

metafiziko, smo metafiziki, in to poudarjeno, tako da lahko govorimo o skrajnostni metafiziki, ki je značilna za Hölderlinovo *Empedoklovo smrt*, Nietzschejevo *Voljo do moči* in za Heideggrovo *Bit in čas*. Vsa tri dela se na neki prelomni točki zlomijo. Toda ta zlom šele prav izpričuje njihovo prelomnost. Ost loma je trenutek dionizičnega prebliska, ko iz skrajnega zasi je kraj.

Meta-fizika je že sama neko »preseganje«, in sicer preseganje tega, kar je Grkom vszijalo kot *physis* in kar zdaj vidimo kot »naravo«. Metafizika se v izvornem smislu dogaja med Grki in Zahodom, je ta zgodovinska vmesnost sama. Je način, kako hesperično priteguje grško in kako se le-to hkrati odteguje ter tako skrito sodoloča resnico in laž razmerja v celoti biti. In če Nietzsche na koncu metafizike uvidi, da je laž bolj temeljna od resnice, potem je iz tega treba nemara potegniti nauk, da metafiziki ni mogoče zoperstavljanje nobene izvirnejše resnice. Vse-laž je vsa resnica. Toda tudi to razkrinkanje vse-laži je lahko samo še ena krinka. V destruktivni dovršitvi metafizike se mora zato nujno prikazati bog z maskami, mora stopiti na prizorišče Dioniz in uprizoriti svoj prevratniški ples. Za Hölderlina je to »očetnjavski zaobrat, prevrat vseh vrst predstavljanja in oblik. Celostni obrat v le-teh, tako kot celostni obrat sploh, brez vsakega zadržka, pa človeku kot spoznavajočemu bitju ni dovoljen.«¹⁶

Meta-fizike ni mogoče preseči, zato ker to lahko storimo le z metafizično nadmočjo, z voljo do pre-moči. Moramo pa, kolikor je se gibanje metafizike dovršilo, miselno seči v presežnost, ki se na vrhu te dovršitve odpira. Tako se nam razkrije, da ta presežnost ni nikoli samo naš dosežek, temveč dar raz-sežnosti v celoti biti, poklonjenost sveta, ki je za človeka, kolikor je je deležen, za-klon *na zemlji pod* nebom. To je trenutek slavja in nazdravljanja, ko Dioniz kot božanstveno vino zasije v sveti modrini in praznovanje traja kasno v noč.

Hölderlinove pripombe k prepesnjenju Antigone nam dodatno osvetljuje njegovo pismo Böhlendorfu in v tem oziru je še posebej pomembna označitev Zeusa za »očeta časa«, za »očeta zemlje«, ker je »njegov karakter nasproti večni tendenci, preobrniti stremljenje, da se ta svet zapusti zaradi drugega, v stremljenje, da se drugi svet zapusti zavoljo tega.«¹⁷ Notrinski boj teh dveh tendenc nam Hölderlin prikaže v *Empedoklovi smrti* in ga potem skuša preboleti v himnah domovinskega zaobrata – okrenjenja k zemlji kot domovanju vsega živega, kot kraju človeškega prebivanja, ki pa je zdaj za dolgo »pusta dežel«. Hölderlin takole nadaljuje: »Ker živimo pod samolastnejšim Zeusom, ki ne samo razmejuje to zemljo in divji svet mrtvih, ampak še odločneje vleče k zemlji večni prirodni tok, sovražen do ljudi, na njegovi poti proti drugemu svetu, in ker to precej spremeni bistvene in očetnjavske predstave in ker mora biti naša pesniška umetnost po poreklu iz dežele naših prednikov, tako da je njena gradnja izbrana po našem videnju sveta, in njene predstave očetnjavske, se grške predstave predrugačijo toliko, kolikor je njihova glavna težnja moči dojeti sebe, ker je v tem njihova slabost, medtem ko je, nasprotno, poglobljena težnja v načinih predstavljanja naše dobe moči nekaj srečati, pripravljenost na usodo, ker je brez-usodnost, *dysmora*, naša slabost.«¹⁸

Vprašani, ki se pokažeta iz razgovora s Hölderlinom: Kako je z *zemljo* kot brez-danjim temeljem brezrazsežnostne destrukcije? Kako je zemlja hkrati krijoče-varujoče raz-sežje v prebivanju človeka? S tem sežemo v jedro pesniške revolucije, ki jo je Dušan Pirjevec imenoval re-evolucija biti.

¹⁶ *Anmerkungen zur Antigone*, Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe V, str. 272.

¹⁷ *Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe V*, str. 268.

¹⁸ *Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe V*, str. 269.

Friedrich Nietzsche in trenutek evropske biti

DEAN KOMEL

Knjiga Ivana Urbančiča *Zaratuastrovo izročilo I, II* (Slovenska matica v Ljubljani 1994, 1996) je pomembno filozofsko delo tako kot poskus interpretacije misli Friedricha Nietzscheja kakor tudi glede obzorja, znotraj katerega je ta interpretacija zastavljena. To obzorje pa je zgodovina evropske biti, ki naj bi prav z Nietzschejevo mislijo prišla do svoje dovršitve in trenutka odločitve o svoji prihodnosti. Urbančičev premislek te zgodovine in tega trenutka, ki poteka prek soočenja z Nietzschejem, sega torej v temeljno razsežnost tistega, kar – kot človek evropske biti – si.

Diskusija ima namen pripraviti tla za recepcijo tega Urbančičevega premisleka, in sicer glede ključnega vprašanja: kako je s človekom evropske biti, se pravi, človekom nam znane in vendar bistveno ne-znane znanosti, umetnosti, religioznosti, demokracije? Je sposoben za tisto samoodločitev iz svobode in v resnici svoje človeškosti, ki jo od njega zahteva Nietzschejevo stvaritveno prevrednotenje vseh vrednot? Kaj je s to Nietzschejevo zahtevo samo?

Ni torej sporno le, kaj hoče Nietzsche reči, ampak tudi in predvsem, kako se nam samim hoče biti.

Za moto k temu razgovoru sem izbral sklepno besedo iz Urbančičeve knjige:

»Ne glej in ne išči v nji 'Nietzscheja', 'Heidegggra', 'Urbančiča' ali koga drugega, ne oziraj se na njene slabosti, ampak prisluhni skozi njeno tistemu, kar jo je priklicalo: PRISLUHNI NE-GODU ISTINE! Saj ta je tista igra, o kateri pravi pesem:

Igra sveta, vladarica,

Bit in videz meša:

Njena večna norčica,

Nas – vanjo vmeša!«

Vsem navzočim, še posebej obema gostoma iz Hrvaške, gospodu Barbariču in gospodu Kopicu, bi se rad zahvalil, da sta se odzvala povabilu na ta razgovor, besedo pa prepuščam gospodu Ivanu Urbančiču.

IVAN URBANČIČ

Uvodoma mi dovolite, da najprej pojasnim naslov svoje knjige: *Zaratuastrovo izročilo*. Zaratustra je ime staroiranskega preroka iz 6. in 5. stol. pr. n. š. – ustanovitelja religije zoroastrstva. Bistvena poteza njegovega nauka je postavitev in nadzemska ali nadčloveška utemeljitev razločka med »dobrim« in »zlom«. Ta zgodovinski Zaratustra in njegov nauk sta bila skoraj sočasna z začetkom filozofije pri starih Grkih. Filozofija pa tudi zasnuje novo občečloveško umno moralo »dobrega« in »zlega« na novem »asketskem idealu«, kakor ga razlaga v svoji genealogiji morale Nietzsche. Filozofija zasnuje moralo na idealnem in obenem zasnuje na idealnem tudi novi ideal znanosti. Nietzsche vidi v tem času usodni svetovnozgodovinski prelom, iz katerega vstaja ne le drugačen način mišljenja, ampak tudi drugačen tip človeka: ta prelomni čas začetka je za Nietzscheja obenem tudi čas začetka tistega, kar imenuje dekadencia. Odvijanje tega začetka kot zgodovina biti, resnice in človeškosti se s svojo moderno

epoho po dveh tisočletjih in pol žene k neki svoji katastrofi – kot nevarnosti razčlovečenja človeka. Od tod izhaja pri Nietzscheju tista nuja, ki ga žene k postavitvi temeljnega vprašanja na to skoraj dvainpoltisočletno zgodovino duha. Obenem išče Nietzsche s poglobljanjem v začetek in izvor te zgodovine izhod iz moderne nevarnosti ali krize, izhod k nekemu novemu začetku zgodovine prihodnosti evropskega človeštva. Njegova misel je s tem umeščena v tako izkušeni bližajoči se prelom modernosti. Iz miselne izkušnje take zgodbe modernosti je Nietzsche naslovil svoje poglavito delo *Tako je govoril Zaratustra*. Ustvaril je lik Zarature, ki uči konec dosedanje zgodbe svetovne zgodovine iz njenega omenjenega prvega začetka in preboj k nekemu novemu začetku zgodovine prihodnosti: tako, da na začetku in na koncu kot novem začetku stoji ime Zaratustra. In prav to je tisto izročilo in opomnilo, ki nas dosega iz Nietzschejeve celotne misli. Imenujem ga *Zaratustrovo izročilo* in je vodilna nit poti mojega premisleka in ovedenja v moji knjigi. Je napotitev k pomnjenju, mišljenju in ovedenju začetka in konca v njuni istosti. Zato ima prvi zvezek moje knjige določnejši naslov *Pot k začetku zgodovine evropske biti*, drugi zvezek pa *H koncu zgodovine biti*, ki sam spet pelje k novemu začetku. Ti dozdevno dve poti sta v bistvenem ista pot.

Jasno je, da je takšen poskus pomnjenja in ovedenja začetka in konca kot istega obenem ovedenje in premislek zgodovine evropskega duha – vključno z moderno prakso znanosti, ki spada v to zgodovino. Obenem pa tak poskus pomnjenja in ovedenja zahteva tudi premislek tistega predfilozofskega ali predsokratskega grškega mitskega sveta in človeka ter načina mišljenja, ki se z vstajo ali začetkom novega uma in nove znanosti pri Grkih pogrezne v pozabo – kakor da se odtegne in izmakne, da bi po svoji izmaknjenosti sprostil začetek tistega novega, dotlej nezaslišanega: znanosti kot znanosti.

Na poti takega premisleka in ovedenja je interpretacija Nietzschejeve misli v celoti le korak, resda odločilni korak tiste poti. V *Zaratustrovem izročilu* zato ne gre zgolj za interpretacijo Nietzschejeve misli.

Osrednja tematika Nietzschejeve misli se mi kaže v sovisju njegove misli dekadence in nihilizma kot izraza ali simptoma dekadence same. V zvezi z dekadenco in nihilizmom ter Nietzschejevim poskusom premaganja obojega je bilo potrebno izvorno premisliti njegovi centralni postavki, namreč *voljo do moči* in *večno vračanje enakega*. Interpretacijo omenjenih tem sem v knjigi izpeljal drugače kakor Heidegger, saj se Heidegger problema dekadence niti dotaknil ni. Zato se je bilo potrebno načelno soočiti s predvidom Heideggrove velike interpretacije Nietzscheja in razviti svoj drugačni predvid glede njegove misli v celoti.

Tisto, kar je v moji interpretaciji Nietzschejeve misli nenavadno in novo, se pokaže ob problemu nihilizma. Povsem nedvomno je, da v Nietzschejevih delih in ohranjenih zapisih iz zapuščine nihilizem zanj pravzaprav ni izvorni fenomen moderne dobe, saj ga je izrecno imel za simptom ali izraz dekadence. Drugo, kar je treba ugotoviti, je tole: Nietzschejev izpeljani krepki nihilizem, njegova izpeljana kompleksna misel smrti starega boga in z njim padca vseh tistih vrhovnih vrednot, ki se opirajo na tega boga ali na absolutni um, je njegova izpeljana končna posledica evropskega duha, katerega začetek je pri starih Grkih. Ta »razvoj« duha doseže svojo vrhunsko razvitost v Heglovem sistemu absolutnega duha. Torej: Nietzschejev krepki nihilizem je izpeljana končna in neznanska, prevratna posledica evropskega duha ali uma samega za sebe samega. Nihilizem kot takšna posledica duha samega je tudi sam še vedno simptom in izraz temeljne dekadence v osnovi vsega gibanja duha, ki je

ostajala zunaj njegove vednosti, torej zunaj vednosti filozofov. To je mogoče zato, ker Nietzsche eksplicitno prepozna celotno metafizično filozofijo od njenega začetka pri Sokratu, Platonu in Aristotelu z vso njeno zgodovino do vključno moderne dobe prav tako že za simptom in izraz od nje nevedene in nemišljene dekadence. Tako da za Nietzscheja začetek filozofije in nove znanosti sovпада z začetkom dekadence kot z njim sovisen. Iz Nietzschejevih del je to povsem očitno. Moderni nihilizem je zato – po Nietzschejevo rečeno – le neko začasno in prehodno kritično stanje, ki se mora kot *krisis* odločiti med naslednjima možnostma: bodisi propad evropske človeškosti in evropskega spoznanja ali pa preboj k nekemu možnemu začetku novega, drugačnega mišljenja in človeškosti in z njima zgodovine prihodnosti Evrope.

Iz rečenega se nakazuje nekaj nenavadnega. Namreč to, da Nietzschejev – kot posledica evropskega duha izpeljani – krepki nihilizem ne more veljati za njegovo lastno zadnjo misel. Nietzschejeva misel nihilizma, ki zavzema največji del njegovega miselnega opusa, je zato izpeljana v znamenju neke hudomušne, hudičevske ironije. Po taki ironiji je njegova izpeljana misel nihilizma obenem njegova *vesela znanost*. Na to najbolj določno kaže njegova po rangu prva in vsezajemajoča misel vseh misli, namreč *misel večnega vračanja enakega*, ki je zanj samega izrecno skrajni in neznosni vrh in rob tistega krepkega nihilizma, ki ga sam izpeljuje, in je obenem skrajna ironija. Prav ta hudičevska ironija nihilizma je bila v vsej dosedanji zgodovini recepcije in interpretacije Nietzschejeve celotne misli prezrta, neprepoznana. Tudi Heideggrovi veliki interpretaciji Nietzscheja je ostala izmaknjena. Nihilizem so jemali brez pomisleka in suma za Nietzschejevo zaresno in zadnjo misel. Vsekakor je zaresna, a obenem je ironija. Prav zato je bilo mogoče, da je Heidegger predstavil Nietzscheja kot zadnjega, končnega misleca konca metafizike.

Vprašanje je zdaj: Kako je z Nietzschejevo ironijo? Ironija, v znamenju katere on misli moderni evropski nihilizem v vseh njegovih različicah nemajhnih razlik, ne more biti kaka domislica ali igrica nekega posebneža z imenom Nietzsche. Zagotovo ta ironija ni zgolj káko Nietzschejevo načrtno in samovoljno, v blodnjo zavajajoče poigravanje z njegovimi bralci; niti ni norčevanje iz njih niti ni kak njegov »stilistični trik«. Kljub temu je Nietzschejeva zaratustrovska ironija nihilizma neka čudna igra – neka igra sveta, ki o nji govori v svoji pesmi, posvečeni Goetheju. Če je moderni evropski nihilizem bistveno znamenje ali dogajanje moderne zgodovine evropskega sveta, tedaj je ironija tega nihilizma sama nekaj svetovnozgodovinskega. Zato pa seveda tudi neodvisnega od samovolje nekega Nietzscheja. Taka svetovnozgodovinska ironija nihilizma ne more biti nekakšna zgolj Nietzschejeva igra. Prej bi lahko rekli, da je taka igra, v kateri je Nietzsche sam njen po nji izigrani igralec. Seveda bistvo take igre ironije nihilizma s tem še ni pojasnjeno.

Nazadnje naj omenim še vprašanje o bistvu tistega, kar Nietzsche imenuje dekadence. V zvezi s to centralno temo se zastavlja vprašanje o odločilni umeščenosti zgodovine evropske filozofije, evropskega duha. Vemo, da so zgodovino duha mislili in da jo je mogoče misliti zelo različno. Vprašanje za nas danes je naslednje: Kakšen je za nas v našem času zares *zavezujoči* način mišljenja zgodovine metafizične filozofije – kot celotne zgodbe iz njenega začetka pri Grkih do modernega konca – nihilizma? Če se nazadnje vsa ta zgodba izkaže kot izraz ali simptom dekadence, če je tudi moderni nihilizem le dosledno izpeljana končna posledica te zgodbe in tako tudi sam le izraz ali simptom dekadence, kakor pravi Nietzsche, tedaj je za nas danes zares zavezujoč le tisti in tak premislek zgodovine metafizične filozofije ali

zgodovine evropskega duha, ki je sam umeščen v *bistvu* dekadence. Pri tem pa *bistvo* dekadence in dekadenca nista kaj enakega: *bistvo* dekadence ni samo kaj dekadentnega. Hočem reči tole: naš premislek zgodovine metafizične filozofije ali evropskega duha je za nas danes zares zavezujoč le, če je odločilno umeščen v današnjo katastrofalno krizo duha in človeštva, katere razsežnost se danes kaže tudi kot grozeča možnost planetarne katastrofe. To pa pomeni, da je tak premislek umeščen v *bistvo* dekadence. Izkušnja *bistva* dekadence je zato dandanes za nas edino zavezujoče mesto in pot (*topos, hodos*) premisleka velikega izročila metafizične filozofije in s tem pot ovedenja stanja naše današnje človeškosti. Naš tak premislek stanja in njegove zgodovine ne more biti kot početje »tistega, ki je pozabil, kam kako pelje pot,« kakor pravi Heraklit v fragmentu B71 (... *tou epilanthanomenon hei he hodòs ágei*). Se pravi: če pozabiš pravo pot, si v gozdu velikega izročila metafizične filozofije in še bolj v gozdu modernosti izgubljen, si izgubljenec. In to je tisto najhujše, kar se danes godi pri študiju in razlagah zgodovine filozofije.

Toda pri vpogledu v *bistvo* dekadence gre za nekaj še bolj usodnega. Izkušnja *bistva* dekadence namreč preobrne vse naše danes navadne načine razmišljanja o filozofiji in njenem velikem izročilu in s tem preobrne tudi samorazumevanje človeka. Prav zato obsega problem dekadence najboljše del besedila moje knjige. Ovedenje tega problema zarisuje najbrž tudi obzorje našega današnjega pogovora na temo *Friedrich Nietzsche in trenutek evropske biti*, kakor jo predlaga kolega Komel. Zato naj svoj uvodni govor sklenem z naslednjo mislijo. Pot ali hod v bližino *bistva* evropske dekadence je v današnji ihti razpoložljivosti človeka za izzvano izzivanje razpoložljivega ne le nekaj nerazumljivega, ampak nekaj komaj znosnega. Pot ali hod v bližino reče Heraklitov fragment B122, ki ima eno samo besedo: *aghibasie*. Vsi veste, kdo je v našem času interpretiral to besedo in na kakšen način. Kajti pot v bližino *bistva* dekadence kot nevarnosti je pot k rešilnemu.

VALENTIN KALAN

Naslov našega razgovora je *Friedrich Nietzsche in trenutek evropske biti*. Govor o trenutku je poseben način razumevanja sedanjega časa oziroma današnje dobe. Trenutek evropske biti predpostavlja, da si na samolasten način prisvojimo dosedanjo zgodovino Evrope, kakor jo moremo razumeti skozi filozofijo, natančneje skozi zgodovino metafizike. Ta prisvojitve, ki jo je Heidegger v *Biti in času* imenoval ponovitev (*Wiederholung* – dobesedno prinašanje v naš lastni način bivanja), je možna samo ob neki izvorni anticipaciji tega, kar opredeljuje naše bivanje in bitje. Ta anticipacija vključuje neko tveganje, celo filozofski pogum, ki ga je Heidegger imenoval predhajanje, *Vorlaufen*, iztek naprej.

