

UNIVERZA V NOVI GORICI
FAKULTETA ZA PODIPLOMSKI ŠTUDIJ

**OD EVDAJMONIZMA K DIONIZIČNEMU PESIMIZMU: TESNOBA,
DOLGČAS IN OBUP**

DISERTACIJA

Dejan Aubrecht

Mentorica: prof. dr. Alenka Zupančič Žerdin

Nova Gorica, 2013

Izjavljam, da je pričujoča disertacija rezultat samostojnega dela in temelji na lastnih spoznanjih ob pomoči navedenih virov.

Dejan Aubrecht

ZAHVALA

»Doktorski študij je delno sofinancirala Evropska unija, in sicer iz Evropskega socialnega sklada. Sofinanciranje se izvaja v okviru Operativnega programa razvoja človeških virov za obdobje 2007-2013, 1. razvojne prioritete: Spodbujanje podjetništva in prilagodljivosti; prednostne usmeritve 1.3: Štipendijske sheme.«

KAZALO

1. NAMESTO UVODA: TEŽAVE Z EVDAJMONIZMOM | 5

2. O NAJBOLJŠEM IN NAJSLABŠEM MOŽNEM SVETU | 18

2.1. Skupni problem optimista in pesimista | 18

2.2. Štirje načini biti | 31

2.3. »Dionizični pesimizem« | 34

3. POSKUSI S TESNOBO | 59

3.1. Objekt nič | 59

3.2. Eksistencialni solipsizem, nič sveta in psihoanaliza | 67

3.3. Tesnoba in svoboda | 85

4. DOLGČAS | 98

4.1. Fundamentalni dolgčas | 98

4.2. Kierkegaardovo pravilo | 113

5. DIALEKTIKA OBUPA | 120

5.1. Neskončni in končni obup ali kako hoteti to, česar nočeš | 120

5.2. Obup kot kriza sinteze | 137

5.3. Postajanje in pomen izbire | 141

6. ZAKLJUČNA BESEDA | 153

POVZETEK IN KLJUČNE BESEDE | 155

SUMMARY AND KEY WORDS | 164

BIBLIOGRAFIJA | 173

1. NAMESTO UVODA: TEŽAVE Z EVDAJMONIZMOM

Sama ideja o sreči je stara in problematična. Antični filozofi so se namreč ustavili prav pri tem problemu, ki ga nikakor niso hoteli prepustiti naključju. Še več, iz tega tako »človeškega, prečloveškega« stremljenja so na vsak način poskušali napraviti filozofijo življenja, ki je temeljila v preprostemu dejstvu, da si sreče ni mogoče *ne želeli*. Vendar si s tem ta še ni pridobila brezpogojnih pravic, ali drugače, sreča je nekaj, kar si moramo zaslužiti, pred tem pa je treba seveda kar precej »oddelati«, obvladati njej podrejene želje. Želimo si lahko to ali ono, želimo si brezskrbnega življenja, uspeha, denarja, še več *šejev*, a nič ne pomaga, vse to ne zadostuje, sreče si želimo le zaradi nje same. To pomaga, sreča zadostuje, tu je vse že zaobseženo, četudi kaj manjka. Vsega pač ne moremo »imeti«, zato se je treba naučiti pravilno želeli, da bomo lahko dobro živeli. V tej stari praksi dobrega življenja je šlo torej za neko urjenje, obvladovanje želje in udejanjanje vrline, ki pa je moralo biti usmerjeno v neki »cilj«, v neki končni smoter (ali najvišje dobro) vseh dejanj in nehanj, ki ne napotuje več na noben drug smoter. Ta smoter, ki sam sebi zadošča, je namreč prav sreča, zato je bil tak ali drugačen evdajmonizem – kljub nekaterim doktrinarnim razlikam med na primer platonizmom, aristotelizmom, stoicizmom ali epikurejstvom – vselej v središču antičnega etičnega angažmaja. Tu nas ne bodo zanimale te »razlike«, tako kot nas ne bo zanimala zgodovina različnih mnenj in razprav o sreči, ampak sama zastavitev problema, kajti naši znameniti predniki so nam mogoče celo nekoliko proti svoji osnovni nameri povedali, da se okrog tega opevanega afekta vrti cel niz težav, in ne samo to, »vredni sreče« smo šele tedaj, ko se nanjo pravzaprav ne oziramo več. »Pripeti« se nekako mimogrede, sproti, ko počnemo druge stvari – lahko pa se sploh ne pripeti.

To je še posebej sistematično poudaril Aristotel v svoji *Nikomahovi etiki*, ko je to lepo občutje potisnil zgolj med »afekte«, ki pridejo in minejo, zato mora biti srečno življenje – kar se bo morda slišalo ne samo paradoksno, temveč tudi »samoprotislovno« – pod »strogim nadzorom etičnega subjekta«, kar ne implicira kakega odpora in izgona užitka. Aristotel nam namreč dá povsem jasno vedeti, da samo udejanjanje vrline že vključuje »užitek«, četudi smo kar najdlje oddaljeni od neposrednih zadovoljitev, še več, sama »odpoved« želji ali kakšnemu kratkotrajnemu užitku je del etičnega užitka. Če pri tem ne uživamo, ne gre za nobeno dejavnost

vrline. Skratka, »pravilno« prakso vrline, kot se zdi, nujno spremlja *eudaimonia*; dobro in srečno življenje je neki »proces«. Ta sicer vodi h končnemu smotru, k smotru zavoljo njega samega, ki pa se mu vendarle lahko približujemo le asimptotično, zato so za Aristotela lahko popolnoma srečni le bogovi, ta *čista umna bitja* so popolnoma blažena samo, kolikor so izključena iz področja dejavnosti. Tu sicer zlahka opazimo na pol prikrito tendenco, da bi dejavnemu življenju odrekla možnost čiste sreče, ki se nam v skrajni točki ponuja le kot *vita contemplativa*, kot samozadostno življenje filozofa, kar najbolj neobremenjenega s »stvarnimi« težavami.

»Premišljujoči modrec« je potemtakem najbolj zadovoljen, ko je sam, ko se mu ni treba ukvarjati z raznimi praktičnimi rečmi, kolikor se te dotikajo vrline, kar je navsezadnje Aristotela prisililo, da se je iz nje nekoliko ponorčeval, ko si je predstavljal razne bogove v »poslovnih odnosih«.¹ Tako se mu je že sama zamisel (s katero je – bolj kot bogove – ironiziral človeške zadeve), da bi ta blažena bitja participirala v »svetu vrlin«, da bi na primer upnikom pošteno vračala denar ali da bi jim pripisovali dejanja pravičnosti, zdela nadvse groteskna, kajti vrlina ni domena bogov, temveč afektiranih smrtnikov. Četudi *Nikomahova etika* sicer vztrajno išče »pravo mero« in s tem »pravo pot« k dobremu življenju, pa se torej na koncu le izteče v priznanje, da udejanjanje vrline še ne obljublja nobene trajne sreče in da je ta zaradi neskončnih, brezumnih in duhamornih problemov praktičnega življenja tako morda prihranjena le za razglabljaljočo dejavnost filozofa: večji ko je, večji užitki se mu ponujajo »tako v pogledu neskaljenosti kot v pogledu dolgotrajnosti«.²

Vsekakor smo tu priča zaostritvi evdajmonističnega problema: če naj bi po eni strani samo prakso vrline nujno že spremljal občutek ugodja in »sreče«, pa so (praktična) dejanja obenem »nezdružljiva s spokojnostjo in so usmerjena k nekemu nadaljnjemu smotru, torej niso zaželena sama po sebi«, medtem ko »razglabljaljoča dejavnost [...] ne teži k nobenemu smotru izven sebe, poleg tega pa vsebuje tudi lastni užitek, ki še stopnjuje dejavnost [...]«.³

Tako lahko vidimo, da se v aristotelski paradigmi tisto res »pravo uživanje«, ki naj bi sicer spremljalo praktično udejanjanje vrline, v skrajni konsekvenci nanaša kvečjemu na kontemplativno dejavnost, ki svoj »cilj« doseže že samo s tem, da se z njo

¹ Aristoteles, *Nikomahova etika*, Slovenska matica, Ljubljana 1994, X. knjiga, 1178b.

² *Ibid.*, 1177a.

³ *Ibid.*, 1177b.

ubadamo, medtem ko se v svetu praktičnih vrlin »končnemu smotru« lahko približujemo le asimptotično, kar pomeni, da nekaj nikoli ne doseže svojega smotra, da to vselej že napotuje na neki drug smoter in da je tu vsak smoter že »v službi« drugega smotra. V tej verigi smotrov pravzaprav nikoli ne pridemo do »končnega smotra« oziroma do dejavnosti, ki bi zaustavila to uverženje in ki bi se nanašala le sama nase, iz česar pa je torej izvzeta »najboljša vrлина« razglabljanja, s katero se filozof približuje samim bogovom. Biti v bližini bogov pomeni, da smo kar najdlje od človeških zadev. Aristotel je tu povsem ekspliciten, ko »srečo« praktičnega udejanjanja vrline povsem podredi filozofski »sreči« modrovanja. Vendar se ne ustavi samo pri tem. Ne glede na to »idealistično« skušnjavo vse od začetka do konca svoje *Nikomahove etike* vztraja, da končni smoter ni spoznanje, temveč dejanje. Pravi problem, pri katerem se zares ustavi in kateremu velja etični premislek, je dejanje, vseskozi si namreč zastavlja vprašanje, kaj nam preprečuje, da bi delovali v popolni skladnosti s tem, kar vemo. S tem je seveda zanetil spor s svojim velikim predhodnikom Sokratom, ki je med spoznanje in delovanje postavil enačaj. Dobro delovanje, vrлина je posledica pravilnega spoznanja, *eo ipso*: sreča je zagotovljena. Aristotel torej, za razliko od Sokrata, opozori na asimetričnost teh dveh členov, spoznanje in delovanje sta si bistveno »heterogena«, ta dva člena se vselej tepeta med seboj in se pravzaprav sploh ne moreta »pobotati«. Ali drugače, med spoznanje in delovanje se vrline vrzel, okrog katere se vrti praksa vrline, ki ima »dodatno« in korektivno funkcijo »preverjanja« vednosti, kajti nič nam ne zagotavlja, da bomo zares delovali v skladu s tem, kar vemo. Ne gre samo za to, da ne vemo »dovolj dobro«, temveč gre za afektiranost, ki se dotika polja, v katerem se udejanja vrлина. Aristotelsko mišljenje, utrujeno od sokratične pravilnosti spoznanja (ki sicer ni zatrjevala, da kaj dosti ve, da pa se tisto, kar ve, zelo dobro odraža v sami pragmatičnosti vrline), se je bilo tako prisiljeno še enkrat vprašati, kaj se dogaja, ko delujemo. Ker v sokratičnem enačenju spoznanja in delovanja ni kar takoj prepoznalo obrazca sreče, je slednjo moralo podvreči dodatnemu premisleku, kar je opazil Lacan, ki je v aristotelski etiki zaznal neko »disciplin[o] sreče«,⁴ kjer gre za »premišljen« poseg v »afekt«. Če je bila, kot rečeno, sreča v sokratizmu »brezpogojna« in naravna posledica »razumne presoje«, če je bila torej »rezultat« pravilnega spoznanja, pa se pri Aristotelu med »spoznanje« in delovanje vrline cel

⁴ Jacques Lacan, *Etika psihoanalize*, Delavska enotnost, zbirka Analecta, Ljubljana 1988, str. 294.

spekter afektov, zato zanj glavno etično vprašanje ni več samo, kako se dokopati do »vednosti«, temveč ga zanima predvsem problem njene »aplikacije«. Opazil je namreč, da »vednost« sama še ni zadosten pogoj za srečno življenje, da sokratična vrlina ne pelje »avtomatično« k sreči, zato je aristotelska modrost kljub evdajmonistični etični zastavitvi, ki je bila tipična za grški svet, glede tega vsekakor implicirala neko »rezerviranost«, kajti »pretirana sreča lahko postane celo ovira v srečnosti«. ⁵ Razlikovati moramo torej med »srečnostjo« in »srečo«; slednja sicer lahko »prispeva k srečnosti«, ⁶ vendar nič več od tega, kolikor sama »kontingentnost« ali afektivnost sreče nima ničesar opraviti s »srečnostjo«, ki je vselej rezultat »zadržanja« in v skrajni fazi »neoziranja« na srečo, zato »tudi otrok še ni srečen«. ⁷ »Srečno otroštvo«, ta blažena inavguracija, je povsem izključeno iz *eudaimonie*, kolikor nedoletni otrok še ne participira v svetu vrlin: zato srečnost, če rečemo kar najkrajše, ni »stvar sreče«, temveč modrosti.

Za modreca Sokrata je bilo, kot smo že nakazali, kljub temu, da samodeklarativno skoraj nič ni vedel, grešiti zoper vednost le zelo dobro znamenje nevednosti, slabe prakse in s tem »nesrečnega« modusa biti, v kar je privolil tudi Aristotel; slednji pa je tu vseeno vpeljal prelom, ki je nekoliko zamajal sokratovsko simbiozo vednosti in pravičnega delovanja: »Vprašanje bi se lahko postavilo takole: kako sploh more nekdo, ki pravilno spoznava, izgubiti oblast nad sabo?« ⁸ S tem vprašanjem je seveda trčil ne le na to, da med vednostjo in delovanjem ni nobenega nujnega »sorazmerja«, temveč da lahko in po navadi tudi ravnamo v nasprotju s tem, kar bi bilo za nas dobro in najbolj pametno. Vednost sama torej ne zagotavlja več, da bomo ravnali v skladu s tem, kar pravzaprav vemo, vendar te asimetrije ne pripíše samo in izključno pomanjkljivi ali še-ne-vednosti, temveč prej neki »neobvladanosti« ali »moralni slabosti«. Tudi če Aristotel še vedno privoli v staro sokratovsko pozicijo, da je dobra praksa lahko samo plod modrosti, pa ga močno muči vprašanje razcepa med tem, »kar vemo«, in tem, »kar delamo«.

Sedma knjiga *Nikomahove etike* se namreč vseskozi ukvarja z vprašanjem »obvladanosti« in »neobvladanosti«, torej z vprašanjem afekta in »poželenja«, ki se nanaša na naslednje vprašanje: kako je nasproti »silnosti spoznanja« še vedno mogoče »grešiti«? Če to postavimo v nekoliko sodobnejšo govorico, bi se lahko

⁵ Aristoteles, *Nikomahova etika*, op. cit., VII. knjiga, 1153b.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, I. knjiga, 1100a.

⁸ *Ibid.*, VII. knjiga, 1145b.

vprašali: ali afekt, trenutna neobvladanost, sploh kaj bistveno kontaminira jasnost »umnega spoznanja« oziroma ali afekt sploh kaj »govori« o tem, da »ne vemo dovolj dobro«, in po drugi strani, zakaj skoraj nikoli ne delujemo v skladu z imperativom »predhodnega spoznanja«, zakaj vselej »popustimo« afekcijam, ki navsezadnje ne pomenijo nič drugega kot to, da vselej uberemo »srednjo« pot, da vselej iščemo kompromis med tem, kar »vemo«, in tem, kar nas lahko potegne v praktične težave? Kar pa nas pripelje pred določeno »protislovje«, da je afekt nekakšen »kompromis«. Po navadi seveda afekt razumemo natanko kot »strast«, ki je popustila glede »zadržanja«, gre ravno za »brezkompromisno« držo uveljavljanja volje in za kratkotrajno (čezmerno) intenzivnost strasti, ki nam – kot običajno rečemo – »zamegli razum«; v širšem smislu pa o afekcijah lahko govorimo tudi takrat, kadar iz različnih praktičnih razlogov »odstopimo od vednosti«, če torej (tudi če le zaradi ljubega miru) popustimo glede tega, kar pravzaprav vemo, »kar bi bilo prav«, etično itd.

Pri Aristotelu moramo vseskozi imeti pred očmi »obe obliki« afekta: v ožjem (kratkotrajna »izguba razuma«) in v širšem smislu »nenačelnega« in »kompromisarskega« delovanja. V obeh primerih namreč kršimo »pravo mero«. To, kar v vsakdanjem življenju nenehno vsi počnemo, spada celo bolj v drugo obliko kot v prvo. Če se izgovarjamo le na »zunani pritisk«, češ da zavaljo »preživetja« tako *moramo* delovati in da je »izdaja vednosti« del same preračunljive previdnosti vednosti, ni to noben ugovor. Aristotel je tu povsem »brezkompromisen«, vse to spada v register afektov in strasti, kar vse povleče za sabo ključni ugovor proti sami sokratični etiki: je sploh še mogoče govoriti o etiki, če iz nje izključimo afekte v tem širokem spektru, ne da bi pri tem preprosto padli samo v »spoznavno teorijo«, v »teorijo« etike, in ne v samo »praktično etiko«?

