je vsak postal podoben drugemu, je žrtvovanje. Človek je izšel iz žrtvovanja – je sin religijskega.« (Girard 2007, 9) S tem Girard povzema Aristotela, ki pravi, da se človek »od drugih živali razlikuje po tem, da je najbolj nagnjen k posnemanju« (*Poetika* 48b6–48b7). Človek ni samo mimetično bitje, bitje, ki posnema, ampak je hipermimetično bitje, to je: bitje, zmožno *ustvarjalnega* posnemanja. Človeška vrsta je »preveč mimetična, da bi ostala živalska« (Gans 1993). Ustvarjalni mimetizem – hipermimetizem – je zmožnost, da posnemovalec preseže svoj model. Zmožen je torej ustvariti nekaj novega, a tudi nepredvidljivega, dobrega, vendar tudi slabega in zla.

kulturi izpostavljena nenehni nevarnosti, da jo nasilje, ki ga sama ustvarja, nekontrolirano povleče vase in jo uniči. Edina obramba, ki v kristični kulturi človeka rešuje pred totalnim samouničenjem, je odpoved negativnemu mimetizmu, ki ustvarja nasilje. Odpoved je torej edino zagotovilo preživetja v kulturi, ki jo imenujemo kristična, ker ima svoj temelj v križanju Jezusa Kristusa. Ker je to kultura notranje svobode, je tudi odpoved nasilju lahko le svobodna. Ta kultura ima svoje korenine v posnemanju Jezusa Kristusa.

Mehanizem grešnega kozla – polarizacija nasilja na eno, mehansko izbrano nedolžno žrtev – se lahko sproži tudi znotraj kristične kulture, a tu mehanizem ni več zmožen opraviti vloge, ki jo je imel v arhaični kulturi: to je bilo ustvarjanje bogov (divinizacija) iz grešnih kozlov (diabolizacija). Razodetje je zrušilo arhaično »vero« v krivdo, ki jo je mehanizem pripisoval nedolžni žrtvi (grešni kozel). V kristični kulturi se diabolizacija ne konča z divinizacijo, in ker nasilje ni več pod nadzorom, ustvarja samo še vedno novo nasilje.

Kristična kultura je kultura svobode, to je kultura, ki je v svojem jedru svobodna, drugače od arhaične kulture, ki jo je v njenem jedru nadzoroval in usmerjal nezavedni mehanizem grešnega kozla. Zato je kristična kultura kot kultura popolne notranje svobode pred nenehno možnostjo samo-uničenja, pred možnostjo, da svobodo zlorabi in jo uporabi kot »strašno svobodo« (Dostojevski). Ta zavest se izraža v *apokaliptični zavesti*, v *apokaliptični imaginaciji*. Apokaliptična zavest kot zavest čiste prihodnosti in čiste novosti se je lahko avtentično razvila le v krščanski kulturi, ki ni več podrejena mehanizmu grešnega kozla in maščevanju. Maščevanje namreč človeka zapira v usodo preteklosti, v nenehno vračanje istega. Arhaična zavest je zavest nenehnega vračanja k izvorom – krščanstvo pa je zavest o brezmejni prihodnosti, o neznanki, ki lahko pride kot popolno izničenje in iztrebljenje, lahko pa tudi kot novo nebo in nova zemlja. Kot kultura svobode je kristična kultura v svojem jedru ambivalentna možnost dveh radikalnih nasprotij: 1) *možnost samouničenja v mimetičnem nasilju*, 2) *možnost odpovedi mimetičnemu nasilju*.

2.1. Clausewitz o naravi vojne

Zastavlja se vprašanje, kakšno je razmerje med tema dvema možnostma v sodobni družbi. To vprašanje je predmet Girardovega dela *Achever Clausewitz*. V njem se Girard vrača h Karlu von Clausewitzu (1780–1831), pruskemu generalu in vojnemu teoretiku, ki je živel v Napoleonovem času, in k njegovemu posthumno izdanemu delu *O vojni* [*Vom Kriege*, 1832]. To delo »je morda največja knjiga o vojni, ki je bila kdajkoli napisana« – napisana pa je bila »v času, ko so se evropske vojne mimetično zaostrole« (Girard 2007, 13). Ob njem so se navdihovali mnogi poznejši vojaški strategji, kakor so bili, na primer, Lenin,

Stalin ali Mao Dzedung. H Clausewitzu se Girard vrne, ker meni, da »je – ne da bi se tega zavedal – odkril ne le apokaliptično formulo, ampak tudi to, da je ta formula vezana na mimetično rivalstvo« (15).

Z izrazom »apokaliptična formula« Girard opozori, da je bilo Clausewitzu dano uvideti najglobljo resnico modernega sveta, to je: potopljenost modernega sveta v bazen nasilja, ki lahko vsak trenutek preraste v apokalipso, v popolno uničenje. Po Girardu »je treba iti prek njega [tega besedila, R. P.], da bi razumeli dramo modernega sveta« (32). Besedilo odpira uvid v najglobljo resničnost sodobnega sveta, v »absolutno iracionalno resničnost« (14), ki je možnost »neomejene rabe sile« (32).

Girard Clausewitzu priznava, da je apokaliptično nasilje pravilno izpeljal iz mimetičnega nasilja, to je: iz človeka in iz njegove nepripravljenosti, upreti se maščevalnosti v sebi. Apokaliptičnega uničenja torej ne bi sprožil maščevalni »zli Bog«, kakor apokalipso razumejo fundamentalisti (21). Clausewitz je v to »strašno svobodo« dobil »bliskovit uvid«, a se ga je ustrašil in se mu izmaknil; svoje razmišljanje je v nadaljevanju zavil v »ton tehnične in učene razprave«, v držo, ki absolutno iracionalne resničnosti »ne-želi videti« (14). V tej luči Clausewitz v nadaljevanju svoje razprave vojne ni mislil več tako izvorno, kakor mu jo je bilo dano videti v uvidu možne apokalipse (14; 33). To držo, ki beži pred absolutno iracionalno resničnostjo, Girard označi z besedama »upornost razuma«, v njej pa vidi »enega zadnjih ognjenih zubljev razsvetljenstva, ki je čudovit – nedvomno –, a neresničen« (33–4).

Clausewitz institucijo vojne opisuje v času njene radikalne transformacije, ali bolje rečeno, deformacije, ker je vojna začela izgubljati institucionalno obliko. Delo *O vojni*, v katerem je Clausewitz dokončal le prvo knjigo z naslovom *O naravi vojne*, analizira vojno na osi politika – strategija – taktika, to je: z vidika namena, ciljev in sredstev. Vojno opredeli kot »nadaljevanje politike z drugimi sredstvi« (Clausewitz 2000, knj. 1,1,24). Vojna naj bi bila torej eden od modusov politike. To mnenje pa se že oddalji od tistega, kar je bilo Clausewitzu dano v »bliskovitem uvidu« v »absolutno iracionalno resničnost«, pred katero je – tako meni Girard – Clausewitz zbežal. V skladu z uvidom tukaj vojne ne izpelje iz politike, ampak iz dvoboja:

»Tu ne bomo začeli z okorno, pedantno opredelitvijo vojne, ampak se bomo držali njene prvine, dvoboja. Vojna je le razširjen dvoboj. Če naj mislimo številne posamične dvoboje, iz katerih sestoji, kot enoto, bo bolje, da imamo pred očmi dva, ki se borita. Vsak poskuša drugega prisiliti k izvrševanju njegove volje s fizičnim nasiljem. Njegov naslednji cilj je nasprotnika potolči na tla in ga onespособiti za vsak nadaljnji odpor.« (Clausewitz 2000, knj. 1,1,2; v: Girard 2007, 30)

Po svojem izvoru je vojna dvoboj, v katerem nasprotnika poskušata drug drugega s fizičnim nasiljem premagati, potolči na tla in onesposobiti za odpor; to je nasilje, nered, kaos; to je »dejanje nasilja, da bi prisilili nasprotnika k izvrševanju naše volje« (Clausewitz 2000, knj. 1,1,2). Genij Clausewitza je, da je v tem kaotičnem dogajanju odkril zakonitosti, skrite za navidezno kaotičnim dogajanjem. »Za videzom nereda omogoča teorija vojne najti resnico reda, ki osvetljuje izvor in tek neke vojne, kakor tudi nered, ki se po njem izraža.« (Glucksman 2010) Vojne v njenem kaotičnem dogajanju ni mogoče razložiti z vidika političnih namenov – radikalno jo je mogoče misliti šele z vidika mimetičnega nasilja.

2.2. Napoleonove vojne in izkušnja absolutne vojne

Girard meni: v delu *O vojni* je Clausewitz pokazal, da vojna ne more biti razumljena kot psihološki fenomen, kakor je to poskušal v svojih zgodnjih spisih, ko je vojno razlagal kot »samopotrjevanje nekega ljudstva« (Clausewitz 1981). Prav tako je povedal, da vojna ni fenomen, ki bi ga bilo mogoče razumeti v luči politike ali razsvetljskega razuma. Nasprotno, v Clausewitzevem času se je vojna začela vedno bolj kazati v svoji prvinskosti, kot nasilje, ki ima izvor v posnemanju, v mimetični vzajemnosti. Temu sledita tako razum kakor politika. »Razum mora služiti sili« (Girard 2007, 31); »... politika teče za vojno« (39).

Clausewitz je svoje delo pisal dvajset let po Napoleonovih vojnah, ki niso samo spremenile Evrope, ampak so sprožile tudi razkroj vojne kot institucije, tako da se je začela vojna bolj in bolj kazati v svoji prvinskosti. Vojna kot institucija, ki je bila podrejena točno določenim pravilom in jo je Girard označil kot »vojno v čipkah iz 18. stoletja«, je bila sedaj »preteklost« (31). Vojne so dotlej določala politična, strateška in taktična preračunavanja v kabinetih in ta preračunavanja so bila podrejena pravilom. Za omenjene vojne iz časa monarhične Evrope 17. in 18. stoletja, ki jih je Clausewitz preučeval, je bilo značilno, da so monarhi in knezi drug drugemu jemali mesta in teritorije, a drug drugega niso odstavljali s prestolov. Med njimi je obstajala tiha zaveza. Globalno tiho zavezo so razkrojile revolucionarne vojne, ki so pripravile pot absolutni vojni, v kateri nasilje ni več omejeno. To se je zgodilo, ko je Napoleon odprl vrata množicam in tako ustvaril »armado državljanov« oziroma »ljudstvo pri orožju«. Posledici sta bili dve: razkroj predmodernih zavez in eskalacija nasilja. Z Napoleonom se je vojna začela kazati v svoji absolutni in prvinski »obliki«, nezakrito in neobvladano.

»... leta 1793 se je pokazala vojaška sila, ki si je ni nihče predstavljal. Vojna je nenadoma postala zadeva naroda, in sicer tridesetmilijonskega naroda, ki so se v njem vsi imeli za državljane ... Z udeležbo naroda v vojni je name-

sto kabineta ali neke vojske na tehtnico stopil ves narod. Odslej sredstva, ki jih je bilo mogoče uporabiti, in napor, ki jih je bilo mogoče ponuditi, niso imeli nobenih meja več. Sila, s katero je bilo mogoče odslej voditi vojno, je bila brez protiuteži – posledično je to za nasprotnika pomenilo nevarnost, ki je bila skrajna.« (Clausewitz 2000, knj. 8,3B).

Clausewitz v Napoleonu ni videl »duše sveta na konju«, kakor jo je v njem prepoznal Hegel.⁴ V njem ni videl »teodiceje Duha, ampak čudovito indiferenciacijo na delu« in z njo »zaton Evrope« (Girard 2007, 39). Nastop »armade državljanov« in uvedba »totalne mobilizacije« (28) sta imeli za posledico razkroj institucionalizirane vojne, to pa je omogočilo Clausewitzu tudi, da je uvidel, kaj je vojna sama v sebi, se pravi: kaj je absolutna vojna, ki ni podrejena instituciji.

»Mogoče bi bilo dvomiti o resničnosti naše predstave o tem, da vojni pripada absolutno bistvo, če ne bi prav v naših dneh videli vojne v tej absolutni popolnosti. Po kratkem uvodu, ki ga je imela francoska revolucija, je neusmiljeni Bonaparte vojno kmalu pripeljal do te točke. Pod njegovim vodstvom se ni zaustavila, dokler nasprotnik ni bil na tleh. Prav tako so brez predaha sledili nasprotni udarci. Ali ni naravno in nujno, da so nas ti pojavi pripeljali do izvirnega pojma vojne z vsemi strogimi izpeljavami? /.../ Prav vojaški pohodi v letih 1805, 1806 in 1809, kakor tudi poznejši so nam pomagali izluščiti pojem nove, absolutne vojne v njeni uničevalni moči.« (Clausewitz 2000, knj. 8,2; 8,3A)

Napoleonovi vojaški pohodi so torej ustvarili situacijo, v kateri se je vojna pokazala v svojem bistvu. »Neusmiljeni Bonaparte«, ki mu je pot odprla francoska revolucija, je vojno kmalu privedel do stopnje, ko se je njeno bistvo začelo *kazati* primarno, absolutno, popolno. Same Napoleonove vojne še niso bile *uresničenje* vojne v njeni »absolutni popolnosti« – omogočile pa so uvid v njeno »absolutno bistvo«, ki je bil dan Clausewitzu, a se ga je Clausewitz zbal in pred njim zbežal v politično opredelitev vojne. V uvidu je Clausewitz vojno uzrl kot dvoboj, v katerem si udarci sledijo brez predaha, kot dvoboj, ki brezobzirno uporablja vsa razpoložljiva sredstva in gre do skrajnosti, dokler nasprotnika ne »položi na tla«. V takšnem dvoboju ni več pravil; tu odloča le, kdo bo prehitel drugega – to pa vodi k skrajnostim. Absolutna vojna – vojna v svojem bistvu – je zato eskalacija, pospešeno naraščanje nasilja, ki gre prek vseh meja. Tu tudi preračunavanje, zavlačevanje ali pogajanje niso namenjena izhodu iz vojne, ampak zaostrovanju napetosti, k temu, da bi hitreje kakor

4 Ko so francoske sile leta 1806 zasedle Jenó, je moral Hegel, ki je dokončeval zadnje strani *Fenomenologije duha*, mesto zapustiti. Kot pristaš francoske revolucije pa je bil navdušen, da je videl cesarja Napoleona – »dušo sveta na konju«. Dan pred odločilno bitko je v pismu prijatelju Friedrichu Immanuelu Niethammerju (13. 10. 1806) zapisal: »Cesarja – to dušo sveta – sem videl jezdit v pregled enot. V resnici je čudovita izkušnja, videti takšnega individuum, ki je tu – sedeč na konju – osredotočen na eno točko, sega po svetu in mu vlada.« (Hegel 1952, 119)

nasprotnik pridobili prednost in moč: »... če ga ne prehitim jaz, bo on prehitel mene«. »Med vsemi cilji, ki jim vojna sledi, je uničenje sovražne borbene moči tisti cilj, ki vlada nad vsemi drugimi.« (Clausewitz 2000, knj. 1,2) To je logika dvoboja. »Nasilje ni nikoli izgubljeno za nasilje,« pojasnjuje to skrivnost Girard (2007, 53). Tu se pokaže absolutno iracionalna resničnost mimetičnega nasilja, absolutne vojne in njene paradokсне narave, v kateri se izraža tudi paradokсна narava človeške eksistence same.

»[Mir je] v protislovju z naravo stvari, saj sta kot dva sovražna elementa obe vojski določeni, da drug drugo izbrišeta, kakor ogenj in voda nikoli ne moreta doseči ravnotežja, ampak delujeta drug na drugega tako dolgo, dokler eden povsem ne izgine. Kaj bi rekli za dva borca, ki bi bila ure dolgo objeta, ne da bi se premaknila? Vojaško dejanje je torej kakor navita ura v stalnem gibanju. /.../ Paradoks, ki se tu kaže, da človek išče in ustvarja nevarnost, ki se je istočasno boji, ne bo nikogar začudil. /.../ Revolucionarna vojna predobro kaže njegovo resničnost in predobro dokazuje njegovo nujnost. V tej vojni – zlasti pa v vojnih pohodih Bonaparteja – je vojskovanje doseglo brezpogojno stopnjo moči, ki jo opazujemo kot naravni elementarni zakon. Ta stopnja je možna – in ker je možna, je nujna.« (Clausewitz 2000, knj. 3,16)

234

Mir ni naravna danost – narava človeka je v stanju dvoboja, nasprotja, paradoksa, izključevanja, neravnovesja. To je temeljni aksiom Clausewitzeve teorije o vojni, ki ima temelj v medčloveških odnosih. Medčloveški odnosi temeljijo na posnemanju, še več, na hipermimetičnosti, ki je istočasno tudi izključevanje drugega, iz tega pa sledi eskalacija nasilja. Pred Napoleonovimi vojnami so eskalacijo nasilja zadrževale in nadzorovale različne institucije, med njimi vojna s svojimi pravili tako, da se mimetično nasilje ni moglo zaostri do skrajnosti in se razviti v absolutno vojno. To institucijo so Napoleoneve vojne začele rušiti, Napoleon pa je ni nadomestil z drugo novo obliko, ki bi bila zmožna zadržati eskalacijo nasilja do skrajnosti. V Napoleonovih vojnah se nasprotniki niso več držali pravil in to je omogočilo razvoj vojne v njenem absolutnem, nezadržanem in nekontroliranem bistvu, ki teži k zaostrovanju in eskalaciji nasilja do skrajnosti.

Razkroj starodavnih institucionalnih oblik vojne pa ne pomeni nujnosti takojšnjega izbruha absolutne vojne. Za absolutno vojno so potrebni še drugi pogoji, zlasti enost prostora in časa, ki pa v Napoleonovem času še ni bila tako uresničena, kakor je v sodobni globalizirani družbi.

»Rekli bi lahko, da v Clausewitzevem času »eskalacija do skrajnosti« še ne more najti pogojev za svojo uresničitve; da še nismo v času apokalipse, ampak da vedno bolj in bolj teži k temu absolutu, k uresničitvi primarne

opredelitve vojne; da ljudje na neki način še niso zmožni združiti resnične vojne z njenim pojmom – da pa bodo do tega nekega dne prišli.« (Girard 2007, 34)

Vojna kot institucija, ki je doslej zadrževala silno težnjo eskalacije mimetičnega nasilja proti skrajnostim, se je začela razkrajati, istočasno pa še niso bili uresničeni drugi pogoji – družbeni in tehnični –, ki bi bistvu vojne, to je absolutni vojni, omogočili uresničenje. Clausewitz pred seboj ni imel resnične absolutne vojne, ampak mu je bil dan uvid, da takšna vojna v prihodnosti lahko izbruhne, ko bodo zanjo uresničeni še drugi pogoji. Abstraktno bistvo bi tako postala zgodovinska resničnost.

2.3. Vojna: abstraktna in realna

Tu se zastavi vprašanje o razmerju med abstraktnim in realnim, med vojno v njeni absolutni »obliki« in njenimi relativnimi zgodovinskimi oblikami. Vse resnične, zgodovinske vojne imajo izvor v svojem abstraktnem bistvu, ki jim narekuje to, da težijo k popolnemu izničenju nasprotnika. Ker pa jih tradicionalne vojne oblike pri tem ovirajo in zadržujejo in sta tudi enost časa in prostora še nezadostno uresničena, tudi resnične, zgodovinske vojne ostajajo relativne, neuresničene.

Kaj se torej skriva v pojmu »absolutne vojne«? Po Clausewitzu si moramo abstraktno bistvo vojne predstavljati kot dva nasprotnika, ki težita k popolnosti, k popolni podreditvi drug drugega. Vojna ni popolna, če si to zgolj želita – vojna je popolna, ko se njuna želja tudi uresničuje. Vojna ni samo teženje k podreditvi drug drugega – vojna je resnično podrejanje in izključevanje drug drugega. Vojna je torej v svojem bistvu krutost brez primere, je resnično »iztrebljenje« nasprotnika. Vojna kot zgodovinski fenomen, ki je relativen, črpa moč iz abstraktnega, nadzgodovinskega bistva, to bistvo pa je absolutno. Da se absolutna vojna uresniči na zgodovinski ravni, je možno, ko to dopustijo zgodovinske razmere. Po Clausewitzu se lahko relativna vojna spremeni v absolutno le, če vpliv poprejšnje zgodovine države izgubi svojo moč in če nasprotnika ne preračunavata, kako bodo posledice dvoboja vplivale na prihodnost njunih življenj, odločitev za sovražno dejavnost pa morata nasprotnika sprejeti sinhrono – diahronost je namreč ovira za eskalacijo do skrajnosti.⁵ Absolutna vojna torej ni zgolj abstrakcija, ki se – kakor je menil Raymond Aron – ne bi mogla

5 »Vse drugače pa je, če se iz abstrakcije vrnemo v resničnost. Na ravni abstrakcije je moralo biti vse podvrženo optimizmu: enega in drugega smo si morali predstavljati, ne samo kakor da stremita k popolnosti, ampak jo tudi dosegata. Ali pa to tudi kdaj bo tako v resničnosti? Bilo bi, če:

- 1) bi bila vojna osamljeno dejanje, ki bi nenadoma vzplamtela in bi bila brez predhodne povezave z življenjem države;
- 2) bi nastala iz edinstvene odločitve ali iz vrste istočasnih odločitev;
- 3) bi v sebi nosila dovršeno odločitev in na preračunavanje ne bi že povratno delovalo politično stanje, ki bo vojni sledilo.« (Clausewitz 2000, knj. 1,1,6; Girard 2007, 34–5)

uresničiti, ampak je možnost, ki tli na meji zgodovinske resničnosti in lahko v posebnih okoliščinah hipoma izbruhne v apokalipso in postane zgodovinska resničnost. To se zgodi, ko zaostrovanje potegne za seboj oba nasprotnika do te mere, da pozabita na vse okoliščine. Tedaj brezobzirno uporabita vsa razpoložljiva sredstva za to, da bi drug drugega absolutno podredila svoji sili. Čeprav se pojem »absolutna vojna« najprej kaže kot »logična fantazija« (Girard 2007, 33), je več kakor to; je možnost, ki nosi v sebi nujnost, a je tudi nujnost, ki se ji je mogoče odpovedati. To je paradokсно bistvo dvoboja, ki ima izvor v mimetični vzajemnosti oziroma medsebojnem posnemanju. Vojna in mir (sprava) imata iste korenine: vzajemnost. Vojna je v svojem bistvu dvoboj, ki izhaja iz medsebojnega posnemanja, iz mimetične vzajemnosti, ki neti nasilje – temu nasilju pa se je, kakor rečeno, mogoče tudi odpovedati.

»Ne nehamo poudarjati, da je razmerje doma v srcu vzajemnosti [*réciprocité*] in da sprava razkriva to, kar bo pomenila vojna v negativnem smislu. Takšna so »znamenja časa« – da se prihodnost razrešuje v srcu sedanjosti: prerok in strateg – oba morata znati brati kazalce prihodnosti.« (22)

Od človeka je odvisno, ali bo prihodnost prinesla apokalipso ali spravo. A zdi se, da vzajemnost sama po sebi sili v dvoboj, ki se zato kaže kot referenčna točka, ki povzema v sebi »vso različnost konfliktov, od najbolj vojaških do najbolj političnih. Pojem vojne kot dvoboja tako postane »referenčna točka«. V tem je tudi vsa ambivalentnost Clausewitzeve misli. Clausewitz v resnici ne pravi, da je resnično ločeno od pojma, ampak da resnične vojne težijo proti tej točki.« (33)

2.4. Vojna kot apokalipsa

Apokalipsa – možnost nezadržanega mimetičnega nasilja, ki bi imelo za posledico uničenje človeštva – sodi k abstraktnemu bistvu vojne. Ni si mogoče misliti vojne v njenem abstraktnem bistvu, ne da bi se razvila do skrajnosti, do apokalipse. In če to sodi k abstraktnemu bistvu vojne, ni nemogoče, da to v posebnih okoliščinah ne bi postalo tudi zgodovinska resničnost. Ta »ni nemogoče« pomeni »mogoče«; to »mogoče« pa nosi v sebi nekaj absolutnega – absolutno vojno, ki teži k temu, da bi se uresničila znotraj mogočega, znotraj zgodovinske resničnosti. Tu je »mogoče« več kakor le »mogoče«; »mogoče« je »ni nemogoče« nečesa absolutnega, to je: absolutnega bistva vojne. Zato more sredi zgodovinske resničnosti absolutna vojna nenadoma izbruhniti kot apokalipsa, kot nekaj, kar ni nujno, in istočasno kot nekaj, čemur se ni mogoče upreti. V tem se kaže paradoksnost človekove eksistence, človeške svobode. Dostojevski jo je opisal z besedama »strašna svoboda«, Sofokles pa je za človeka v Antigoni (vv. 332–333) dejal: »Mnogo je strašnega – a ničesar strašnejšega

ni od človeka [*polla ta deina kouden anthrōpou deinoteron pelei*].« Absolutne vojne si ni mogoče predstavljati, a kljub temu sodi njena možnost k najgloblji resničnosti, ki kot »naravni elementarni zakon« spreminja človeško skupnost v bazen nasilja. Najgloblje v sebi je človek grožnja samemu sebi; njegova zmožnost samo-ustvarjanja je istočasno zmožnost samo-uničenja. V svojem bistvu je strast, paradoks, skrivnost, ki je o njej Blaise Pascal zapisal:

»Brez te skrivnosti, od vseh najbolj nedoumljive, smo sami sebi nedoumljivi. V tem breznu se vozla in razvozlava uganka našega bitja in žitja; tako da je človek bolj nerazumljiv brez te skrivnosti, kakor je ta skrivnost nerazumljiva za človeka.« (Pascal 1986, 176–177 [§ 434]; Girard 2007, 60)

Tej skrivnostni, strašni sili dolguje človek samega sebe. Hipermetimičnost človeka ustvarja, lahko pa ga tudi uniči. Metimična vzajemnost med ljudmi prinaša dvoboj in nasilje – to vzajemnost pa more človek kakor po čudežu spremeniti tudi v spravo, v »miroljubno vzajemnost«. Kljub vsemu pa Clausewitz ne skriva svojega vzhičenja nad to čudovito ustvarjalno silo, dano v »strašljivem apokaliptičnem razsvetljenju«, ki mu vsakdanjost stoji nasproti kot »siva, žalostna realnost« (Girard 2007, 34).

Absolutna vojna, ki je v svojem abstraktnem bistvu zunaj realnosti, je vendarle resničnejša od realnosti. Ni nemogoča – nasprotno: v svoji apokaliptičnosti je izziv, ki se mu človek v svoji hipermetimični strasti ne more upirati; hipermetimičnost omogoča človekov razvoj, še bolj pa ga vleče v konflikt in v nasilje. Tu se zastavlja vprašanje, kako se je mogoče tej pogubni hipermetimični strasti upreti. Princip polarnosti, ki mu je hipermetimična strast podrejena, je »kakor ogenj in voda, ki ne moreta nikoli doseči ravnotežja, ampak delujeta drug na drugega tako dolgo, dokler eden povsem ne izgine«. Kakor si je nemogoče predstavljati »borca, ki bi bila ure dolgo objeta, ne da bi se premaknila«, tako si ni mogoče predstavljati človeka v njegovi hipermetimičnosti, ne da bi v posnemanju modela ustvarjal tudi nujni stranski proizvod: nasilje in izključevanje. Ta »naravni elementarni zakon« se je v vsej moči pokazal v revolucionarnih in v Napoleonovih vojnah; v njih je »vojskovanje doseglo brezpogojno elementarno stopnjo moči«. Zanj Clausewitz pravi: »Ta stopnja je možna – in ker je možna [*möglich*], je nujna [*notwendig*].« (Clausewitz 2000, knj. 3,16)

Apokalipsa se kot cilj zarisuje na obzorju metimičnega nasilja. Ima obliko paradoksa, ki ga sestavljata *možnost* nujnega in *nujnost* možnega. V njeni možnosti vidi Clausewitz več kakor možnost – nujnost; v njeni nujnosti vidi manj kakor nujnost – možnost. V silni apokalipsi prepozna možnost sprave; v možni spravi vidi nevarnost apokalipse. Mir lahko nenadoma izbruhne v absolutno vojno, v najstrašnejše; absolutna vojna lahko znotraj sebe ustvari

spravo, najkrhkejše. Ta skrivnost je – ponovimo Pascala! – človeku nerazumljiva, brez nje pa je človek še bolj nerazumljiv samemu sebi.

2.5. Vojna in politika

Eskalacija do skrajnosti je paradoks – možnost in nujnost obenem –, ki ga Clausewitz opiše kot »naravni elementarni zakon«. Tudi če se eskalacija, ki vodi k absolutni vojni, neusmiljeno vsiljuje skupnosti kot zakon, se ji more skupnost upreti in odreči. Proti temu elementarnemu zakonu delujejo politični cilji, ki vojno omejujejo in eskalacijo do skrajnosti zadržujejo; ti cilji temeljijo na »verjetnostnem računu, ki izhaja iz določenih oseb in odnosov«. Politični cilji se uveljavijo, ko »zakon skrajnega«, katerega namen je, »onesposobiti nasprotnika in ga zbiti po tleh«, oslabi (Clausewitz 2000, knj. 1,1,11; Girard 2007, 37). Politika s svojimi cilji se je zmožna upreti elementarnemu zakonu skrajnega. S tem vojne nadzira, jih usmerja in določa njihove oblike, ki segajo od uničevalne vojne [*Vernichtungskrieg*] do oboroženega opazovanja [*bewaffnete Beobachtung*] (Clausewitz 2000, knj. 1,1,11).

Politika je torej zmožna zadrževati, nadzorovati in usmerjati potenciale nasilja in zagotavljati relativno stabilnost. A vloga politike je relativna; dokončne stabilnosti ni zmožna nikoli zagotoviti. Tudi v času po Napoleonovih vojnah, ko je dunajski kongres zagotovil relativno stabilnost vse do leta 1870 oziroma 1914, politiki ni uspelo preprečiti pokolov, organiziranja proletariata kot borbenega razreda in uveljavljanja družbenega darvinizma. Kakšno je torej razmerje med politiko in mimetičnim nasiljem, ki se lahko razraste v absolutno vojno? Ali »politika teče za vojno«? Girard odgovarja:

»Vsekakor so strasti tiste, ki vodijo svet ... Te strasti pa so se strgale z verige z revolucionarnimi in Napoleonovimi vojnami. Skrito in do takrat zadržano počelo vojne se je osvobodilo. Pravilneje bi bilo reči: »Skoraj se je osvobodilo,« kajti resnične vojne niso še sorazmerne njihovemu pojmu. /.../ Vojna kliče vojno, tudi če si je Napoleon ves čas – od Jene do Moskve – brezupno prizadeval za mir in je zato vsakič mobiliziral nekaj več svoje dežele, nekaj več vojakov.« (Girard 2007, 39)

Politika je zmožna vojno nadzorovati in zadrževati v okviru relativnih vojn. V svojem jedru pa vsaka relativna vojna teži k svojemu abstraktnemu bistvu, k absolutni vojni. To težnjo politika na različne načine omejuje, s pripravami na vojno na primer, večjo vojno pa lahko prepreči tudi z manjšo. V modernem ponapoleonskem svetu pa se je z razgradnjo vojne kot institucije osvobodilo »skrito in do takrat zadržano počelo vojne«. S tem se je izgubil tudi vpliv, ki ga je nad vojno imela politika – odtlej je bolj kakor kadarkoli prej vojna prepuščena hipermimetični strasti, ki je človeka v modernem svetu

privedla na rob apokalipse. V tej situaciji pa »ima lahko en sam zelo majhen političen vojni motiv učinek, ki daleč presega njegovo naravo in ustvari lahko resnično eksplozijo« (Clausewitz 2000, knj. 1,1,11). To pomeni, da politika še zdaleč ne obvlada več vojnega počela, ki ga odtlej vodijo strasti.

»Tudi najbolj kulturna ljudstva se lahko v največji strasti vnemejo eno proti drugemu. /.../ Ponavljamo stavek: vojna je dejanje nasilja in v uporabi tega ni nobenih meja. Drug drugemu narekujejo zakon – ustvari se torej vzajemno učinkovanje, ki v skladu s pojmom vodi k skrajnemu. To je prvo vzajemno učinkovanje in prvo skrajno, na katerega naletimo.« (knj. 1,1,3; Girard 2007, 32)

2.6. Vojna in filantropija

Kakšna je po Clausewitzu pravilna drža sredi naraščajočega mimetičnega nasilja? Clausewitz zavrača pacifizem in filantropijo in ju označi za naivno, lahko kotno razmišljanje.

»Filantropične duše bi tu zlahka pomislile, da obstaja umeten način zmage nad nasprotnikom, takšen, ki mu ne bi prizadejal preveč ran, pa tudi, da je to prava težnja vojaške umetnosti. Kakor lepo se to lahko sliši, je vendarle treba to napako zbrisati – v tako nevarnih zadevah, kakor je to vojna, so namreč napake, ki nastanejo iz dobrovoljnosti, prav najslabše. Ker uporaba fizične sile v njenem celotnem obsegu nikakor ne izključuje sodelovanja razuma, je prevlada namenjena tistemu, ki se poslužuje sile nezadržno – ne da bi se bal krvi –, kolikor tega ne stori nasprotnik. S tem pa že narekuje drugemu zakon – tako se oba dvigujeta k skrajnemu; omejujejo ju le omejitve, ki so lastne protiutežem.« (Clausewitz 2000, knj. 1,1,3)

V okoliščinah, v katerih institucije za zadrževanje nasilja ne delujejo več, tudi filantropija ni pravi odgovor na nasilje. Samo ravnoesje je zmožno obdržati mir. »Vzajemno učinkovanje«, ki je v jedru medčloveških razmerij, v skladu s svojo logiko vodi k izključevanju, k dvoboju, k relativnim vojnem, te pa so po svojem bistvu usmerjene k absolutni vojni. To je pot zaostrovanja, radikalizacije in eskalacije hipermimetične strasti, ki prizna le eno mejo: brezmejnost. Po Clausewitzu je mogoče to težnjo zaustaviti le z neustrašnim nasprotovanjem. Po Girardu je Clausewitz odkril temeljno antropološko resnico: hipermimetičnost vodi človeka v brezmejno, apokaliptično nasilje. Za Clausewitzja je to spoznanje o nezaustavljivi hipermimetičnosti človeka čudovita resnica, saj ima razvoj v tem svoj temelj. V njej pa ima svoj izvor tudi možnost absolutne vojne; k njej so usmerjene vsa človeška zgodovina in vse relativne vojne, zaustaviti pa jo more samo protiutež, »ki se ne boji krvi«; ne pacifizem, ampak neustrašno kljubovanje nasprotniku. Samo močno protiutež se zmore

upreti nesimetričnosti, ki jo giblje skrb, »da bo drugi prvi streljal na nas, da bi nam onemogočil streljati na njega, da bi mu onemogočili streljati na nas« (T. C. Schelling, v: Glucksman 2010). Nasprotnik me zato ne sme prehiteti – samo nenehna vojna pripravljenost zaustavlja absolutno vojno.

3. Sklep: nova apokaliptična racionalnost

René Girard je vzel za izhodišče svojega razmišljanja Clausewitzovo delo *O vojni*, ker verjame, da »je treba iti prek njega, da bi razumeli dramo modernega sveta« (Girard 2007, 32). Moderni svet se je radikalno ločil od predmodernega. Drugačnega ga ni naredil samo razvoj znanosti in tehnike, ampak tudi razpad institucionalnosti, oboje pa je posledica krščanstva, ki je v svoji moči demistifikacije odvzelo arhaičnemu moč in veljavo.

»Za to, da delujejo, zahtevajo arhaične religije skritje ustanovnega umora, ki se je v obrednih žrtvovanjih brezmejno ponavljal in je človeške družbe tako varoval pred njihovim lastnim nasiljem. Z razkritjem ustanovnega umora pa krščanstvo uniči nevednost in praznoverje, nujno potrebni za te religije. Omogoča torej vzlet do takrat nezamisljivega vedenja. Človeški duh, osvobojen žrtvovanjskih prisil, je iznašel znanost, tehnike – vse najboljše in najslabše v kulturi. Naša civilizacija je najbolj ustvarjalna, najmočnejša od vseh, ki so kdajkoli obstajale, a tudi najbolj krhka in najbolj ogrožena, ker nima več ograde, ki jo je imelo arhaično religijsko. V pomanjkanju žrtvovanj kar najbolj tvega, da uniči samo sebe, če se pred tem ne bo varovala – to se tudi vidno dogaja.« (Girard 2007, 16–17)

Novi vek je eksistencialno svobodo, pridobljeno na križu, prepustil prostemu padcu. Institucije, ki jih je ustvaril arhaični svet za nadzor nad nasiljem, so v razkrajanju. Girard meni, da smo »približno že tri stoletja priče razkroja vseh obredov, vseh ustanov« in da se je Clausewitz znašel »na stičišču dveh dob vojne« (26). V zvezi z zgodovino nasilja je to obdobje prelomno: razkroj vojne kot institucije je ustvaril realne možnosti za apokalipso. Odprl je vrata totalnim vojnám, ki lahko brezmejno zajamejo svet in potegnejo vase vse sloje družbe. Clausewitz je s tem odkril idejo »totalnega družbenega pojava«, ki sta jo pozneje opredelila Marcel Mauss in Émile Durkheim. V luči tega spoznanja je družbeno življenje celota, podrejena enemu temeljnemu principu – po Girardu je ta princip »mimetična vzajemnost«. Zаметke totalnega družbenega fenomena je Clausewitz prepoznal v Napoleonovih vojnah, vedno večja enost prostora pa je pripravila tudi podlago za absolutno vojno, za vojno torej, kakršna je vojna v svojem abstraktnem bistvu.

Novi situaciji sledi tudi nova racionalnost. Clausewitz je v Napoleonu prepoznal tisto najglobljo resničnost človeške kulture, ki so jo preroško razodevala že svetopisemska besedila, zlasti Razodetje. V svojem uvidu je prepoznal, da človeka žene mimetična vzajemnost, ki je ognjišče človeške kulture, zmožno človeka ustvariti in tudi uničiti. Z Napoleonom se je mimetična vzajemnost osvobodila in ušla izpod nadzora starodavnih institucij, ki so doslej uspešno nadzorovale mimetično nasilje. Institucije, kakor so bile institucije grešnega kozla, religije, politike ali vojne, so začele slabeti; vedno močnejša je začela postajati rušilna hipermimetična strast, njena moč pa je v globalizacijo dobila še boljše možnosti. Politika misli, da je vojno zmožna nadzorovati – to ni nemogoče, saj je v ta namen razvila mnogo sredstev. Res pa je tudi nasprotno: »En sam zelo majhen političen vojni motiv ima lahko učinek, ki daleč presega svojo naravo – ustvari lahko resnično eksplozijo.« (Clausewitz 2000, knj. 1,1,11) Nedolžna politična odločitev lahko v sodobnem globaliziranem svetu sproži dogodek, ki bi neizmerno presegel začetno politično odločitev in politiko samo; tako lahko nedolžen plamen zaneti vrstico: na drugi strani bo ta vrstica spremenila sod smodnika v rušilno eksplozijo, ki neizmerno presega moč začetnega plamena. Tudi apokalipse ne more razložiti nepomembna politična odločitev – pojasni jo lahko le mimetična vzajemnost, ki kot cilj nosi v sebi zmožnost brezmejne eskalacije nasilja.

Racionalnost je v svojem načinu razmišljanja podrejena mimetični vzajemnosti. Simbolni red in posledično institucionalnost imata svoje korenine v mimetični vzajemnosti, v hipermimetičnosti. Zato je racionalnost odvisna od mimetične vzajemnosti: če se človek prepusti njenemu nasilju, bo tudi njegovo mišljenje nasilno; če se odpove nasilju, ki ga mimetična vzajemnost narekuje, bo človek tudi v svojem mišljenju nenasilen. Mimetična vzajemnost je vladala nad človekom, nad njegovim mišljenjem in nad njegovo zgodovino kot »zakon zgodovine« od začetkov človeštva. A znotraj tega toka se je zgodil čudež, ki ga mimetična vzajemnost v svojem nasilju ni predvidela: dogodek križa. Križ je človeka odrešil suženjske ujetosti v mimetično vzajemnost, ki je človeka v svoji silnosti kot zakon vodila od začetkov njegove zgodovine dalje. A prav sedaj, ko je človek v moči križa zaživel svojo eksistencialno svobodo v vsej polnosti, se je nenadzorovano prepustil tudi mimetičnemu nasilju vse do njegovih skrajnosti.

»Paradoks hoče, da začenjamo evangelijsko sporočilo dojemati prav v trenutku, ko se eskalacija do skrajnosti začenja vsiljevati kot edini zakon zgodovine.« (Girard 2007, 20)

Drugače od arhaične kulture – v njej je mehanizem grešnega kozla človeku jemal svobodo, a je tudi onemogočal eskalacijo nasilja v absolutno nasilje – je za moderno kulturo, rojeno iz krščanstva, značilna prepletenost dveh možno-

sti: radikalne svobode in radikalnega nasilja. Nova racionalnost in nova etika morata najti odgovore na te radikalne možnosti, ki jih ima moderni človek; od njiju je odvisno, ali gre človek naproti apokalipsi ali prenovljenemu človeštvu. Odgovarjati morata na vedno večjo eskalacijo nasilja, ki jo je zaznal že Hölderlin in jo izrazil v himni z naslovom *Patmos*. Občutil pa je tudi paradoks, da sredi rastočega nasilja raste rešilno: »Kjer je nevarnost, raste tudi rešilno [*Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch*]«. Eskalacijo nasilja je Girard opisal z besedami: »Vojna kliče vojno.« (39) »Nasilje ni nikoli izgubljeno za nasilje. To je temeljna resničnost, ki jo je treba razumeti.« (53) V perspektivi, ki jo je odprlo Sveto pismo, se torej nasilje kaže kot substanca človeške zgodovine in kulture. V tej luči vidijo človeka tudi Hölderlin, Clausewitz in Girard. Nasilje pa rojeva tudi nasilno racionalnost, ki se je po Girardu artikulirala v mitologiji in v razsvetljenstvu. Ti dve racionalnosti ne prepoznata mimetične vzajemnosti, ki ustvarja nasilje; nasprotno, nezmožni, da bi jo mislili, jo celo opravičujeta. Racionalnost, ki izhaja iz mimetične vzajemnosti, po principu polarnosti krivdo polarizira: izbira nedolžne, nemočne žrtve in krivdo močnejših prenaša nanje. Svojo popolnost in višek vidi v absolutni vojni, v apokalipsi, ki krona zgodovino izključevanja, nasilja, laži, mitov, grešnih kozlov, malikov, lažnih bogov; način njenega delovanja pa je mistifikacija, ustvarjanje iluzij; z iluzijami sistematično zakriva ustanovni umor in vse poznejše obredno nasilje, ki je le ponavljanje ustanovnega umora. To je racionalnost, nastala v kontekstu mimetične vzajemnosti.

Mitološko-razsvetljski racionalnosti stoji nasproti preroško-kristično-apokaliptična racionalnost. Izhaja iz uvida o možni apokalipsi, o radikalnem nasilju, o absolutni vojni; zanjo apokalipsa ni rešitev, ampak usodna možnost samoizničenja. Ta racionalnost ni več izključevalna, kakor je to bila arhaična mitološka racionalnost, ki je izključevala, kakor je mehansko izključeval mehanizem grešnega kozla. Zato se tudi ne more sklicevati na usodo. Izhaja iz jasne izkušnje osebne, eksistencialne svobode – ta racionalnost je torej nujno etična. Zanjo apokalipsa ni usoda, čeprav se zdi, da je usmerjenost v apokalipso »edini zakon zgodovine« – a tudi to se izkaže za slepilo, za iluzijo, ki jo je mimetično nasilje ustvarjalo skozi vso svojo zgodovino; apokalipsa je resda kot poslednji cilj zapisana v mimetično nasilje in v njegovo eskalacijo. Toda od Kristusa dalje je človek odrešen mimetičnega nasilja. Kristus je pokazal, da lahko znotraj starega človeka zaživi novi človek, zmožen, da se nasilju odpove: človek je zmožen vzeti Kristusa za svoj bivanjski model. Bistvo tega modela pa je *odpoved*. Katastrofo, h kateri vodi eskalacija nasilja, je zmožna preprečiti le odpoved, to je »sprejetje obnašanja, ki ga je priporočil Kristus: popolna vzdržnost glede povratnih ukrepov, odpoved zaostrovanju do skrajnosti. Če

se namreč ta nekoliko podaljša, nas bo to vodilo naravnost v izničenje vsega življenja na planetu.« (18)

Odpoved je torej temelj nove racionalnosti – Branko Klun (2013, 501) jo označi z izrazom »višji razum« – in most k novemu človeštvu; v njej se človek odpove nasilnemu, negativnemu, izključevalnemu mimetizmu, ki ustvarja laž in iluzijo. Če ima stari človek izvor v mimetičnem nasilju, ki spreminja ljudi v neločljive dvojnike, potopljene v tekmovalnost, v izključevanje in v žrtvovanje, se novi človek rodi iz Kristusa, iz odpovedi mimetični vzajemnosti in mimetičnemu nasilju. To mu omogoči, da se svobodno oblikuje v odgovornega človeka s svojo lastno individualnostjo. Nasprotno mimetična vzajemnost svobodo in individualnost uničuje. Svobodo in individualno istovetnost je mogoče ustvariti z odpovedjo mimetični vzajemnosti. Odslej človek svoje istovetnosti ne bo iskal v drugem, v posnemanju in v tekmovalnosti, ampak v osebni svobodi; ta drži človeku pomaga ohraniti primerno oddaljenost od svojega modela in svobodo; odreši ga žrtvovanjskih prisil in nevednosti o njegovi nasilnosti; omogoči mu »vzlet do takrat nezamisljivega vedenja« in ustvariti »najbolj ustvarjalno, najmočnejšo od vseh civilizacij, ki so kdajkoli obstajale, a tudi najbolj krhko in najbolj ogroženo, ker nima več ograde, ki jo je imelo arhaično religijsko« (16–7).

Na apokaliptične razsežnosti zlorabe svobode, pridobljene na križu, so opozarjala že svetopisemska apokaliptična besedila – Clausewitz pa je spoznal trenutek, da je apokalipsa postala realna možnost. Sprememba racionalnosti je bila zato neizogibna. Girard poudarja, da »nas na sled nove racionalnosti niso postavili teologi, ampak sobni strateg« (15), pruski general z uvidom v skorajšnjo možnost apokalipse, ki ga je izrazil v svoji »apokaliptični formuli«. Nasilja v sodobnem svetu ne bodo več mogle zadrževati vojaške in politične institucije, ki jih je človek oblikoval v preteklosti, da bi z njimi obvladal nasilje. Te institucije so izgubile svojo moč – odslej je človek nasilju neposredno izpostavljen, zato mora nanj tudi neposredno, osebno odgovarjati.