Tvoja knjiga, kolega Ivan, marsikaj pove o skušnjavcih, o tistih filozofih, ki poskušajo različne zasnutke razumevanja sveta; sedaj pa si nas povabil sem, da skupaj nekaj poskusimo, da namreč napravimo neko anticipacijo o tem, kar naj bi bila sedanja faza, sedanji trenutek, fenomen, če naj tako rečemo, evropske resnice in biti. Kar je mene v Tvoji knjigi – če naj začnem z vtisom, da bi potem prešel k izrecno ontološki tematiki, posebej fasciniralo, je to, da je v slovenski literaturi spet poskušala vrniti filozofiji dostojanstvo vedenja, ki ni znanost – ki niti noče biti znanost – niti neki svetovni nazor, pa vendarle pove nekaj, kar je zavezujoče. Tako pisanje je nekaj redkega, redko nam uspe. Tvoja knjiga je v tem smislu izziv in na nekaterih mestih celo norma, po kateri naj se tudi sicer filozof danes ravna. V obeh

knjigah o Zarastri je veliko govora o razumevanju vrednot, o propadanju teh in onih vrednot in vrednosti ter o razvrednotenju vrhovnih vrednot, ki je dobilo ime nihilizem. Ob tem se mi zdi posebno izzivalna tvoja ideja, da je nihilizem fenomen, ki je povezan s samo evropsko znanostjo, povezan celo z logiko znanosti: ob tem si zato uvedel razlikovanje med muzičnim in amuzičnim umom. Zato bi najprej tvegal nekaj poskusov opisa tega, kako vidim to razlikovanje.

Gotovo je, da razlikovanje med muzičnim in nemuzičnim umom ni postavljeno v okviru tradicionalno razumljenega odnosa filozofije do umetnosti, čeravno nas to razlikovanje gotovo napoti na ponovni razmislek o tem, kaj je umetnost in kaj je filozofija.

V tej razliki je bila tu zame posebej odločujoča ena stvar, in sicer, da se pri določitvi amuzičnega uma izhaja od tega, da je to umnost, ki je nošena z določenim razumevanjem življenja, to razumevanje življenja pa je v preračunavanju vzrokov, učinkov, se pravi, v kategorialnem urejanju. Nasprotno pa bi bil muzični um, tako ga jaz razumem, ime za tisto doumevanje dogajanja, ki stvari razume v njihovi izvornosti. Razločevanje muzičnega in amuzičnega uma je dvojnost, ki ima zvezo s fenomenom dekadence. Dekadence je najprej dogajanje, vezano pravzaprav na sam fenomen življenja: vse, kar raste, nastaja ima tendenco pojemanja, pešanja. Časna bit je po naravi tako v fazi rasti, naraščanja, stopnjevanja kakor tudi v fazi pešanja, pojemanja. Po Aristotelu imajo naravna živa bitja bistveno zmožnost in tendenco ohranjanja samih sebe in rasti. Muzični um bi bil tisti, ki ob opisovanju fenomenov nekako od izvedenega in povzročenega potuje proti toku in k izvoru. Gotovo sta tvoji knjigi *Zarastrovega izročila* delo, ki je pisano proti filozofskemu toku. Sedaj pa je seveda vprašanje, katero razpoložje obvladuje um, ki naj bo muzičen. Ti si samo na nekaterih mestih opozoril na to, da muzični um ni več um čudenja, kajti čudenje kot razpoložje je v sami znanosti že v fazi realizacije, prav tako to ni dvomljenje in prav gotovo je ta muzični um tisti um, kjer se razumevanje življenja srečuje z umetnostjo. Skozi to si nato poskusil na nov način določiti, da je bit kot mogota, pravzaprav dojemljiva samo s tem, da življenje samo razumemo v njegovi ekstatičnosti kot ogenj, ki vznikaja, ne pa da ga preračunavamo samo po efektih, ki jih povzroča, se pravi, da povzroči tak ali drugačen fenomen.

Poleg tega bi se rad dotaknil tradicionalne metafizične določitve človeka kot razumnega živega bitja – ζῷον λόγον ἔχον ali *animal rationale*. Pred nekaj leti so tvoj intervju v tedenskem časopisu *Mladina* podnaslovili z besedami *Filozof, ki je sovražnik razuma*. Ta izjava je takrat celo za izobražene filozofe zvenela prav izzivalno. A tvoja in Nietzschejeva »sovražnost« do razuma postane razumljiva, če pomislimo, da je z razumom mišljen poenostavljajoči povprečni razum, ki ga je Nietzsche imenoval s težko prevedljivim izrazom *Quer-Verstand* (povprek-razum). In dejansko je težko razbrati, kako Nietzsche kljub svoji kritiki razumskih kategorij ohranja relativno veljavnost razuma in znanosti. Nietzschejeva kritika razuma kot amuzičnega je nastala v okviru njegovega razmišljanja o evropskem nihilizmu. Nihilizem je ontološki fenomen in ni nekaj, proti čemur se moramo neposredno boriti. Glavni Nietzschejev problem je dekadence in ne nihilizem. V zapisu iz zapuščine z naslovom *K pojmu dekadence* pravi Nietzsche: »Nihilizem ni vzrok, temveč samo logika 'décadence'.« Zato je po Nietzscheju razum treba prepustiti njegovi logiki, kajti dogaja se, da boj proti nihilizmu na paradoksen način prispeva k njegovi krepitvi. Ker Nietzsche skozi optiko življenja in umetnosti v razumu vidi fenomen dekadence, zato tudi v znanostih, ki so stvaritve človeškega razuma, vidi kulturni fenomen, ki ni

izvzet iz nihilizma. Veliko vprašanje je zdaj v tem, zakaj Nietzsche lahko znanost, ki je ponos človeštva, označi za nihilistično. Kako moremo reči, da je zgodovinopisje nihilistično, zakaj sta lahko nihilistični literarna veda ali bibliocistika, in zakaj je lahko v neki konsekvenci nihilistično celo biološko raziskovanje?

IVAN URBANČIČ

Zakaj je sama vrednota nihilistični fenomen?

VALENTIN KALAN

Tako. Ta knjiga nas sooča z neko hudo oceno znanosti, da so namreč v znanosti navzoče nihilistične konsekvence.

Na koncu svojega prvega premisleka bi izpostavil Nietzschejevo izjavo o človeku oziroma o njem samem, ko v *Ecce homo* pravi: »Jaz nisem človek, jaz sem dinamit.« Kako naj razumemo to izjavo o človeku? Ker beseda dinamit izhaja od *dynamis*, moč, sila, zmoglost, ta izjava pomeni, da je človek bitje možnosti v nadvse radikalnem smislu. Človek je bitje, ki ima možnost – da tako rečemo, prevzeti usodo v svoje roke, zraven pa preizkuša vse možnosti. Toda ravno to preizkušanje lahko poteka na način ohranjanja izvornosti, se pravi, da je ogenj, ta *dynamis*, ki jo ima človek v sebi, postavljena na način izvorne snovalnosti. Poleg tega je človek kot dinamit tisti, ki deluje na način dinamita, se pravi uničevalno, opustošujoče, nihilistično. Dinamit ponazarja moderni tehnični odnos do narave, s katerim človek z matematičnim naravoslovjem izziva naravo v njenih skrajnih možnostih, ne da bi ji pustil, da biva in se ohranja. Skozi naravoslovje in tehniko je človek naravo pretvoril v poligon možnosti. Sedaj jaz vidim v tej Nietzschejevi definiciji človeka: »Jaz nisem človek, jaz sem dinamit,« neko silno dvoumnost, tako da še vedno oklevam v interpretaciji. Ali naj berem to izjavo v smislu tega, da človek more vse uničiti, vse spremeniti v prah in pepel, ali pa je človek tisti, ki lahko to usodo obrne tako, da obvlada nihilistične konsekvence moderne znanosti in tehnike. Tedaj bi ta izjava pomenila, da ima človek v sebi to mogočo preseganja nihilizma.

In sedaj prehajam še k eni točki, preden bom prepustil stvar drugim, ker imamo čas omejen. Gre za vprašanje odnosa med filozofijo in religijo. V spremnem dopisu za današnji pogovor je navedeno naslednje vprašanje: »Kako je s človekom nam znane religioznosti?« Če na kratko napravimo ponovitev, je gotovo, da je s Heglovo in neokantovsko filozofijo filozofija religije postala pravzaprav prva filozofija ali metafizika. Dostojanstvo, ki je od nekdaj pripadalo splošni ontologiji, je preko kritike, ki jo je ta ontologija doživela, nekako opuščeno. Ob Nietzschejevi radikalni kritiki krščanstva se ponovno zastavlja veliko vprašanje o tem, kakšen je na koncu filozofije možni odnos filozofa do religije. Sodobna filozofija, kolikor stopa korak nazaj iz ontoteološke strukture metafizike, govori o Bogu in o božanskem v luči vprašanja o zgodovinskosti razumevanja božanstva in vprašanja o zgodovinskosti svetega. Temeljno stališče o zgodovinskosti Boga pomeni, da ateizem kot tak ne more biti stališče filozofije, ki izhaja iz epohalnosti resnice kot *a-létheie*. Radikalni ateizem sodobna filozofija prevzema zlasti iz Freudove psihoanalize, ki vse sublimno podvrže mitologiji nagonov in gonov. To sledi iz Freudovega razumevanja naslednje Vergilove pesniške izjave:

»Ako ne morem ganiti višjih, bom razburkal Aheron.« (*Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo.*)

Če bit razumemo kot epohalno dogajanje resnice, tedaj je božansko samo nekaj epohalnega zgodovinskega. To pomeni, da filozofija religije ne meri na to, kako bi izoblikovala logiko božanskega, temveč gre za izkušnjo, da Bog ali bogovi spadajo v odpiranje sveta, ki je zgodovinski dogodek. Epohe sveta so vezane na spreminjanje podobe o božanskem ali o Bogu. Bog in svet sta struktura. V takšni filozofiji religije ne gre za refleksijo o bogu, temveč za izkušnjo fleksije božanskega. Iz takšne antipacije vprašanja odnosa filozofije in religije bi upal reči, da v *Zaratusrovem izročilu* vprašanje zgodovinskosti religije in božanskega ni dovolj artikulirano opaženo in zato na nekaterih mestih pride do izjav o religiji, ki kažejo še neprevladani resentment o tej zadevi. To je eno od stališč v tej knjigi, kjer z avtorjem ne morem soglašati. Na kaj konkretno mislim? Najprej bi rekel, da je razumevanje religije samo kot vestnosti, skrupuloznosti preozko. Mislim, da je religijo treba razumeti kot izvorni fenomen evropske kulture. Zato je treba pomen besede *religio* vezati na *legere* kot branje in v tem smislu v religiji videti obliko razglabljanja, mišljenja. Tak poskus razumevanja religije je napravil italijanski filozof iz Padove Franco Chiereghin v razpravi *Grški začetek Evrope in vprašanje romanitas, Heideggrova pot k drugemu začetku*. Chiereghin je ugotovljal, da tematizacija zgodovinskih temeljev sodobne evropske kulture ne more latinsko-rimske komponente šteti le za zablodo.

Druga stvar, ki pa je res silna in kjer tvoje analize držijo, je vprašanje božanskosti Dioniza in božanskosti Kristusa. Če bi v to razglabljanje pritegnili še *mythos* o Heraklesu, bi bili postavljeni pred vprašanje fleksije božanskega, ki je vzbudilo prenekatero Hölderlinovo himno.

Ne bom na tem mestu naprej razvijal tega vprašanja, niti ne bom nanj do kraja odgovoril. Za domačo rabo pa moram poudariti, da politični ateizem kot državna ideologija vodi v neustrezno kultiviranje religioznega izročila. Tak politični in ideološki ateizem že *a priori* onemogoča, da bi dejansko napravili, bom rekel kar patetično, preobrat na področju religije. Vsaka religija, tudi krščanstvo, je zgodovinski fenomen, na kar kaže naslednja zgodovinska izkušnja, ki sta jo opisala J. Delumeau ali J. Le Goff, če naj omenim dva avtorja, ki ju razumejo tudi sociologi: krščanstvo renesanse ni isto kakor krščanstvo danes, čeprav ima opraviti z istimi teksti. Religija je fenomen, ki govori o tem, da se nekaj dogaja s človekovo tubitjo. Za filozofijo je sedaj pomembno to, se pravi, da božanskost vzamemo v človekovo naravo, razumljeno kot *phýsis*. V tem je ta velika naloga. Narava je tako ali tako čudenje vzbujajoča, demonična, silna in vzvišena. Gre pa za to, da znotraj narave odkrijemo tudi odnos do božanskega. Naj te drzne filozofske stavke zaključim z Aristotelovo mislijo: Narava drugih živih bitij je demonična, človekova narava je božanska. Filozofsko vedenje je »božansko« po tem, da ve kaj reči in se čuditi tudi ob tako težavnih stvareh, kakor so božanske. (*Nikomahova etika*, VI, 8, in *Parva naturalia*, 463b₁₂.)

JANEZ JUHANT

Jaz bom nadaljeval pri vprašanju religije in v nekem smislu sem tudi jaz doživel ob branju knjige neko pomanjkanje razprave s tega področja, na kar ste sicer vi, gospod Urbančič, uvodoma opozorili oziroma obrazložili. Zakaj je pravzaprav do tega prišlo? Ker pač ni mogoče posegati na vsa področja, menim pa, da je za našo razpravo in tudi za dopolnilo celovitosti te knjige pomembno poudariti vlogo krščanstva, se pravi, sploh odnosa religije, umetnosti in filozofije, in pa s tem tudi, kakšno vlogo je v tem zahodnoevropskem izročilu odigralo krščanstvo in s tem seveda tudi,

kaj se je zgodilo, ko se je ta logična podoba sveta, ki pričenja s Sokratom, Platonom oziroma še posebej z Aristotelom, v srednjem veku združila z judovsko-krščanskim izročilom. Patristika je pravzaprav začetek, ampak jaz vidim, da je vrhunec tega Tomaž Akvinski oziroma sholastika – namreč to, kar se je, tisto, kar vi postavljate kot problem, namreč rezoniranje uma – pravzaprav preneslo tudi v krščansko izročilo ali pa se je dogradilo v krščansko izročilo. Seveda je bil to že problem patristike, ampak ključni problem je po mojem tukaj. Da ne bi pustili ob strani muzičnosti mita, če uporabim ta izraz v grškem izročilu, namreč judovsko-krščansko izročilo ima seveda to muzičnost ne na mistični, ampak na religiozni način in s tem seveda tudi omogoča to razkritje bitij v njihovi izvornosti, medtem ko pa grško, predvsem aristotelsko izročilo dobiva vedno večjo težo, pa se seveda ta muzičnost izgublja na račun rezoniranja, to se pravi, systemskega in umskega urejevanja sveta, ki izgubi posluš za izvorno, in mislim, da je to problem potem seveda še posebej pozne sholastike, to vi tudi omenjate, posebej tam, ko govorite o poskusih neosholastike, kjer je na neki način seveda treba razlikovati dvoje. Na eni strani res tak poizkus v tem smislu, da če hočemo samo z nekim rezoniranjem, to se pravi, z umskimi pojmi obvladovati stvarnost, je seveda stvar že vnaprej zgrešena, to je res. Ampak na drugi strani bi pa jaz videl tu tudi neke poskuse, o katerih vi govorite tudi na koncu knjige, ko pravite, da je krščanstvo danes pred nekako odločilnim izzivom. In jaz se s tem pravzaprav kar strinjam. Bi pa poudaril, da se krščanstvo tega oveda pravzaprav že zadnjih dvesto let in v tem smislu je pomembno, da opozorimo na to, ker namreč krščanstvo že v poskusih, ki so jih napravili nekateri teologi že v prejšnjem stoletju, posebno pa seveda v pripravi na drugi vatikanski cerkveni zbor, poskuša odgovoriti na to vprašanje. Jasno, da so pa seveda rešitve, ki jih je Cerkev potem uspelo tudi uveljaviti, še daleč od tega, da bi nam to izvornost uspelo ujeti. Drugo vprašanje, ki pa zadeva tudi v celoto in se meni postavlja kot zelo pomemben problem, ki ne zadeva samo krščanstva, ampak najbrž tudi našo najširšo bit, ljudi sploh, je vprašanje, ali se zavedamo, da je izvornost misli naloga izbrancev, kakor je seveda poudaril tudi Nietzsche. Če je to naloga izbrancev – bom provokativno postavil vprašanje, ki se zastavlja – kako oziroma kdo pa bo omogočil, recimo, širši množici, da bo prišla do izvornosti biti. V nekem smislu je v preteklosti temu služila religija ali, v zgodnji dobi človeške biti, mit. Ali imamo seveda danes neko sredstvo, morda je slaba beseda, a naj jo pač uporabim, ali so (smo) zmožni izbranci, da tako rečem, omogočiti, da bo množica začutila to izvornost, ker to je na neki način tudi pomembno vprašanje o tem ali se lahko lotimo dekadentnosti človekove biti danes ali ne.

MARIO KOPIC

Odprl bom neko temo, ki je knjiga gospoda Urbančiča izrecno ne omenja, ki pa je dejanska miselna možnost te knjige, nekaj, kar tako rekoč preti iz nje s svojo poudarjeno odsotnostjo. Govorim o Nietzschejevem pojmovanju filozofije, natančneje, o eni verziji tega pojmovanja, ki se je napovedala zelo zgodaj, vzporedno s številnimi drugimi, ki pa je šele pozno odrinila v senco druge verzije in jih začasno »premagala«. Mislim na Nietzschejevo pojmovanje filozofije kot skrajno nevarnega podjetja in pustolovščine, kot miselne dejavnosti, ki ogroža sam človekov obstoj. V nekem zapisu iz kasne zapuščine pod naslovom *Mi, Hiperborejci* – kjer je Nietzsche samega sebe izrecno postavil v zvezo s to mitsko raso srečnih ljudi, ki jo je opeval Pindar – Nietzsche poudarja veliko razliko med svojim in tradicionalnim pojmovanjem filozo-

fije. Poudarja, da je izkazal največjo čast filozofiji s tem, da je »predručajil« njen pojem, da ji je najbolj pomagal s tem, da jo je končno ločil od morale, a pri priči dodaja, da je filozofija, ki jo uči on, »smrtno nevaren pojem« in da bo njegova predručajitev pojma filozofije »drago stala človeštvo« (N 1888/89, VIII 3, 23/3). (Tukaj bi lahko pokazali, da je Nietzschejev obrat k Hiperborejcem v najbolj neposredni zvezi z njegovim pojmovanjem enotnosti filozofov in pesnikov oziroma Apolona in Dioniza, toda pustimo to za drugo priložnost.) Ni jasno, ali je Nietzsche samo strašil druge s svojim odkritjem ali pa ga je morda samega najbolj prestrašilo to, kar se mu je razkrilo. Da ta druga možnost ni izključena, da je celo verjetnejša od prve, je, kot se zdi, dovolj razvidno iz nekega kasnejšega zapisa, v katerem pravi: »Pred živa bitja niso bile nikdar postavljene večje zahteve kot ob nastanku kopnega; takrat so morala, navajena in prilagojena na življenje v morju, obrniti in spremeniti svoje telo in svoje navade in v vsem ravnati drugače, kot so bila privajena početi dotlej – na zemlji do danes ni bilo večje spremembe. – Tako kot je takrat, ko se je rušila in počasi udirala zemlja, morje steklo v razpoke, jame in jarke in dobilo globino, tako bi tisto, kar se danes godi med ljudmi, rečeno s prisposodob, morda lahko bilo nasprotje tega: človek namreč postaja cel in okrogel, izginjajo razpoke, jame in jarki in zatorej – izginjajo trdna tla. Za človeka, ki ga je moj način mišljenja naredil okroglega in celega, je vse v morju, morje je vsenaokrog; toda to morje samo je izgubilo globino. – Mislim sem na povsem drugo sliko, a je nisem ujel! Hotel sem reči: kot vsakdo drug sem bil rojen kot kopenska žival – zdaj pa moram kljub temu biti morska žival« (N 1884/85, VIII 3, 36/1). Nietzsche z eno mojstrsko potezo pojasni epohalni značaj svoje filozofije, poveže svoj način mišljenja s celotno človeško usodo. Bolj posrečeno ni bilo mogoče opisati problematične situacije sodobnega človeka, našega širšega naravnega okvira in globljega zgodovinskega ozadja, nevarnosti, ki nam prete, in vidikov, ki se nam odpirajo. Ta situacija je pertinentno osvetljena iz perspektive preteklosti človeškega rodu, toda ravno, kar zadeva možnost človekovega obstoja v prihodnosti. Vsi naši strahovi in pričakovanja, skrbi in upanja, zamišljenosti in odločnosti.