Aristotel, ki si na etičnem področju vsekakor zasluži oznako »večno sodobnega«, je zato proti Sokratu postavil še eno ključno tezo: »Pri takšnih duševnih razpoloženjih, če res izvirajo zgolj iz nevednosti, bi morali predvsem raziskati, kakšne vrste je ta nevednost. Eno je jasno: kdor se ne zna obvladati, ni bil že prej, ko še ni prišel pod vpliv strasti, mnenja, da mora tako ravnati.«⁹ Tu torej ne gre več za to, da bi »neobvladanost« pričala zgolj o tem, da sploh še nismo stopili na pot spoznanja, temveč gre prej za neko »spodletelo vednost«, za neko suspenzijo

⁹ *Ibid.*

vednosti. Če tej »začasni« suspenziji razumne presoje v ožjem smislu rečemo afekt, pa jo je v širšem smislu mogoče razumeti kot »neobvladanost nasploh«, ¹⁰ ki je pri Aristotelu neprimerno hujša kot neobvladanost v specifičnem modusu: dokler se na primer jezimo, ni še nič tako zelo narobe, najhuje pri vsem tem je, če izdamo »vednost nasploh«, kar je najbolj običajna praksa vsakdanjega življenja, zato Aristotela ne zanima več *izključno* to, kako doseči pravilno spoznanje, ki se pri Sokratu povsem naravno izteče v dobro delovanje (*eupraksia*), temveč vztraja prav pri praktičnem problemu, ki ga sokratizem izključi – zakaj kljub temu, da *vem*, kaj je dobro, zakaj kljub »teoretičnemu« spoznanju še vedno obstaja možnost, da v praksi ne samo »izgubimo glavo«, temveč, kar je dosti huje, da se »iz afektivnih razlogov« (ko sledimo lastnemu ugodju, egoističnim interesom, dobrobiti, da »ne bi imeli problemov« itd.) sploh ne oziramo več na kakršnokoli že »spoznanje«?

Četudi sta bili *theoria* in *praxis* pri Grkih tako rekoč prežeti druga z drugo, pa Aristotel afektov in strasti – za razliko od Sokrata – ni umestil preprosto le v »neozaveščeno« *dispraksijo*. Še več, pravi preizkus vrline je šele v načinu, kako se soočamo s strastmi samimi, se pravi, kako se obvladati, ko smo afektirani. In afektirani smo očitno kar precej časa, skoraj bi lahko rekli »vselej že«, tako da Aristotel na neki način afekte univerzalizira, jim podeli občo moč, vendar v *Nikomahovi etiki* stavi prav na to, da je mogoče afekt »obvladati«, da je pravi življenjski trening in test vrline v tem, da najdemo »pravo mero« v samem afektu (ki ga moramo zato misliti v zelo širokem smislu), kar je pri Sokratu, ki spoznanja ni hotel mešati s strastmi, brez dvoma pomenilo vrhunec brezumja in je tako trdil, da »neobvladanost sploh ne obstaja, češ da nihče ne dela proti temu, kar spozna za najboljše«. Ta trditev pa je za Aristotela »v očitnem nasprotju z dejstvi«. ¹¹

Če *vem*, torej sploh ne morem biti afektiran, pravi sokratizem, aristotelizem pa *vkluči* afekt kot *del praktično-spoznavnega aparata*: »dobro vem« lahko šele tedaj, ko prestanem preskus strasti in njenega discipliniranja. Najkrajše rečeno: aristotelizem afekt *vkluči*, sokratizem pa ga *izključi*, vseeno pa tu ne moremo govoriti o kakšni »brezkompromisni« izključevalnosti obeh pozicij, ker tudi Aristotel seveda ne trdi, da kdo v afektu *hote* dela v nasprotju s tem, kar ve, da je zanj in nasploh najboljše, kljub temu pa kot afektirano bitje to počne, s čimer se zastavi vprašanje, zakaj nekdo jasnemu spoznanju navkljub počne nekaj, česar pravzaprav

¹⁰ *Ibid.*, 1149b.

¹¹ *Ibid.*, 1145b.

noče. Ta »nehotena« dejanja tako priklicujejo še dodaten etični napor, ki prihaja tako rekoč za samo vednostjo, zato Aristotel razločuje tri vrste npravstvenih lastnosti, ki se jim moramo, če je to le v naši moči, izogibati: slabost, neobvladanost in živalskost, katerih zaželeno nasprotje so seveda vrlina, obvladanost in nadčloveška popolnost. Hitro vidimo, da se lahko izpopolnujemo le na območju prvih dveh, pri tretji pa gre že za skorajda nečloveško skrajnost,¹² ker se »silno redko dogodi, da je kak človek 'božanski' [...] – prav tako je tudi živalskost med ljudmi zelo redek pojav [...]«.¹³ Obe skrajnosti, živalskost (kot »nečloveška« izprijenost, ki jo Aristotel pripiše le barbarom in raznim bolezenskim anomalijam) in njeno nasprotje, »božanska«, nadčloveška vrlina (ki je prav tako »čezmerna« in v strogem pomenu ne spada več med »vrline«, ker se je na neki način dvignila nad imperativ »prave mere«), predstavljata neko »eksczesno« obliko bivajočega, vendar nas tu ne bo neposredno zanimala morda zanimivejša »odklonskost izjeme«, ki je v tej etični paradigmi povsem zunaj kategorialnosti pravila (prave mere), temveč sam ortodoksni aristotelski nauk, po katerem lahko živimo dobro življenje le tako, da se znamo obvladati. Zato se moramo vprašati: je obvladanost, ki je v aristotelski etiki še kraljevala nad »sramotnim« madežem afekta, danes sploh še pertinentna etičnemu delovanju? Ali obvladanost sploh še kaj pomeni? Ne moremo se izgovarjati samo na »zastarelost koncepta« ali na neoperativnost pojma, kajti *pod* etično (in politično) korektnostjo, ki si sicer neizrečeno rada pripisuje vse zasluge aristotelske obvladanosti, zlahka prepoznamo le ideološko aplikativnost mnenj, ki so pod vsako ravno te stare npravstvene držē.

Vsekakor pa nam še zdaleč ne gre za to, da bi hoteli tarnati nad izgubo sicer dobro zastavljene stare etične držē, temveč je treba opozoriti na inherentno kompleksnost sedme knjige *Nikomahove etike*, ki se vseskozi vrti okrog vprašanja obvladanega in neobvladanega človeka, tega človeka »brez mere«, ki pa vendarle ni povsem »brez mere« in ki nikoli nečesa ne počne iz čiste izprijenosti ali »iz prepričanja«, kot na primer razbrzdanec, ki vse dela hote in preišljeno, tako da neobvladani ni povsem slab in »neozdravljiv«.

Kakšen je pravzaprav obvladan človek: ali tistega, ki se zna obvladati, že lahko imamo za »dobrega«, in na drugi strani, ali je neobvladan človek nujno tisti, ki ga je

¹² Glede tretje (eksczesivne, čezmerne) npravstvene držē pri Aristotelu glej Jelica Šumič-Riha, *Mutacije etike. Od utopije sreče do neozdravljive resnice*, Založba ZRC, ZRC SAZU, Philosophica, Series Moderna, Ljubljana 2002, str. 7–11.

¹³ Aristoteles, *Nikomahova etika*, *op. cit.*, VII. knjiga, 1145a.

treba obsojati? Aristotelov odgovor, da je treba obvladanega sicer hvaliti, seveda še ne pomeni, da je »na sebi« tak človek že dober. Nasprotno, tu vzpostavi ključno distinkcijo med »obvladanim« in »umerjenim«; slednji je pravzaprav ideal antične npravstvene držbe človeka, ki je brez premočnih in nizkotnih poželenj, medtem ko za obvladanega velja, da »ima močna in nizkotna poželenja«. ¹⁴ Če bi namreč obvladani ne imel nizkotnih poželenj, če bi bila njegova poželenja le dobra, tako kot pri umerjenem človeku, »tedaj bi bilo nizkotno ravno tisto zadržanje, ki bi mu branilo slediti klicu teh poželenj; in obvladanost tedaj ne bi bila v vsakem primeru nekaj dobrega. Če pa bi bila ta poželenja slabotna in ne ravno nizkotna, tedaj bi upiranje njihovemu vplivu ne bilo nič posebnega. In če bi bila ta poželenja nizkotna, toda slabotna, tedaj bi kljubovanje njihovemu klicu ne predstavljalo nič velikega«. ¹⁵

Skratka, obvladani ni nič posebnega, ker v najboljšem primeru, tudi če pri tem doseže visoko stopnjo odstopanja od velike večine, zgolj kroti svoja v osnovi nizkotna in negativna poželenja, medtem ko »umerjeni sploh ne more uživati ob nečem, kar je v nasprotju z razumom, obvladani pa bi ob tem sicer užival, a se temu ne preda«. ¹⁶ Obvladani bi sicer užival v nizkotnosti svojih poželenj, a tega ne stori, ker deluje v skladu z »razumskim počelom«, ki je za Aristotela seveda tisto »najboljše« v človeku. Vendar tudi neobvladani ni nujno povsem slab, treba pa je, kot smo omenili, ločiti med dvema vrstama neobvladanosti: neobvladanostjo »nasploh«, ki je neka izprijenost človekove narave, in neobvladanostjo v njenem specifičnem modusu, kjer imamo opravka s klasičnim afektom, kot je na primer neobvladanost v jezi, kjer subjekt »še nekako posluša glas razuma, samo da ga ne sliši pravilno«. ¹⁷ Četudi je neobvladanost »nasploh« v svojem splošnem modusu za Aristotela neke vrste izprijenost ali razbrzdanost (ta z neobvladanostjo vseeno ni povsem identična), pa je po drugi strani celo bestialnost, ki jo vehementno izključi iz območja etičnega, »manjše zlo kot izprijenost, čeprav je strašnejša [...]. Kajti slab človek lahko prizadene tisočkrat več gorja kot žival«. ¹⁸

Najhujše človeško zlo je torej razbrzdanost, ker razbrzdanec dela zlo *hote*, neobvladani »nasploh« pa tega *ne počne hote*, temveč le sledi svojim nizkotnim nagnjenjem, na ta način pa, tudi če tega ne počne *hote*, pristane pri početju

¹⁴ *Ibid.*, 1146a.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, 1151b.

¹⁷ *Ibid.*, 1149a.

¹⁸ *Ibid.*, 1150a.

razbrzdanca, ki, kot rečeno, dela vse iz »prepričanja«, zato je razbrzdanec v tej izprijenosti hujši kot neozdravljiva bestija. Če razbrzdanec »ničesar ne obžaluje« in je tako »neozdravljiv«, je za neobvladanega sicer še vedno upanje na »ozdravitev«, kolikor v svojem sledenju nizkotnim poželenjem pravzaprav ne ve, *kaj hoče*, ali drugače, neobvladani »nasploh« je afektiran tako, da je povsem »izgubil svoj razum«, zato *nevede* dela *proti sebi* (in proti drugim, kar je »drugotnega« pomena). Ko hoče to ali ono, hoče le to ali ono »dobrino«, ta ali oni užitek. Vendar razbrzdanca in neobvladanega »nasploh« ne moremo vreči v isti koš. Kar torej lahko zaustavi neskončni pritisk strasti in želja, ki se jim oba predajata, je seveda le »prava mera«. Ta je za razbrzdanca povsem izgubila svojo potencialno operativnost in možnost »izboljšanja«, medtem ko neobvladani, kot smo rekli, ničesar ne počne povsem »hote« in »zavestno«. Neobvladani je zgolj »suženj strasti«, razbrzdanec pa same (slabe) strasti vpreže v pogon in počelo svojega delovanja, zato je neizmerno hujši kot bestija, ki v sebi nima nobenega »razumnega« počela. Razbrzdanec je torej zèl *par excellence* ne samo zato, ker se ne ozira na pravo mero, temveč kolikor radikalno zamenja perspektivo: ko gre za strasti, je »dovoljeno« prav vse. Tu sta dve izključujoči se shemi, aristotelizmu hudo inherentni: če »ortodoksna«, vključujoča usmeritev meri na možnost obvladovanja in na »umnost« discipliniranja strasti, pa druga, izključujoča smer (razbrzdanec) pelje v univerzum sadovskih strasti, iz katerih je »izključena« tudi sama aristotelska bestialnost, ki ne spada ne med slabosti ne med vrline. Na področju bestialnega življenja namreč ni mogoče nobeno »moralno poboljšanje« ali »poslabšanje«: bestialnost »na sebi« ni zla, »ker ne spada nikamor«, ker ne spada v področje »človeškega«, zato jo Aristotel »v prenesenem pomenu« uporablja kvečjemu kot žaljivko za tiste, ki v »slabostih posekajo vse druge«. ¹⁹ Problem z razbrzducem pa je v tem, da ga ne moremo preprosto vreči v koš bestialnega življenja, ki je še lahko bilo, četudi izključeno iz možnosti etične participacije, pravzaprav »nedolžno«. Razbrzdanec ni nedolžen natanko zato, ker *zelo dobro ve, kaj hoče*. Lahko je povsem »pokvarjen«, ne moremo pa mu očitati pomanjkanja »razuma«; kljub temu, da ga Aristotel uvršča med tiste, ki so povsem izgubili »najvišje počelo«, še vedno deluje »v skladu z razumom«, le da »ničesar ne obžaluje«. Ali drugače, aristotelski razbrzdanec povsem obrne »umno« shemo in reče: vse, kar me ovira pri zadovoljevanju mojih strasti, je že ne-umno. Mar ni torej

¹⁹ *Ibid.*, 1145a.

razbrzdanec resnični notranji sovražnik in »odpadnik« aristotelske etike, ker ga Aristotel »ne uvrsti nikamor«, ki ni ne »vključen« (kot na primer neobvladani) ne »izključen« (kot na primer »bestija«), in zato pomeni resnično grožnjo aristotelski etični shemi? Še več, kaj ni v razbrzdancu mogoče videti nekoga, ki bi potencialno lahko odprl »ideološki« problem samega aristotelizma in ki bi zato iz Aristotela napravil nekega Aris(trot)ela, raz-umnega trota, torej nekoga, ki bi v aristotelskem »umu« našel le nekega »omejenca«? Razbrzdanec namreč ni povsem na »drugi strani« aristotelizma, temveč »predstavlja« prav njegovo potlačeno plat, s katero pa Aristotel ni hotel imeti nobenega opravka. Samo ugibamo lahko, da ne le zaradi »moralnih« razlogov, temveč zaradi neke druge »meje«, ki jo je razbrzdanec nakazoval, ko je v raz-umnosti prave mere slutil neko neumnost, ki se lahko kaj hitro obrne tudi proti samemu vrlemu obvladancu. To je sicer druga zgodba, ki odpira številna aristotelska vprašanja, sami pa bomo še malo sledili liku razbrzdanca, temu skrajnemu nemoralnežu *par excellence*, ki mu je v aristotelski shemi, kot smo že videli, zelo blizu tudi neobvladani v splošnem modusu, pa vendar je obenem od njega neskončno oddaljen, kolikor je kljub predajanju slabim strastem vselej zmožen vrnitve k imperativu »prave mere«, ki je za »normalnega« Grka pravzaprav kategoričen: »prava mera« je »pogoj« pravilnega delovanja in obenem korekcijska funkcija, zato je neobvladani vselej *in*, če tako rečemo, neobvladani ima vselej možnost ponovne reintegracije v »dobro« ali v to, kar so Stari imenovali modrost. Neobvladani ima vedno možnost »osebne preobrazbe« v obvladanega, po drugi strani pa, kar ni zgolj obrobna opomba, tudi obvladani zgolj kroti svoja nizkotna poželenja, ki lahko slej ko prej izbruhnejo na površje. Kaj ni mogoče opaziti, da je, četudi je v aristotelskem etičnem svetu obvladanost veljala skoraj za idealno npravstveno držo, *pod* to idealno držo (ki je sicer v strogem pomenu besede pripadala le »umerjenemu«) vselej tičala ne samo možnost »izroditve vrline« v trmoglavo (trmoglavec, ta najbližji slabi sorodnik obvladanega) sledenje takim in drugačnim (subjektivnim) interesom, temveč še ena dodatna praktična konsekvence, da je vse preveč »afektivnih razlogov«, vpričo katerih tudi sam Aristotel pobegne v samozadostno kontemplativno dejavnost »najvišje vrline«? Kot smo videli, je Aristotel afekte »ponovno« vključil v svoj etični projekt in se tako odmaknil od sokratizma-platonizma, ki je poskušal s strastmi opraviti z »ideologijo« vednosti in je zato pristal le v neki »spoznavni teoriji«. Ta poskus, da bi »Ideje spet spustil na

zemljo«, pa je po drugi strani trčil na precej kompleksen problem, kako utemeljiti *praktično* evdajmonistično etiko.