»Arhaični strahovi se danes kažejo z novimi obrazi – nobeno žrtvovanje pa nas jih ne bo rešilo. Nujno je torej izdelati strategije, ki nas bodo opremile proti temu nepredvidenemu nasilju, ki ga ne zmore zaustaviti nobena institucija več. Te strategije pa ne bodo več mogle biti vojaške ali politične. V teh časih katastrof – v teh časih, v katerih mora biti katastrofa nujno vključena v racionalnost – se narekuje nova etika.« (64)

Kristus na križu je ustvaril model neposrednega odgovora na nasilje; na križu je človeku pridobil notranjo svobodo – v tej svobodi je človek podarjen samemu sebi, lahko pa jo spremeni v »strašno svobodo« (Dostojevski), ki odpre vrata skorajšnji apokalipsi in samo-uničenju človeka in človeštva. Uvideti

možnost apokalipse pa ne pomeni brezizhodnega, absolutnega obupa, ampak, nasprotno, bolje razumeti pomen upanja:

»Apokalipsa ne naznanja konca sveta, ampak utemeljuje upanje. Kdor nenadoma *uvidi* resničnost, ni v absolutnem obupu modernega nemišljenega, ampak odkrije svet, ki imajo v njem stvari smisel.« (16)

Nova racionalnost misli »absolutno iracionalno resničnost«, pred katero si je novoveška razsvetljenska racionalnost zatiskala oči. Mišljenje »absolutno iracionalne resničnosti« predpostavlja smelost in zrelost. Model te zrelosti in smelosti je križ, Girard pa dodaja, da sodobni človek še ni dovolj zrel, da bi sprejel ta model, težo na križu pridobljene svobode in uvid v možnost apokalipse sredi absolutne eksistencialne svobode. »Nismo dovolj kristjani,« pravi. (10) Križ ni hrana za otroke. »Krščanstvo je ustanovni umor v nasprotno smer, ki razsvetljuje to, kar je moralo ostati skrito za nastanek obrednih, žrtvovanjskih religij. Krščanstvo primerja sv. Pavel s hrano za odrasle, ki se razlikuje od hrane za otroke, kar so še bile arhaične religije.« (18) Razodetje je demistificiralo arhaično religijo in pokazalo, da fascinantne mitološke pripovedi v resnici prikrivajo obredno nasilje v ozadju, ki je arhaični družbi omogočalo preživetje, ni pa ji omogočilo razvoja v humanosti. Humanemu napredku je temelje položilo šele razodetje, ki je človeka osvobodilo mehanizma grešnega kozla. S tem je razodetje razkrilo mimetično vzajemnost, ki je privedla do prvega, ustanovnega umora, v sodobni družbi pa se lahko razvije vse do apokaliptičnega samouničenja človeštva. Tej nevarnosti, prepoznani v razodetju, se danes realnost v možnostih globaliziranega sveta tudi približuje; realnost torej vedno bolj pritrjuje preroškemu razodetju.

»Realnost se začenja pridruževati resnici, ki je nismo iznašli, ampak je bila izrečena pred dva tisoč leti. Da prihaja realnost to resnico potrjevati – tega naša bolna obsedenost od nasprotovanja in inovacije noče razumeti. Paradoks je, da se s približevanjem točki alfa podajamo proti točki omega; da vedno boljše razumevanje izvora vsak dan bolje dojemamo; da nam ta izvor prihaja naproti: zapah, ki ga je pasijon odrinil z ustanovnega umora, danes sprošča planetarno nasilje, ne da bi bilo to, kar je bilo odprto, mogoče zapreti.« (11–12)

Sodobni človek stoji sredi možnosti apokaliptičnega nasilja, samouničenja sebe in človeštva. Nova racionalnost in nova etika, ki izhajata iz najgloblje zavesti o apokaliptičnosti trenutka, o možnosti najstrašnejšega, dajeta izhod iz tega trenutka, ki gre prek odpovedi mimetični vzajemnosti, to je: prek notranjega spreobrnjenja.

Ozadje miselne strategije, ki ji sledita Clausewitz in Girard, je nauk Heraklita Efeškega, po katerem izvorno stanje človeka ni mir, ampak nasilje: »Boj je

oče vsega.« Tako je človeka razumelo tudi svetopisemsko novozavežno izročilo: »Ne mislite, da sem prišel zato, da prinesem mir na zemljo; nisem prišel, da prinesem mir, ampak meč.« (Mt 10,34) Po Clausewitzu in po Girardu apokaliptičnega dogodka ne bosta mogla zaustaviti niti pacifizem niti filantropija, ki izhajata iz naivnega prepričanja, da je izvorno stanje človeka mir. V nasprotju s tem naivnim prepričanjem postavljata Clausewitz in Girard tezo, ki se zdi paradokсна: »hoteti vojno« prinaša mir – »hoteti mir« prinaša vojno.

»Hoteti vojno – to je po Clausewitzu tipična drža branitelja proti tistemu, ki hoče mir, to je laž in nadvlado – lahko tako postane duhovna drža. Ali Kristus ne vabi sam k temu, da bi bili »bolj zviti kakor kače«? Bolj kakor kadarkoli smo torej v vojni – v trenutku namreč, ko vojna sama niti ne obstaja več. Boriti se moramo proti nasilju, ki ga ne more nič več brzdati in jo obvladati.« (Girard 2007, 22)

Ko govori Girard o Jezusu Kristusu v kontekstu možnosti apokalipse in absolutne vojne, tudi Jezusa predstavi kot nekoga, ki je »v vojni pripravljenosti« – to je bila njegova duhovna drža. S tem hoče reči, da se Jezus ni prepuščal brezskrbnemu pacifizmu, ki gradi mir na naivni veri v naravno dobrosto človeka, ampak da je bil v nenehni »bojni pripravljenosti«, katere namen je bil, premagati skušnjava in slepilo nasilja in z odpovedjo nasilju ustvariti prostor miru. Zanj mir ni dobrina, ki bi prišla sama od sebe, ampak je dobrina, za katero se je treba v bazenu rastočega nasilja nenehno boriti in si jo izboriti. Drža Jezusa Kristusa je zato nenehno kljubovanje sili nasilja, je bitka, ki je Jezus ne bije nasilno, ampak z odpovedjo nasilju znotraj mimetične vzajemnosti, to je, silnega generatorja nasilja. To držo bi lahko opisali z mislijo C. S. Lewisa (1986, 44): »V svetu ni nevtralnega mesta; vsak kvadratni centimeter, vsako sekundo terja Bog zase in jo – njemu nasproti – terja zase satan.« Svet je boj vode in ognja, ki ga v skladu s principom polarnosti Clausewitz (2000, knj. 1,1,15) razloži kot »igro z rezultatom nič«: »Zmaga enega izniči zmago drugega.« A bitka, ki jo Jezus bojuje, je drugačna od drugih. Princip polarnosti je usmerjen k zmagi, k izničenju, k izključevanju. Svet, v katerem Jezus živi, je podrejen principu polarnosti, a Jezus tega principa ne prevzame za svojega – v tem je bistvo njegove bitke –, bije bitko, ne da bi bil usmerjen k zmagi, k izničenju in izključevanju.

»In če bitka velja več kakor zmaga? Prvenstvo zmage je triumf slabotnih. Prvenstvo bitke pa je – nasprotno – predigra v edino spreobrnjenje, ki šteje. Takšna je herojska drža, ki smo jo poskušali redefinirati. Ta edina more ustvariti povezavo med nasiljem in spravo, ali natančneje, narediti očitno možnost nekega konca sveta in sprave ljudi. Ne bo mogoče izstopiti iz te ambivalentnosti. Bolj kakor kadarkoli sem prepričan, da ima zgodovina

svojo smer; da je ta usmeritev strašna; da pa »kjer je nevarnost, raste tudi rešilno«.« (22–23)

Nova etika je etika herojske države, ki je zmožna vzdržati vedno večji pritisk nasilja. Toda na nasilje ne odgovarja z nasiljem; na nasilje, na katero je nenehno pripravljena, odgovarja z odpovedjo mimetičnemu nasilju in eskalaciji nasilja. V tej državi je zametek miru, ki ni »mir s pokopališč« in ga ta svet ne more dati. V situaciji modernega sveta bi odgovarjati na nasilje z nasiljem odprlo vrata nezadržni eskalaciji nasilja do skrajnosti. Zato ima človek prihodnost le, če se odpove »naravnemu elementarnemu zakonu« (Clausewitz 2000, knj. 3,16) in ustvari prostor novemu človeku, ki je močnejši od »naravnega elementarnega zakona« in je zmožen prihodnost ustvarjati nenasilno. Novi človek – človek sprave – se rojeva iz radikalne odpovedi nasilju in maščevanju. V resnici vojna in nasilje prihajata sama od sebe, kakor po nekakšnem naravnem elementarnem zakonu. Šele ko človek sprejme sebe kot bitje, ki je po svojem izvoru nasilno, bo zmožen ta zakon z odpovedjo tudi premagovati. Vdajati se prepričanju, da je človek po naravi dober, pomeni: dopuščati elementarnemu zakonu nasilja, da vlada nad človekom in ga vleče vedno globlje v nasilje.

Girard in Clausewitz izhajata iz prepričanja, da človeka vodi mimetična vzajemnost in z njo mimetično nasilje. Zgodovina človeštva je poskus, obvladati, nadzorovati in usmerjati to mimetično nasilje, iz katerega je človeštvo tudi nastalo. To nasilje je človeštvo skozi vso zgodovino obvladovalo s pomočjo institucij, ki so bile same nasilne, žrtvovanske. Krščanstvo je človeka – človeku v dobro – osvobodilo institucij, zato bo človek v prihodnosti preživel le, če bo postal novi človek – človek z novo racionalnostjo in z novo etiko. Nova racionalnost in nova etika posnemata model Jezusa Kristusa. Jezus Kristus v svoji državi ni popuščal »miru tega sveta«, navideznemu miru mimetične vzajemnosti, ki se kiti z »brez-različnostjo«, z indiferentizmom. Kristusov mir ni od tega sveta; temelji na odpovedi »človeškemu, preveč človeškemu«. Ta odpoved prinaša na novo individualnost in razlike. V tem je bistvena razlika med arhaičnim in krističnim. V arhaični dobi je razlike in meje postavljala mehanizem grešnega kozla s tem, da je izključeval; s tem je ustvarjal red in je skupnost obvaroval pred kaosom. V kristični dobi pa je temelj reda novi človek, ki svoj svet oblikuje sam v odgovornosti in z odpovedjo mimetični vzajemnosti. Če v sebi ne bo našel moči za to odpoved, ga »za vrati čaka« skorajšnja apokalipsa. Zgodovina ima namreč svoj tek, svojo smer, ki je strašna – »a kjer je nevarnost, raste tudi rešilno«.

Reference

- Arendt, Hannah.** 1958. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press. Slov. prev. *Vita activa*. Ljubljana: Krtina, 1996.
- Berger, Peter L.** 2009. Štirje obrazi sekularizacije. *Tretji dan* 38, št. 3/4:3–10.
- Clausewitz, Carl von.** 1881 [1812]. Bekenntnisschrift. V: Carl von Clausewitz. *Ausgewählte militärische Schriften*, 140–215. Gerhard Förster, Dorothea Schmidt in Christa Gudzent, ur. Berlin: Militärverlag der Deutschen Demokratischen Republik.
- — —. 2000 [1832]. *Vom Kriege*. München: Cormoran.
- Derrida, Jacques.** 2001. *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. London: Routledge.
- Gans, Eric Lawrence.** 1993. *Originary Thinking: Elements of Generative Anthropology*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Girard, René.** 1999. La vraie mondialisation, c'est le christianisme. *L'express*, 14. 10.
- — —. 2007. *Achever Clausewitz*. Entretiens avec Benoît Chantre. Pariz: Carnets nord.
- Glucksman, André.** 2010. Clausewitz (Karl von) 1780–1831. V: *Encyclopaedia universalis*. Version 15.00. Pariz: Encyclopaedia Universalis. DVD-ROM.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich.** 1952. *Briefe von und an Hegel*. Zv. 1. V: *Sämtliche Werke*. Zv. 27. Ur. Johannes Hoffmeister. Hamburg: Meiner.
- Klun, Branko.** 2013. Razum v odnosu do vere: podpora in izziv. *Bogoslovni vestnik* 73, št. 4: 495–505.
- Lewis, C. S.** 1986. Christianity and Culture. V: *The Seeing Eye and Other Selected Essays from Christian Reflections*. New Work: Ballantine Books.
- Osredkar, Mari Jože.** 2012. Forgiveness Allows a New Creation. V: Janez Juhant in Bojan Žalec, ur. *Reconciliation: the Way of Healing and Growth*, str. 189–195. Zürich; Münster: Lit.
- Pascal, Blaise.** 1986. *Misli*. Celje: Mohorjeva družba.
- Petkovšek, Robert.** 2012. Evangelij – gibalno racionalizacije v kulturi in družbi. V: Rodney Stark. *Zmagoslavje razuma: kako je krščanstvo pripeljalo do svobode, kapitalizma in razcveta zahodne družbe*, 7–30. Ljubljana: Družina.
- Ricoeur, Paul.** 2000. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Pariz: Seuil.
- Schmid, Johann.** 2011. *Die Dialektik von Angriff und Verteidigung: Clausewitz und die stärkere Form des Kriegsführens*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.



v. Imperativ »Nikoli več zla nasilja!« v luči evangelskega klica »Glej, človek!«

Starogrški pregovor »Nasilje rojeva nasilje« razodeva bistvo nasilja: vsako, tudi najmanjše nasilje skriva v sebi težnjo k več nasilja, k nasilju brez meja, končno k absolutnemu, totalnemu nasilju. Zato nasilje nikoli in v nobeni obliki ni nekaj dobrega, tudi takrat ne, ko je v funkciji dobrega, ko, na primer, poskušamo z manjšim zlom preprečiti večje zlo. Dobrost nasilja je le lažni zunanji videz – samo v sebi pa je vsako, tudi najmanjše nasilje potencial absolutnega zla.

Ta potencial absolutnega nasilja ni nekaj »pritičnega«, nekaj, kar bi bilo človeku »od zunaj dodano«. Nasprotno, ta potencial sodi k bistvu človeka in človeške kulture. Zgodovina človeka je obenem zgodovina razvoja in zgodovina nasilja, njun skupni izvor pa je po prepričanju Renéja Girarda, h kateremu se bomo vrnili, v medsebojnem posnemanju in v tekmovalnosti.¹ Posnemanje omogoča obenem razvoj in odpira vrata medsebojnemu izključevanju in sovrastvu.

Od samih začetkov človeške kulture pa nasilju stoji nasproti imperativ »Ne ubijaj!«, katerega namen je: zaježiti val nasilja in obvarovati človeka pred samo-uničenjem. Eden najstarejših dokumentov človeštva, zgodba o Kajnu in Abelu (1 Mz 4,1–24), ki govori o bratomoru, nastalem iz tekmovalnosti in zavisti, se konča z zapovedjo Boga: »Ne ubijaj!« (Girard 1987, 146; Girard, Antonello in de Castro Rocha 2004, 84) Ker je skozi zgodovino človeštva nasilje vedno bolj kazalo svojo pravo, resnično podobo, ki je absolutno nasilje, se je tudi človek vedno bolj zavedal, da ne bo preživel, če imperativa ne bo vzel v brezpogojni, absolutni obliki, ki se glasi: »Nikoli več zla nasilja!«

Moralno-zgodovinski imperativ »Nikoli več zla nasilja!« deluje kot navodilo človeku, kakšno *obliko* naj dá svojemu življenju in kakšno eksistencialno *držo* naj zavzame, da zlo nasilja ne bi moglo zavladati nad njim. Imperativ je odgovor na skrajne oblike demoničnega in skorajda apokaliptičnega zla, ki jih je prineslo 20. stoletje. Imperativ je govorno dejanje; navodilo, ki se v njem izraža, na človeka deluje, ga opominja, usmerja in določa. V naši razpravi nas bo zanimala predvsem moč in zmožnost jezika, da človeka določa in oblikuje. Jezik ni samo sredstvo, po katerem se človek izraža – nasprotno, je tudi moč, ki človeka oblikuje. V tem smislu govorimo o različnih življenjskih likih: lik

¹ Mimetična teorija Renéja Girarda je le ena od teorij o izvoru in o naravi nasilja, ki pa je danes zelo odmevna. Martin Heidegger je glavni izvor nasilja v zahodnem izročilu videl v metafizičnem razumevanju resnice, ki resnico enači z idejo (Klun 2014), Jan Assmann pa nasilje povezuje z religijskim fundamentalizmom (Osredkar 2014). Našo razpravo postavljamo v kontekst mimetične teorije, ki vidi izvor nasilja v mimetični želji.

krepostnega človeka, lik svetnika, lik znanstvenika, lik vsakdanjega človeka in podobno. V moči lika, ki ga vzame za svojega, razumeva človek življenje in ga živi. »Lik« (lat. *forma*) je sinonim za duha, za kulturo, za »kako«, ki določa način človekovega življenja. Tisto, kar človeka v njegovem bistvu določa, je način oziroma slog njegovega življenja, njegove *biti* – beseda »eksistenca« označuje prav način, kako človek, ki sam o sebi svobodno odloča, svojo *bit* oblikuje. »Slog je človek sam!« je zapisal grof Buffon (1707–1788) v svojem *Govoru o slogu* ob sprejetju v francosko akademijo.

Isto življenje (= vsebina; lat. *materia*) lahko torej človek živi na mnogotere načine; isti vsebini lahko dá različne oblike; svoje življenje lahko živi kot heroj ali strahopetnež, kot svetnik ali zlikovec, kot znanstvenik ali nevednež. Lik, ki ga človek privzame in živi, govori o vrednotah, ki jih je ta človek izbral za svoje smernice in cilje. Lik, ki opredeljuje način zajemanja življenja, pa se kaže v jeziku, v načinu, kako nekdo govori, to je: v govornih dejanjih ali govornih igrah, ki jih človek uporablja. Zato bomo poskušali najprej analizirati imperativ kot »govorno dejanje«, kot lik, ki določa način ali slog nekega življenja, nato pa bomo imperativ obravnavali tudi z njegovega vsebinskega, materialnega vidika. Vsebina moralno-zgodovinskega imperativa »Nikoli več zla nasilja!« je »zlo nasilja«. Do »zla nasilja« se človek opredeli v besedah »Nikoli več!« in v skladu z njima oblikuje svoje življenje oziroma svojo bivanjsko, eksistencialno držo.

250

Pri analizi formalnega vidika imperativa bomo sledili *teoriji govornih dejanj*. Ta teorija jezika ne obravnava samo z vidika *semantičnih*, idealnih pomenskih vsebin, ampak tudi s *pragmatičnega* vidika, kot dejanje oziroma govor, v katerem govorec (angl. *utterer*) pomenskim vsebinam daje različne smisle. Teorija torej poudarja, da idealnim pomenskim vsebinam šele govorec določa smisel: smisel, ki ga ima pomen besede »moč«, je različen v religijskem, znanstvenem ali vsakdanjem govoru; govori pa človek v skladu s svojo življenjsko obliko, ki jo živi kot znanstvenik v laboratoriju, kot vsakdanji človek na ulici ali kot vernik v bogoslužju. Z Wittgensteinom lahko rečemo: »Pomen besede je njena raba v jeziku.« (Wittgenstein 2001, § 43)

Vsebinski vidik imperativa »Zlo nasilja« pa bomo analizirali v luči mimitične teorije Renéja Girarda. Mimitična teorija, ki velja za eno najbolj odmevnih sodobnih razlag o nasilju, obravnava nasilje z antropološkega vidika. Izvir nasilja vidi v dejstvu, da je človek mimitično bitje, to je: bitje, ki nezavedno, mehansko posnema (gr. *mimesis*) druga človeška bitja. Posnemanje je izvorni medčloveški odnos. Mimitična teorija pojasnjuje, da lahko s pojmom mimitične želje razložimo fenomen človeka in njegove kulture v celotnem razponu od začetkov človeške kulture do apokaliptičnih vizij, ki spremljajo človeštvo, pa tudi nasilje v njegovih najbolj različnih oblikah in na različnih ravneh ži-

vljenja, od konfliktov na mikroravni medčloveških odnosov do vojn med supersilami na globalni ravni. Velika prednost teorije je, da – kakor pravi Girard – le artikulira védenje, ki ga je iz tisočletne izkušnje izluščila in uredila sveto-pisemska interpretacija (Girard 1999; 1987, 141–280).

1. Imperativ »Nikoli več zla nasilja« v luči teorije govornih dejanj

1.1. Ilokucijska sila imperativa

Teorija govornih dejanj, katere glavni predstavniki so John Langshaw Austin, Paul Grice, John Searle, Jean Ladrière in Donald Evans, uči, da je jezik po svojem bistvu govor – to je: dejanje – in ne trpna, mrtva slika stvari ali stvarnih stanj. Jezikovni pomen zato ni odvisen samo od idealne vsebine besed in stavkov, ki jih opredeljujeta slovar in slovnica, ampak tudi od načina, kako govorec besede in stavke uporablja in udejanja. Teorija zato razlikuje med *lokucijo* in *ilokucijo*: z oznako »lokucija« označujemo jezik, kolikor je nosilec idealne pomenske vsebine, z »ilokucijo« pa jezik kot dejanje, v katerem se kaže govorčeva raba jezika. Lokucija sodi na področje *semantike*, ilokucija pa na področje *pragmatike*; semantiko zanimajo pomenske vsebine v njihovi idealni obliki (npr. vojna kot vojna), pragmatiko pa raba pomenskih vsebin (npr. vojna kot ugotovitev, vojna kot obljuba, vojna v smislu obžalovanja ipd.). Isto idealno stavčno vsebino je torej mogoče uporabiti na različne načine, z različnimi nameni in v različnih funkcijah. Pomen stavčne vsebine »Vojna je« je jasno določen in razumljiv, a dokončno ji pomen določi šele način njene rabe, ki ji dodeli neki smisel. Vsebino »Vojna je« lahko, na primer, govorec uporabi v različnih smislih, kot:

- nekdo, ki *ve*, da je vojna;
- nekdo, ki *obljublja*, da bo vojna;
- nekdo, ki *ukazuje*, naj bo vojna;
- nekdo, ki *obžaluje*, da je vojna;
- nekdo, ki *razglasi*, da je vojna.

V načinu rabe se kaže odnos, ki ga ima govorec do vsebine izrečenega; teorija govornih dejanj označi odnos, ki jezik oživlja in ga dela dejanje, »ilokucijsko silo«. V ilokucijski sili se kaže, da govorec z rabo jezika bistveno sooblikuje pomen pojma ali stavka s tem, ko ga uporabi v nekem določenem kontekstu in mu določi smisel. Pomen besede ali pojma dobi smisel, ko ga govorec dejavno vključi v svoje življenje in v njegove situacije; odtlej pomen ni več zgolj »mrtva slika« stvari ali stanja stvari, ampak postane operativen: v tej operativni funkciji pomen nekaj opisuje, nekaj trdi, nekaj zapoveduje, nekaj razglša in

podobno. Pomen začne dejavno graditi življenjski lik govorca in njegov eksistencialni način. Po drugi strani pa je tudi pomen besede in stavka odvisen od življenjskega lika govorca: pomen vprašanja »Biti ali ne biti?« ima povsem drugačen smisel v ustih igralca na odru kakor v ustih obupanega osamljenega človeka. Ilokucijske sile torej določajo eksistencialno držo človeka: po njih človek dosega in uresničuje svoje namene, po drugi strani pa ilokucija tudi sama oblikuje človeka. Eksistenca se torej artikulira v govornih dejanjih; govorna dejanja pa eksistenco (= način, slog biti) soustvarjajo.

Ilokucijska dejanja delimo v več kategorij. Stavke, s katerimi nekaj trdimo ali opisujemo, imenujemo »asertive« ali »representative«; stavke, s katerimi se nečemu zavezujemo, »komisive«; stavke, s katerimi nekaj zapovedujemo, »direktive«; stavke, s katerimi izražamo svoja razpoloženja in čustva, »ekspresive«; stavke, s katerimi nekaj razglašamo, »deklarative«. Besede, ki ilokucijo določajo, so »ilokucijski operatorji« (npr. vem, obljubim, ukazujem, obžalujem, razglašam idr.). Končno – smo rekli – se v ilokucijskih silah oziroma ilokucijskih operatorjih kažejo eksistencialne drže: v trditvah resnicoljubnost, v obljubah iskrenost, v zapovedovanju odločenost, v razglašanju avtoriteta. Razpredelnica prikazuje različne ilokucijske kategorije in razmerja med ilokucijo, lokucijo in eksistencialno držo govorca:

Kategorija	Ilokucija – sila (operator)	Lokucija – vsebina	Eksistencialna drža
Reprezentativ, asertiv	Vem	Vojna je	Resnicoljubnost
Komisiv	Obljubljam	Vojna bo	Iskrenost
Direktiv	Ukazujem	Vojna mora biti	Odločenost
Ekspresiv	Obžalujem	Vojna je	Iskrenost
Deklarativ	Razglašam	Vojna je	Avtoriteta

Ilokucijskih sil ni mogoče ločiti od življenjskih oblik oziroma eksistencialnih drž. Stavki brez ustrezne podpore v neki določeni eksistencialni drži so nesmiselni: nesmiselno je reči »vem, da ...«, če govorec ni resnicoljuben, ampak laže; nesmiselno je reči »obljubim«, če govorec ni iskren, ampak vara; nesmiselno je reči »ukazujem«, če je govorec neodločen in brez avtoritete. Stavki, ki jih uporabimo v nasprotju z namenom, ki ga kažejo, so nesmiselni; takšni stavki so laži, prevare, zavajanja in podobno.

V luči povedanega bomo analizirali imperativ »Nikoli več zla nasilja!« Za-nima nas, kakšno eksistencialno držo imperativ predpostavlja.

1.2. Samo-vključenost govorca v izrečeno

Različnim kategorijam ilokucijskih dejanj ustrezajo različne eksistencialne drže. To pomeni, da je govorec eksistencialno in življenjsko vključen v stavke, ki jih izreka. Že Platon je trdil, da je – drugače od pisane besede – govor »živ in

ima dušo« (*Fajdros*, 276 A 8). To velja celo za znanstvene stavke, katerih bistvo je objektivnost, izključenost subjektivnega vpliva torej. Teorija govornih dejanj uči, da so tudi objektivni stavki dejanja, ki jih ustvarja govorec; tudi objektivni znanstveni stavki so govorčevu delo; bistvo izrekanja znanstvenih stavkov je, da se govorec v izrekanju odpove subjektivnosti, da govorec stavke izreka v duhu resnicoljubnosti, verodostojnosti in odpovedi svojim subjektivnim interesom. Ta odločitev in zavzetost sta lahko samo osebna, subjektivna odločitev. V tem smislu je subjektivnost pogoj objektivnosti; v svoji najgloblji subjektivnosti se človek odloči za objektivno, ne-subjektivno sprejemanje resničnosti. Zato ima Kierkegaard prav, ko pravi: »Subjektivnost je resnica.« (Kierkegaard 1957, 194; Torrance 1990, 22) Resnica je *skladnost* spoznanja s predmetom spoznanja – še globlje od te usklajenosti pa je resnica *privolitev*, pripravljenost, priznati bivajočemu, da je, to je: reči »da« temu, kar je. Globlje od reči, *kaj* neki predmet je, je priznanje, *da* je. Po Aristotelu je resnica reči »za bivajoče, da je, in za nebivajoče, da ni« (Met. IV, 7, 1011 b 25–28; prim. Platon, Soph. 240 E 10). Ta privolitev je subjektivne narave; ta privolitev je odločenost subjekta, da sredi svoje individualnosti in subjektivnosti odstopi prostor objektivnosti, po kateri se resnica razkriva.

Govorec – subjekt – se v izgovorjeno vključuje na različne eksistencialne načine (npr. iskrenost, resnicoljubnost, odločenost idr.) in na različnih stopnjah. Če rečem: »Vem, da ...,« to pomeni: »*Jamčim*, da je vsebina izrečenega stavka resnična.« Če rečem: »Obljubim, da ...,« to pomeni: »*Zavezujem* se, da bom obljubljeno izpolnil.« V tem se kažejo različne stopnje vključenosti govorca v izrečeno. Odgovornost za laž: »Nimam časa!« ki jo izrečem znancu, ko me vabi na kavo, je manjša od odgovornosti, ki jo ima ženin, ko pri poročnem obredu obljublja: »Jaz X., sprejemem tebe, Y., za svojo ženo in obljubim, da ti bom ostal zvest v sreči in nesreči, v bolezni in zdravju, da te bom ljubil in spoštoval vse dni svojega življenja.« Besedo »odgovornost« razumemo tu v dobesednem smislu kot odzivnost – in s tem vključenost – na nagovor.

Pomen izrečenega doseže polni smisel, če govorec izreka stavke v skladu z njihovim namenom, ki se kaže v ilokucijskem operatorju. Kljub temu pa govorna dejanja govorca različno zavezujejo. Če znancu pravim: »Jutri bo snežilo,« je to opis jutrišnjega vremena, za katerega bom, če ne bo snežilo, ugotovil, da je bil napačen ali neresničen. Povsem drugačno vrednost pa ima stavek: »Abortus ali evtanazija je etično upravičeno dejanje,« ki ga danes izreka profesor medicinske etike na predavanju študentom medicine. Čez deset let bo lahko zdravnik, ki je danes študent, spoznal, da se je profesor na predavanju motil, kakor bom lahko tudi sam jutri ugotovil, da sem se danes, ko sem napovedoval sneg za jutri, zmotil. Če se obe izjavi v prihodnosti izkažeta za zmotni,

ugotovimo, da sta z epistemološkega, spoznavnega vidika obe neresnični. Z etičnega, vrednostnega vidika pa je med eno in drugo zmoto radikalna razlika.

V čem se skriva razlika, ki radikalno ločuje en stavek od drugega? Prva izjava govorca *etično ne zavezuje, da se ne sme motiti*; druga izjava pa govorca *etično zavezuje, da se ne sme motiti*. Razlika med izjavama je v moči njune *etične zavezujočnosti*, ki jo imata do govorca. To, kar daje eni in drugi izjavi moč zavezujočnosti, je vsebina stavkov. Vsebina prve izjave je »napoved jutrišnjega vremena«, vsebina druge izjave je »upravičenost umetne prekinitve življenja«. Vsebina prve izjave je opisna – njen namen je opis predmetnega sveta; vsebina druge izjave pa primarno ni opisna, ampak je normativna – njen namen je normiranje in utemeljevanje človeške prakse, to je: dejanj, ki človeka konstituirajo v njegovi človeškosti (= biti človek) in v njegovi človečnosti (= biti etičen). V prvi izjavi se kaže slika sveta, druga izjava pa artikulira normo ali ideal, ki človeka dela človeka. Drugače od prve izjave, ki je opisna, deskriptivna, je druga normativna in razkriva obrise človeškosti. Če v moči prve izjave opisujemo svet, v moči druge izjave postajamo ljudje. Kot človek moralno ničesar ne izgubim, če imam napačno predstavo o svetu (npr. »jutri bo snežilo«); izgubim pa, če sledim napačnim etičnim ali svetovnonazorskim usmeritvam (npr. »moriti mi je dovoljeno«). Namen etičnih izjav ni opis dejstev, ampak izražanje norm, ki konstituirajo moje življenje in človeškost. Zato *opisano dejstvo*, da je umetna prekinitev nosečnosti razširjena praksa, ne more postati *norma naše prakse*. Vsebina, ki jo prinaša vprašanje upravičenosti abortusa ali evtanazije, ni empirične, deskriptivne ali teoretične narave, ampak idealne, normativne oziroma praktične narave. Namen teh izjav ni, *o nečem* govoriti – njihov namen je, *človeka izrekat* (= človeka konstituirati).

Pomen, ki ga imata izrečena stavka za naše življenje, je torej radikalno različen. Moč etičnih stavkov se kaže v izjavi »Moriti je dovoljeno«. Da nekdo velja za nečloveškega, ni treba, da nekoga umori – dovolj je, če misli, da je moriti dovoljeno. Neetična torej niso samo *realna* dejanja; neetična so že *govorna* dejanja, kakor je to stavek »Moriti je dovoljeno«. Že ta stavek človeka dela nečloveškega. To pomeni, da jezik človeka tudi ustvarja ali ga ruši. V tem se kaže razlika v ontološkem statusu obeh izjav. Status prve izjave je instrumentalen; človek jo uporablja kot izrazno sredstvo; z njo govorec nekaj o nečem pove. Status druge izjave je substancialen, hipostatičen; kar izjava *pravi*, to tudi *je*. Izjava »Ohranjati življenje je etično« je tudi sama etična; izjava »Moriti je etično« tudi sama ni etična. Etika je avto-referenčna; etika ni predmet dogovorov in sporazumov; etika nosi kriterije o tem, kaj je in kaj ni etično, sama v sebi; zato v razmerju do govorca deluje normativno. To, kar etika izjavlja, izjavlja iz sebe in to tudi *je*. Etične izjave imajo torej svoj temelj v svoji vsebini; njihov namen ni izjavljanje nečesa o nečem drugem, ampak samo-izkazovanje, artikulacija

tega, kar nosijo same v sebi, da bi usmerjale, vodile in končno preoblikovale bit govorca v etično bit. V prvem primeru je kriterij za resničnost izrečene vsebine zunanji predmet (= jutrišnje vreme), na katerega velja izjava; v drugem primeru je kriterij za resničnost izrečene vsebine vsebina stavka samega. Stavek »Moriti ni dovoljeno« je stavek, ki je etično utemeljen in razviden sam v sebi; že izreči »Moriti je dovoljeno« pa je neetično ne glede na zunanjo resničnost, ki morda umor upravičuje s sociološkega ali naturalističnega vidika. Razvidnost za resničnost torej nosijo etični stavki sami v sebi, zato si etike ni mogoče samovoljno prilagajati. Njeni zahtevki se kažejo v obliki imperativov, ki jim ni možno ugovarjati. To zmožnost etike, da utemeljuje samo sebe, imenuje Jean Ladrière *autodiction* (Ladrière 1997, 101); ti stavki izrečenemu podeljujejo tudi smisel, to je: govorcu narekujejo, kako naj jih razume in uporablja; ti stavki so torej avto-referenčni, avtonomni. Takšni so stavki, ki jih izrekamo v etiki in v veri, človeka delajo etičnega človeka ali vernika – zato je status takšnih izjav substancialen, normativen, človeka-tvoren, drugače od drugih izjav, ki niso človeka-tvorne in jih človek zgolj uporablja. Takšne »substancialne«, normative izjave eksistenco oblikujejo, jo usmerjajo in jo celostno vključujejo oziroma povzamejo vase; človek iz njih in po njih postaja človek. Te izjave od govorca zahtevajo njegovo popolno samo-vključenost v izrečeno.

Izgovarjanje avtoreferenčnih stavkov od govorca zahteva, da se tem stavkom podredi kot njihov naslovnik. Ti stavki svojega naslovnika, obenem tudi tistega, ki jih izgovarja, povzemajo vase, ga oblikujejo in preobražajo. Delujejo kot proces, ki transformira govorcevo eksistenco, v etično ali versko eksistenco na primer. Etični stavki ga delajo odgovornega, verski stavki ga delajo vernega. Izrečena vsebina govorca zavezuje, angažira in transformira. Takšne stavke lahko govorci prevzema nase le dejavno – ob njih ne more ostati trpen, pasiven, neopredeljen. Ti stavki ne dopuščajo, da bi se govorci, ki jih izgovarja, od njih oddaljili in razlikovali; povzamejo ga vase in ukinejo epistemološko razdaljo, značilno za razmerje »subjekt – objekt«; govorci in izgovorjeno sta tu eno: vsebina izrečenega stavka je tudi vsebina govorceve eksistence. Resnica teh stavkov torej ne deluje teoretično, ampak eksistenčno, praktično; kaže se v govorcevi eksistenci, v tem, kako to, kar govori, govorci živi; eksistenca je avtentična forma vsebine. Tu »govoriti« pomeni »biti«; »biti« tu razkriva »pomen« in njegov »smisel«. Obenem pa v etiki in v veri jezik eksistenco ustvarja; v veri in etiki se resnica kaže v obliki pričevanja in ne v teoretični obliki. Resnico je mogoče avtentično zajeti le v eksistenci in ne teoretično.

Na isti, avto-referenčni način deluje tudi liturgični jezik. To, kar govorci v bogoslužju izgovarja, govorce povzema vase in ga transformira; njegovo eksistenco spreminja v verno, liturgično eksistenco. Izgovarjanje molitev v bogoslužju govorce dviguje v hiper-realnost, ki jo odpira vsebina liturgičnega

jezika. Tako liturgični jezik transformira govorčevo eksistenco in jo izvzema iz vsakdanjega življenja. Razpoloženja, čustva ali mišljenje so v liturgični eksistenci radikalno drugačna od razpoloženj, čustev ali mišljenja v vsakdanji eksistenci. To transformativno silo imenuje Jean Ladrière »eksistenčni induktor« (Ladrière 1984, 59). Kakor liturgični jezik ustvarja in oblikuje liturgično eksistenco, tako etični jezik ustvarja in oblikuje etično eksistenco. *Etična eksistenca* je torej »proizvod« in »delo« *etičnega diskurza* oziroma *etičnega govora*.

V tej luči moramo razumeti moralno-zgodovinski imperativ »Nikoli več zla nasilja!«. Ilokucijska sila imperativa kaže, da:

- imperativ naslovnika nagovarja brezpogojno in celostno;
- resnica imperativa je praktična, eksistencialna resnica, katere bistvo je, da jo živimo.
- Imperativ deluje kot:
- *zapoved*, to je: kot »direktiv«, ki predpostavlja odločen upor zlu nasilja ter usmerja govorčevo eksistenco in oblikuje njegovo življenje;
- *obljuba*, ki predpostavlja iskreno govorčevo pripravljenost, da obljubljeno uresniči;
- *razglas*, ki predpostavlja družbeno voljo in odločenost, ustvariti novo kulturo;
- *védenje*, ki predpostavlja resnicoljubnost in hoče z njo zamenjati laž, na kateri temelji nasilje.

1.3. Sklep

Po teoriji govornih dejanj imajo govorna dejanja smisel le znotraj ustreznih življenjskih oblik in eksistencialnih drž, v katerih se jezik udejanja kot govor. To velja tudi pri izrekanju opisnih stavkov (npr. v znanosti), ki so v funkciji čiste objektivnosti; tudi objektivnost je namreč rezultat odločitve subjekta, da se svoji subjektivnosti odpove. Eksistencialna drža torej konstitutivno sooblikuje smisel pomena. Vlogo eksistence pri spoznavanju in izrekanju resnice je prepoznal že Kierkegaard, po katerem temelj resnice ni v skladnosti spoznanja s predmetom spoznanja, ampak v pripravljenosti duha, da stopi na pot spoznavanja resnice. Način eksistiranja – eksistencialni način – omogoči spoznavanje resnice; resnica je najprej tisti »kako« duha, ki spoznanje omogoča. Zato Kierkegaard zapiše: »»Kako« resnice je pravzaprav resnica.« (1958, 24)

»Če je »kako« tega odnosa v resnici, je v resnici tudi individuuum, tudi če bi se nanašal na neresnico.« (Kierkegaard 1957, 190) Po Kierkegaardu je skladnost duha s predmetom spoznanja drugotnega pomena; zanj je bistvena začetna odprtost: začetni »kako« duha. To je zlasti pomembno, ko govorimo o Bogu: ker je Bog presežen, je skladnost med spoznanjem in Bogom nedoseglji-

va; pomembno pa je, da duh tudi do skrivnosti, do presežnega, do paradoksnega zavzame pravo naravnost, pravi »kako«. Že ta naravnost na poseben, eksistencialni način govori o Bogu. Pravi »kako« postavlja duha v resnični odnos do Boga, tudi če o njem ne more povedati ničesar. Negativna teologija je torej lahko resnična v svoji drži do nedojemljive skrivnosti Boga: tu resnica ni v vsebini, v »kaj« izrečenega, ampak v eksistencialnem načinu, v »kako«, ki ga govorec zavzame do neizrekljive skrivnosti. Tu resnica pomeni »resnico delati, resnico živeti – to je: biti resničen« (Torrance 1990, 23). Ker je po Kierkegaardu Bog »absolutna resnica«, resnice ni mogoče zajeti teoretično – mogoče pa je do nje zavzeti pravi, resnični odnos, ki je pričevanje, to, da to resnico živimo in jo »delamo«, tudi če je teoretično ne moremo tematizirati. (Žalec 2014)

Odnos do zla nasilja je analogičen. Tudi o zlu nasilja ni mogoče govoriti, ker je po Girardu »absolutno iracionalna resničnost«. V imperativu »Nikoli več!« pa se kaže drža, ki jo duh zavzame do zla: lik oziroma »kako«, ki ga govorčev duh privzema. V njem se kaže drža absolutne odpovedi čaru zla in nasilja. Zlo se predstavlja v obliki čara in iluzije, ki resničnost prikazuje v lažni luči. Človek se torej tu spopada z lažjo, ki človeka sredi njegovega duha zapečuje, ga ločuje od resnice in ga podreja utvari, da je vreden tekmeca izriniti in stopiti na njegovo mesto.

2. Imperativ »Nikoli več zla nasilja« v luči mimetične teorije

Od formalnega se sedaj selimo k vsebinskemu vidiku imperativa, k »zlu nasilja«, ki ga bomo analizirali z vidika mimetične teorije. Po Girardu dolguje človeštvo svoj izvor in razvoj zmožnosti medsebojnega posnemanja (gr. *mimesis*), to je »mimetizmu«, ki pravi, da človek posnema že po svoji naravi, nezavedno in mehansko. V njem ima izvor človeška kultura v vsem njenem razponu od pozitivnih, ustvarjalnih zmožnosti do negativnih, rušilnih sil.

2.1. Mimetizem, mimetični krog, mimetična kriza

»Mimetična želja je tista, ki nas dela človeške.« (Girard 2004, 9) V svojem bistvu je človek bitje želje, želja pa je posnemovalna – »želja po biti kakor«. Človek posnemovalec pa ima model, katerega posnema: hoče *imeti* to, kar ima model; hoče *biti* to, kar je njegov model. V posnemanju modela napreduje in se razvija; s tem pa tudi sam postopoma postane izziv za svoj model in model začne posnemati svojega posnemovalca. Med posnemovalcem in modelom se tako oblikuje odnos vzajemnosti, recipročnosti: posnemovalec posnema model – model posnema posnemovalca. Ta odnos ju dela vedno bolj podobna, vse dokler ne postaneta dvojnika. Sama sta prepričana, da sta si vedno bolj različna – v resnici pa sta si vedno bolj podobna. Vedno večja podobnost in izginja-

nje razlik med njima ju delata tekmeča in rivala, to pa vodi v konflikt in v boj za prevlado, ki se začne eksponentno širiti na okolico. Kakor »hitra nalezljivost kuge« – s to metaforo so eksponentno širjenje nasilja opisovali miti – začne nasilje spreminjati skupnost v kaos in končno v »vojno vseh proti vsem«. V takšni nevarnosti samouničenja skupnosti se sproži mehanizem grešnega kozla, ki deluje mehanično, avtomatično in nezavedno. Vloga mehanizma je prenos krivde za kaos, v katerem se skupnost utaplja, na žrtev, ki je v resnici nedolžna; svojo žrtev izbere mehanizem zaradi njenih posebnosti in drugačnosti (npr. tujec, belin, dvojčki, pohabljeni idr.) in jo žrtvuje.

Žrtvovati pomeni, izključiti nekoga iz skupnosti, potisniti nekoga od znotraj ven. Žrtvovanje je dejanje, ki vzpostavlja mejo med notranjostjo in zunanostjo; to je dejanje obnavljanja razlik, ki so se v fazi vedno večjega posnemanja izgubile. Žrtvovanje je torej ustvarjanje razlik, brez katerih skupnost tone v kaos. Nihanje skupnosti med redom, ki temelji na razlikah, in neredom, ki je posledica izgube razlik, Girard imenuje »mimetični krog«. Tisti del kroga, ko je skupnost najgloblje potopljena v kaos, v »vojno vseh proti vsem«, ki ogroža njeno preživetje, imenuje »mimetično krizo«.

2.2. Hiper-mimetizem in človeška narava

Poskušajmo sedaj bolje razumeti naravo mimetičnega kroga, ki v jedru določa človeško kulturo kot takšno in vse druge kulturne fenomene.

Človek kot hipermimetično bitje

Ključ vse Girardove antropologije je prepričanje, ki ga deli z Aristotelom in po katerem je človek hiper-mimetično bitje, to je: bitje, ki je bolj mimetično od drugih živih bitij. Posnemanje vodi k podobnosti in vzajemnosti, a te vzajemnosti »ljudje ne uspejo zadržati, ker se veliko preveč posnemajo in so si zato vedno bolj in vedno hitreje podobni« (Girard 2007, 55). Tudi Aristotel je menil, da se človek »od drugih živali razlikuje v tem, da je najbolj nagnjen k posnemanju« (*Poetika*, 48 b 6–7). Vsa živa bitja se torej posnemajo; človek pa ni samo mimetično, ampak tudi hipermimetično bitje: v svojem posnemanju je nezaustavljiv (Gans 1993). Maščevanje, ki je značilno le za človeka, je posledica tega nezaustavljivega posnemanja: posnemanje vodi v tekmovalnost, v izključevanje in v konflikte; in ko je eden od tekmecev v dvoboju poražen, se svojem posnemanju in rivalstvu ne odreče, ampak se vanj še globlje zaplete. Ta nezaustavljivi, hipermimetični odnos je izvir rušilne maščevalnosti, ki človeške skupnosti nenehno rine na rob samouničenja (Maros 2015).

Želja posnema željo

Prvotni predmet hipermimetičnega posnemanja pa niso predmeti, ki jih ima model, ampak želja modela. Usmerjenost mimetične želje k zunanjim predmetom (objektom), ki jih ima tekmeč, je zgolj navidezna; za to zunanjo usmerjenostjo k predmetu se skriva usmerjenost želje k želji svojega modela; želja posnemovalca si v resnici želi željo svojega modela; želja posnema željo. V tem se po Girardu skriva najgloblje gibalno kulturnega razvoja – ta pa je obenem tudi najbolj nevaren generator nasilja. Predmete, ki jih model ima, si posnemovalec želi samo zato, ker pripadajo modelu, katerega željo posnema. (Petkovšek 2015b, 45)

Indiferenciacija

Odnos, ki ga ustvarja mimetična želja med posnemovalcem in modelom, pa vedno bolj prerašča v odnos vzajemnosti, v katerem se razlike izgubljajo. Udeleženca v vzajemnem posnemanju – posnemovalec in model – se ne zavedata vedno večje podobnosti in izgube medsebojnih razlik; prepričana sta – a napačno! –, da ju konfliktnost dela vedno bolj različna. Prav to pa je za skupno življenje usodno; nezmožnost medsebojnega razlikovanja odpira vrata izključevanju, dvoboju, ne nazadnje »vojni vseh proti vsem«.

Dvoboj

Mimetični odnos deluje kot kohezijska, povezovalna sila, omogoča pa tudi medsebojno primerjanje in vzajemnost, ki v okolju vedno manjših medsebojnih razlik – razlike v medsebojnih odnosih delujejo kot zaščita – omogoči vedno večje nasilje. Ta negativni odnos postane celo prevladujoč; bolj kakor medsebojno pozitivno dopolnjevanje je vzajemnost dvoboj, to je: iskanje prevlade. Girard tako prevzema Hobbovo misel o tem, da je temeljni medčloveški odnos vojna, kakor je mislil tudi Heraklit, ki je zapisal: »Vojna je oče vsemu.« Vojna torej ni izjemno stanje človeka, ampak le prehod temeljnega medčloveškega odnosa, dvoboja, na širšo in višjo raven. Ključni cilj tega odnosa pa je izničenje nasprotnika. (Girard 2007, 107–196)

Utemeljitveni umor

V tej perspektivi postanejo razumljivi najstarejši miti, ki govorijo o bratomorih. V mitih o bratih Kajnu in Abelu ali o Romulu in Remu se kažejo kot najstarejše človeške intuicije o tem, da se je človeška kultura rodila iz umora, ki ga Girard imenuje »utemeljitveni umor«. Intuiciji, izraženi v omenjenih mitih, potrjujeta mimetično teorijo, po kateri je izvor nasilja v vzajemnosti, v rastoči podobnosti torej in v izgubi razlik, ki jo simbolizira odnos med brati. Bratje

živijo skupaj, se posnemajo, postajajo si podobni, s tem pa se izgubljajo razlike in meje, ki jih ščitijo drugega pred drugim, pred neposredno, nasilno posnemovalno željo po »biti kakor ...«, ki je izključujoča. Metafora »bratov« v mitih torej govori o indifferenciranosti, o izgubi razlik, ki je po mimetični teoriji izvor mimetične krize in končno umora. Prav umor oziroma žrtvovanje nedolžnega (= mehanizem grešnega kozla) je dejanje, ki vrne skupnosti enodušnost in spravljenost. Mehanizem grešnega kozla spremeni »vojno vseh proti vsem« v »vojno vseh proti enemu«, proti grešnemu kozlu, ki deluje kot odvod nasilja iz skupnosti. Utemeljiten umor je utemeljitven, ker omogoča skupnosti zaživeti na novo. (Girard 1987, 105–125; 1999, 133–154)

Nastanek simbola in institucije

Lahko si mislimo, da se je nekoč v davnini zgodilo prvo žrtvovanje »grešnega kozla«; bilo je mehansko in nenačrtovano in prvo skupnost je rešilo propada. Zaradi hipermimetičnosti človeka so se mimetične krize – »vojna vseh proti vsem« in nevarnost samouničenja – v zgodovini človeštva nenehno ponavljale. Vsakič znova pa se je v skupnosti mehansko ponovilo žrtvovanje grešnega kozla, ki je skupnost prvič odrešilo samouničenja. Vsaka ponovitev je bila nekakšen spomin na prvo žrtvovanje, na utemeljitveni umor, ki je »vojno vseh proti vsem« preusmeril v enodušno »vojno vseh proti enemu«, proti nedolžni žrtvi. Dejstvo, da arhaični človek v nekem določenem konkretnem žrtvovanju grešnega kozla vidi prvi, »utemeljitveni umor« in njegovo odrešenijsko moč, je po Girardu začetek simbolnega. Obredno žrtvovanje je simbol, ker spominja na »utemeljitveni umor«; tako kaže onkraj samega sebe; pravi pomen žrtvovanja ni realen, ni v njem samem, ampak onstran njega, v utemeljitvenem umoru, na katerega kaže. Takšno simbolno žrtvovanje ima moč, da – kakor prvo žrtvovanje – iz skupnosti izloči nasilje, ki uničuje skupnost. Žrtvovanje grešnega kozla je torej prvi in temeljni simbol, obred grešnega kozla pa prva in temeljna institucija, iz katere se nato razvijejo vse druge (npr. mit, religija, umetnost). (Girard 1987, 99–104)

2.3. Arhaična kultura v očeh Renéja Girarda

Zgoraj naštetih antropoloških stalnic, ki jih je izluščil iz mitov in pripovedi velikih psiholoških piscev, kakor sta bila Dostojevski in Shakespeare, je Girard najprej uporabil v razlagi arhaične, pred-moderne kulture.