Izjemnost Urbančičeve knjige v slovenski (pa tudi širši) filozofski pokrajini je ravno v tem, da tej Nietzschejevi podobi ni nič dodala, toda nič ji ni niti odvzela. Urbančičeva knjiga je ta filozofska heterodoksija!

V istem smislu, če ne na še bolj drastičen način, se je Nietzsche izrazil v nekem pismu Georgesu Brandesu iz 1887. leta: »Filozofija, kakršna je moja, je isto kot grob – z njo se ne živi.« Radikalneje res ni bilo mogoče povedati, da filozofija, ki odkriva nihilistično opustošenje življenja, filozofija genealogije nihilizma, toda filozofija, ki se ne sprijazni s tem opustošenjem, prihaja v razkorak (*ungleicher Schritt*) z življenjem samim. Navedenim besedam da še večjo težo dopolnilno Nietzschejevo pojasnilo v istem pismu, da so ga obvladale »posmrtno misli« in mu še samemu ni jasno, od kod jemlje »pogum za tisto, kar v resnici ve«. Res, to, da se je kasni Nietzsche poistovetil s Hiperborejci – ne da bi pri tem skrival, da pred mirno življenje v sreči in kreposti stavi nemirno življenje onkraj dobrega in zla (»mi imoralneži in pustolovci«) – dovolj jasno kaže, da je pogumni puščavnik in samotar že moral preboleti tisto najhujše, da je že moral naslutiti možnost prevladanja nihilizma in najti neko pot, neki izhod iz celih tisočletij labirinta, kot se je izrazil na začetku *Antikrista*, kjer je še enkrat potrdil svojo hiperborejsko zavezo in opredelitev. Ni pa jasno, koliko je pot, na katero je Nietzsche pokazal, zares prehodna, koliko je to v resnici realna zgodovinska možnost današnjega človeštva.

Nosilni problem Urbančičevega dela je gotovo vseobsežna Nietzschejeva destrukcija tradicionalnega idealističnega uma, uma, ki vzpostavlja logiko identitete, ki posamično žrtvuje občemu, neposrednost vsesplošnemu posredovanju. Govor je o kritiki mišljenja, ki raziskuje razloge ali vzroke vseh bitij, mišljenja, ki ravna diskurzivno, ki sestavlja in razstavlja (*synthesis kai diarsis*) pojme.

Metafizika subjekta je samo druga stran še starejše metafizike substance. Zgodovinsko se ta zveza kaže v kontinuiteti razvoja, ki teče od Aristotelovega pojma *ousia* do Descartesove samobitne substance, od antičnega pojma »podležčega« (*hypokeimenon*), ki se v gramatiki reflektira kot subjekt, do modernega pojma subjekta mišljenja, ki se izenačuje z nekim »jazom« (*ego*). Skrajna pogoynost ločevanja substance od akcidence, subjektov od njihovih predikatov, se najbolj opazno razkriva v analizi stavka »strela bliska«. Ta stavek v obliki subjekt – predikat pravzaprav opisuje enoten pojav, v katerem ni mogoče ločiti nekega vršilca (strela) od tistega, kar baje počne (bliska). Tudi idealistično pojmovanje subjektivnosti ni manj »metafizično« od objektivističnega. Nietzsche ga zelo učinkovito postavlja pod vprašaj z uporabo kriterija subjektivnosti na sami subjektivnosti. Takrat se pokaže, da subjektivnost ni nikakršna substanca mišljenja, temveč zgolj orodje »velikega uma« – telesa, ki mu edinole pripada ontološki in spoznavni primat.

Menim, da bi misel in domet nezaslišanega Nietzschejevega obrata v filozofiji (ki pa se končno zvaja na muzično določitev uma), torej Nietzschejeve »muzične revolucije«, rehabilitacije uma v novem muzičnem, natančneje, v estetski obliki, lahko najbolje razumeli, če spomnimo na Aristotelovo omahovanje med resnico sodbe in resnico stvari. Na kratko, resnica stvari je resnica uma, duhovnega »organa opazovanja« (*aisthetikon*); intuitivno mišljenje (*noein*) je opazovanje (*aisthanesthai*), ker se godi v neposrednem stiku/dotiku (*thigein*) z bitjem (*to on*). Tako bi se pokazalo, čeprav tega sedaj tukaj ne morem razvijati, da je metafizika kot iskana znanost (*episteme zetoumene*) prav po svojem najglobljem določilu – muzična! Edino zato lahko tudi zahtevamo preobrazbo njene dosedanje podobe in oblike in njeno ponovno pojavitev v obliki muzičnega neposrednega izkustva uma (*nous*). Nietzschejeva misel je vsa prežeta s tem metafizično-muzičnim patosom, edinole ona je upravičena, da se imenuje metafizika v izvornem smislu besede, »estetska metafizika«; njen skrajni cilj je utemeljitev metafizike, ne pa njeno prevladovanje. Druga stvar je, da je ta zahteva po utemeljitvi tukaj tako tesno povezana z zahtevo po njenem prevladovanju, da je slednjemu skoraj podrejena.

DAMIR BARBARIĆ

Naj najprej povem, da mojega razpravljanja še ni mogoče razumeti kot pravo, resno in ustrezno reakcijo na knjigo kolega Urbančiča. Ta knjiga je namreč tako zahtevna, tako obsežna, ne samo po svojem obzorju in vsebini, ampak tudi po neizrečenih, samo domišljenih implikacijah, po drugi strani pa je zelo nenavadna po svoji drugačnosti od množice današnje, tako akademske kot neakademske filozofske »literature«, tudi zato, ker resnično vsakega resnega bralca zadeva in ga mora zadevati v njegovi najbolj notranji individualni lastnosti, tako da je za zrel odnos do nje potrebno veliko več časa, kot ga imam trenutno na razpolago. Sploh, če upoštevamo moje osebne težave s prebiranjem težjih tekstov v slovenščini.

Po drugi strani sem srečen in hvaležen, ker mi je prišla v roke ta dragocena knjiga, velika po obsegu, še bolj pa po miselnem dosegu. Vse manj je takšnih knjig, vse

pogosteje smo napoteni skoraj izključno k druženju z davno umrlimi misleci, h katerim se vedno znova vračamo, med drugim tudi zato, da bi nas – rečeno malce patetično in napol za šalo – potolažili po grenkem okusu nezadovoljstva, ki nam ostaja po srečanju z bolj ali manj vsem, kar se nam danes v komaj pregledni »sprotne produkciji« ponuja pod imenom filozofije.

To torej še ni moj poskus pravega soočenja z osnovnimi postavkami Urbančičeve knjige, temveč veliko skromnejše prizadevanje, da na podlagi dosedanjega prebiranja in v navezavi na tisto, kar so doslej tukaj povedali drugi kolegi, opozorim samo na nekaj točk, ki se mi zdijo značilne in posebej pomembne. Pri tem bom skušal biti kratek. Upam, da se bomo lahko v nadaljnjem pogovoru tega še tu in tam dotaknili, stvar razvili in morda poglobili.

Najprej neka trditev, ki si jo, če se ne motim, delim z avtorjem. Nihilizem, to je več kot presenetljivo, ni danes tako rekoč za nikogar resnična téma. Skoraj bi lahko rekli, da bi bilo mogoče neki metodološko ploden način pisanja zgodovine najnovejše in sodobne filozofije izvesti pod vodilnim vprašanjem, na katere načine vse se filozofiranje danes izogiba soočenju z nihilizmom. Po drugi strani si delim avtorjevo stališče, izraženo tudi tukaj uvodoma, da je mišljenje, še prej pa izkustvo bistva »dekadence« danes, kot se zdi, edina zares obetavna pot k tistemu, kar nam je ravno filozofsko zadano. Torej hkrati tako *hodos* kot *topos* zares relevantnega sodobnega mišljenja. Zakaj se šteje za samo po sebi razumljivo, da se nihilizem ne tematizira, je vprašanje zase in mislim, da se, tudi ne glede na vse, kar je storjeno v tej knjigi, more in mora razmisliti naša današnja ne le filozofska, temveč tudi splošna duhovna situacija še dodatno v luči tega bistvenega vprašanja.

Za primer, v Zagrebu smo še pred petnajstimi leti zelo resno in temeljito, vsekakor v okvirih svojih subjektivnih zmožnosti poskušali razpravljati o bistvu, izvoru in vseh zgodovinskih učinkih tehnike, torej o tistem, kar je Heidegger na Nietzschejevi sledi prepoznal kot resnično podobo nihilizma. Danes bi takšne razprave verjetno bile ne le mlajšim, ampak tudi zrejšim kolegom če že ne dolgočasne, potem pač vredne samo prizanesljivega nasmeška. Konkretna vprašanja praktične, uporabne etike so medtem pritegnila k sebi vse zanimanje strokovnjakov in pisane javnosti. To je nenavadno in nikakor ni samo po sebi razumljivo.

Kolega Kalan je dobro opomnil, pa tudi Nietzsche sam se je tega globoko zavedal, da vsako tematiziranje nihilizma, ki se mu že vnaprej postavlja v bran kot nasprotniku in sovražniku, na neki nenavaden in skoraj paradoksen način ta nihilizem v resnici prav s tem krepi, jača in utrjuje. Se pravi, da smo s temo nihilizma prišli na neko področje, kjer mišljenje in filozofiranje onemogoča sprejeta, v stoletjih ustaljena metoda. Že samo vprašanje, »od kod« in »zakaj«, usmerjeno k nihilizmu, povsem odpove, ker pri tem nujno že vnaprej pristopamo misleč kavzalno, misleč že s tistim umom, ki ga Urbančič imenuje »amuzični«. Toda več kot vprašljivo je, ali lahko s tem in takšnim umom sploh dosežemo kakršen koli kontakt z izvorom in z bistvom nihilizma.

Drugo, kar se mi zdi bistveno, da tukaj naznačimo – in v tem pogledu mi je kolega Urbančič delno sam odprl horizont, delno pa s svojim delom potrdil nekaj od tistega, kar mi je samemo že leta očitno – je, da danes ne moremo filozofirati, ne da bi mislili globoko *zgodovinsko*, se pravi, iz začetka, iz izvora naše dobe, evropske dobe. Drugače ne moremo resno misliti, in vsi poskusi, da bi mislili tako, da se pri tem ne bi nanašali – seveda najpogosteje šele implicitno – na zgodovinsko genezo vsakega od bistvenih pojmov, vsake od idej, ki jih tematiziramo, so po mojem

mnenju obsojeni na filozofsko sterilnost. Zdravorazumarsko rezoniranje o tem ali onem, vedno oprto na golo razsojevalno moč, kakršno danes iz »novega sveta« pljuska ob obale »kontinenta«, in to ne samo v obliki t. i. analitične filozofije, bo morda deset, dvajset ali dvesto let zelo privlačno in bo v številnih ponovljenih izdajah krožilo po planetu, a to še ne pomeni, da je zares filozofsko relevantno. Se pravi: izključno zgodovinsko mišljenje nam daje dovolj trdno oporišče za dejansko tematiziranje tistega, kar je naša filozofska naloga. Misliti zgodovinsko pa pomeni predvsem biti v stalnem, četudi neizrečenem pogovoru s samim začetkom evropske misli. Grki ostajajo naši stalni sogovorniki, in to ne samo zato, ker so dobesedno vsi zares modri ljudje v nam znani pogrški zgodovini vedeli, da brez nenehnega dialoga z antičnimi Grki v tem življenju tavaš kakor slep in nem. Zasluga Urbančičeve knjige je med drugim v tem, da nas je močno in spodbudno spomnil na to resnico in nas skoraj neopazno same neposredno pritegnil v takšen bistveni zgodovinski razgovor.

Naj v zvezi s tem vendarle dodam tudi manjši pridržek do v tej knjigi prevladujočega duktusa. Nisem namreč povsem prepričan, da moramo pri takšnem pogovoru brezpogojno upoštevati tako Nietzschejeve kot Heideggrove napotke ter se s tem pretežno in skorajda izključno usmerjati samo k zgodnjim, »arhaičnim«, t. i. predsokratskim ali predplatonskim grškim mislecom. Meni se, nasprotno, zdi, da je tisto, kar je pri arhaičnih Grkih dejansko mišljeno, *nam* v tistem najglobljem kljub vsemu skoraj nedostopno brez dolgotrajnega in vseobsežnega soočanja s celotno mislijo Platona in Aristotela. Tako gojim, moram priznati, precej močno skepto do Nietzschejevega razumevanja Platona in mislim, da ima, vsaj v veliki meri, prav Heidegger, ko ga »obtožuje« preprostega obračanja tako razumljenega platonizma. Vendar gojim enako skepto tudi do samega Heideggrovega tolmačenja Platona, in to ne samo v zvezi s tisto zgodnjo, gotovo prenačljeno in pretirano tezo o Platonovem delu kot o zgodovinskem mestu usodne »spremembe bistva resnice«, temveč tudi v zvezi z večino stališč, ki jih vsebujejo kasnejša dela, pri čemer vendar lahko kot pomembno izjemo navedemo npr. predavanje iz let 1942/43 (GA 54). Rad bi torej povedal, da se mi zdi najmanj metodično nujno voditi razpravo z Aristotelom in Platonom veliko počasneje, postopneje, bolj potrpežljivo in bolj temeljito, kot pa se sicer najpogosteje dogaja na sledi Nietzscheja in Heideggra, na kateri smo mi vsi skupaj z Urbančičem tako ali drugače zbrani.

Kar zadeva ta dva misleca, se brez obotavljanja strinjam s splošnim stališčem kolega Urbančiča do Heideggrove interpretacije Nietzscheja. Menim, da je medtem vsakomur, kdor si je resnično blizu z Nietzschejevo mislijo, moralo postati jasno, da je vseeno premalo določiti njegovo filozofijo kot končno in zaključno obliko metafizike. Ko se pri tem »volja do moči« poistoveti z esenco, kakršno poznamo iz klasičnih naukov sholastike, »večno vračanje enakega« pa z enako eksistenco ipd., potem je to precej drastičen padec pod raven, ki je pri Heideggru sicer dosežena pri sami interpretaciji. Seveda se je tega tudi sam zavedal. Naj spomnim samo na stališče v poznejšem kratkem predavanju *Kdo je Nietzschejev Zaratuštra* (VA), da moramo šele odpreti ušesa za tisto, kar je pri Nietzscheju zares novo in ne več metafizično. Da to obstaja, je Heidegger očitno vedel, vedel pa je tudi, da sam po več kot deset letih vztrajnega prizadevanja, da bi razložil Nietzschejevo delo iz celote metafizike in ga znotraj nje umestil, za tak poskus nima več moči in svežine.

V tem oziru je naredil korak naprej Eugen Fink, ki je premogel pogum, da se je nekako uprl svojemu učitelju – kot tudi ponekod pri nekaterih drugih bistvenih

vprašanih, npr. glede Heraklita. Zato je njegova previdna in z veliko spoštljivosti izvedena kritika Heideggrovega razumevanja Nietzscheja tudi za nas danes mero-dajna in blizu stališču, ki ga zastopa tudi Urbančič sam. Vendar bi dodal, da Fink kljub vsemu sprejema neko Heideggrovo splošno tezo, ki menim, da je ključna in hkrati, naj mi bo dovoljeno povedati, napačna. Izvor stalne pomanjkljivosti Heideggrove interpretacije Nietzscheja je namreč v tem, da hitro, po mojem prehitro, vse tisto, kar je pri Nietzscheju na najrazličnejše načine mišljeno pod imenom »morala«, »vrednotenje«, »vrednosti« itd. absolvira v *enotno idejo vrednosti*, to pa potem – brez posebne argumentacije in očitno pod vplivom lastnega predhodnega filozofskega nezadovoljstva s statusom in vlogo pojma vrednosti v filozofiji novokantovstva – projicira ravno na te novokantovsko razumljene *Werte* in s tem po mojem mnenju *de facto* zgreši tisto, kar Nietzsche zares misli, ko govori o morali, razliki med dobrim in zlim, o prevrednotenju, o poveljujoči kreposti itd.

Če hočemo to tukaj mišljeno približati z zgodovinsko analogijo, potem verjamem, da je tistemu, iz česar se hrani Nietzschejeva izkušnja razlike med dobrim in zlom kakor tudi polne »nedolžnosti bivanja« onkraj te razlike, Platonova »ideja dobrega« in vse, kar se nanjo navezuje, neprimerljivo bližja kot tiste vedno zgolj antropološko in »kulturno« razumljene *Werte* novokantovske provenience. Te so vsekakor prešibke, da bi bilo Nietzscheja mogoče stisniti v tako ozko »Prokrustovo posteljo«, in nenavadno je, da Fink brez preostanka deli to Heideggrovo daljnosežno stališče in zlahkoma absolvirani redukcijski interpretacijski prijem. V nasprotju s tem je, kot se mi zdi, prav v tej knjigi narejen bistven izstop iz obzorja, omejenega s takšnim redukcijskim tolmačenjem, in s tem odprt izvirnejši, neposrednejši pristop k Nietzscheju. Torej mi v tem krogu ni treba poudarjati, do kolikšne mere sicer štejem, enako kot tudi Urbančič, Heideggrovo interpretacijo za obvezujočo in po filozofski ravni preprosto neprimerljivo z vsem, kar je bilo glede tega doseženo do sedaj.

Rad bi opozoril še na neko malenkost. Zelo blago in zelo od daleč, brez vsakršnega poskusa strožjega vstopanja v filozofske vidike tega, kar tematiziram, čeprav se moramo ravno tega popolnoma zavedati na, da tako rečem, najbolj elementarni dnevni ravni. Ta knjiga je zame dragocena izkušnja med drugim tudi zato, ker bralcu ne skriva, da brez obotavljanja, brez pomišljanja in kompleksov jasno in enoznačno govori o *aristokraciji* duha. Zadnji pomembni avtorji, ki so si to upali, so v bistvenem že zapustili filozofijo; pod njenim imenom so ponujali kljub vsemu samo neki, resda pogosto imeniten in vzvišen »svetovni nazor«. Te avtorje, ki jih je vse po vrsti inspiriral Nietzsche, v primeri s številnimi šolskimi filozofi morda lahko celo občudujemo, pa vendar moramo vedeti, da jim ni uspelo, da bi ostali do konca temeljito udomačeni v mišljenju. Pri tem mislim npr. na L. Klagesa, O. Spenglerja, S. Georgeja, C. Schmitta, E. Jüngerja in vrsto drugih.