Opažamo seveda lahko, če si tu privoščimo »neskončen« zgodovinski preskok, da ta stara evdajmonistična zahteva in utvara obenem, kljub ključnim premenam, ki jih je kasneje doživela s Kantom, v svoji »patološki« pogojenosti vztraja vse do danes. Toda če je bila sreča za Aristotela stvar vrline, ki se je zaradi »patoloških« pogojev (ki jih ni zmogla »obvladati«) navsezadnje le morala umakniti v samozadostni spekulativni evdajmonizem, pa se zdi, da je danes sreča le stvar psihometričnega obrazca: če je bila prej vrлина merjena z »dejanji samimi« in če je Aristotel nazadnje moral priznati, da se tu le ne moremo nadejati kakšnega blaženega življenja, je zdaj vrline (in z njo srečo) mogoče doseči že tako, da uganemo *ready-made* formulo. Četudi si pop-psihološka poplava sicer še vedno prizadeva najti pravilni obrazec v formalizmu aristotelske formule, pa se je nekaj aristotelskega, ne nazadnje sama sreča, ki je sicer nekdanj bila vse časti vredna, kolikor jo je krasilo veličastje vednosti, iztekla v nečastnost, kajti od stare zahteve je zdaj ostal le imperativ »bodi srečen!«, ki aristotelski utopiji (čeravno, kot smo nakazali, ta etični angažma le ni bil povsem utopičen) iztrga prav njeno potrpežljivo in »delavno« bit. Vsekakor lahko rečemo, da je bil tudi stari lik obvladanega modreca »zgolj« idealni tip, ker je šlo tudi v antiki za neko utvaro, za neko zlomljeno zahtevo, se pravi, da je bila čista modrost nedosegljiva tudi samim filozofom, vendar pa je filozof veljal za nekakšnega posrednika. Tako je filozof Sokrat vedel samo to, da nič ne ve – ta »vednost« ga namreč ločuje od drugih, ki ne vedo, da ne vedo. Na nekatere Aristotelove očitke Sokratu smo sicer že opozorili, a so vendarle drugotnega pomena. Pa vendar, če sledimo tej stari evdajmonistični paradigmi vse do danes (če si predstavljamo most, ki nas loči), je ta na vsakdanjem nivoju najbolj »devalvirala« prav na delovnih tleh »prave mere«, zmernosti in obvladovanja. Skratka, kar je bilo prej stvar etičnega prizadevanja, je zdaj (od razsvetljenstva dalje) postalo stvar zahteve in pravice, pravice do sreče, pravice do dobrega življenja itd., pri čemer seveda ne gre za to, da bi komu te pravice odrekli, temveč gre pri tem prej za to, da je »ekscesivnost pravic« sama postala del »prave mere«. Sama »obvladanost« je postala celo neka »ekscesivna vrлина«, ²⁰ kar za sabo povleče matrico, ki etiko povsem podredi ideologiji.

²⁰ Ta preobrazba stare evdajmonistične etike v »ekscesivnost zahteve« je Pascala Brucknerja napeljala na to, da se je vprašal: »Kako se je emancipatorsko geslo razsvetljenstva, pravica do sreče, lahko

Mar se to ne vidi najboljše tudi v tako imenovanih dobrih delih; ali niso altruizem, dobrodelnost, pomoč drugemu, komunikativnost, politična korektnost itd. le še stvar ideološkega imperativa, kjer lahko tudi ne tako lepe strasti in ne tako dobri nameni svojo »sublimno« dopolnitev prejmejo v obliki družbeno sprejemljive in zaželene »ekscesivne vrline«? Ki velja skoraj za božansko vrline? Ta je načela tudi rahločutnost Nietzscheja, ki je te vrste obvladanost in »pobožanstvenost« vrline povezoval predvsem s tako imenovanim »dobrim človekom« (pri Nietzscheju »kristjan«), kjer se »zver 'človek'« spreobrne k »angelstvu«²¹ ter k idealnemu hlapčevanju in zastrupljanju življenja. »Sublimna zver«, ki je občutena kot neko višje, skoraj božansko bitje, ki pa jo Aristotel iz etične participacije »izključi« kot skoraj nadčloveško izjemo. Ker ne moremo reči, da živimo ravno v času herojev, in ker se nasploh »silno redko dogodi, da je kak človek 'božanski'«, kot pravi Aristotel, gre pri tej »ideološki preobrazbi« za nekaj, kar zadeva etično »desublimacijo«, kajti od starega evdajmonističnega projekta je ostal le nemogoči in travmatični imperativ sreče, ki so se ga oprijele tudi razne pragmatične »pomagajoče« in kvaziterapevtske discipline v ideologiji »pozitivne naravnosti«. Taka naravnost pa seveda samo še zaostri nekatera občutja, s katerimi se bomo ukvarjali sami. Naš izbor se je omejil na tri (ki jih sicer lahko uvrstimo v rubriko »eksistenciali«), ki dandanes veljajo za »negativna«, »slaba«, včasih celo za »slabiška«: na tesnobo, dolgčas in obup. Če evdajmonistični paradigmi sicer ne moremo odreči povsem človeške upravičenosti, pa so omenjeni eksistenciali njen »imanentni izvržek«, njen negativ. Nekaj, čemur moramo na vsak način ubežati, od česar *moramo* odvrniti pogled. Vse bolj lahko opazujemo, da so ti eksistenciali postali prava kuga duha časa, predmet zasmehovanja in izganjanja ter zanesljivo »znamenje neuspeha«. Tesnoba je degradirana v strah ali celo v strahopetnost, »dolgočasiti se« je znamenje »neangažiranega« in nepomembnega osebk, o obupu in obupancih pa tako ali tako ne gre izgubljati besed, zato lahko rečemo, da so ta »neznosna« občutja (ki so neznosno podvržena moralistični zgroženosti, čeprav so v tem kriznem času pridobila določeno »veljavo« in »upravičenost«) vsekakor »potlačeni« sovražnik vsakega vulgarnega evdajmonizma, v tem zavračanju pa zlahka prepoznamo samoprotislovje »prisilne sreče«, ki subjektu nalaga nekaj nemogočega, kajti ne moremo si »na ukaz«

sprevrglo v dogmo, v kolektivni katekizem?» (Pascal Bruckner, *Nenehna vzhičenost: esej o prisilni sreči*, Študentska založba, Knjižna zbirka Claritas, Ljubljana 2004, str. 20.)

²¹ Friedrich Nietzsche, *H genealogiji morale*, v: *id.*, *Onstran dobrega in zlega, H genealogiji morale*, Slovenska matica, Ljubljana 1988, str. 254.

prizadevati za nekaj, česar ni mogoče *ne žele*ti. Tu seveda trčimo na neki *moraš*, ki subjekt neizpodbitno razcepi in travmatizira. In ne samo to: naša osnovna teza je, da sama vulgarno evdajmonistična tendenca te naše eksistenciale (svojega »zlega« dvojčka) ne samo patologizira, temveč demonizira. Ali še drugače, ker je sreča le še stvar povsem *naravne* pravice in hkrati *zahteve*, eksistenciali privzamejo demonsko razsežnost, ki je ni mogoče umestiti le v register »uradne« patologije. »Demonsko« je namreč nekaj, kar je treba izgnati, izgnati hudiča iz »spsihologizirane« evdajmonistične ječe, ki lahko v odgovor ponudi le skromnost želja. Paradokсно pa v tej »odpovedi« – želji ali brezpogojni »etični zahtevi«, ki je bila v antičnem evdajmonizmu vsekakor prisotna – ne pademo samo v kantovsko »patologijo« (kolikor ta sicer povsem koincidira z »normalnostjo« in če je patološko tu »zastopnik« normalnega²²), pač pa se v imperativu sreče nekako najdemo celo v patologiji v običajnem pomenu besede, kolikor je sama zahteva po sreči postala lastna »nesreča v sreči«, če obrnemo ta preponarodeli izrek, patos, ki se vleče vse od Aristotela. Ne le da sreča ni več stvar vrline ali stranski pojav »praktičnega uma«, temveč je postala del »normalne patologije«, ki je postala imperativna, kjer naletimo na neki *moraš*, ki je tisti »preveč« in obenem »premalo« same zahteve, kar subjekta ne samo patologizira, temveč kastrira. Subjekt je lahko »srečen«, a le za ceno kastracije, za ceno tega, da popusti glede svoje »etične zahteve«, da privoli v skromnost želja, da privoli v »srednjo pot«, ki ni nobena pot, tako da bi lahko rekli, da živimo v ideologiji kastrirane sreče. V središču tega imperativa trčimo na srečo brez »notranjosti«, če lahko tako rečemo, na neko srečo brez sreče, na srečo videza, ki se je z brezpogojnim »moraš« odpovedala lastnemu umu. Ta »um« bomo sami poskušali priklicati v potlačeni verziji istega imperativa. In še več: če že moramo »etiko« ali praktično filozofijo navezati na kakšno »spremljajoče« občutje, to vsekakor ni »blaženo«, temveč se prej navezuje na eksistenciale, ki v glavnem veljajo za »mračne«. To mračno predstavo bomo sicer rahlo »subvertirali« in poskušali pokazati, da le ni čisto tako, da je v teh »nedobrodošlih« občutjih mogoče najti nekaj, v kar se je vredno spustiti. Nasploh pa se pridružujemo tistemu mnenju – ne da bi zato morali veljati za »pesimiste« – ki pravi, da se filozofija ne ukvarja s tako imenovanimi lepimi občutki. Lepi občutki namreč niso nujno dobri niti preveč »pametni«, zato ne preseneča, če se kmalu pojavi naslednje vprašanje ...

²² Glej Alenka Zupančič, *Etika realnega. Kant, Lacan*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Problemi-Razprave, zbirka Analecta, Ljubljana 1993, str. 12.

2. O NAJBOLJŠEM IN NAJSLABŠEM MOŽNEM SVETU

2.1. Skupni problem optimista in pesimista

Optimizem ali pesimizem? Glede tega vprašanja na splošno vlada svetovna zmeda. Hitro lahko opazimo, da obe perspektivi nista samo stvar »subjektivne vrednostne presoje« (smisla), temveč moralizma. Zakaj moralizma, ki vselej slabotno odgovarja na že tako šibko vprašanje smisla? Ker optimistični moralizem izreka čudno »imperativno najstvo«, ki ne govori toliko o tem, kakšne in »kako naj bi stvari bile«, temveč da *bo že bolje, ker mora biti bolje*, medtem ko pesimistična plat pravi, *da je že slabo in da bo morda še slabše*, da pa bi bili povsem zvesti temu »nauku«, bi morali celo trditi, da živimo v najslabšem možnem svetu. Za pesimizem smo se tako navadili reči, da je »zgolj resignativen«, medtem ko je tisti »pravi« pogled razsvetljenega subjekta pač pogled optimista. No, od tega »edino pravilnega« pogleda na svet, ne da bi trdili, da je razsvetljenski projekt pač padel, je danes v glavnem ostal le prazni imperativ »pozitivnosti«, trapasta poduhovljenost, ki je v zadnjem času močno pridobila na neumnosti.

Vsak moralizem izkazuje neko moč, je napadalen, ker hoče tako in nič drugače. Biti nasprotnik optimizma tako že pomeni biti zagovornik pesimizma, zato optimizem poudarja tole brezpogojno vzgojno resnico: če ne verjameš, da bo bolje, je po tebi. V tem pa je vsebovano optimistično protislovje, da med tem našim svetom ali to našo kulturo in tem, kakšna naj bi bila, zija prepad. Še več, take vrste optimizem je povsem v nasprotju s filozofsko utemeljenim optimizmom Leibniza, ki ne izreka najstva sveta, tega, da bo že bolje ali kako naj bi bilo, temveč da ta svet *že je* najboljši vseh možnih svetov. Svet *de facto*, kljub vsemu zlu, ki samo še potencira vrednost dobrega, je najboljši, kdo bi poznal »pota gospodova«, ko ga je ustvaril, pri tem pa ni nič važno, ali smo pesimisti ali optimisti. Leibnizev filozofsko-idealistični optimizem in optimizem, kot ga običajno razumemo danes, sta namreč nekaj protislovnega, tako da se današnji optimist ujame celo v dvojno protislovje: če pravi, da bo že bolje, priznava, da je slabo, s tem pa pade v nasprotje z leibnizevskim optimizmom, po katerem je naš svet pač najboljši (*optimus*, kakršen po tej doktrini mora biti), zato se s stališča slednjega izkaže celo za pesimista. Leibnizev nauk torej optimistu vsiljuje tole zanj neprijetno dejstvo: če se ne strinjaš, da ta naš svet *že je* najboljši možni svet, potem pač nisi optimist.

V sedanjem času si najbrž ne moremo več predstavljati zagovornikov Leibnizevega idealistično metafizičnega nazora, po drugi strani pa v vsesplošni razprodaji »pozitivnega mišljenja« še nikoli ni bilo tako poceni optimizma. Zato se današnjim »treznim optimistom«, ki tako radi izkoristijo vsako ponujeno priložnost, da bi se ponorčevali iz trčenosti raznih filozofov, Leibnizeva idealistična pravljica ponuja kot dobra zaloga njihovega užitka. A tem se lahko samo ironično nasmehnemo, ironija naravnost bije v oči, saj je treznost prej na strani Leibniza, ki nikoli ne reče nič o tem, kakšne in kako naj bi stvari bile, ker stvari so že take, kot morajo biti. Leibniz ne moralizira, ker zgolj afirmira božjo voljo: tako je in nič drugače. Za boga je vse v najlepšem redu, če to ne velja tudi za človeka, pa to lahko pripišemo le njegovim nepopolnostim. Skratka, če je za boga vse v najlepšem harmoničnem redu, je za človeka ta načrt lahko tudi najslabši, pri čemer pa leibnizevska zamisel ne izgubi prav nič svoje popolnosti. Tako je idealistični optimizem, v katerem je že klilo pesimistično seme, kmalu zamrl, da smo lahko dobili *najslabšo* vrsto optimizma, ki pravi: nič ni dobro, *mora* pa biti bolje. S tem pa smo dobili tudi najslabše vrste moralizem, iz katerega bi se norčeval sam Leibniz.

Tega moralističnega protislovja se navsezadnje »zaveda« vsak »nedoletni nesrečnik«, ki mu kot edino sredstvo proti mladostni »treznosti« prodajajo »prizanesljivo« blažilo neprizanesljivega optimizma: bo že bolje, ker *mora* biti bolje. Med tem na pol zavedajočim se upornikom in kasnejšim nihilistom, ki ne verjame več v nič in se tako zaupa samemu »ničū obstoječega«, ni velike razlike. Oba morata biti vsaj nekaj časa »pesimista«, kar je seveda veliko razkošje vsakega mladega obdobja. Tako se je tudi Freud v *Nelagodju v kulturi* zelo dobro zavedal rušilne moči naše »optimistične« vzgoje, ki tem mladim pesimistom ne pove pošteno, da imajo prav, da je lahko zelo slabo in da morda ne bo bolje, in jih tako »pripusti v življenje s tako nepravilno psihološko usmerjenostjo [...], kot če bi ljudi, ki gredo na polarno ekspedicijo, opremila s poletnimi oblekami in zemljevidi gornjeitalijanskih jezer«.²³ Freud seveda ni moralist, zato tudi ni samo pesimist, kakor se ga včasih rado predalčka, predvsem pa je v tem, ko ne zamolči stopnje agresivnosti, »katere objekt« je vsakemu od nas »usojeno biti«, dosti bolj pošten kot tisti vzgojitelji, ki pridigajo le lepo sliko te naše kulture. Nauk, ki ga lahko iz tega potegnemo, je tale: vse dokler *moramo* biti optimisti, jih kaj hitro lahko dobimo po buči, in večkrat ko jih dobimo,

²³ Sigmund Freud, *Nelagodje v kulturi*, Gyros, Ljubljana 2001, str. 84.

večja je možnost, da spet postanemo pesimisti. Tako bi marsikdo pomislil, da je vsekakor bolje pridigati pesimizem in vse tisto najslabše, ker se nam na ta način lahko (z)godi le boljše. Vendar nam še zdaleč ne gre za to, da bi hoteli zgolj zaobrtni prevladujočo sliko sveta, ki se v naših »pozitivnih« očeh vleče vsaj od omenjenega Leibnizevega najboljšega vseh možnih svetov, in stopiti na stran pesimistov, ker bi tako spet padli v moralistični fundamentalizem.

Če imamo torej v tej splošni sliki človeštva na eni strani optimistično vizijo sveta, po kateri dobro vselej premaga zlo, imamo na pesimistični strani nasprotno sliko, da je namreč zlo prvotno in vsenavzoče. Optimistična plat zgodbe se, kot rečeno, vsaj emfatično začne z leibnizevskim bogom, ki je v svoji svobodni izbiri ustvaril najboljšega izmed možnih svetov, drugače to pač ne bi bila božja popolnost; ob slednjo pa se je kmalu obregnil Voltaire v svojem *Kandidu*: kaj mi pomaga, če živimo v najboljšem vseh možnih svetov, ko pa se mi na vsakem koraku potrjuje (namenoma poudarjena) resnica, da slabše ne more biti. Tako so nekateri kritiki Voltairu hitro prilepili oznako pesimista.²⁴ Logika je še enkrat ista: če že ne priznamo najboljšega vseh možnih svetov, živimo pač v slabem ali celo v najslabšem, v tem je vsa srž problema.