Miti kažejo, da arhaična kultura ni bila linearna, premočrtna, ampak krožna. Arhaična kultura je bila nihanje med redom in neredom, med mirom in nasiljem, med spravo in mimetično krizo. Arhaično kulturo je uokvirjal mit o večnem vračanju. Kako mimetična teorija razloži to kroženje? Človek kot

hipermimetično bitje generira maščevanje, ki je izvir vedno večjega nasilja. V trenutku, ko je skupnost v nevarnosti samouničenja, nezavedni mehanizem grešnega kozla izbere nedolžno žrtev in jo kot grešnega kozla, na katerega mehanizem preloži vso krivdo, izloči iz skupnosti. Tako se iz skupnosti izloči nasilje, vanjo pa se vrneta mir in sprava.

Žrtev, ki jo mehansko in nezavedno izbere, mehanizem grešnega kozla najprej *diabolizira*: okrivi jo za zlo. Prenos krivde na nedolžno žrtev poveže druge člane skupnosti, naredi jih enodušne in jih spravi. S tem so oprani krivde. V drugi fazi pa skupnost v žrtvi, ki jo je izločila, prepozna nadčloveško, božansko moč, ki je bila zmožna rešiti skupnost pred samouničenjem. Ta faza je faza *divinizacije*, v kateri skupnost v grešnem kozlu prepozna božanske lastnosti. Diabolizacija in divinizacija sta temeljni okvir, ki arhaični skupnosti omogoča preživetje. Hipermimetična želja, ki človeka konstituira, ga/iz njega naredi tekmovalno, ustvarjalno bitje; ta ustvarjalnost pa kot stranski proizvod ustvarja nasilje, zmožno uničiti človeštvo. Diabolizacija in divinizacija hipermimetično željo uokvirjata, nadzorujeta in usmerjata: diabolizacija spreminja nedolžnega v grešnega kozla, ki pritegne/potegne nase vse nasilje in ga kot odvod odnese iz skupnosti; divinizacija v isti nedolžni žrtvi prepozna božansko moč, ki je zametek pravnega reda skupnosti.

Prve institucije temeljijo na prepovedih (fr. *prohibition*), ki so utemeljene na božanstvih, na diviniziranih žrtvah. Arhaična kultura torej temelji *na mehanizmu grešnega kozla*, ki tej kulturi daje okvir in jo varuje pred propadom, *na žrtvovanjskem obredu*, ki je temeljno simbolno dejanje in s tem prvotna institucija, in *na prepovedih*, ki so izpeljane iz božanskega in so temelj drugih institucij. Osnovni/Glavni/Temeljni prvotni namen teh institucij je bil en sam: zadrževati človeško hipermimetično naravo in omejevati nasilje, ki je njen stranski proizvod in samo v sebi teži k absolutnemu, nebrzdanemu nasilju. Človek torej od samih začetkov nosi v sebi možnost popolnega samouničenja, ki jo poznamo pod imenom »apokalipsa«. Namen institucij je zadrževanje temeljne težnje človeške simbolne narave k vedno več nasilja, k univerzalnemu in absolutnemu nasilju.

2.4. Moderna kultura v očeh Carla von Clausewitz

Moderni človek se od arhaičnega ne razlikuje; oba svojo človeškost dolgujeta hipermimetični želji in njeni ustvarjalnosti, ki človeka dviguje nad živalski svet. Drugače pa so okoliščine, v katerih je živel arhaični in v katerih živi moderni človek. Arhaični človek je podrejen institucijam, ki so se v človeški zgodovini razvile iz temeljne institucije grešnega kozla. Moderna kultura pa se je razvila znotraj krščanskih okvirov. Krščanstvo je življenje demitologiziralo;

v luči križa se je grešni kozel pokazal kot nedolžna žrtev in mit kot lažna pri-poved, ki opravičuje preganjalce, nedolžno žrtev pa lažno prikazuje kot krivo za nastali kaos. S tem ko je demitologizacija zamajala institucijo grešnega ko-zla, ki je temelj vseh institucij, se je zamajala celotna institucionalna zgradba. Demitologizacija je najprej oslabilala diabolizacijo, ki nedolžno žrtev enodušno prikazuje kot krivo (= linčanje). Tako je svojo moč in funkcijo izgubil tudi mehanizem divinizacije, ki je grešnega kozla transformiral v božanstvo zaradi njegove nadnaravne zmožnosti, da skupnosti vrne mir in spravo. Božanstva in sveto, ki jih je divinizacija ustvarjala, so skupnosti prinašala prepovedi, meje in razlike; to je bil temelj arhaične družbe, iz katerega so se razvijale druge institucije. Demitologizacija, ki jo je krščanstvo sprožilo, je začela dvomiti v krivdo grešnega kozla, zato je mehanizem diabolizacije (= prenos krivde na nedolžno žrtev oziroma diabolizacija) začel propadati. Zato pa je začel propa-dati tudi mehanizem divinizacije, ki je grešnega kozla spreminjal v božanstvo. Propad obeh mehanizmov – diabolizacije in divinizacije – je odprl pot mo-derni, sekularizirani družbi. Mejniki, ki je omogočil prehod iz arhaične mitične družbe v moderno sekularno družbo, je bil po Girardu dogodek križa. Človeka je osvobodil mitičnega sakralnega božanskega okvira in mu podaril notranjo eksistencialno svobodo. Želja človeka odtlej ni več podrejena dvojnemu meha-nizmu diabolizacije in divinizacije. V moči eksistencialne svobode se je človek lahko v moderni družbi dvignil nad prepovedi in institucionalne okvire, ki so bili v arhaični družbi posledica divinizacije. Novost eksistencialne svobode se je z vso močjo pokazala v Sartrovem pojmovanju svobode, ki zavrača sle-herno zunanjo omejitev, najboljšo ilustracijo tega razumevanja pa najdemo v enem od sloganov študentskih demonstracij iz »maja 68'«: »Prepovedano je prepovedovati!« To pomeni: dovoljeno je vse – prepovedane so le prepovedi in omejitve. Modernost torej prepoveduje prepovedi, ki so imele v arhaični kul-turi to nalogo, da so človeka varovale pred pogubno indiferenciacijo. V skladu z eksistencialno svobodo, pridobljeno na križu, moderna kultura samo sebe razume kot samo-konstituiranje. Moderna kultura noče, da bi jo konstituirale zunanje prepovedi ali zapovedi; nasprotno, vzpostavljati se hoče sama iz sebe, svobodno. Toda ko je moderna kultura zavrnila starodavne prepovedi in in-stitucionalne okvire, sama ni prevzela zadostnega nadzora nad smrtonosno mimetično željo, ki ga je v arhaični družbi opravljala institucija grešnega kozla. Temeljna Girardova teza glede moderne kulture je, da je zavrnila starodavne institucije, ni pa našla pravega mehanizma za nadzor smrtonosne mimetične želje, ki nosi v sebi težnjo po zaostrovanju k skrajnim oblikam nasilja: k demo-ničnemu in k apokaliptičnemu nasilju.

To dramo sodobnega sveta, ki je drama neobvladane in celo nebrzdane svo-bode, je po Girardu prvi in najbolje dojel pruski general Carl von Clausewitz

(1780–1831) in jo opredelil v delu *O vojni* (*Vom Kriege*, 1832), ki je – tako Girard (2007, 13) – verjetno najboljše teoretično delo o vojni. V čem je pomen tega dela?

Girard verjame, da je bil Clausewitzu dan uvid v samo bistvo vojne, ki je »vzajemno delovanje, nagnjeno k zaostritvi do skrajnosti« (angl. *reciprocal action tending to escalate to extremes*). Clausewitzev uvid v bistvo vojne pa po Girardu tudi dobro kaže pravo naravo *mimesis*, posnemanja. Kakor posnemanje je tudi vojna »vzajemno delovanje«, izzivanje, v katerem vsaka gesta, vsak gib izzove odgovor na nasprotni strani, pri nasprotniku. Clausewitz je torej prepoznal povezanost med mikro- in makroravnjo človeškega delovanja. To, kar je dvoboj med dvema tekmečema na mikroravni, je vojna na makroravni. Nasilje, ki ga ustvarja dvoboj med dvema individualnima tekmečema, je po svoji naravi enako kakor vojno nasilje med različnimi državami; nasilji se razlikujeta le po obsegu. V obeh zgledih je izvor nasilja vzajemno posnemanje, ki uničuje razlike in s tem red in omogoča vedno večje izključevanje in nasilje. Vojna je torej dvoboj na najširši ravni – v samem bistvu pa eno in drugo nasilje teži k več nasilja, k absolutnemu nasilju. Ta zakon je zapisan najgloblje v človeško naravo. Clausewitz ga je poimenoval »elementarni naravni zakon« (Clausewitz 2009, knj. 3,16).

Clausewitz je prvi uvidel, da so začele z modernostjo institucije slabeti; s tem je začel popuščati jez, ki si ga je človeštvo ustvarilo kot obrambo pred težnjo nasilja k absolutnemu nasilju. Clausewitzovo intuicijo, da je v bistvu vsakega »vzajemnega nasilja« (angl. *reciprocal violence*) »težnja po zaostrovanju do skrajnosti« (angl. *tendency to escalation to extremes*), imenuje Girard »apokaliptična formula« (2007, 15). Moderni svet je ostal brez obrambe pred nevarnostjo apokaliptičnega, popolnega samouničenja. V tem smislu je bil Clausewitz prerok modernosti. Razumel je, da že najbolj osnovna medčloveška razmerja nosijo v sebi možnost absolutne, popolne, neusmiljene vojne, ki jo je imenoval »absolutno iracionalna realnost« (14).

Izraz »absolutno iracionalna realnost« hoče reči, da vojna kot takšna teži k popolnemu iztrebljenju in uničenju nasprotnika. Vojna, ki svoja temeljna pravila črpa iz »vzajemnega posnemanja«, nosi v sebi silovit potencial uničevanja, ki prevlada nad politiko in nad razumom. V svojem bistvu je vojna ničenje drugega in drugačnosti; politika in razum sta v resnici podrejena zakonu vojne. Absolutnost vojne se kaže v njeni nameri, ki je popolno uničenje sovražni-kove borbene moči. Vojna je skrajni izraz uničevalnega nasilja v človeku. Mir je torej v protislovju s človeško naravo: kakor ne moreta biti eden ob drugem ogenj in voda, tako ni miru med posnemovalcem in njegovim modelom (Clausewitz 2000, knj. 3,16).

V jedru vseh človeških razmerij je posnemanje, v jedru posnemanja pa je dvoboj, ki je mikrovajna. In ker je makrovajna možna, je tudi nujna. Izvirni status človeške narave na vseh ravneh je torej vajna in ne mir. Elementarno, najbolj temeljno človeško razmerje je posnemanje in zato že mikrovajna. Clausewitz verjame, da se je človeštvo rodilo iz vajne. Z Napoleonom pa začnjenja najbolj notranja silnica vzajemnosti, ki je težnja k zaostrovanju do skrajnosti, dobivati realne možnosti. Mikrovajna, ki določa primarna razmerja med ljudmi, se začne širiti v makrovajno, makrovajna pa postaja močnejša od vseh meja in jezov. Ta možnost je bistvo modernosti. V Napoleonu, v katerem je Hegel videl spravo nasprotij, gleda Clausewitz prav nasprotno: začetek propada Evrope, »vajno, ki kliče po vajni« (Girard 2007, 39).

Absolutna vajna, ki se je dotlej kazala le kot čista oblika, kot ideja, kot abstraktni pojem, kot logična nujnost, dobi z Napoleonom možnost, da postane zgodovinska resničnost. Forma čistega zla, ki sama po sebi teži k uresničenju, sedaj to možnost uresničenja tudi dobi. Zgodovinske okoliščine so postale zanj sprejemljive. Napoleon je zamajal tradicionalne institucionalne okvire, katerih namen je bil zadrževanje absolutne vajne; usodno je zamajal prav institucijo vajne, katere prvotna funkcija ni bila promocija vajne, ampak zadrževanje nasilja in njegove težnje k skrajnostim – kakor je bila to tudi funkcija institucije grešnega kozla. Clausewitz je dojel, da ima Napoleon osrednjo vlogo v genezi modernosti, ki je uveljavitev neomejene človekove svobode. Napoleona je razumel, ker ga je sam strastno, hipermimetično posnemal do te mere, da je v Napoleonu videl »boga vajne« (176). Tudi za Clausewitza je bila vajna religija, strast. Takšna hipermimetična napetost je določala odnose med Prusijo in Francijo. Posledica te napetosti je bil začetek razpada vajne kot institucije. Clausewitz je dojel, da sta tekmovalnost in rivalstvo dosegla tisto ključno fazo, ko lahko tudi najmanjši politični vzgib sproži dogodke, ki bodo neizmerno presegli pomen svojega vzroka in bodo imeli za posledico nesorazmerno uničenje.

Bistvo modernega sveta je torej nezmožnost, obdržati pod nadzorom nasilje, ki so ga v arhaičnih kulturah zadrževale v ta namen ustvarjene institucije – med njimi institucija vajne. V arhaični kulturi je bilo nasilje podrejeno krožnemu toku diabolizacije in divinizacije; nasilje je bilo rušilno, a tudi ustvarjalno; »vajno vseh proti vsem«, ki jo je ustvarilo, je z diabolizacijo nedolžne žrtve usmerilo v »vajno vseh proti enemu«, nato pa je nedolžno žrtev diviniziralo. Nasilje je torej krožno sledilo vnaprej pripravljenim potem. Teh poti v moderni kulturi ni več; nasilje ne deluje več krožno kot diabolizacija in kot divinizacija; deluje le še premočrtno kot nasilje, ki kliče k vedno več nasilja, k zaostrovanju do skrajnosti. Nasilje je tu dobro le še za nasilje.

Moderno kulturo torej vodi zakon zaostrovanja in eskalacije: ker se bojim nasprotnika, ga moram prehiteti; in ker se nasprotnik boji mene, me hoče prehiteti, da ga ne bi prehitel jaz; in ker se bojim, da me hoče nasprotnik prehiteti, da ne bi jaz prehitel njega, ga moram prehiteti ... Začarani krog zaostrovanja do skrajnosti, v katerega je ujeta mimetična želja, je temeljni zakon modernosti. Meje, ki so jih zaostrovanju postavljale arhaične in tradicionalne prepovedi in institucije, so popustile in omogočile zaostrovanje. Zdi se, da za mehanizem grešnega kozla, s katerim je arhaična kultura? zaostrovanje zaustavljala, moderni sekularizirani svet ne najde nadomestnih načinov in sredstev.

2.5. Demonično in apokaliptično nasilje

Človek nosi možnost nasilja v samem svojem bistvu, v hiper-mimetični želji, ki ga je naredila človeka in ga dvignila nad živalski svet. To nasilje visi nad njim z grožnjo samouničenja kot Damoklejev meč. Bistvo moderne demitologizirane kulture pa je, da je odpravila mehanizem, s katerim je mimetična želja težnjo nasilja k absolutnemu nasilju nenehno nevtralizirala in preusmerjala v spravo. Bistvo problema sodobne kulture je torej v formi duha; forma modernega duha te preusmeritve in transformacije ni več zmožna opraviti. S tem odpira vrata dvema skrajnim oblikama nasilja, demoničnemu in apokaliptičnemu nasilju.

Demonično nasilje

Demonično nasilje razkriva ne-človeka v človeku, zato ga ni mogoče razložiti z antropološkega vidika. Intenzivnost njegovega delovanja – ta sega globlje od zmožnosti človeka – je mogoče osvetliti šele v teološki, metafizični perspektivi, ki govori o poslednjih, nad-antropoloških resničnostih, katerim je človeška zgodovina podrejena. To skrivnostno, človeku nedoumljivo obliko skrajnega zla so avtorji, kakor je Primo Levi, Emmanuel Lévinas ali Alexander Wat, opisali kot vdor demoničnega in diabolčnega v človeško zgodovino (Levi 1987; Lévinas 1976; Wat 1988; McGinn 1994). Demonično nasilje kaže, da ima zlo, ki ga Girard na antropološki ravni razlaga kot posledico vzajemnega pognemanja, globlje, metafizične in teološke korenine. Razlaga zla z antropološkega mimetičnega vidika torej ni dokončna.

Apokaliptično nasilje

Apokaliptično nasilje je skrajno po svojem obsegu: človeštvu grozi s samo-uničenjem. Ta vrsta nasilja arhaični kulturi ne grozi, saj nima vizije prihodnosti, ampak čas razume krožno, kot nenehno vračanje k začetkom. Zato najdemo apokaliptične napovedi zlasti v bibličnih in teoloških besedilih, ki na zgodovino gledajo v eshatološki perspektivi; apokaliptično nasilje so napove-

dovali tudi nekateri duhovno-psihološki pisci iz 19. stoletja. Genocidi in holokavst, ki jih je prineslo 20. stoletje, dajejo misliti o resničnosti apokaliptičnih napovedi. Kažejo namreč, da nasilje lahko doseže nečloveške oblike tudi po obsegu, ne samo po globini in po intenzivnosti. Genocid ne nosi v sebi nobenih varovalk, ki bi nasilju preprečevale širitev do tiste stopnje, ko bi človeštvo uničilo samo sebe. S psihološkega vidika je Dostojevski (2005, III, 6) to grožnjo opisal kot »strašno svobodo«, ki je zmožna največjih strahot in je ni mogoče obvladati z zakoni – in če je to tako, se Dostojevski (1961, 234) sprašuje, zakaj ne bi mogel »moriti brez meja« – torej: do zadnjih meja človeškega rodu.

3. Imperativ »Nikoli več zla nasilja!« v luči klica »Ecce homo!«

Moralno-zgodovinski imperativ »Nikoli več zla nasilja!« smo analizirali z njegovega formalnega in materialnega vidika, prvega v luči teorije govornih dejanj in drugega v luči mimetične teorije.

Teorija govornih dejanj kaže na povezanost med izrečenim in eksistencialnimi držami. Imperativ »Nikoli več!« sodi med tiste stavke, ki eksistenco celostno vključujejo, obvezujejo in določajo. Ilokucijska sila imperativa ima moč preoblikovanja eksistence. Ilokucijska sila govornih dejanj kaže, da jezik ni sredstvo, ki bi ga govorec samovoljno uporabljal, ampak deluje ontološko samostojno in ima zato svoje zahteve do uporabnika. Jezik ima moč, da človeka oblikuje v njegovih eksistencialnih držah in življenjskih oblikah. Nespoštovanje zahtev, ki jih nosijo v sebi ilokucijske sile, ima za posledico eksistencialno zmedo. Ta zmeda se kaže kot neskladnost med teorijo in prakso, med izrečeno besedo in načinom življenja, ko »človek eno govori, drugo pa živi«. Reči »Nikoli več zla nasilja!«, nato pa »zlo« delati, ne razodeva šibkosti jezika, ampak šibkost eksistence; tu ne tava jezik, ampak eksistenca. V svoji šibkosti eksistenca ne živi tistega, kar se v jeziku kaže kot eksistencialna norma in smisel.

Teorija govornih dejanj uči, da se v govornih dejanjih izražata eksistenca in njena logika, obenem pa poudarja, da govorna dejanja eksistenco tudi oblikujejo, preoblikujejo, usmerjajo in ji razodevajo smisel. Govorec se torej vključuje v svoja govorna dejanja; če parafraziramo Heideggerja, lahko rečemo, da so »govorna dejanja hiša eksistence«. Zato govornih dejanj ni mogoče ločiti od eksistence: opis nekega dogodka, na primer, predpostavlja, da je govorec resničuben; nasprotno pa je opis dogodka iz ust lažnivca nekaj nesmiselnega, neverodostojnega in v nasprotju s tem, kar je namen opisa. Najmanj, kar je treba reči, je to, da se v ilokucijski sili stavkov kaže neka določena logika eksistence.

Imperativ »Nikoli več!« izhaja iz materialne narave predmeta, za katerega velja, to je: zlo nasilja. Ob dejstvu, da mimetično nasilje v moderni kulturi ni podrejeno omejitvam, kakor jim je bilo v arhaičnem času, in da zato grozi z zaostritvijo do skrajnosti, je imperativ »Nikoli več!« tista eksistencialna drža, ki more v razmerju do nasilja edina nadomestiti arhaični mehanizem grešnega kozla. Moderni človek mora sebe konstituirati tudi v etično bitje; iznajti mora novo logiko, ki ji bo mimetična želja sledila. Te logike pa ne bo brez resnicoljubnosti, ponižnosti in odpuščanja.

3.1. Resnicoljubnost: resnica kot nedolžnost

Temeljni kamen imperativa »Nikoli več!« je resnicoljubnost. Preizkušnja resnicoljubnosti je, da močnejši vidi šibkejšega v njegovi nedolžnosti. V tem se kaže, da se močnejši odpoveduje svoji moči v prid resnice. To je jasno videl Pascal. Zgodovina je po Pascalu boj na najgloblji, metafizični ravni, boj med nasiljem in resnico: samo resnica vodi iz nasilja; nasprotno pa laž nasilje skriva, brani in upravičuje. (Pascal 1963, 429; Girard 2007, 7) Solženicin (1974) je Pascalovo povezavo med lažjo in nasiljem potrdil in zapisal, da je laž zavetje nasilja. Nasilje se torej skriva v laž in ustvarja lažne pripovedi, kakor je bil to z zgodovinskega vidika najprej mit. Po Girardu je funkcija mita, prikrivati resnico o nedolžnosti žrtev; mit ustvarja utvaro, iluzijo, to je: laž, da je nedolžni kriv in krivec nedolžen. Arhaična družba temelji na tej iluziji. Povezanost in stabilnost arhaičnih družb temeljita na enodušnosti, ki jo ustvarja linčanje (= prenos krivde na nedolžno žrtev). Žrtvovanje je izključevanje nemočnih, obrobni ali tujcev. Po istem modelu delujejo institucije, ki so nastale iz žrtvovanjskega obreda kot prve institucije. Institucije povezujejo in vključujejo, ker istočasno izključujejo in z izključevanjem ustvarjajo mejo med notranjimi in zunanjimi.

Temu bloku iluzije in mita, ki oklepa arhaično kulturo, stoji nasproti resnica, ki demitologizira in mite razkraja. Globlje od razuma pa demitologizira križ. Križ je po Girardu radikalen protest proti najbolj sprevrženi laži, ki nedolžnega naredi krivega, da upraviči žrtvovanje. Ni vsaka laž enako globoka; najgloblja je laž, ki najvišje človeške vrednote sprevrže v njihovo nasprotje, ko – na primer – nedolžnega naredi za krivega. V tej radikalni zmožnosti, seči v te globine in grešnega kozla razglasiti za nedolžnega, je odrešenjska moč križa. Križ »preganja zlobo, izmiva krivdo, vrača grešnim nedolžnost ...« (*Rimski misal*, Velikonočna hvalnica). Bistvo križa je, da je odvezel laži prvenstvo, ki ga je imela laž v mitu, in s tem odrešil človeka. (Matjaž 2015)

Zato na križu izključeni, žrtvovani, zavrženi, ubogi in nemočni zasije v siju nedolžnosti. Po svojem bistvu je resnica lahko samo neomadeževanost,

nedolžnost, čistost, ki ne potvarja. Križ tistemu, ki mu je bila beseda odvzeta, vrača besedo; nevidnega dela vidnega; nedolžnost postavlja v sredino človeške zgodovine. S tem je križ nasilnemu in krivičnemu mehanizmu grešnega kozla odvzel moč, razkrinkal je mit v njegovi laži in osvobodil človeka.

3.2. Ponižnost: resnica kot sočutje

Ponižnost je drugi eksistencialni pogoj, ki ga predpostavlja imperativ »Ni-koli več zla nasilja!«. Nasilje generira neresnico, laž in iluzijo. Resnica pa ne deluje nasilno, slepo, brez posluha, ampak, nasprotno, nenasilno, »nemočno«, sočutno, tako, da ne potvarja in da ne sprevrača. Resnica daje videti in daje slišati, »česar oko ni videlo in uho ni slišalo« (1 Kor 2,9). Zato je radikalne resnice zmožen le duh, ki živi iz ponižnosti.

Ponižnost je srednjeveška krščanska filozofija slavila kot temeljno filozofsko krepko, ki jo je uresničevala božja Mati Marija, »filozofija kristjanov« (*Christianorum philosophia*, Gennadius Scholarius, v: Coreth idr. 1987, 32; Petkovšek 2014, 343–344; Štrukelj 2014). Tudi Mojster Eckhart (1993, 341 [Predigt 30, Praedica verbum]) je v ponižnosti prepoznal temelj filozofije. Duh ponižnosti je duh izročnosti, ki ga je Eckhart opisal z znano besedo *Gelassenheit* (= prepustitev ali izročitev, kakor se to kaže v besedah iz Gospodove molitve: Zgodi se tvoja volja!). Po Eckhartu povzema »izročnost« evangeljskega duha, ki se je v najbolj vzvišeni obliki razodel na križu. Resnica, dojeta v duhu ponižnosti in izročnosti, se dotika najglobljih skrivnosti. V tem – v sočutju – je moč evangelija; evangelij je sočutje. Evangelij ni slep za to, kar je nemočno, obrobno in nepopolno. Nasprotno, v duhu ponižnosti omogoči evangelij tudi najšibkejšemu, da vstopi v svetlobo resnice; svetloba evangelija naredi vidne tudi najbolj edinstvene, najbolj skrivnostne, najbolj notranje resnice o človeku. Svetloba evangelija razkriva človeka v njegovi najgloblji resnici in kliče: *Ecce homo!* – *Glej, človek!* Ponižnost resnici omogoči, da ne ostane teorija, ampak da se človeku približa kot sočutje in v njem prepozna bližnjega.

3.3. Odpuščanje: resnica kot nova možnost

Pojdimo k bistvenemu! V luči ponižnosti Jezus ni spoznaval le empiričnih ali teoretičnih dejstev, v katerih se kaže svet, ampak je videl onstran sveta, v notranjost ljudi, v srca svojih preganjalcev, na področje eksistencialnih resnic, ki niso resnice o tem, kar je, ampak resnice o zgrešenih možnostih, predvsem pa resnice o novih možnostih. V luči svojega videnja je Jezus Očeta prosil odpuščanja za svoje preganjalce.

Odpuščanje je bistvo evangeljske racionalnosti, to je: evangeljske rabe razuma, ki človeka osvobaja od maščevanja. Kakor smo že omenili, je maščeva-

nje mehanizem, ki ima za posledico eksponentno rast nasilja; maščevanje človeku narekuje, da nasilje vrača z večjim nasiljem. Zgodovina človeštva je zato zgodovina nasilja, ki se nevarno približuje demoničnemu in apokaliptičnemu nasilju. To dejstvo je Clausewitz pravilno zajel v svoji intuiciji, po kateri je nasilje v svojem bistvu težnja k zaostrovanju nasilja do skrajnosti. V tej »naravni« perspektivi je apokalipsa edini logični cilj zgodovine nasilja.

Evangeljska racionalnost pa je drugačna. V duhu evangelija kristjan na nasilje ne odgovarja z nasiljem, ampak z resnico, ki išče nedolžnost, nesprevrženost. Resnica se proti nasilju ne bori z nasiljem, ampak s tem, da nasilju ne ustvarja podlage, ki je laž. Resnica hoče ostati neomadeževana, nedolžna, zato je neuničljiva. Omenili smo že, da sočutje resnico pogloblja; sočutje resnico dojema v njeni edinstvenosti. A krščanska raba razuma se ne zaustavi pri sočutju. Za lažmi in nasilnimi dejanji preganjalcev, ki so Jezusa po krivici pribili na križ, je Jezus videl njihova srca, njihovo bedo in nemoč. V tem pogledu se kaže bistveni preobrat, značilen za krščansko racionalnost. Jezus svojih preganjalcev ne gleda z vidika njihovih dejanj niti samo skozi prizmo sočutja, ampak v duhu odpuščanja, ki prihaja od Boga, pri katerem ni nič nemogoče (Lk 3,37). V središču Jezusovega pogleda je spoznanje, ki ga je ubesedil Paul Ricœur (2004, 493): »Ti veljaš več od tvojih dejanj.« Z drugimi besedami: kamen groba človeka ne more zadržati. V tem je zajeta vsebina evangeljskega klica: »*Ecce homo!*« Evangeljska racionalnost ne meri človeka po njegovih preteklih dejanjih, ampak po njegovih možnostih, ki so pred njim; na človeka gleda v luči Boga, pri katerem ni nič nemogoče in je zato rezervoar možnosti; pri njem je tudi nemogoče mogoče; v tej luči šele se je možno radikalno ločiti od preteklosti in od maščevanja, ki je vračanje v preteklost. Evangeljska racionalnost ne zapira, ampak odpira; ne sodi, ampak prinaša upanje; evangeljska racionalnost je vstajenjska. (Osredkar 2012, 189–192)

Klic »Glej, človek!« po eni strani kaže usodo človeka, ki je rezultanta konfliktov, nasilja, sovraštva in smrti. Isti klic pa gre onstran te usode. Logika, ki ta klic oživlja, je logika upanja, da pri Bogu ni nič nemogoče; je logika čudeža, ki mrtve obuja, slepim daje videti, gluhim slišati, pohabljenim hoditi. V tej luči je Jezus gledal svoje preganjalce. Ni jih gledal v luči zunanjih dejstev niti v luči njihovih notranjih čustev, ampak v luči Boga, ki je resnica v njenem izviru. Najvišja resnica o vsakem človeku ni zapisana v njegovih dejanjih ali čutenjih – ta dejanja in čutenja ne dosegajo najvišje ravni resnice! –, ampak v Bogu, ki je resnica sama v sebi in je zadnja Beseda o vsakem posamič – beseda Boga pa je vsaka čudež – v bistvu resnice o vsakem od nas je torej čudež – in v tem čudežu človek živi. Bolj kakor to, kar je po svojih preteklih in sedanjih dejanjih, je človek to, kar je v svojih možnostih, med katerimi tudi nemogoče ni nemogoče. Jezusova opredelitev človeka bi bila »čudež«.

Moralno-zgodovinski imperativ »Nikoli več zla nasilja!« je z naravne perspektive, ki jo je najgloblje dojel general Clausewitz, nekaj nemogočega; s teološke perspektive – v luči dogodka križa, ki kliče »Glej, človek!« – pa se tudi to nemogoče kaže kot nekaj mogočega; kaže se kot zaveza, ki ni nemogoča.

4. Za sklep

Analiza moralno-zgodovinskega imperativa »Nikoli več zla nasilja!« je pokazala, da imperativ predpostavlja popolno samovključenost govorca v izrečeno. Govorec izreka imperativ smiselno le, če vzame imperativ nase v vsej polnosti kot svoj eksistencialni način. Med imperativom in govorcem tu ni razlike: v imperativu se kaže eksistenca govorca samega. Prvi naslovnik imperativa je govorec sam; od njega ne zahteva nič manj kakor to, da ga prevede v *eksistencialni način*. V tem je smisel in namen imperativa. Vsak izrečen stavek nosi v sebi ilokucijsko silo, ki je moč spreminjanja in ustvarjanja. Ilokucijska sila prevaja govorca, ki imperativ izreka, v to, kar izreka: »Nikoli več zla nasilja!« Imperativ je avto-referenčen (fr. *auto-diction*); to pomeni, da nosi vso moč argumenta v sebi – nasprotnega si ni mogoče misliti. Narava pojma »zlo nasilja« nosi v sebi težnjo k absolutnemu, demoničnemu in apokaliptičnemu nasilju, zato lahko človek (= eksistenca) do njega zavzame samo držo, ki se kaže v ilokuciji: »Nikoli več!« Imperativ je torej odgovor na naravo, ki ji je človek podrejen; ta narava je mimetična in teži k zaostrovanju nasilja do demoničnih in apokaliptičnih oblik zla. Nagnjenost k mimetičnemu nasilju, ki jo človek nosi v svojem bistvu, je možna, torej: ni nemogoča. Ker pa nasilje deluje po načelu izsiljevanja, ni mogoče, da se nemogoče ne bi uresničilo. Zlo nasilja je tako možnost, ki se ji ni mogoče izogniti. Širi se namreč s čarom, z lažjo in z zapeljevanjem, ki se kažejo kot čudovita in najbolj racionalna izbira. Temu zakonu sledi mimetizem (= mimetična želja), ki mu je zavezana človekova narava. Skušnjava torej človeka latentno usmerja k demoničnemu in apokaliptičnemu.

»Nikoli več zla nasilja!« je torej formula, ki človeka usmerja k preseganju mimetizma, njegovih čarov in iluzij, po katerih skozi zgodovino človeštva potuje zlo. Na križu je Križani pokazal, da je imperativ uresničljiv samo znotraj širšega pogleda »Glej, človek!«. Ta pogled zajema človeka v vsem njegovem razponu, od neprepoznavne zmaličenosti Kristusovega telesa, ki je posledica nečloveškega nasilja, do poveličanega Kristusovega telesa, čudežnega dela božje besede, ki vse ustvarja novo. Ta pogled je rezultanta resnicoljubnosti, ponižnosti in odpuščanja; v njej se povezujeta človeško in božje. Jezus ni odpuščal sam, ampak je odpuščanja za svoje preganjalce prosil Očeta v nebesih. Prispevek Boga je tu ključen: človeka čudežno odvezuje od preteklosti, v tem

pa se odpira možnost nove racionalnosti (Girard 2007, 64; Klun 2013, 501), ki iz človeka dela novega človeka.

Reference

- Clausewitz, Karl von.** 2000 [1832]. *Vom Kriege*. München: Cormoran.
- Coreth, Emerich, Walter M. Neidl in Georg Pfligersdorffer, ur.** 1987. *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts. Zv. 1, Neue Ansätze im 19. Jahrhundert*. Gradec: Styria.
- Dostoevsky, Fyodor Michailovitch.** 1961. *Letters of Fyodor Michailovitch Dostoevsky to his Family and Friends*. New York: Horizon Press.
- — —. 2005. *The Possessed*. New York, NY: Barnes & Noble Classics.
- Eckhart, Meister.** 1993. *Werke. Zv. 1, Predigten*. Niklaus Largier, ur. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag.
- Gans, Eric Lawrence.** 1993. *Originary Thinking: Elements of Generative Anthropology*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Girard, René, Pierpaolo Antonello in João Cezar de Castro Rocha.** 2004. *Les origines de la culture*. Pariz: Desclée de Brouwer.
- Girard, René.** 1987. *Things hidden since the foundation of the world*. Stanford: Stanford University Press.
- — —. 1999. *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. Pariz: Grasset.
- — —. 2007. *Achever Clausewitz. Entretiens avec Benoît Chantre*. Pariz: Carnets nord.
- Kierkegaard, Sören.** 1957. *Gesammelte Werke. Oddelek 16, Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. Del 1*. Düsseldorf: Diederichs.
- — —. 1958. *Gesammelte Werke. Oddelek 16, Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. Del 2*. Düsseldorf: Diederichs.
- Klun, Branko.** 2013. Razum v odnosu do vere: podpora in izziv. *Bogoslovni vestnik* 73, št. 4:495–505.
- — —. 2014. Krščanstvo pred izzivom ideologije in idolatrije. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 2:191–200.
- Ladrière, Jean.** 1984. *L'articulation du sens. Zv. 2: Les langages de la foi*. Cogitatio fidei 125. Pariz: Cerf.
- — —. 1997. *L'éthique dans l'univers de la rationalité*. Namur: Artel; Québec: Fides.
- Levi, Primo.** 1987. *Si c'est un homme*. Pariz: Julliard.
- Lévinas, Emmanuel.** 1976. *Difficile liberté*. Pariz: Albin Michel.
- Maros, Zorica.** 2015. Od maščevalnosti vojne do maščevanja: (ne)možnost odpuščanja. *Bogoslovni vestnik* 75:51–64.
- Matjaž, Maksimilijan.** 2015. Pavlova »beseda o križu« v 1 Kor 1–2 kot izziv krščanske hermenevtike in etike. *Bogoslovni vestnik* 75:65–78.
- McGinn, Bernard.** 1994. *Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil*. San Francisco: Harpersanfrancisco.

- Osredkar, Mari Jože.** 2012. Forgiveness Allows a New Creation. V: Janez Juhant in Bojan Žalec, ur. *Reconciliation: the Way of Healing and Growth*, 189–195. Zürich: Lit.
- — —. 2014. Jan Assmann: monoteizem in nasilje. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 2:271–280.
- Pascal, Blaise.** 1963. Les provinciales. V: *Œuvres complètes*, 371–470. Pariz: Seuil.
- — —. 1963. *Œuvres complètes*. Pariz: Seuil.
- Petkovšek, Robert.** 2015a. Demonično nasilje, laž in resnica. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2:233–251.
- — —. 2014. Liturgy through the eyes of contemporary philosophy. V: *Reformy liturgii a powrót do źródeł*, 335–351. Ur. Janusz Mieczkowski in Przemysław Nowakowski. Krakow: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II.
- — —. 2015b. Suicide and genocide in the light of Girard's mimetic theory. V: Janez Juhant in Bojan Žalec, ur. *Understanding genocide and suicide*, 45–52. Dunaj: Lit.
- Ricœur, Paul.** 2004. *Memory, history, forgetting*. Chicago: University of Chicago Press.
- Searle, John R., in Daniel Vanderveken.** 1985. *Foundations of illocutionary logic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Solzhenitsyn, Alexander.** 1974. Live Not By Lies. *The Washington Post*, 18. 2, A26. [Http://www.columbia.edu/cu/augustine/arch/solzhenitsyn/livenotbylies.html](http://www.columbia.edu/cu/augustine/arch/solzhenitsyn/livenotbylies.html) (pridobljeno 28. 1. 2015).
- Štrukelj, Anton.** 2014. Die marianische Bereitschaft. *Bogoslovni vestnik* 74:661–670.
- Torrance, Thomas Forsyth.** 1990. *Science théologique*. Pariz: PUF.
- Wat, Aleksander.** 1988. *My Century*. Berkeley: University of California Press.
- Wittgenstein, Ludwig.** 2001 [1953]. *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Žalec, Bojan.** 2014. Ljubezen kot enost mnogoterega: kierkegaardovski pogled. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 2:201–214.

VI. Samomor in genocid v luči mimetične teorije

V razpravi bomo osvetlili vprašanje samomora in genocida v luči mimetične teorije Reného Girarda. Girard izhaja iz Aristotelove trditve, da se človek »od drugih živali razlikuje po tem, da je najbolj nagnjen k posnemanju« (*Poetika*, 48b6–7). Želja po posnemanju – mimetična želja – je »tista, ki nas dela človeške« (Girard 2004, 9). Človeštvo dolguje svoj nastanek in razvoj mimetični želji. Eric Gans v svojem delu *Originary Thinking* (1993) dodaja, da je človeška vrsta »preveč mimetična, da bi ostala živalska«. Posnemajo vsa živa bitja, pri človeku pa je želja po posnemanju ustvarila kulturo. Ker je človek hiper-mimetično bitje, se ne zaustavi ob pregradah in neuspehih. Ko je žival poražena, se podredi močnejši; ko je poražen človek, se ne podredi zmagovalcu, ampak začne snovati maščevanje. V želji po maščevanju se izraža človekova svoboda, kakor se tudi kaže v nasprotni drži, v pripravljenosti na odpuščanje.

Kultura ima svoj izvor v mimetični želji, ki je želja po posnemanju želje drugega: želja posnema željo. To je aksiom mimetične teorije. Želja po posnemanju – »biti kakor drugi« – je nosilka učenja in razvoja. Istočasno pa ta želja vodi tudi v nasprotno smer – v mimetično krizo, ki je posledica posnemanja in iz nje izvirajočega rivalstva. Kultura torej prinaša možnost razvoja, a tudi nevarnost nasilja, ki ga maščevanje pospešuje vse do stopnje, ki lahko ogrozi preživetje skupnosti. Skupnost se tako spremeni v kletko nasilja in medsebojnih maščevanj.

Mimetična želja pa nosi v sebi tudi zdravilo proti nasilju, ki ga sama prinaša: to je mehanizem grešnega kozla. Ko mimetično nasilje – to vedno bolj prerašča v »nasilje vseh proti vsem« – ogrozi obstoj skupnosti, se sproži mehanizem grešnega kozla, ki vsestransko, nenadzorovano nasilje zaustavi tako, da ga preusmeri v »nasilje vseh proti enemu«, to je proti nedolžni žrtvi. Žrtvovanje »grešnega kozla« skupnosti vrne spravo, mir in red. Rešitev mimetične krize je izključitev, žrtvovanje, umor.

Posnemanje, nasilje in maščevanje so najgloblje značilnosti človeške narave. To plast je apostol Pavel imenoval »stari človek« (Rim 6, 6). »Novi človek« (Ef 2,15; 4,24) se je rodil v Jezusu Kristusu, ki se na križu ni pustil ujeti v krog mimetičnega maščevanja, ampak je Očeta prosil odpuščanja za preganjalce. Tako je iz kulture nasilja odprl vrata v kulturo ljubezni, iz kulture smrti v kulturo življenja. Kristus je torej model novega človeka, kakor je Satan, ki ga Prva Mojzesova knjiga prikaže kot skušnjava v podobi kače, model starega človeka. V svetopisemski besedi Satan najde Girard biblični opis mehanizma, ki ga sam odkriva kot zakonitost mimetične želje, to je kot skušnjava, ki vodi v rivalstva,

škandale, konflikte in končno v umore in v laži. Girard je prepričan, da je védenje o človeku, ki ga nosi Sveto pismo, zlasti pa novozavezno razodetje, globlje od védenja, ki ga ima o človeku sodobno družboslovje (Girard 1999).

1. Umor in kultura smrti

Mimetična želja človeka dviguje nad naravni red in ga osvobaja naravnih determinizmov. Iz te svobode nastane kultura. Tu pa je človek pred usodnim vprašanjem: kakšno vlogo bo sredi svoje svobode dal mimetični želji? Ali se ji bo podredil ali se ji bo odpovedal? Ali bo – po Girardu – za svoj model vzel Satana ali Kristusa?

Mimetična želja se končuje v nasilju in v umoru. Umor ni uboj: uboj je usmrtitev človeka brez usmrtilnega naklepa, umor pa je usmrtitev človeka z naklepom (Goršič 1962). Za Aristotelom tudi Tomaž Akvinski (*STh*, IaI-Iae, q.1., art. 1,3) razlikuje med človekovim delovanjem (lat. *actio humana*, gr. *anthrōpinē prāxis*) in človekovim dejanjem (lat. *actio hominis*, gr. *prāxis anthrōpou*). Mnogo človekovih dejanj je storjenih nehote, nezavedno, refleksno, na podlagi gona ali impulza. Usmrtitev, ki je posledica takšnih nenačrtovanih, naključnih dejanj, je uboj, ne umor (npr. prometna nesreča s smrtnim izidom). Umor je, nasprotno, usmrtitev, ki je načrtovana, podprta z nekimi določenimi razlogi in izhaja iz neke določene kulture. Z izrazom »delovanje« označujemo človeka v njegovi celostni drži, ki je rezultanta nenehnega odločanja. Svetopisemski izraz zanj je »notranjost«: »Od znotraj namreč, iz človekovega srca, prihajajo hudobne misli, nečistovanja, tatvine, umori ...« (Mr 7,21) »Človekovo delovanje« torej označuje tisto (celostno) držo, ki je jedro človekove biti in je rezultat neprekinjenega odločanja.

Umor je izraz človekove »notranjosti«, njegovega vrednostnega in simbolnega sistema. Delovanje in drža sta izraz notranjosti, ki v sebi povezuje mišljenje, hotenje, čutenja, razpoloženja in odločanje; drža razkriva temeljne simbole, ki jim je »notranjost« – to je: kultura ali duhovnost – podrejena. Tako kultura smrti kakor tudi kultura ljubezni navzven izražata tisti temeljni simbol, ki notranjost vodi in jo oblikuje. Kultura smrti ima svoje korenine v simbolu grešnega kozla, kultura ljubezni v simbolu križa. V nadaljevanju bomo poskušali razumeti vez, ki povezuje umor z njenim izvirnim simbolom, »grešnim kozlom«.

Simbolu »grešnega kozla« stoji nasproti simbol križa. Ta križ simbolizira odpoved Jezusa Kristusa mimetični želji. Na križu se je Jezus odpovedal maščevanju, ki je od vseh začetkov vklepalo človeka kot najmočnejše od vseh skušnjav. Maščevanje je skušnjava, ki najgloblje skuša svobodo človeka in jo

spreminja v nasilje. Maščevanju, ki ima izvor v isti mimetični želji, ki človeku prinaša svobodo, se je Jezus na križu odrekel. Sodobna, moderna družba, ki je globalna in vključujoča, ima svoje korenine v tej Jezusovi odpovedi maščevanju in izključevanju. Jezusovo dejanje je bilo izraz nove svobode, ki ne izključuje, ampak vključuje. Sodobna družba, ki jo Girard imenuje tudi »kristična« v nasprotju z arhaično, temelji na tej novi svobodi, razodeti v Jezusovi odpovedi maščevanju.

Simboli, ki so rezultat duha in se v njih izraža človekova svoboda glede na naravne determinizme, določajo način, kako človek vidi, razume in obravnava sebe, svet in presežno. Simboli človeku dajejo možnost, da naravne danosti vidi globlje, z vidika njihovih temeljnih izvorov in poslednjih ciljev. Zmožnost duha je, da si v moči simbolov o svojem »tu in sedaj« zastavlja vprašanja z vidika poslednjega smisla življenja. Razumevanje je torej odvisno od simbolne podlage duha – in vprašanje, ki si ga zastavljamo, je: kakšna je simbolna podlaga kulture, ki usmerja k umoru?

2. Umor in radikalna svoboda

Umor je dejanje, ki ima izvor v svobodi. Svoboda pa je svoboda prav zato, ker lahko svoja nagnjenja tudi obvlada. Poglejmo najprej, kako je o povezanosti svobode z umorom razmišljal Fjodor Mihajlovič Dostojevski (1821–1881). Po njegovem prepričanju skrajne, radikalne, nenadzorovane oblike svobode na stežaj odpirajo vrata dvema skrajnima oblikama umora: samomoru in zaporednemu, serijskemu morjenju, ki odpira vrata genocidu. Menil je, da obe dejanji izvirata iz tega, kako kdo razume povezanost med svobodo, voljo in vero v Boga.