Če nekdo danes, ko je to še veliko manj moderno in splošno sprejemljivo, brez vsakršnega pomišljanja, toda tudi brez vsakršnega hrupa in prisiljenega dramatiziranja, preprosto, skoraj tiho in sproščeno, toda enoznačno resno govori o aristokraciji, je to zame dragoceno. Vendar bi rad vseeno opozoril, da se vsak takšen avtor gotovo zaveda tega, koliko je že ta beseda sama izziv in rokavica, vržena v obraz ne samo stoletju, ampak tudi stoletjem, in katere so vse stvarne posledice tega. Nenavadno težko se je vzdržati velike rezerviranosti, ki jo celo nedvomno bistri Nietzschejevi bralci, polni duhovnega poleta, občutijo do tistega, kar je on imenoval »red stopenj«. Zakaj? Zato, ker je – naj v šali povem nekoliko dramatično – svojevrstno prekletstvo

zadnjih nekaj stoletij v tem, da se je vsak poskus, da bi se elementarna vprašanja skupnega zgodovinskega in političnega življenja ljudi mislila in živela zunaj že zdavnaj začrtanih okvirov enakosti vseh ljudi, enkrat pred Bogom, drugič pred zakonom in idejo prava, z eno besedo, zunaj okvirov tako ali drugače razumljene demokracije, zgodovinsko končal s popolno katastrofo. S padcem v vulgarni, primitivni iracionalizem, ki se vedno znova kaže kot nujna posledica vsakega množičnega, splošnega odstopanja od tega strogo začrtanega okvira pričakovane enakosti. Mi vsi, ki kolikor toliko поблиže poznamo Nietzscheja, se ne moremo načuditi, da je petdeset ali šestdeset let, in to ne samo v povsem preprostih in neizkušeni državah, namreč neizkušeni v zadevah pravega mišljenja, temveč tudi v veliko zrelejših duhovnih in kulturnih okoljih, lahko naravnost samo po sebi razumljivo veljal za ideologa nacizma. Tega se moramo, kot pravim, zavedati, ne zato, da bi se prestrašili in umaknili, ampak zato, da bi še dosledneje, bolj pomirjeno in bolj pogumno skupaj z njim prenašali to breme vedno mogočega skrajnega nerazumevanja. Če hočemo potem-takem še naprej misliti na njegovi sledi, potem moramo skupaj brez velikega hrupa in izzivalne dramatičnosti sprejeti tudi to usodo, da zavestno mislimo proti močnim, odločilnim težnjam časa. Tukaj ne pomaga nobena blažilna samoprevara.

Na koncu pa še neka stvar, ki je bolj strogo filozofske, sistemske narave, toda mislim, da bi bilo morda koristno opozoriti nanjo. Veseli me, da se je Urbančič že v prvi točki današnje uvodne besede tudi sam zadržal prav pri njej. Jaz namreč, vsaj kolikor sem do zdaj utegnil spoznati pri pazljivem branju knjige, njeno filozofsko središče najdevam v misli trenutka, in to razumljenega strogo kot *hkratni začetek in konec*. Veseli me, da je tudi sam avtor ravnokar opravil svojevrstno naknadno osmislitev temeljev lastne knjige ravno s tega zornega kota. To je po mojem mnenju zares ogrodje, filozofsko ogrodje vsega, kar je pozitivno v knjigi izvedeno in rečeno, po drugi strani pa je to hkrati tudi verjetno najtežja misel v knjigi. Toda če se vsaj do neke mere ne razume ta osrednja misel, potem se bojim, da bo knjiga morda naletela na naklonjenost, vzbudila celo zanos in navdušenje, da pa vseeno ne bo razumljena v tistem svojem najglobljem in lastnem. Zato se mi zdi, da je treba na vsak način uzavestiti to, da prav to tvori podlago in tako rekoč metafizično temeljno strukturo knjige, osnovo, na kateri sloni in na kateri se gradi vse drugo, in da je treba stalno napotovati dobronamerne bralce k temu, da najprej iščejo prav to kot svojevrstna zlata vrata, ki peljejo v notranjost, iz katere se bolje razume vse, kar je v knjigi izrecno rečeno.

Zdaj se sprašujem, ali povsem zadostuje, da se zadržimo pri imenu *kairos* za tisto, kar je avtor v knjigi mislil kot »trenutek«? Nisem povsem prepričan. *Kairos* ima resda ta pomen. Seveda ni govor o leksiki, o semantiki, mislim na filozofski pomen. Poleg tega je bil tam, kjer je bil v novejšem času resno mišljen trenutek, recimo pri Kierkegaardu ali pri Bultmannu, tematiziran ravno na fenomenu *kairosa*. Toliko je takšno imenovanje nedvomno upravičeno.

Po drugi strani se mi zdi, da se s tem vseeno nekaj izgublja, da se bralcu jemlje zavest o tem, da se je šele znašel pred obsežno in težko nalogo, namreč to, da poskuša po avtorjevih napotkih premisliti strukturo celotne bistvene zgodovine pojma časa. *Kairos* je v uporabi pogosto, da tako rečem, vzet, ekstrahiran, ekstrapoliran, abstrahiran iz sklopa celovite strukture časa, kot je bil merodajno mišljen v naši zahodni zgodovini, in se razume kratko in malo kot izvorni fenomen, ki stoji nekako ob strani te celovite strukture.

Jaz bi rekel, da je mogoče treba fenomen *kairosa* miselno poglobiti, ga povezati s tistim, kar je v filozofski tradiciji jasno in enopomensko poimenovano z imenom *to exaiphnes*, merodajno v Platonovem *Parmenidu* 156 de. Ko se tisto, kar je tam tematizirano kot trenutek, ki je v času in ni v času, ki je *atopos*, ki je neumeščen, ki ni nikjer, kar pomeni, da ga ni mogoče nikakor, niti z metaforo niti dobesedno, spraviti v zvezo ali analogijo s prostorom, kot je pravzaprav primer od Aristotela pa vse do danes – ko se torej *to exaiphnes* z mišljenjem poveže, potem pa tudi ostro loči od tistega, kar je Aristotel v svoji *Fiziki*, IV. knjiga, poglavja 10–14, mislil kot »tisto zdaj« (*to nyn*), in kar je, brez ozira na Avgušтина in njegove *Confessiones*, ostalo po mojem mnenju merodajna metafizična interpretacija časa do dandanašnjih dni, tam, kjer se čas sploh resno premišlja, saj sta vulgarni premočrtni fizikalni čas pa tudi kvazibiološki dinamični čas, kakršnega imamo npr. pri Bergsonu, samo gola derivata iz njega – ko se torej »nenadni trenutek«, *to exaiphnes*, filozofsko interpretativno približa Aristotelovemu »zdaj«, a se hkrati od njega tudi loči, potem smo po mojem mnenju dobili popolno filozofsko okrepitev tega središčnega *kairosa* v knjigi. In mislim, da smo s tem na isti mah blago prisilili bralca, da se ne zadovolji zgolj s slutnjo tistega, kar je bilo s tem mišljeno, temveč da prav to *sam misli*. Toda čas je, da neham nizati nekatere svoje prve odzive na knjigo.

DEAN KOMEL

Kolega Barbarič je izpostavil *kairos*. Strinjam se, da obstaja zgodovina pojma *kairos*, začenši s predsokratsko mislijo, Platonom, Aristotelom, pa potem Pavlovimi pismi itd. Rekel bi celo, da je sama zgodovina in struktura uma, ki jo razgrinja Ivan Urbančič v svoji knjigi, v temelju določena s kairologijo. Sprememba *kairosa* je določilna za spremembo tipa umnosti, in sicer na ta način, da mu podeli imanentno eshatologijo ter tako um sili k odločitvi glede resnice biti.

Rad bi se dotaknil še tega, kar je na začetku povedal Ivan Urbančič v zvezi z ironijo, češ da ta moment doslej v interpretacijah Nietzschejeve misli ni bil dovolj upoštevan, tudi pri Heideggru ne. Ne morem povsem pritegniti Urbančičevi in Barbaričevi kritiki Heideggrove recepcije Nietzscheja, ki naj bi bila Nietzscheja obravnavala kot zadnjega metafizika. Menim, da je to zelo poenostavljeno gledanje. Heidegger Nietzscheja s tem, da njegovo misel locira v konec metafizike, nikakor ne ponižuje, marveč povišuje. Enako velja za Platona, čigar misel naj bi pomenila začetek metafizike. Heideggru ni do sestavljanja razpredelnic. Če pa to na podlagi nekaterih Heideggrovih uvidov počnemo mi sami, je to naš problemčič, ne njegov. Izročilo metafizike je za Heideggra vendar nekaj, čemur smo kot Evropejci ne le vedno že izročeni, ampak se mu moramo zmeraj znova izrecno izročati. Verjetno se tudi strinjate, da konec metafizike ni kaka poljubna Heideggrova domislica. Znano vam je, da Heidegger ni samega sebe nikoli postavljaj nad ta konec, temveč je skušal prav s kraja tega konca najti izhodišče za prihodnje mišljenje, ki ni več metafizika (kar pa ne pomeni, da je lahko do nje arogantno).

Glede same ironije pa tole: recimo, da bi se bil Heidegger zadržal ob njej; kaj bi se bil vprašal? Vprašal bi se, kaj pomeni ironija kot temeljno razpoloženje: kako je z bitjo samo, da nanjo odgovarjamo z ironijo? (»Odgovarjanje« tu vključuje: razpoloženje, govorjenje in držo.) V tem primeru pa bi se izkazalo, da ironija nikakor ni tisto, kar nas uvede v odločitev o biti, ampak nas celo izrazito odvede od nje. »Ironična distanca« je umik pred *kairos*, ki ga, mimogrede, Heidegger prvi izrecno premisli znotraj razmerja časa in biti.

Vrh tega se prav z *eironeía* (gr. »potajba«, »pretvarjanje«, »hlinjenje«, »porogljivost«) pri Sokratu uveljavi umnost kot naddoločna vrlina. O tem sicer govorim v knjigi *Razprtost prebivanja* (str. 107). Tudi za Nietzscheja samega je ironija nekaj, kar potlači dionizično dimenzijo *kairosa* in v nasprotju s tem povzdigne umovanje. V *Somraku malikov* lahko preberemo: »Je Sokratova ironija izraz upora? Resentimenta sodrge? Uživa kot zatirani nad lastno krvoločnostjo pri zabadanju silogizmov? Se *maščuje* nad odličniki, ki jih fascinira? Kot dialektik imaš v rokah orodje brez prizanašanja; z njim je mogoče postati tiran; ko zmagaš, spraviš v sramoto. Dialektik prepusti nasprotniku dokaz, da ni idiot: podžiga bes, obenem ga spravlja v nebogljivost. Dialektik *depotencira* intelekt nasprotnika? Kako? Je dialektika pri Sokratu samo oblika *maščevanja*?« (str. 19.). Ne bom posebej izpostavljala tega, kaj ironija pomeni v romantiki, pa potem pri Kierkegaardu. Skratka, menim, da beseda ironija ne označuje primerno tega, za kar Nietzscheju v njegovi misli gre. Na to sem namignil že v krajši recenziji Zarastrovega izročila II v tedniku Mladina, svoje pomisleke glede »ironičnosti Nietzschejevega nihilizma« pa sem Urbančiču izrazil tudi med pogovorom na njegovem domu v Rožni dolini. Morda bi bila primernejša beseda »norčavost« – ki se oglašča tudi iz prej omenjene Nietzschejeve pesmi: »Igra sveta, vladarica, / Bit in videz meša: / Njena večna norčica, / Nas – vanjo meša.«

VALENTIN KALAN

Dean je povedal nekaj lepih besed o pojmu ironije, in mislim, da so zelo pomembne za oceno vprašanja humorja pri Nietzscheju v njegovi distanci do nihilizma. Seveda z ozirom na tisti razgovor med Nietzschejem in Ariadno, v katerem je omenjena svinjska nemščina (*Schwein-Deutsch*), namreč žargon, ki ga uporabljajo strokovnjaki vseh znanosti, vključno s filozofii, ki ne bi bili pesniki. Mislim, da je nekaj zelo pomembno, namreč, da je Sokratova ironija dejansko ironija distance in pretvarjanja. In mislim, da je Dean v svoji diskusiji lepo opozoril na to, da je ironija zavzemanje distance, zlasti moderna ironija, da pa je Sokratova ironija res tudi oddaljevanje, in sicer v besedo kot *logos*. In *logos* sam je tista distanca. Za to navedbo sem vam hvaležen.

Povedal pa bi še nekaj v zvezi z ironijo. Ironija kot šala spada po pesnikovih besedah, mislim, da Verlainovih, v barbarstvo duha. Se pravi, ni tako, kot je menila dialektična teorija humorja in dovtipa, namreč, da je dovtip prefinjena dialektika. Ironiziranje, šala kot zavzemanje distance, dejansko omogoča nadaljnji proces logificiranja življenjskega izkustva. To je zlasti vidno v načinu, kako je logificirala naravo (*phýsis*). Mislim, da je trenutek evropske biti treba razumeti kot trenutek stanja v resnici in da je ključna beseda tu *aletheia* v dvojnosti in ne – tu bi se od kolega Damirja morda nekoliko distanciral – vprašanje trenutka (*kairos*). Kajti tu je treba razločiti še nekaj. Kako je mogoče priti blizu trenutku časa? Speklativni kratki odgovor je, če uporabimo Ivanove besede, ta: Kako pridemo v *kýros*, v to, kar se dogaja, za kar Heideger pravi: kako in v katerem trenuku, in kako *kairos*. *Kýros* je tisto vladajoče, do katerega tako ali tako vedno pride, ker če mi ne bi bili tu, se ne bi zgodili. *Kýros* je *Ereignis* (dogodje), *kairós* pa je to, kako smo mi, recimo, časno v odnosu do dogodja. In tretje vprašanje je: Kako, kaj nam ta dogodek prinaša, se pravi, vprašanje časnosti kot *hora* (ώρα). Odtod je naša »ura« kot »instrument«, to se pravi v derivativni dekadentni rabi besede, kot tisto, kar nam čas samo meri. In kaj pa je zdaj nenadnost (ἐξαιφνης)? Jaz mislim, da je *eksaiphnes* samo ekstatičnost

časa. To je glavno. Se pravi, da je grška izkušnja časa kot nenavadnost v tem, da sem nenadno iz sebe. Se pravi, ne samo prostorsko iz sebe, ampak dejansko nenadno glede na moj lastni, da tako rečem, metrični čas. In v tem smislu jaz vidim, da je *eksaiphnes* bistvo časa, da pa samega časa iz trenutka najbrž ne moremo razumeti, ker je to že naš, bi rekel, *modus kairós*. *Kairos* je potencirano in silovito, eksistenčno izkustvo časa. To je vidno pri Kierkegaardu, ki je začel izdajati časopis *Augenblick* (*Trenutek*), ker je rekel: »Dovolj imamo takega in drugačnega teoretiziranja v teologiji, treba je dejansko, ta hip nekaj storiti.« In tiste zadnje dni, preden je doživel ta zlom, je v polni treznosti izdajal letak, ki ga je sam tiskal in razmnoževal.

Zdaj pa še tretje vprašanje k pojmu časa. Zame je še vedno sporna teza te knjige glede večnega vračanja, in sicer je moj prvi pomislek ta, da nekritično govori o pojmu večnosti. Če tu govorimo o trenutku večnosti, je večnost lahko v govoru tu mišljena samo kot vek, kot življenjska *vis*, *vigor*, če je slovenska beseda vek v zvezi z *vis* kot *energeia*, možnost, mogota. Bržkone pa je večnost – in bojim se, da je tako – vendarle mišljena drugače, vsaj Heidegger je v *Was heisst denken* Nietzschejevo vračanje vrnil v metafizično konotacijo, tedaj pa se je treba vprašati, ali nima vendarle Heidegger s tezo, da je večno vračanje način biti bivanja, *esse essentiae*, v nečem prav. Zakaj? Če iščemo samo pojem biti, odgovarjamo na vprašanje o bistvu, ne pa o načinu biti. Ta knjiga pa nas skozi napoti na bit bivanja, *esse existentiae*. Da bi stvar res do kraja izvedli, ne bomo govorili o bistvu časa, se pravi, o *esse essentiae* časa, potem pa bomo naenkrat prešli k vprašanju bivanja *esse existentiae* in bomo tako, recimo, izigrali eno proti drugemu. In to je tisto veliko vprašanje, ki tule ostaja neodgovorjeno in terja v nadaljnjem, v interpretaciji ali Heideggerja ali Nietzscheja ali pa nas samih, še svojo refleksijo. Še enkrat bi rekel, vprašanje časa se veže na pojme *kairós*, *kyros*, *eksaiphnes*, *hóra* in *chrónos*, seveda kot metrični čas. In ko te komponente združimo, morda sem katere še celo izpustil, smo, bi rekel, v tisti dimenziji, v kateri nam je dejansko biti, v kateri smo mi sami kot $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$.

JANEZ JUHANT

Jaz bom nadaljeval z novozaveznim pojmom *kairós*, ker se mi zdi, da vnaša ravno za vprašanje, kje smo oziroma kje se nahaja bit, zelo pomembno sporočilno vrednost v tem smislu, da *kairos* v *Novi zavezi* pomeni nujnost konkretne odločitve pred Kristusom. Ta odločitev je seveda v veri, se pravi, v sprejemanju svojega položaja pred Bogom. V tem smislu bi jaz nadaljeval, da je problem biti v krščanskem smislu potem srednjeveška filozofija dopolnila, in s tem se nekoliko navezujem na tisto, kar sem govoril prej, krščanska filozofija je torej dojetje biti v veri dopolnila z logičnim uvidom, kolikor je rekla, da je pač treba verski odnos logično interpretirati. To se pravi, stanje pred Bogom je treba človeku, ki je logično bitje, tudi logično razložiti. Ne morem samo iracionalno razlagati vere, ampak jo moram kot racionalno bitje razlagati z *logosom*. In seveda je s tem tudi krščanstvo nekako sprejelo to interpretacijo, ki jo je ponudila grška filozofija. Kaj to pomeni? To se v bistvu nanaša na vprašanje, o katerem smo prej govorili: iracionalnost Nietzscheja. Namreč, to mi je zelo všeč v knjigi, da kolega Urbančič poudarja, da današnje stanje človeka ni rešljivo, ne da bi logično razmišljali. To se pravi, mi kot logična bitja smo vedno, kljub temu da *kairós* človeka včasih s svojo fizično silo tako sili, da bi sprejemal iracionalne odločitve, vendar mora človek kot logično bitje tako nadaljevati svojo zgodovino. Postavljen je v to časnost in v tem se zelo strinjam s kolegom Barbaričem,

da je treba tu voditi dialog, mogoče ne samo z vsem tem, kot je bilo tukaj rečeno, ampak je danes po mojem zelo pomembno voditi dialog tudi z različnimi drugimi izročili, ki so ta položaj človeka poskušala interpretirati in na svoj način nekatere stvari v človekovi biti tudi izpostavljati. Seveda je danes to vprašanje za vsako filozofijo nujno potrebno. V tem smislu je po mojem videnju Urbančičev poskus pač eden – tako ga je tudi on na nekaterih mestih svoje knjige poudaril – pomemben poskus, predvsem pa morajo vsi ti poskusi seveda iti v to smer, da izrazijo to prizadetost biti. To se pravi, nobena filozofija pravzaprav ne more biti neprizadeta in v tem smislu seveda neka salonska filozofija tudi zame osebno ostaja vedno problematična.