To pa prinaša le moralistično-vrednostno zmedo, po kateri smo namreč nujno na eni ali na drugi strani, kar do neke mere upravičujeta sami besedi *optimus* (najboljši) in *pessimus* (najslabši), vendar se stvari zapletejo že takoj na začetku Leibnizeve idealistično-optimistične metafizike, ki jo moramo, kot smo deloma že pokazali, zelo ločiti od današnje imperativne »pozitivnosti«. Ta namreč pravi, da bo kljub temu, da gre morda vse sicer zelo slabo, in četudi bo šlo nekaj časa še slabo, na koncu vse dobro. Tako lahko rečemo, da omenjeni »obrat v dobro«, ki ga implicira današnji optimizem, nima nobene zveze z »izvorno« Leibnizevo projekcijo, ne najdemo pa ga niti pri njegovem neprizanesljivem kritiku Voltairu, ki v usta Kandida, ko je ta povprašan o tem, kaj je optimizem, položi odgovor, da je vse v redu, tudi ko nam gre slabo. Kandid ne reče, da bo že bolje, temveč da vse že *je* v najlepšem leibnizevskem redu in v skladu s tako imenovano prestabilirano harmonijo, v kateri gre seštevek zla na skupni račun dobrega.

Leibnizevski »optimizem« pa seveda ni samo metafizična, temveč tudi moralna nujnost boga, po kateri mora biti, ne glede na količino zla, vse tako, kot že je, ker je

²⁴ Glej Joshua Foa Dienstag, *Pessimism: philosophy, ethic, spirit*, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2006, str. 9.

vse že vnaprej urejeno v skladu z božjim načrtom in v prid splošnega dobrega. Ta naš (»moralni«) svet je tako edini in najboljši, ker ga je izbral bog. Kdor se s tem ne strinja, odgovarja trčeni Kandidov učitelj, učenec Leibniza in tragikomični filozof Pangloss, pade v protislovje: »No, dragi moj Pangloss, mu je rekel Kandid, ko so vas obešali, secirali, pretepali, pa ko ste veslali na galeji, ste bili res ves čas prepričani, da je na tem svetu vse v najlepšem redu? – Še vedno mislim tako kot prej, je odgovoril Pangloss, saj sem navsezadnje filozof. Bilo bi neprimerno, če bi zahajal v protislovja s samim seboj; Leibniz je namreč nezmotljiv in najlepša stvar na tem svetu je njegova prestabilirana harmonija, kakor tudi Polnost in subtilna materija.«²⁵ Filozof Pangloss do konca zgodbe ostaja učenec Leibniza, zato kljub nenehnemu zlu, ki ga prestaja, še naprej goni svoje, do konca goni leibnizevsko lajno, da je svet pač najboljši, kar si jih je mogel bog in zato tudi on sam zamisliti. Četudi Pangloss na koncu ne verjame več povsem, da je vse v najlepšem redu, pa seveda noče zapasti v protislovje, da je pametnejši in popolnejši od boga, noče postati pesimistični filozof, ki trdi, da je vse eno samo trpljenje, četudi njegova izkušnja temu vseskozi pritrjuje. Vendar obstaja še ena taka karikatura, nihče drug kot sam *predkritični* Kant, ki se je s svojo kratko razpravo o optimizmu v to apologetsko teodicejsko zgodbo vključil istega leta 1759, ko je izšel Voltairov *Kandid*. V tem tekstu, ki ga je kasneje sicer tako zelo obžaloval, da je celo poskušal odkupiti vse izvode *Poskusa nekaterih razmišljanj o optimizmu*,²⁶ namreč nekoliko spominja na samega »filozofa« Panglossa. Tudi Kant v povsem panglossovski maniri noče zapasti v protislovje in privzame Leibnizevo prepričanje, da živimo v najboljšem vseh možnih svetov ter »da je celota najboljša in da je vse zavoljo celote dobro«.²⁷ Leibnizevska scena je torej približno takale: čeprav je imel bog na razpolago neskončno množico možnih svetov, je lahko izbiral med najboljšim, slabšim ali enakim. Slabšega pač v svoji popolnosti ni mogel izbrati, prav tako ni mogel izbirati med dvema povsem enakima, ker v tem primeru nobeden ne bi bil najboljši. Če bi imel na razpolago dva povsem enako popolna in najboljša svetova, bi tu seveda naleteli na protislovje samega boga, ker v tem primeru tudi sam ne bi bil čista popolnost. Četudi katerikoli od boga ustvarjeni realnosti to ne bi prav nič škodilo in bi bila, neodvisno od tega, katero bi

²⁵ François-Marie Arouet Voltaire, *Kandid ali optimizem*, v: *id.*, *Filozofske zgodbe*, Mladinska knjiga (Knjižnica Kondor), Ljubljana 2009, str. 121.

²⁶ Zdravko Kobe, »Filozofija E. Kanta«, v: Immanuel Kant, *Predkritični spisi*, Filozofski inštitut ZRC SAZU, Philosophica. Series Classica, Ljubljana 2010, str. 16.

²⁷ Kant, *Poskus nekaterih razmišljanj o optimizmu*, v: *ibid.*, str. 83.

izbral, v vsakem primeru najboljša, pa si po Leibnizu česa takega ni mogoče zamisliti, kajti brezmejna popolnost boga ne more v sebi vsebovati nič praznega, nobene vrzeli, ki bi dopuščala dve povsem enako popolni realnosti.

Tako tudi Kant ugovor, da bi lahko obstajala dva različna, pa vseeno povsem enako popolna svetova, hitro zavrne, ker si ne moremo zamisliti dveh svetov s popolnoma enako vsoto realnosti. Zmota, ki jo pripisuje tej domnevi, je v tem, da bi se ti dve realnosti, četudi bi bili kvalitativno povsem enaki, še vedno morali razlikovati »po stopnji« in »omejitvah«.²⁸ Ne moremo si namreč zamisliti dveh različnih in hkrati povsem enakih kvalitiet, ker bi tako izgubili sam pojem razlike in s tem tudi najboljšega vseh možnih svetov: »identična« svetova bi se še vedno morala razlikovati »po stopnji realnosti«, kjer bi eden vseboval nekaj, kar bi pogrešali v drugem: A in ne-A, torej po negacijah, ki jih ni mogoče »prišteti h kvalitetam realnosti, temveč jo vse prej zamejijo in določajo njeno stopnjo«.²⁹ Problem *razlikovanja enakega*, četudi se Kant zaveda, da bi bile zaradi »abstraktnosti razmišljanja« potrebne dodatne pojasnitve, tu zaključí. Skratka, tudi Kant se strinja, da je ta svet najboljši in *edini* vseh možnih svetov, ker si ni mogoče zamisliti nobenega boljšega, ne enakega, ne slabšega, še najmanj pa najslabšega.

A nasprotniki takega metafizično-idealističnega optimizma so v tedanjem času proti bogu in proti temu našemu najpopolnejšemu svetu vendarle usmerili neko matematično protislovje, ki naj bi se ga držalo. Njihov »pesimizem« pa je bil take vrste, da jim leibnizevski idealistični optimizem ni bil zadosti »optimističen«, še več, njihov očitek je tičal v tem, da ta svet ne more biti najboljši, tako kot ni mogoče največje število, ker lahko vsakemu končnemu številu dodamo še eno več in tako naprej v neskončnost,³⁰ pri čemer v tem neskončnem dodajanju nenehno izgubljam tako tisto največje kot najboljše. Leibniz³¹ in Kant s tem očitkom zlahka opravita, kajti med bogom in matematično neskončnostjo ni nobenega »sorazmerja«. Ker je

²⁸ *Ibid.*, str. 79.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Da bog ni mogel ustvariti najboljšega vseh možnih svetov, tako kot nikoli ne pridemo do največjega števila, sta sicer nekaj stoletij prej dokazovala že Bonaventura in Tomaž Akvinski (oba umrla leta 1274.) Po mnenju teh dveh bi bog sicer lahko ustvaril tudi druge, še boljše svetove (po logiki »matematične neskončnosti«, kjer je vselej mogoč še en boljši in tako naprej v neskončnost), vendar to ne spremeni dejstva, da je naš svet, kolikor so božji sklepi našemu umu nedostopni, najboljši, zato po Bonaventuri in Akvinskem ni nobenega razloga za pritoževanje. (Glej Giorgio Pini, *Scotus on the Possibility of a Better World*, dostopno prek: http://faculty.fordham.edu/pini/pini/Blank_files/ScotusBetterWorld.pdf, januar 2013, str. 8.)

³¹ Glej Gottfried Wilhelm Leibniz, *Metafizični diskurz*, v: *id.*, *Izbrani filozofski spisi*, Slovenska matica, Ljubljana 2004, str. 21.

bog sama neskončnost in vsemogočnost, ne vsebuje nobene končnosti, kar bi bilo v nasprotju s samo božansko naravo. Bog pač ni matematik, ker bi bil v tem primeru le končno bitje, ki bi mu bilo mogoče vselej nekaj dodati, neka končna neskončnost, zato bog ne vsebuje ničesar nemogočega, nobenega protislovja in nobenih meja, je čista metafizična popolnost, kar po Kantu tvori ključno *razliko* med matematičnim in metafizičnim svetom: »Tukaj ne gre za isti primer kot pri matematični neskončnosti, kjer je končno povezano z neskončnim po zakonu kontinuitete, s stalno napredujočim in vseskozi možnim stopnjevanjem. Tukaj razmik med neskončno in končno realnostjo vzpostavi neka velikost, ki tvori njuno razliko. In svet, ki se nahaja na tistem klinu lestve bitij, kjer se začenja prepad, ki vsebuje brezmejne stopnje popolnosti, ki dvigajo Večnega nad vsako bitje – ta svet, pravim, je najpopolnejše od vsega, kar je končno.«³²

Med človeško »končno matematično realnostjo« in »metafizičnim svetom« torej ne vlada nikakršna razlika, temveč *prepad*, nad katerim se vzdiguje sama neskončna popolnost boga. Toda vprašamo se lahko, ali ni navsezadnje prav zavoljo samega »metafizičnega prepada« med bogom in človekom optimizem slednjega, ki ga je tako nesrečno projiciral v »svojo realnost«, ujet ravno v to pritlehno matematično logiko neskončnega dodajanja in napredovanja, v katerem »narcizem majhnih razlik« enega, prej kot da bi kaj dodajal, drugemu odvzema, tako da je očitno skupni seštevek človeške popolnosti vselej enak in ne napreduje nikamor, ker mora ena stran v prid svoji dodati vrednosti drugi vselej nekaj odvzeti. Če se bog obnaša kot metafizik, pa se človeštvo očitno kot slab matematik, ki mu gre v napačnem izračunu vse bolje in bolje. Tako med človeškim in božjim optimizmom – če tako rečemo – ki ga zastopa Leibniz, ni nobenega sorazmerja, nobenega vatla, po katerem bi lahko merili dva tako različna svetova.

Povzemimo bistvo: ker je optimizem stvar »metafizičnega« mišljenja, je, kolikor obtiči v govorici najstva, »kako naj bi bilo« in da bo bolje, *praktično* nemogoč in v sebi protisloven. S tem neskončnim seštevajočim »napredovanjem« dvojno negira: če po eni strani negira boga (kar počne tako, da priznava, da ni vse najbolje), vse bolj in bolj afirmira svojo lastno »predpostavko«, da je slabo, hkrati pa še zatrjuje, da bo bolje. Tako izreka zgolj pesimizem, preoblečen v kvazioptimistično preobleko, v katerem se *moramo* vsi počutiti *enako dobro*. Iz tega ni težko povleči moralističnega

³² Kant, *Poskus nekaterih razmišljanj o optimizmu*, op. cit., str. 80–81.

nauka, po katerem nimamo nobene pravice biti nezadovoljni. Če pa že smo, se moramo boriti za svoje pravice, zato moralistični nauk pridobi vse pravice šele takrat, ko se vsi lahko borimo za skupno dobro. Tu pa že tiči nevarnost, da se ujamemo v neuporabno logiko matematične neskončnosti, kjer nikoli ne pridemo do največjega števila, tako da gre optimistična resnica po navadi le v prid manjšine. Tudi vsaka revolucija »odšteje«, da bi lahko nekaj pridobila, revolucija duha, če rečemo zelo patetično, nikoli.

Vsak čas tako zahteva zase obnovo ali pridobitev pravic, nikoli pa revolucije (*revolutio, revolvere*, kar vse vključuje neko kroženje, vrtenje, pa tudi »preobrat« ali »preobrazbo«) duha, ki nikoli ni zunanje prevratna, temveč se vselej vrti le okrog lastnega središča, v katerem je že vse tako, kot je, kar pa ne izključuje nekega *drugače*. Tu seveda še zdaleč ne gre za to, da bi samozadostnost duha postavljali nasproti zunanosti, ki ga obkroža, da bi torej hoteli reči, da so stvari duha in ontična kolobocija nekaj povsem različnega. Vsekakor pa ključna razlika med tema dvema obstaja v tem, da slednja (naj bo optimistična ali pesimistična) prodaja nenehna protislovja tako, da se obnaša le matematično. Ko dodaja, že izvzema, medtem ko metafizični optimizem, če naj ga tako imenujemo, afirmira zgolj formalnost tega, kar pač je. S tem se nevarno približa »pravovernemu« pesimizmu, ki na nasprotnem koncu pravzaprav trdi povsem enako, ko pravi, da živimo pač v najslabšem možnem svetu, tako da med tema dvema na koncu ostane le formalna razlika, v kateri se sicer odvija tako dramatičen boj. Zato ne preseneča, če so pesimisti le ogledalo, v katerem se ogledujejo optimisti.

Nič nas ne sme motiti, če je ta formalnost (za nas) najboljša ali najslabša. Na vse to se niso prav nič ozirali nekateri filozofi, ki smo jim nalepili oznako »pesimisti«, od Schopenhauerja, Nietzscheja do Ciorana, če omenimo samo najbolj srborite, ki v tej naši kulturi niso našli nobene pametne računice in so zato optimizmu hitro prilepili oznako plehkosti. Njihova jeza pa ni bila usmerjena toliko proti bogu kot proti samemu človeštvu, ki je v matematičnem optimizmu neskončnega napredovanja iznašlo »moralistični prepad v samem sebi«, poklicanemu dušebrižniku pa je določena naloga, da pritisne na eno ali na drugo noto. Kadar je veselja preveč, ve, da je treba pritisniti na tipko realnosti, če pa ga je premalo, že pade v težave tako, da lahko proda le poceni optimizem. Ta slaba računica je zgolj ogledalo psihološke nezmernosti, ki ne zahteva ne več ne največ, temveč tisti *preveč*, v katerem Leibniz izmeri mejo med bogom in človekom. Med tema dvema ni nobenega sorazmerja,

tako da je človek, ko je začel metafizična merila meriti z vatlom matematičnega izračuna, odpadel od prvotnega Leibnizevega načrta.

Kantova zasluga njegovega zgodnjega »sramotnega« teksta je vsaj v tem, da je pokazal, da nimamo nekega vatla, po katerem bi lahko merili vrednost sveta in z njim vrednost samega življenja. V tej nemožnosti se je odločil za najboljšega, tega mu vsekakor ne gre zameriti: »Zares, če je nasprotje tega svoboda in če je razpotje v labirintu težav, kjer se moram s tveganjem zmote odločiti za eno od poti, potem ne bom dolgo razmišljal. Lepa hvala za takšno svobodo, ki najboljše od vsega, kar je bilo mogoče ustvariti, izžene v večni nič, da bi v nasprotju z vsemi sklepi modrosti zlu zapovedala, da je nekaj. Če že moram izbirati med zmotami, mi je bolj všeč tista dobrohotna nujnost, ob kateri se tako dobro počutimo in iz katere ne more izvirati nič drugega kot najboljše. Zatorej sem prepričan, skupaj z menoj pa morda tudi del mojih bralcev, in hkrati vesel, da se vidim kot državljana v nekem svetu, ki ni mogel biti boljši. Kot droben člen, sam na sebi nevreden in izbran zavoljo celote od najboljšega med vsemi bitji v najpopolnejšem od vseh možnih načrtov, imam svoj obstoj toliko bolj v čislih, ker sem bil izvoljen, da zasedem mesto v najboljšem načrtu.«³³

Če Kant (na sledi Leibniza) sicer povsem sprejme božjo voljo in s tem najboljši možni svet, v katerem se »tako dobro počutimo«, pa me ta neskončna popolnost boga hkrati popolnoma presega, zato mi je popolnoma »nedoumljiv« tudi sam najboljši vseh možnih svetov, kajti med »predstavo« mojega sveta in »svetom« ni nobenega ujemanja, bog pač ni bil tako radodaren, da bi me obdaril s takim umom, da bi uvidel, da je ta svet res pač najboljši. V tej šibkosti uma in z vsajeno idejo o popolnosti je torej umno bitje padlo v nerešljivo dvoumje. Kot je uvidel Nietzsche, lahko korenine tega dvoumnega optimizma (s čimer nakazujemo smer, v katero se bo kmalu odvila naša razprava) najdemo tudi v sami sokratski volji do spoznanja, ki je svojo zemeljsko srečo »[u]m = krepost = sreča«³⁴ začela ogledovati skozi prizmo »umnega spoznanja«, v tem pa je prepoznal le neki »patološko pogojen«³⁵ optimistični moralizem ...