V romanu *Besi* predstavi Dostojevski (1979, 652–668 [del 3, 6, 2]) lik inženirja Alekseja Kirillova, nihilista, ki sebe doživlja kot ničvrednega, ker njegovo voljo omejuje volja Boga. Takšno življenje se »poštenemu človeku upira« (657). Vsa Kirillova misel se vrti okoli vprašanja volje, ki je zanj *poslednja resničnost*. Podrejenost božji volji jemlje človeku dostojanstvo. »Če bog je, potlej je vsa volja njegova in se ne morem izviti iz njegove volje. Če pa ga ni, je vsa volja moja in moram pokazati, da imam svobodno voljo.« (659) Človek si lahko dostojanstvo na novo pridobi tako, da sam postane Bog, Bog pa postane le, ko se ne boji ničesar več – niti tega, da bi sam sebi vzel življenje. V tem se kaže neustrašnost in vsemogočnost njegove volje, ki ji ne more nasprotovati niti volja Boga. Človek si je v nasprotju s tem skozi vso zgodovino izmišljal bogove v strahu pred samomorom, ki je najvišji izraz človekove božanskosti. »Jaz edini v vsej svetovni zgodovini sem prvi odklonil, da bi si izmišljal boga. Naj se to razve enkrat za vselej,« razmišlja Kirillov (660) in se čudi ateistom, ki

so »vedeli, da boga ni«, a se ni bil za to nihče pripravljen umoriti. Raje so bili sužnji strahu, revščine in ničvrednosti. Človekovo dostojanstvo je torej skrito v volji: »Atribut mojega božanstva je svobodna volja.« Zato se Kirillov odloči: »Ubil se bom, da bom pokazal svojo nepokorščino in svojo novo, strahotno svobodo.« (662) Zato se sklene ubiti, da bi »postal bog« (657). Ubiti drugega ni dovolj – da bi postal Bog, mora človek ubiti samega sebe. (660)

Ideje »strahotne svobode« so bile izraz idej ruske liberalne buržoazije in utopičnih socialistov tistega časa. Zadevajo vprašanje razmerja med *absolutno* svobodo Boga in *omejeno* svobodo človeka, ki Boga in človeka postavlja v razmerje tekmecev in nasprotnikov. V tem razmerju volja enega omejuje voljo drugega: dokler Bog je, je njegova volja vse, moja nič; če Boga ni, tudi njegove volje ni, zato more biti moja volja vse. Dokler Bog je, človek ne more biti svoboden. »Zame ni večje stvari od ideje, da ni boga,« sklene Kirillov (660).

Podobno razmišlja Dostojevski v pismu N. L. Osmidovu (februar 1878). Tu ne govori o samomoru, ampak o možnosti zaporednih umorov – o morjenju brez zadržka. »Pomisli sedaj, da ni Boga ali nesmrtnosti duše. Povej mi: Čemu naj bi živel pravično in delal dobra dela, če bom s smrtjo povsem izginil z zemlje?! /.../ Če pa je tako, zakaj ne bi smel – kolikor dolgo se lahko zanašam na svojo bistrournost in prožnost, da se bom izognil roki zakona – drugim rezati grl, ropati in krasti?« (Dostojevski 1961, 234; McGrath 2004, 148)

Dostojevski, sam globoko zakoreninjen v pravoslavnem asketskem duhu, je kritično opozarjal na posledice drž, ki so v tistem času preplavile rusko družbo: liberalizem, utilitarizem, anarhizem, socializem, ateizem in nihilizem. Izvor teh drž vidi v nepokorščini Bogu in v »strahotni svobodi«, ki iz nje izvira. V svojih analizah je bil preroški. Izključevanje Boga je odprlo prostor neobvladljivi iracionalni volji do moči, ki se lahko uresniči le, če je človek brez vseh omejitev. Zato je treba Boga žrtvovati tudi za ceno svoje lastne žrtve, samomora. Samomor je žrtev, potrebna kot dokaz, da je človekova volja absolutna, brez vseh ovir in prepovedi, tudi brez Boga in brez religije. Samo to ustvarja prostor absolutne, radikalne svobode. Predstavniki zgoraj omenjenih gibanj so prav v Bogu in v religiji videli izvir trpljenja in zaostalosti. Prava prihodnost – svobodna, napredna, brez trpljenja – pa bo le prihodnost brez vseh omejitev, brez Boga in brez religije. To so bile vizije razsvetljencev. »Ena sama naloga obstaja: biti srečen.« (Diderot) Ali: »Kakor je prvi korak proti dobremu ta, da ne delamo slabega, tako je prvi korak do sreče, da ne trpimo.« (Rousseau) (v: Kristeva 2006, 62) To vizijo o prihodnosti človeka je prevzela tedanja ruska liberalna buržoazija.

Isto željo po absolutni svobodi je v filozofskem jeziku opredelil Jean-Paul Sartre v svojem ateističnem eksistencializmu. Kakor Kirillov je najvišje dostoj-

janstva človeka videl v radikalni svobodi. Tudi za Sartra je razmerje »človek – Bog« izključujoče se: več Boga, manj človeka; manj Boga, več človeka. Polno dostojanstvo človeka se uresniči šele v ateizmu, ki omogoča absolutno, radikalno svobodo. Misel Ivana Karamazova iz romana *Bratje Karamazovi* je Sartre (1952, 36) povzel z besedami: »Če ni boga, je vse dovoljeno.« Brezmejnost človekove volje je temelj njegovega dostojanstva. Bistvo ateističnega eksistencializma ni v trditvi, »da Bog ne obstaja. Prejkone bi trdil: tudi če bi Bog obstajal, to ne bi ničesar spremenilo ... Človek se mora znajti sam in se prepričati, da ga ne more nič rešiti njega samega.« (95) »Ni drugega zakonodajalca, kakor je on sam« (sc. človek, op. R. P.). (93) Temu poišče Sartre tudi filozofsko podlago in pravi: »Človek je svoboda.« (37) To pa pomeni: »Eksistenca je pred esenco.« (17) Eksistence ne omejuje in ne določa nobena vrstna značilnost, nobeno rodovno bistvo; človek ustvarja sam sebe in oblikuje svoje »biti«. V tem je njegovo dostojanstvo. Končno, »človek je to, kar sam hoče ... Samo dejanja dokazujejo, kaj je kdo v resnici hotel ... Ni nič drugega kot tisto, kar je v svojem življenju počel.« (Sartre 1981, 44) To, kar sem, je torej izraz moje volje, mojega hotenja.

Do teh liberalnih, nihilističnih, anarhističnih in socialističnih zahtev po neomejeni, izključevalni volji je bil Dostojevski preroško kritičen. Vnaprej je slutil opustošenje, ki ga je »strahotna svoboda« v 20. stoletju v resnici pustila za seboj. Sartre se je dobro zavedal možnosti, ki jih takšen ateizem volje odpira: »Tudi brez račnja gre. Pekel so ljudje okoli tebe,« je zapisal v drami *Zaprta vrata* (1944) (1981, 46). Kljub temu je vztrajal pri volji, ki izključuje.

Z željo, biti neomejen kakor Bog, pa se je človek boril že od samih svojih začetkov. Vprašanje obravnava pripoved o Adamu in Evi, ki stoji na vhodu v zgradbo Svetega pisma – v evangelijskem razodetju, na lesu križa, pa je to vprašanje dobilo tudi odgovor. Adam in Eva se nista mogla upreti skušnjavi v podobi zvite kače: v želji, da bi v spoznanju dobrega in hudega postala »kakor Bog« (1 Mz 3,5), sta utrgala sad s prepovedanega drevesa. Želja, zaradi katere sta zavrgla poslušnost Bogu, je njuno življenje preobrnila v prekletstvo, sovraštvo, trpljenje in bolečine, v trud in smrt (1 Mz 3,14–20). Do tedaj ju je pred sovraštvom in smrtjo varovala prepoved: »Z drevesa sredi vrta ne jejta sadu, tudi dotikajta se ga ne, sicer bosta umrla!« (1 Mz 3,3) Ta prepoved je matrica vseh drugih prepovedi, ki so življenju služile in ga varovale. Deset božjih zapovedi ima svoj izvor prav v tej temeljni pripovedi, ki je štivila življenje Adama in Eve v raji. Med njimi posebej izstopa zapoved: »Ne ubijaj!« Zadnja na listi pa dokazuje, da se je Sveto pismo že od samih začetkov zavedalo konfliktnosti in smrtonosnosti mimetične želje, zato je prepovedalo željo po tem, kar pripada bližnjemu (2 Mz 20,1–17; 5 Mz 5,1–22). Temeljni namen teh svetopisemskih prepovedi je, odvracati človeka od smrtonosne mimetične želje. Že v najgloblji

davnini je torej imel človek jasno intuicijo o tem, da je mimetična želja izvor smrtonosnega kroga tekmovalnosti, škandalov, nalezljivih rivalstev in konfliktov, ki se končujejo v izključevanju in v žrtvovanju.

3. Smrtonosnost mimetične želje

Ilustrativni primeri, vzeti iz literature, iz filozofije in iz religije, razodevajo intuicijo o mimetični želji in o njenem rivalstvu. Mimetična želja v svojem jedru izključuje Boga in drugega ter spreminja življenje v trpljenje in umor. Radikalna svoboda, ki jo mimetična želja zahteva zase, proizvaja nasilje in tro-si smrt; Bog je zanjo ovira in drugi pekel (Sartre). V času, ko je Dostojevski razkrival smrtonosnost nihilističnega duha na pohodu, je Nietzsche ugotavljal: »Bog je mrtev. Ubili smo ga.« (*Vesela znanost*, § 125) Ta Nietzschejev vzklík le ugotavlja, da se je uresničila davno izkazana človekova želja, da bi Boga ubil, zavzel njegovo mesto in bil sam kakor Bog. Zato se je skozi vso svojo zgodovino človek upiral svoji mimetični želji in jo omejeval s prepovedmi, ker je čutil, da teži k »strahotni svobodi« in k umoru Boga, ki je vir življenja. Končno pa se je mimetična želja le osvobodila vseh prepovedi in – kakor je ugotovil Nietzsche – umorila Boga. V tej radikalni svobodi je Sartre prepoznal bistvo človekovega dostojanstva, Dostojevski pa je doumel, da je takšna absolutna svoboda strahotna, ker nosi v sebi želo smrti.

Kakšna je povezava med mimetično željo in umorom? Človeka ustvari mimetična želja, želja po posnemanju. Želja posnema željo; posnemovalec posnema svoj model. Ker je človek, drugače od živali, hipermimetično bitje, posnema brez omejitev, nenasitno. Napredek ima svoj izvor v posnemanju modela, učitelja. To pa v modelu, ki ga posnemovalec posnema, spodbudi željo, da bi tudi sam posnemal svojega posnemovalca, učenca, ki napreduje in ga začenja izpodrivati. Posnemovalec in model se zapleteta v krog medsebojnega posnemanja, v tekmovalnost in v željo, drug drugega izriniti in stopiti na mesto drugega; drug drugega obenem privlačita in odbijata – tako ustvarjata fenomen, ki ga imenujemo »škandal«. Vedno bolj toneta v škandalozni konflikt, ki se »kakor snežena kepa« nalezljivo, eksponencialno širi na okolico. V želji po zmagi nad tekmečem je vsak od njiju prepričan, da bo postal bolj avtonomen, bolj »jaz«. A resnica je nasprotna: v vedno bolj strastnem medsebojnem rivalstvu si postajata bolj in bolj podobna, dokler se razlike med njima ne izgubijo. Ta proces vleče vase vedno širši krog ljudi, med njimi ukinja razlike in razpoznavnost in s tem ruši red. Skupnost drsi v vedno večji nered in v nevarnost samouničenja v »nasilju vseh proti vsem«. Vse to izvira iz mimetične želje, ki skupnost vedno bolj obvladuje in v njej seje nered in nasilje. A preden bi se skupnost dokončno sesula sama v sebi, mimetična želja mehansko

izvede nenaden preobrat: pokaže na nedolžno žrtev, ki je zunaj frenetičnega nasilja, jo naredi krivo za nasilje in jo žrtvuje. Nedolžni žrtvi je dana vloga »grešnega kozla«, ki »nasilje vseh proti vsem« preusmeri nase in spremeni v »nasilje vseh proti enemu«. S tem se v skupnost vrnejo sprava, mir in red. Mehanizem grešnega kozla torej »izganja nasilje z nasiljem« (Girard 1982, 278); izganja ga z žrtvovanjem, ki je nasilje, vendar obredno, nadzorovano. Nasilje, ki ga mimetična želja pospešeno ustvarja, se praviloma konča z izključitvijo, z žrtvovanjem, z umorom. Z besedami iz evangelija: »... satan izganja satana ...« (Mt 12,26).

Kultura je proizvod mimetične želje, ki človeka osvobaja izpod naravnih determinizmov, a že v samem izvoru je ta kultura tudi smrtonosna in žrtvovajska, ker je mimetična. S seboj nosi mimetično nasilje, ki ga v nevarnosti samouničenja zaustavi mehanizem grešnega kozla in s tem zavaruje mimetično željo. Žrtvovanski umor, ki se je zgodil prvi, je Girard poimenoval »ustanovni umor«. Vsakokrat, ko se je skupnost pozneje znašla v nevarnosti, da se zaradi mimetičnega nasilja sesuje sama v sebi, je v spominu na prvi umor žrtvovanje ponovila in z njim priklicala izgubljeni red in mir. Žrtvovajske obrede Girard razume kot ponavljanje ustanovnega umora. To ponavljanje je simbolno: žrtvovanje priključuje ustanovni umor in njegove pravne učinke. »Žrtvovanski obred« je torej izvorno simbolno dejanje, ki skupnosti omogoča preživetje, na njem se zatem razvijeta mit in religija, na njima pa temelji kultura. Po Girardu je religija izvor kulture. Arhaične kulture so moč za preživetje črpale iz ustanovnega umora in iz simbolnega obnavljanja tega dogodka v žrtvovanskih obredih, ki so z žrtvovanjem nedolžnih žrtev uničevalno nasilje odvajali iz skupnosti.

Arhaične kulture so zaprte družbe. Temeljna simbolna operacija – žrtvovanje – je izključevanje, ki je vedno nasilno. Z njim skupnost iz sebe izloči nevarno endogeno nasilje. Za to so uporabljene nedolžne žrtve, ki so praviloma izbrane glede na nekatere tipološke posebnosti (dvojčki, belini ipd.) ali zaradi njihove nemoči (berači, telesno pohabljeni idr.). Kruto resnico o tem, kako se arhaična kultura obnavlja na račun nedolžnih žrtev, pa miti prekrivajo z ustvarjanjem lažnih pripovedi. Te pripovedi demonizirajo nedolžne žrtve; mit nedolžni žrtvi pripiše krivdo za nasilje, v katerem se skupnost utaplja.

4. Odrešilnost križa – iz kulture smrti v kulturo ljubezni

Znotraj mimetičnih krogov, ki jih mimetična želja ustvarja in nenehno ponavlja, pa se zgodi dogodek, ki ne izvira iz mimetične želje: dogodek križa. Križ, na katerem je trpel in umrl Jezus Kristus, je radikalna prelomnica v človeški kulturi, ki v arhaični družbi nima nobene podlage. Križ je čista novost.

To prelomnico je opisal apostol Pavel v pismu Rimljanom (6,6): »Vemo, da je bil naš stari človek križan skupaj z njim, da bi bilo telo greha uničeno in da bi mi več ne hlapčevali grehu.«

»Stari človek«, to je arhaični človek, je bil ujetnik mimetične želje. Želja po primerjanju in po tekmovalnosti, ki človeka osvobaja in ga – tako si človek misli – dviguje na mesto boga, ga je v resnici vodila v vedno večje rivalstvo in nasilje. Tako postaja svoboda sama sebi kletka. Želja po absolutni razširitvi svobode človeku jemlje svobodo in ga dela ujetnika. To je paradoks skušnjave, ki svobodo spreminja v nasilje in v morilko in dela »starega človeka« različnega od »novega človeka«: stari človek sledi »sebični ljubezni« (*amor sui*), novi človek »ljubezni do Boga« (*amor Dei*) (Avgustin, *De civitate Dei*, 14, 28, 1); stari se vda za kulturi smrti, novi gradi kulturo življenja. Ta razlika se je najbolj zgovorno izrazila v pripovedi o dveh ženah, ki prideta k Salomonu, da bi z razsodbo določil dojenčkovo mater. Salomonov predlog, naj dojenčka z mečem razdelijo in vsaki od žena dajo polovico, je prva žena sprejela, druga zavrnila. Prva žena ponazarja starega človeka, Adama, ki je mir v skupnosti gradil na žrtvovanju nedolžnih; druga žena ponazarja novega človeka, Kristusa, ki gradi mir na odrekanju samemu sebi. Prva žena sledi svoji rivalski želji, kakor da je to nekaj samoumevnega, in brez zadržkov sprejme odločitev o žrtvovanju nedolžnega dojenčka; druga se odreče svoji želji in z nasprotovanjem kralju zastavi svoje življenje, da bi rešila otrokovo življenje. Ta žena je predpodoba Kristusa, ki se ni pustil zavesti mikom Satanovih skušnjav in je s svojim darovanjem odprl vrata življenja (1 Kr 3,16–27; Girard 1987, 235–245; Girard 2004, 126–130). Prva žena je podoba arhaične družbe, ki v njej človek drugega žrtvuje zase; druga žena pa je prisposoba nove, kristične kulture, v kateri se človek odreka mimetični želji in je pripravljen po božji volji sebe darovati za druge.

Ti zgledi razkrivajo mejo, ki cepi svobodo v njej sami. To je meja med sovraštvom in ljubeznijo, med maščevanjem in odpuščanjem. Svoboda je paradoks: je skušnjava, je mik, ki človeka osvobaja in vklepa. Tej skušnjavi, ki je le drugo ime za mimetično željo, pa človek podlega ali se ji odreka. Prepuščati se miku je lažje, a smrtonosno; odpovedovati se skušnjavi je težje, toda to je pot v življenje. Paradoksnost mimetične želje človeku pušča, da se svobodno odloči za to, ali se bo želji prepustil ali se ji bo odpovedal. Od samih začetkov je mimetična želja starega človeka vlekla za seboj; Jezusa, pribitega na križ, pa mimetična želja ni potegnila za seboj. Pred njim je ostala nemočna; prvič v zgodovini človeštva mimetična želja svojega naklepa, da bi ljudi speljala v škandalozni spor, ni uresničila. Tako je nad maščevanjem zmagalo odpuščanje, nad sovraštvom ljubezen. Jezusu so sledili učenci.

Kaj je paradoks svobode? Človek bi lahko odgovornost za svojo krivdo sprejel nase, a tega ne stori; »stari človek«, ki ga vodi skušnjava, krivdo prelaga na nedolžne žrtve in jih lažno razglašajo za krive. V človeku se ponavlja glas Kajna, ki je na Gospodovo vprašanje o tem, kje je brat Abel, hlinil nevednost: »Ne vem. Sem mar jaz varuh svojega brata?« (1 Mz 4,9) Tako delujejo miti: žrtve lažno prikazujejo kot krive in temu preganjalci verjamejo. Po Girardu je Sveto pismo tega duha mitov, ki prikrivajo nasilnost mimetičnega mehanizma, poimenovalo z izrazom »Satan«. Evangelist Janez je Satana označil kot lažnivca in morilca (Jn 8,44), kot zapeljivca in prevaranta (Raz 12,9). Beseda Satan, ki pomeni »nasprotnik«, ima v hebrejščini isti koren kakor beseda »tožnik« (heb. *sitnah*) (Ezra 4,6). Zato ga Razodetje označi tudi kot »obtoževalca« (Raz 12,10) – tistega torej, ki nekoga toži in ga prikazuje kot krivega. Satanu, tožniku, nasproti stoji Sveti Duh, *parakleitos*, tolažnik, zagovornik, tisti, ki rešuje (Jn 14,16; 14,26; 15,26; 16,7).

Miti in evangelijski ustvarjajo dvojne različnih optik. Miti drugega prikazujejo kot krivca, ki ga lahko obtožim in nanj preložim krivdo za nasilje v skupnosti; temeljijo na toženju, na obtoževanju. Optika evangelijske je nasprotna. Evangeliji temeljijo na obrambi. V drugem človeku ne vidijo tekmece ali rivala, ampak brata ali sestro, bližnjega, ki sem zanj odgovoren in mu zavezan z ljubeznijo. Miti tožijo in upravičujejo umor – evangelijski rešujejo pred lažjo in pred nasiljem. Križ je tisto vzvišeno mesto v zgodovini človeštva, na katerem sta bili enkrat za vselej razkriti laž preganjalcev in nedolžnost žrtev. Satanski mehanizem je tudi Kristusa lažno obsodil in ga dal pribiti na križ kot »grešnega kozla« – v luči evangelijske pa je Jezus Kristus s križa zasijal kot nedolžno velikonočno božje »jagnje, ki so ga gnali v zakol« (Apd 8,32), kakor »jagnje, ki je bilo zaklano, da prejme oblast in bogastvo, modrost in moč, čast, slavo in hvalo« (Raz 5,12). Preobrat je absoluten.

»Rojstvo krščanstva je zmaga Parakleta (sc. Svetega Duha, op. R. P.) nad njegovim nasprotnikom, Satanom, čigar ime izvorno pomeni »tožnik na sodišču«, tistega, ki je zadolžen, da dokaže obtoženčev krivdo. To je eden od razlogov, zaradi katerih evangelijski Satana naredijo odgovornega za vso mitologijo. Da pa pripovedi o Kristusovem trpljenju pripadajo duhovni moči, ki brani krivično obsojene žrtve, čudovito ustreza človečnosti vsebini razodetja, kakor nam to omogoča razumeti mimetizem.« (Girard 1999, 293).

Svetloba velikonočnega Jagnjeta je s križa razkrinkala laž satanskega mimetičnega mehanizma. Ta smrtonosni satanski mehanizem je vse od začetkov človeštva v laži vladal nad človekom – vladal pa je tudi nad samim seboj. Ko je nasilje ogrozilo obstoj skupnosti, je samo sebe z nasilnim obrednim žrtvovanjem izločilo iz skupnosti. Nasilje se je tako končalo in skupnost je bila

na začetku novega mimetičnega kroga posnemanja, tekmovalnosti, rivalstva, konflikta in končno nove žrtve.

Križ pa je absolutna novost: Jezus Kristus, žrtvovan na križu, se ni odzval v duhu Satana, z maščevanjem, ampak v duhu Očeta: z odpuščanjem, ki je ljubezen. V tem je tista moč križa, ki so jo napovedovali preroki. Jezus ni podlegel mimetični želji, ampak je ostal vdan Očetovi volji. Z dogodkom križa je Satan izgubil oblast nad človekom. V evangelijskem odlomku o povzdignjenju Sina človekovega na križ beremo: »Zdaj je sodba nad tem svetom, zdaj bo vladar tega sveta izgnan ven, in ko bom povzdignjen z zemlje, bom vse pritegnil k sebi.« (Jn 12,31–32) Na križu se je razblinila oblast, ki je z njo Satan vladal nad Adamovim rodом v moči skušnjave, laži, slepila in umora. Kristusa se tudi na križu skušnjava ni dotaknila; ni vstopil v mimetični krog, ampak je ostal zakoreninjen v Očetovi volji.

Ločnica med starim in novim človekom teče po sredini želje: stari človek se kakor Adam in Eva, ki sta hotela postati »kakor Bog«, vdaja mimetični želji; tej želji Jezus, novi človek, ni podlegel. On, ki je bil »v podobi Boga, se ni ljubosumno oklepal svoje enakosti z Bogom, ampak je sam sebe izpraznil tako, da je prevzel podobo služabnika in postal podoben ljudem« (Flp 2,6–7). Z izpraznjenem samega sebe je Jezus odvzel absolutno oblast mimetični želji in razkrinkal njeno nasilno delovanje, ki ustvarja laž, umor in žrtvovanje nedolžnih. Želja Jezusa Kristusa je želja po izpolnjevanju Očetove volje: »Zgodi se tvoja volja!« To željo je v svojih »Da!« ponavljala Devica Marija; ohranja jo bogoslužje v svojih »Amen!«. V Marijini vdanosti in ponižnosti – »*humilitas animi*« – je videla srednjeveška krščanska filozofija svoj kraljevski vrh. Mojster Eckhart ji je v filozofski govorici dal mesto pod imenom »*Gelassenheit*«, ki pomeni »spokojnost«, »vedrost« ali »vdanost«. Prek Mojstra Eckharta pa je dogodek križa dobil mesto v samem jedru Heideggerjeve misli in v njeni miselni strategiji, ki jo je Heidegger poimenoval »korak nazaj« (nem. *Schritt zurück*).

Jezus Kristus sebe ni več videl kot tekmeца Bogu; temu sta na prigovarjanje zapeljive kače podlegla Adam in Eva. Živel je v vdanosti božji volji kot prvorojeni od Očeta; od njega je prišel, k njemu se je vrnil; njegova hrana je bila »uresničevanje božje volje« (Jn 4,31–34). To držo, imenovano »*Gelassenheit*«, je Mojster Eckhart opisal v pridigi *Iusti vivent in aeternum*. V njej pravi, da so pravi častilci Boga tisti, ki gredo popolnoma sami iz sebe, se ločijo od svoje lastne volje in od ljubezni tega sveta, ki temelji na ljubezni do sebe. S tem pripravijo prostor vdanosti: v njej se človek spreminja v Boga, kakor se v evharistiji kruh spremeni v telo našega Gospoda. Na to je mislil apostol Pavel v Drugem pismu Korinčanom (3,18): »Vsi mi, ki z odgrnjenim obrazom moremo Gospodovo veličastvo, /.../ se spreminjamo v isto podobo, iz veličastva v

veličastvo ...« To je najgloblji pomen Kristusove vdanosti na križu, ki jo filozofija imenuje *Gelassenheit*. Gonilna sila vdanosti ni spoznanje, ampak ljubezen. Med enim in drugim je temeljna razlika: »V spoznanju sprejemam jaz Boga vase; v ljubezni – nasprotno – stopam jaz v Boga.« (Eckhart 1993, 87) Vdanost je torej drža: ne sledi spoznanju, ki hoče Boga povzeti vase, ampak ljubezni, ki se odreka sebi, da bi stopila v Boga.

Jezusova odpoved vzame mimetični želji oblast, ki jo je od Adama in Eve imela nad človekom. S tem pa izgubi tudi oblast sama nad seboj. Obredni mehanizem grešnega kozla, ki je z njim nadzorovala samo sebe, je začel razpadati. Na križu se je namreč izkazala krivičnost njegovih dejanj in lažnost njegovih obsodb. Mehanizem grešnega kozla, ki ga mimetična želja nosi v sebi, da z njim zaustavi uničenje same sebe v bazenu mimetičnega nasilja, izgubi moč. Odslej je pred nasiljem, ki ga ustvarja, sama nemočna. Svoboda, ki jo je izkazal Jezus, je temelj »novega človeka«. A tudi v novem človeku še deluje stari človek, mimetična želja, ki pa sama nima več obrambnega sredstva pred samo seboj. Tako se mimetično nasilje širi nekontrolirano in naključno kjerkoli, kadarkoli, s kakršnimkoli številom žrtev. Žrtvovanjski obredi, ki so uokvirjali arhaično družbo, so žrtvovanje regulirali in minimalizirali. V novi, kristični družbi pa je edini odgovor na nekontrolirano mimetično nasilje moč ljubezni, v kateri se je človek zmožen odpovedati svoji mimetični želji.

5. Sklep: apokaliptično nasilje

Girardova analiza mimetične želje pojasnjuje smrtonosno logiko, ki usmerja željo po posnemanju. Pokaže pa tudi radikalni preobrat in absolutno novost, ki jo je v arhaično kulturo prinesel dogodek križa. S tem da je razkrinkal lažnost mehanizma grešnega kozla, ga je križ naredil neučinkovitega. Mimetično nasilje zato postane neobvladljivo in se lahko razvije do apokaliptičnih razsežnosti. Apokaliptično nasilje je nasilje, ki se ne obvlada več. O njem govorita 12. in 20. poglavje Razodetja. Raz 12,9 govori o Satanovem padcu: »Véliki zmaj, stara kača, ki se imenuje Hudič in Satan in ki zapeljuje vesoljni svet, je bil vržen na zemljo, skupaj z njim pa so bili vrženi tudi njegovi angeli.« Ta padec ima lahko za posledico še večje nasilje: »Gorje pa vama, zemlja in morje, ker je hudič sestopil k vama, poln divjega besa, ker ve, da ima le malo časa.« (Raz 12,12) Zanj je rečeno, da ga je angel vklestil za tisoč let, nato pa »mora biti za nekaj časa odvezan« (Raz 20,2–3). Evangelist Janez je torej videl Satanovo stisko po dogodku križa, ko je Satan spoznal svoj poraz in nemoč.

Odtlej sta edino zdravilo proti mimetičnemu nasilju in zoper njegovo smrtonosnost odpoved mimetični želji in sprejemanje križa. Jezus se je sredi nasilja, ki je bil vanj potopljen, odzval z ljubeznijo in z odpuščanjem. Kristična

kultura človeka dokončno osvobodi; v tem pa se odpira tudi možnost »strahotne svobode«, ki jo je kot zgodovinsko možnost predvidel Dostojevski, Sartre pa ji dal filozofske temelje. Genocidi, terorizem in samomorilska epidemija preteklega stoletja so posledica te »strahotne svobode«. Arhaične kulture teh fenomenov niso poznale. V njih je bila mimetična želja zmožna kontrolirati samo sebe. Omejevala se je z obrednim žrtvovanjem; obrednega umora pa je bilo toliko, kolikor ga je bilo treba za novo vzpostavitev miru.

Epidemija samomorilnosti in genocidov v moderni kulturi razkriva povezanost med radikalno svobodo, ki jo ta kultura zahteva zase, in umorom. Ko volja nima omejitev, ni več zmožna nadzorovati samo sebe in vrata v eno ali drugo skrajnost so ji odprta. Ko pa se v moderni družbi mehanizem grešnega kozla sproži, ni obredno urejen in nadzorovan. V kulturi radikalne svobode, ki v njej uniči obrambne mehanizme, mimetična želja deluje stihijsko, nebrzdano, neomejeno, neuravnovešeno, z možnostjo apokaliptičnih razsežnosti. Seže lahko vse do genocida, ki meri k uničenju skupine, v kateri nekdo vidi svoje rivale in nasprotnike. Mimetična želja lahko seže tudi v drugo skrajnost, k samomoru. Dostojevski je prepričan, da samomor ne dokazuje le človekove nemoči za življenje, ampak tudi človekovo pritajeno željo, da bi Bogu pokazal svojo premoč. »Če ni boga, je vse dovoljeno,« povzema Sartre Dostojevskega. V obeh primerih jaz Bogu dokazuje, da je on sam Bog in je zato zmožen skrajnih dejanj.

Absolutna svoboda, ki jo Sartre zahteva, ima svoje korenine v dogodku križa; križ je odprl prostor družbi, ki svojo svobodo nenehno in vedno bolj širi. Ta družba, v kateri se mimetična želja ne zmore več nadzorovati, ker je nadzor ni mehanizem grešnega kozla odpovedal, ima prihodnost le v odpovedi mimetični želji, v vdanosti, ki jo je Mojster Eckhart označil z izrazom »*Gelassenheit*«. Brez te drže so mimetičnemu nasilju odprta vrata do apokaliptičnih skrajnosti, do njegovih skrajnih oblik, ki sta genocid in samomor. V njih mimetična želja dosega svoj najvišji cilj: prisvojitve božanskih atributov. Ob tem je torej možna le alternativa: ali apokaliptično uničenje sveta ali odpoved mimetični želji in sprejetje *Gelassenheit* kot vdanosti, ki je v Jezusa Kristusa naredila prostor za »novega človeka«.

Reference

- Alvarez, Al.** 1972. *The Savage God: A Study of Suicide*. New York: Random House.
- Dostoevsky, Fyodor Michailovitch.** 1961. *Letters of Fyodor Michailovitch Dostoevsky to his Family and Friends*. New York: Horizon Press.
- Dostojevski, Fjodor Mihajlovič.** 1979. *Besi*. Prev. Janko Moder. Ljubljana: Državna založba Slovenije.

- Eckhart, Meister.** 1993. *Werke*. Zv. 1, *Predigten*. Ur. Niklaus Largier. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag.
- Gans, Eric Lawrence.** 1993. *Originary Thinking: Elements of Generative Anthropology*. Stanford: Stanford University Press.
- Girard, René, Pierpaolo Antonello in João Cezar de Castro Rocha.** 2004. *Les origines de la culture*. Pariz: Desclée de Brouwer.
- Girard, René.** 1982. *Le bouc émissaire*. Pariz: B. Grasset. Slov. prev., *Grešni kozel*: Ljubljana: Teološka fakulteta, 2011.
- — —. 1999. *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. Pariz: Grasset. Slov. prev., *Gledam satana, ki kakor blisk pada z neba*. Ljubljana: KUD Logos, 2006.
- Goršič, France.** 1962. Uboj in umor ali ubojstvo. *Jezik in slovstvo* 7, št. 8:257. [Http://www.dlib.si/?URN=URN:NBN:SI:doc-KWXLEJ8T](http://www.dlib.si/?URN=URN:NBN:SI:doc-KWXLEJ8T) (pridobljeno 7. 1. 2013).
- Greisch, Jean.** 2000. *L'arbre de vie et l'arbre du savoir: le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggerienne, 1919–1923*. Pariz: Editions du Cerf.
- Kristeva, Julia.** 2006. Souffrir. V: *Voici l'homme*, 59–72. Pariz: Paroles et Silence.
- McGrath, Alister.** 2004. *The Twilight of Atheism: The Rise and Fall of Disbelief in the Modern World*. New York: Doubleday.
- Sartre, Jean-Paul.** 1952. *L'existentialisme est un humanisme*. Pariz: Nagel.
- — —. 1981. Zaprta vrata. V: *Izbrane drame*, 9–46. Ljubljana: Cankarjeva založba.



3. del:

Prevodi



I. Pierre Hadot: Antična filozofija in duhovne vaje

»Poleteti vsak dan! Vsaj za trenutek, lahko kratek, vendar globok. Vsak dan ena »duhovna vaja« – sam ali v družbi s človekom, ki se hoče izboljšati. Duhovne vaje. Izstopiti iz trajanja. Truditi se, da bi se znebili svojih strasti, ničevosti, močne želje po slovesu našega imena (ki te od časa do časa zagrabi kot kronična bolezen). Izogibati se obrekovanja. Znebiti se smiljenja in sovraštva. Ljubiti vse svobodne ljudi. Postati večni s samopreseganjem.

Ta trud s seboj je nujen, ta ambicija – pravična. Mnogo jih je, ki se povsem zatopijo v bojvito politiko, v pripravo družbene revolucije. Redki, zelo redki so tisti, ki hočejo tega – priprave na revolucijo – postati vredni.«

Mar se nam ne zazdi, da hoče besedilo – z izjemo zadnjih vrstic – posnemati Marka Avrelija? Avtor je G. Friedmann;¹ in prav mogoče je, da se ob pisanju ni zavedal te podobnosti. Na drugih mestih svojega dela, s katerim sicer išče, kje »se napojiti«², ugotavlja, da ni nobenega izročila (judovskega, krščanskega, vzhodnjaškega), ki bi odgovarjalo na zahteve sodobnega duhovnega stanja. Zanimivo pa je, da se ne vpraša o vrednosti antičnega grško-rimskega filozofskega izročila, čeprav teh nekaj vrstic, ki smo jih navedli, pokaže, koliko še naprej podzavestno živi v njem kot tudi v vsakem izmed nas.

»Duhovne vaje«. Izraz nekoliko zavede sodobnega bralca. Najprej, danes se uporaba besede »duhoven« ne sliši najboljše. Pa vendar se moramo ukloniti in jo sprejeti, saj drugi mogoči pridevniki ali oznake – »psihičen«, »moralen«, »etičen«, »razumski«, »miseln«, »duševen« – ne pokrijejo vseh vidikov stvarnosti, ki bi jo radi opisali. Gotovo bi lahko govorili o miselnih vajah, ker se misel nekako vzame za snov³ in poskuša spreminjati samo sebe. Vendar beseda »misel« ne nakaže dovolj jasno, da imata pri teh vajah domišljija in čutnost zelo pomembno vlogo. Iz istega razloga se ne moremo zadovoljiti z »razumskimi vajami«, čeprav tu razumski vidiki (definicija, delitev, premišljevanje, branje, raziskovanje, retorično pretiravanje) igrajo veliko vlogo. »Etične vaje« bi bil dovolj zapeljiv izraz, saj kot bomo videli, vaje, o katerih govorimo, veliko prispevajo k zdravljenju od strasti in se nanašajo na življenjsko držo. Tudi to bi bilo še vedno preveč omejeno stališče. Dejansko te vaje – kot vidimo v besedilu G. Friedmanna – ustrezajo spremembi gledanja na svet in nekakšni metamorfozi osebnosti. Beseda »duhoven« nam dovoli, da jih razumemo kot delo, ne le miselno, ampak celotne posameznikove duševnosti; predvsem pa razkrije njihovo pravo razsežnost: z njimi se posameznik dvigne do življenja

1 G. Friedmann, *La puissance et la sagesse*, Pariz 1970, str. 359.

2 G. Friedmann, *prav tam*, str. 183–284.

3 Epiktet, *Dissertationes* III, 22, 20: »Odslej je snov, ki jo moram obdelovati, misel (*dianoia*), tako kot je to za tesarja les, za čevljarja usnje.«

objektivnega duha, se pravi, prestavi se v zorni kot Vsega (»Postati večen s samopreseganjem«).

»Sprejmimo torej, če je treba, izraz (duhovne vaje),« poreče naš bralec. Vendar, ali gre za *Duhovne vaje* Ignacija Lojolskega? Kakšno je razmerje med ignacijanskimi meditacijami in programom G. Friedmanna: »Izstopiti iz trajanja. /.../ Postati večen s samopreseganjem«? Odgovorili bomo povsem preprosto, da so *Exercitia spiritualia* le krščanska različica grško-rimskega izročila, katerega obsežnost bomo pokazali. Najprej, pojem in izraz *exercitium spirituale* sta izpričana že pred Ignacijem Lojolskim v starem latinskem krščanstvu in ustrežata *askesis* v grškem krščanstvu. Po drugi strani pa ta *askesis* – ki jo je treba prav razumeti, ne kot asketizem, ampak kot prakso duhovnih vaj – obstaja že v antičnem filozofskem izročilu. Končno se je treba povzpeti do te slednje, da bi pojasnili izvor in pomen pojma duhovna vaja, ki je v sodobni zavesti še vedno živ, kot to potrjuje G. Friedmann. Pričujoča razprava ne bi hotela samo spomniti na duhovne vaje v grško-latinskem izročilu, ampak bi želela natančneje določiti celoten obseg in pomembnost tega pojava ter pokazati njegove posledice za razumevanje antične misli in filozofije same.

1. Učiti se živeti

Pojav laže opazamo v helenističnih in rimskih filozofskih šolah. Stoiki npr. to jasno povejo: zanje je filozofija »vaja«; ne poučevanje neke abstraktne teorije⁴ in še manj razlaganje besedil,⁵ marveč umetnost življenja,⁶ konkretna drža, določen življenjski slog, ki zavezuje celotno človeško bivanje. Filozofsko dejanje se ne uvršča le v red spoznanja, marveč v red »sebstva« *«soi»* in bivanja: je proces, po katerem bolj *smo* in po katerem postajamo boljši. Je spreobrnjenje, ki preobrača celotno življenje in spreminja bivanje tistega, ki ga uresničuje. Po spreobrnjenju prehaja iz nepristnega življenja, ki ga zatemnjuje nezavednost in razjeda skrb, v pristno življenje. Tu doseže človek zavest o samem sebi, natančen pogled na svet, notranji mir in svobodo.

Po mnenju vseh filozofskih šol so za človeka glavni vzrok za trpljenje, nered in nezavednost strasti: neurejene želje in pretirani strahovi. Gospodstvo skrbi mu onemogoča, da bi resnično živel. Na prvem mestu se bo torej filozofija pojavila kot zdravljenje *«thérapeutique»* strasti⁷ (»truditi se, da bi se znebili

4 Seneka, *Epist.*, 20, 2: »Facere docet philosophia, non dicere.« <Filozofija uči ravnanja, ne ne govorjenja.>

5 Epiktet, I, 4, 13: »Duhovni razvoj ni v boljši razlagi, Hrizip, ampak v preoblikovanju lastne svobode«; II, 16, 34.

6 Epiktet, I, 15, 2: »Umetnost življenja (=filozofija) ima za predmet življenje slehernega človeka.« Prim. I, 26, 7. Plutarh, *Quaest. conviv.*, I, 2, 613 B: »Filozofije – umetnosti življenja – ne smemo pustiti ob strani pri nobene zabavi.«

7 Cicero, *Tuscul.*, III, 6: »Est profecto animi medicina philosophia.« <Tistemu, ki v duhu napreduje, je zdravilo filozofija.> Epiktet, II, 21, 15 in 22. Hrizip je sestavil *Zdravljenje strasti*, *Stoic. Vet. Fragm.*, t. III, § 474. Prim. tudi naslednji izrek, ki ga H. Usener pogosto pripisuje Epikuru, *Epicurea*, fr. 221 (izd. Usener): »Filozofova razprava je prazna,

lastnih strasti«, kot pravi Friedmann). Vsaka šola ima svojo lastno zdravilno metodo, vse pa povezujejo zdravljenje s temeljito preobrazbo načina posameznikovega gledanja in bivanja. Naloga duhovnih vaj bo prav v uresničevanju te preobrazbe.

Vzemimo najprej stoike. Po njihovem vsa človeška nesreča izhaja iz tega, da ljudje poskušajo doseči ali obdržati dobrine, za katere obstaja nevarnost, da jih ne bodo dosegli ali jih bodo izgubili, pa tudi iz dejstva, da se poskušajo izogniti zlu, ki je neizogibno. Filozofija bo torej učila človeka, naj poskuša doseči le dobrine, ki so mu dosegljive, kot tudi, naj se poskuša izogniti le zlu, ki se mu je mogoče izogniti. Tisto dobro, ki ga je mogoče vedno doseči, in tisto zlo, ki se mu je mogoče vedno izogniti, morata – da bi takšna ostala – biti odvisna edino od človeške svobode: sta torej moralno dobro in moralno zlo. Le to dvoje je odvisno od nas, vse drugo pa ne. Drugo, torej tisto, kar od nas ni odvisno, ustreza nujni povezavi vzrokov in posledic, ki uhaja naši svobodi. Do tega nam mora biti vseeno, se pravi, ne smemo vnašati neenakosti, marveč sprejeti vse kot od usode hoteno. To je področje narave. Tako je narejen popoln preobrat običajnega načina gledanja na stvari. Od »človeškega« pogleda na stvarnost, od pogleda, po katerem so vrednote odvisne od strasti, se preide k »naravnemu« gledanju na stvari, torej vsak dogodek spremljamo s stališča obče narave.

Ta sprememba pogleda je težavna. Ravno tu morajo posredovati duhovne vaje, da bi postopoma opravile notranjo preobrazbo, ki je nujna. Sistematičnega spisa, ki bi urejal poučevanje in tehniko duhovnih vaj, nimamo nobenega.⁸ Iz helenistične in rimske dobe pa so vendarle pogostna namigovanja na eno ali drugo od notranjih dejavnosti. Treba je sklepati, da so bile te vaje dobro poznane; da so zadoščali že namigi nanje, ker so bile del vsakdanjega življenja filozofskih šol; da so torej bile del izročila, ki se ga je poučevalo ustno.

če ne prispeva k ozdravljenju človeških strasti.« Epiktet, III, 23, 30: »Filozofska šola je klinika.« Po mnenju H. Chadwicka (*The Sentences of Sextus*, Cambridge 1959, str. 178, op. 336) je ta izrek verjetneje pitagorejski.

8 Več stoiških razprav *O vaji* je izgubljenih (prim. Diogenes Laertski, VII, 166–167). V Epiktetovih pogovorih je eno poglavje posvečeno *askesisi* (III, 12, 1–7). Vaje razvršča glede na filozofske topose, ki se nanašajo na tri duševne sposobnosti – sposobnost hotenja, sposobnost delovanja in sposobnost mišljenja. Kar zadeva sposobnost hotenja, opozorimo na naslednje vrstice: »Vaji ni lastno vse tisto, kar bi bilo težko in nevarno, ampak tisto, kar ustreza zastavljenemu cilju naših prizadevanj. In kakšen je ta cilj? Neprisiljena uporaba naših želja in odporov. Kaj naj to pomeni? Da v naših željah ne ostanemo prikrajšani in ne zapademo v tisto, čemur bi se radi izognili. To je torej cilj, proti kateremu mora stremeti bivanje. Ker pa smo navajeni, da želje in odpor uveljavljamo le ob stvareh, ki od nas niso odvisne, se moramo proti tej navadi upreti z nasprotno navado« (prim. op. 15). V nadaljevanju nas besedilo povabi, naj se začnemo vaditi v majhnih stvareh. Odlomek, posvečen sposobnosti delovanja, je zelo kratek: truditi se, da bi delovali takrat in tam, kot hočemo sami. Zadnji del, posvečen sposobnosti mišljenja, povabi učenca, naj nadzoruje vrednost njenih predstav. Za sklep Epiktet svetuje, naj te vaje opravljamo obzirno in brez razkazovanja. – Prav tako obstaja kratka razprava *O vaji* Musonija Rufa (str. 22–27 (izd. Hense)). Po splošnem uvodu, ki zadeva nujnost vaje v filozofiji, priporoča fizično vajo (navaditi se na vremenske neprijetnosti, na lakoto, žejo), ki koristi tudi duši, s tem ko ji vlije moči in zmernosti, in vaje, lastne duši. Zadnje nas po Musoniju prepeljejo z jasnimi dokazi in načeli, ki se nanašajo na razločevanje med resničnim in lažnim dobrim, resničnim in lažnim zlom. S to dvojno vajo se človek privadi, da se ne bo bal, kar ima večina ljudi za zlo: revščine, trpljenje, smrti. Razprava Pseudo-Plutarha *O vaji* ohranjena v arabščini (prim. J. Gildemeister in F. Bücheler, »Pseudo-Plutarchos Peri askeseos«, v: *Rheinisches Museum*, NF, t. 27, 1872, str. 520–538), tu za nas ni zanimiva.

Po zaslugi Filona iz Aleksandrije imamo dva seznama vaj. Čeprav se medsebojno ne prekrivata povsem, vendarle podata dovolj popoln pregled filozofske terapije s stoično-platonističnim navdihom. Eden od njiju našteva: preiskovanje (*zetesis*), poglobljeno izpraševanje (*skepsis*), branje, poslušanje, pozornost (*prosoche*), samoobvladovanje (*enkrateia*), ravnodušnost do nepomembnih stvari. Drugi imenuje v zaporedju: branja, premišljevanja (*meletai*), zdravljenja⁹ strasti, spomine na tisto, kar je dobro, samoobvladovanje (*enkrateia*), izpolnjevanje obveznosti. S seznamoma lahko napravimo kratek opis stoiških duhovnih vaj, če v zaporedju preučimo naslednje skupine: najprej pozornost, potem premišljevanja in »spomine na tisto, kar je dobro«, zatem vaje, ki so bolj razumske, kot so branje, poslušanje, preiskovanje, poglobljeno izpraševanje, končno vaje, ki so bolj dejavne, kot so samoobvladovanje, izpolnjevanje obveznosti, ravnodušnost do nepomembnih stvari.