IVAN URBANČIČ

Naj nekaj rečem k tistemu, kar je kolega Kalan povedal o problemu temeljne razpoložnosti mišljenja. Mnogo se govori, npr., o čudenju, ki sta ga Platon in Aristotel postavila kot začetno spodbudo filozofskega mišljenja, pri čemer je temu mišljenju izrecno šlo za resnično spoznanje, znanost (*episteme* v Aristotelovem smislu iz njegove *Metafizike*). Čudenje je neko razpoloženje. Vendar moram reči, da čudenje – *thaumázein* – kakor sta ga v kontekstu svoje misli rekla Platon in Aristotel, nikakor ni kaj zanosnega in povzdigujočega, saj prevladuje v njem neko hudo dvomljenje, neka stiska in zadrega in nemir spričo tega, da je vsako in vse na tem svetu spremenljivo in zato o njem ne more biti resničnega spoznanja, ampak le mnenje. Takšno stanje duše pa ravno žene k iskanju tistega na sebi spoznavnega in stanovitnega. In tako pride šele v tek filozofiranje – in znanost.

Glede na rečeno, se zastavlja vprašanje: Ali je prevladujoče razpoloženje današnjega mišljenja še vedno lahko tisto platonsko in aristotelovsko čudenje? Če je tisto čudenje gnalo tako čudečega se k resničnemu spoznanju ali znanosti kot znanosti, potem v naši dobi vsezajemajoče prakse znanosti, ki že razčlovečuje človeka in uničuje njegov svet in grozi s planetarno katastrofo, najbrž ni več tisto čudenje osnovna spodbuda za mišljenje danes. Prej bi bilo mogoče reči, da je osnovno razpoloženje mišljenja danes neka groza, neka zgroženost človeka spričo stanja današnjega sveta in njega samega v njem. Takšno razpoloženje pa je vsekakor mračno, zamorjeno – in že zato nekako vprašljivo. Mislim, da je prav na sledi Nietzscheja mogoče priti v tisto *temeljno moderno razpoložnost mišljenja*, ki je dandanes še vedno skrajno redka.

Kajti opozoriti želim posebej na tole. Ni odločilno to, da takšno razpoloženje znamo le imenovati in tako v neki distanci prepoznati. Odločilno je le to, da mi sami pridemo v takšno temeljno moderno razpoloženje mišljenja in se pustimo po njem razpoložiti. In katero naj bi bilo takšno redko temeljno razpoloženje naše dobe? V svoji knjigi sem ga na sledi Nietzscheja prepoznal in identificiral kot svoje v tistem, kar Nietzsche imenuje *vesela znanost*. Kako se kaže to razpoloženje? Misel smrti starega boga in vsega, kar se je doslej opiralo nanj; misel o padcu dosedanjih vrhovnih vrednot itd. – je hkratna z *zmračitvijo* človeka. Toda prepoznanje teh bogov v padcu kot *malikov* je hkratno z *zvedritvijo* človeka. To prepoznanje bogov kot *malikov* je hkratno z njihovo smrtjo, padcem, zato je hkratno tudi razpoloženje, ki je neki sklad nasprotnega: *zmračitve in zvedritve*. Misel modernega nihilizma je hkratna z *zmračitvijo*, *zgrozivitvijo* človeka. Toda misel prepoznanja nihilizma kot zadnjega modernega malika – torej dogodek tiste hudičevske ironije nihilizma, o kateri sem govoril prej – je hkratna z *zvedritvijo* in *sprostitvijo* človeka. Ta je šele tako sproščen in odprt za zgodbo novega začetka kot možnosti. Temeljno razpoloženje mišljenja naše dobe

je sklad istosti *zmračitve/zvedritve* in je dandanes skrajno redko zato, ker je tudi mišljenje, ki danes to ime zasluži, nekaj skrajno redkega.

Povsem torej zgreši vsako zgolj rezoniranje o takem razpoloženju. Ponovno pravim: odločilno je, da mi sami pridemo, da *ti sam* prideš v to temeljno razpoloženje mišljenja in se pustiš od njega razpoložiti, kar je sovisno s tem, da sam prideš do mišljenja in se pustiš nagovoriti od njegove zadeve kot tistega edino *miseljivega samega*. To pa je na sledi Nietzscheja najprej ravno mišljenje *bistva* dekadence. Enega ni in ne more biti brez drugega, namreč takega razpoloženja in takega mišljenja. In morda je le takšno, tako razpoloženo mišljenje tisto, ki lahko pride do *mužičnosti*, ki je seveda nekaj mitskega, *dionizičnega*, k čemur vleče Nietzscheja. Tako razumem vprašanje o temeljnem razpoloženju danes. Ne morem pa reči, da je razpoloženje kot sklad istosti *zmračitve/zvedritve* že tisto muzično razpoloženje.

VALENTIN KALAN

Ponavljam, da moje vprašanje razpoloženja zadeva muzični um. Pri tem izhajam iz nekega temeljnega uvida Heideggrove hermenevtične fenomenologije, ki nenehno ponavlja, da je počutje oziroma temeljno razpoloženje to, kar odpira svet: svet nam odpira npr. glasba, muze nas pripeljejo do izvora. Tudi izvorno versko izkustvo, Abrahamovo itd., odpira neki svet in nas pelje k izvoru. To je ena stvar.

V zvezi z vprašanjem temeljnega razpoloženja je treba razumeti tudi razpoloženje čudenja. Če čustvo čudenja vzamemo v najboljšem pomenu, *a fortiori*, tedaj lahko rečemo, da je čudenje drža, ki grško filozofijo prežema od Talesa, Heraklita in Parmenida do konca.

IVAN URBANČIČ

Tega ne vemo.

VALENTIN KALAN

To je moja teza, ki se da potrditi s tem, kar sam trdiš v svoji knjigi – sedaj bom uporabil dialektični argument – da moderna znanost nujno izhaja iz grške filozofije ter je v tem smislu naslednica, derivat grškega uma. Rad bi še dodal – čeprav tega sedaj ni časa dokumentirati – da ne vidim nobene prave razlike med umom Heraklita ter umom Platona in Aristotela. Um, to je uvidevanje, doumevanje in konec! Razlika med Heraklitom in Aristotelom je predvsem ta, da je Heraklitov um potopljen v naravo kot φύσις ter v življenje kot ψύχη, ker je princip resnica kot ἀλήθεια, ki je narava, medtem ko je pri Aristotelu um sam tisti ogenj, ki vse prežarja in deluje v nas kot naravna luč – odsev tega je razumevanje uma kot *lumen naturale*. Nadalje je dvom temeljno razpoloženje, ki navdihuje novoveško filozofijo. Po Heglu je pot dvomljenja tista, ki zavest vodi do znanosti. Kadar pa zastavimo vprašanje o »koncu evropske biti«, potem je normalno, da se vprašamo, kakšno je temeljno razpoloženje na koncu filozofije: ali je to tesnoba, dolgčas, zgroženost? Ob iskanju temeljnega razpoloženja Heidegger odpre veliki dialog med kulturami, ki je ravno iskanje novega razpoloženja. V tej zvezi ni odveč spomniti, da imajo avstrijski filozofi vprašanje razpoloženja za tako pomembno, da so ustanovili društvo za filozofijo in glasbo. Afiniteta filozofov do glasbe je sicer znana od Platona dalje. S tem ko vidim somrak malikov, gotovo pridem do neke razvedritve, vedrine: tudi tu je na delu neko počutje, razpoloženje. A kaj drugega je ta vedrina kakor tisto, kar je Heidegger v

Poljski poti – ki je pravi brevir Heideggrovega mišljenja – imenoval *das Kuinzige*, vedrost, duhovitost, veselost: to je tisti humor, ki ga ti napačno pogrešaš pri Heideggro. Heideggrovo *das Kuinzige* je vedro vedenje, vesela znanost, *la gaya scienza*. Vedro vedenje je v tem, da na nihilistično logiko odgovoriš tudi s šalo, ne pa da šalo uporabiš za to, da nihilistično logiko razvijaš na način dialektike šale. Moja distanca do tvoje knjige je v tem, da ob govoru o muzičnosti ne vprašuješ o temeljnem razpoloženju in da tema temeljnega razpoloženja ostaja ena od točk, ki nanje ni odgovorjeno. V zvezi s tem mislim tudi, da tudi tvoja interpretacija pesmi Goetheju, ki govori o igri sveta, ki meša bit in videz – iz *Vesele znanosti* – ostaja še marsikaj dolžna ravno glede vprašanja razpoloženja. Z besedo somrak (*Zwielicht*) smo naprej samo prevedli grško resnico kot *a-létheia*. Glede resnice kot *a-létheia* pa je moje mnenje tako, da smo vsi muzikalni. Pazite, tudi govor sam je glasba, muzika – to vedo tisti, ki poučujejo zlasti tuje jezike. Kadar zvoka kot pomenskega zvočnega fenomena ne slišimo kot muzikalnega, tedaj je govorjenje nerazumljivo, ker ga slišimo kot nemuzikalno in nemuzično. Če jezik slišimo kot akustični fenomen, tedaj je nerazumljiv, nepomenski, kadar pa slišimo »melodijo« jezika, tedaj nam besede govori, jezik je pomenljiv. Muzičnost jezika nas vodi k vprašanju skrbi za jezik. Zato bom rekel tako: tule pogrešam skrb za rabo jezika. V zbirki pesmi z naslovom *Namigi*, ki jo je Heidegger natisnil v samozaložbi leta 1941 v Meßkirchu, najdemo znameniti Heideggrov stavek: »Mišljenje biti je skrb za rabo jezika.« Samo toliko bi rad na kratko dodal.

IVAN URBANČIČ

O tistem, kar je zdaj govoril kolega Kalan, med nama najbrž ni spora. Ali je temeljno razpoloženje mišljenja danes – torej zgodovinsko razpoloženje mišljenja – že razpoloženje muzičnega uma ali mišljenja, tega ne morem reči, ker ne vem. Vprašanje kolega Kalana o razpoloženju muzičnega uma – in s tem v zvezi o tistem razpoloženju, ki ga prinaša muzika – je vsekakor upravičeno vprašanje. Prej sem le opozoril na to, katero je temeljno razpoloženje premisleka v moji knjigi. Problem bistva dekadence, kakor sem ga zastavil, kjer je celotna zgodba zgodovine metafizične filozofije z nihilizmom kot svojo končno konsekvenco vred le silno razvejeni izraz in simptom dekadence, obsega največji del besedila moje knjige. Tisto, kar sam razumem z *muzičnostjo*, je – na kratko rečeno – posluš ali poslušnost nagovoru zadeve mišljenja same. Mesto te poslušnosti ali takega posluha je v človekovi *odprti sproščenosti* od vsega dosedanjega in obremenjujočega, sproščenosti, ki je obenem *odprta sproščenost* za pri-hod ali razkritost prve zadeve mišljenja. Morda je taka odprta sproščenost za razkritost zadeve same tisto temeljno razpoloženje mišljenja iz novega začetka, ki ga Kalan išče pri »muzičnem umu«. Tako bi se lahko današnje in redko temeljno razpoloženje sklada istosti *zmračitve/zvedritve* spreobrnilo v mir odprte sproščenosti.

VALENTIN KALAN

Ne bi rekel, da je čudenje (τὸ θαυμαζέειν) zadrega, to je najprej občudovanje in v tem smislu nosi tudi mišljenje biti lahko pojem čudenja. Poleg tega pa se moje vprašanje ni nanašalo na razpoloženje muzičnega uma kar tako, ampak na to, katera so razpoloženja muzičnega uma, ker je muzičnost sama razpoloženost. Muzičnost razumem kot eno od imen za razpoloženje, je sama razpoloženost. Pogrešam pa

določilo razpoloženja uma, ki sega onkraj amuzičnega uma. Nedoločen je tudi govor o amuzičnem umu.

Ker nas čas priganja, bi rekel samo še to besedo. Določenost muzičnega uma pogrešam zato, ker je tudi metafizična usmerjenost, metafizični um lahko muzičen. Kadar metafiziko in znanost ocenjujemo z vidika epohalne zgodovine, tedaj je potrebno, kakor Heidegger izrecno pravi, tudi samo muzičnost ceniti, vrednotiti (*schätzen*). Kakor dokazuje zgodovina umetnosti, obstaja tudi muzičnost, ki je »metafizična«. Hvala.

IVAN URBANČIČ

Kako je s čudenjem, kakor ga izrekata Platon in Aristotel, sem poskusil nakazati prej. Ni mogoče iz konteksta vpeljave čudenja pri Aristotelu prezreti tega, da v tistem čudenju vladajo stiska, nemir, zadrega, dvomljenje o človekovem stanju še-ne-spoznanja spoznavnega na sebi. Ravno takšno razpoloženje namreč žene rado-vednega človeka k znanosti kot znanosti. Dopusčam pa možnost, da je razpoloženje čudenja lahko tudi drugačno. Pirjevec je, npr., razumel čudenje kot zanosno ganjenost in čudežnost tega, da bivajoče *je*. Vendar pri takih možnostih ne smemo prezreti tega, da govorimo tu o razpoloženju mišljenja v njegovi epohalni *zgodovinskosti* in da to niso kaka nenehno spreminjajoča se vsakdanjostna razpoloženja in čustveca na površini človekove duše. Morda je mogoče govoriti tudi o »metafizični muzičnosti«, kakor je rekel kolega Kalan. Toda da bi bila taka »metafizična muzičnost« tista nekdanja dionizična, mitska muzičnost samih Muz – Snovalk – tega si ne bi upal trditi.

Glede Kopicéve misli o hiperborejstvu pri Nietzscheju, v katero je Nietzsche umestil samega sebe, bi rekel naslednje. Vsekakor je res, kar pravi Kopic, da je v hiperborejstvu, kakor ga razume in reče Nietzsche, že tisto, kar njemu omogoča preboj izročila metafizične filozofije. Lahko bi rekli takole: hiperborejstvo je izpolnjeno s tistim, kar Nietzsche imenuje vesela znanost. Seveda nimam v mislih le njegove knjige s tem naslovom, ampak njegovo poglobljeno razmišljanje v celoti. Tu je v zvezi z veselo znanostjo treba omeniti njegovo ironijo nihilizma.

Glede tistega, kar je govoril kolega Barbarić, moram reči, da večinoma vse sprejemam. Tudi nekatere pomisleke, ki jih je izrazil, sprejemam kot problem za razpravo. Najprej bi tu omenil Barbarićevo opozorilo na to, da, npr., Nietzschejeva interpretacija Platona in Aristotela ni vedno povsem zadeta. Barbarić zahteva – upravičeno – da bolj potrpežljivo in poglobljeno razpravljamo z njima in trdi, da nam takšno razpravljanje še danes lahko odkrije marsikaj nenavadnega. Zadnji sem, ki bi to zanikal. Poglobljanje v misel kakega velikega misleca nam vsakokrat odkriva nove razsežnosti njegovih misli. Še posebej, če pomislimo na tisto Heideggrovo vodilo, da je šele tisto nerečeno v vsem rečenem kakega misleca tisto pravzaprav vznemirljivo pri njem.

Vendar: kdaj in kako nam je sploh mogoče zagledati in odkriti v ohranjenem izročilu kakega misleca nekaj, kar je mnogim interpretacijam njegove misli v stoletjih ali tisočletjih po njem ostajalo skrito ali je bilo prezrto? Še bolj je treba zaostri vprašanje: kako lahko odkrijemo takšno, kar je ostajalo skrito že samemu mislecju? Trdim, da ne zato, ker smo mi, ki ga danes interpretiramo, bolj pametni, bolj genialni, bolj skrbni ipd. kot njegovi interpreti pred nami ali celo kot on sam. Ampak beseda misleca nam spregovori na novo, če se mi sami zadržujemo na drugem mestu in drugače kot interpret pred nami in njen mislec sam. Tedaj lahko zaslišimo, da tudi

beseda misleca govori iz nekega svojega drugega, izvirnejšega mesta, ki je ostajalo dotlej zastrto. Le takó različnost bistvenih interpretacij filozofskih misli ni kaka poljubnost interpretov. Tako pridemo do nerečenega v rečenem. Zgledov za povedano je veliko – posebej glede interpretacije začetnih grških mislecev. Zavedam se, da je zdaj ta problem nakazan, ni pa še pojasnjen.

Če dopustimo prej omenjeno možnost, potem razlagi, ki jo da velik mislec o misli kakega drugega velikega misleca predhodnika – npr. Nietzschejevi razlagi Platona oziroma sploh njegovi razlagi celotne zgodbe metafizične filozofije kot izraza dekadence – ni mogoče kar zlahka ugovarjati ali ugotavljati, da ne drži, češ da ni dovolj skrbna, pretehtana ipd. Isto velja, npr., za Heideggrovo interpretacijo celotne zgodbe metafizične filozofije, ki izhaja iz mesta Heideggrovega izvirnejšega dojetja biti. Skratka, če prislunemo bistvenim besedam velikega izročila zgodovine filozofije z mesta same metafizike, govorijo te besede drugače, kot če jim prislunemo z mesta zunaj metafizike. Iz njih se oglašča nekaj novega, nerečenega, čeprav rečenemu lastnega »pozabljenega«, »odtegnjenega«. Nietzsche pravi: »Vsako dejstvo, vsako delo je vsakemu času in vsaki novi vrsti človeka na novo zgovorno. Zgodovina govori zmeraj nove resnice« (WM 974). Omenjeno Nietzschejevo misel sem postavil za moto svoji prvi knjigi *Zaratusastrovo izročilo*. Misel tega mota, če jo sprejememo *cum grano salis*, nakazuje, da je v moji knjigi tudi z Nietzschejevo mislijo tako, kakor pravita omenjena stavka. Saj v tem je njena novost – po starem rečeno: njena »originalnost«. Od tod mi je bilo mogoče in nujno tudi soočenje z vodilnim predvidom Heideggrove velike interpretacije Nietzscheja. Pri tem moram izrecno povedati in podčrtati: nikakor mi ne gre za káko navadno kritiko Heideggrove interpretacije kot zgrešene ali pomanjkljive. To bi bilo smešno in nedostojno.

DAMIR BARBARIĆ

Zavedamo se, da mora pri takšnem pogovoru marsikaj ostati neizrečeno, in skušali se bomo še sami zadržati »muzično«, se pravi, paziti na ritem celote našega pogovora in na sorazmerje udeležbe vsakogar izmed nas v njem. Zato bom čisto kratek, toda menim, da je čas, da poskušam s tvojo pomočjo ponovno artikulirati prej izraženo stališče. Popolnoma se strinjam, da je mogoče in legitimno pa tudi potrebno, enako kot Heidegger, ugledati tisto stran Nietzschejevega filozofiranja, ki spada v metafizični ustroj zahodne zgodovine in je od njega nošena. Toda prav tako je, za razliko od Heideggrova, mogoče in treba ugledati tudi drugo stran, tako rekoč drugi Janusov obraz iste filozofije. V tem se s teboj prav tako strinjam. Toda hkrati bi rad nekaj dodal.