Za začetek torej zadostuje ugotovitev, da sta optimizem in pesimizem sama v sebi protislovna, zmeda pa se, s tem ko padamo enkrat na eno in drugič na drugo stran, še

³³ *Ibid.*, str. 82

³⁴ Friedrich Nietzsche, *Somrak malikov*, v: *id.*, *Somrak malikov. Primer Wagner. Ecce homo. Antikrist*, Slovenska matica, Ljubljana 1989, str. 21.

³⁵ *Ibid.*

povečuje. Oba »pogleda« sta napačna. Za optimističnega smo že pokazali, da je, kolikor se z negacijo »najboljšega sveta« ujame v neskončnost *najstva*, da bo bolje, pri čemer vselej pričinja, da je slabo, celo dvojno protisloven. Tak optimizem tako pričinja iz pesimistične trditve, da je vse zelo slabo. Ker torej hoče, da bi bilo bolje, je s stališča Leibnizevega načrta take vrste optimizem zgolj nenehno potrjevanje pesimizma. Tak optimist nikoli ne reče: vse je dobro, zanj je vselej »slabo«, ker mora vselej v neskončnost biti bolje. Če bi namreč optimist rekel, da je vse zelo v redu, bi pristal v leibnizevskem optimizmu, tega pa današnji optimist – ta notorični izboljševalec sveta – noče; na ta način iz optimista dobimo *praktičnega* pesimista, za katerega ni nikoli nič v redu. Optimista v najboljšem in edinem možnem pomenu besede sta zato samo Pangloss in zgodnji Kant, ki sta povsem zvesta Leibnizu izrekla, da živita v najboljšem možnem svetu. Četudi je Pangloss na svoji koži občutil vse možno trpljenje tega bednega sveta, pa ga ni hotel izboljševati, ker se je zavedal, da bi s tem zapadel v nasprotje s svojim trdnim optimističnim prepričanjem, da je vse že zelo v redu. Le kako bi lahko nasprotoval samemu bogu in nezmotljivemu Leibnizu. Pangloss je morda naiven, ni pa tako zelo neumen, kot bi se nam utegnil zdeti. Današnji optimist seveda ni več tako naiven, kar pa še ne pomeni, da s svojim zmernim in »prizemljenim« optimizmom, v katerem nikoli ne najde zadovoljstva, ni padel v neumnost.

Leibniz se je namreč, pa če se še tako smejimo njegovi idealistični projekciji, s svojim prelepim svetom na neki način izognil prav tej neumnosti, ki se ji prepuščamo danes, ko »kvaliteto življenja« merimo s tema tako zmedenima pojmomoma. Če pesimist ne verjame, da bo bolje, in ve, da je lahko še slabše, pa je optimist, ker *verjame*, nenehno razočaran. Kljub nenehnemu razočaranju pa živi vsaj »polno življenje«, medtem ko pesimist v opazovanju toka sveta na videz trdno sedi v posmehljivem sedlu svojega nezmotljivega predvidevanja in črpa neizmerne količine zadovoljstva iz tega, da se mu na vsakem koraku potrjuje njegova pesimistična resnica, da je vse zelo slabo. Če torej *eden* uživa vse prednosti »kvalitetnega« življenja, pa *drugi* vsaj nekoliko perverzno uživa. Užitek je torej na strani pesimista. Nekaj tega »tragičnega« užitka vsekakor najdemo pri enem najbolj notoričnih »pesimistov«, kar jih je kdaj živelo, pri samem velikem Nietzschejevem vzgojitelju Schopenhauerju, ki je vehementno zagovarjal tezo, da je ta svet pač najslabši. V tej trditvi gre celo tako zelo daleč, da bi po njegovem *najslabši vseh možnih svetov*, če bi bil le še malo slabši, sploh ne mogel več obstajati. Ta argument, naj bo še tako za

lase privlečen (kot je za lase privlečen leibnizevski najboljši svet), izgovarja hrbtno stran leibnizevske resnice, da je bog, če si ga predstavljamo v povsem drugačni in zli podobi, v svoji sprevrnjeni in negativni popolnosti lahko ustvaril samo najslabšega. Ne moremo si namreč *predstavljati*, da bi izbral še slabšega. Pri tem se Schopenhauer spusti celo tako daleč, da začne naštevati, kakšne katastrofalne posledice bi imel samo še en drobcen korak v slabše.³⁶ Skratka, ta paradigmatični pesimistični filozof v antileibnizevski maniri trdi, da svet ne bi mogel biti še slabši, ker nas takrat sploh ne bi bilo. Kar si torej lahko *zamislimo*, je edino ta svet, v katerem živimo. Ta svet je najslabši. Vse drugo je utvara ali iluzionistični svet »optimistov«.

Hitro pa lahko opazimo »metafizično« brezpogojnost obeh perspektiv, kolikor tako Leibnizeva potvorjena »idealistična« kot schopenhauerjevska »zemeljska« metafizika pravzaprav rasteta iz istega »korena«, iz predstave. Če prva izhaja iz predstave, da je vse zelo v redu, in če je bilo krščanstvo v neizmernem trpljenju ta najpopolnejši svet zato prisiljeno prenesti v nebeški raj (kjer je Schopenhauer našel le neizmerno prostorje dolgčasa), v katerem je dokončno spet »doseglo« srečno umnost leibnizevskega boga, pa druga vleče užitek iz samega tragičnega življenja. Zapriseženi pesimist Schopenhauer noče *drugega sveta*, hoče, še več, zahteva prav tega. Medtem ko nepravoverni optimist v osnovi vselej hoče boljšega in *drugega*, pravi pesimist potrjuje obstoječega in v svoji zahtevi ne popušča.

Pesimist zato seveda ni nikoli povsem zadovoljen, ker ga ne more *nič* (kolikor je »obstoječe« vir nenehnega nezadovoljstva) zadovoljiti, medtem ko optimist, kot smo videli, po navadi izreka, kolikor je vedno znova prisiljen »priznati«, da je pač slabo, le »resnico« pesimista. Če pri tem upa na boljše, s tem negira svoje optimistično (vsaj Leibnizevo) izhodišče, da je vse že dobro. Protislovje med Leibnizevim optimizmom, kjer vselej že je vse v najlepšem redu, in »profanim« optimistom, za katerega ni nič v redu, bo pa že *bolje*, namreč odpre sámo pesimistično »podlago«, podstat optimista, zato je pesimistova »realistična« pozicija s tega stališča celo bolj »optimistična«, kot je optimistova, kolikor je vselej pripravljen afirmirati tudi najslabšega vseh možnih svetov. Še več, dosledni pesimist je s tega stališča prav dosledni leibnizevski optimist, za katerega je že vse tako, kot je. Dokler sta oba

³⁶ Glej Christopher Janaway, »Schopenhauer's Pessimism«, v: *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, ur. Christopher Janaway, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo, Delhi, Dubai, Tokyo, Mexico City 1999, str. 321–322.

»pravoverna idealista«, če naj tako rečemo, »svet« v celoti afirmirata, le da mora biti za enega (Schopenhauerja) najslabši, za drugega (Leibniza) najboljši. V tem moralistično-formalističnem zapletu pa oba v temelju negirata, ker oba pristaneta v najslabši ali najboljši »predstavi«, ki je nekaj povsem drugega, kot je »svet kot tak«. Rečeno drugače, ker je tako za optimista kot za pesimista svet neka *predstava*, ga zgrešita. Obe afirmaciji torej udarita mimo – mimo sveta, ki ga tako strastno zatrjujeta.

Če povzamemo dozdajšnje izpeljevanje: z Leibnizem in Schopenhauerjem smo dobili dve na videz diametralno nasprotni viziji, najboljšo in najslabšo, ki sta le dve strani istega, tako da iz optimista, če le ne pademo na prvo žogo, hitro dobimo pesimista. In obratno. Oba sta pravzaprav precej komični figuri. Figuro prvega sveta smo predstavili v Panglossu, lahkovernem filozofu, za katerega je vse tako zelo v redu, da bolje ne more biti. Predstavljam si na drugi strani še Schopenhauerja, tega mračnega filozofa, ki je povsod videl zlo in ki si je za osnovno idejo in vodilo svojega *Sveta kot volje in predstave* postavil cilj, da je treba svet in voljo navsezadnje povsem zanikati. Še najbolje pa bi bilo, da sploh ne bi bili rojeni: »Naše stanje je tako bedno, da bi nam morala biti veliko ljubša popolna nebit.«³⁷ Edini način, kako se rešiti vsega zla, ki nas obdaja, je po Schopenhauerju popolna resignacija in zanikanje volje: nič več ne hoteti, ker nas hotenje napeljuje samo na trpljenje. Svet je žalostna slika permanentnega boja med bolečino in dolgčasom. Ker je osnova vsakega hotenja potreba ali želja, ki zahteva zadovoljitev, je želja v osnovi pomanjkanje, bolečina. V zadovoljitvi tega pomanjkanja Schopenhauer najde kratkotrajnost sreče, ki je, ker že nastopi novo pomanjkanje, trpljenje, ki je bistvo nenehnega stremljenja volje, le negativna. Trpljenje je tako tisto pozitivno in brezčasno, sreča pa le kratkotrajna zadovoljitev, ki je ujeta v neskončni pritisk Volje. Če do zadovoljitve, ki nas za trenutek reši tega neizmernega trpljenja, pridemo preveč zlahka ali če nam usoda nakloni mirno in preskrbljeno življenje brez stiske, že nastopi tista velika praznina, ko nimamo kaj početi: dolgčas, v katerem srečnik kmalu postane breme samemu sebi tako zelo, da lahko celo obupa. Želja je tako »po svoji naravi« bolečina, njena zadovoljitev sreča, če pa nam že ni treba imeti nobene potrebe ali želje, hitro pride do prezasičenosti, ki ne vodi nikamor drugam kot v dolgčas; ta nas tako kmalu potisne v pravcati obup. Biti v stiski in dolgočasiti se je

³⁷ Arthur Schopenhauer, *Svet kot volja in predstava*, Društvo Slovenska matica, Ljubljana 2008, str. 344.

zelo hudo, pravi Schopenhauer, tako da je celo bolj zaželeno, da nam včasih kaj manjka, ker na ta način le dosežemo zadovoljitev in kratkotrajno srečo. V celoti vzeto pa ni rešitve, ker želja vselej pridobiva neskončno nove oblike in ker je zadovoljitev zgolj navidezna. Želja se nenehno vrača, nenehno obnavlja izvorno trpljenje, ki mu ni ne konca ne kraja.

Pravkar prikazano schopenhauerjevsko sliko sveta, polnega trpljenja, pa si lahko (kar je nekakšna podvojena ironija) ogledamo že pri paradigmatičnem optimističnem junaku Kandidu, ki se mu dolgotrajna želja, da bi se poročil z lepo Kunigundo, na koncu le izpolni. Vendar od te želje ni prav dosti ostalo. Kandid se pravzaprav ni več želel poročiti s krasotico, ki ni vedela, da je sčasoma postala grda in še neznosna povrhu, a vendar je držal svojo obljubo. Njegova vrhovna življenjska želja se je tako na koncu izkazala za *navidezno*: objekt-razlog Kandidove želje, prelepa Kunigunda, se je v tem neskončnem toku trpljenja sčasoma preobrazila v metaforo schopenhauerjevske neskončne želje in nenehnega stremljenja volje, kjer objekti padajo kot muhe. Vsak objekt želje je že slab objekt, razlog želje je zgolj »navidezen«, od tod navsezadnje izhaja Schopenhauerjev notorični pesimizem, ki tiči v tejle točki: nobenega objekta ni, ki bi lahko zadostil moji želji, vsak objekt je že slab objekt, sam manko objekta, ki, četudi me za hip zadovolji, perpetuira samo neskončnost Želje, obdane s tančico māye, zato mora Schopenhauer v svoji ne(i)zmerni želji zanikati voljo v celoti, svet kot tak.

»Psihoanalitično« napako tega zanikanja, kot bomo kasneje videli, je seveda hitro uvidel Nietzsche, pred tem pa moramo opozoriti še na eno zadrego pesimista, ki nikoli ne najde zadovoljitve tako, da bi zgolj afirmiral, ker bi ga sama afirmacija vrnila na tisto izhodišče, iz katerega pričinja tudi pravoverni optimist. Oba sicer lahko pravoverno afirmirata, vendar iz različnih izhodišč. Prvi iz najslabšega, drugi iz najboljšega. Za pesimista pa ta svet ni samo najslabši, temveč v svoji neskončni sodbi nujno *hoče* še slabšega, ker bi v nasprotnem primeru pristal le pri neki nemogoči in nevzdržni prazni afirmaciji, v katero ne privoli niti optimist, ki zato vselej *hoče* boljšega. Tu se tako pesimistova kot optimistova zahteva zaplete v protislovje, ker ne more, pri prvem, neskončno napredovati v negativno (ker ni zmožen afirmirati najslabšega sveta, ga mora zato na neki način nenehno negirati, nenehno mora napredovati v *slabše*, kar je njegov dejanski poraz), pri drugem v pozitivno. Že v korenu torej obema spodleti, kolikor ju preči nezmožnost afirmacije najslabšega in najboljšega sveta, iz katerih še tako »pravoverno« pričenjata. Brž ko

torej »hočeta«, postaneta nepravoverni, lastni negaciji. Zato je prvi v svojem pesimističnem »napredovanju« nazadnje prisiljen zanikati prav hotenje (Voljo), kar je »samoprotislovna« Schopenhauerjeva zgodba, medtem ko drugi ne zmore odnehati v pozitivno, s čimer takoj pade v nasprotje s pravovernim optimizmom Leibniza, za katerega je že tako ali tako vse zelo v redu. Zakaj se torej truditi?

Povejmo po domače: vprašanje optimizma in pesimizma ni samo stvar temperamenta ali celo »moralne naravnosti«, kot se glasi šablonski odgovor, temveč poraja novo vprašanje: kaj hočemo, ko *hočemo*, in kaj hočemo, ko *nočemo*? Kot je samohipnotično uvidel Schopenhauer, volja-gon neskončno presega osebni *Ratio*, tako pa je v volji zaznal samorazdvojenost volje, v kateri hočemo prav to, česar pravzaprav nočemo. Od tod izhaja njegova resignativna filozofija: nočem več hoteti, ker brž ko hočem, negiram Drugega, drugo voljo, ki prav tako pričinja s svojim *hočem*, ki negira mojo voljo. Po drugi strani pa tega Drugega ne smemo razumeti samo kot »drugo voljo«, ki se zoperstavlja moji volji, temveč se osnovni schopenhauerjevski problem vrti okrog tega, kako je sploh mogoče »nedvoumno« hoteti (ali ne-hoteti), ne da bi pri tem padli v neko »jazokracijo drugega« (voljo v volji, če hočemo), ki se naseli v mojem jazu, in ne da bi trčili na voljo, ki je močnejša od samega »jaza«. Ker je Volja prav nekaj, kar je »več od jaza«, na neki način »manipulira« z »nami«, tako rekoč »upravlja« sam jaz, ki mora, če se hoče »otresti« Volje, zato resignirati. Na tej točki je Schopenhauer preslabotno odgovoril, ko je pritrdil svojemu življenjskemu vodilu (predstavi), da je vse zelo slabo in da je tako zelo pametno, če nič nočemo. Toda če kaj, lahko iz te schopenhauerjevske zgodbe potegnemo sklep, da se »želji« (volji) ne moremo odpovedati. Kaj *hoče* želja: kaj hočem, tudi ko nočem več »nič hoteti«? Nietzsche kmalu najde odgovor (spet nikakor ne nedvoumen) v izvrstni formuli asketskega ideala: volja bo raje *hotela nič* kot nič ne hotela, s tem pa Schopenhauer postane paradigmatična figura nihilista, ki je našel šibki smisel svojega neizmernega trpljenja v samem niču. Skoraj povsem pravoverni, a zato zgolj kot dvoumni in razcepljeni pesimist. Optimistov odgovor je še nekoliko slabotnejši, ker se ni prebil iz obroča svoje razdvojenosti, da *hoče* bolje, pri tem pa nič ne ve o tem, da bi zanj moralo biti že vse v redu. Če bi namreč to (pravoverni) priznal, bi padel v zanj novo razdvojenost, v kateri ne bi smel nič več hoteti. Tudi optimist tako zapade v schopenhauerjevsko protislovje, da hoče nekaj, česar pravzaprav noče: ko hočem, negiram, da sem optimist. Tega pa optimist noče. Problem optimista je navsezadnje samo v tem, da negira Leibnizevo resnico, da mi ni

treba nič hoteti, še več, brž ko hočem, priznam, da sem pesimist. Schopenhauer, nasprotno, z zanikanjem Volje sicer naredi majhen korak, kako se rešiti te skupne tragikomedije, ki je mogoča samo, kolikor nismo povsem pravoverni, pa vendar tudi sam, ker je obtičal v »predstavi«, ni povsem izstopil iz te skupne paradigme. Pravovernost le redko ponudi filozofsko resnico, ki je navsezadnje povsem formalistična: kaj me briga, če živim v najboljšem ali najslabšem možnem svetu, kaj me briga, če si optimist ali pesimist. Če že si karkoli od tega, vem, da nisi pravoveren, in ker nisi »pravoveren«, vem, da si samo nihilist.