Pozornost (*prosoche*) je osnovna duhovna drža stoika. Je nenehna čuječnost in prisotnost duha, vedno budna zavest o sebi, stalna zbranost duha. Zaradi nje filozof v celoti ve in hoče to, kar počne v vsakem trenutku. Zaradi čuječnosti je osnovno pravilo življenja – se pravi razločevanje med tem, kaj je odvisno od nas in kaj ni – vedno »pri roki« (*prosheiron*). Bistveno za stoicizem (kot sicer tudi za epikurejstvo) je, da svojim privržencem priskrbi neko osnovno načelo, nadvse preprosto in jasno, ki ga je mogoče izraziti v nekaj besedah, prav zato, da bi zlahka ostalo navzoče duhu in bi ga bilo mogoče uporabiti z gotovostjo in stalnostjo refleksa. »Od tega načela se ne smeš ločiti niti v spanju, niti ko vstajaš, niti ko ješ ali piješ, niti ko se pogovarjaš z ljudmi.«¹⁰ Ta ista čuječnost duha omogoča uporabo osnovnega pravila v posamičnih življenjskih okoliščinah, pa tudi da vedno, ko kaj delamo, storimo tisto, kar je »umestno«. Lahko jo opredelimo tudi kot osredotočenost na navzoči trenutek: »Vedno in v vseh stvareh je odvisno od tebe, da se spoštljivo veseliš, kar trenutno prihaja, da se pravično obnašaš do navzočih ljudi in da metodično preiščeš dane predstave, da tako v mislih ne bi ničesar dopustil, kar je nedopustnega.«¹¹ Pozornost do danega trenutka je na nekako skrivnost duhovnih vaj. Osvobaja od strasti, ki jih vedno izzoveta preteklost ali prihodnost,¹² sicer neodvisni od nas; čuječnost olajšuje tako, da jo zbere na majcen dani trenutek, ki ga je zaradi njegove majhnosti mogoče obvladati in prenašati; končno odpre našo zavest vesoljni zavesti,

9 Beseda *therapeiai* lahko pomeni tudi kultna dejanja, kar bi bilo za Filona Aleksandrijskega čisto možno. Vendar se mi zdi, da v pričujočem pomenu označuje zdravljenje strasti (prim. *Special. leg.*, I, §§ 191, 197, 230 in II, § 17).

10 Epiktet, IV, 12, 7.

11 Mark Avrelij, *Dnevnik*, VII, 54; glej prav tako III, 12; VIII, 36; IX, 6.

12 Samo sedanost je odvisna od nas; naše svobodno delovanje se ne more razširiti na preteklost ali na prihodnost. Svobodno delovanje bodisi stori nekaj sedanjega bodisi sprejme sedanjí dogodek kot hoten od usode; Mark Avrelij, *Dnevnik*, II, 14; IV, 26, 5; XII, 26; Seneka, *De benef.*, VII, 2, 4: »His praesentibus gaudet.«

ko nas naredi pozorne na neskončno vrednost vsakega trenutka, ko nas pripravi, da sprejememo vsak trenutek bivanja po univerzalnem zakonu *kozmosa*.

Pozornost (*prosoche*) dovoljuje takojšnji odgovor na dogodke kakor na vprašanja, ki bi nam bila nenadoma postavljena.¹³ Zato je potrebno, da so osnovna načela vedno »pri roki« (*procheiron*). Življenjsko pravilo (*kanon*) človeka prepoji, ko ga z mislijo uporabi v različnih življenjskih okoliščinah, kakor z vajami na posamičnih primerih usvojimo slovnično ali aritmetično pravilo. Vendar, tukaj ne gre za pridobitev zgolj nekega spoznanja, marveč za preoblikovanje osebnosti. Domišljija in čustvenost se morata pridružiti miselni vaji. Vključiti je treba vsa retorična sredstva za vodenje duševnosti in vse metode povečevanja. Namen je, samemu sebi oblikovati življenjsko pravilo kar najbolj življenjsko in kar najbolj konkretno; treba »si je predočiti« dogodke iz življenja tako, da se jih vidi v luči tega osnovnega pravila. Takšni sta vaji učenja na pamet (*mneme*) in premišljevanja življenjskega pravila (*melete*).¹⁴

Vaja premišljevanja omogoča, da bo človek pripravljen v trenutku, ko se bo pojavila nepričakovana ali celo dramatična okoliščina. Vnaprej si bo predstavljal (to je *praemeditatio malorum*) življenjske težave: revščino, trpljenje, smrt – ko jih bo gledal, se bo spomnil, da niso nič slabega, saj niso odvisne od nas; v spominu si bo utrdil načela, ki nam bodo v danem trenutku presenetljivo pomagala sprejeti dogodke, ki so del naravnega teka. Načela in réke bo torej imel »pri roki«. In te formule ali prepričljive razloge (*epilogismoï*) bo lahko v težkih okoliščinah dopovedoval samemu sebi, da bi ustavil gibanje strahu, jeze ali žalosti. Že jutraj bo vnaprej pretehtal, kaj je treba v teku dneva storiti, in že vnaprej si bo postavil načela, ki bodo vodila in navdihovala njegova dejanja.¹⁵ Zvečer se bo znova izprašal, da bi se zavedel napak ali storjenega napredka. Izprašal si bo tudi svoje sanje.¹⁶

Kot vidimo, si vaja meditacije prizadeva obvladati notranji govor z namenom, da bi postal povezan in urejen skladno s preprostim in univerzalnim

13 Epiktet, II, 16, 2–3, in III, 8, 1–5.

14 *Melete* sem po dolgem obnavljanju prevedel kot »premišljevanje« (fr. *méditation*, op. prev.). Dejansko *melete* in njena latinska enačica *meditatio* označujeta »pripravljalne vaje«, zlasti retorične. Vendar sem sprejel prevod »premišljevanje«, zato ker vaja, označena kot *melete*, končno ustreza dovolj dobro tistemu, kar danes imenujemo »premišljevanje«: prizadevanje, da bi nekaj usvojili, oživili v duši neko idejo, pojem, načelo. Kljub temu ne smemo nikoli pozabiti na dvoumnost besede: premišljevanje je vaja in vaja premišljevanje. Npr. »vnaprejšnje premišljevanje« o smrti je »vnaprejšnja vaja« za smrt; *cottidiana meditatio*, ki jo citiramo v naslednji opombi, je »vsakdanja vaja«.

15 Galien, *De cognosc. cur. animi morbis*, I, 5, 24, str. 18, 12 Marquard: »Že jutraj, ko vstanemo iz postelje, se je treba vnaprej izprašati v zvezi z dejanji v teku dneva, ali je bolje živeti kot suženj svojih strasti ali uporabljati proti njim razum.« Mark Avrelij, II, 1, 1: »Kadar se ti jutraj toži vstati, se spomni in reci: Prebudil sem se, da morem kot človek na delo.«

16 Plutarh, *Quomodo quis sent. prof. virt.*, § 12, 82 F: »Zenon je mislil, da vsakdo lahko prek svojih sanj spozna napredek, ki ga je naredil. Napredek je resničen, če spozna, da ga v sanjah niso več premagale sramotne strasti in da ni pristal na kaj slabega ali krivičnega ali da bi kaj takega zagrešil, ampak da so duševne sposobnosti predstavljanja in čustvovanja, ki jih je razum sprostil, ponovno zasijale kot v prozorno jasnem oceanu, ki ga ne vzmernirja noben val.«

načelom, ki je razločevanje med tem, kar je odvisno od nas, in tem, kar od nas ni odvisno, med svobodo in naravo. V pogovoru s samim seboj ali z drugim, tudi z zapisovanjem, se tisti, ki hoče napredovati, prizadeva, da bi »uredil svoje misli« in popolnoma preoblikoval svojo predstavo o svetu, svoje notranje razpoloženja, pa tudi svoje zunanje ravnanje. Te metode razkrivajo ogromno poznavanje zdravilne moči, ki jo ima beseda.

Vajo meditacije in memoriranja je treba tudi hraniti. Tukaj bomo našli vaje, ki jih našteva Filon in so bolj razumskega značaja: branje, poslušanje, preiskovanje, poglobljeno spraševanje. Meditacija se bo dokaj skromno hranila še z izreki pesnikov in filozofov ali iz apoftegem. Branje pa bo lahko tudi razlaga povsem filozofskih besedil, del, ki so jih napisali voditelji šole, in ga bo mogoče imeti ali poslušati v okviru filozofskega pouka, pri nekakem profesorju.¹⁷ Tako bo mogoče natančno preučevati vso spekulativno zgradbo, ki podpira in opravičuje osnovno načelo, in vse fizikalne logične raziskave, katerih povzetek je. »Preiskovanje« in »poglobljeno izpraševanje« bosta udejanjenje tega pouka. Študent si bo pridobil navado, da bo npr. predmete in dogodke definiral s »fizičnega« vidika in jih torej videl takšne, kakršni so v kozmičnem Vsem. Ali pa jih bo tudi razčlenil, da bo spoznal elemente, na katere jih je mogoče zvesti.

Končno pa pridejo praktične vaje, namenjene ustvarjanju navad. Nekatere so še zelo »notranje«, še zelo blizu miselnim vajam, ki smo o njih govorili. To je npr. ravnodušnost do nepomembnih stvari, ki ni nič drugega kot uporaba osnovnega življenjskega pravila.¹⁸ Drugi dodajajo praktične drže: obvladovanje samega sebe, izpolnjevanje obveznosti družbenega življenja. Tukaj najdemo teme G. Friedmanna: »Truditi se, da bi se znebili lastnih strasti, ničevosti, strastne želje po tem, da bi naše ime vzbujalo pozornost /.../ Bežati pred obrekovanjem. Znebiti se smiljenja in sovraštva. Ljubiti vse svobodne ljudi.« Pri Plutarhu najdemo veliko število razprav, ki se nanašajo na te vaje: *O obvladovanju jeze*, *O umirjenosti duše*, *O bratski ljubezni*, *O ljubezni do otrok*, *O klepetu*, *O radovednosti*, *O ljubezni do bogastva*, *O nepravem sramu*, *O poželjivosti in sovraštvu*. Tudi Seneka je pisal dela iste vrste: *O jezi*, *O dobrih delih*, *O umirjenosti duše*, *O lenobi*. Pri tej vrsti duhovnih vaj se vedno priporoča zelo preprosto načelo: začeti je treba v majhnih stvareh, da bi si postopoma pridobili močno in čvrsto navado.

17 Beseda *akroasis*, ki jo uporablja Filon (prim. zgoraj op. 18), označuje med drugim poslušanje nekega predavanja iz filozofije, prim. Epiktet, III, 23, 27 in 38. V splošnem je zaobsegalo branje in razlago nekega filozofskega besedila (*anagnosis*), ki ju je opravil učenec, potem pa obravnaval učitelj (Epiktet, I, 26, 1; Porfirij, *Vita Plotini*, § 14).

18 Filonov izraz »biti ravnodušen do nepomembnih stvari« povsem ustreza duhovnim vajam Marka Avrelija, XI, 16: »Sposobna za srečno življenje je duša, ki ji ni mar npravno neopredeljivih reči.« (*Dnevnik cesarja Marka Avrelija*, Slovenska matica, Ljubljana 1988, str. 143) Spomnimo, da ravnodušnost ne pomeni odsotnosti zanimanja, marveč, nasprotno, enakomerno ljubezen (ne delati razlik) do vsakega trenutka življenja.

Za stoika torej pomeni filozofirati vaditi se v »življenju«, to je, živeti zavestno in svobodno: zavestno v preseganju individualnih meja, da bi se prepoznali kot del *kozmosa*, ki ga oživlja razum; svobodno, da se odrekamo željam po tistem, kar ni odvisno od nas in nam uhaja, in se posvetimo le temu, kar je odvisno od nas. Pravo dejanje je v skladu z razumom.

Lahko razumemo, da so duhovne vaje bistvo takšne filozofije, npr. v stoicizmu, ki zahteva čuječnost, moč, duševno zbranost. Presenečeni pa bomo lahko, ko bomo ugotovili, da tako kot stoicizem tudi epikurejstvo – sicer poznano kot filozofija užitka – pripisuje pomembno vlogo določenim vajam, ki niso nič drugega kot duhovne vaje. To pa zato, ker je filozofija za Epikura in za stoike zdravstvena metoda. »Naša edina skrb mora biti naše ozdravljenje.«¹⁹ Vendar, tokrat bo zdravljenje v tem, da bomo odvrnili dušo od skrbi, ki jih prinaša življenje, in jo privedli k preprostem bivanjskemu veselju. Nesrečo prinaša ljudem dejstvo, da se bojijo stvari, ki se jih ni treba bati, in si želijo stvari, ki si jih ni nujno želeči in nam uhajajo. Njihovo življenje se tako použiva v vznemirjenosti zaradi neupravičenih strahov in neizpolnjenih želja. Zato so opeharjeni edinega resničnega užitka – užitka, da bivamo. Epikurejska fizika osvobaja od strahu, tako da pokaže, da bogovi nimajo nobenega vpliva nad dogajanjem na svetu in da smrt – popoln razkroj – ni del življenja.²⁰ Epikurejska etika bo osvobajala od nenasitnih želja, razlikujoč med željami, ki so naravne in nujne, željami, ki so naravne, a ne nujne, in željami, ki niso niti naravne niti nujne. Zadostuje potešitev prvih in odpoved zadnjim – po možnosti tudi onim na drugem mestu –, da vznemirjenosti zanesljivo ne bo in se bo pojavilo bivanjsko ugodje: »Kriki mesa so: »ne biti lačen«, »ne biti žejen«, »ne zebsti«. Kdor zna uživati v takšnem stanju in v upanju, da ga bo užival, ta se lahko v blaženosti kosa z Zevsom.« Od kod ta občutek hvaležnosti, skorajda nepričakovan, ki razsvetljuje, kar bi lahko imenovali epikurejsko sočustvovanje s stvarmi: »Zahvaljena bodi blažena Narava, katere zasluga je, da so nujne stvari lahko dosegljive in da težko dosegljive stvari niso nujne.«

Duhovne vaje bodo za ozdravljanje duše torej nujno potrebne. Kot stoik bo tudi epikurejec usvojil in premišljeval »dan in noč« izreke ali povzetke, ki mu bodo dovolili, da bo imel osnovne dogme »pri roki«.²¹ Takšno je npr. znamenito četverno zdravilo, *tetrapharmakon*: »Bogov se ni treba bati, smrt je

19 *Gnomologium Vaticanum*, § 64. Prim tudi *Pismo Menoikeju*, § 122: »Nihče ni niti premlad niti prestar, da bi se ne ukvarjal z zdravjem svoje duše.«

20 *Ratae Sententiae*, § 11: »Če nas ne bi vznemirjali strahovi, ki jih imamo v zvezi z nebesnimi pojavi in smrtjo, boječ se, da je ta zadnja namenjena nam, pa tudi zaradi naše nevednosti o mejah bolečin in želja, potem ne bi imeli potrebe po fiziologiji.«

21 Prim. *Pismo Menojku*, § 135: »Premišluj vse te in tem podobne nauke dan in noč; ne sam, ampak v družbi prijatelja, ki ti je podoben.« Prim tudi. *Pismo Menojku*, § 123: »V svojo korist se ponovno oprimi naukov, ki ti jih nisem nikoli nehal dajati, uresničuj in premišluj jih, saj so navodila za dobro življenje ...«, § 124: »Navadi se živeti z mislijo, da smrt za nas ni nič.«

brez tveganja, dobro je lahko doseči, trpljenje lahko prenašati.« Obilica zbirk epikurejskih izrekov je odgovor na zahtevnost duhovne vaje v premišljevanju. Kot pri stoikih bo tudi tu študij velikih dogmatičnih razprav, ki so jih napisali voditelji šole, vaja, ki bo hranila premišljevanje²², da bi osnovni uvid bolje prepoil dušo. Študij fizike je še zlasti pomembna duhovna vaja: »Treba se je dobro prepričati, da poznavanje nebesnih pojavov /.../ nima drugega cilja kot duševni mir in trdno zaupanje, kar je seveda tudi namen vseh drugih raziskav.«²³ Zbrano opazovanje fizičnega sveta in predstavljanje neskončnega (izredno pomemben element epikurejske fizike) izzoveta popolno spremembo načina gledanja na stvari (zaprto vesolje se razprostre v neskončno) in enkratno duhovno zadovoljstvo. »Obzidje sveta se razpre in sesuje; gledam, kako se porajajo stvari v praznini vesolja /.../ Ob tem prizoru se me poloti nekakšno božansko zadovoljstvo in srh, da je spričo tvoje moči (scl. Epikurjeve) narava – razodevajoč se s tolikšno jasnostjo – povsem razgrnjena.«²⁴

Vendar pa meditacija – preprosta ali strokovna – ni edina epikurejska duhovna vaja. Za ozdravljenje duše ni potrebna vaja v zbranosti, kot to hočejo stoiki, marveč vaja v sprostitvi. Namesto da bi si húdo predstavljali že v naprej in se tako pripravili, da bi ga laže prenašali, je treba odtrgati našo misel od gledanja bolečih stvari in upreti naš pogled na užitke. Treba je oživiti spomin na užitke iz preteklosti, se veseliti sedanjih in priznati, kako so slednji veliki in prijetni. Ta duhovna vaja je dobro določena: nič več neprestana čuječnost stoika, ki se trudi, da bi bil vedno pripravljen v vsakem trenutku obdržati svojo moralno svobodo, ampak premišljena, vedno znova obnovljena odločitev za sproščenost in vedrost ter globoka hvaležnost²⁵ do narave in življenja, ki nam podarjata užitek in veselje, če ju le znamo najti. Tudi duhovna vaja, katere namen je prizadevanje, da bi živeli v sedanjem trenutku, je pri stoikih drugačna kot pri epikurejcih. Pri prvih gre za zbranost duha in neprestano budnost moralne zavesti; pri drugih je to še enkrat povabilo k sproščenosti in vedrosti: skrb, ki nas tare pred prihodnostjo, nam skriva neprimerljivo vrednost preprostega dejstva, da obstajamo. »Le enkrat se rodimo, dvakrat to ni dovoljeno; iz tega nujno sledi, da nas ne bo več,

22 O načrtu študija v epikurejski šoli prim. zgoraj op. 52.

23 *Pismo Pitoklu*, § 85 in *Pismo Herodotu*, § 37: »Priporočam, da ste stalno dejavni v študiju *physiologie*, upoštevajoč, da je to dejavnost, ki prinese v življenje največ vedrine.«

24 Lukrec, *De rerum natura*, III, 16 in 30: »Moenia mundi discedunt, totum uideo per inane geri res /.../ His ibi me rebus quaedam diuina uoluptas percipit atque horror, quod sic natura tua ui tam manifesta patens ex omni parte resecta est.« Ta odlomek iz Lukreca je značilen. Po eni strani dobro pokaže, da je bila epikurejska fizika resnično eno izmed zadovoljstev modreca: omogočala je veličastno domišljijско predstavo oblikovanja in razkranjanja vesoljstva v neskončnosti prostora. Po drugi strani dobro poudari eno najbolj temeljnih človeških občutij – *horror* spričo zagonetnosti narave. Ob tem pomislimo na besede iz Goethejevega *Fausta*, II 6272: »Srh je najboljši del človeškega rodu. Če mu svet še tako drago računa ta občutek, je globoko prevzet ob občutju strašnega.« <Das Schaudern ist der Menschheit bestes Teil. Wie auch die Welt ihm das Gefühl verteuert, Ergriffen fühlt er tief das Ungeheure.>

25 *Gnom. Vat.*, § 75: »Pregovor, ki pravi: »Počakaj na konec dolgega življenja« (da bi vedel, če je bilo srečno), je ne-hvaležnost do preteklih dobrin.« Prim. tudi § 69 in § 15: »Kdor pozabi na preteklo dobro je že starček.«

za celo večnost. In ti, ki nisi gospodar jutrišnjega dneva, prelagaš veselje na jutri?! Zaman je vendar zauživati življenje v takšnih razmakih, da vsak izmed nas umre obložen s skrbmi.« To je slavni Horacijev verz: *carpe diem*. »Glej, čas beži! Besed ne izgublajva zaman! Ne veruj v jutrišnji, uživaj današnji dan!« Skratka, užitek je pri epikurejcih duhovna vaja: duhovni užitek ob zrenju narave, misel na pretekli in sedanji užitek in končno užitek prijateljstva. V epikurejski skupnosti ima tudi prijateljstvo svoje duhovne vaje, ki se izpolnijo v veselem in sproščenem ozračju: javno priznanje napak in bratsko opominjanje, ki sta vezana na izpraševanje vesti. Zlasti pa je prijateljstvo samo nekakšna duhovna vaja. »Vsakdo si je moral prizadevati za ustvarjanje ozračja, v katerem se odpirajo srca; predvsem je šlo za srečo in medsebojno naklonjenost. Zaupanje, v katerem so se lahko spočili drug ob drugem, pa je prispevalo k sreči več kot vse drugo.«²⁶

2. Učiti se dialoga

Praksa duhovnih vaj ima svoje korenine verjetno v izročilih, ki segajo v pradavne čase. V zahodni zavesti pa se pojavi s Sokratovim likom, zato ker je bil in je živ klic, ki prebujala moralno zavest.²⁷ Treba je omeniti, da ta klic odmeva v neki obliki dialoga. Pravo vprašanje, ki vodi »sokratski«²⁸ dialog, ni v tem, o čemer se govori, marveč tisti, ki govori: »Ko se nekdo zelo približa Sokratu in se spusti z njim v pogovor, se Sokrat gotovo ne bo ustavil prej – četudi se je pogovor najprej nanašal na kakšno drugo stvar –, dokler beseda prek raznih ovinkov ne bo nanese na to, da bo moral sobesednik pojasniti, kako živi sedaj in kako je preživel preteklo življenje. Ko pride enkrat tako daleč, ga Sokrat ne bo spustil prej, dokler vsega tega resnično dobro ne preišče. /.../ Mislim, da ni nič slabega, če me nekdo opomni, da nečesa nisem dobro storil ali da nečesa ne delam dobro. Kdor se tega ne izogiba, bo v prihodnjem življenju zagotovo pametnejši.«²⁹ V »sokratskem« dialogu se sobesednik ne nauči ničesar in Sokrat nima namena, da bi ga kaj naučil: tudi sicer ponavlja tistemu, ki ga hoče poslušati, da je edina stvar, ki jo ve, da ne ve ničesar.³⁰ Kljub temu pa – kot neutrudni obad³¹ – draži svoje sobesednike z vprašanji, ki jih spodbujajo k

26 A.-J. Festugière, *Épicure et ses dieux*, str. 69.

27 Zgodovinski Sokrat je še naprej uganka, morda neresljiva. Vendar, Sokratov lik, kot so ga orisali Platon, Ksenofon in Aristofan, je dejstvo, ki je zgodovinsko dobro izpričano. Na straneh, ki sledijo, se bomo, ko bomo govorili o Sokratu, sklicevali na ta lik.

28 Z navednicami želim poudariti, da ne gre za pristne sokratske dialoge, marveč za literarne sestavke, ki bolj ali manj dobro posnemajo Sokratove dialoge ali pa tiste, v katerih je navzoč Sokratov lik. V tem smislu so Platonovi dialogi sokratski.

29 Platon, *Lahes*, 187 E 6.

30 Aristotel, *Sophist. Elenchi*, 183 b 8: »Sokrat je vedno imel vlogo spraševalca, in ne tistega, ki odgovarja, saj je zatrjeval, da ne ve ničesar.« Platon, *Apologija Sokrata*, 21 D 5: »Ne mislim, da vem, česar ne vem.«

31 Platon, *Apolog. Sokrat.*, 30 E 5: »Če me torej umorite, ne boste zlahka našli drugega takšnega, /.../, ki bi bil na to mesto vezan po volji bogov, da ga dramim, tako kot kakšen obad drami konja.«

razmisleku, jih silijo, da so nanju pozorni in začnejo skrbeti zase³²: »Kaj, dragi prijatelj, ti, ki si Atenec – prebivalec mesta, ki je po znanosti in moči največje in najbolj znamenito –, mar te ni sram, da skrbiš le za to, kako bi si pridobil čim večje bogastvo, tako kot tudi ugled in čast; da bi bil najboljši v tem, kar zadeva modrost, resnico in dušo, s tem pa se niti ne ukvarjaš niti se za to ne zмениš.«³³ Sokratovo poslanstvo je, da vabi svoje sodobnike, naj preiščejo svojo vest in skrbijo za notranji napredek: »Skrbi, ki jih ima večina drugih, nimam nobenih: ne denarnih, ne gospodarskih, niti skrbi poveljnikov, govornikov ali drugih voditeljev, pa tudi ne v zvezi s političnimi koalicijami ali razprtijami. Nisem se posvetil /.../ poti, ki niti vam niti meni ne bi prinesla nobene koristi, marveč poti, na kateri bi vsakomur storil tisto, kar je zanj resnično najboljšega. Vsakega od vas sem poskušal prepričati, *naj ne skrbi bolj za to, kar ima, kot pa za to, kaj je on sam*, da bi tako postal kar najboljši in najmodrejši.«³⁴ Alkibiad iz Platonovega *Simpozija* izrazi učinek, ki ga je imel nanj pogovor s Sokratom, takole: »Prisili me k priznanju, da se še vedno ne zanimam zase, čeprav imam toliko pomanjkljivosti. /.../ Večkrat me je privedel v takšno stanje, da se mi je zdelo, da z obnašanjem, ki sem ga imel, ne bom mogel več živeti.«³⁵

Sokratski dialog se torej izkaže za skupno duhovno vajo, ki vabi³⁶ k notranji duhovni vaji, se pravi k izpraševanju vesti, k pozornosti do sebe, skratka, k znamenitemu »Spoznaj samega sebe!«. Če je težko razpoznati izvorni pomen te formule, je vendarle jasno, da vabi k odnosu do samega sebe, kar je temelj vsake duhovne vaje. Poznati samega sebe lahko pomeni: poznati sebe kot ne-modrega (se pravi, ne kot *sophos*, marveč kot *philo-sophos*, kot nekoga, ki je na poti k modrosti); ali poznati bistvo svoje biti (se pravi, ločiti tisto, kar mi nismo, od tistega, kar smo); ali pa poznati svoje dejansko moralno stanje (torej izpraševanje vesti).

Sokrat – mojster dialoga z drugim – se v portretu, ki ga napravita Platon in Aristofan, izkaže tudi kot mojster dialoga s samim seboj, torej kot mojster v večini duhovnih vaj. Predstavita ga kot človeka, ki ima izredno sposobnost duhovne zbranosti. Na Agatonovo gostijo pride z zamudo, ker »se zamisli vase

32 Skrbeti, glej *Apol. Socrat.*, 29 D; 31 B; 36 C.

33 Platon, *Apolog. Socrat.*, 29 D 5; prim. tudi 30 A 6: »Nič drugega ne počnem, kot da hodim naokoli in vas, mlajše in starejše, prepričujem, da se ne bi niti s telesom niti z imetjem ukvarjali tako strastno kot s svojo dušo, da bi postala kar najboljša.«

34 Platon, *Apolog. Socrat.*, 36 C 1.

35 Platon, *Symp.*, 216 A.

36 S tega vidika je stoično opominjanje sokratsko. Zdi se, da več Epiktetovih pogovorov posnema sokratski način, npr. I, 11, 1–40. Epiktet ga tudi sicer hvali, II, 12, 5–16, vendar opozarja, da ga v njegovem času ni mogoče več zlahka uporabljati (II, 12, 17 in 24): »V današnjih časih je to nevarno, še zlasti v Rimu.« Epiktet si predstavlja filozofa, ki se poskuša pogovarjati z uradno osebo tako, kot se je Sokrat, in konča tako, da je tepen. Res je, da se je nekaj podobnega zgodilo Sokratu, če naj verjamemo Diogenu Laertskem (II, 21).

in zaostane na poti«. ³⁷ Tudi Alkibiad pripoveduje, da je Sokrat med odpravo v Potejdajo ostal pokonci en dan in eno noč, »zbran v svojih mislih«. ³⁸ Zdi se, da Aristofan v *Meglah* prav tako namiguje na to sokratsko večščino: »Sedaj premišluj in zberi se na dnu samega sebe; z vsemi sredstvi se privij okoli sebe in se zberi. Če zaideš v brezizhoden položaj, pohiti na kakšen drug konec /.../ V mislih se ne oklepaj le sebe, ampak pusti, naj tvoj duh poleti kvišku kakor majski hrošč, ki ga zadržuje okoli noge zavezana nit.« ³⁹

Kaže, da je bila ta večščina dialoga s samim seboj, se pravi premišljevanje, v časti pri Sokratovih učencih. Antistena so vprašali, kaj je pridobil koristnega od filozofije. »To, da se lahko pogovarjam s samim seboj,« je odvrnil. ⁴⁰ Notranja povezanost dialoga z drugim in dialoga s samim seboj ima velik pomen. Samo tisti, ki je sposoben resničnega srečanja z drugim, je sposoben pristnega srečanja s samim seboj in narobe. Dialog je resnično dialog le v navzočnosti drugemu in samemu sebi. Tako je vsaka duhovna vaja dialog, kolikor je vaja pristne navzočnosti samemu sebi in drugim. ⁴¹

Nemogoče je potegniti mejo med »sokratskim« in »platonskim« dialogom. Vsekakor je slednji po navdihu vedno »sokratski«, ker je razumska in končno »duhovna« vaja. To značilnost platonskega dialoga je treba poudariti.

Platonski dialogi so vzorčne vaje. Vzorčne zato, ker to niso stenografski zapisi dejanskih dialogov, marveč literarne zgradbe, ki si zamišljajo idealen dialog. In vaje prav zato, ker so dialogi: v zvezi s Sokratom smo že videli dialoški značaj vsakršne duhovne vaje. Dialog je popotovanje misli, katere pot načrtuje soglasje, ki se stalno obnavlja med tistim, ki sprašuje, in tistim, ki odgovarja. To mesto Platon močno poudari, ko postavi svojo metodo nasproti metodi eristov: »Ko sta se dva prijatelja – kot ti in jaz – pripravljena pogovarjati, se je treba lotiti tega z več prijaznosti in bolj dialektično.« Zdi se mi, da »bolj dialektično« ne pomeni le, da so odgovori resnični, ampak da odgovor temelji na tem, za kar sobesednik prizna, da ve tudi sam. ⁴² Vključenost sobesednika

37 Platon, *Symp.*, 174 D.

38 Platon, *prav tam*, 220 C–D.

39 Aristofan, *Megle*, 700–706; 740–745; 761–763.

40 Diogenes Laertski, VI, 6. Zgledi tovrstne večščine (antični človek se zlahka pogovarja naglas s samim seboj) – Piron (Diogenes Laertski, IX, 64): »Pirona so zasačili, ko se je pogovarjal s samim seboj. Vprašali so ga, zakaj to počne. Odgovoril je, da se je vadił zato, da bi bil dober.« Filon Atenski (Diogenes Laertski, IX, 69): »Filon se je pogosto pogovarjal s seboj. Zato Timon pravi o njem: ›Ali pa oni Filon, ki se je daleč stran od ljudi pomenkoval in pogovarjal s samim seboj, brez skrbi za slavo in brez preprirov.« Kleant (Diogenes Laertski, VII, 171): »Kleant si je pogosto naglas očital. Ariston, ki ga je slišal, ga je vprašal. ›Komu so namenjeni ti očitki?‹ Kleant je odgovoril: ›Nekemu starcu, ki ima sive lase, a je brez pameti.« Horac, *Sat.*, I, 4, 137: »To premlevam v sebi s stisnjenimi ustnicami.« <Haec ego mecum compressis agito labris.> Epiktet, III, 14, I: »Če si človek, pojdi sam na sprehod in se pogovori s samim seboj.« O premišljevanju na sprehodu, prim. Horac, *Epist.*, I, 4, 4–5: »Ali hodiš v tišini in počasi po gozdovih, koristno zdravju, in imaš v glavi misli, vredne modreca in plemenitega moža?«

41 Tako je po Porfiriju (*Vita Plotini*, 8, 19) »Plotin hkrati bil navzoč samemu sebi in drugim.«

42 Platon, *Menon*, 75 C–D.

v dialog je torej odločilnega pomena. Preprečuje, da bi dialog bil teoretični in dogmatični traktat, in ga sili, da bi bil konkretna in praktična vaja, saj njegov namen nikakor ni predstavitev nekega nauka, marveč privedi sobesednika k neki duhovni drži: je spopad, prijateljski, vendar resničen. Opozorimo, da je to tisto, kar se dogaja v vsaki duhovni vaji: treba si je pustiti spremeniti stališče, držo, prepričanje, torej se pogovarjati s samim seboj oz. se bojevati s samim seboj. V tem smislu so platonski dialogi izrednega pomena: »Kar koli že je bilo o njih izrečenega, platonski dialog nikakor ni podoben lahkotnemu golobu, ki ga ne stane nič, da zapusti tla in poleti v prostor čiste utopije /.../ Golob se mora v vsakem trenutku otresati sobesednikove duše, polne svinca. Vsak dvig je izbojevan.«⁴³ Za zmago v tem boju ni zadosti, da resnico predstaviš; ne zado- stuje niti, da jo dokažeš. Treba je prepričati, torej uporabiti psihagogijo, ume- tnost zavajanja duš; pa tudi ne samo retoriko, ki poskuša prepričati – da se tako izrazimo – od daleč z neprekinjenim govorom, marveč predvsem dialektiko, ki v vsakem trenutku zahteva jasno sobesednikovo soglasje. Dialektika mora spretno in zvito izbrati pot, ali še bolje, vrsto poti, ki se navidez razhajajo, a se vendar stekajo v eno, da bi privedle sogovornika do odkritja nasprotij v nje- govem lastnem stališču ali pa do dopustitve nepredvidenega sklepa. Kroženje, zasuki, delitve brez konca, odmiki in tankočutnost, ki odvrčajo sodobnega bralca od dialogov, so namenjeni antičnemu sobesedniku in bralcu, da bi ga prisilili prehoditi neko pot. Z njihovo pomočjo »je mogoče z veliko truda dr- gniti drugo ob drugo imena, definicije, poglede in občutja«, »se dolgo vračati k vprašanjem«, »z njimi živeti«,⁴⁴ dokler se ne utrne svetloba. Vadi se torej s potrpežljivostjo. »Mera takšnih pogovorov je za modre ljudi življenje celo.«⁴⁵ To, kar je vredno, ni rešitev posamičnega problema, marveč pot, prehojena, da bi to rešitev dosegli, pot, na kateri sobesednik, učenec, bralec oblikuje svojo misel in jo usposablja, da bi odkrivala resnico sama od sebe. »Dialog hoče bolj oblikovati kot seznanjati. Če se vpraša učenca v razredu, kjer se uči branja, iz katerih črk je sestavljena ta ali ona beseda – ali se mar to vprašanje zastavi zato, da bi ga pripeljali do rešitve nekega problema ali za to, da bi ga usposobili za reševanje vseh možnih slovničnih težav? – Jasno, da bi bil sposoben reševanja vseh možnih težav! – Kaj bomo torej rekli o naši raziskavi v zvezi z državni- kom? Smo si mar to vprašanje zastavili prav iz zanimanja zanj ali zato, da bi postali boljši dialektiki glede na vse možne teme? – Tudi tukaj je jasno, da zaradi slednjega.«⁴⁶ Tema dialoga je torej manj pomembna kot metoda, ki se jo uporablja; rešitev ima manjšo ceno kot pot, prehojena skupaj, da bi dognali rešitev. Ne gre za to, da bi jo našli prvi in najhitreje, ampak da bi se kar naju-

43 V. Goldschmidt, *Les dialogues de Platon*, Pariz 1947, str. 337–338.

44 Platon, *Pismo VII*, 344 B in 341 C–D.

45 Platon, *Država*, 450 B.

46 Platon, *Državnik*, 285 C–D.

činkoviteje vadili v uporabi neke metode. »V zvezi s postavljenim problemom je skrb, da bi našli rešitev kar najlahkotneje in najhitreje, drugotnega pomena in nikakor prvi cilj, če upoštevamo razlog, ki nam narekuje, naj raje posvetimo svoje zanimanje in prvo mesto metodi, ki uči ločevati po vrstah; da pogovor le vzgaja poslušalca k iznajdljivosti, tudi če bi bil predolg, da bi metodi lahko zbrano sledili.«⁴⁷

Platonski dialog – vaja v dialektiki – povsem ustreza duhovni vaji, in sicer iz dveh razlogov. Najprej, sobesednika (in bralca) vodi obzirno, a resnično k spreobrnjenju. Pravzaprav je dialog mogoč le, če se je sobesednik pripravljen resnično pogovarjati, se pravi, če želi zares najti resnico; če si z dna duše želi Dobro; če se je pripravljen podvreči razumskim zahtevam Logosa. Njegova vera se mora odzvati Sokratovi: »Če sem se odločil, da s teboj iščem, kaj je krepost, je to zato, ker verujem v resnico.«⁴⁸ Dejansko je prizadevanje za dialektiko skupni vzpon proti resnici in proti Dobremu, »ki si ga želi vsaka duša«.⁴⁹ Po drugi strani pa po Platonu vsaka dialektična vaja – prav zato, ker je podreditev zahtevam Logosa in je vaja čiste misli – odvrča dušo od čutnega in ji omogoča, da se spreobrača k Dobremu.⁵⁰ To je popotovanje duha proti božanskemu.

3. Učiti se umirati

Med jezikom in smrtjo je nekakšna skrivnostna povezava. To je bila ena izmed priljubljenih tem v misli prežgodaj umrlega Bricea Paraina. »Jezik se razvije prek smrti posameznikov.«⁵¹ To je: Logos zahteva neko univerzalno racionalnost: predpostavlja svet nespremenljivih norm, ki je nasproten stalnemu nastajanju in spreminjajočemu se poželenju telesnega življenja posameznika. Kdor ostaja v tem sporu zvest Logosu, tvega življenje. To je bila Sokratova zgodbica. Sokrat je umrl iz zvestobe do Logosa.

Sokratova smrt je korenit dogodek, ki utemelji platonizem. Mar bistvo platonizma pravzaprav ni v trditvi, da je zadnji razlog bitij Dobro? Kakor pravi neki novoplatonik iz četrtega stoletja: »Če so vsa bitja bitja le po dobroti in samo če so deležna Dobrega, je tudi prvotno počelo nujno neko Dobro, ki pre-

47 Platon, *Državnik*, 286 D. Kot opozarja R. Schaerer, *La question platonicienne*, p. 87: »Definicija sama zase ni nič; vse je v prehojeni poti, da bi jo dosegli; sobesednik si tako pridobi večjo *prodornost duha* (*Sofist*, 227 A–B), več *zaupanja* (*Teajtet*, 187 B), večjo *splosobnost glede na vse stvari* (*Državnik*, 285 D sl); njegova duša se očisti, potem ko zavrže mnenja, ki so jo zapirala učenju (*Sofist*, 230 B–C). Kakršne koli so besede, ki jih uporabljamo, da bi označili ta dialektični napredek, se vendarle vedno uresniči v duši sobesednika in bistrega bralca, ki se poda na to pot.

48 Platon, *Menon*, 81 E.

49 Platon, *Država*, 505 D.

50 Dialektična vaja s tem, ko osvobaja misel čutnih utvar, uresničuje spoznavanje s smrtjo, o katerem bomo govorili; prim. Platon, *Fajdon*, 83 A.

51 B. Parain, »Le langage et l'existence«, v zborniku *L'existence*, Pariz 1945, str. 173. Romani B. Paraina – zlasti *Sokratova smrt*, Pariz 1950 – poskušajo narediti razumljivo povezavo med jezikom in smrtjo.

sega bivajoče. Tu imamo izvrsten dokaz: plemenite duše *prezirajo bivanje zaradi Dobrega*, kadar se nepreračunljivo izpostavijo nevarnosti, ko gre za njihovo domovino, za tiste, ki jih ljubijo, ali za krepost.«⁵² Sokrat se je izpostavil smrti v prid kreposti. Raje je umrl, kot da bi se odrekel zahtevam svoje vesti; raje je torej imel Dobro kot bivanje; raje vest in misel kot življenje svojega telesa. Prav ta izbira je osnovna filozofska izbira, zato lahko rečemo, da je filozofija vaja in vajenska šola za smrt, če je res, da podredi željo po življenju, lastno telesu, višjim zahtevam misli. »Torej je čisto res,« pravi Sokrat v *Fajdonu*, »da se tisti, ki se ukvarjajo s filozofijo, dobesedno vadijo za smrt in da je zanje misel na smrt manj kot za kogar koli na svetu predmet strahu.«⁵³ Smrt, ki o njej govorimo, je duhovna ločitev med dušo in telesom: »Kolikor je le mogoče, je treba ločiti dušo od telesa, jo navaditi, da se vrne vase, se zbere v sebi in pusti sleherni del telesa, da bi živela kolikor le mogoče v sedanjem in v prihodnjih trenutkih oddeljena, sama po sebi in povsem osvobodjena telesa, kakor da bi bila rešena vezi.«⁵⁴ Takšna je platonska duhovna vaja. Vendar jo moramo dobro razumeti in je zlasti ne ločiti od filozofske Sokratove smrti, ki v *Fajdonu* prevladuje s svojo navzočnostjo. Ločitev med dušo in telesom, ki jo obravnavamo, nima prav nič več skupnega s trans ali božjast, pri katerem telo izgubi zavest in zaradi katerega bi bila duša v nekakšnem nadnaravnem gledanju. Celoten *Fajdonov* razvoj, pred in za našim odlomkom, lepo pokaže, kako se hoče duša osvoboditi in znebiti strasti, ki so vezane na telesne zaznave, da bi pridobila svobodo misli.⁵⁵ To duhovno vajo si bomo pravzaprav laže predstavljali, če jo razumemo kot prizadevanje, da bi se osvobodili pristranskega in strastnega gledanja, vezanega na telo in čute, in se dvignili k celostnemu in normativnemu gledanju misli ter se tako podvrgli zahtevam Logosa in vodilu Dobrega. Vaja za smrt je vaja za smrt svoji posamičnosti, svojim strastem, da bi gledali na stvari celostno in objektivno. Jasno, da takšna vaja predpostavlja zbranost misli v njej sami, zavzeto razmišljanje in notranji dialog. Platon namigne na to še enkrat v *Državi*, ko govori o tiraniji strasti, ki jim je podvržen človek. Pravi, da se tiranija želje kaže zlasti v sanjah. »V misli se divji del našega bitja /.../ ne ustavlja pred poskusi posilstva lastne matere ali koga drugega, kdor koli že bi to bil – človek, bog, žival; ni ga umora, s katerim se ne bi omadeževal, ne hrane, ki bi se ji odrekel; skratka, ni je norosti niti nesramnosti, ki bi si jo prepovedal.«⁵⁶ Da bi se te tiranije osvobodili, se bomo zatekli k duhovni vaji

52 Salustij Novoplatonik, *O bogovih in o svetu*, V, 3.

53 Platon, *Fajdon*, 67 E; glej tudi 64 A in 80 E.

54 Platon, *Fajdon*, 67 c (pomembna je glagolska zveza »jo navaditi«, ki predpostavlja vajo).

55 Prim. Platon, *Fajdon*, 65 E; 66 C; 79 C; 81 B; 83 B–D; 84 A: »Filozofska duša pomiri strasti, se naveže na miselni postopek in ne izstopi iz njega; resnično in božansko – to, kar ni predmet mnenja – vzame tako za predmet gledanja kot tudi za hrano ...«

56 Platon, *Država*, 571 D.

iste vrste, kot smo jo našli opisano v *Fajdonu*. »Izročiti se spancu šele potem, ko smo prebudili razumski del našega bitja in ga nahranili z lepimi mislimi in lepimi razmišljanji tako, da smo se zbrali sami v sebi, potem ko smo pomirili tudi poželjivi /.../ in omilili jezljivi del našega bitja; šele potem ko smo torej pomirili ta zadnja dva dela in okrepili prvega, v katerem je nastanjena misel, lahko duša najboljše doseže resnico.«⁵⁷

Naj nam bo dovoljeno storiti majhen odmik. Predstaviti filozofijo kot »vajo za smrt« je bila zelo pomembna odločitev. Sokratov sobesednik v *Fajdonu* takoj opozori: to sproža posmehovanje in posvetneži bodo imeli zagotovo razlog obravnavati filozofe kot »moribunde« <smrti namenjene, op. prev.>, ki so si – v primeru usmrtnitve – takšno usodo tudi zaslužili.⁵⁸ Za tistega pa, ki vzame filozofijo zares, izraža ta platonska formula zelo globoko resnico. Tudi sicer je imela v zahodni filozofiji velik odmev. Prevzeli so jo celo nasprotniki platonizma, npr. Epikur in Heidegger. V srečanju s to formulo izpade puhlo vse nekdanje in sodobno filozofsko besedičenje. »Niti sonca niti smrti ne moremo gledati nepremično.«⁵⁹ Tej avanturi se podajajo naproti le filozofi. S stališča različnih predstav o smrti si je mogoče pridobiti edinstveno krepost: jasnost. Iztrganost čutnemu svetu po Platonu ne more prestrašiti tistega, ki je že okusil nesmrtnost misli. Za epikurejca je misel na smrt zavest o končnosti bivanja, to pa daje neskončno vrednost vsakemu trenutku; vsak trenutek življenja pridobi neizmerno vrednost. »Vedno si misli, da ti svetloba dneva sveti zadnjič! Tako se ti bo vsaka ura, ki je ne pričakuješ, zdela podarjena.«⁶⁰ Stoik bo našel v priučevanju smrti priučevanje svobode. Kot pravi Montaigne – posnemajoč Seneko – v enem najbolj slovečih esejev (*Filozofirati je učiti se umirati*): »Kdor se je naučil umirati, se je odučil hlapčevati.«⁶¹ Misel na smrt preoblikuje ton in stopnjo notranjega življenja: »Smrt naj ti bo pred očmi vsak dan, in nikoli ne boš imel nobene nizkotne misli niti nobene pretirane želje,« pravi Epiktet.⁶² Ta filozofska tema se pridruži oni o neskončni vrednosti sedanjega trenutka, ki ga je treba živeti, kot če bi bil prvi in zadnji hkrati. Tudi za Heideggerja je filozofija »vaja za smrt«: pristnost bivanja je v jasnem predvidevanju smrti. Vsak mora izbrati med to jasnostjo in zabavo.

Za Platona je vaja za smrt duhovna vaja, katere bistvo je v menjavi zornega kotam v prehodu od gledanja stvari, ki jih obvladujejo posameznikove strasti,

57 Platon, *Država*, 571 D – 572 A.

58 Platon, *Fajdon*, 64 A–B. Verjetno namigovanje na Aristofanove *Megle* (103 in 504).

59 La Rochefoucauld, *Maximes*, § 26.

60 Horac, *Epist.*, I, 4, 13–14: »Omne crede diem tibi diluxisse supremum; grata superveniet quae non sperabitur hora.« Tukaj še enkrat srečamo epikurejsko temo o podarjenosti.