Znotraj prvega načina somišljenja z Nietzschejem je torej njegovo filozofijo mogoče prepoznati kot »obrnjeni platonizem«. To sprejemam. Toda izkušena na drugi način, iz tistega drugega obraza, govori z drugega »mesta«, govori nekaj bistveno drugega in novega. To ni več zgolj »obrnjeni platonizem«. Tisto, kar bi rad dodal, se glasi: toda potem tudi Platon govori bistveno drugo. Tudi njegov nauk potem ni več samo »platonizem«, ki bi ga bilo kasneje mogoče šele »obrniti«. Zunajmetafizično izkušena Nietzschejeva misel nam hkrati odpira pogled tudi na zunajmetafizičnega, predmetafizičnega Platona. Ko si lepo in povsem upravičeno dejal, da tisto, kar iščeš kakor začetek, ni kak takšen začetek, ki je nekoč bil, a je minil, pač pa takšen začetek, ki je vedno, potem tudi Platon, ugledan z »mesta« takšnega »večnega« začetka, ni več neki Platon iz zgodovinske preteklosti, ki ga Nietzsche šele »obrača«,

temveč je zdaj tudi sam Platon, kakor tudi Nietzsche, izvirneje izkušen in ugledan z drugega zgodovinskega »mesta«. To je moja teza. Zaradi tega sem postavil pod vprašaj tisto stališče o »obrnjenem platonizmu«, ne da bi ga delegitimiral, ampak da bi mu, kakor tudi ti, omejil veljavnost. Dodal bom samo še to, da potem tu ne gre samo za Nietzscheja, temveč tudi za »platonizem«, bolje rečeno, za Platona, ki zdaj torej ni več šele in samo tisto, kar Nietzsche metafizik »obrača«, temveč nekaj veliko globljega in bolj izvirnega.

IVAN URBANČIČ

Še nekaj moram omeniti v zvezi s prejšnjo razpravo, v kateri sva se s kolegom Barbaričem v bistvenem zedinila. Po prej rečenem je videti, kakor da je vsak velik filozof izročila metafizične filozofije v svojih mislih nekako vsaj dvopoveden: izvaja metafiziko in obenem ostaja pri njem nekaj nerečenega, »predmetafizičnega«. Vendar se mi zdaj vsiljuje tole vprašanje. Če je zgodovina umnosti neka pot samoeksplicacije lastnega ustroja te umnosti skozi mnoge obrate in prelome do svoje končne izpeljane konsekvence nihilizma, ali ni tedaj obrat ali preboj ali odskok k tistemu izvornemu pozabljenemu in odtegnjenemu svetovnozgodovinsko mogoč šele z izpolnitvijo tega konca? Ali nas ne spravi šele ta dogodek konca kot dovršitve s svojo nevarnostjo do nuje odskoka na tisto drugo mesto, na katerem se nam odpre uho za tisto izvorno začetno – kot zmeraj prihodno? Drugače rečeno: šele Nietzsche je v zgodovini metafizike prišel do tistega mesta, na katerem je bil odskok v drugo možnost nuja. Če je tako, tedaj smo tisti, ki danes, namreč po Nietzscheju, poskušamo misliti, sami šele v tem od-skoku. Namenoma govorim »nedoločno«.

DAMIR BARBARIĆ

Meni se zdi, da je takšen »obrat« vsebovan že pri Platonu, zlasti poznem.

IVAN URBANČIČ

Najprej naj poskusim odgovoriti na pomisleke, ki sta jih izrazila kolega Juhant in Barbarić o vprašljivosti filozofskega elitizma in sploh visokega, plemenitega, gospodskega človeka, kakor o tem posebej izzivalno govori Nietzsche. Problem, ki ga omenja kolega Juhant, zadeva odnos med elitnimi misleci in veliko množico ljudstva. Če ga prav razumem, je hotel povedati to, da navadnega ljudstva, množic, ne bi smeli povsem izključiti iz visokih zadev duha. V zvezi s tem omenja, da je ravno religija odpirala širokim ljudskim množicam višje duhovne razsežnosti. To je seveda res in v tem pogledu je religija v zelo drugačnem položaju kakor filozofija oziroma mišljenje prve zadeve same. Religija zahteva od visokih dostojanstvenikov in duhovnikov Cerkev, da so na samosvoj način ljudski. Čeprav je visoka religiozna teologija spet nekaj, česar ljudstvu ni mogoče podajati na njej sami primeren način. Skratka, religija ima razsežnost, ki je filozofija nima. Toda ravno v omenjeni ljudskosti religije je očitna tudi njena stalna nastrojenost proti elitnim ljudem, proti gospodskemu, plemenitemu človeku. Ta nastrojenost se izkazuje v vsej zgodovini krščanstva. Naj spomnim le na ustanovitelja krščanske Cerkev, svetega Pavla, ali pa na cerkvenega očeta Tertulijana. To je eno. Po drugi strani pa religija lahko zaide – in je tudi zares zašla – v drugačno težavo. Njena lastna tradicija prikriva njeno izvorno bistvo, postaja v svojih obredjih povnanjena, vse bolj prazna, neverodostojna: pogreza se v neko brezstrastno ravnodušnost in s tem v lastno krizo. Videti je, da je krščanska

religija danes v težki krizi, pred neko odločitvijo, kakršne doslej v njeni zgodovini še ni bilo. O tem se – domnevam – z gospodom Juhantom ne razhajava povsem.

Vendar, ali morejo biti tudi filozofi in bistveni misleci na podoben način ljudski? Kolega Barbarić je omenil, da je problematično insistirati pri elitnem mislecu, ker da to vedno pelje k neki katastrofi. Seveda razumem take pomisleke. Toda zastavlja se mi drugačno vprašanje. Ali ne prihajajo taki pomisleki že iz nekega filozofiji sami vnanjega gledanja na filozofijo in filozofa kot neogibno samotneža, čigar pot je nujno zunaj etosa (ograje!) navadnega vsakdanjega prebivanja ljudstva? Ali taki pomisleki ne prihajajo že iz nekega prezrtja bistva filozofije in mišljenja in tudi usode velikega misleca? Ali niso taki pomisleki simptomi dekadentnega »demokratizma« današnjosti? Naj le za primer omenim Teslov izum vrtilnega električnega toka, ki je bistveno pospešil moderno industrijsko revolucijo in močno spremenil način življenja modernih ljudi. Jasno je, da morajo elektrotehniki in tovrstni znanstveniki poznati ta izum, poznati teorijo in prakso vrtilnega električnega toka. Toda ali je to nujno potrebno vedeti navadnemu ljudstvu, ki se dandanes vsakodnevno in na vsakem koraku srečuje s to prakso? Ali bodo bistveno prikrajšani, če tega ne vedo in so naučeni le ravnanja z vsakršnimi električnimi napravami in stroji na svojih delovnih mestih in v svojih stanovanjih? Ali je sploh smiselno vse ljudstvo mučiti s takšno težko teorijo, ki zahteva znanje visoke matematike, fizike itd.?

Tukaj bi parafraziral Heglovo misel, da ideja – mišljena je seveda metafizično filozofska – ni tako nemočna, da bi jo bilo potrebno še posebej uresničevati. Se pravi: ni je treba šele posredovati množicam, da bi postala vladajoča. Vemo namreč, kam je pripeljala tista Marxova zahteva, da mora filozofija udariti med ljudstvo oziroma proletariat in ga tako pognati v uresničenje filozofije kot revolucionarno spremembo sveta: torej v filozofikacijo sveta.

Hočem reči, da epohe bistvene zgodovine pridejo in se godijo na način, ki ne predpostavlja aktivizma, pouka in propagande o njihovem bistvu, niti ne organizirane revolucije, da bi se »realizirale«. In ko Nietzsche reče, da so veliki filozofi *zakonodajalci*, s tem ni mišljen zakon, ki ga sprejme kaka zakonodajna skupščina, potrdi ljudstvo in sankcionira država, niti ne potrebuje organizirane revolucije. Seveda vemo, da je v takšnem evropskem filozofskem zakonodajalstvu velikih filozofov zastrto nekaj nevarnega. Ampak to je povsem drugačno vprašanje: nevarnost je v sami zadevi mišljenja, ne v mislecu kot »elitistu«. Menim, da je glede na velike mislece in ustvarjalce postavljeni problem elitizma po svojem izvoru in načinu psevdoproblem in je kot tak izraz ali simptom dekadentnega demokratizma današnjosti. Znano je, da so tako imenovani elitizem zmeraj zatirali in še zatirajo komunisti, socialisti, demokrati in anarhisti – in da so v tem nevede sledili enakemu tisočletnemu početju cerkvene duhovščine in verniških občin krščanskega religioznega vrednotenja in miselnosti.

Vendar me zdaj čaka še najtežji del odgovora. Namreč odgovor na pomisleke in celo na ugovore, ki so jih o problemu Nietzschejeve ironije nihilizma in sploh o ironiji izrazili kolegi Komel, Kalan in Barbarić. In tisto, kar ste, spoštovani kolegi, o vsem tem povedali, je gotovo upoštevanja in premisleka vredno. S kolegoma Kome-lom in Kalanom smo že nekoč prej pri meni doma imeli dokaj zahteven pogovor o ironiji. Vendar mi takrat ni uspelo prepričljivo razložiti, v čem vidim bistvo ironije. In ker je v našem današnjem pogovoru prišel na nujen način v ospredje ravno problem ironije, ki se nakazuje kot nekaj zelo tehtnega, moram zdaj, spoštovani kolegi, z vašim dovoljenjem poskusiti izpeljati *premislek o bistvu ironije*.

Naj začnem spet pri Nietzschejevi ironiji nihilizma. Nietzsche ni vnaprej načrtoval svoje ironije nihilizma, ampak se mu je nekako prigodila tako, da je bil sam zaloten v nji in od nje: kot prvi popolni nihilist Evrope, kakor se je sam imenoval. Že v svojem uvodnem govoru sem danes govoril o Nietzschejevi ironiji nihilizma kot svetovnozgodovinskem dogodku. Omenil sem, da je njegova ironija nihilizma taka igra, v kateri je on sam po njej izigrani igralec te igre. Ironija zadeva in osmeši tedaj tudi njega samega. Tako se nakazuje velika tehtnost in razsežnost Nietzschejeve ironije nihilizma, ki jo je treba vzeti kar najresneje. Tudi jaz sam v svoji interpretaciji Nietzschejeve misli nisem iskal tiste ironije, saj česa takega najprej niti slutil nisem. Ampak tista ironija nihilizma me je tam na poti premisleka in poglobljanja v zadevo sama našla in prišla nadme. V svoji knjigi sem jo le imenoval, nisem pa se lotil tematičnega premisleka bistva ironije. Zdaj vidim, da bi bilo to zelo potrebno. Kajti ravno, če nihilizem ni le Nietzschejeva samovoljna izmišljotina, ampak je svetovno-zgodovinsko dogajanje moderne dobe, ki kot tako pripada bistvu biti same, je tudi njegova ironija neizmerno več kot le Nietzschejevo namerno pretvarjanje in posmehovanje: z njo se odpira v tej zgodovini neka odprta sproščenost. V naš današnji pogovor pa je vprašanje ironije prišlo netematično iz moje knjige, ko sem v uvodnem govoru omenil ironijo nihilizma pri Nietzscheju. Tako se nam je vsilil ta problem, ki zdaj zahteva neki odgovor vsaj v grobem obrisu.

Posebej naj povem, da se zdaj ne morem spuščati v razpravo z vsakršnimi dosedanjimi razlaganji in pojmovanji ironije, ki so prav gotovo lahko po svoje zanimiva in upoštevanja vredna v kontekstih, v katerih so bila izrečena. Moja tema o bistvu ironije se bo dotaknila najprej tako imenovane *sokratske ironije*, dalje *izvirne ironije* in nazadnje *ničjejevske ironije ali zaratustrovske ironije*.

Poglejmo najprej, v čem je bistvo sokratske ironije. Grška beseda *he eironeía* pomeni po slovarski razlagi nasploh pretvarjanje v govorjenju, po nemško *Verstellung im Reden*, z namenom osmešenja nekoga ali nečesa. Strogo gledano, je takšno pretvarjanje z namenom smešenja nekaj nemoralnega v smislu umno zasnovane občečloveške morale; in kot taka je ironija, spet strogo gledano, protiumna. Kaj počne zdaj ironik Sokrates kot pravzor in tako rekoč utelešenje nove umnosti in umne morale s svojo znamenito ironijo v svojih *majevtičnih* pogovorih? Kakor vemo, je majevtika porodničarska ali babiška veččina: *he maneía*. Majevtika je pri Sokratu veččina, ki naj z nizom vprašanj in odgovorov v pogovoru pripelje sogovornika do tega, da se v njem samem porodi pravo, a v njem speče spoznanje, da bi tako prišel k pravi – seveda sokratski – pameti. Ironija, Sokratovo pretvarjanje v takem pogovoru, je tu le sredstvo njegove take majevtike. Takšen spoštovanja vreden in visok umni cilj sokratske majevtike pa prikriva njeno povsem drugačno, namreč posiljevalsko in nizkotno bistvo. Ta majevtika ne prebudi v sogovorniku že spečega uma, ker česa takega v njegovi duši sploh še ni, niti v spečem stanju ne. Ampak Sokrat s svojo majevtiko, s spretnostjo in silovitostjo svojega govora in pretvarjanja šele vsili in vsadi, potakne, sugerira novi um v dušo sogovorniku. Tako ga hoče preoblikovati v umno žival, ga učlovečiti v novo bistvo človeka, obenem pa osmeši njegovo prejšnjo gosposko držo kot neumno, nevedno itd. Sokrat se je s svojo ironijo – kot pretvarjanjem v govoru – hudo norčeval iz svojega sogovornika – plemenitega in gosposkega Grka – in ga osmešil. Zato so se mu vladajoči Grki maščevali tako, da so ga obsodili na smrt.

Če se vrnem k sokratski ironiji, je očitno tole: sokratska ironija kot Sokratovo

pretvarjanje v govoru je nizkotno sredstvo uma z visokim namenom ali ciljem poumiti človeka, preoblikovati človeka v *umno* žival ter ga s tem in tako osrečiti. Pri tem ta visoki cilj seveda posveča tisto nizkotno sredstvo, namreč pretvarjanje v govoru in osmešenje. Zdi se, kakor da Sokrat zapelje sogovornika do »njegove lastne umnosti«; faktično pa mu s svojim umnim postopkom šele nasilno vsili in vsadi povsem novo, namreč svojo na novo izumljeno umnost – in znanost. Najvišji cilj: učlovečenje novega človeka in osrečenje tega človeka po Sokratovem najvišjem umnem obrazcu *umnost = krepost = sreča* opravičuje in posvečuje ironijo kot nizkotno in protiumno sredstvo uma samega v svoji igri s seboj za uveljavitev in povzdigo tega novega uma čez vse. Taka nizkotna igra uma je visokoetični smisel platonskih Sokratovih dialogov. Ironija je tu pretvarjanje v govorjenju. Govorjenje pa je po umski razlagi sami le izražanje uma samega. Tako da je bistvo sokratske ironije takšna igra pretvarjanja in prikrivanja uma samega v neki igri s seboj z namenom zavajanja in smešenja. Zavajanja k čemu? Pač k sami umnosti – kot povsem amuzični v svoji absolutnosti. Smešenje česa, posmeh čemu? Samo in edinole tistega po umu samem tako določenega brezumnega samega.

Tako je Sokrat (mislim na Sokrata platonskih dialogov) kot pravzor in utelešenje umnosti in umne morale prav po tej morali nemoralen ravno po namerni rabi svoje znamenite ironije: kot samo-voljnega umnega pretvarjanja uma z namernim napeljevanjem in zapeljevanjem na eni strani in smešenjem, posmehom, sarkazmom na drugi, oboje pa s ciljem poumljenja in osrečenja tako šele v *animal rationale* nasilno učlovečenega človeka. In na kakšen način lahko ironija kot pretvarjanje uma samega smeši? Kaj je tu pravzaprav smešno? Sokratski um sam je povsem brez smešnega (brez smeha in tudi brez joka – je zgolj in samo hladna treznost!), ker je tudi povsem *amuzičen*, je puščoba sama. Kadar je umno smešno, se to zgodi z rabo protiumne ironije, torej s pretvarjanjem uma samega za sebe samega v svoji drugosti. Tako Sokrates izrablja smeh, nekaj dionizičnega, kot sredstvo uveljavljanja uma. Smeh uma, sokratovski smeh njegove ironije, je v bistvu le in edinole posmeh svojemu nasprotju: brezumnosti; in ta sama je kot taka določena po umu samem.

V obzorju sokratskega uma (znanosti, metafizične filozofije) je smeh le kisli paradoks uma samega za sebe samega v njegovi igri s seboj: um v nasprotju s samim seboj. In ironija s svojim posmehom je tu le poseben moment ali način takšnega paradoksa uma v njegovi igri s seboj za njegovo brezpogojno samouveljavitev in povzdigo čez vse na eni in smešenje »brezumnega« na drugi strani. Svetovnozgodovinsko gledano, ima sokratska ironija svoje mesto in izvor v tistem prelomnem trenutku zgodovine starih Grkov, v katerem se mitski svet in človek s svojim božanstvom, torej dotedanji človek – smrtnik – grške agonalne kalokagatije, predsokratska *sophia*, poezija, tragedija, komedija itd., pogrezajo, odtegujejo, izmikajo in tonejo v pozabo, obenem pa vstaja nova umnost, znanost, filozofija in z njimi novi človek kot umna žival z novim bogom onto-teo-logike in pozneje krščanstva, s katerim se ta novi bog pokaže kot združljiv. V tem prelomnem trenutku zgodovine kot začetku filozofije, znanosti, absolutnega amuzičnega uma – je sokratska ironija v platonskih dialogih način brezpogojnega uveljavljanja tiste nove umnosti in dobiva svoje zgodovinsko bistvo prav iz te umnosti same: kot igre uma samega s seboj. V tem smislu je sokratska ironija zgodovinska in s platonskimi dialogi deluje skozi vso zgodbo evropske umnosti. Šele od Sokrata oz. od sokratizma naprej je ironija v mnogoterih načinih pretvarjanja človeka samega kot umne živali: je način svoje-voljnega obna-

šanja takega človeka, je le njegova dejavnost. Jasno je zato, da se umnost s táko svojo ironijo in posmehom do vsega zanjo »brezumnega« povzdigne in poveleča čez vse stvari in bitja in ljudi sveta. Da je na tej podlagi vstala mnogo pozneje, v času romantike, tako imenovana romantična ironija, ki da služi samopotrjevanju genialnega človeka, njegovi notranji povzdignjenosti čez vse drugo in čez vse druge – v tem je »zgodovinska logika«. Romantična ironija je le posebna, namreč subjektivistična različica in izpeljava prej rečenega bistva sokratske ironije. Iz rečenega ne sledi, da se obe medsebojno ne razlikujeta.

Če sta zdaj tako vsaj v grobem nakazana geneza in bistvo *sokratske ironije*, je treba poskusiti in se misleč približati še bistvu prej omenjene izvorne ironije. Toda tak poskus je neizmerno težavnejši, ker manjka zanj tako rekoč vse – manjka zanj vsako čvrsto vodilo. Prvi rahli namig v smeri izvorne ironije pa prehaja spet iz same besede *he eironéia*. O nji prebereš v slovarju, da pomeni pretvarjanje v govorjenju ali pri njem. Tak prevod je seveda že razlaga sestavljalcev slovarja, ki izhaja iz kar samoumevne razlagalčeve predpostavke, da je ironija ali pretvarjanje v govorjenju pač le neko človekovo obnašanje in ima tako svoje mesto v govorjenju kot pač le nekem človekovem hotenem, svoje-voljnem in torej umnem obnašanju. Govorjenje pa se pri taki razlagi spet samoumevno jemlje kot človekovo izražanje misli, torej kot neka izrazna dejavnost človeškega uma. Vendar se ti prav spričo takih samoumevnosti zbuja pomislek in sum, da morda tukaj nekaj ni v redu.