2.2. Štirje načini biti

Shinichi Hisamatsu,³⁸ ki se je tako kot Heidegger rodil leta 1889 (če izpostavimo še eno skupno letnico), in sicer v pravoverni budistični družini, je leta 1915 vstopil v zenovski samostan in že po treh dneh doživel samoprebujenje, satori ...³⁹ Hisamatsuja in Heideggerja seveda ne družijo samo skupna letnica rojstva, temveč tudi neka »samoprebuditvena« implikacija: če je za japonskega zenbudističnega filozofa kot tistega »ne našega« doživetje »razsvetljenja« skoraj del normalne »habilitacije«, pa je bila Heideggerjeva »samoprebuditvena« filozofija (česar se bomo dotaknili v poglavju o dolgčasu) lahko le plod fenomenološkega napredovanja in napore pojma. To ne pomeni, da je šlo pri Heideggerjevi obravnavi dolgčasa (kot bomo videli) zgolj za »fenomenološki opis«, temveč za neki »demonstrativni« poskus »samoprebuditve« tubiti, kamor se sicer izteče tudi Hisamatsujev poskus, ki je zvezan prav z vprašanjem, kako je mogoče preseči pesimistično-optimistično paradigmo. V svojem kratkem spisu *Satori* namreč prikaže štiri tipične načine biti (humanističnega, nihilističnega, teističnega in nazadnje samoprebuditvenega) prav v luči tega našega vpraševanja.

Skratka, začne z novoveško humanistično, najbolj optimistično in »razsvetljeno« podobo človeka. Vera v znanost, zaupanje v človeka in njegovo svobodno rabo uma, vse to je za humaniste zelo prav in zelo lepo, a pri tem se le morajo soočiti z neko notranjo oviro, uničujočo mejo, ki je ta način biti ne more vsrkati v svoj nauk in ki

³⁸ Shinichi Hisamatsu, *Satori*, v: *id.*, *Polnost ničta. Satori*, založba Obzorja, Znamenja, Maribor 1995.

³⁹ Glej *ibid.*, prevajalčevo opombo na str. 59.

pomrači vse naše optimistične sanje, tako da moramo, kot pravi Hisamatsu, nazadnje vsi postati »absolutni pesimisti«, ker smrt »vse izniči«. ⁴⁰ To pesimistično fazo, ki stoji »na samem robu« prve, označi za nihilistično; iz nje sta (vsaj po Hisamatsuju) mogoča dva izhoda: teistični, ki smrtonosno dejstvo, to absolutno negacijo, premaguje z bogom kot Drugim, in samoprebuditveni, budistični način biti. Oglejmo si na kratko to izpeljevanje, ki mu bomo vseskozi nekaj dodajali in ki nam bo pravzaprav služilo le kot »intermezzo«.

Kot smo omenili, iz optimistično-humanističnega načina biti hitro pademo v pesimistično-nihilistično fazo, kjer ne more priti do »obrata v pozitivno«, ker je smrt absolutni gospodar, ki vse izniči, zato lahko ta način biti po Hisamatsuju vodi samo v obup; tega težem premaguje s pritrditvijo Bogu, ki je obenem popolno samozanikanje človeka. Tu ne gre za to, da ko imamo opravka z absolutno negacijo, smrtjo, vse izzveni in izgubi svoj smisel, marveč je v tem primeru absolutna negacija šele produkt »srečanja« z bogom kot Drugim, ki odpravlja samega absolutnega gospodarja. Kajti prek Boga in v Bogu ni smrti.

Imamo same negacije in »boj absolutov«: na eni strani imamo humanistično afirmacijo uma in smisla (predanost *logosu*), ki se zlahka izteče v nihilistični nič, na drugi teističnega boga. Če se prva odlikuje v dialektiki nenehnega »napredovanja«, pri tem napredovanju hitro trči na absolutnega gospodarja, kar ji povzroča nemajhne preglavice in hude sanje, iz katerih se marsikateri »optimist« (pa tudi »pesimist«) prebudi tako, da se zaupa milosti Boga. Vendar, kot pravilno pripomni Hisamatsu, »[s]rečanje z Bogom ne izhaja iz negacije, marveč negacija izhaja iz srečanja z Bogom«, ⁴¹ ker v teistični različici ne morem »afirmirati boga«, ne da bi negiral samega sebe, zato »srečanje z bogom« anticipira Boga obenem z absolutno samonegacijo, s katero se soočam v nihilističnem načinu biti. Pri tem »premagovanju« pa, *namesto* da bi zletel v »smrt« (in pri tem obdržal neokrnjeno »praznino življenja«), padem v heteronomijo, recimo temu »srednjeveški način biti«, ki vzpostavi absolutno razliko ali prepad med bogom in človekom, kjer se edino lahko držim svojega optimizma. No, ta optimizem je vsaj z Leibnizevega vidika tudi edino pravilen in pravoveren, ker mora biti absoluten. Absoluten zato, ker je, kot smo rekli, absolutna pritrditev Bogu obenem absolutna samonegacija. Takoj lahko opazimo, da doslednemu teistu v tem primeru svoboda ne bi smela pomeniti kakega

⁴⁰ *Ibid.*, str. 51.

⁴¹ *Ibid.*, str. 55.

problema, ker je svoboda nekaj, glede česar se ne bi smel pritoževati, da mu manjka, saj bi s tem ne le zaostрил svoj problem, temveč negiral svoje izhodišče, da je vse zelo v redu. Ker brž ko hoče »svobodo«, ki je vselej svoboda nekega drugačnega pogleda in »svoboda nestrinjanja« (če bi šlo tu za »svobodo trpljenja«, ki se nad ničimer ne pritožuje, bi še lahko bil pravoverni optimist, kar je trčena Panglossova zgodba), je že prisiljen zanikati Boga in z njim najboljšega vseh možnih svetov, zato v tem načinu biti ni prav nič ne s svobodo ne s človekovo avtonomijo, čemur se Hisamatsujeva budistična perspektiva zoperstavi s četrtim, samoprebuditvenim modusom, ki ni nič manj problematičen. Buda – Prebujeni – je tisti, ki je izvedel obrat v »absolutno pozitivnost« in ki ima »absolutno negacijo za seboj«,⁴² tako da je Buda resnični Buda le, kolikor se odcepi od Drugega, zato budistični »jaz« ni več »drugi« (kot v teizmu in psihoanalitični tradiciji), temveč je Buda prav »nekaj«, česar se ne da ponoviti: »**Ponovljeni** ni več resnični Buda'.⁴³ V tem »zadnjem«, budističnem načinu biti je seveda mogoče videti Hisamatsujev »ateistično-separatistični« odgovor na humanistično-nihilistično epoho in teistično heteronomijo, kjer gre v osnovi za same »ponovitve«. »Neponovljeni« pa je prav tisti, ki (»se«) noče več ponavljati in ki zato noče imeti več nobenega opravka z Drugim. Za nas, dediče in ujetnike Rimbaudove enačbe Jaz = Drugi, ki nas je tako dobro označila, je »jaz« vedno že neka »ponovitev«, ker ne poznamo nobenega »jaza« in nobene singularnosti, ki ne bi bila »ponovitev drugega«, zato se le stežka zadovoljimo s kako samoprebuditvijo »**absolutnega subjekta**«,⁴⁴ zato še enkrat prav na hitro povzemimo Hisamatsujevo izpeljevanje: če gre torej pri humanističnem načinu biti za naivni optimizem, ki hitro trči na »absolutno negacijo«, smrt, v kateri običi pesimizem nihilističnega načina biti, kot ga imenuje Hisamatsu, in če v teistični različici pademo v heteronomijo, kjer je pritrđitev Bogu mogoča le v dovršenem nihilizmu absolutnega samozanikanja, pa v samoprebuditvenem načinu domnevno pademo v »absolutno avtonomijo«, ki je z »absolutno negacijo« že opravila. Se pravi, v tej zadnji obliki ne gre več ne za Boga, ne za Drugega, ne za Budo, kolikor Buda kot Drugi ni več Buda. Ker Buda ne sme biti Ponovljeni, »[z]en pravi: 'Ubij Budo in patriarhe',⁴⁵ kar vse pomeni neko smrt Drugega, s katero poskuša Hisamatsu sicer preseči nihilizem optimistično-pesimistične paradigme, pri tem pa

⁴² *Ibid.*, str. 56.

⁴³ Cit. v: *ibid.*, str. 57.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Cit. v: *ibid.*

obtiči samo pri neki prazni in brez vsebinski afirmaciji, kjer sta absolutna pritrditev in absolutno zanikanje eno in isto (ker obtičita le pri abstraktnosti izrekanja) in kjer je prav vseeno, ali smo pesimisti ali optimisti. Samoprebuditvena podoba torej izreka samo tole: nismo ne optimisti in ne pesimisti, temveč nekaj *drugega*. Ta *drugi*, ki je »resnični jaz« samoprebuditvenega načina biti, je seveda neizrekljiv, zato lahko obstane le pri neskončnem izrekanju »samoprebuditve« – ali pa pač ne izreka več ničesar. Karkoli že počne, vselej trči na »drugost« neizrekljivega.

2.3. »Dionizični pesimizem«

Nekaj ključnega glede tega je *izrekel* Friedrich Nietzsche. Pesimizem (na področje optimizma se mu niti ni zdelo vredno kaj dosti spuščati) ponuja kar najlažjo pot, kako »razumeti« in »doživeti« tega filozofa. Vprašanje je pri njem »globoko osebno«⁴⁶ in hkrati povsem »filozofsko«, če je o tej razliki sploh smiselno govoriti. Reference na to temo (še posebej v predgovorih) so pogoste in izčrpne, četudi so največkrat izrečene v tipičnem nietzschejevskem lapidarnem slogu. Če torej koga zanima, kaj je »v resnici mislil«, »kdo« je bil in kakšen je bil njegov »pogled na življenje«, naj za začetek pobrska samo po predgovorih k slovenskim izdajam *Rojstva tragedije iz duha glasbe* in *Jutranje zarje* ter k prvi in še posebej k drugi knjigi dela *Človeško, prečloveško*. Čeprav se tu vseskozi gibljemo okrog vprašanja »pesimizma«, pa Nietzsche ni nikakršen pesimist, še manj optimist, zato je treba reči, da je pri njem prisotna neka napetost: Nietzsche ni niti pesimist niti optimist, temveč je, kot se spodobi, oboje in obenem »nič obojega«, se pravi, je nekaj *drugega*, zato se že v svojem prvencu *Rojstvo tragedije iz duha glasbe*⁴⁷ vrne k tragični dobi starih Grkov, ki po pričevanju zgodovinarjev ni trajala več kot eno stoletje in ki se je končala prav tako nenavadno »tragično«, namreč s Sokratom, tem prvim, kot ga poimenuje, paradigmatičnim »teoretičnim optimistom«, ki je v volji do spoznanja

⁴⁶ Friedrich Nietzsche, *Rojstvo tragedije iz duha glasbe*, založba Karantanija, Ljubljana 1995, str. 5.

⁴⁷ Da je pri Nietzscheju vprašanje pesimizma nedvomno njegova življenjska preokupacija, je razvidno tudi iz tega, da je tretji izdaji tega dela iz leta 1886 dodal predgovor, ki je vključen tudi v slovensko izdajo (glej zadnjo opombo na strani 143–144, *ibid.*) in kjer je težišče knjige usmeril na problem pesimizma. Poleg tega je izvirni naslov spremenil v *Rojstvo tragedije ali grštvo in pesimizem*, tako da namesto »glasbe« dobimo »pesimizem«, in če se malce poigramo, celo »rojstvo tragedije iz duha pesimizma«.

našel »moč univerzalnega zdravila«,⁴⁸ s čimer pa se je razkrojila sama grška »umetnina pesimizma«. ⁴⁹ Sokratovo optimistično »zdravilo« je bilo tako »strup« za tragično dobo »zgodnjih« Grkov, pri katerih je Nietzsche opazil neko pesimistično »vitalnost« kot »[i]ntelektualno nagnjenje k trdoti, grozljivosti, zlu, problematičnosti bivanja iz ugodja, iz prekipevajočega zdravja, iz *obilja* bivanja«;⁵⁰ vendar volja do spoznanja seveda še ni zadosten razlog za njegovo kritiko, temveč same konsekvence, ki jih prinaša sokratično pojmovanje vrline: »'Vrlina je vednost; grešiš samo iz nevednosti; krepostni je srečen': v teh treh temeljnih načelih optimizma je smrt tragedije. Zdaj mora biti namreč kreposten junak dialektik, nujno mora biti vidna vez med krepostjo in vednostjo, vero in moralo [...].«⁵¹

S Sokratom torej pride do ključne preobrazbe načina biti, ki jo v osnovi zaznamuje sam prehod od »pesimizma« k »optimizmu«, kar si moramo ogledati nekoliko pobliže. Če se je »tragični človek« še lahko doživljal kot del kozmične celote bogov in lastnega značaja (*ethos*), ki je izraz samih religioznih sil in dajmona, ki deluje v njem, je to lastno vpetost v kozmično celoto izkušal le v nekem razmerju do sil, ki ga neskončno presegajo. »Usoda« je tako tragičnega človeka obvladovala v sami njegovi notranjosti in tako simbolizirala sam »subjektov značaj«, po drugi strani pa se je lahko »značaj« manifestiral šele tako, da ga je »zagrabila« neka zunanja sila. To fascinacijo s tragično dobo Grkov je Nietzsche z *amor fati* brez dvoma projiciral tudi na lastno »usodo«. Dvoumnosti in notranje napetosti grške tragične zavesti so njegove lastne napetosti, pa vendar ne gre za to, da bi skušali njegovo filozofijo umestiti samo v neke razkole in dvoumnosti, ker ta ni preprosto samo umetni podaljšek ali »obnova« predsokratične tragične zavesti, temveč jo moramo misliti skupaj z »docela anti-tragiškim značajem platonistične filozofije«, ⁵² ki jo je tako zelo napadal.

Osnovni problem, ki ga zazna Nietzsche pri Sokratu, je torej sam problem resnice in vednosti. Vednost, četudi se organizira okrog temeljne sokratične nevednosti, je postala jamstvo etičnega delovanja, zato od Sokrata dalje lahko »grešimo« zgolj iz nevednosti, s tem pa je resnica postala izrazito »moralno obarvana«, pri čemer mora biti nujno »vidna vez med krepostjo in vednostjo«. In ne samo to, v tej

⁴⁸ *Ibid.*, str. 88.

⁴⁹ *Ibid.*, str. 5.

⁵⁰ *Ibid.*, str. 6.

⁵¹ *Ibid.*, str. 82.