61 Montaigne, *Essais*, izd. A. Thibaudet, Pariz 1953, str. 110.

62 Epiktet, *Priročnik*, § 21. Mark Avrelij, II, 11: »Vsako tvoje delo, sleherna beseda in misel ti bodi taka, ko da bi se ti bilo v tem trenutku ločiti od življenja.« (prev. A. Sovre – K. Gantar)

k predstavi sveta, ki mu vladata občost in objektivnost misli. To spreobrnjenje »*metastrophe*« se uresniči z vso dušo.⁶³ Iz zornega kota čiste misli se »človeške, preveč človeške« stvari pokažejo zelo majhne. To je ena osnovnih tem platon-skih duhovnih vaj. Z njo boš v nesreči ohranil vedrost: »Zakon pravi: najlepše je, če človek v nesreči ohrani mir in ravnodušnost; kajti nasploh ne vemo, kaj je nesreča in kaj sreča; razburjenje prav nič ne koristi; *povrhu usoda, ki zadene posameznika, ne pomeni mnogo*; če se prepuščamo bolečini, preprečujemo, kar nam je v takih priložnostih najbolj potrebno. – Kaj misliš s tem? – Mislim na premišljevanje o tem, kar se je zgodilo; računati moramo z novim položajem, kakor pri metu kocke, in ukreniti, kar ima razum za najboljšo /.../ Privaditi je treba dušo, da kar najhitreje pristopi k zdravljenju in dvigovanju padlega in obolelega ter z zdravljenjem odpravi tarnanje.«⁶⁴ Lahko bi rekli, da je ta duhovna vaja že stoiška, saj najdemo uporabo načel in maksim, katerih namen je »navaditi dušo« in jo osvoboditi strasti. Med maksimami ima pomembno vlogo tista, ki govori o majhnosti človeških stvari. A če smo natančni, je ta le posledica gibanja, opisanega v *Fajdonu*, s katerim se duša dvigne na stopnjo čiste misli, se pravi od posamičnosti k občosti. V besedilu, ki ga bomo zdaj citirali, najdemo zelo jasno povezane ideje majhnosti človeških stvari, preziranja smrti in občega pogleda, lastnega čisti misli: »Če hočemo filozofovo naravo ločiti od narave drugih, potem je treba upoštevati še tole. /.../ Filozofu je tuja hlapčevska miselnost. Malenkostnost je v največjem nasprotju z dušo, ki teži po božji in človeški *popolnosti in občosti* /.../ Duhu pa, ki sta mu lastni velikopoteznost in *razgledanost v vseh časih in v vsem*, kar je, se mora zdeti človeško življenje nepomembno. /.../ Takšnemu človeku se potemtakem tudi smrt ne bo zdela strašna.«⁶⁵ »Vaja smrti« je torej povezana z zrenjem celote, z vzponom misli od strastne posameznikove subjektivnosti k objektivnosti občega zornega kota, se pravi k vaji čiste misli. Ta filozofova lastnost dobi tukaj prvič ime, ki ga bo ohranila skozi vso antično izročilo: velikodušnost. Velikodušnost je sad občosti misli. Vse filozofovo razmišljajoče in zrenjsko delo postane duhovna vaja, če povzdigne misel do zornega kota Celote in jo s tem osvobodi iluzij posamičnosti (»Izstopiti iz trajanja. /.../ Postati večni s samopreseganjem,« pravi G. Friedmann).

Iz tega zornega kota postane fizika⁶⁶ sama pomembna duhovna vaja, ki jo je mogoče razdeliti – bodimo natančni! – na tri stopnje. Najprej je lahko kon-

63 Platon, *Država*, 525 C 5 in 532 B 8: »Z vso dušo ...« Prim. tudi 518 C: »Kakor se oči same ne morejo obrniti iz teme k svetlobi, temveč se mora hkrati obrniti vse telo, tako se mora tudi ta organ, s katerim človek spoznava, odvrniti z vso dušo od sveta nastajanja, dokler ne postane sposoben, da vzdrži pogled na to, kar obstaja /.../ Sposobnost gledanja sicer obstaja, vendar praviloma ni izoblikovana in človek ne gleda tja, kamor bi moral gledati. K temu ga navede šele vzgojna umetnost.« (prev. J. Košar)

64 Platon, *Država*, 604 B–D (prev. J. Košar, po izvirniku priredil R. P.).

65 Platon, *Država*, 486 A (prev. J. Košar). Navaja Mark Avrelj, *Dnevnik*, VII, 35.

66 Fizika ni mišljena v smislu sodobnih fizikalnih znanosti, marveč kot veda, ki ima za predmet svojih raziskav

templativna dejavnost, ki je sama sebi smoter in podeljuje duši veselje in vedrost, ko jo odrešuje vsakodnevnih skrbi. To je duh aristotelske fizike. »Narava pridržuje tistemu, ki preučuje njena dela, čudovite užitke, če se je le sposoben povzpeti do vzrokov in je resnično filozof.«⁶⁷ Kot smo videli, je epikurejec Lukrec odkrival v zrenju narave »božansko zadovoljstvo«. Za stoika Epikleta je smisel našega bivanja v tem zrenju: na svet smo bili položeni, da bi zrl božja dela, zato ne smeš umreti, ne da bi prej videl ta čuda in živel v harmoniji z naravo.⁶⁸ Gotovo se znanstvena vrednost zrenja narave zelo spreminja od ene filozofije do druge; aristotelska fizika in čustvo do narave, ki ga najdemo pri Filonu Aleksandrijskem, sta si zelo oddaljena. Zanimivo pa je opozoriti, s kakšnim navdušenjem ta zadnja pisca govori o svoji domišljiji fiziki⁶⁹ *«physique imaginative»*. »Tisti, ki se vadijo v modrosti,« pravi Filon, »nekako vzvišeno zrejo naravo in vse, kar vsebuje. /.../ Preiskujejo zemljo, morje, zrak in nebo ter bitja, ki jih napolnjujejo. V mislih sledijo luni, soncu in zboru drugih zvezd, ki se gibljejo po svojih poteh ali so negibne. Njih telesa ždijo spodaj na zemlji, duše pa opremijo s krili, da poletijo kvišku in opazujejo tamkajšnje sile, kakor se spodobi za prave državljane sveta. /.../ Polni odličnosti *«kalokagathia»* imajo navado, da telesnim bolečinam in zunanemu zlu ne posvečajo nikakršne pozornosti. /.../ Nič čudnega, da je takšnim ljudem, ki najdejo veselje v kreposti, življenje praznik.«⁷⁰ Te zadnje besede namigujejo na aforizem kinika Diogena, ki ga navaja Plutarh. »Mar dober človek ne praznuje vsak dan? In sicer,« nadaljuje Plutarh, »prekrasen praznik, če smo krepostni. Od vseh templjev je svet najsvetejši in najbolj božanski. Človek je vpeljan vanj po rojstvu, da bi bil gledalec, ne umetnih in brezdušnih kipov, marveč čutnih podob umnih bistev ..., kot so sonce, mesec, zvezde, reke, v katerih teče vedno nova voda, in zemlja, ki daje rast hrani rastlin in živali. Življenje, ki je uvedeno v te skrivnosti in popolno razodetje, mora biti polno hvalnic in veselja.«⁷¹

Ta duhovna vaja fizike je lahko tudi domišljijiški »prelet«, ki omogoči, da vidimo človeške stvari kot malo pomembne. To temo najdemo pri Marku Avreliju: »Imej zmeraj pred očmi, /.../ da bi te, ako bi se nenadoma dvignil in iz višine gledal na človeško vrvenje in pehanje pod seboj, prevzelo zaničevanje

naravo kot naravo *«physis»* (op. prev.).

67 Aristotel, *De part. animal.*, 645 a.

68 Epiktet, I, 6, 19: »Nasprotno je bog uvedel človeka sèm spodaj, da bi zrl njega in njegova dela, a ne samo zrl, ampak jih tudi razlagal /.../ Za nas pride narava do zrenja, do razumevanja, do življenja v harmoniji z naravo. Čujte torej, da ne bi umrli, ne da bi zrl te resničnosti. Pripravljeni ste potovati do Olimpa, da bi videli Fidijska dela, in vsi mislite, da bi ne bilo prav, če bi umrli, ne da bi videli podoben prizor. In da ne bi imeli želje zreti in razumeti umetniška dela, ki jih imate poleg sebe in pred svojimi očmi in vam zato ni treba nikamor potovati? Mar ne boste začutili, kdo ste, zakaj ste rojeni in kakšen je pomen prizora, h kateremu ste pripuščeni?«

69 Domišljijiška zato, ker se modrec z domišljijo nenehno spominja in utrjuje dejstvo, da je sam naravno bitje in je njegovo mesto v naravi (op. prev.).

70 Filon, *Special. leg.*, II, §§ 44–45.

71 Plutarh, *De tranquill. animae*, § 20.

spricho množice zračnih in in eteričnih bitij okoli tebe.«⁷² To temo ponovno najdemo pri Seneki: »Duša doseže polnost sreče, ko potepta vse, kar je slabega, se povzpne v višine in prodre v najbolj notranje kotičke narave. Tedaj, ko bo tavalala sredi zvezd, se bo z zadovoljstvom nasmejela marmorju bogatih /.../ A vsega tega razkošja ne more prezirati, dokler ne obide sveta in z vrha neba ne vrže zaničujočega pogleda na ozko zemljo, rekoč: »To je torej točka, ki si jo toliko ljudstev deli z mečem in ognjem? Kako smešne so meje, ki si jih ljudje postavljajo med seboj!«⁷³

V gledanju celote, v dvigu misli na raven obče misli, prepoznamo tretjo stopnjo duhovne vaje; tu smo že bližje temi, ki nam je služila za izhodišče: »Ne samo, da bodi tvoje dihanje v skladu z zrakom, ki vse obliva, treba je, da se tudi tvoje mišljenje zлага s praumom, ki vse zaobjemlje. Zakaj umna sila je prav tako prek vsega razlita in se prav tako vsemu priobčuje, kar se le osvojiti more, kakor se zrak predaja tistemu, kar je sposobno, da diha.« »Tudi si lahko na široko razmakneš torišče za delo, ako poskušaš zaobjeti s svojim duhom vse vesoljstvo, ako preudariš trajanje časa ...«⁷⁴ Rečemo lahko, da je tu nesporno tista stopnja, ko človek odmore svoji posamičnosti in se mu odpre dostop do notranjosti zavesti in obče misli o Celoti. »Bil si že Celota,« piše Plotin, »a ker ti je bilo nekaj dodano, si postal manj kot Celota. Ta dodatek zate ni bil nič pozitivnega (v resnici, kaj je mogoče dodati temu, kar je Celota?); bil je povsem negativen. Ko postaneš nekdo, nisi več Celota; dodaš ji nekaj negativnega. In to traja toliko dolgo, dokler ne odstraniš negativnega. Večji postaneš, če vse, kar je od Celote drugačno, zavržeš: če zavržeš, ti bo Celota navzoča /.../ Ni ji treba priti, da bi ti bila navzoča. Če ti ni navzoča, je tako zato, ker si se ti odmaknil od Nje. Odmakniti se ne pomeni, da jo zapustimo in gremo drugam, saj je tudi tam. To pomeni, da se odvrnemo od Nje, medtem ko nam je Ona navzoča.«⁷⁵

S Plotinom se vračamo k platonizmu. Platonistično izročilo je ostalo zvesto Platonovim duhovnim vajam. Lahko le poudarimo, da je v novoplatonizmu pojem duhovnega razvoja veliko jasnejši kot pri Platonu samem. Etape duhovnega razvoja ustrezajo stopnjam kreposti, katerih hierarhija je opisana v več novoplatonističnih besedilih in je zlasti okvir Marinovemu delu *Proklovo življenje*. Porfirij, izdajatelj Plotinovh spisov, je razporedil dela svojega učitelja v skladu s etapami duhovnega razvoja: očiščenje duše z ločitvijo od telesa, nato spoznanje in dvig nad čutni svet, končno spreobrnjenje k Umu in Enemu.

Uresničenje duhovnega napredka zahteva torej vaje. Dovolj dobro povzame platonsko izročilo Porfirij, ko pravi, da se je treba posvetiti dvema vajama

72 Mark Avrelij, *Dnevnik*, XII, 24, 3; prim. tudi IX, 30, 1: »Opazuj kakor z visokega razgleda!«

73 Seneka, *Quaest. Natur.*, I, uvod 7–13.

74 Mark Avrelij, *Dnevnik*, VIII, 54, in IX, 32 (prev. A. Sovre – K. Gantar).

75 Plotin, *Enn.* VI, 5, 12, 19.

«*meletai*»: po eni strani odvrniti misel od vsega minljivega in mesenega, po drugi pa se obrniti proti dejavnosti Uma.⁷⁶ V novoplatonizmu ima prva vaja izrazite značilnosti askeze v modernem pomenu besede (zlasti vegetarijanska prehrana). V istem besedilu Porfirij močno vztraja pri pomembnosti duhovnih vaj: zrenje «*theoria*», ki osrečuje, ni v kopičenju abstraktnih razgovorov in nauk, četudi zadevajo resnična bitja, ampak se je treba truditi, da postanejo ti nauki v nas »narava in življenje«.⁷⁷

Duhovne vaje v Plotinovi filozofiji so poglobitnega pomena. Najboljši primer je morda način, kako Plotin definira bistvo duše in njene nesnovnosti. Če človek dvomi o nesnovnosti in neumrljivosti duše, je to zato, ker je navažen, da vidi dušo polno nerazumskih želja, nasilnih čustev in strasti: »Toda, če hočeš spoznati bistvo neke stvari, jo opazuj v čistem stanju, kajti vsak njen dodatek je ovira pri spoznanju te stvari. Opazuj jo torej tako, da odstraniš, kar ni ona sama, ali bolje, *odstrani s sebe madeže in se opazuj* in verjel boš v svojo nesmrtnost.«⁷⁸ »Če še ne vidiš lastne lepote, stori kot kipar, ki mora oblikovati lep kip: odvzame to, spraska ono, eno površino zgladi, očisti drugo in takó vse dokler se na kipu ne prikaže lep obraz. Prav tako odvzemi tudi ti tisto, kar je odveč; poravnaj, kar je krivega; očisti, kar je temnega, da bo postalo svetleče; in ne odnehaj oblikovati lastnega kipa, dokler v tebi ne zasije jasnost božanske kreposti. Če si to postal /.../ in v tebi ni primešanega več nič tujega, /.../ če si torej postal takšen, /.../ imej uprt pogled. Le takšno oko je namreč sposobno zreti Lepoto.«⁷⁹ Vidimo, kako se dokaz za nesmrtnost duše spreminja v izkušnjo. Samo tisti, ki se osvobodi in očisti strasti, zakrivajočih resnično stvarnost duše, lahko razume, da je duša nesnovna in neumrljiva. To spoznanje je duhovna vaja.⁸⁰ Samo tisti, ki se moralno očisti, zmore razumeti. K duhovnim vajam se bomo morali zateči tudi, ko bo šlo za spoznanje ne le duše, ampak tudi Uma in zlasti Enega, ki je počelo vseh stvari. V tem zadnjem primeru Plotin jasno razlikuje med »poučevanjem«, ki govori o predmetu od zunaj, in »poti«, ki dejansko vodi h konkretnemu spoznanju o Dobrem. »O njem nas *poučujejo* podobnosti, zanikanja in spoznanje stvari, ki iz njega izhajajo. *K njemu nas vodi*: očiščevanje, kreposti, urejanje naše notranjosti, vzpon k umnemu svetu /.../«⁸¹ Pri Plotinu najdemo veliko mest, ki opisujejo takšne duhovne vaje, katerih cilj ni samo Dobro spoznati, ampak se z njim poistovetiti v popolni eksploziji individualnosti. Ne smemo misliti na določeno obliko; z dušo mora-

76 Porfirij, *De abst.* I, § 30.

77 Porfirij, *prav tam*, I, § 29 «*physiosis kai zoe*».

78 Plotin, *Enn.* IV, 7, 10, 27 sl.

79 Plotin, *Enn.* I, 6, 9, 7.

80 Če primerjamo povedano s tem, kar smo rekli zgoraj o »vaji za smrt«, vidimo, da je v duhu platonizma iz spoznanja narediti duhovno vajo. Spoznanje predpostavlja preobrazbo nas samih.

81 Plotin, *Enn.* VI, 7, 36, 6.

mo sleči vsako posamično obliko; odstraniti moramo vse stvari. Tedaj se jaz v bežnem trenutku spremeni. »Tisti, ki zre, predmeta zrenja niti ne vidi, niti ne razlikuje, niti si ga ne predstavlja kot nekaj drugega, ampak se je sam nekako predrugačil; ni več on sam niti tam zgoraj ne dopolni samega sebe, marveč postane eno z Onim, kakor če središče sovpadе s središčem.«⁸²

4. Učiti se brati

Kratko, prekratko smo opisali bogastvo opravljanja duhovnih vaj v antiki. Ugotovili smo lahko, da so bile navzven raznolike. Ene so bile le vaje za pridobitev dobrih moralnih navad (*ethismoi* pri Plutarhu, s katerimi ustavimo radovednost, jezo ali klepetavost), druge so zahtevale veliko duhovno zbranost (meditacije, zlasti v platonskem izročilu), tretje usmerjajo dušo proti *kozmosu* (v vseh šolah najdemo zrenje narave) in končno četrta vrsta, redka in izjemna, je vodila k preobrazbi osebnosti (duhovne vaje pri Plotinu). Videli smo, da sta se tudi njihova čustvena obarvanost in pojmovna vsebina razlikovali od šole do šole: uporaba energije in privolitve v usodo, sprostitev in osvoboditev pri epikurejcih, duhovna zbranost in odpoved čutnemu pri platonikih.

Vendar pa je pod zunanjo raznolikostjo neka temeljna enost v uporabi sredstev in iskanih ciljev. Uporabljena sredstva so bile retorične tehnike in dialektike prepričevanja, poskusi obvladovanja notranjega govora, duhovna zbranost. Cilj, ki so ga vse filozofske šole iskale v teh vajah, je bil izboljšanje in uresničevanje sebe. Vse tudi soglasno dopuščajo, da se človek pred filozofskim spreobrnjenjem v stanju nemira, ki onesrečuje; da je žrtev skrbi in raztrgan od strasti, da ne živi resnično in niti ni on sam. Edine so si bile še v prepričanju, da je človeka iz tega stanja mogoče osvoboditi in mu je dan dostop do resničnega življenja; da se lahko izboljša, preobrazi in doseže popolnost. Duhovne vaje so namenjene prav oblikovanju jaza, tisti *paideii*, ki nas bo naučila živeti ne po človeških predsodkih in družbenih določilih (zakaj družbeno življenje samo je proizvod strasti), temveč v skladu s človeško naravo, ki ni drugega kot razum. Vse šole, vsaka po svoje, torej verjamejo v svobodno voljo, zaradi katere ima človek možnost spreminjanja, izboljševanja in uresničevanja samega sebe. Kaže se vzporednost med telesno in duhovno vajo: takó kot telovadec s ponavljanjem telesnih vaj da telesu novo obliko in novo moč, takó filozof z duhovnimi vajami razvije svojo duševno moč, prilagodi notranje razpoloženje, preobrazi svoj pogled na svet in končno vse svoje bitje. Podobnost je bila toliko bolj opazna, ker so bila v *gimnaziju*, prostoru za gojenje telesne gimnastike, tudi filozofska predavanja, t.j. vaje za duhovno gimnastiko.⁸³

82 Plotin, *Enn.* VI, 9, 10, 12 sl.

83 J. Delorme, *Gymnasion*, Pariz 1960, str. 316 sl; 466: »Telovadbo vedno spremljajo miselne vaje.«

Eden od Plotinovih izrazov dobro simbolizira namen duhovnih vaj, tega iskanja samouresničitve: oblikovati svoj lastni kip. Sicer je ta izraz pogosto slabo razumljen, saj si lahko predstavljamo, da ustreza vrsti moralnega esteticizma, po katerem naj bi pomenil: zavzeti neko pozo, izbrati neko držo, sestaviti svojo osebnost. A ni ne eno ne drugo! Za antične ljudi je bilo namreč kiparjenje »odstranjevanje« v nasprotju s slikanjem, ki je umetnost »dodajanja«. Kip je že vnaprej dan v marmornatem bloku, zato zadostuje, da odstranimo, kar je odvečnega, in kip se bo pojavil. Ta predstava je skupna vsem šolam: človek je nesrečen, ker je suženj strasti in si želi stvari, ki mu lahko uidejo, ker so nekaj zunanjega, tujega in odvečnega. Sreča pa je v neodvisnosti, svobodi, samostojnosti, t.j. v vrnitvi k bistvenemu, k tistemu, kar je resnično »jaz sam«, in tistemu, kar je odvisno od nas. To velja zlasti za platonizem, pri katerem najdemo znano podobo o morskem bogu Glavkonu, živečem v globinah morja. Ker ga pokrivajo blato, alge, školjke in kamni, je nespoznat. Takó je tudi z dušo: zanjó je telo debela in brezlična skorja, ki jo povsem zmaliči. Prava duševna narava bi se razkrila, če bi se dvignila iz morja in odvrгла daleč stran od sebe vse, kar ji je tujega.⁸⁴ Duhovna vaja priučevanja na smrt, katere bistvo je ločevati se od telesa, njegovih želja in strasti, očiščuje dušo vseh odvečnih dodatkov. Dovolj je, če delamo duhovno vajo, in duša se bo vrnila k svoji pravi naravi in se posvetila zgolj uvajanju v čisto misel. To prav tako velja tudi za stoicizem. Zaradi nasprotja med tistim, kar ni odvisno od nas, in tem, kar je od nas odvisno, je mogoče zavreči vse tisto, kar nam je tujega in nas ovira, da bi se vrnili k resničnemu jazu: moralni svobodi. Končno velja to tudi za epikurejce: z odstranitvijo nenaravnih in nenujnih želja se vrnemo k izvornemu jedru svobode in neodvisnosti, ki ga opredelimo z naravnimi in nujnimi željami. Vsaka duhovna vaja je torej v osnovi vrnitev k samemu sebi, ki osvobaja jaz od odtujitve, v katero so ga zapeljale skrbi, strasti in želje. Takó osvobojeni jaz ni več naša egoistična in strastna individualnost; to je naša moralna oseba, odprta občosti in objektivnosti in ima delež pri obči naravi ali misli.

Po zaslugi teh vaj bi morali priti do modrosti, t.j. do celostne osvobojenosti od strasti, popolne jasnosti, spoznanja samega sebe in sveta. S tem idealom človeške popolnosti Platon, Aristotel, epikurejci in stoiki pravzaprav opredeljujejo stanje, lastno božanski popolnosti, se pravi stanje, ki je človeku nedostopno. Modrost je resnično ideal, h kateremu težimo, a brez upa, da bi ga dosegli, razen morda v epikurejstvu.⁸⁵ Edino človeku dostopno stanje je filozofija, se pravi ljubezen do modrosti, napredovanje k modrosti. Duhovne vaje je treba torej stalno ponavljati in se vsakič znova truditi.

84 Platon, *Država*, 611 D–E.

85 Prim. Lukrec, V, 8 pravi v zvezi z Epikuirom: »Bil je bog.« Epikur, *Pismo Menojku*, § 135: »Sredi ljudi boš živel kot bog.«

Filozof živi v nekem vmesnem stanju: ni niti moder, a tudi ni ne-moder. Je torej stalno razpet med ne-filozofskim in filozofskim življenjem, med navadnim in vsakdanjim ter zavestjo in jasnostjo.⁸⁶ Kolikor je filozofsko življenje opravljane duhovnih vaj, nas trže iz vsakdanjega življenja: je spreobrnjenje, popolna sprememba videnja, življenjskega sloga, obnašanja. Pri kinikih, prvakah askeze, je takšno udejstvovanje celo popoln prelom s profanim svetom in je bilo podobno poklicu meniha v krščanstvu. Kazalo se je v načinu življenja in celo oblačenja, čisto tujem skupnim človeškim navadam. Zato se je običajno reklo, da kinizem ni bil filozofija v strogem pomenu besede, ampak neki življenjski stan (enstasis). Dejansko je v ožjem smislu vsaka filozofska šola uvajala svoje učence v neki nov življenjski stan. Opravljanje duhovnih vaj je povzročilo popoln prevrat sprejetih vrednot. Filozof se je odrekal lažnim vrednotam, bogastvu, častem in užitku, da se je lahko obrnil k pravim vrednotam, kreposti, zrenju, življenjski preprostosti in preprosti bivanjski sreči. To korenito nasprotje gotovo razloži tudi odzivanje ne-filozofov: od zasmehovanja, katerega sledove najdemo pri komikih, do odkritega sovraštva, ki je šlo tudi tako daleč, da je izzvalo Sokratovo smrt.

Predstavljati si moramo globino in širino stresa, ki so ga v posamezniku povzročila iztrganje njegovim navadam in družbenim predsodkom, popolna sprememba njegovega življenja, korenita preobrazba njegovega gledanja na svet, nova kozmična in »fizična« perspektiva, ki se je mogla zdeti rahločutni, vsakodnevni zdravi pameti neverjetna in neumna. Na takšnih vrhovih se je bilo nemogoče stalno obdržati. Spreobrnjenje je bilo treba osvajati neprestano. Prav zaradi teh težav je verjetno filozof Salustij, o katerem nam govori *Izidorjevo življenje* izpod Damaskijevega peresa, izjavil, da je filozofiranje za ljudi nekaj nemogočega. Bržkone je hotel reči, da filozofi niso zmogli ostati resnični filozofi v vsakem trenutku življenja, ampak so kljub temu imenu zapadali vsakdanjim navadam. Skeptiki so sicer izrecno zanikali, da živijo filozofsko, in so se premišljeno odločili »živeti kot vsi drugi«.⁸⁷ A to so trdili šele po filozofskem preobratu, dovolj globokem, da bi mi le s težavo domnevali, da je bilo njihovo »vsakdanje življenje« zares tako »vsakdanje«, kot so želeli prikazati.

V antiki je torej resnična filozofija duhovna vaja. Filozofske teorije so bodisi izrecno postavljene v službo duhovnega delovanja, kot je to v stoicizmu in epikurejstvu, ali pa so vzete kot predmeti miselnih vaj, t.j. kontemplativnega življenja, ki samo končno ni nič drugega kot duhovna vaja. Nemogoče je potemtakem

86 Heideggerjeve analize, ki zadevajo avtentičen in neavtentičen način človeškega bivanja, lahko pomagajo razumeti to situacijo.

87 Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, VIII, 355; XI, 49; X, 165; *Hypotyp.*, III, 2; Diogenes Laertski, IX, 61 in 62: »Prilagajal se je vsakdanjemu življenju (*bios*).« Navzven se življenjski Pironov slog ne razlikuje od tistega, ki je skupen umrljivim (IX, 66): »Bogaboječe je živel s svojo sestro, ki je bila porodničarka. Včasih je šel na trg prodajat piščance in prašiče; pri prašičih je ravnodušno pospravjal in jih umival.« Vse je v notranji drži. Modrec se brez iluzij prilagaja življenju, t.j. mnenju ne-filozofov, in sicer z ravnodušnostjo, z notranjo svobodo, ki ohranja vedrino in duševni mir. Isti Piron, prestrašen od psa, je odgovoril nekemu, ki se je iz njega norčeval: »Težko je odvreči kožo človeka.«

razumeti antične filozofske teorije, ne da bi upoštevali ta konkretni vidik, ki jim daje pravi pomen. Zato moramo antična filozofska dela brati z več pozornosti do človeške bivanjske drže, na kateri je postavljena miselna zgradba. Najsi gre za dialoge kot pri Platonu, za predložene predavanj kot pri Aristotelu, za razprave kot pri Plotinu ali komentarje kot pri Proklu – nemogoče jih je razlagati, ne da bi upoštevali razmere, v katerih so nastali. Svoj izvor imajo v neki filozofski šoli v najbolj konkretnem smislu besede, kjer učitelj oblikuje učence in si prizadeva, da bi jih vodil k preobrazbi in uresničevanju njih samih. Pisano delo odseva pedagoška, psihološka in metodološka prizadevanja. Čeprav je vsak zapis monolog, pa je v jedru filozofsko delo *implicite* dialog, v katerem je razsežnost možnega sogovornika vedno navzoča. To je razlog za neskladja in protislovja, ki jih sodobni zgodovinarji z začudenjem odkrivajo v pisanju antičnih filozofov. V njem se misel resnično ne more izraziti skladno s čisto in absolutno nujnostjo nekega systemskega reda, temveč mora upoštevati duhovno stopnjo sogovornika in čas konkretnega *logosa*. Le-ta je sistem, ki živi in – kot pravi Platon – »mora imeti svoje lastno telo, takó da ne ostane niti brez glave niti brez nog, ampak ima sredino in krajne dele, ki morajo biti pisani tako, da se skladajo med seboj in s celoto«. ⁸⁸ Vsak *logos* je »sistem«, a celota *logosov*, ki jih napiše neki avtor, ne tvori sistema. To še zlasti velja za Platonove dialoge in prav tako za Aristotelova predavanja. Slednja so dobesedno učne ure. In napaka, ki jo je veliko Aristotelovih razlagalcev zagrešila, je bila, da so pozabili, da so njegova dela predložena za predavanja, in so si jih predstavljali kot sistematične priročnike in razprave, katerih namen naj bi bil podati celoten pregled nekega sistematičnega nauka. Potem pa so se čudili nedoslednostim in protislovjem, ki so jih srečevali od enega spisa do drugega. Toda kot je dobro pokazal I. Düring, različni Aristotelovi *logoi* ustrezajo konkretnim razmeram, ki jih je v šoli ustvarila takšna ali drugačna razprava. Vsako predavanje je odgovor na različne okoliščine in na določeno problematiko. Ima svojo notranjo enost, a njegova pojmovna vsebina ne pokriva natančno vsebine nekega drugega predavanja. Pa tudi sicer Aristotel nikakor ne razmišlja, da bi podal celosten sistem stvarnosti. ⁸⁹ Svoje učence želi naučiti uporabljati pravilne metode v logiki, naravoslovnih znanostih in morali. I. Düring odlično opiše aristotelsko metodo: »To, kar zaznamuje Aristotelov način, je, da vedno obravnava neki problem. Vsak pomemben rezultat je skoraj vedno odgovor na vprašanje, zastavljeno na čisto določen način, in je zato veljavno le kot odgovor na to natančno določeno vprašanje. To, kar je pri Aristotelu resnično zanimivo, je postavljanje problemov, in ne odgovori. Njego-

88 Platon, *Fajdros*, 264 C.

89 I. Düring, »Von Aristoteles bis Leibniz«, v zborniku *Aristoteles in der neueren Forschung*, Darmstadt 1968, str. 259: »V resnici je bil Aristotel mislec problemov, ustvarjalec metod, pedagog in organizator skupinskega znanstvenega dela. Gotovo je imel močno težnjo po sistematizaciji, a za kar se je trudil, je bila sistematizacija problemov /.../. Misel, da bi ustvaril zaprt sistem, se mu gotovo nikoli ni porajala.«

va raziskovalna metoda se kaže v pristopu do problema ali do vrste problemov, ki jih opazuje vsakič iz novega zornega kota. To metodo formulira z besedami: »Vzemimo sedaj drugo izhodišče!« Ko takó izbira zelo različna izhodišča, vstopa v miselne postopke, ki se drug od drugega zelo razlikujejo, in končno najde odgovore, ki so medsebojno vidno nespravljeni, kot se to zgodi pri njegovih raziskavah o duši /.../. V vseh primerih iz razmišljanja prepoznamo, da odgovor izhaja prav iz načina, kako je bil problem postavljen. To vrsto nedoslednosti lahko razumemo kot naravni rezultat uporabljene metode.⁹⁰ V tej aristotelski metodi »različnih izhodišč« prepoznamo metodo, ki jo je Aristofan pripisoval Sokratu in ji je – kot smo videli – ostala zvesta vsa antika. Zato lahko te vrstice I. Düringa *mutatis mudandis* dejansko nanesemo na skorajda vse antične filozofe. Kajti ta metoda, katere bistvo ni izdelava nekega sistema, ampak natančnih odgovorov na natančno določena in omejena vprašanja, postane dediščina vse antike, ki izhaja iz dialektične metode, t.j. iz dialektične vaje. Vrnimo se k Aristotelu: v dejstvu, da je svoja predavanja imenoval *methodoi*, se skriva globoka resnica. V tem oziru se Aristotelov duh tudi sicer ujema z duhom platonske akademije, ki je bila v prvi vrsti šola oblikovanja, namenjena pripravi na možno politično dejavnost, in raziskovalna ustanova, kjer so raziskave potekale v duhu svobodnega razpravljanja. Če preidemo sedaj k Plotinovim spisom, izvemo od Porfirija, da je črpal teme za svoje razprave iz problemov, na katere je naletel med poučevanjem. Različni Plotinovi *logoi* – odgovori na natančna vprašanja, izhajajoča iz jasno določene problematike – se prilagajajo potrebam njegovih učencev in poskušajo nanj nekako psihološko učinkovati. Ne smemo si jih zamišljati kot zaporedna poglavja v obsežni sistematični predstavitvi Plotinove misli. V vsakem od njih najdemo Plotinovo duhovno metodo. Če medsebojno primerjamo vsebino nauka v različnih razpravah, nepovezanosti in protislovij ne zmanjka. Tudi ko se spoprimemo z novoplatonističnimi komentarji Aristotela in Platona, dobimo najprej vtis, da so nastali samo iz skrbi za razlago nauka. Pri poglobljenem študiju pa se izkaže, da sta bili eksegetska metoda in vsebina nauka vsakokrat odvisni od duhovne stopnje slušateljev, ki jim je bil komentar namenjen. Filozofsko poučevanje je bilo namreč ciklično in se je oziralo na duhovni razvoj. Ne bere se istih besedil začetnikom, tistim, ki so v nauku že napredovali, in tistim, ki so se v njem izpopolnili. Tudi pojmi, ki se pojavljajo v komentarjih, so odvisni od duhovnih sposobnosti slušateljev. Vsebina nauka se torej lahko zelo spreminja od enega do drugega komentatorja, čeprav je oba napisal isti avtor. To ne pomeni, da razlagalec spreminja svoj nauk, temveč da so bile različne potrebe učencev. Pri ekshortah⁹¹ za začetnike – to je literarna zvrst *pareneze* – je mogoče uporabljati argumente nasprotné šole, da bi v sogovorni-

90 I. Düring, »Aristoteles und das platonische Erbe«, v zborniku *Aristoteles in der neueren Forschung*, str. 247–248.

91 Daljši, poglobliti duhovnega življenja namenjen govor, zlasti za mladino. (op. prev.)

kovi duši spodbudili določen učinek. Stoik bo npr. rekel: tudi če je užitek dobro duše (kot trdijo epikurejci), se je treba očistiti strasti. Podobno se bo spodbujal Mark Avrelij: če je svet le skupek atomov, se smrti ne smemo bati. Pozabiti pa tudi ne smemo, da več filozofskih razprav črpa razvidnost manj iz abstraktnih razlogov kot iz izkušnje, ki je duhovna vaja. Takšen primer smo srečali v Plotinovih razpravah o nesmrtnosti duše; duša naj bo krepostna, in razumela bo, da je nesmrtna. Nekaj podobnega najdemo pri krščanskem pisatelju. Avguštinovo delo *De Trinitate* naniza vrsto psiholoških podob o Sveti Trojici, ki ne tvorijo zaključenega sistema in postavljajo zato razlagalcem nemalo težav. V resnici pa Avguštin ne želi predstaviti sistematične teorije o analogijah s Sveto Trojico. Ko vodi dušo nazaj k njej sami, jo želi le privedi do izkustva njene podobnosti s Sveto Trojico. Avguštin pravi: »Te trojice se porajajo v nas in so v nas, ko se spominjamo, ko gledamo, ko nekaj določenega želimo.«⁹² Končno duša v trojnem deju spomina na Boga, spoznanja Boga in ljubezni do Boga odkrije, da je podoba Svete Trojice.

Vsi navedeni primeri nam kažejo spremembo videnja, ki jo v razlaganje in branje antičnih filozofskih del vnaša skrb, da gledamo nanja z vidika opravljanja duhovnih vaj. Glede na izvor se torej filozofija ne razkriva kot teoretična zgradba, temveč kot metoda oblikovanja, ki vodi k novemu načinu življenja in gledanja na svet, in kot trud za preobrazbo človeka. Na splošno sodobni zgodovinarji filozofije ne kažejo nobenega nagnjenja, da bi temu vidiku, čeprav bistvenemu, posvetili pozornost. To pa zato, ker v skladu s pojmovanjem, ki je dediščina srednjega in novega veka, gledajo na filozofijo kot na povsem teoretični in abstraktni postopek. Spomnimo se na kratko, kako se je ta predstava rodila. Zdi se, da je rezultat združitve *philosophie* s krščanstvom. Že v prvih stoletjih se je krščanstvo, kolikor si je priličilo tradicionalno prakso duhovnih vaj, predstavilo kot ena od *philosophij*. Tako je zlasti pri Klementu Aleksandrijskem, Origenu, Avguštinu in v meništvi.⁹³ V srednjeveški sholastiki pa se *theologia* in *philosophia* jasno razlikujeta. V teologiji kot najvišji znanosti se uveljavi zavest o njeni avtonomiji, filozofija – duhovne vaje so sedaj del krščanske mistike in morale in ne več filozofije – pa je zvedena na raven »dekle teologije«, ki naj oskrbuje teologijo s pojmovnim, torej s čutno-teoretičnim gradivom. Ko si je filozofija v novem veku znova pridobila avtonomijo, je podedovala več po-tez srednjeveškega pojmovanja, zlasti pa njen popolno teoretični značaj, ki se je razvijal celo v vedno večjo sistematizacijo. Šele z Nietzschejem, Bergsonom in eksistencializmom filozofija spet zavestno postane način življenja in gledanja na svet, se pravi konkretna drža. Toda sodobni zgodovinarji antične misli

92 Avguštin, *De trin.*, XV, 6, 10.

93 Klemen Aleksandrijski je ena najboljših prič o antičnem izročilu duhovnih vaj: pomembnost razmerja učitelj-učenec (*Strom.*, I, 1, 9, 1), pomen vodstva duš (I, 2, 20, 1), nujnost vaje, zasledovanja resnice (I, 2, 21, 1): »Resnica se razkrije kot polna sladkobe, če smo jo iskali in dosegli s težkim delom.«

so na splošno ostali ujetniki starega, povsem teoretičnega pojmovanja filozofije in sodobna strukturalistična gibanja jim ne pomagajo, da bi to predstavo popravili: duhovna vaja uvaja vidik, izhajajoč iz dogodka in subjekta, ki pa ga je težko uokviriti v strukturalistične modele interpretacij.

Vrnili smo se v naš čas in k našemu izhodišču, k vrsticam Friedmanna, citiranih v začetku naše študije. Tiste, ki si tako kot G. Friedmann, zastavljajo vprašanje Kako delati duhovne vaje v dvajsetem stoletju?, sem hotel opozoriti, da ima Zahod bogato in raznoliko izročilo. Gotovo ne gre za mehanično posnemanje stereotipnih obrazcev: mar nista Sokrat in Platon vabila učencev, naj sami od sebe odkrivajo rešitve, ki so jih potrebovali? Toda te tisočletne izkušnje nikakor ne smemo pozabiti. Med drugim se zdi, da stoicizem in epikurejstvo ustrezata dvema nasprotnima poloma, ki sta v našem notranjem življenju neločljiva: napetost in sprostitve, obveznost in vedrina, moralna zavest in bivanjsko veselje. Vauvenargues je rekel: »Resnično nova in izvorna knjiga bi bila tista, ki bi nas privedla do ljubezni do starih resnic.«⁹⁴ Stare resnice?! Obstajajo resnice, katerih smisel ne bodo mogli izčrpati rodovi ljudi. Ne zato, ker bi bile težko razumljive, saj so – prav nasprotno – izredno preproste.⁹⁵ Včasih se zdijo celo banalne. Temveč zato, ker jih je treba – da bi doumeli njihov smisel – živeti in jih neprestano izkušati. To nalogo mora vzeti nase vsako obdobje. Naše življenje preživimo ob »branju«, se pravi ob razlaganju, včasih celo ob razlaganju razlag. (»Pridite me poslušat, ko berem svoje komentarje /.../. Kot nihče drug vam bom razložil Hrizipa. Vsestransko vam bom govoril o vsem njegovem besedilu. /.../ Če bo treba, bom dodal tudi Antipatrovo in Arhedemovo stališče. Zato torej mladi zapuščajo svojo domovino in svoje starše, da bi te prišli poslušat, kako razlagaš besede, majcene besedice.«)⁹⁶ Svoje življenje preživimo ob branju, a ne znamo več brati, namreč ustaviti se, se osvoboditi skrbi, se vrniti k sebi, pustiti ob strani naše iskanje pretanjenosti in izvornosti, premišljevat v miru, tuhtati, pustiti, da nam besedila spregovorijo. »Ljudje ne vedo, koliko časa in naporov je potrebnih, da bi se naučili brati. Za to sem potreboval osemdeset let, in še ne morem reči, da mi je uspelo.«⁹⁷

Prevedel Robert Petkovšek⁹⁸

94 Vauvenargues, *Réflexions et maximes*, § 400. Dodajmo še § 398: »Vsaka misel je nova, ki jo avtor izrazi na sebi lasten način.« In zlasti § 399: »Veliko je stvari, ki jih slabo poznamo in za katere je dobro, da jih ponovno povemo.«

95 »Ničesar krajšega ni,« pravi Platon, ki govori o svojem nauku (*Pismo VII*, 344 E). »Bistvo filozofije je duh preprostosti /.../. Zapletenost je vedno nekaj površnega, zgradba nekaj postranskega, sinteza videz: filozofija je preprosto dejanje.« (H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, Pariz 1946, str. 139)

96 Epiktet, III, 21, 7–8.

97 Goethe, *Pogovori z Eckermannom*, 25. januar 1830.

98 Slovenski prevod, Pierre Hadot, Antična filozofija in duhovne vaje, *Filozofija na maturi*, št. 3 (1996):22–44. Izvirnik, Pierre Hadot, *Exercices spirituels*, v: *Exercices spirituels et philosophie antique*, 2. izd. (Pariz: Etudes Augustiniennes, 1987), 13–58.

II. Pierre Hadot: Filozofija kot način življenja

»Vsi tisti, ki se pri Grkih ali pri drugih ljudstvih «βάρβαροι» *vadijo* v modrosti «σοφία», živijo neoporečno in brezgrajno. *Krivice* nočejo niti delati niti povrniti. Izogibljejo se druženju s spletkarji in prezirajo kraje, kjer se ljudje zadržujejo – sodišča, posvetovalnice, trge, zборе, skratka kraje, kjer se zbirajo in zborujejo lahkomišelniki ljudje. Prizadevajo si za miroljubno in mirno življenje. So tudi izredni *opazovalci narave* in vsega, kar je z njo povezano. Preiskujejo zemljo, morje, zrak in nebo ter bitja, ki jih napolnjujejo. V mislih sledijo luni, soncu in zboru drugih zvezd, ki se gibljejo ali so negibna. Njih telesa ždijo spodaj na zemlji, duše pa opremijo s krili, da poletijo kvišku in opazujejo tamkajšnje sile, kakor se to spodobi za prave *državljane sveta* «κοσμοπολίτης», ki imajo svet za državo, družabnike modrosti pa za njegove državljane, zaznamovane s krepostjo, ki ji je zaupano vodstvo skupne države. Polni odličnosti «καλοκαγαθία» imajo navado, da telesnim bolečinam in zunanjemu zlu ne posvečajo nikakršne pozornosti; vadijo se, da bi nepomembne stvari resnično imeli za nepomembne; utrjujejo se proti užitkom in željam. Skratka trudijo se, da bi bili vedno nad občutji /.../ in ne bi klonili pod udarci usode, ker njene napade vnaprej preučijo. Takšno predvidevanje omili celo tiste dogodke, ki so med nepričakovanimi najtežji, saj misel med dogodki ne zazna nič novega; sprejme jih kakor nekaj starega in že od včeraj poznanega in jih tako ublaži. Nič čudnega, da je takšnim ljudem, ki najdejo veselje v kreposti, življenje praznik.

Takšnih je seveda majhno število. V mestih so tleča žerjavica modrosti, zaradi katere iz našega rodu ni mogoče povsem izničiti kreposti, ki ugaša.

Če pa bi povsod mislili enako kot teh nekaj ljudi in bi ljudje postali takšni, kakršne hoče narava, bi bili vsi neoporečni in brezgrajni; *ljubitelji pameti* «ἐραστοὶ φρονήσεως» bi se veselili dobrega, zato ker je dobro, v prepričanju, da je le moralno dobro edino dobro. /.../ Tedaj bi bila mesta napolnjena s srečo; bila bi rešena tistega, kar povzroča bolečino in strahove, in polna tistega, kar prinaša veselje in zadovoljstvo; ne bi bilo trenutka, ko življenje ne bi bilo veselo, in vse leto bi bilo praznik.«

V tem besedilu Filona Aleksandrijskega,¹ ki se navdihuje v stoicizmu, se jasno pojavi eden temeljnih vidikov filozofije helenističnega in rimskega obdobja: filozofija je način življenja, kar ne pomeni, da je le določena moralna drža (v tem besedilu namreč dobro vidimo vlogo, ki jo ima opazovanje narave), ampak način bivanja v svetu, ki ga je treba uresničevati vsak trenutek in mora preoblikovati vse življenje.

1 De specialibus legibus, II, § 44.

Beseda *philo-sophia* – ljubezen do modrosti – je starim zadostovala, da so izrazili to pojmovno zamisel filozofije. Platon je v *Simpoziju* pokazal, da je Sokrata, lik filo-zofa, mogoče istovetiti z Erosom, sinom *Porosa* (Iznajdljivec) in *Penije* (Revščina). Manjkalo mu je modrosti, a si jo je znal pridobiti. Filozofija se je tako pokazala kot vaja misli, volje in celotnega bitja, katere namen je privedi do nekega stanja, do modrosti, ki je bilo človeku sicer skorajda nedostopno. Bila je sredstvo duhovnega napredka, ki je zahteval korenito spreobrnjenje, korenito preobrazbo načina bivanja. Način življenja – filozofija je to bila po svojih prizadevanjih in vajah, da bi dosegla modrost, a tudi po cilju, ki je bila modrost sama. Modrost namreč nima za posledico zgolj spoznanja, ampak tudi to, da »smo« drugače. Paradoksalnost in veličina grške filozofije je ravno v tem, da se je zavedala dejstva, da je modrost nedostopna, obenem pa bila prepričana, da je duhovni razvoj nujen. Kot je to rekel Kvintilijan: »Težiti je treba po tistem, kar je najbolj vzvišeno. Tako je ravnala večina starih, ki so, misleč da modreca še niso srečali, kljub temu poučevali spoznanja modrosti.«² Vedeli so, da v sebi ne bodo prišli do neke stalne in dokončne modrosti, upali pa so, da se je bodo v izjemnih trenutkih vsaj dotaknili, zato je bila modrost transcendentna norma, ki je določala delovanje.

Modrost je bila način življenja, ki je prinašal spokojnost duše $\langle\alpha\tau\alpha\rho\alpha\chi\iota\alpha\rangle$, notranjo svobodo $\langle\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}\rho\kappa\epsilon\iota\alpha\rangle$ in kozmično zavest. Filozofija se je najprej predstavljala kot terapija, namenjena zdravljenju tesnobe. To temo izrecno najdemo pri Ksenokratu, Platonovem učencu,³ pri Epikurju,⁴ pri stoikih,⁵ pri skeptikih, kjer najdemo to lepo podobo: »Slavni slikar Apel je hotel naslikati konjsko slino. Vendar mu to ni uspelo, zato je to misel opustil. Gobo, s katero je čistil čopiče, je vrgel v platno in prav ko se je dotaknila platna, je proizvedla posnetek konjske sline. Tako kot drugi filozofi začnejo tudi skeptiki iskati dušni mir v strogih in zanesljivih sodbah. Ker jim to ne uspe, sodbe opustijo. In glej, kakšna sreča: opustitvi sodb sledi dušni mir kot senca telesu.«⁶

Filozofija se je predstavljala tudi kot metoda za pridobitev neodvisnosti, notranje svobode $\langle\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}\rho\kappa\epsilon\iota\alpha\rangle$, stanja, v katerem je jaz odvisen zgolj od samega sebe. Tema se nahaja pri Sokratu,⁷ pri kinikih, pri Aristotelu, po katerem je neodvisnost sad kontemplativnega življenja,⁸ pri Epikurju,⁹ pri stoikih.¹⁰ S po-

2 *Institutio oratoria*, I, proem., 21.

3 Fr. 4 (izd. Heinze).

4 *Pismo Pitoklu*, § 85: »Poznanje nebesnih pojavov lahko prinese le en sad: duševni mir.«

5 Mark Avrelij, *Dnevnik IX*, 31 (prev. A. Sovre – K. Gantar), Slovenska matica 1988, str. 122.

6 Sekstus Empirikus, *Hypotyposes*, I, 28.

7 Ksenofon, *Spomini na Sokrata*, I, 2, 14.

8 *Nikomahova etika*, X, 7, 1178b3.

9 *Gnomolium Vaticanum*, § 77.