Ali ne bi bilo mogoče, da *eironéia* izvorno ne pomeni pretvarjanja pri govorjenju kot zgolj človekovega svoje-voljnega – umnega – obnašanja? *Eironéia* bi lahko bila neko »pretvarjanje«, lastno bistvu govora samega. Govorjenje kot človekovo lastno svoje-voljno obnašanje in *govor* sam – sama beseda – ni kaj kar ravnodušno medsebojno zamenljivega in enakega. Beseda *eiro*, iz katere je izpeljana *eironéia*, pomeni reči, povedati, govoriti; *ho eiron* pa je tisti, ki zastrto, prikrivajoč govori, kakor je razloženo v slovarju. Tudi ta razlaga izhaja že iz nekkih samoumevnih razlagalčevih predpostavk.

Grški besedi *phaino* in *phemí* pomenita sijati, pokazati, izjasniti, razsvetliti in hkrati pomenita tudi *govoriti*, *povedati*, *izreči*. Beseda *eiro* tudi pomeni govoriti, povedati, reči – kar je za Grke isto kot pokazati, »pustiti sijati«, izjasniti, razsvetliti (po besedi *phemí*). Vendar *eiro* – povedati, reči v smislu pokazati, razsvetliti – je obenem tudi skriti, zastreti, prikriti, »pretvarjati«. Zato je *ho eiron* tisti, ki zastrto, prikrivajoč, »pretvarjajoče« govori. Od tod *eironéia* izvorno pomeni tak govor, ki obenem, ko kaže ali prikazuje ali izjasnjuje, tudi že skriva, zastira, prikriva, »pretvarja«. To pa ne iz kake samovolje govorca, ampak bistveno lastno govoru samemu, besedi sami. Zato *he eironéia* izvorno imenuje govor in bistvo govora, ki je kot kazanje ali prikazovanje sam po sebi in prav tako bistveno že skrivanje, prikrivanje, zastiranje, »pretvarjanje«. Tako da govor sam, beseda sama, s tem ko kaže in razsvetljuje, tudi že skriva, zastira, prikriva, »pretvarja«. Oboje spada v bistvo govora. Izvorno bistvo govora samega in besede same je igra sklada istosti kazanja-skrivanja; to pa povsem neodvisno od volje ali namer govorečega človeka.

Izvorno bistvo ironije – *he eironéia* – je tako zasnovano v samem grško izvornem bistvu govora ali besede. Govor izvorno še nikakor ni kak izraz mišljenja ali uma in tudi ni káko samo-voljno zgolj človekovo umno početje ali obnašanje, saj tudi tistega sokratskega – filozofskega – uma še ni nikjer. Takšno izvorno bistvo govora – kot igra sklada istosti kazanja-skrivanja – pa je svojina tistega, kar pove grška beseda *aletheia*,

ki jo v knjigi prevajam in razlagam s staro slovensko besedo *istina*. Ta je sama v sebi igra prasklada (heraklitsko mišljenje harmonije) istosti nekega kazanja-skrivanja: je vzgibani *prasklad in spor raz-krivanja in raz-kritosti* – kot *bistvo biti same*.

Bližanje izvornemu grškemu bistvu govora nas tako približa tudi izvornemu bistvu ironije in njenega posmeha kot zasnovanega v takem bistvu govora samega. Tisto, kar *snuje* bistvo ironije, je zato tisto, kar *snuje* samo bistvo govora, namreč god istine: *aletheia* kot igra prasklada istosti raz-krivanja in raz-kritosti. Človek pa je ironik in zmore ironijo in njen posmeh le, kolikor je sam *poslušen* – *muzičen* – v tem snovanju bistva govora *snutemu*, bistvu ironije. Poslušen pa je lahko le, kolikor je kot človek sam že po svojem človeškem bistvu zasnovan po istini sami kot smrtno bitje istine. Iz te poslušnosti je izvorna ironija tak človekov govor, ki prikrivajoč razkriva tako, da tisto, kar pove, zastre z drugim, nasprotnim, a vendarle tako, da se tisto zastrto poslušnemu (odprtemu in sproščenemu) *nakaže* – in tako izzove smeh. V tem je bistvo tistega »pretvarjanja« pri ironiji. Smešno samo je v taki igri sklada kazanja-skrivanja, torej izvira v samem bistvu govora. In zato je samo človeškemu bitju kot bitju raz-krivanja (kot bitju istine) mogoč smeh – prav tako tudi jok. Bistvo izvorne ironije je sovisno z izvornim, predmetafizičnim bistvom govora.

Tisto torej, kar je bistveno pri izvorni ironiji, je njen *izvor* v naznačenem bistvu govora, namreč godu raz-krivanja v raz-kritost. Je torej taka igra sklada kazanja-skrivanja, ki se za-snuje iz tega izvora in ji je človek kot ironik poslušen v svojem ironičnem govoru. V taki *poslušnosti snovanju* istine je muzičnost izvorne ironije, če je ime Muza – Snovalka – *mythos* (ime, beseda) tega snovanja istine same, ki mu je poslušen človek kot bitje istine. Ni torej človek po svojem umu in torej po svoji samo-volji avtor, kreator, subjekt izvorne ironije, ki bi bila tako le pretvarjanje njega samega. Zato človek tudi ni po svojem umu ali svoji volji – to je isto! – subjekt in ustvarjalec smeha, posmeha, sarkazma. Ampak sta mu ironija in smeh podarjena od Muze – Snovalke. Tisto smešno še celó ni kaj umnega (znanstvenega!), saj je um v svoji absolutnosti povsem brez smešnega – je puščoba sama, ker je amuzičen. Smešno, posmehljivo se samo *snuje* v tistem snovanju istine, ki za-snuje samo bistvo človeka kot smrtno bitje istine. Zato smešno ni le kaj »zgolj-človeškega«, kak produkt njegovega absolutnega amuzičnega uma.

Izvorna ironija po svojem nakazanem izvoru zato ni kaj umnega, lastnega znanosti in metafizični filozofiji in po nji utemeljeni in zgrajeni umni morali, ampak je *pesniška*, muzična – je dionizično-apolinična v svoji sproščajoči razdiralnosti. Zato je le taka ironija bistvena komponenta klasične grške komedije prav tako kakor tudi tragedije. In kot taka je izvorna ironija s svojim smehom in posmehom in sarkazmom – s svojo sproščajočo razdiralnostjo – bistveno »*brezumna*« ali »*predumna*« (glede na um sokratizma!) in je zato tudi bistveno *imoralna*. Od tod je tudi povsem *brezciljna*; nikakor ni sredstvo v službi česar koli že ali za kaj, kakor je sokratska – »metafizična« – ironija. Sokratska ironija se zato mora posmehovati taki brezumnosti, imoralnosti, brezciljnosti, »nesmiselnosti«. Sokratska ironija je popolna pozaba in izguba izvorne poetske, muzične, dionizične ironije in njenega sproščajočega smeha, posmeha, sarkazma. Sokratska ironija je *dekadentna*, je že izraz in simptom bistva dekadence.

Iz rečenega se nakazuje, da zija med izvorno ali dionizično ironijo in sokratsko ali umno ironijo nepremostljiv prepad. Ločuje ju usodni prelomni dogodek v grški zgodovini, v katerem se zgodi sokratizem: začetek amuzičnega absolutnega uma

znanosti in metafizične filozofije, človeka kot umne živali in z njim sovisnega novega boga – ob pogreznjenju vsega dotedanega v pozabo in izgubo in nezaznavno manjkanje. Tako je bistvo ironije zgodovinsko.

Kako je zdaj z Nietzschejevo ironijo nihilizma? Da se pri Nietzscheju pogosto srečaš s tisto romantično ironijo, ki sem jo omenil prej, tega ni treba niti prezreti niti zakrivati. Sam se je prepoznal za modernega dekadenta in nihilista, zato ni nič čudnega, če se pri njem srečaš s tisto dekadentno romantično ironijo. Toda tista ironija nihilizma, ki se mu pri-godi in ga obide ravno z njegovo mislijo vseh misli, namreč mislijo večnega vračanja enakega, zagotovo ni tista romantična ironija. Ironijo nihilizma, ki se mu pri-godi s samo mislijo večnega vračanja enakega, je zato mogoče imenovati *zaratustrovska ironija*. V njegovem *Zaratuistri* se srečaš z najbolj pretanjenim in zastrtim načinom te ironije. Prihaja iz tiste *moči*, ki jo Nietzsche prepozna in izreče kot umetnost samo. Pri tem nima v mislih tako imenovane romantične umetnosti, ki jo zavrača kot dekadentno. V mislih ima umetnost klasičnega ali velikega sloga, kakor izrecno pravi – torej misli na veliko dionizično umetnost starih Grkov kot nepresežni vzor takega sloga. Iz takega izvira, namreč iz take moči izvira-joča ironija prežema Nietzschejevo zanosno dionizično tragikomedijo *Tako je govoril Zaratustra*. Zaratustrovska ironija izvira iz moči, ki je dionizična umetnost klasičnega ali velikega sloga, kakor ju misli Nietzsche. Je torej igra moči kot umetnosti, ne pa tista zvijačna zahrbtna igra uma sokratske ironije. Umetnost kot moč sama je razkrivanje v razkritost brez vsakega drugega cilja ali namena ali ozira pri tem – je takšno ustvarjanje. Zato sta volja do moči in večno vračanje enakega temeljni besedi Nietzschejeve zaratustrovske ironije; in v tej ironiji temeljnih besed Nietzschejeve končne metafizike kot krepkega nihilizma se brezglasno zavito, prikrito oglašata moč in večnost trenutka zbranosti časja kot istina sama. Te temeljne izrečene besede vseh besed Nietzschejevega govora zastirajo, prikrivajo, a vendar pretanjeno nakazujejo tisto povsem drugo in še skrito. Če tu govorim o *moči*, imam v mislih moč v najvišjem in navadno pozabljenem smislu, namreč tisto vse v vsakem vladajočo, upravljajočo in varujočo nenasilno moč, ki jo upoveduje beseda *kyros* na koncu zadnje Sofoklejeve tragedije – in najbrž sploh zadnje klasične grške tragedije. Kot taka nenasilna moč je nerečena istina sama – tudi pri Grkih netematizirana *aletheia*. V Nietzschejevi ironiji volje do moči in večnega vračanja in nadčloveka kot skrajnosti krepkega nihilizma se prikrito oglašata ta nenasilna moč: istina sama – kot tisto povsem drugo in nerečeno, ki prinaša smeh in posmeh in odprto sproščenost. Nietzsche sam govori o takem smehu in posmehu in sprostivti. V tem je bistvo te zaratustrovske ironije, ki je ne moremo imeti za zgolj Nietzschejevo namerno umno pretvarjanje s kakim drugim namenom.

Na tak način se odvija interpretacija Nietzscheja v moji knjigi in je le v tem drugačna od Heideggrove interpretacije, ne da bi jo kritično zavračala ali popravljala. Po svojem naznačenem zastrtem izvoru je Nietzschejeva zaratustrovska ironija sproščajoča: prihaja iz odprte sproščenosti od mišljenega nihilizma kot hkrati odprte sproščenosti za pri-hod nerečene istine – kot novega začetka. Ta zaratustrovska ironija se *snuje* v snovanju, kjer sta odprta sproščenost človeškega *bitja* in razkrivanje v razkritost (moč kot umetnost, kot istina sama) ali *bistvo biti same isto* bistva novega, pri-hodnjega človeka: ironično rečenega »nadčloveka«. V tem snovanju umetnosti/misli je mesto muzičnosti, mesto navdiha: tu govori človeku spet Muza – Snovalka – neimenovana, zastrta, ki ji odgovori mislec s svojo ubeseditvijo. Treba je glede tega pozorno in s poslušom brati tisto, kar je zapisal Nietzsche v svojem *Ecce*

homo o navdihu ustvarjanja svojega *Zarasture*, in njegove druge opise tistega ustvarjalnega kipenja duše, ki so mu stari Grki rekli *he órge*.

Zato pravim, da izhaja Nietzschejeva zarasturovska ironija sama iz poslušnosti zgodbi konca zgodovine evropske metafizike, evropske biti in resnice v trenutku zgodbe moderne dobe, ki zbira v sebi vse ekstatično časje modernega človeškega bitja v takem trenutku odločitve, imenovanem *kairos*. Če je sokratska ironija sredstvo uma za brezpogojno uveljavitev in povzdigo uma čez vse drugo in obenem za osmešenje »brezumnega«, ima Nietzschejeva zarasturovska ironija konca kot konsekvence celotne zgodbe tega »sokratizma« uma/znanosti/metafizike svoje izvorno mesto v prelomu in/ali krizi te zgodbe. Taka ironija ni umna, ampak je »brezumna«, prihaja nenamerno, nima cilja, niti ni sredstvo za kaj drugega: ni več produkcijska, če se znanstvena produkcija odvija s sredstvi in cilji. Ta ironija se Nietzscheju prigladi skupaj z mislijo vseh misli, mislijo večnega vračanja enakega; z njo prihaja smeh in posmeh – sproščajoč, iz odprte sproščenosti prihajajoča zvedritev sredi zmračitve modernosti kot zgodovine nihilizma. Godi se v odprti sproščenosti od more in zmračitve nihilizma kot hkratni odprti sproščenosti za god možnega novega začetka, ki se tu od daleč brezglasno oglašča tistemu, ki ima zanj odprto uho. Taka Nietzschejeva zarasturovska ironija nihilizma prežema njegovo veselo znanost. Njeno svetovnozgodovinsko mesto je v od-skoku iz metafizike v prelomu modernosti – njene krize.

DAMIR BARBARIĆ

Poskušal bom takoj zavzeti stališče do ravnokar povedanega. Zdi se mi namreč, da je to res ključno vprašanje in da ni naključje, da sta se kolega Komel in Kalan zadržala prav pri njem. Očitno je, da »pojem« ironije tvori enega od temeljnih momentov celotne izvedbe knjige. Hkrati bi spomnil na svojevrstno implicitno apologijo Platona, ki sem jo v dosedanem razgovoru poskušal ponovno izpostaviti, s katero pa bom ravno njega najtesneje povezal s tistim, kar se je tebi filozofsko odprlo in razkrilo v Nietzschejevem delu. Platon na več mestih na prvi pogled mimogrede ugotavlja, da ni plemenito in ne imenitno pretirano pedantno ukvarjati se z besedami. Bistveno je namesto tega pred notranje duhovno oko privedi konstelacijo *zadeve*, ki se misli. Seveda je srečna okoliščina, če se nam posreči z besedo odgovoriti na tisto, kar se je tako pokazalo kot notranja bistvena struktura, kot konstelacija mišljenega. Vendar pa to ni najvažnejše od vsega. Včasih se zgodi, da smo kaj uvideli, pa tega vseeno dolgo ne znamo imenovati ali napačno imenujemo, čeprav smo do neke mere jasno ugledali. Rekel bi, da je v tem primeru mogoče govor ravno o tem. Po eni strani se mi zdi, da je tako v knjigi kot v dosedanem pogovoru nam, ki sedimo tukaj, do neke mere jasno, kaj hočeš. Poleg tega smo seznanjeni z nekaterimi od temeljnih dosežkov mišljenja v zgodovini in tako vemo, da je tisto, na kar meriš, približno tisto, kar Heraklit imenuje *semainein*, *semainesthai*. Torej: ne z besedo-razlogom (*logos*) popolnoma razkrivati, niti se, kot narava (*physis*), zamotavati vase, skrivati in se tako umikati, temveč tako eno kot drugo *obenem*. Namreč tako odkrivati, da v tem odkrivanju obenem ostane skrito tisto, kar mora biti skrito. To potem Heidegger na isti sledi imenuje »namig« in »namigovati« (*Wink*, *winken*).

Vprašljivo se mi zdi, ali je ta tu na kratko označeni fenomen, ta miselna konstelacija, res srečno zadeta z imenom »ironije«. Glede tega sem v dvomih. Menim, da ironija, po eni strani že kot ime, po drugi pa kot sama stvar, kot zgodovinski fenomen, pravzaprav pripada prej, kot je opozoril tudi kolega Komel, območju tistega uma, ki

ga ti sam imenuješ amuzični. Ironija je že bistven korak k umu, ki sebe postavlja na samega sebe. In to prav z distanco, odmikom in oddaljčitvijo, kar je vsebovano v vsaki ironiji in kar obenem omogoča prvo logično, razumsko *refleksijo*. Sam Nietzsche je ironijo pri Sokratu razlagal – misim, da je to nesporno – ravno v takem in edino v takem smislu. Rekel boš: Mogoče niti sam Nietzsche ni videl, kaj je pravzaprav bila Sokratova ironija. Toda jaz bi na to rekel, da niti pri Nietzscheju, tam, kjer se pojavlja stvar, označena z izrazoma *semainein* ali *winken*, namreč tisto, kar iščeš ti, ne gre za ironijo, temveč bi bilo prej treba iskati v smeri tistega, kar včasih imenuje *Narrheit*, ali tistega splošnega okrožja, ki ga pri njem pokriva »lirika« in gotovo spet ni izraženo s povsem ustreznim imenom. Nietzsche se je sam zelo zavedal tega, da se novost njegovih najglobljih filozofskih uvidov da izraziti samo z *bistveno predrugačenim načinom govora* in sporočila. Morda so njegovi *Dionizovi ditirambi* najprej to, za kar je šlo tebi v zvezi s tem. Ironija ne. Ironija je, kot stvar in kot pojem, zgodovinsko merodajno nastopila v tistem, *proti* čemur, na primer, Hegel gradi in utrjuje lastno *filozofijo pojma* in njegove stroge določenosti, namreč v Schleglovi ideji romantične ironije, ki pa se opira na filozofijo zgodnjega Fichteja in na nauk o jastvu, ki se postavlja samo na sebe, s tem da se v sebi distancira od samega sebe, seveda v bistvu vedno samo navidezno.

O tem sem govoril tako izčrpno in mogoče nekoliko utrujajoče zato, ker se mi zdi odličen primer, na katerem je mogoče pokazati, do katere mere lahko avtor nekaj vidi in do katere mere lahko mi, bralci, kolikor toliko prepoznamo in usvojimo tisto, kar on vidi, čeprav sicer nismo povsem gotovi, da je z imenom, ki je pri tem uporabljeno, to zares ustrezno izraženo in razkrito.

JANEZ JUHANT

Jaz bi to dopolnil samo še s stvarnim problemom, ki je tudi v tem, da ironija tudi lahko izraža našo nelagodnost in da tega *semain* ne moremo pokazati oziroma ga sploh ne moremo doseči in se zaradi tega rešujemo z ironijo, tako da stvari nekako pustimo ob strani in gredo mimo nas. In mislim, da je to tudi eden ključnih problemov v zvezi s tem, namreč to, kar nakazujete v knjigi, da je zadeva tako komplicirana, da jo sicer naslutimo, a jo komaj moremo pokazati, pred tem, da bi jo dojeli, se pa seveda raje rešimo z neko ironičnostjo.