⁵² Jean-Pierre Vernant, *Napetosti in dvoumnosti v grški tragediji*, v: Jean-Pierre Vernant; Pierre Vidal-Naquet, *Mit in tragedija v stari Grčiji*, ŠOU, knjižna zbirka Prevodi, Ljubljana 1994, str. 17.

evdajmonistični paradigmi mora biti krepostni nujno tudi srečen. Vrlina-vednost-sreča: če je s tem obrazcem Sokrat pobil samo tragedijo, pa se »tragični človek ravna po neki drugi logiki, ki ne postavlja tako ostre zarez med resničnim in neresničnim« in kjer je »še prostor za dvoumnost, saj si pri preučevanju problema ne prizadeva dokazovati absolutne veljavnosti neke teze, ampak skuša oblikovati *dissoi lógoi*, dvojne diskurze, ki se v svojem nasprotovanju spopadajo, ne da bi se izničevali [...]«. ⁵³ Kot pravi Victor Goldschmidt, tragedija »kaže 'akcijo in življenje', v nasprotju z 'resnico'«. ⁵⁴ »V nasprotju s filozofsko resnico, seveda«, ⁵⁵ doda Vernant, ki se pravzaprav povsem pridružuje Nietzschejevemu prepričanju, da je teoretični optimizem sokratične resnice v nekem trenutku ne samo prevladal nad pesimistično vizijo tragičnega življenja, temveč je »akcijo« zamenjal z »resnico«. Če je za to notranjo razločitev »resnice« od »akcije in življenja« mogoče okriviti prav Sokrata, pa se ta »teoretični optimist«, kot nas spomni Nietzsche, če le spremljamo njegovo zgodbo do konca, izkaže samo za zakrinkanega pesimista. Zakaj se mu je, se sprašuje v *Veseli znanosti*, ob koncu življenja le »razvezal jezik, da je rekel: 'O Kriton, Asklepiju dolgujem petelina.' Ta smešna in strašna 'zadnja beseda' pomeni za tistega, ki ima ušesa: 'O Kriton, življenje je bolezen!' Kaj je mogoče! Dedec kakor on, ki je živel vedro in pred očmi vseh kakor vojak – je bil pesimist! Življenju je le kazal prijazen obraz in vse življenje prikrival svojo zadnjo sodbo, svoje najskrivnejše občutje! [...] – Joj, prijatelji! Tudi Grke moramo premagati!«? ⁵⁶

Izpod javne podobe veselega in optimističnega Sokrata tako na koncu dobimo le prikritega »pesimista«, zato mora Nietzsche, ki se nikoli ne sprijazni s polovičarskim življenjem, svojo »pesimistično resnico« šele »dokazati« in jo utemeljiti kot svojo glavno filozofsko (kot mesta »resnice«) in življenjsko (»tragično«) nalogo. To pa lahko stori samo prek »vrnitve« k tragični dobi predsokratikov, k tej dobi »dvojnih diskurzov«, o čemer še najbolje priča sam nietzschejevski diskurz, ki vselej napotuje na *dissoi lógoi* in s tem na svoje *drugo*, ne da bi pri tem zapadel le samoizničujočim negacijam, v čemer je obtičal prav schopenhauerjevski »pesimizem«. Pesimizem tragične dobe, h kateremu se »vrne« (kot bomo videli, pri Nietzscheju sicer ne gre za čisto »vrnitev« ali za vračanje k že »znanemu«, k že »doživetemu«) že po svoji

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ Cit. v: *ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Friedrich Nietzsche, *Vesela znanost*, Slovenska matica, Ljubljana 2005, str. 215–216.

schopenhauerjevski izkušnji,⁵⁷ je namreč Schopenhauerjevemu povsem nasproten. To je mogoče sklepati tudi iz tega, da si je »tragičnega človeka« zelo težko predstavljati kot kak schopenhauerjevski *zanikujoči* subjekt, ki ničesar več noče in ki noče več trpeti, zato se Nietzschejeva »Afirmacija«, ki *hoče* tudi vse tisto »grozljivo« in »vprašljivo« (s tema priljubljenima besedama vedno znova opisuje voljo do tragičnega), neposredno zoperstavlja sami schopenhauerjevski »Negaciji«, kar vse odzvanja na koncu *Rojstva tragedije*, kjer zapiše tele besede: »Glasba [ki jo lahko mirno zamenjamo z besedo pesimizem] in tragični mit sta izraz dionizične zmožnosti ljudstva in neločljiva«, kjer »zazvenita disonanca in grozna podoba sveta; oba igrata z ostjo neugodja [...]; oba s to igro opravičujeta bivanje tudi 'najslabšega od svetov'. Tu se kaže dionizično, pomerjeno po apoliničnem [...].«⁵⁸

V teh stavkih je povsem jasno nakazan prelom s Schopenhauerjem, ki je pristal v »šibkem« pesimizmu-nihilizmu in s tem očitno nevede *negiral* prav svojo predpostavko »najslabšega vseh možnih svetov«. Ker je »zanikal svet«, je zanikal tudi najslabšega, s tem pa se je precej oddaljil od take tragične podobe človeka, kot jo ima v mislih njegov učenec, zato lahko rečemo, da je docela dosledno pesimistično stališče privzel šele Nietzsche, ko je pesimizem malce reformuliral in ga v *Veseli znanosti* zapisal kot »dionizični pesimizem«,⁵⁹ ki »opravičuje bivanje tudi najslabšega od svetov«. S tem ni samo dovršil, temveč je brez dvoma tudi »presegel« schopenhauerjevski negativni projekt. Vseeno pa je svojo knjigo o Schopenhauerju zelo pošteno naslovil *Schopenhauer kot vzgojitelj*, saj gre ravno za to, da je njegov »pogled na svet«, če tako rečemo, povsem schopenhauerjevski. Nietzsche je »vzgojen« v povsem schopenhauerjevskem duhu, tega se povsem zaveda, pa vendar že zelo kmalu zasluti, da se mora ta pot razcepiti. Ta razcep je zapisal na kar najkrajši način: Dioniz. V duhu Dioniza namreč prenovi samega duha pesimizma. Oglejmo si torej ta razcep dveh poti, razcep, ki z dionizičnim pesimizmom postavi v povsem novo luč tudi vprašanje samega pesimizma.

⁵⁷ Kar močno olajša vprašanje tistih interpretov, do kod pri Nietzscheju seže vpliv Schopenhauerja. Povsem jasno je, da Nietzsche že svoje prvo delo, četudi v kasneje dodanem predgovoru obžaluje svojo ujetost v »kantovski in schopenhauerjevski obrazec«, napiše kot samostojen mislec. Kar manjka, je le kasneje razvita tipična nietzschejevska govorica, »govorica militantnega sebstva«, če hočemo. Tu moramo obenem tudi popraviti običajno percepcijo Schopenhauerja le kot pesimista. Ne gre za vprašanje, ali je Schopenhauer bil ali ni bil pesimist, temveč za to, da je bil njegov odgovor »prekratek«, tako da bi lahko rekli, da je bil še premalo pesimističen in da ni izpeljal pesimizma »do konca«, kot to stori kasneje Nietzsche z, kot bomo še videli, dionizičnim pesimizmom.

⁵⁸ Nietzsche, *Rojstvo tragedije iz duha glasbe*, op. cit., str. 138.

⁵⁹ Nietzsche, *Vesela znanost*, op. cit., str. 265.

To, čemur je Schopenhauer rekel Volja, je Nietzsche preprosto preimenoval v »življenje«, vendar to preimenovanje še zdaleč ni samo »formalistična« preobleka pravzaprav Istega koncepta, temveč s pojmom »življenje« meri prav na zlom schopenhauerjevskega pesimizma, ki je ostal nekako na »pol poti«, pri negaciji Volje, kar obenem potegne za sabo negacijo samega življenja. Vemo sicer, da je za Schopenhauerja Volja (ki jo je primerjal s kantovsko nasebnostjo) le »drugo ime« za ne preveč posrečeno poimenovani »življenjski nagon«, je torej tisti absolutni temelj⁶⁰ vsega obstoječega, iz katerega pa izvleče le svoje razdvojeno zanikanje, *quietiv* volje, kjer nočem nič več hoteti, zato se je ta kvaziemancipatorični asketski nauk zapletel v sam vozle »asketskega ideala«, v katerem bo volja raje hotela sam nič kot nič ne hotela: »Če ni volje, ni predstave in prav tako tudi ne sveta. Pred nami ostane seveda le še nič. Toda to, kar se upira temu razblinjanju v nič, naša narava, je vendar ravno volja do življenja, katera smo mi, enako kot je ona naš svet. Dejstvo, da tako zelo sovražimo nič, ni nič drugega kot drugačen izraz tega, da tako zelo hočemo življenje [...]. – Če pogled s svoje lastne bornosti in omejenosti usmerimo k tistim, ki so premagali svet in v katerih je volja, ki je dosegla polno samospoznanje, v vsem znova našla sama sebe ter se zatem svobodno zanikala [...]; ostalo je zgolj spoznanje, volja pa je izginila [...]. Mi [...] odkrito priznavamo, da ni to, kar ostane po popolni odpravi volje, za vse tiste, ki so še polni volje, nič drugega kot nič. In, obratno, tudi tistim, v katerih se je volja obrnila in zanikala, ni ta naš tako zelo realni svet z vsemi svojimi sonci in rimskimi cestami nič drugega kot nič.«⁶¹

Če vse to na hitro malce kritično pokomentiramo, lahko rečemo, da odprava volje (kot vira trpljenja) ne proizvede le soočenja z »ničem«, ker preostanek te negacije ni »nič volje«, temveč proizvede natanko voljo, ki »vselej že« nekaj hoče, kolikor je zanikanje (volje) samo že neko »hotenje«. Ko »nočemo več nič«, še vedno *hočemo nekaj*, je torej neka »presežna operacija«, ki hotenje nič vključi kot del »strategije« samega nehotenja, ki je v resnici, kot smo rekli, še vedno neko *hotenje*. Hotenje *česa* – nehotenja, če je nehotenje prav hotenje, blodni krog nihilizma, v katerega se je ujela schopenhauerjevska »spoznavna fikcija«? Schopenhauer tako ponuja čisto spoznanje brez volje, kar je zelo problematičen »koncept«, ki se mu sicer tako »rade volje« in s šablonsko intuicijo predajajo raznovrstne *newagevske* ideologije in

⁶⁰ Cf. Michael Landmann, »Šopenhauer danas«, v: *Pesimizam i izbavljenje: Artur Šopenhauer danas*, (zbornik), Vrnjačka Banja 1988, str. 28–29.

⁶¹ Schopenhauer, *Svet kot volja in predstava*, op. cit., str. 430–431.

podobne oblike duhovnosti nasploh, pa vendar bi mu storili krivico, če bi ga obesili samo na te čudne in razdvojene novodobne »asketske« prakse, znotraj katerih tako brezglavo divja le ponorela Volja. Če mu pesimizma sicer ni uspelo filozofsko utemeljiti, kot smo deloma že pokazali, to ni tako bistveno, bistveno je, da je odprl problem pesimizma nasploh, ki ga je treba vzeti dobesedno kot »problem volje«: lahko se »znebimo« *določenega hotenja*, ne moremo pa se otresti same Volje, ki določa vsako hotenje, ker tudi če nočem, hočem prav to nehotenje; tu se je schopenhauerjevski »asketski projekt« ujel v »voluntarizem nič«, s čimer se je zazankal v lastno protislovje, na katero je Nietzsche opozoril z asketskim idealom, v katerem, še enkrat poudarimo, volja raje hoče *nič*, kakor da bi *nič ne hotela*. Ves problem Schopenhauerjevega voluntarizma se torej vrti okrog samega nič, ki ni le »preostanek« operacije zanikanja volje, temveč je *sámo nehotenje* »strukturirano« kot »hotenje« samega nič. Še posebej občutljivo točko pa ta negativni projekt prejme, ko vse to »nehotenje« naveže na absolutno samospoznanje volje – volje, ki ni nič drugega kot eno samo trpljenje. Vendar spoznanje vira trpljenja še ne odpravi samega trpljenja, temveč ga »ovekoveči« prav v neskončnosti odpravljanja, zato je njegova filozofija ena sama samoizničujoča lamentacija, ki iz »trpljenja« (pa naj se še tako zateka k »spoznanju« vira tega trpljenja) ni napravila nobenega koncepta, ali, če to postavimo še nekoliko drugače, ker je Schopenhauer vseskozi govoril o trpljenju, je naletel na problem samega »smisla trpljenja«, na katerega je odgovoril le negativno, z zanikanjem, na tej točki pa je Nietzsche našel njegovo resentimentalno podlago.

Zanikati in obrekovati svet, življenje, voljo ali Drugega je eno in isto: resentment, ki je pri Schopenhauerju deloval povsem osebno. Poleg tega se lahko spomnimo še njegovega obrekovanja Hegla-volje, ki ga je spoznal za sovražnega, za tujega njegovi filozofski volji, a ne gre samo za to, »obrekoval« je tudi Nietzsche, nihče bolj kot on, od Sokrata do Kanta in mnogih drugih, te vrste »obrekovanja« torej Schopenhauerju ne zameri, saj ve, da je vsaka izvorna filozofija lahko le plod »moči resentimenta«. V tej je tudi nekaj pameti, celo največje, če jo le znamo prav izmeriti. Tako se hitro pojavi vprašanje, ali s take vrste resentmentom, ki je bil pri teh dveh filozofih pravzaprav povsem odkrit (če je odkrit resentment sploh še resentment), sploh še kaj povemo, zato moramo vprašanje reformulirati in se, narobe, vprašati, kaj nam o določeni filozofiji lahko pove resentment kakega filozofa, sploh če je bil v primeru Schopenhauerja usmerjen kar v življenje *sámo*. In ne samo to: ne glede na pretirano

konceptualno posplošenost pojma »življenja« lahko rečemo, da je mogoče »vrednost« neke filozofije prepoznati prav po tem, *proti komu ali čemu* se je borila, s čimer lahko sledimo nevralgičnim točkam vsake izvirne misli, tudi če se ta lahko razživi le v divjem besu na samo trajanje, kar je bila sicer Cioranova (kot »padec v čas«) nevralgično-bivanjska bolečina. Vsaka nova misel se lahko rodi samo iz bolečine, to je skupna dediščina vseh treh omenjenih filozofov, pa vendar lahko razliko med Nietzschejem in Schopenhauerjem (če tu govorimo zgolj o teh dveh) postavimo natanko v »ovrednotenje« samega trpljenja. Tu gresta namreč njuni poti v navzkrižje.

Če še enkrat na hitro obnovimo schopenhauerjevsko podobo človeka v svetu: če imamo na eni strani Voljo kot »pratemelj sveta«, imamo na drugi človeka (ki je hkrati volja in predstava), ki je le »izraz« nenehnega pritiska Volje (stremljenj, želja itd.), kar (vse dokler smo ujeti v *principium individuationis*) poraja neskončno trpljenje – volja proti volji, človek proti človeku in proti samemu sebi, zob za zob itd., zato se po Schopenhauerju te Volje ne osvobodimo tako, *da se ravnamo* po tej »osnovi sveta« in »sami po sebi«, temveč z nekim radikalnim zasukom k »protivolji«. Skratka, delovati moramo proti (svoji) volji, ker pa »bit človeka« temelji prav v Volji, v tem absolutu vseh absolutov, če smo namerno dramatični, mora Schopenhauer nastopiti proti »biti« človeka, s tem pa se obrne proti življenju in človeku samemu; tu trči na razdvojenost »življenja proti življenju« in na samoprotislovno zahtevo po »nebiti«, ki je ujeta natanko v samoprotislovje asketskega ideala, v katerem hočemo nekaj nemogočega, in ne samo to – ko *hočemo* nemogoče, ko nič več nočemo, pademo v »poslednjo« možnost, ki je ne nazadnje le srčika tega, kar je Nietzsche imenoval evropski budizem. Volja, ki se je ujela v zanko nič. V tem niču je, kot smo videli, prepoznal *pravi* Schopenhauerjev »resentiment«: življenje je nič-vredno, pravi Schopenhauer, s tem pa ga je (negativno) »ovrednotil« in obkrožil s prozaično sentenco nihilističnega »smisla nič«. Šele v tej točki »neveč-hoteti« tako Nietzsche diagnosticira pravi problem vzgojiteljevega resentimenta, ki ni uničevalen takrat, ko gre za kakega Hegla, temveč ko se dotakne same »vrednosti življenja«. Zato ne preseneča, če prav na tem mestu »vrednosti življenja« vpelje problem »vrednosti morale«, s katero se je »moral skorajda sam spoprijeti s svojim velikim učiteljem Schopenhauerjem [...]. Prav tu sem videl *veliko* nevarnost za človeštvo, njegovo najsublimnejše mamljenje in zapeljevanje – toda kam? v nič? – prav tu sem videl začetek konca, ustavitelj, ozirajočo se utrujenost, voljo, ki se

obrača *proti* življenju, zadnjo bolezen [...].⁶² »Zadnja bolezen« je obenem »začetek konca«, v katerem Nietzsche pripravlja povsem nov pogled, ki ga med drugim izrazi tudi s tole pregledno izjavo: »Celotna vrednost sveta je nerazvrednotljiva, potemtakem sodi filozofski pesimizem med komične reči.«⁶³

Schopenhauerjev pesimizem očitno spada le med »komične reči«, toda Nietzsche se neštetokrat obregne ne samo ob njegov narobe zastavljeni pesimizem zanikanja Volje, ampak še bolj ob splošni »puhloglavi blebet o optimizmu kontra pesimizmu«⁶⁴ in ob »grozljive posledice *optimizma*, tega izrodka hominis optimi, za vso zgodovino. Zaratustra, prvi, ki je doumel, da je optimist ravno tako dekadent kakor pesimist in mogoče bolj škodljiv«.⁶⁵ Tu seveda ne gre za tehtanje, kdo je večji dekadent, optimist ali pesimist, temveč je poudarek na tem, da ju moramo vselej že misliti skupaj in iz istega »moralnega korena«. Schopenhauerjev resignativni projekt se je zato sicer proti svoji osnovni nameri spet zapletel v staro zgodbo (ali jo je vsaj še naprej omogočal) kontriranja in nenehnega tehtanja med tem, kdo ima prav, pesimisti ali optimisti, kar pa je povsem zgrešen pristop. Še več, ker je svojo pesimistično paradigmo utemeljil samo na zanikanju volje, je pristal v negativnosti samega vrednotenja: »nič ni vredno« je vrednostna izjava, zato je spregovoril premalo radikalno in le kot »moralist«, le kot »trdovraten človek morale«, kot ga Nietzsche nekje imenuje. Ob branju *Sveta kot volje in predstave* nam gre zato lahko večkrat pošteno na smeh. Lahko si predstavljamo, da se je tudi Nietzsche smejal tej njegovi neizmerni, skoraj militantni resignativni zahtevi, pod katero divjá volja, ki na vsak način *noče več hoteti*, s tem pa pademo v pravcato »komedijo zmešnjav«, protigibanj in evidentnih nasprotovanj samemu sebi.