10 Epiktet, III, 13, 7.

močjo različnih metod pridejo vse filozofske šole do iste zavesti o zmožnosti, ki jo ima človeški jaz: zmožnost osvoboditi se vsega, kar mu je tuje, četudi tako, da zavrača odločitve, kot je bilo to pri skeptikih.

V epikurejstvu in stoicizmu sta se tem temeljnim razpoloženjem pridružila še kozmična zavest, tj. zavest, da smo del kozmosa, in razširitev jaza v neskončnost obče narave. Kot pravi Epikurjev učenec Metrodor: »Spominjaj se, da si se kljub svoji umrljivosti in omejenemu življenju z zrenjem narave dvignil do neskončnosti prostora in časa in si videl vso preteklost in vso prihodnost.« Po Marku Avreliju »duša popotuje po vsem svetu in vesoljni praznini okoli njega in spoznava njegovo obliko; duša se razteza v neskončnosti časa in zaobjemlje periodični prerod vseh stvari«¹¹. Antični modrec se v vsakem trenutku zaveda, da živi v kozmosu in se z njim usklaja.

Da bi lažje razumeli, kako je antična filozofija lahko bila način življenja, je verjetno treba opozoriti na razliko, ki so jo delali stoiki med filozofskim govorom *«discours»* in filozofijo *sámo*.¹² Po stoikih filozofske discipline, tj. fizika, etika in logika, niso bile deli filozofije same, temveč filozofskega govora. S tem so hoteli reči: ko gre za poučevanje filozofije, je treba podati teorijo o logiki, teorijo o fiziki in teorijo o etiki. Zahteve govora, obenem logične in pedagoške, nas silijo, da uvedemo to razlikovanje. Toda filozofija sama, se pravi način filozofskega življenja, ni več nekakšna teorija, razdeljena na dele, ampak nedeljen enoten dej, katerega bistvo je *živeti* logiko, fiziko in etiko. Tu ne ustvarjamo več teorije o logiki, se pravi o pravilnem govorjenju in mišljenju, ampak mislimo in govorimo pravilno; ne ustvarjamo več teorije o fizičnem svetu, ampak zremo kozmos; ne ustvarjamo več teorije o moralnem delovanju, ampak delujemo pošteno in pravično.

Govor o filozofiji ni filozofija. Polemon, eden izmed voditeljev Stare akademije, je dejal: »Kaj bi rekli o glasbeniku, ki bi se zadovoljil z branjem glasbenih učbenikov in ne bi nikoli igral? Veliko filozofov vzbuja občudovanje s svojimi silogizmi, v življenju pa si nasprotujejo.«¹³ Pet stoletij kasneje ista misel odmeva v Epiktetovih stavkih: »Tesar vam ne bo rekel: »Poslušajte moje razmišljanje o tesarski umetnosti,« ampak sklene pogodbo o gradnji hiše in jo zgradi /.../. Tako stóri tudi ti! Jej kot človek, pij kot človek, /.../, poroči se, imej otroke, udeležuj se javnega življenja, bodi sposoben prestajati krivice, prenašaj druge ljudi.«¹⁴

11 Dnevnik, XI, 1.

12 Diogenes Laertios, VII, 39.

13 Diogenes Laertios, IV, 18.

14 Diogenes Laertios, III, 21, 4–6.

Takoj lahko prepoznamo posledice te razdelitve, ki so jo formulirali stoiki, implicitno pa jo je dopuščala večina filozofov. Zadevajo razmerja med teorijo in prakso. Neki epikurejski stavek to jasno izrazi: »Govor filozofa, ki ne prispeva k ozdravljenju duševne bolezni, je prazen.«¹⁵ Filozofske teorije so v službi filozofskega življenja. Zato se v helenistično-rimskem času skrijejo na teoretsko jedro, sistematično, zgoščeno, zmožno močnega psihološkega učinka in primerno, da ga imamo lahko vedno pri roki. Filozofski govor je sistematičen, ne zato ker bi hotel podati celostno in sistematično razlago vse stvarnosti, temveč da bi oskrbel duha z majhnim številom tesno povezanih načel, ki iz te sistematičnosti črpajo kar največjo možno prepričevalno moč in najboljši mnemotehnični učinek. Kratki stavki povzemajo bistvene nauke, pogosto v osupljivih oblikah, da bi omogočili vrnitev v tisto osnovno razpoloženje, v katerem je treba živeti.

Mar je torej bistvo filozofskega življenja zgolj v tem, da v vsakem trenutku uporabljamo trdno usvojena teoretična spoznanja za reševanje življenjskih težav? Dejstvo je, da pri premišljevanju o tem, kaj vključuje filozofsko življenje, opazimo, da med filozofsko teorijo in filozofiranjem kot živim udejstvovanjem obstaja prepad. Tudi umetnik naredi vtis, da se zadovolji z uporabo pravil. A v resnici med abstraktno umetniško teorijo in umetniškim ustvarjanjem obstaja neizmerna razdalja. V filozofiji pa ne gre le za ustvarjanje nekega umetniškega dela, ampak za spreminjanje samega sebe. Resnično živeti kot filozof je nekaj, kar ustreza povsem drugemu redu stvarnosti kot filozofski govor.

Kot v epikurejstvu je tudi v stoicizmu filozofiranje nepretrgano in nenehno dejanje, ki je istovetno z življenjem; dejanje, ki ga je treba obnavljati v vsakem trenutku. V obeh primerih lahko to dejanje določimo kot usmeritev pozornosti. V stoicizmu je pozornost usmerjena k čistosti namena, tj. k skladnosti človeške volje z Razumom oz. voljo obče Narave. V epikurejstvu je pozornost usmerjena k užitku, ki je končno užitek ob dejstvu, da sem. Da bi to pozornost tudi uresničili, je potrebnih veliko vaj: zlasti globoko premišljevanje temeljnih resnic, nenehno obnavljanje zavesti o končnosti življenja, izpraševanje vesti in predvsem neka posebna drža glede na čas. Stoiki in epikurejci namreč priporočajo, naj živimo v sedanjosti, naj se ne pustimo motiti preteklosti in se ne vznemirjamo glede negotove prihodnosti. Zanje sedanjost zadošča za srečo, saj je edina stvarnost, ki nam pripada; edina stvarnost, ki je odvisna od nas. Stoiki in epikurejci so si edini v spoznanju, da ima vsak trenutek neskončno vrednost. Dovršenost in popolnost modrosti, ki je zgolj trenutna, zanje ni nič manjša od one, ki traja vso večnost; trenutek sam je enakovreden celi večnosti in zlasti za stoiškega modreca je kozmična celota vsebovana in vključena v vsakem

15 *Epicurea* (izd. Usener), 222.

trenutku. Pa tudi ne le moremo, ampak tudi moramo postati srečni v hipu. To je nujno: prihodnost je negotova in smrt grozi. »Ko čakamo, da bi zaživel, je življenje že mimo nas.«¹⁶ Takšno držo lahko razumemo le, če predpostavimo, da je v antični filozofiji obstajala izostrena zavest o neizmerni, neskončni vrednosti bivanja, bivanja v kozmosu, v enkratni stvarnosti kozmičnega dogodka.

Filozofija se torej v helenistično–rimskem obdobju predstavi kot način življenja, kot umetnost o tem, kako živeti, kot način bivanja. Dejansko je antična filozofija imela ta značaj že vsaj od Sokrata dalje. Obstajal je slog sokratskega življenja, ki ga bodo posnemali kiniki, in sokratski dialog je bil vaja, ki je privedla Sokratovega sogovornika do tega, da si je zastavil vprašanje glede sebe, se zavzel zase in svojo dušo privedel do kar največje lepote in modrosti.¹⁷ Platon je filozofijo opredelil kot vajo umiranja, filozofa pa kot človeka, ki se ne boji smrti, ker zre celoto časa in bivanja.¹⁸ Včasih imamo Aristotela za čistege teoretika, a tudi zanj se filozofija ne skrči na filozofski govor ali na zbirko spoznanj, ampak je kakovost duha, rezultat notranjega preoblikovanja. Oblika življenja, ki jo priporoča, je živeti skladno z duhom.¹⁹

Ne smemo si torej misliti, kot to pogosto počnemo, da se je filozofija v helenističnem obdobju, tj. po makedonski prevladi nad grškimi mesti, ali v cesarskem obdobju korenito spremenila. Grško mesto in politično življenje po letu 330 pr. Kr. nista izumrla, kot to običajno dopuščamo pod vplivom trdovratnih klišejev. Predvsem pa pojmovanje filozofije kot umetnosti in oblike življenja ni vezano na politične okoliščine, na potrebo po begu in na notranjo svobodo, ki naj bi nadomestila izgubljeno politično svobodo. Že pri Sokratu in njegovih učencih je filozofija način življenja in tehnika notranjega življenja. Filozofija v antiki ni spremenila svojega bistva skozi zgodovinski razvoj.

Zgodovinarji filozofije posvečajo na splošno zelo malo pozornosti dejstvu, da je antična filozofija predvsem način življenja. Filozofija je zanje predvsem filozofski govor. Kako razložiti izvor tega predsodka? Mislim, da je vezan na srednjeveški in novoveški razvoj filozofije same. Pri tem pojavu je krščanstvo odigralo pomembno vlogo. V začetku, tj. od 2. stol. po Kr., se je krščanstvo predstavilo kot filozofija, se pravi kot način krščanskega življenja. Če se je krščanstvo lahko predstavilo kot filozofija, je to potrditev dejstva, da je bila filozofija v antiki zasnovana kot način življenja. Če filozofiranje pomeni živeti v skladu z zakonom Razuma, je kristjan filozof, saj živi v skladu z zakonom Logosa, božjega Razuma.²⁰ Da se je krščanstvo lahko predstavilo kot filozofija,

16 Seneka, *Pisma Luciliju*, I, 1.

17 Platon, *Apologija*, 29 E 1.

18 *Država*, 474 D; 476 A.

19 *Nikomahova etika*, 1178 a sl.

20 Justin, *Apologija*, 1, 46, 1–4.

je moralo privzeti sestavine, ki si jih je sposodilo od antične filozofije, uglasiti Logos iz Janezovega *Evangelija* s kozmičnim Razumom stoikov, nato pa tudi z aristotelskim ali platoniskim umom. V krščansko življenje je moralo vključiti tudi filozofske duhovne vaje. Ta pojav vključevanja zelo jasno nastopi pri Klemenu Aleksandrijskem in se močno razvije v meniškem gibanju, kjer najdemo stoiške ali platonske vaje pozornosti do samega sebe «προσοχή», meditacije in izpraševanja vesti, pa tudi vajo umiranja, pri kateri se velik pomen pripisuje spokojnosti duše in netrpnosti.

Srednji vek je podedoval to pojmovanje meniškega življenja in krščanske filozofije, tj. filozofije kot krščanskega načina življenja. Jean Leclercq pravi: »V meniškem srednjem veku in v antiki *philosophia* ne označuje teorije ali načina spoznavanja, ampak živeto modrost, način življenja, ki je skladen z razumom.«²¹

V istem času srednjeveške univerze odpravijo zmedo, ki je v začetku krščanstva obstajala med teologijo, utemeljeno na pravilu vere, in tradicionalno filozofijo, utemeljeno na razumu. Filozofija ni več najvišja znanost, ampak *dekla teologije*, katero oskrbuje s pojmovnim, logičnim, fizikalnim ali metafizičnim gradivom, ki ga potrebuje. Fakulteta svobodnih umetnosti je le priprava na teološko fakulteto. Če odmislimo meniško uporabo besede *philosophia*, postane v srednjem veku filozofija povsem teoretična in abstraktna dejavnost in ni več način življenja. Antične duhovne vaje niso več del filozofije, ampak so sestavni del krščanske duhovnosti. Najdemo jih v *Duhovnih vajah* sv. Ignacija, novoplatonska mistika pa se nadaljuje v krščanski, zlasti v mistiki renskih dominikancev, npr. Mojstra Eckharta. Glede na antiko pride torej do korenite spremembe vsebine filozofije. Po drugi strani odslej teologijo in filozofijo poučujejo na univerzah, ki so stvaritev Cerkve srednjega veka. Čeprav so včasih poskušali besedo »univerza« uporabiti za antične šolske ustanove, se zdi, da tedaj univerza ni obstajala niti kot pojem niti kot stvarnost, razen morda ob koncu antike na Vzhodu. Ena od značilnosti univerze je, da jo sestavljajo profesorji, ki oblikujejo profesorje, poklicni strokovnjaki, ki oblikujejo poklicne strokovnjake. Poučevanje ni več namenjeno ljudem, ki bi jih univerza želela oblikovati v ljudi, ampak strokovnjakom, da se ti naučijo oblikovati druge strokovnjake. To je nevarnost »sholastike«, ki se je začela najavljati konec antike, se nato razvila v srednjem veku, njeno navzočnost pa lahko še danes razpoznamo v filozofiji.

Sholastična univerza, na kateri je prevladala teologija, je delovala do konca 18. stoletja, toda od 16. do 18. stoletja se je resnično ustvarjalna filozofska dejavnost z Descartesom, Spinozo, Malebranchem in Leibnizem razvijala zunaj

21 Pour l'histoire de l'expression »philosophie chrétienne«, v: *Mélanges de Science religieuse*, zv. 9, 1952, 221.

univerze. Filozofija si je izborila samostojnost glede na teologijo, a to gibanje, ki se je rodilo iz upora proti srednjeveški sholastiki, se je postavilo na isto mesto kot ona. Teoretičnemu filozofskemu govoru je postavila nasproti drugi teoretični govor.

V 18. stoletju z Wolffom, Kantom, Fichtejem, Schellingom in Heglom vstopi na univerzo nova filozofija in bo odslej, z nekaj redkimi izjemami kot npr. Schopenhauerjem ali Nietzschejem, neločljivo vezana na univerzo, kot nam to kažejo Bergson, Husserl ali Heidegger. To dejstvo ima svoj pomen. Filozofija, skrčena – kot smo videli – na filozofski govor, se dokončno razvije v drugačnem okolju, v drugačnem ozračju kot antična filozofija. Filozofija v moderni univerzitetni filozofiji očitno ni več način oz. vrsta življenja, razen če ne govorimo o vrsti življenja profesorja filozofije. Njen sestavni del, njeno življenjsko mesto je državna šolska ustanova, kar je sicer vedno bilo in lahko ostane grožnja neodvisnosti filozofije. Schopenhauer pravi: »Univerzitetna filozofija je sabljanje pred ogledalom. V bistvu je njen resnični cilj posredovati študentom mišljenje, ki je po volji ministra, ki deli profesorske stolice /.../ Ne moremo jo vzeti zares. Takšni filozofiji se je treba smejati. In vendar, če je kaj, kar si je na tem svetu vredno želeči, je to, da bi videli pasti žarek svetlobe na skrivnostno uganko življenja.«²² Kakorkoli že: sodobna filozofija je govor, ki se razvija na predavanjih in je zapisan v knjigah, besedilo, ki je lahko predmet razlag.

To pa ne pomeni, da sodobna filozofija po različnih poteh ni prišla do nekaterih bivanjskih vidikov antične filozofije. Treba je sicer reči, da ti vidiki nikoli niso povsem izginili. Ni naključje, če Descartes eno od svojih del naslovi *Meditacije*. Dejansko so to meditacije (*meditatio* v smislu vaje) v duhu krščanske filozofije sv. Avgušтина, katerih opravljanje Descartes priporoča za določen čas. Spinozova *Etika*, napisana v sistematični in geometrični obliki, dovolj dobro ustreza temu, kar bi lahko bil sistematičen filozofski govor v stoicizmu. Lahko rečemo, da ta govor, ki se hrani iz antične filozofije, uči korenito in konkretno preoblikovati človeško bivanje in mu odpira vrata k blaženosti. Sicer pa se podoba modreca pojavi v zadnjih vrsticah tega dela: »Modrec,« pravi Spinoza, »kolikor se opazuje kot tak, komajda pozna duševni nemir, zaveda se neke večne nujnosti o sebi, stvareh in Bogu, nikdar ne preneha bivati, ampak je zmerom deležen resničnega duševnega zadovoljstva.«²³

Schopenhauerjeva in Nietzschejeva filozofija sta pravtako povabilo h korenitemu preoblikovanju načina življenja. Nietzsche in Schopenhauer sta sicer filozofa, potopljena v antično izročilo. Drugače pa se pod vplivom hegeljanske metode – tj. pod vplivom ideje, da ima človeška zavest povsem zgodovinski

22 *Le monde comme volonté et représentation*, zv. 1 (prev. Burdeau), 297.

23 *Etika*, prev. Primož Simoniti (Ljubljana: Slovenska matica, 1988), 359.

značaj in da je edina trajna stvar dejavnost človeškega duha samega, ki nenehno poraja nove oblike – pri mladohegeljancih in Marxu sproži ideja, da je teorijo nemogoče ločiti od prakse in da se predstave porajajo iz človeške dejavnosti. V 20. stoletju se Bergsonova filozofija in Husserlova fenomenologija predstavljata manj kot sistema kot metodi preoblikovanja našega zaznavanja sveta. In tudi miselno gibanje, ki ga uvede Heidegger in mu sledi eksistencializem, hoče v filozofski proces teoretično, načeloma, uvesti svobodo in človeško dejavnost, čeprav je končno predvsem filozofski govor.

Lahko bi rekli, da je razlika med antično in moderno filozofijo v tem, da v antični za filozofa ne veljata npr. samo Hrizip ali Epikur, zato ker sta izoblikovala nek filozofski govor, ampak vsak človek, ki živi po njunih navodilih. Politično dejaven mož kot Katon Utičan velja za filozofa in celo za modreca, čeprav ni ničesar napisal in ni učil, ampak je bilo njegovo življenje povsem stoiško. Isto velja za rimske državnike, kot so Rutilius Rufus in Quintus Mucius Scaevola Pontifex, ki živijo kot stoiki in kažejo ravnodušnost in vzorno človeškost v upravljanju njim zaupanih provinc. To niso le vzori morale, ampak ljudje, ki stoicizem živijo v celoti in govorijo kot stoiki (Ciceron izrecno pravi, da so na procesih, ki so jim bili podvrženi, zavrgli določen tip retorike), ki svet vidijo kot stoiki, tj. ki želijo živeti v skladu s kozmičnim Razumom. To so ljudje, ki poskušajo uresničiti ideal stoiške modrosti, določen način človeškega bivanja, živeti skladno z razumom v kozmosu in skupno z drugimi ljudmi. To ni le stvar morale, ampak gre za vpletenost celotnega bitja. Antična filozofija človeku ponuja umetnost življenja, moderna filozofija pa se nasprotno predstavlja zlasti kot izdelava nekega tehničnega jezika, pridržanega strokovnjakom.

Svobodni smo, da filozofijo definiramo po svoji želji; da filozofijo izberemo po svoji želji; da iznajdemo, če je mogoče, filozofijo, za katero mislimo, da ima neko vrednost. Toda če hočemo ostati zvesti antični definiciji filozofije, kot sta to bila Descartes in Spinoza, za katera je filozofija bila »vaja v modrosti«, bomo našli v antičnih izročilih, v različnih filozofskih šolah (sokratizem, platonizem, aristotelizem, epikurejstvo, stoicizem, kinizem, skepticizem) »modele« življenja, »modele« osnovnih oblik, prek katerih lahko v človeško eksistenco vpeljemo razum, oz. tipe iskanja modrosti. Dragocena je zlasti mnogoterost antičnih šol. Ta nam omogoča primerjavo rezultatov, ki izhajajo iz različnih možnih osnovnih drž razuma, in ponuja privilegirani prostor poizkusov. To seveda predpostavlja, da te filozofije zvedemo na njihovega duha, na njihovo bistvo, in jih ločimo od razpadljivih sestavin ter izluščimo osnovne poglede, ki jih imajo same za bistvene. Tu sicer ne gre za to, da izberemo eno ali drugo izročilo in izločimo ostale. Kot je opazil K. Jaspers,²⁴ epikurejstvo in stoicizem

npr. ustrežata dvema nasprotnima, a neločljivima poloma našega notranjega življenja: zahtevnosti moralne zavesti in razcvetu ob radosti bivanja.

V antiki je filozofija vaja, ki jo je treba opravljati vsak trenutek; vabi človeka, da se osredotoča na vsak trenutek življenja in se zave neskončne vrednosti vsakega sedanjega trenutka, če ga gleda z vidika kozmosa. Kajti vaja v modrosti prinaša s seboj neko kozmično razsežnost. Medtem ko je navaden človek izgubil stik s svetom kot svetom in ga obravnava kot sredstvo za zadovoljitev svojih želja, ima modrec Celoto stalno navzočo v duhu. Misli in deluje z vidika občosti. Ima občutek pripadnosti neki Celoti, ki presega meje posamičnosti. V antiki je kozmična zavest veljala za pogled, drugačen od pogleda znanstvenega spoznanja sveta, ki je lahko bil npr. znanost o astronomskih pojavih. Znanstveno spoznanje je bilo objektivno in matematično, medtem ko je bila kozmična zavest rezultat duhovne vaje, katere namen je bil privedi do zavesti o mestu individualne eksistence v velikem kozmičnem toku, v perspektivo Celote: »*toti se inserens mundo*«, »postaviti se v celoto sveta«. ²⁵ Ta vaja se ni umeščala v absolutni prostor natančne znanosti, ampak v življenjsko izkušnjo konkretnega subjekta, ki živi in zaznava. Gre za dve ravni razmerja do sveta, ki se korenito razlikujeta. Razlikovanje med tema dvema ravnema lahko razumemo, če se spomnimo na nasprotje, ki ga je podčrtal Husserl, ²⁶ med vrtenjem zemlje, ki je znanstveno potrjeno in dokazano, in mirovanjem zemlje, ki je rezultat naše vsakodnevne izkušnje in transcendentalno-konstitutivne zavesti. Za to zadnjo je zemlja negibno tlo našega življenja, to, na kar se sklicuje naša misel, ali, kot pravi Merleau Ponty, ²⁷ »matrica našega časa in našega prostora«. Na enak način sta kozmos in narava za našo življenjsko izkušnjo, za naše živo zaznavanje, neskončno obzorje našega čivljenja, uganka naše eksistence, ki nas navdihuje, ali kot je rekel Lukrecij: »*Horror et divina voluptas*«, »srh in božanska naslada«. Kot pravi Goethe v čudovitih verzih: »Srh je najboljši del tega, kar pripada človeku. Če mu svet še tako drago računa ta občutek, je globoko prevzet ob občutju strašnega.« ²⁸

Razmerje do sebe, razmerje do kozmosa, razmerje do drugih ljudi: tudi na tem zadnjem področju so antična filozofska izročila poučna. Po resnici povedano, v mišljenju sodobnih zgodovinarjev ni predstave, ki bi bila močnejše zasidrana in bi jo bilo težje izkoreniniti kot ideja, po kateri naj bi bila antična filozofija drža bega in umika vase. Le-ta naj bi se pri platonikih kazala v begu v nebo idej, pri epikurejcih v zavračanju politike in pri stoikih v podrejenosti Usodi. V resnici je ta pogled dvakratno napačen. Najprej: antična filozofija

25 Seneka, *Pisma Luciliju*, 66, 6.

26 L'arché—originnaire Terre ne se meut pas, *Philosophie* 1, (1984):4–21.

27 *Eloge de la philosophie et autres essais* (Pariz: N.R.F.), 285.

28 *Faust*, II, v. 6272.

je vedno filozofija, ki jo gojijo v skupinah, najsi gre za pitagorejska občestva, za platonsko ljubezen, za epikurejsko prijateljstvo ali za duhovno vodstvo pri stoikih. Antična filozofija predpostavlja skupni napor, občestvo, ki skupaj išče, medsebojno pomoč, duhovno podporo. Predvsem pa se filozofi – kar končno velja tudi za epikurejce – niso nikoli odrekli vplivu v mestih, preobrazbi družbe, službi meščanom, ki so jim pogosto izrekli hvalo, o čemer pričajo napisi. Politične zamisli so se lahko razlikovale od šole do šole, a skrb za izvajanje vpliva na mesto ali na državo, na kralja in cesarja je ostala stalno navzoča. Še zlasti to velja za stoicizem (to zlahka opazimo v več besedilih Marka Avrelija): med tremi nalogami, na katere je treba misliti vsak trenutek, je poleg bdenja nad mislijo in sprejemanja dogodkov, ki jih nalaga usoda, na pomembnem mestu naloga nenehnega delovanja v službi človeške skupnosti, naloga delovati pravično. Ta zahteva je najtesneje povezana z drugima dvema. Ista je modrost, ki se oblikuje skladno s kozmičnim Razumom in skladno z Razumom, skupnim človeškim bitjem. Ta skrb, da bi živeli v službi človeškega občestva, skrb, da bi delovali pravično, je bistvena sestavina vsakega filozofskega življenja. Drugače rečeno: filozofsko življenje praviloma prinese s seboj dejavno vključitev v občestvo. Morda je to najtežje uresničljivo, saj gre za to, da se obdržimo na ravni razuma, se ne pustimo zaslepiti političnim strastem, jezi, mržnji in predsodkom. Res je, da gre za uresničitev skorajda nedosegljivega ravnovesja med notranjim mirom, ki ga prinaša modrost, in strastmi, ki se nujno prebudijo ob pogledu na krivice, trpljenje in revščino ljudi. Natančneje: bistvo modrosti je v tem ravnovesju. Notranji mir je nujni pogoj za učinkovito delovanje.

Takšna je lekcija, ki jo daje antična filozofija: povabilo vsakemu človeku, naj se preoblikuje. Filozofija je spreobrnjenje, preoblikovanje načina bivanja in načina življenja, iskanje modrosti. To ni lahka stvar! »Čeprav je videti pot do vsega tega strma,« pravi Spinoza na koncu svoje *Etike*, »jo je vendar mogoče najti. A zares mora biti težavno, kar se najde tako poredkoma. Kako neki naj bi se pa tudi zgodilo, da bi skoraj vsi puščali vnémar blagor, ko bi bil lahko dostopen in brez velikega truda dosegljiv? Toda vse dobro je ravno tako težavno, kot je redko.«

Prevedel Robert Petkovšek²⁹

29 Slovenski prevod, Pierre Hadot, Filozofija kot način življenja, *Tretji dan*, št. 10 (1996):25–30. Izvirnik, Pierre Hadot, *La philosophie comme manière de vivre, v : Exercices spirituels et philosophie antique*, 2. izd. (Pariz: Etudes Augustiniennes, 1987), 217–227.

III. Rémi Brague: Evropa po Rimu

Predlagani naslov je trojen in formuliran v treh jezikih, kar kaže, da je zares evropski: *L'Europe après Rome*, *Europa nach Rom*, *Europe after Rome*. Vzel jih bom dobesedno. Francoska različica *L'Europe après Rome* (*Evropa za Rimom*) označuje časovno zaporedje; nemško različico *Europa nach Rom* (*Evropa po vzoru Rima*) pa bomo razumeli v smislu razmerja do modela, ki bi ga lahko izrazili kot »skladno z« ali »po vzoru«. Kar zadeva angleško različico *Europe after Rome* (*Evropa po Rimu*), bomo besedo »po« poskušali razumeti zlasti v smislu, ki ga imamo pred očmi, ko npr. rečemo za otroka, da »takes after« enega od svojih staršev, da je enemu od svojih staršev podoben in »ima nekaj po« njem.

1. Evropa za Rimom

Evropa pride časovno za Rimom. Vzemimo tu nekaj odmika. Zgodovino opredelimo kot navzočnost pisnih sledi. Začne se seveda z odkritjem pisave ok. 3000 pr. Kr., kar pomeni, približno pred 5000 leti. Glede na to obdobje je že Rim nekaj mladega in nedavnega, še toliko bolj Evropa. Seveda je celina kot geološka stvarnost obstajala davno pred zgodovino. V nasprotju s tem pa ni preteklo veliko časa, odkar označuje beseda »Evropa« politično in kulturno stvarnost. Uporaba te besede namreč sega približno v čas karolinškega cesarstva.

Evropa je torej mlada. Ni »stare Evrope«. Seveda je nekdo vedno starejši ali mlajši glede na drugega. V tem smislu pogosto primerjamo Evropo Ameriki in Evropejci se zabavajo, ko pri prebivalcih Amerike razkrivajo psihološke poteze mladosti. Evropa je stara glede na njene ameriške hčere. Pri tem omenimo pomembno zanimivost: skupna značilnost pri izmenjavi civilizacij je, da neka nova civilizacija potisne staro nazaj v preteklost in zavzame njen prostor. Z Evropo pa ni bilo tako. Tisto, za kar menimo, da jo presega, je še vedno nekaj, kar iz nje izhaja. To pa je v bistvu še eden od načinov, kako se evropska civilizacija – sicer onstran geografskih oznak – širi. Zato post-evropske civilizacije ni. Védenje o tem, ali bo nekega dne do takšne civilizacije prišlo, je stvar preroka in ne filozofa.

Če je torej Evropa zadnji prišlek, to pomeni, da je prišla za vsemi drugimi. Že nekaj časa pa razpravljamo o post-modernem. Toda še pred post-modernim in celo modernim je bila najprej Evropa, in sicer – če smemo reči – post-antična. Z zgodovinskega vidika se vzpostavi po prelomu z mediteranskim svetom, ki je tvoril infrastrukturo grško-rimske civilizacije. S kulturnega vidika pa jo je treba razumeti kot odziv na travmo, tj. bolečo zavest ob dejstvu, da se je oddaljila svetu, ki je bil pred njo.

Ni namreč lahko biti post-antičen. Za Evropo to pomeni, da sprejema, da je antika zanjo zaprta in da je sama šele drugi poskus, še več, drugotna. To pomeni sprejeti, da ni hči njenih del. Pomeni pa to tudi sprejeti, da tega, kar je, nima po sebi, ampak po nekom drugem. Ta drugi, ali je to Rim?

2. Evropa po Rimu

Oprimimo se v tem drugem delu hipoteze, ki bo zasledovala rdečo nit: *Evropa po Rimu*. Evropa je podobna Rimu. Katere so tiste poteze, ki nam dopuščajo prepoznati obraz Rima na obrazu Evrope? Lahko bi jih našteli. Seznam bi bil dolg. Seveda pa bi bilo to malo koristno, saj takšnih seznamov ne manjka.

Tu bi raje podal razliko, toda tega ne bom napravil v rokavicah. Razlikoval bom med dediščino in posinovljenjem. Evropa je dedič, ne hči. Zahteva Evrope po tem, da bi imela antični rodovnik, je predrzna laž. Včasih gre celo za laž na kvadrat, ko si domišlja ne samo, da je *ena* od hčera antike, ampak hči *par excellence*, da, celo edina hči antike. Toda Evropa nikakor ni hči edinka antičnega sveta. Islam in zlasti Bizanc sta to prav tako kot ona. Evropa nima za prednike Grkov in Rimljanov. Običajno so starši tisti, ki posvojijo otroke. Tu pa je bila posvojitev nasprotna: Evropa si je izbrala svoje starše.

Nič čudnega torej, da se Evropa razlikuje od drugih hčera antičnega sveta. Manj se od drugih razlikuje po vsebini, ki si jo je prisvojila, kot po načinu, kako je to naredila. Nič čudnega ni, da je to storila umetno, ne naravno. Naravni način prisvojitve je biološki; to je prebava. Le-ta izbriše razliko med prisvajajočim subjektom in predmetom prisvojitve: lev je iz ovce, ki jo prebavi.

Evropski slog prisvojitve pa je drugačen. Imenoval ga bom *vklučitev*. Misel mi uhaja k spominkom, ki jih prodajajo ob morski obali, kjer npr. najdete morskega konjička v prozorni plastični masi. Masa, ki ga obdaja, ga izmika neposrednemu dosegu. Nasprotno, drži ga v izbranem položaju, ki dopušča, da ga kar najbolj vidimo. Po drugi strani pa ga varuje pred zrakom in dotiki, zaradi katerih bi razpadel. Toda to, kar se nahaja v notranjosti modela, vendarle ostaja drugo. Prav dejstvo, da je morski konjiček vključen v notranjost plastične mase, ga ohranja v njegovi drugosti. Tako je tudi z antično umetnostjo in književnostjo, ki sta kot takšni, kot *drugi*, vključeni v prozornost evropske kulture.

3. Evropa po vzoru Rima

Evropa je podobna Rimu, pa ne zato, ker bi iz njega *izhajala*, marveč prej-kone zato, ker *gre* proti njemu. Zasledujmo rdečo nit tretjega naslova: *Evropa po vzoru Rima*. Evropa se ravna po Rimu, ki je zanjo nekakšen vzor oz. model.

Za zgodovinarja to najprej pomeni, da se ni nehala spogledovati s podobo antičnega Rima, s podobo seveda, ki je bolj ali manj legendarna.

Toda, model česa? Najprej model določenih elementov, ki izhajajo iz vsebine rimske zgodovine. Tu gresta z roko v roki najboljše in najslabše: pravo, moč, imperializem, *pax romana* idr. V mnogih stvareh se Evropa ravna po vzoru Rima. Spominjati na to, bi pomenilo, vdirati skozi odprta vrata. Ponovno odkritje rimskega prava v Bologni v XI. st. je morda sprožilo in seveda spremljalo tehnični, ekonomski in demografski polet Zahoda. Zadnja politična institucija, ki se je sklicevala na rimsko dediščino, namreč Sveto *rimsko* cesarstvo nemške narodnosti, je bilo uradno ukinjeno šele leta 1806. Zato se je lahko reklo, da je bila zgodovina Evrope zgodovina dolge *translatio imperii* (prenosa cesarstva, op. prev.).

Morda celo več. V radikalnejšem smislu je bil Rim za Evropo model sprejemanja nekega modela. Saj ni samo po sebi umevno, da ima neka civilizacija model. Najpogosteje si neka civilizacija za model izbere svoje lastne začetke ali svoje zlato obdobje. Mogoče je, da začetki sovpadajo z zlatim obdobjem. Tako je model neke civilizacije ta civilizacija sama, vzeta v stanju začetne čistosti ali njenega vrhunca.

Toda Rim ni bil model samemu sebi. Za vzor si je izbral Grčijo. Prav tako tudi Evropa ni bila svoj lastni model. Nenehno si je prizadevala, da bi postala podobna starim svetovom. Ta nostalgija je dobila masovne družbene razsežnosti. Skozi stoletja je kot kriterij za evropsko elito veljala sposobnost prisvajanja starih jezikov. Nekateri ta sistem primerjajo Kitajski, kjer so mandarini izbirali po sistemu jezikovnih natečajev. Na prvi pogled ni ničesar bolj sorodnega. Pozablja pa se na bistveno razliko: kitajski pismouki so bili izvedenci v *kitajskem* pismenstvu. Nasprotno so v Evropi študirali klasike dveh drugih civilizacij, katerih drugačnost je bilo včasih boleče čutiti. Kulturni Evropi je torej lastna neka tuja samo-razsrediščenost.

Ta razsrediščenost je pripravila še dve drugi. Po eni strani je Evropa celina, ki se je odprla ostalemu svetu, za katerega se je zanimala že davno pred velikimi odkritji. Po drugi strani pa tisto, kar posreduje ostalemu svetu, ni ona sama. Misli, da s tem prinaša nekaj univerzalnega.

4. Sklep

Tu nas je zanimalo iskanje skupnega ali skupnih imenovalcev evropske civilizacije. Ob tem pa si lahko zastavimo še druga vprašanja. Sprejmimo najugodnejšo hipotezo in predpostavljajmo, da skupni imenovalec tudi dejansko obstaja. Še več, predpostavimo, da ga je mogoče odkriti. Toda, ko ga bomo

našli, kaj bomo storili? Naj si mar čestitamo ob tej skupni posesti? Ali naj si morda izrazimo priznanje, da imamo nekaj skupnega, česar drugi nimajo? Naj se mar odločimo, da ga bomo poudarjali in pozabili na tisto, kar nas ločuje?

Verjetno vsakega nekaj! Morda pa s skupnim imenovalcem, ki je – naj si dovolim to izreči – tako malo skupen, tudi ne moremo storiti česarkoli. Skupni imenovalec Evrope je pravzaprav zelo svojski. Je mnogoter: Atene, Jeruzalem, Rim; deloma je glede na Evropo zunaj nje, na vsak način pa je pred njo. Ta skupni imenovalec ne more biti tiha in mirna posest. Postati mora drznost, tveganje, avantura.

Prevedel Robert Petkovšek¹

1 Slovenski prevod, Rémi Brague, Evropa po Rimu, *Tretji dan*, št. 5/6 (1998):26–28.

IV. Rémi Brague : Evropska kulturna zgodovina

Ni moj namen, da bi skiciral razvoj evropske kulture v teku zadnjih stoletij. Za kaj takega bi bil primernejši zgodovinar. Moja stroka je zgodovinska samo postransko. Sem namreč filozof, natančneje zgodovinar filozofije. Tudi tedaj, ko se neki filozof ukvarja z zgodovino idej, ostaja zvest svojemu izvirnemu poslanstvu.

»Evropska kulturna zgodovina«: to bi lahko pomenilo, da je to, o čemer naj bi govorili, imelo svoje mesto znotraj evropskega prostora. Če k temu dodamo še dejstvo, da je Evropa časovno opredeljiva kulturna tvorba, bo takšna kulturna zgodovina obravnavala obdobje, v katerem je ta tvorba nastajala in se razvijala. Na vsak način ima izraz »evropska kulturna zgodovina« isti smisel kakor npr. »kitajska kulturna zgodovina.«

Moje vprašanje se prejkone glasi: »Kaj je v evropski kulturni zgodovini evropskega?« Po eni strani naj bi to pomenilo: čas je, da se napiše kulturno zgodovino Evrope, ki bi vzela pod lupo specifične značilnosti *evropskega* in bi jih poskusila prepoznati v teku evropske zgodovine. Poskušala naj bi torej pokazati njihov določujoči vpliv.

Bolj kakor o vsebini, ki bi poročala o dogodkih, bi vam v tem predavanju želel dati nekaj orodij, ki bi vam omogočila, da sami izdelate takšno kulturno zgodovino. Vsi bi morali imeti takšno kulturno zgodovino, ne nujno zapisano na papir, lahko pa jo kot skico nosimo vsaj »v glavi«. Sicer pa takšno vabilo tako ali tako prihaja prepozno: vedno že negujemo v sebi predstavo o tem, kar nas določa. Gre bolj za to, da si to podobo bolj priključimo v zavest.

O teh orodjih sem že spregovoril v knjigi, ki je slovenskemu bralcu dostopna.¹ Tu bi želel le skicirati glavne poteze podobe, ki sem si jo ustvaril o evropski kulturi. Podal jo bom v obliki tez in kolikor mogoče provokativno.

1) S samostalnikom »Evropa« in pridevnikom »evropski« moramo biti varčni. V moji tezi odrekam podporo temu, kar bi lahko označil kot nasilen krst. Kot Evropa sme veljati samo to, kar je samo sebe tako tudi poimenovalo in so to tudi od zunaj tako videli. »Od zunaj« pomeni iz tistih dežel, ki so prihajale v stik z evropskimi ljudmi in/ali dobrinami. Posebej to velja za sosedske kulture, ki so imele opraviti z Evropo od njenega začetka. Najpomembnejši sta bili Bizanc in Islam.

Za evropsko se ni označevala nobena od obeh glavnih kultur antike, niti stara Grčija niti rimsko cesarstvo. Med kulturami, ki so ji bile sodobne, se je Bizanc razumel kot krščanskega in rimskega. Na grštvo se je komajda sklice-

1 *Evropa, rimska pot*, prevedla Rosana Čop (Celje: Mohorjeva Družba, 2003).

val, saj je beseda »helenističen« pomenila »poganski«, bila je torej zmerljivka. Bizanc se ni nikoli razumel kot Evropa. Zanj je bila Evropa drugi, do katerega je gojil mešane občutke, ki niso bili povsem pozitivni: najpogosteje prezir, strah, sovraštvo. Ta drugi je bil zahodni del krščanskega sveta. Islam pa je besedo »Evropa« komajda uporabil. Razlikuje pa *R^om*, tj. bizantinsko cesarstvo, *Saqaliba*, tj. slovanska plemena, in *Ifranfi*. Zadnja beseda izvira iz plemenskega imena »frank«, na splošno pa označuje evropski krščanski svet.

2) Beseda Evropa, po poreklu semitska, je v začetku pomenila smer, namreč smer zahajajočega sonca. Pomorščaki iz Fenicije, ki so jadrili proti Zahodu, so verjetno uporabljali nekakšno besedo kakor */frb, ki je iz istega korena kakor arabska *Mafrīb*.

Z grškim zemljepisom sta področje in beseda dobila močnejše obrise. Evropa je označevala neko obalo Sredozemskega morja. O tem nas pouči odloemek iz Herodota, v katerem se tudi prvič pojavi pridevnik »evropski«. Zgodovinar poroča o ljudstvu, ki je v teku svoje zgodovine prečkalo morsko ožino, da bi se preselilo v Anatolijo. Dodaja, da je tedaj spremenilo tudi svoje ime. Odslej so se imenovali Frigijci, *pred tem* pa so nosili ime Brigijci. »Pred tem« pomeni: »Ko so bili še evropski.«² Takšna uporaba pridevnika nam zveni čudno. Sami ostanemo Evropejci tudi v Združenih državah ali na daljnem Vzhodu ali kjerkoli sicer na zemlji. Pri Herodotu pa je imel pridevnik zgolj opisno funkcijo.

S tem pa smo prišli že do tretjega pomena besede, ki velja tudi še za nas. Evropa ni samo smer, niti ne samo prostor, v katerem smo. Evropa je nekaj, čemur pripadamo: je kulturna tvorba.

Meje, ki jo ločujejo od njenih sosed, so kulturne. Sredozemsko morje je bilo za antiko prej most kakor zid. Vzhoda in Zahoda nikoli niso ločevale fizične meje.

3) Kot kulturna tvorba je bila Evropa nekaj novega. Obstaja šele dvanajst stoletij. Nam se to zdi kakor dolga pot. Če pa to primerjamo z dvema ali tremi tisočletji egiptovske kulture, Indije ali Kitajske, se ta številka izkaže za res nebogljeno. Šele od devetega stoletja govorimo o Evropi kot enotnem kulturnem prostoru, ki se razlikuje od krščanskega sveta na splošno. Še natančneje: od ponovne ustanovitve nekakšnega rimskega cesarstva na daljnem zahodnem delu Azije.

»Stare Evrope« ni. Domnevno novejša kulture so dedinje ali potaknjenci (angl. *clones*) Evrope. Samo v primerjavi s kulturami, ki jih je Evropa sama porajala, je Evropa stara. Predevropske kulture so bile številčne; zunajevropske kulture morda obstajajo še sedaj, nobene pa ni, ki ne bi prišla v stik z evropsko;

poevropskih kultur pa trenutno še ni. Ali bodo morda bile v prihodnosti, ne vem in ne morem vedeti. Kakorkoli že so današnje dedne kulture Evrope prej nad-evropske kakor neevropske. Če Evropo na določenih točkah presegajo, je to s sredstvi, ki so evropskega porekla, posledice njihove uporabe pa so velike. Njihova zmaga je zmaga bistva Evrope nad tem, kako se Evropa kaže v njeni konkretnosti.

Še več: tudi nasprotniki lahko Evropo komaj kritizirajo, ne da bi posegli po orožju, ki ga je sama skovala proti sami sebi. Evropska misel je prebudila in izostrila tudi njihovo kritično gledanje. Osorno rečeno: kritika Evrope je ideološka instrumentalizacija evropske samokritike. To metodo so verjetno prvi rodovitno uporabili slovanofili v Rusiji, ki so romantično hrepenenje po *ancien régime* naivno razlagali v realno zgodovinskem smislu, sanje o »zdravem svetu« pa so imeli za opis neokrnjenih nravi ruskega kmečkega stanu. Kar so mogli vzeti iz razsvetljenstva, so uporabili, da z razsvetljenstvom ne bi imeli stroškov. Nekaj podobnega počne današnji islam.³

4) Evropa je razsrediščena (nem. *Exzentrisch*). Besedo moramo razumeti dobesedno: Evropa leži daleč od starih svetovnozgodovinskih središč, kakršna so bila Mezopotamija, dolina Nila, Grčija, Bizanc, ki je bil od leta 321 povsem uradno drugi Rim. Kako pa je bilo s prvim Rimom, tistim v Laciju? Rojstvo Evrope je povezano s premikom težišča proti dolini Rena (Aachen), z nekakšno »odcepitvijo od Rima«. Evropa leži v nekakšnem odročnem kotu sredozemskega prostora. Vtis o središčnem mestu, ki ga ima Evropa, je sicer postal nekaj običajnega, a je povsem zavajajoč. Mesto, ki ga zavzema danes Evropa na zemljevidu (vsaj na evropskih svetovnih zemljevidih!), ni vzrok, ampak posledica evropske zgodovine. Evropa je bila daleč na obrobju.

Evropa je tudi duhovno razsrediščena. Utemeljena je bila kot projekt. Določene kulture nastajajo tako, da rastejo; temelj drugih je bila npr. utemeljitev glavnega mesta, kakor sta to bila Rim ali Konstantinopel, ali nastanek nove religije kakor islam. Evropska kultura pa je bila od začetka nekakšno gibanje v nasprotno smer, ponovna utemeljitev, poskus novega rojstva. Od samega začetka je Evropa škilila po drugih kulturah, zlasti pa na njenega najbolj neposrednega sosedu, na Bizanc. Sam Karel Veliki se je razumel kot posnemovalca Bizanca.

To pojasnjuje – vsaj delno – zanimanje, ki ga je Evropa imela za druge kulture. V teh lahko najdemo le posameznike, ki pričajo o takšni drži, posameznike, ki so prej izjeme kakor pravilo. Pomislimo na Herodota ali al-Birunija. Zanimanje širših plasti vladajoče skupine za drugo je bilo v svetovni zgodovini *unikum*. Seveda bi bilo naivno, radovedneže ločevati od materialnih vidikov, ki

3 Prim. J. Tabatabai, Une perspective non-européenne sur l'identité culturelle et politique de l'Europe: Le cas de la Perse, v: F. Cerutti in E. Rudolph, ur., *A Soul for Europe*, zv. 3: *A Collection of Essays on the Political and Cultural Identity of the Europeans*.

so povezani z osvajanjem sveta. Čisto preprosta laž pa bi bila, če bi jih razumeli zgolj ideološko kot kolonizatorje.⁴ Ta radovednost je starejša od odkrivanj konec petnajstega stoletja. Najdemo jo tudi tam, kjer še ni kolonialnih kraljestev. Pomislimo, da je bil največji islamolog vseh časov gotovo Madžar Ignaz Goldziher.

Pojem »Evrocentrizem« je »leseno železo«. Vsako ljudstvo se ima preprosto za »ljudi«, za model, in vsaka visoka kultura gleda nase kot na središče. Kitajska je vzorčni primer takšnega gledanja nase. Evropa pa je izjema.

5) Po svojem bistvu je Evropa – ne samo novi vek – nelegitimna. Evropa je celina povzpeticov. Takšen občutek usmerja ves tek evropske kulturne zgodovine. Od Karla Velikega. V svoji knjigi še nisem razumel, kako zelo pomemben je bil. Ne kot zgodovinski značaj, ampak kot mitična figura. Bil je neverjetno predrzen, da je tekmoval z Bizancem, da, da ga je oponašal. To priznanje nelegitimnosti pride sem in tja na površje, npr. pri Lutru v njegovi polemiki s Karlom V.⁵

Evropa si je upala posvojitev v nasprotno smer, s katero so si domnevni potomci prisvojili častitljive prednike. Predvsem velja to za Grčijo. Vse, kar je bilo zapisanega o preseljevanju narodov, v glavnem velja. V današnji Grčiji straši predstava, ki to dejstvo posvojitve izpostavlja, in sicer v radikalnih pravoslavnih krogih, pri ljudeh z močno protiekumensko držo itd. Zgodovina Zahoda naj bi bila izkrivljena: pravi dedič Rima naj bi bil pravoslavni svet, zahteva »rimske Cerkve« po rimskosti naj bi bila neutemeljena, Evropa – vse do današnje Evropske komisije – je rezultat nezdrave zveze med papeštvom in domnevnim, uzurpiranim zahodnim cesarstvom itd.⁶ Do določene mere – tj. če odmislimo običajno utvaro o zaroti – lahko človek tem ljudem samo pritrdi: pravi dedič starega sveta je v resnici Bizanc. Kar zadeva mene, bi temu dodal dva odtenka: a) obstaja tudi še drugi, neposredni dedič, namreč islamski svet, vključno s Turki; b) kontinuiteta med Bizancem in pravoslavnim svetom ni tako gotova, kakor to običajno mislimo.