DAMIR BARBARIĆ

Samo ena dopolnitev. Po mojem mnenju je ideal-tip oziroma personifikacija ironije – takó, kot jo poskušam jaz videti in orisati, torej *ne* kot primerno ime za tisto, kar ti filozofsko hočeš – tisto, kar najdemo v četrti knjigi *Zarasture* v osebi starega »čarovnika«, igralca, tega »lažnivca skozinskoz«. On je do te mere obseden z demonom ironije, da ga, kot njega samega, kot ravno njega v njegovi nezamenljivi individualnosti, pravzaprav sploh ni več.

IVAN URBANČIČ

Vsekakor imam v mislih zarasturovska ironijo – in moja knjiga ima naslov *Zarasturovo izročilo*. O tem bi lahko še veliko razpravljala; prepričan sem, da na način medsebojnega dopolnjevanja, ne oponiranja.

Glede vaših pomislekov in vprašanj bi rad rekel tole. Problem je v tem, da mi je v našem pogovoru improvizirana tematizacija ironije težka in kar prezahtevna naloga

tudi zato, ker si tu ne morem vzeti toliko časa, kot bi ga za to potreboval. Očitno mi v moji improvizaciji ni uspelo zadovoljivo pojasniti problema ironije. Za ustrezno razumevanje je bistveno *mesto*, s katerega govorimo in prisluhnemo bistvu, npr., sokratovske ironije in Nietzschejeve zaratustrovske ironije. To mesto nekako drsi med končno metafiziko in možnostjo drugačnega mišljenja iz nekega drugega začetka. In to drsenje mesta – »stališča« – govorjenja in poslušanja nam očitno vsem dela težave.

JANEZ JUHANT

Jaz bi samo dodal k nazadnje povedanemu, da se zelo strinjam, in poudaril, da je ključni problem ravno v kontekstu govornice, to pa mi na neki način daje tudi napotilo, da je ta problem vedno rešljiv ravno v dialogu, in seveda se iz celotne vaše knjige to po mojem popolnoma razume, mislim pa, da je to tudi napotilo k reševanju teh vprašanj danes. Znotraj konteksta govornice je namreč mogoče te stvari reševati samo v dialogu, to pa pomeni, da *logos* nikoli ne more biti enoumen, ker je *dialogos*, in to pomeni seveda tudi, da je za razreševanje tega ključnega vprašanja, ki ga vi postavljate, to bila v preteklosti, danes pa mogoče še toliko bolj, nujnost.

VALENTIN KALAN

Na koncu bi rad povedal samo še nekaj besed o vprašanju ironije. Mislim, da bo naša diskusija izkazala hvalo knjigi, če se od pojma ironije odmaknemo k središču, se pravi k Muzam. In bi najprej rekel tako, da je ironijo treba razumeti v smislu igrivosti. Filozofska kultura, *παιδεία*, ni samo kultura pojmov, ampak je tudi igrivost, *παίδία*, igra, kakor je opazal Platon. V tem smislu je za Nietzscheja nesporno, da je ironičnost v funkciji distanciranja od nihilističnega razuma, ki ga je Nietzsche imenoval poprek razum (*Quer-Verstand*). Seveda pa Nietzsche to ironijo prakticira na povsem določen način, s tem da pojem filozofa ironizira kot snubca resnice (*der Wahrheit Freier*), ki je podvržen logiki idolov ali malikov.

Nazadnje bi se vrnil še k vprašanju vabila Deana Komela: Pomembno je to, kako se nam samim hoče biti. Pričujejoča Urbančičeva knjiga nas napoteva k pesniški besedi Franceta Prešerna, ki nakazuje možnost mišljenja, ki ne bo učilo »praznoti ubežati, ki zdanje /dni/ mori«. Prešernovo sporočilo torej pravi, da je treba zdržati praznoto zdanjih dni. »Zdržati praznoto« bi rad razumel v tem smislu, da je treba zdržati nič, *nihil*, kar pomeni, da nič ne razumemo kot nekaj negativnega, čemur se je treba izogibati. Nič je treba razumeti v njegovi konstitutivnosti za človekovo končno zgodovinsko bivanje. Glede na Urbančičevo knjigo pa bi našo nalogo videl v tem, da dionizično razsežnost biti, ki je življenje v svoji izvornosti, privedemo do besede skozi kritiko dekadence.

DEAN KOMEL

Ne bi smeli zamuditi priložnosti, da se še nekoliko pomudimo ob tem, kar je pravzaprav tema našega razgovora: trenutek odločitve evropske biti. Prej sem se dotaknil pojma ironije tudi s tem namenom, da opozorim na bistveno usodo evropske človeškosti, ki se že spočetka vzpostavlja tako, da odlaga odločitev o svoji biti. Imenujmo to pozaba biti, nihilizem, dekadence ali kakorkoli. In če je evropska človeškost v tem pogledu zašla v skrajno kritični položaj, na katerega opozarja Urbančič v svoji knjigi, potem se toliko resneje postavlja vprašanje možnega izhoda iz njega. Bi kdo dal izhodišče?

DAMIR BARBARIĆ

Veseli me, da je kolega Komel ohranil toliko zbranosti, da nas je vse skupaj spomnil, kot je že prej storil kolega Kalan, na tematsko izhodišče našega pogovora. Knjiga je vsebinsko neizmerno bogata, pa tudi nam, kot se zdi, ne manjka modrosti, tako da bi ta razprava lahko brez konca prehajala od ene teme k drugi kot z enega na drugi člen neskončne verige. Toda modrost je tudi zrelost, seveda zrelost misleca, da se zna ustaviti, ali bolje, vrniti k izhodišču, in zato je opozorilo kolega Komela več kot dobrodošlo.

Zato naj ponovno poudarim svojo prvo intervencijo, povezano z vprašanjem odnosa med *kairosom* in *to eksaiaphnes*. Želimo na Nietzschejevi sledi, kot nam jo je orisal kolega Urbančič, doumeti *trenutek* kot *bistveno ali skrajno možnost odločitve nas samih*, pri čemer je ta »odločitev nas samih« zagotovo daleč od tega, da bi bila razumljena samo subjektivno, psihološko, voluntativno. Govor je o tem, ali lahko in kako lahko vstopimo v tisti »prostor«, na tisto »mesto«, kjer bi ta naša odločitev bila zares že *odločitev biti same*. To je, kot verjamem, edino, kar je filozofsko veljavno in pomembno.

Urbančič to poskuša na poti *kairosa*. Sprašujem se, kaj bi temu ustrezalo pri Nietzscheju samem. Za temeljitejšo razpravo o tej stvari, kar je zdaj nemogoče, bi bilo nujno razložiti smisel tistega, česar Nietzsche ne imenuje »ironija«, ampak »prisposodba«. In morda je ravno to edini način govora, ki se mu je na koncu zdel vsaj do neke mere ustrezen za njegovo najglobljo misel. Pri najtežjih stvareh njegovega mišljenja, prav v *Zaratuistri*, je skoraj vedno govor o neki primeri (*Gleichnis*), zgodbi (*Gesicht*), uganki (*Rätsel*) itd.

Naj bo to rečeno samo mimogrede, kot svojevrsten dodatek tistemu, o čemer smo že razpravljali. Tukaj je zame bistvena njegova prisposodba ali slika »poldneva«, »velikega poldneva«. *Poldan* – to je njegovo ime za *trenutek odločitve*. Moje vprašanje je, ali je to, kar je pri tem mišljeno, dosegljivo na poti *kairosa*. Zakaj sem bil glede tega od začetka rahlo skeptičen? Zato, ker z imenom *kairos* nujno, najsi to hočemo ali ne, impliciramo ne le horizont zgodnjegrške tragedije, kakor je v tej knjigi pretežno in skoraj izključno storjeno, in to na zares čudovito pretresljiv način, temveč tudi horizont krščanske eshatologije na eni in horizont Aristotelove praktične filozofije na drugi strani.

Toda kaj smo s tem izgubili? Menim, da smo izgubili neko metafizično globljo plast *mišljenja* bistva časa in časnosti, ki ga vsebuje najprej Aristotelova *Fizika* in je etično, praktično in politično razumevanje in razlaganje časa pa tudi tam zakoreninjenega *kairosa* le njegova izpeljanka. Ko iščemo pravo mesto bistveno mišljenega časa, ga ne bomo našli niti v etiki niti v naravni filozofiji (Aristotelova *Fizika* je, o tem verjetno soglašamo, predvsem neka »ontologija« bivanja in gibanja), niti pri Aristotelu niti, recimo, kasneje pri Heglu, ampak v središču njune metafizike.

Zato menim, da se, ker iščemo tisto najgloblje možno »mesto«, metaforično rečeno, tisto mesto odločitve, kjer to ne bo več zgolj naša subjektivna, zavestna odločitev, ne moremo zaustaviti pri plasti praktične filozofije ali verskega izkustva (pa niti ne samo tistega zgodnjegrškega), ampak moramo v samo srce metafizike, to pa je v tem primeru Aristotelova *Fizika* (Δ 10–14) in vse tisto, kar je bilo v zvezi s tem in na sledi tega pojmovno dalje izbojevano. Zato se mi zdi, da je *kairos* res lahko in mora biti smerokaz, svetilnik, zvezda vodnica. Toda da bi lahko premislili metafizično strukturo in konstelacijo tistega, kar vidimo in slutimo v tem *kairosu*, se moramo

vseeno predhodno napotiti k razliki med tistim »zdaj« in trenutkom, izkušenim kot nenadnost, *to eksaiphnes*. V to bi povzel svoj osnovni prispevek k temu pogovoru.

Samo še neka malenkost. Ni smiselno in potrebno vedno vsako misel in tezo peljati vse do njenih zadnjih konsekvenc, toda zdi se mi, da je potrebno poudariti, da smo bili morda do neke mere nepravilni do ostrine nekega problema, ki smo se ga dotaknili, pravzaprav si se ga ti v knjigi ne le dotaknil, temveč si ga naredil za osnovo njene zgradbe. Mislim na razliko, toda ne samo razliko, temveč dejansko *nasprotnost*, nasprotje med aristokracijo na eni strani in demokratičnostjo, pravo ali samo navidezno, na drugi. Problem je preveč pereč, eksistencialno preveč pomemben, da bi lahko prešli preko njega z relativno blago označitvijo. To ne pomeni, da se moramo za vsako ceno spuščati vanj, toda zdi se mi potrebno vsaj, da se zavemo njegove ostrine. Ker ne gre za to, da tisti maloštevilni najboljši kar tako so *ob* onih običajnih, mnogih, da so nekako ravnodušno *poleg* njih, temveč med njimi nujno vlada spor, boj in to morda najgloblji in najstarejši boj, tisti, ki šele priključijo na dan razčlenjeno organizacijo sveta.

Heraklit (fragment 53) govori o praspору, ki ločuje ljudi od bogov, med ljudmi pa spet tiste redke, resnično svobodne od množice ostalih. Prvi fragment pa govori o tistih, ki žive v snu, in sicer v snu tako, da dokler spijo, ne vedo, da spijo, ko pa se zbudijo, spet ne vedo, kaj so počeli v spanju itd. Njim tudi povsod drugod postavlja nasproti tiste budne, ki vztrajno bedijo nad resnico sveta in vsake stvari. Razpoka in prepada med prvimi in drugimi je brez dna. In to ni samo neka ločitev razlike, temveč ločitev napetosti in spopadov. Zaspala množica želi, da ne bi bilo tistih maloštevilnih budnih, ravno to je njena najgloblja in najmočnejša potreba. Ko se jim odstre pogled na »visoki blesk« življenj tistih najboljših, se jim lastno življenje nujno zazdi komajda življenja vredno. Vse, kar Nietzsche govori o morali resentimenta, sodi sem.

Toda ta prvobitna ločitev je hkrati nevarnost za one redke, in sicer zato, ker ima v sebi možno naravo sponse in vezi. Ti redki najboljši odpravljajo spor in se povezujejo z drugimi iz usmiljenja, tisti mnogi pa, ker prirojeno sovražstvo in strah pred višjimi spreminjajo v videz poslušnosti in služenja. Toda tisto, kar višji človek v resnici v sebi edino občuti in more občutiti v odnosu do nižjega, je prezir in neskončen gnus.

Pripravljeni moramo biti ne toliko o tem govoriti, kolikor to izkusiti in prenesti. S tem sem hotel samo pokazati na to, da smo se srečali s problemom, ki ga ni samo izjemno težko miselno spoznati, temveč je, kot v tem pogovoru ponovno opozarja kolega Kopic, tako rekoč eksistencialno nevaren v tem smislu, da nas trajno zadržuje v tako imenovani mejni situaciji, seveda samo takrat, če smo zares zvesti tistemu, kar smo enkrat filozofsko dojeli in doživeli.

IVAN URBANČIČ

Podobno temu, kar si govoril o vsakdanjosti, ki jo Heidegger misli kot temeljni način biti človeka, podobno misli tudi Nietzsche – vsemu svojemu elitizmu navkljub. Na nekem mestu namreč pravi, da mora mislec kljub vsej svoji visoki misli priznati in potrditi vsakdanjost navadnega človeka. To je vsakdanjost, v katero se vsakdo rodi in v nji živi, v kateri se odvija politika kot nenehno urejanje vsakdanjega bivanja v vsakdanjem svetu. Ta svet je tisti *ethos*, ograja prebivanja ljudi in ljudstva, ki pa jo mislec nujno mora prestopiti – in tako postati zanje prestopnik. Toda iz tega ne sledi, da mora vsakdanjost prezirati.

MARIO KOPIC

Morda bi morali še enkrat poskusiti s tematizacijo Nietzschejeve destrukcije idealističnega uma in njegove, recimo, rehabilitacije in vzpostavitve v tisto novo obliko, ki je tukaj imenovana »muzična«. Jaz bi ga prej imenoval estetski um, ker bi bilo treba ponovno premisliti tisto mesto pri Aristotelu, v Aristotelovi *Metafiziki*, kjer jasno prihaja do izraza tisto, kar je naš skupni kolega Marjan Cipra imenoval dvojnost Aristotelove resnice sodbe in resnice uma, mislim namreč na um, ki se neposredno dotika stvari, oziroma um kot neposredni dotik.

JANEZ JUHANT

Glede aktualnosti diskusije in predvsem, kar zadeva okvir etosa, mislim, da filozofije ni mogoče misliti izven tega okvira, in to ste tudi vi v knjigi zelo jasno pokazali, se pravi: goditev biti je znotraj tega okvira. To je potem seveda vedno tudi politično vprašanje, in tega se mora zavedati najbrž vsak resen filozof, drugače filozofija pravzaprav ni filozofija, ker je pravzaprav zadevanje tistega temeljnega človekovega položaja v tem svetu, njegovega stanja pred bitjo, in mislim, da lahko to zadevo rešujemo samo znotraj tega. In to je seveda naša obveza, najbrž pa tudi možnost nas filozofov.

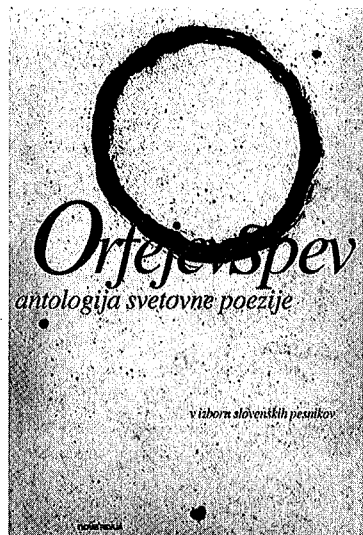
DEAN KOMEL

Rad bi omenil še naslednje. Ne samo ob branju *Zaratustrovega izročila*, temveč tudi drugih Urbančičevih razprav se mi je pokazalo, da je torišče tega filozofskega snovanja izjemnost človeškega bivanja. To izjemnost je seveda treba prav razumeti, se pravi, ne smemo je razumeti niti individualno niti družbeno, marveč edino bivanjsko. Če prisluhnemo Heraklitovi besedi: »Kajti eno pred vsem (kot vsakim) izberejo plemeniti – to je večna slava smrtnikov« (*Zaratustrovo izročilo*, str. 399). V Urbančičevem snovanju te izjemnosti izstopi tudi tista usodna ujetost, iz katere sebe vselej šele jemljemo. To ujetost in jemanje hkrati imenuje beseda bit-je. Vprašanje, ki še vedno preostaja, se torej glasi: kaj je z izjemnostjo človeškega bivanja v trenutku odločitve evropske biti?

IVAN URBANČIČ

Spoštovani kolegi in sogovorniki v našem današnjem pogovoru, dovolite mi, da vam izrazim svojo hvaležnost za vašo udeležbo pri tem pogovoru in za vse misli in tudi pomisleke, ki ste jih tu izrazili v zvezi z mojimi temami. Redko se dandanes zgodijo tako pogovori. Priznati je treba, da je kompleks tematike moje knjige po svojem obsegu in zahtevnosti tak, da ostaja v njej še marsikaj nedorečeno in tudi vprašljivo, saj zahtevnost te tematike presega moje skromne moči. Vaše misli in pomisleki so mi spodbuda za nadaljnji premislek. Obenem pa moram reči, da se je pogovor osredotočil na nekaj osrednjih tem, ki nam zagotovo približujejo tisto, kar napoveduje naslov našega pogovora: *Friedrich Nietzsche in trenutek evropske biti*. To je okvirna tema moje knjige in naš pogovor jo je osvetlil posebej v zvezi s vprašanji, ki so ostala v knjigi nenačeta ali ne dovolj jasna. Še enkrat hvala.

ORFEJEV SPEV



Antologija
svetovne poezije
v izboru slovenskih
pesnikov

764 strani
15 000 verzov
250 avtorjev
320 pesmi

To je prva antologija svetovne poezije na Slovenskem. Njena nespregledljiva posebnost pa je v tem, da so jo sestavili sodobni slovenski pesniki. Vsak od njih je po svojem estetskem nagnjenju in doživljajskih merilih izbral deset pesmi po načelu: en pesnik – ena pesem. Seveda so v izboru tudi nekatera pesniška besedila, katerih tvorci niso znani, a so se neizbrisno vtisnili v duhovno prtljago sodelujočih pesnikov; vsak od njih je k svojemu izboru pripisal tudi svojo pesniško utemeljitev, v kateri označuje razloge, zaradi katerih se je v nepregledni svetovni zakladnici odločil prav za tiste pesmi, ki jih lahko preberemo v knjigi. Antologija vsebuje tudi dokaj izčrpno predstavitev vseh pesnikov, ki so zastopani v njej, in oznako njihovih najpomembnejših del, tako da je vredna pozornosti tudi po bio-bibliografski plati. Še posebno vrednost pa ji daje dvaintrideset likovnih prilog Janeza Bernika. S svojo motiviko in doživljajsko vsebino slike dopolnjujejo in ikonično označujejo eksistenčni habitus tistih pesniških izbiralcev, ki se jim ta slikarska dopolnitev najbolj prilega in ni nasilna do njih.

Orfejev spev je zagotovo posebna knjiga, ki je nenavadna tudi v svetovnih založniških razmerah, saj antologije ponavadi sestavljajo posamezni pesniki ali strokovnjaki, ne pa zbor dvaintridesetih pesnikov, kot je to v našem primeru.

Maloprodajna cena knjige ORFEJEV SPEV je 19 990 SIT.

Za naročnike na mesečnik Nova revija je cena samo 15 984 SIT.

Vaš prihranek je 3996 SIT. Knjigo lahko kupite tudi na največ pet obrokov.

Naročila sprejemamo na telefon
061/133-43-06

Naročniki na mesečnik Nova revija imajo pri nakupu knjižnih izdaj
založbe Nova revija vedno 20% popust.