Vsekakor pa obstaja ugovor: kulturna revščina Evrope je bila obenem njena priložnost. Evropa je tudi celina stremuhov, učencev, ki potrebujejo in obiskujejo dodatne inštrukcije. Evropejci kompenzirajo njihovo izvirno kulturno revščino s pridnostjo. To je mogoče pokazati na primeru zgodovine filozofije. Bizanc je bil prebogat, da bi se mogel zanimati za arabsko recepcijo grškega miselnega bogastva. Sami so že od nekdaj imeli v originalu besedila, ki so si jih

4 Prim. uničujočo oceno, ki jo je o knjigi E. Saïda napisal B. Lewis, *The Question of Orientalism*, *New York Review of Books*, 24. junija 1982.

5 Luter, *An den christlichen Adel deutscher Nation*, § 26.

6 Npr. teolog Ioannis Romanides in zgodovinar Giorgios Metallinos (za podatek se zahvaljujem C. Marsellosu).

Arabci le počasi in mukoma prisvajali. Čemu bi se mučili še z branjem arabskih komentatorjev? Bizantinska filozofija je nihala med Platonom in Aristotelom. Sholastiki pa so si že ustvarili obzorje pričakovanj, ko so Evropo dosegla klasična dela.

6) Zgodovina Evrope je zgodovina renesans. Tu moram pojem »renesansa« določiti bolj od blizu. Razlikujem med tremi tipi vračanja k preteklosti, pri čemer se moram zateči k dvema tujkama. Razlikujem med *revival* (ponovna oživitev, op. p.) in renesanso. Po izvoru je *revival* pojem iz zgodovine religij. Zlasti v protestantskem prostoru označuje prenovitveno gibanje, ki se poskuša vrniti k neokrnjenemu viru religioznega izročila. V katoliškem prostoru bi mogli z njim primerno označiti frančiškansko gibanje. V islamu lahko navedemo vahabizem. Vsekakor naj bi pojem *revival* pomenil: ostati znotraj lastnega kulturnega toka, črpati od tam, kjer je tok ostal še neskaljen in ga od časa do časa očistiti tujih vplivov.

Renesanse pa gredo prav v nasprotno smer: posegajo po tem, kar je zunanje.

Pomislino na vlogo klasičnega pouka v evropskem šolskem sistemu. Imeti moramo pred očmi, kakšna redkost je to bila. »Normalna« kultura privzgoji svojim potomcem klasično obliko njenega lastnega jezika. Slog so vadili na primeru mojstrov. To so delali že v Egiptu, Kitajska pa je bila vzorčni primer takšnega sistema.

V Evropi pa je bil vrh takšnega šolskega sistema v učenju jezikov, ki niso bili materin jezik nikogar. Spretnost učencev so ocenjevali po branju in pisanju umetnega jezika.

To osvetljuje tudi že znani pojav vodeče vloge, ki jo imajo na Zahodu naravoslovne znanosti. Vprašanje, zakaj so matematična fizika in v njenem vrtincu druge znanosti o živi naravi nastale v evropskem prostoru in ne na primer v helenizmu, na Kitajskem v času spopadov med državami ali v razcvetu arabskega sveta – v Bagdadu ali Kordobi –, je bilo že večkrat predmet raziskav. Tu ne morem ponuditi kakšne nove razlage. Z mojega vidika lahko to dejstvo razložimo kot poseben primer evropskega načina učenja.

7) Evropski model pozgodovinenja pripada področju kulture, ne narave. Podobe, ki jih uporabljamo, da z njimi opišemo nastajanje kulture, so običajno sposojene iz narave. Govorimo o rojstvu, rasti, razvoju itd. V primeru Evrope imajo te podobe le omejeno moč. Nekje sem že predlagal, da moramo razlikovati med dvema modeloma prisvajanja: vključevanje (nem. *Inklusion*) in prebavljanje. Kot vključevanje razumem vstavitve živalce ali česa drugega v maso iz prozorne snovi.

V naravnem prebavnem procesu se zaužita snov v organizmu, ki si jo prisvoji, razstavi. Posledično izgubi svojo drugačnost. V umetnem postopku vključitve pa ostane ta drugačnost ohranjena. Duhovna dediščina antike tako kakor tudi svetopisemska dediščina sta kot takšni, tj. kot drugačni, vključeni v prozorni medij evropske kulture.

8) V zadnji točki prehajam k razlagi mojega naslova: Evropska kulturna zgodovina. Nisem si ga izbral sam, vzel pa sem ga resno. V tem naslovu ima vsaka beseda svojo težo. Pridevnik, ki ga tu velja natančneje določiti, opredeljuje neki pojav, tj. kulturno zgodovino. Za ta pojav predpostavljamo, da vemo, kaj pomeni. Vsakdo ve, kaj je kulturna zgodovina. Obstajajo različne kulture, od katerih je vsaka imela svojo zgodovinsko pot, ki jo je od časa do časa premislila.

Evropska zgodovina ima posebne značilnosti. Nasploh se je v vsaki kulturi kaj zgodilo. Če uporabimo izraz Lévi-Straussa: ni povsem »mrzlih družb«. Vsaka kultura ima bolj ali manj jasno zavest o svoji zgodovinskosti. Takšni zavesti lahko sledimo vse iz časov starega Egipta.⁷ Zgodovina pa predpostavlja določeno časovno zavest. Pripoveduje o nečem, kar se je zgodilo. Preteklost je treba zaznati kot takšno, kot nekaj, kar je ločeno od sedanjosti.

Evropska kultura pa je razvila budno zavest o tistih prelomih, ki jo ločujejo od drugih, prejšnjih kultur. V njej se ne dovrši le prelom znotraj lastne kulture kot napetost med sedanjostjo in preteklostjo, ki ga običajno dojemamo kot nekaj pozitivnega in je zato žarišče istovetnosti. Prelom opredeljuje to kulturo v njeni celoti. Evropa se razume kot drugi od stare Grčije, od rimskega cesarstva, iz sicer od obeh njegovih oblik, starega Rima in Bizanca.

Samo v Evropi se je kultura razumela kot zgodovino in, obratno, zgodovina kot kultura. Naj tvegam za konec misel, ki namerno izziva in je *politically incorrect*: samo Evropa ima kulturno zgodovino, in sicer tako v smislu kulturne zgodovine kakor v nasprotnem smislu *kulturne* zgodovine. Pojem »evropska kulturna zgodovina« je pleonazem.

Prevedel Robert Petkovšek⁸

7 Prim. J. Assmann, *Der Einbruch der Geschichte, v: Stein und Zeit: Mensch und Gesellschaft im alten Ägypten* (München: Fink Wilhelm, 1991), 288–302.

8 Slovenski prevod, Rémi Brague, *Evropska kulturna zgodovina, Phainomena*, št. 55/56 (2006):71–78

v. Rémi Brague: »Prestara za svoje resnice in zmage«¹

Zaprošen sem bil za razmislek o izzivih, s katerimi se mora kosati današnja Evropa.² Izhajali naj bi iz njene lastne zgodovine. To jemljem dobesedno. Jasno je, da imajo nekateri izzivi izvor v posamičnih delih evropske zgodovine, na primer v odnosih, ki jih je imela do njenih neposrednih sosed, do pravoslavnega sveta ali islama, ali v posledicah, ki so jih prinesle njene čezmorske avanture itd. Do te mere ima Evropa zgodovino, ki je natančno takšna, kakršno ima katerakoli druga kultura; natančno tako kakor druge kulture ima gotovo v omari skritih nekaj skeletov. Ker pa je bila Evropi dana priložnost, da osvoji ves svet, je seveda število teh skeletov večje kakor pri drugih. V tem Evropa ni nobena izjema in se za to tudi ne mislim pokoriti.

Sam sem se osredotočil na evropsko zgodovino kot takšno, tj. na to, kar jo dela različno v primerjavi z drugimi kulturami. Menim namreč, da izzivi lahko prihajajo tudi iz drugih kultur. Evropska zgodovina kot takšna ima svojske poteze, ki so lahko zanjo blagoslov ali grožnja. Za svoje razmišljanje o Evropi nisem našel nič boljšega kakor misel, ki sem si jo sposodil od Nietzscheja in z njo naslovil ta prispevek: je morda Evropa »prestara za njene lastne resnice in zmage?«³

1. Zgodba o uspehu, ki je porazila sama sebe

Naj začnem s paradoksom: problem Evrope je, da je njena zgodovina zgodba o uspehu. Evropa je zmagovalka. Porazila je svoje nasprotnike. Tu ne mislim samo na njene materialne zmage, ki si jih je v prejšnjih stoletjih izborila na bojnih poljih po zaslugi velike premoči v orožju in vojaških tehnikah vseh vrst. Ta zmaga je bila tudi zmaga na ravni idej.

Nečesa takšnega kot post-evropska kultura ni. Kulture, ki izgledajo post-evropske ali se za to imajo, so v resnici dedinje Evrope. Nekatere menijo, da bi morale presekat sidro in se ločiti od Evrope. Dober primer tega je Emersonov harvardski govor iz leta 1837 z naslovom Ameriški intelektualec *«The American Scholar»*. Na takšen način si seveda izposojajo elemente, ki so prišli iz Evrope –

1 Rémi Brague je profesor filozofije na pariški Sorboni, na Münchenski univerzi pa vodi stolico za veroslovje in krščanski svetovni nazor in se tako uvršča med naslednike Romana Guardinija. Je strokovnjak za kulturno filozofijo Evrope, ki jo razvija na temelju odličnega poznavanja antične in srednjeveške zahodne kulture, islamske in judovske filozofije. Svojo »filozofijo Evrope« je podal v delu *Evropa, rimska pot*, ki ga je v slovenskem prevodu izdala Mohorjeva družba (2003). Predavanje z naslovom *Prestara za svoje lastne resnice in zmage* je imel na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani 25. maja 2006.

2 V prispevku povzemam ideje, ki sem jih že skiciral drugje. Prim. Schwung oder Schwund? Das alte und das neue Europa; Kontinuität und Brüche, v: K. P. Liessmann, ur., *Die Furie des Verschwindens: Über das Schicksal des Alten im Zeitalter des Neuen* (Vienna: Szolnay, 2000), 41–59; The Angst of Reason, v: T. Smith, ur., *Faith and Reason*, The Notre Dame Symposium 1999 (South Bend: Saint Augustine's Press, 2000).

3 Prim. Nietzsche, *Zarathustra*, Kritische Studienausgabe (Berlin: De Gruyter, 1980), 4:94 [I: Vom freien Tode].

na primer tehnologija ali demokracija –, nato pa jih razvijejo veliko bolj, kakor so jih razvili na njihovem izvornem domu. Domnevno so post-evropske kulture v resnici nad-evropske. Njihova zmaga – če sploh lahko govorimo o zmagi – je zmaga evropskega bistva nad prigodnostjo njegovega geografskega okvira.

Po drugi strani so bili evropski imperializem, kolonializem idr. v vseh obdobjih – dejansko vse od začetka – pod ognjem vsestranske kritike. Pomenljivo je, da njihovi argumenti prihajajo iz kritik, s katerimi so Evropejci sami kritizirali različne oblike evropskega razvoja. Ta samokritika je tipična za držo, ki jo je imela Evropa sama do sebe. Njen najbolj oddaljeni prednik bi lahko bil Jean-Jacques Rousseau, ki je že leta 1750 napadel idejo, po kateri naj bi materialni razvoj spodbujal tudi moralno izboljšanje. Nasprotno, po Rousseauju ima moderna rafiniranost v znanostih in umetnostih za posledico razkroj starih političnih kreposti.⁴

Podobni argumenti prihajajo izpod peresa evropskih romantikov, ki so gojili idealizirano podobo srednjega veka. Izven Evrope so ruski slavofili prvi izkoristili analizo svoje situacije. Njihove posnemovalce lahko najdemo po vsem svetu. Vsekakor pa jih je težko resno jemati, če svojih protievropskih čustev ne zasidrajo v kakšni evropski intelektualni avtoriteti. Tu se znamenita teza Francis Fukuyame o »koncu zgodovine« lahko izkaže za resnično: tržna ekonomija, povezana z liberalno demokracijo, nima alternative, ki bi lahko preživel.⁵

Takšna improvizirana zmaga evropske kulture pa lahko porazi samo sebe. Prvič v teku zgodovine mora neka kultura stopiti sama pred sebe v srečanju, ki je osamelo. Evropa nima »zunanjega«. Samó sama lahko sebe spravi v nevarnost. Nevarnost pa je še toliko večja, ker ji pomoč ne more priti od zunaj. Potop Evrope bi bil brodolom brez rešilnih čolnov.

Še nekaj: takšen brodolom bi za brodolomce naredil celotno človeštvo. Evropske zadeve in misli so zajele ves svet. Noben del sveta se evropskemu vplivu ne more povsem izmakniti. Posledica je torej ta: kar spravlja v nevarnost Evropo, spravlja v nevarnost vse, kar nosi v širnem svetu pečat Evrope, tj. skorajda vse. Kar se zgodi Evropi, je, kakor da bi se zgodilo preostanku sveta, kolikor je ta privzel evropske navade. Smrt Evrope bi imela za posledico smrt celotnega sveta. Z besedami iz Shakespearovega *Hamleta* besedami: »Umiranje njegovega veličastva ni samotno umiranje, ampak je kakor tolmun, ki potegne za seboj tisto, kar je ob njem.«

4 Prim. J.-J. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*.

5 Prim. F. Fukuyama, *The End of History and Last Man* (New York: The Free Press, 1992).

2. Osamelost Evrope kot nov pojav

Naj sedaj pojasnim svojo tezo o osamelosti Evrope. Kot pojav, ki je nov, ga vidim iz naslednjega razloga. Prejšnje kulture svojega pogleda niso imele usmerjenega same k sebi, ampak k nečemu drugemu. To so lahko storile na različne načine. Tradicionalne kulture so npr. svoj pogled usmerile k nespremenljivemu redu narave. Z njim so tekmoval in na področju človeških drž ustvarjale harmonijo, ki jo je mogoče primerjati večnemu miru neba, kakor v tradicionalni Kitajski, ali pa so si prizadevale za ohranitev takšnega reda s tem, da so se razvijale brez pretresov kakor v antičnem Egiptu. Druge kulture so sebe razumele kot zrcalo drugačnega, višjega, ne naravnega neba, ampak neba kot bivališča Boga in blagoslova. Bizanc je na primer samega sebe videl kot predpodobo večnega raja: Kristusovo nebeško kraljestvo je bilo model za zemeljsko kraljestvo njegovega namestnika na zemlji, tj. rimskega *basileusa*.

V prejšnjih časih evropska kultura ni bila nikakršna izjema. Imela pa je precej svojevrsten način gledanja naprej. Naj skiciram to misel! Najprej, ko Evropa sebe ni več videla kot nečesa, kar je v tirih sveta in je njegov del, ampak kot politično enoto in kulturni projekt, je bila dejansko daleč stran od središč, bodisi mest, ki simbolizirajo religijo, ki od tam izhaja (Jeruzalem in Meka), bodisi središč moči in študija (Bagdad in Bizanc). Evropa je bila »na obrobju sveta«, na *finis terrae*, da se ne izrazimo dobesedno: na daljnem Zahodu. Nobeno drugo področje zemeljske oble si ni tako malo zaslužilo kakor Evropa, da bi ga – kakor Kitajsko – imenovali »Osrednje kraljestvo«. Domnevni evrocentrizem je bil tu enostavno nemogoč.⁶

Vrhu tega je Evropa svoje vire morala iskati zunaj sebe. Njena religija, krščanstvo, ni bila evropskega izvora, ampak je imela svoje korenine na srednjem Vzhodu. Klasična kultura je imela svoj izvor v Grčiji in njeni zakladi so bili uskladiščeni v bizantinskem cesarstvu. Sloviti verz pesnika Jehuda Halevija, Juda iz 12. stoletja, ki je živel v Toledu, izraža njegovo hrepenenje po Jeruzalemu: »Moje srce je na Vzhodu, jaz pa sem na robu Zahoda.«⁷ Za srednjeveškega človeka srce ni bilo samo sedež čustev (npr. nostalgija po izgubljenem domu). Nasprotno, bilo je središče teženja, najbolj notranji del človekovega gibanja in obenem začetek vsega njegovega gibanja. Evropa se torej lahko v polnosti zaveda, da njeni intelektualni in duhovni izviri niso v Evropi, ampak na Vzhodu.

6 Prim. mojo razpravo *L'eurocentrisme est-il européen?*, v: *La Latinité en question* (Pariz: Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine et Union Latine, 2004), 249–259.

7 Jehuda Halevi, *Diwân, Shîrey Siôn, Libbi be-Mizrakh ...*

Nekje sem ta kompleks pojavov poimenoval z imenom »evropska razsrediščenost«. Tam sem tudi poskušal izdelati pojmovna orodja, ki nam omogočajo ta pojav razumeti.⁸ Zato tega tu ne mislim natančno razlagati.

3. Samoosredotočenost

Toda, ali danes to še velja za resnično? V primeru evropske kulture se je zgodilo, da je ta postopoma skozi stoletja z vedno hitrejšimi koraki pešala in se trenutno umika z našega obzorja z neverjetno hitrostjo. To kulturo bi lahko z nekaterimi drugimi, kakor npr. s pokojnim nemškim sociologom Niklasom Luhmannom, poimenoval »stara evropsko« kulturo. *Querelle des anciens et des modernes* (boj med starimi in modernimi, op. prev.) se je bil že davno prej, celo prej kakor so ga formulirali v poznem 17. stoletju v Franciji; morda že takrat, ko je Machiavelli – seveda z Baconom in Galilejem in drugimi modernimi – nedvomno postal zmagovalec.

Če obstaja »stara evropska« kultura, kaj je »nova evropska« kultura? Kaj je modernost? To je sporno vprašanje, za katerega komaj lahko upam, da se ga bom tu primerno dotaknil.⁹ Varna pot, po kateri si lahko ta pojem ogledamo, je v tem, da spomnimo na dva očitna vidika. Po naravi sta to zemljepisni in zgodovinski: 1) naj bo modernost karkoli že, je – kar zadeva geografije – nastala v Evropi, od kjer se je razširila po vsem svetu; 2) kar zadeva zgodovino, velja, da ne glede na to, kje potegnemo ločnico med modernostjo in tem, kar je bilo pred tem (moderno ime za to obdobje je bilo »srednji vek«), stojimo mi časovno za tem razvodom.

Iz tega lahko izpeljemo dve posledici: 1) mi Evropejci nekako nosimo odgovornost za vse, kar se je neprijetnega zgodilo kjerkoli v svetu kot posledica modernosti; 2) nazaj enostavno ne moremo iti in se izmakniti modernosti. Izhod, ki ga bomo morali iz tega poiskati, bo vodil *skozi* modernost samo.

Kar zadeva samo vsebino te nove kulture, je moderna Evropa izgubila vsakršno zunanjo točko, na katero bi se lahko nanašala. Naučila se je odvrčati svoj pogled od nebes. Ta proces lahko imenujemo z imeni, kakor so sekularizacija, desakralizacija itd. Še več, moderno Evropo sta Descartes in Bacon – vplivna filozofa iz 16. stoletja – naučila gledati navzdol, na naravo: ne samo gledati *navzdol* nanjo kot na čisto preprosto stvar brez posvečene avre, kot na področje, ki si ga je treba podrediti, kot na shrambo, ki zadošča vsem našim

8 Prim. moje delo *Europe, la voie romaine*, 3. izd. (Pariz: NRF 1999); slov. prev. *Evropa, rimska pot*, prev. Rosana Čop (Celje: Mohorjeva Družba, 2003); prim. tudi Inklusion und Verdauung: Zwei Modelle kultureller Aneignung, v: G. Figal et al., ur. *Hermeneutische Wege* (Tübingen: Mohr 2000), 293–306.

9 Prim. moj prvi osnutek *Le problème de l'homme moderne*, v: G. Laforest in P. de Lara, ur. *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Entretiens de Cerisy, juin 1995 (Pariz: Cerf; Québec: PUL, 1998), 217–229.

potrebam. Končno je bila moderna Evropa izučena, naj o drugih kulturah ne misli, da bi lahko postale naš model. Nostalgija po manj razvitih družbah in njihovih nepokvarjenih nreveh je komaj kaj več kot igračka v rokah estotov. Kar zadeva antično Grčijo in Rim, filologija v delih, ki jih preučuje, ne vidi kakšne posebne vrednosti. Nasprotno, danes je prvi korak študenta »klasiike« v razkrinkanju ideje »klasične« vzgoje.

S tem še vedno ne vemo, ali se lahko kultura resnično odpove vsakršnemu odnosu do zunanjih *credenda et miranda* in obenem še preživi. Vodeči misleci moderne od Montaigna do Nietzscheja so se še zavedali nevarnosti in so vedno bolj zavestno poudarjali idejo, da je resnica *essai*, poskus, *Versuch*. Nekaj stoletij smo torej delali poskuse ali stave. In če se poskus ponesreči?

4. Preživela »velika pripoved«

Danes vsi poznamo idejo, ki je temelj takoimenovanemu postmodernističnemu gibanju, namreč idejo – citiram poznega Jean-Françoisa Lyotarda – o koncu »velikih pripovedi« *«fr. grands récits»*.¹⁰ Značilno za te zgodbe je bilo, da so dogodkom, ki so se nam pripetili, našle neko globalno smer. Med temi zgodbami je bila krščanska zgodba o odrešenju z njenimi bolj ali manj ustreznimi nadomestki, tj. z razsvetljsko idejo o razvoju ali marksistično shemo razrednega boja, ki se konča v brezrazredni družbi itd. Če je postmodernistična zahteva dobro utemeljena, je s temi zgodbami konec.

Spominjam pa se, da sem neke prebral ali slišal ugovor proti temu postmodernističnemu prepričanju: ostala je še ena »velika zgodba«, namreč izgradnja evropske skupnosti. To bi utegnil biti zadnji cilj, ki je ostal mladim evropskim elitam. Rečemo lahko, da je evropska zgradba zagotovo zgodba o uspehu. To se še toliko bolj pokaže, če Evropo opazujemo od zunaj, na primer iz Združenih držav ali z daljnega Vzhoda. V tem je velika mera resnice in nikakor ne bi hotel iz kadi odliti skupaj z vodo tudi dojenčka. Kolikor to zadeva mene, vidim proces evropskega zedinjevanja kot izrazito pozitiven, ga z vsem srcem opravičujem in celo upam, da k temu prispevam svoj *obulus*.

Pa vendarle se sprašujem, če »evroentuzijazem« – kolikor bi bil prevelik – ne nosi v sebi nekaj smrtonosnega. Naj navedem samo pozitivne rezultate: utemeljevanje miroljubnega dialoga med evropskimi narodi je nedvomno dobra stvar; učenje medsebojnega zaupanja in spoštovanja je še boljše; to, da se učimo drug od drugega, pa je najboljše. Ostaja pa štor, ki še štrli. Smo namreč v skušnjavi, da bi se izognili vprašanju in bremenu in današnjega skupnega življenjskega sloga ne bi podvrgli ključni preiskavi. Z eno besedo: ali bo moderni

10 Prim. J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne* (Pariz: Minuit 1979).

evropski slog zdržal na dolgi progi, ki je pred njim? Ali pa morda samega sebe izpodkopava? To vprašanje je le redko deležno javne obravnave.

Naj tvegam nekaj korakov v to smer. Evropa živi od vrednot, ki jih ni ustvarila sama, ampak so ji bile položene v zibelko. Nekatere je podčrtal že poganski svet, kakor so racionalnost, demokracija, vlada zakona. Nekatere je nakazal antični srednji Vzhod in jih je prinesla s seboj stara zaveza, npr. etični značaj religije ali ideja, da ima čas svoj smisel in je usmerjen k Dobremu. Nekatere je povzdignilo krščanstvo in jim dalo častno mesto: med njimi neskončno dostojanstvo človekove osebe, za katero je Bog daroval svojega Sina, ali pa ločitev med duhovnim in časnim področjem.

Moderna Evropa je vedno bila nezmožna ustvarjati nove vrednote. Celo psevdo-revolucionarji so svoje proteste utemeljevali na starejših predpostavkah, tj. svojo vero v pravičnost, naravno enakost vseh ljudi itd. Na primer, po mnenju ameriškega zgodovinarja Carla L. Beckerja so filozofi 18. stoletja, tj. samooklicani »filozofi« francoskega razsvetljenstva, komajda storili kaj več kakor to, da so gradili na Avguštinovem *Božjem mestu*, prevzeli pa so tudi srednjeveški okvir o »naravnem« značaju Dobrega.¹¹

Sicer pa nezmožnost ustvarjati vrednote ni nekaj tako hudega. Za govoriče, ki so se o tem razširile, moramo pokazati, da so lažne in obenem nesmiselne. »Ustvarjati vrednote« je v resnici strogo nemogoče, kakor je nemogoče dodati temeljno barvo na tri že obstoječe. Vrednote je mogoče le zmešati z že obstoječimi in poudariti ta ali oni odtonek itd. Zares nevarno pa je to, da lahko v resnici izgubimo zaupanje v obstoječe vrednote.

5. Zajedalstvo

Evropa je sama odvisna od virov, ki jih sama ne proizvaja. Ne mislim na nafto. Mislim na ljudi. Mislim na vedno bolj rastoči uvoz človeškega blaga in, še več, mislim, da ta uvoz kaže na neko temeljno napako v našem življenjskem slogu. Evropejci so zmožni v popolnosti uživati življenje in njegovo udobje – a, mimogrede, kdo tega ne bi bil?! V popolnosti so zmožni ustvarjati življenje bolj pravično in sanjati o univerzalni pravičnosti tudi za druge dele sveta. Če pa so se za svoje vrednote pripravljeni boriti, je to tudi druga zgodba V popolnosti so tudi zmožni svoje življenje olepšati z umetnostjo, vključno z umetnostjo ugodnega življenja. Na kratko: življenje imamo za *zabavo*.

Toda, ali ga imamo za *dobro*? »Dobro« pomeni: ne samo dobro zame, ampak nenazadnje dobro za vsakega, ki ga je deležen. Če je življenje dobro, mi

11 Prim. C. L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers* (New Haven and London: Yale U.P., 1932), 31.

ga je dovoljeno posredovati. Kaj pa če ni, ampak je samo zabavno? Kar zadeva mene, ki se mi je zgodilo, da živim, mi je dovoljeno, da življenje uredim udobno, kakor pač morem. Kako pa ga lahko odgovorno vsiljujem drugim ljudem? Tega ni mogoče storiti brez nekakšne, vsaj osnovne, *minimalne metafizike*. Njena temeljna predpostavka je antična in srednjeveška ideja, ki jo je sholastična filozofija izrazila v nauku o sovpadanju transcendentalij: *ens et bonum convertuntur*. S preprostejšimi besedami: kar je, je kot tako dobro.

V vsakem primeru so evropske države vedno manj zmožne proizvajati ljudi, ki bi imeli *življenje* za takšno dobro, ki ga je treba posredovati naprej, in ga ne imeti samo za zabavo. Posledica tega je, da morajo iz predmodernih dežel uvažati ljudi, ki jih še ni pokvaril moderni duh. Iz tega vidimo, da moderno človeštvo vstopa v neko vrsto samouničujoče dialektike, zato mora le upati, da s svojim življenjskim slogom ne bo preplavilo vsega sveta. Če bi se to zgodilo, bi moralo človeštvo dolgoročno izginiti. Edino upanje za modernost je, da modernizacija ne bo uspela. Tako postavlja na laž svojo lastno stremljenje k univerzalnosti.

Tako pojav s pojmovne ravni prestavljamo na človeško raven: moderna Evropa – kolikor je moderna – živi na vrednotah iz prejšnjih časov, istočasno pa jih nenehno izpodjeda. Brez dvoma se ustvarja veliko hrupa okoli zahodnih vrednot demokracije, strpnosti itd. Istočasno pa nismo več prepričani, da so resnično dobre in bi bilo vredno zanje proizvajati ljudi, ki bi jim ostajali zvesti. Moderni življenjski slog lahko proizvaja vse vrste *dobrin* z eno samo izjemo: ne zmore pokazati, da je sam *dober*.

Naši jeziki imajo besedo za držo, ki živi od zauživanja dobrin, ki jih proizvedejo drugi ljudje, ne da bi sama prispevala k njihovi proizvodnji. Ta beseda je »zajedalstvo«. Moderni svet je zajedalski. Smo zajedalci svojih lastnih prednikov. Že leta 1888 je Nietzsche ustvaril zelo močno podobo: »Že davno več ne zbiramo, ampak razsipamo kapital naših prednikov« (*Wir sammeln nicht mehr, wir verschwenden die Capitalien der Vorfahren*).¹²

Najboljši predstavnik takšnega stališča – najboljši po mojem védenju – je francoski pesnik Charles Péguy († 1914). Naj ga navedem: »Z jeklenimi živci – in to je morda njegova edina iznajdba, njegova edina resnična last v vsem njegovem teku – moderni svet dejansko živi skoraj izključno od preteklih generacij, ki jih zaničuje in se pretvarja, da jih ne pozna, generacij, katerih bistvene stvarnosti v resnici ne pozna, medtem ko ne prezira koristi, ki jih od njih ima /.../. Moderni svet je zanesljiv samo v eni stvari: zanesljiv je v zajedalstvu.« Drugje povzame: »Moderni svet je po svojem bistvu zajedalec. Svojo moč ali

12 Nietzsche, fr. 14 [226], pomlad 1888, KSA, zv. 13, 398, ali *Volja do moči*, § 68b.

svojo navidezno moč črpa iz ureditev, proti katerim se bori, iz svetov, ki jih poskuša razrušiti.«

Problem zajedalstva je, da izpodjeda pogoje svojega lastnega bivanja. V znamenitem Odisejevem monologu v Shakespearovem *Troilus* se hvalnica »časti« (ang. praise of degree) zaokroži s prikazom groznih posledic omalovaževanja časti: »Požrešnost /.../ ima nujno za plen vse, nazadnje požre samo sebe.«¹³ Hierarhično videnje sveta, ki se izraža v ideji časti, je nepopravljivo izgubljeno;¹⁴ a nevarnost samouničenja je še tu. To je *naš* izziv.

Prevedel Robert Petkovšek¹⁵

13 Shakespeare, *Troilus in Kresida*, I, 3, l. 124.

14 Prim. moje delo *La Sagesse du monde: Histoire de l'expérience humaine de l'univers* (Pariz: Fayard, 1999).

15 Slovenski prevod, Rémi Brague, »Prestara za svoje lastne resnice in zmage«, *Tretji dan*, št. 7/8 (2006):2–8.

VI. Hans Michael Baumgartner: O resnici

I.

Za filozofijo je že od njenega začetka vprašanje o resnici ključnega pomena. Še zlasti pa postane pomembno, ko se filozofija vpraša o njej dostopni, t.j. o njej lastni resnici. To vprašanje jo sili k razumevanju same sebe. Ideja, ki jo pri samorazumevanju vodi, je seveda vprašanje o umu: o možnostih in mejah tiste temeljne zmožnosti, ki človeka odlikuje kot *animal rationale* – če se izrazimo v jeziku tradicionalne filozofije –, kot živo bitje, ki mu je lastna sposobnost mišljenja, hotenja in udejstvovanja ali, drugače rečeno, kot končno umno bitje.

II.

Vprašanje o resnici se poraja iz izvirnega zanimanja za zanesljivo življenjsko usmeritev: to je temeljno vprašanje človeškega življenja. Ker preveva vse življenjske odnose, sta v njej spoznanje in udejstvovanje, teorija in praksa še neločljivi. Zato vprašanje o resnici ni istovetno s Pilatovim vprašanjem: »Kaj je resnica?« Le-to že predpostavlja razmišljajočo in skeptično držo. V nasprotju z njo je izvirno vprašanje o resnici vprašanje o celoti tega, kar lahko z zanesljivostjo vemo o sebi in svetu, torej o tem, na kar se lahko zanesemo. Resnično je to, kar velja, kar je zanesljivo, kar nekaj pomeni. Prav zaradi tega je mogoče enako upravičeno govoriti tako o resničnem prijatelju kot o resnični izjavi ali resničnem dejstvu. To neposredno razumevanje resnice pa postane problem šele, ko tudi veljavnost in zanesljivost sami postaneta problematični in se vprašamo po pogojih, ki ju delajo možne, t.j. ko smo se prisiljeni vprašati o njunem temelju. Z vprašanjem o tem, v čem temelji to, kar je resnično in veljavno, in s tem tudi to, kar je zanesljivo, prestopimo tisti prag misli, ki je sad zgodovinskega razvoja in si resnico zavestno postavi kot témo in problem. Če je resnično nekaj dejanskega, v čem je torej temelj resničnega in kako ga je mogoče dojeti in utemeljiti?

Posledica takšnega tematizirajočega in problematizirajočega spraševanja o resnici je spekter vseh tistih delnih vprašanj, iz katerih sestoji filozofski problem resnice.

a) Prva posledica je teoretizacija vprašanja o resnici. Zanesljivost in veljavnost se razdvojita, saj se je mogoče na nekaj zanesti le, kolikor je le to veljavno, in ne obratno. Veljavnost je prvotno določitev našega védenja, značilnost našega spoznanja stvari. S tem, ko veljavnost postavimo pred zanesljivost, postavimo teorijo pred prakso, spoznanje pred udejstvovanje.

b) Razčlenitev in razvoj obzorja teoretičnega spraševanja o resnici pa ima tudi drugo posledico: eno je, če si postavljamo vprašanje, na kaj mislimo, ko govorimo o resnici; nekaj drugega, če se sprašujemo po tem, kako lahko razsodimo o resnici in zmoti; zopet nekaj drugega je vprašanje o predpostavkah ali o funkcijah in pomembnosti spoznanja resnice. Ker se končno vsa ta vprašanja nanašajo na opredelitev resnice, se filozofski problem o resnici najprej izkristalizira v temeljnem vprašanju, kaj resnica pomeni: to, o čemer pravimo, da je zanesljivo, označimo v teoretičnem smislu kot veljavno. V teoretičnem smislu veljavno pa je tisto spoznanje, ki razkriva to, kar se dogaja. Če razumemo to, kar se dogaja, kot bit in če razumemo možno spoznanje kot védenje, je mogoče pojem »resnica« opisati kot skladnost biti in védenja.

c) Tretja posledica, ki iz tega izhaja, je filozofski problem resnice v ožjem smislu: pod katerimi pogoji je resnica, t.j. skladnost med bitjo in védenjem mogoča?

d) Filozofski problem resnice se poraja iz človekovega življenjskega zanimanja za to, kaj je zanesljivo. Naša usmeritev v življenju je zanesljiva, če temelji na spoznanju dejanskosti. Spoznanje dejanskosti je resnično le, če sta bit in védenje skladna. Kako pa smo lahko prepričani, da gre tukaj za skladnost? Pod katerimi pogoji sta lahko bit in védenje skladna? Iz česa lahko to skladnost očitamo v konkretnem primeru? To je spekter vprašanj, iz katerega se rojeva zgodovina filozofskih razprav o resnici in jo tudi stalno določa.

III.

S filozofskega vidika je zgodovina problema resnice zgodovina sprememb obzorij v mišljenju Zahoda. Utemeljevanje resničnosti človeškega spoznanja, t.j. istovetnosti med bitjo in mišljenjem, se giblje od idejne ali božje bivanjske resničnosti, izhajajoče iz nekega prvotnega stvariteljskega deja, k subjektivni samogotovosti in končno izgine. S tem se premakne tudi problematika resnice od ontološko-logičnega razumevanja resnice k problemu semiotične in hermenevtične analize jezika. Na mesto vprašanja o tem, kaj resnica je in kateri so pogoji, ki jo omogočajo, pridejo vprašanja po kriterijih, pogojih in vlogi resnice. Seveda pa je resnica še vedno opredeljena kot skladnost biti in védenja, biti in mišljenja, resničnosti in jezika, dejstva in izjave itd.. Toda takšno opredelitev razumemo, četudi še tako natančno razvito, zgolj kot razlago *imena* »resnica«, kot navajanje tega, kar menimo z *besedo* »resnica«. V najboljšem primeru je predmet »bistroumljenja«, nikakor pa ne téma resničnega filozofskega razmisleka. Novo mesto problematike resnice je sedaj jezik.

IV.

Človeško spoznanje se vrši po posredovanju jezika. Zgodovinskost in končnost jezika pogojujeta tudi zgodovinskost in končnost človeškega spoznanja. Zato je razumevanje resnice podvrženo zgodovinskim spremembam. Zgodovinski značaj pa ni lasten strukturi resnice, ampak razlagi tega, kaj je resnica. Zato še vedno velja klasična strukturna formula: *veritas est adaequatio rei et intellectus* »resnica je skladnost stvari in uma«. Ta določitev je sicer formalna, kar pomeni, da razloži le ime »resnica«, nikakor pa ta formula ne zagotavlja resničnosti človeškega spoznanja.

Opredelitev resnice bi lahko nekoliko preoblikovali in jo izrazili takole: če resnica je, se strukturno dovrši šele tako, da skozi um posreduje neko stvar (neko resničnost) tako, kot je le-ta sama na sebi. Struktura resnice torej vsebuje razmerje med dvema različnima redoma: med redom stvari in redom uma. Toda tudi to razmerje se nahaja znotraj jezika in uma. Če naj bo to razmerje kot takšno smiselno, mora stvar, ki je člen razmerja, ne samo biti razmejljiva, ampak z nekega vidika in vsaj v rudimentarni obliki tudi že odprta. Iz tega pa moramo sklepati, da je ena temeljnih značilnosti, ki zaznamujejo strukturo resnice, odprtost dejanskosti, kar je bilo v klasični filozofiji poimenovano kot transcendentalna resnica. Rečemo lahko tudi: dejanskost je vedno že in nujno odprta. Kot taka vstopa v obzorje jezika in spoznanja; dojemamo jo jezikovno in jo v jeziku tudi najdemo.

Skozi dogajanje resnice se obelodanja dejanskost. To dogajanje resnice je končno, a se ravna po ideji resnice, ki nam je znana iz že omenjene strukturne formule. Doseči popolno skladnost med *res* in *intellectus* ni v naši moči; toda ob misli na skladnost nas vedno spremlja misel na nekakšno popolno resnico, na nekakšno absolutno istovetnost mišljenja in biti. To je ideja božjega védenja ali transcendentalni ideal nekakšne *omnitudo realitatis* »vseobsežnost stvarnosti« (Kant), ki je nujno navzoča v naši misli že s samim dejstvom, da mislimo, čeprav je na spoznavni ravni nismo sposobni razrešiti.

V strukturi resnice in v končnem dogajanju resnice se kaže splošna struktura končnega uma, ki jo poznamo od Kanta. Končni um sestoji iz samostojnih, a medsebojno povezanih zmožnosti čutenja (izkustvo), razuma (pojem) in uma v ožjem smislu (ideja). Po eni strani je njegovo empirično spoznanje nedokončano in odprto, po drugi strani pa nujno vključuje idejo nepogojenega. Njegova temeljna struktura je struktura limitativnega nasprotja – t.j. kar se na ravni končnega uma uresničuje in kaže kot duhovna tvorba, je določeno z nasprotjem med končnostjo in neskončnostjo, pogojenostjo in nepogojenostjo. Tega, kar je nepogojeno, spoznavno ne obvladamo; toda to nepogojeno je v naši misli navzoče kot nujna misel, ki usmerja in osmišlja vse oblike in postopke našega stremljenja po spoznanju.

V.

Končno moramo reči, da se dogajanje resnice ne omejuje na splošno izkušnjo, na znanosti in filozofijo. Dejanskost se odpira tudi v drugih oblikah refleksivne duhovnosti, v umetnosti in religiji. Resnica na sistematičen način domuje v sodbi, toda izkušnje resnice nikakor ne moremo omejiti na empirične, pojmovne in teoretične gotovosti o svetu. Prav transcendentalni moment v strukturi resnice omogoča, da je dogajanje resnice odprto tudi za vse druge oblike duha, ki gledajo na svet univerzalno in obenem perspektivno. Filozofija, znanost, religija in umetnost so načini samozavedanja duha, s tem pa tudi načini odprtosti sveta. Značilno za te načine samozavedanja duha pa je, da temeljijo na ustvarjalnih zmožnostih človeka, ki človeka kot končno bitje v njegovem svetu usmerjajo in razkrivajo možne smisle njegovega bivanja.

Njen odnos do filozofije je mogoče z zgodovinskega in sistematičnega vidika še natančneje določiti.

Z zgodovinskega vidika je religija tista, ki predstavlja začetek zgodovine zavesti človeštva. V procesu družbenega razvoja se razčleni v umetnost in filozofijo in končno v znanost, ki se postopoma razvijejo v samostojne podobe duha. Novodobne industrijske družbe je mogoče označiti prav po tem, da so omenjene tvorbe duha postale avtonomni sistemi, ki imajo lasten pomen in zgodovino. S to odcepitvijo in razčlenitvijo ne pride le do pluralizma kulturnih sistemov, ampak tudi do težnje, da si ti sistemi poskušajo podrediti drug drugega. Tako pride do izmenjavanja nadvlad in hierarhičnih zgradb, do izpodrivanja in izključevanja posameznih podsistemov duha, do dinamičnih razmerij, ki jih spremljajo težave pri razmejitvi in obmejna področja nesoglasij. Te se spreminjajo oz. premikajo in so predmet zgodovinskih sporov.

S sistematičnega vidika pripada filozofiji formalna prednost: filozofija je teorija strukture uma, ki je lasten končnemu védenju, za katerega je značilno pojmovno mišljenje.

Po tem, ko filozofija izvede zgodovinsko in sistematično samokritiko, se ne more več razumeti kot absoluten, ampak zgolj še kot kritičen um, ki lahko drugim podobam duha daje okvir, ki jih določa, ne pa tudi njihovih vsebin. V razmerju do znanosti, umetnosti in religije je filozofija le kritičen sogovornik v dialogu, nikakor pa ne njihov varuh.

Prevedel Robert Petkovšek¹

1 Slovenski prevod, Hans Michael Baumgartner, O resnici, *Tretji dan*, št. 1 (1999):34–36.

VII. Podatki o objavah

Razprave

Demonično nasilje, laž in resnica – *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2 (2015): 233–251.

Dostojanstvo človeka ob koncu življenja – *Medicinski razgledi* 53, suplement št. 4 (2014) [Urh Grošel, Miha Oražem in Štefan Grosek, ur. 2. simpozij *Etika v medicini* [z mednarodno udeležbo, posvečen spominu na akademika Jožeta Trontlja]]: 25–29.

Etične teorije – Ivan Janez Štuhec in Anton Mlinar, ur., *Leksikon krščanske etike* (Celje, Ljubljana: Celjska Mohorjeva družba, 2009), elektronska izdaja.

Evolucija – Ivan Janez Štuhec in Anton Mlinar, ur., *Leksikon krščanske etike* (Celje, Ljubljana: Celjska Mohorjeva družba, 2009), elektronska izdaja.

»Grešni kozel« – ključ do razumevanja človeške kulture – René Girard, *Grešni kozel* (Ljubljana: Teološka fakulteta, 2011), 7–19.

Imperativ »Nikoli več zla nasilja!« v luči evangeljskega klica »Glej, človek!« – *Bogoslovni vestnik* 75, št. 4 (2015): 659–680.

In skrb je človek postala – *Tretji dan*, št. 10/11 (1997): 81–90.

Kaj je etika in zakaj ravnati etično? – *Medicinski razgledi* 51, suplement št. 7 (2012) [*Dnevi medicinskih razgledov*]: 9–11.

Kaj pomeni »biti dober Evropejec«? (Nietzsche) – *Tretji dan*, št. 3/4 (2004): 74–85.

Kulturne, teološke in filozofske korenine sodobne ideje dialoga – *Tretji dan*, št. 7/8 (2005): 56–72.

Nastanek in razvoj pojma »oseba« – *Tretji dan*, št. 7/8 (2004): 34–46.

Odrešenje v luči filozofije – Rafko Valenčič in Jože Kopeinig, ur., *Odrešenje in sprava, čemu? Erlösung und Versöhnung, wozu?* (Ljubljana: Teološka fakulteta; Celovec: Mohorjeva družba, 2009), 9–25.

Paradokso razmerje med vojno in mirom v mimetični teoriji: Girardova interpretacija Clausewitzevega dela *O vojni* – *Bogoslovni vestnik* 74, št. 2 (2014): 215–234.

Platonova Država: komentar – *Filozofija na maturi* (Ljubljana: Državni center Ric), št. 1/2 (1999), 4–32.

Samomor in genocid v luči mimetične teorije – *Bogoslovni vestnik* 73, št. 3 (2013): 377–388.

Strah in pogum v eksistencialni analizi – Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur., *Kako iz kulture strahu?: tesnoba in upanje današnjega človeka* (Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2012), 32–41.

Svetovnonazorske ovire na poti k dialogu – Janez Juhant in Bojan Žalec, ur., *Na poti k dialoški človeškosti: ovire človeškega komuniciranja* (Ljubljana: Teološka fakulteta, 2010), 79–91.

Prevodi

Hans Michael Baumgartner: **O resnici** – *Tretji dan*, št. 1 (1999): 34–36.

Pierre Hadot: **Antična filozofija in duhovne vaje** – *Filozofija na maturi* (Ljubljana: Državni center Ric), št. 3 (1996): 22–44.

Pierre Hadot: **Filozofija kot način življenja** – *Tretji dan*, št. 10 (1996): 25–30.

Rémi Brague : **Evropska kulturna zgodovina** – *Phainomena* 55/56 (2006): 71–78.

Rémi Brague: »**Prestara za svoje lastne resnice in zmage**« – *Tretji dan*, št. 7/8 (2006): 2–8.

Rémi Brague: **Evropa po Rimu** – *Tretji dan*, št. 5/6 (1998): 26–28.

1. F. Oražem, Krščanska duhovnost, 1980
 2. A. Nadrah, Odrešenik Jezus Kristus, 1984
 3. C. Sorč, Prihodnost sveta in človeka (Eshatologija), 1987
 4. A. Strle, Vem, komu sem veroval, 1988
 5. A. Strle, Živo upanje, 1990
 6. C. Sorč, Živi Bog, 1991
 7. A. Strle, Božja slava živi človek, 1992
 8. F. Oražem, Teologija duhovnosti, 1993
 9. B. Košir, Ustavno pravo Cerkve, 1996, 2013
 10. C. Sorč, Eshatologija - Dovršitev sveta in človeka, 1997
 11. B. Košir, Zakonsko pravo, 1997
 12. A. S. Snoj, Homiletika, 1997
 13. B. Košir, Uvod v kanonsko pravo, 1997
 14. A. Mlinar, Posebna moralna teologija, 1998
 15. A. Stres, Zgodovina novoveške filozofije, 1998
 16. V. Papež, Redovno pravo, 1999
 17. C. Sorč, Živi Bog: nauk o sveti Trojici, 2000
 18. J. Juhant, Zgodovina filozofije, 2001
 19. Z. Zalokar Divjak – I. Rojnik, Pedagoški in didaktični vidiki vzgoje, 2010
 20. M. Ambrožič, Prvih 1000 let krščanstva na Slovenskem, 2010
 21. U. Sešek – S. D. Zabukovec, English for theologian, 2010
 22. R. Cvetek, Raziskujemo medosebne odnose, 2013
 23. M. C. Palmisano, Eksegeza peteroknjžja, 2014
 24. S. Krajnc, Zakramentalna liturgika, 2014
 25. M. Matjaž, Eksegeza evangelijev, 2015
- e1. B. Čop, Salve, urbs æterna!, 2012
- e2. M. Benedik, In piam memoriam, 2013