Kot smo videli, je zanikana volja sama po sebi kontradikcija, ker volja vselej samo *hoče*; tega se je Schopenhauer sicer več kot zavedal, pa vendar je kljub temu v tem protislovju zgradil svoj resignativni nauk »samo-spoznanja brez volje«, ki povsem odkrito zanika »bistvo, ki se pojavlja v njem«⁶⁶ in se tako zadovolji z »negativnim spoznanjem«,⁶⁷ da je treba svoje najbolj temeljno »bistvo« odpraviti. Ker je »bistvo« tega nauka zgolj »negativno«, se je tako zaustavil v samem bistvu nihilizma: pri niču in pri početu svetnikov, budistični nirvani itd., kjer je ta volja doživela svojo

⁶² Nietzsche, *H genealogiji morale*, op. cit., str. 211.

⁶³ Friedrich Nietzsche, *Volja do moči*, Slovenska matica, Ljubljana 1991, str. 399.

⁶⁴ Nietzsche, *Ecce homo*, op. cit., str. 208.

⁶⁵ *Ibid.*, str. 262.

⁶⁶ Schopenhauer, *Svet kot volja in predstava*, op. cit., str. 399.

⁶⁷ *Ibid.*, str. 430.

»streznitev« v Nietzschejevi trditvi, da je bila »narejena za nekakšno poetično prisposodobu; z namenom njene uporabe v najrazličnejših mističnih neumnostih [...] (kar, glede na opis te vse-ene-volje, ne pomeni nič drugega kot to, da se hoče *neumnega hudiča* imeti za boga)«. ⁶⁸ Tega »padca v neumnost« pa vseeno ne smemo razumeti samo kot poskus totalne diskreditacije učitelja, temveč prej kot zaznamek njegove afektacije, ki se ji je predajal s pravo »filozofsko jezo posploševanja«. ⁶⁹ V tej jezi se je veliki kantovec Schopenhauer, ki je svojo filozofsko resnico bojeval le na terenu zanikanja volje, hudo zmotil in tako podlegel prav »patološki« empiriji »proti-smotrov«, zato je bil padec v predkantovsko dobo, v kateri so različne etike gradile na nekem višjem Smotru, neizogiben. Četudi tu ne gre več za neki Smoter (ali še huje: Dobro), ki bi mu morali slediti, pa je *per negationem* – in toliko bolj strogo vzeto – Schopenhauer zgolj nadaljeval staro »patološko zgodbo«, ker je z negacijo raznih smotrov pristal le v slabi neskončnosti odpravljanja.

Po tem »ovinku« se lahko zdaj spet vrnemo k tistemu »pravemu« tragičnemu načinu biti, ki ga hoče Nietzsche izvleči prav iz samonerazumevanja schopenhauerjevskega razumevanja »nasilja biti«. Ker torej Schopenhauer »dela« proti sebi, dela proti lastni neizmerni Volji, zato tudi povsem narobe razume umetnost tragedije, iz katere skuša »povzeti resignacijo (se pravi blago odpoved sreči, upanju, volji do življenja)«. ⁷⁰ »Kaj pomeni *pesimistična umetnost*? Kaj ni to *contradictio*? – Je. – Schopenhauer *se moti*, ko določena dela umetnosti postavlja v službo pesimizma. Tragedija *ne* uči 'resignacije' ... Podajati strašne in vprašljive stvari je že samo instinkt moči in sijaja na umetniku: ne boji se jih ... Ni pesimistične umetnosti ... Umetnost potrjuje.« ⁷¹

Naštejmo zdaj bistvene točke Nietzschejeve kritike schopenhauerjevskega pesimizma, ki obenem že tvorijo pozitivnost njegovega kritiškega projekta: zanikanje volje; nauk odrešitve; poskus nič ne hoteti, volja do nič in nebiti; obtičanje v krščanstvu in moralno asketskem idealu; moralizem »vrednotenja«, da je svet *slab* (ali *dober*), medtem ko gre le za prenašanje sodb v tisto, kar je po sebi *nerazvrednotljivo* in kar ni zvedljivo na pojem vrednosti; da je volja zgolj »prisposodba« za karkoli, torej »prazen pojem«; ugodje-neugodje kot *modus operandi* znotraj »evdajmonistične« perspektive; nihilizem; tragični poskus, ki se je iztekkel v komedijo; začetek evropskega budizma; pešanje moči ali dekadenca; voluntarizem

⁶⁸ Friedrich Nietzsche, *Človeško, prečloveško*, Slovenska matica, Ljubljana 2005, str. 316.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ Nietzsche, *Volja do moči*, *op. cit.* str. 476.

⁷¹ *Ibid.*, str. 460.

antivitalizma; »[p]esimistično obsojanje življenja« in »prenos črednih meril v metafiziko«;⁷² umetnost kot sredstvo za »zanikanje življenja«; škodljivost zdravju, in še bi lahko naštevali, pa vendar pri vsem tem, kot smo omenili, ne gre za to, da Nietzsche svojemu velikemu vzgojitelju ne bi izrazil prav nobenega spoštovanja, temveč mora Schopenhauerja *zanikati*⁷³ ne kot »pesimista«, pač pa samo kot pesimista *zanikujoče vrste*. Tu smo tako šele na začetku neke *druge* poti, ki vodi od zanikujočega k *opravičujočemu* ali afirmativnemu pesimizmu, ki ga ne določa več noben teleološki determinizem, nobena ječa smotra. Najkrajša formula bi se tako glasila: večni »tako je!«, kar pa ne izključuje možnosti »drugačnega pogleda«, še več, z dionizičnim pesimizmom stavi prav na »nov pogled« in s tem na povsem novo perspektivo, kjer spet pride do svoje *naloge*, kar opiše v predgovoru k drugi knjigi dela *Človeško, prečloveško*: »Trpeči še nima pravice do pesimizma!« Takrat sem vodil dolgoleten in vztrajen boj proti neznanstveni temeljni težnji vsakega romantičnega pesimizma, da bi posamezne osebne izkušnje napihoval, razlagal kot splošne sodbe, še več, kot obsodbe sveta ... skratka, takrat sem *obrnil* svoj pogled. Optimizem za potrebe obnove, za to, da bi kadar koli spet *lahko* postali pesimisti: Razumete to?«⁷⁴

Nietzsche zavrne Schopenhauerja zavaljo »obnove«, »obrne svoj pogled« kot optimist, da bo spet lahko postal pesimist, vendar pesimist povsem drugačne vrste, kot nasprotje romantičnega pesimizma leopardijevsko-schopenhauerjevskega tipa, ki se je iztekel zgolj v naveličanost in stud nad življenjem, v *taedium vitae*. Zato na ta pesimizem »pomanjkanja« odgovori s pesimizmom moči in »preobilja«, tako pa dobimo dve vrsti pesimizma, ki ustrezata »dvojnimi potrebami«: »imamo dvojne trpeče, tiste, ki trpijo zaradi *preobilja življenja*, ki hočejo dionizično umetnost in ravno tako tragični nazor in pogled na življenje – in potem trpeče zaradi *obubožanja življenja*, ki v umetnosti in spoznanju iščejo mir, tihotnost, mirno morje, rešitev samega sebe ali pa opijanjenost, krč, omamljenost, blaznost [...]. (Da bi utegnili obstajati še povsem drugačen pesimizem, klasični – ta slutnja in vizija sta moji, kot neločljivi od mene kot moj *proprium* in *ipsissimum*: samo da se mojemu ušesu beseda 'klasično' upira, postala je veliko preveč obrabljena, preokrogla in

⁷² *Ibid.*, str. 217.

⁷³ »*Pessimismus, pur, vert, se dokaže šele s samozavrnitvijo gospodov pesimistov: treba je v svoji logiki napraviti korak naprej, ne zanikovati življenja samo z 'voljo in predstavo', kakor je delal Schopenhauer – treba je najprej zanikati Schopenhauerja ...*« (Nietzsche, *Somrak malikov*, *op. cit.*, str. 81.)

⁷⁴ Nietzsche, *Človeško, prečloveško*, *op. cit.*, str. 312.

neprepoznavna. Pesimizmu prihodnosti – ker prihaja! ga vidim prihajati! – pa pravim dionizični pesimizem.)»⁷⁵

Tu je potrebna določena pazljivost, da ne bi dionizičnega pesimizma prehitro speljali na »klasični pesimizem«, s katerim je po vsej verjetnosti mišljena tragična doba, saj ne gre preprosto samo za vrnitev h Grkom; Nietzsche ni človek »vrnitev«, »obnov« in »pogledov nazaj«; dionizični pesimizem »še prihaja«, kot »prenova« starega tragičnega načina biti, od katerega se do neke mere distancira tako, da se deklarira za *protipesimista*, zato »imam pravico sebe razumeti kot prvega *tragičnega filozofa* – se pravi kot skrajno nasprotje in antipoda pesimističnega filozofa. Pred menoj ni bilo premestitve dionizičnega v filozofski patos: manjka *tragična modrost* – zaman sem stikal za znamenji tega celo pri *velikih* Grkih filozofije dve stoletji *pred* Sokratom«. ⁷⁶

Tega, kar hoče povedati z dionizičnim pesimizmom, torej ne najde niti tam, k čemur se vselej vrača, v tragediji, ki ji manjka prav filozofska »modrost pojma«; ta ni manjkala Sokratu, ki je tragično dobo uničil s svojim »teoretskim optimizmom«, zato lahko nietzschejevsko »tragično modrost« razumemo kot »spoj« sokratične modrosti in tragične prakse življenja, ki se ji približamo prav na Sokratovem koncu. Tu lahko poskusno malce korigiramo Nietzschejev »antisokratizem«, kolikor ne gre samo za vrnitev k predsokratikom, temveč prej za nadaljevanje Sokratove zgodbe, ki jo Nietzsche prične s tisto slavno izjavo »Asklepiju dolgujem petelina«, s katero pa se Sokrat pokaže v docela pesimistični luči. Natanko na tem Sokratovem »dvoumnem« koncu je treba najti zametek tistega, čemur Nietzsche pravi »tragična modrost« in v čemer nemara odzvanja tudi eden od smislov tega stavka: »To je čas *velikega poldneva, najstrašnejše razsvetlitve: moja vrsta pesimizma: – veliko izhodišče.*«⁷⁷

»Veliko poldne« seveda ni razcepitev dveh poti, temveč je prav trenutek »koincidence« dveh »različnih poti«: Nietzsche (poosebljeno »veliko poldne«) se deklarira tako za pesimista kot za protipesimista, pa vendar ni ne pesimist ne optimist, temveč je »rob kot zgib dvojega in kot 'preokretnica [Wendepunkt] dveh poti'«, ⁷⁸ ki ju ne nazadnje »simbolizirata« prav pesimistična in optimistična paradigma. Tu se ne smemo ujeti v običajni pridržek, da se je s tem, ko je enkrat trdil, *da je*, drugič pa spet, *da ni* nikakršen pesimist, ujel v lastno protislovje, temveč

⁷⁵ Nietzsche, *Vesela znanost*, op. cit., str. 263–265.

⁷⁶ Nietzsche, *Ecce homo*, op. cit., str. 209.

⁷⁷ Nietzsche, *Volja do moči*, op. cit., str. 83.

⁷⁸ Alenka Zupančič, *Nietzsche: filozofija dvojega*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, zbirka Analecta, Ljubljana 2001, str. 82. Zadnji del citata je Nietzschejev.

moramo v tem »protislovju« najti samo samoprotislovnost pesimizma in optimizma. Ali drugače, Nietzsche ni ne eno ne drugo, temveč je, kot smo že rekli, »oboje hkrati« in »nič obojega«, sama »preokretnica dveh poti«, s čimer pride do »velikega izhodišča«, ki mu sam pravi »pesimizem prihodnosti«.

In kot smo prej pokazali, sta bili obe »perspektivi« poraženi v tem, da nista bili zadosti radikalni in da vselej pristaneta na svoji »narobni strani«, zato sta si nenehno v laseh. Kar ena očita drugi, druga očita prvi, tako da druga drugi očitata svojo potlačeno »resnico«, s katero ne moreta opraviti. Pesimizem negira, optimizem afirmira, vendar afirmira tako, da negira svojo protislovno resnico, da bo bolje. Če reče, da bo bolje, v resnici pritrudi pesimistu, ki pravi, da je slabo, pesimist pa ne more iz svoje »optimistične« kože in zato negira najslabšega vseh možnih svetov. To je Schopenhauerjeva »odrešenjska« zgodba, ki je obtičala pri »optimizmu nebity« (bolje je nebity kakor bity) in pri neskončni ujetosti v »vrednost« nič. V tem niču pa je Nietzsche hitro prepoznal nihilizem (kot voljo do nič), ki je resnica obeh, če tako rečemo. Zato pesimist in optimist pravzaprav vselej le »negirata«, čeprav iz različnih izhodišč, iz najslabšega in najboljšega, ves problem pa izhaja iz tega, da oba negirata prav svoje »izhodišče«, zato tako brezglavo stikata glavi in si kontrirata. Bolj ko si nasprotujeta, bolj »napredujeta« pri »resnici obeh«, da se tega protislovja pač ni mogoče rešiti, in tako naprej v neskončnost. Ta zaplet je, če še enkrat omenimo, zelo dobro parodiral že Voltaire, ki je lepoto sveta popisal na kar najgrši način, ne da bi bila optimistična resnica konec koncev kaj bistveno prizadeta: ker je vse tako zelo slabo, nam na koncu ostane le še »vrtiček«, ki ga moramo pridno obdelovati. Voltaire s tem seveda ni parodiral le optimizma, temveč smeši obe »perspektivi«, ki se pravzaprav omogočata in podpirata.

Nietzschejeva pozicija pa je tu nekoliko bolj zahtevna, ker ne gre več za to, da se pač sprijaznimo s svojim »vrtičkom« (naj bo ta »pesimističen« ali »optimističen«), temveč, nasprotno, vztraja prav pri »celoti sveta«, da nikakor ne smemo popustiti natanko na mestu »celote« in da je »svet« morda, ker je sam po sebi tisto nekaj, česar ni mogoče »ovrednotiti«, nekaj neizmerno »večjega« in »vrednejšega«, kot je naša mala evdajmonistična perspektiva. »Dionizično-pesimistična« paradigma zato prinaša radikalno zaobrnitev pogleda: tu seveda še zdaleč ne gre preprosto za kak cenjen prehod od negacije k afirmaciji, da »kljub vsemu rečem življenju da«, da ga torej ne glede na količino zla spet afirmiram in tako ponovno »pozitivno ovrednotim«, temveč za *zaostritev* samega zanikovanja; poanta je torej druga, in

sicer ta, da moramo biti kot zanikovalci skrajno dosledni, ker šele ko zanikamo »smisel« samega zanikovanja, pridemo do nekega drugačnega smisla, tragičnega smisla, če hočemo, v katerem vse tisto »grozljivo« in »vprašljivo« izzveni nekoliko drugače. Bolj zgoščeno povedano: šele ko zanikamo tudi sam »poslednji smisel« zanikovanja (ko negiramo samo operacijo zanikovanja, ko negiramo »produkt« negacije: sam schopenhauerjevski nič, torej nihilistično nič-vrednost), lahko »afirmiramo« tako najslabšega kot najboljšega vseh možnih svetov, ne da bi pristali v slabi neskončnosti vrednotenja in v tistem svetu, ki je lahko slab ali dober samo s stališča morale ali »predstave«.

Dionizično afirmacijo je seveda mogoče misliti samo tako, da ne gre brez negacije, ker je afirmacija »oboje«, sila negacije, ki deluje kot motor same Afirmacije. Afirmacija je zato dvojna afirmacija, kjer afirmiram tako »najboljši« kot »najslabši« svet. Ko afirmiram na ta način, strogo vzeto *ničesar več ne afirmiram*, prav tako pa ničesar ne *negiram*, temveč afirmiram samo dvojnost, samo sprego obeh perspektiv: najboljše in najslabše. Še drugače, dionizična afirmacija je afirmacija »dvojega«, zato je dionizični »ja« obenem »ne«, pri čemer si afirmacija »podredi« negacijo tako, da jo »inkorporira« tako rekoč v »lastno telo«. Afirmacijo lahko razumemo le tako, da negacijo ali negativnost »prikluči« samim silam afirmacije, kolikor je afirmacija brez te »priključitve« ujeta zgolj v prazno pritrjevanje in v prazni optimistični čvek, na »narobni strani« katerega pa trčimo tudi na pesimistično čvekanje o totalni »brezvrednosti« vsega, kar je.

Oglejmo si zdaj, kako »je videti« dionizični pesimizem, ki se ne ozira ne na prazno optimistično upanje ne na pesimistični ob-up (kar je le znamenje tega, da smo tu naleteli na »pogrešanje« upanja, ki ga prvi očita drugemu), z zornega kota »vrednosti« samega sveta, ki ga Nietzsche izrazi s temi vehementnimi besedami: »[Z]emlja sama je, kakor vsaka zvezda, zev med dvema ničema, dogodek med dvema ničema [...].«⁷⁹ Ali: »[K]aj mi je 'svet'? [...] Ta svet: neznanska sila, brez začetka, brez konca, trdna, jeklena veličina sile, ki se ne večja, ne manjša, ki se ne porabi, temveč samo spreminja, kot celota nespremenljivo velika, gospodarstvo brez izdatkov in izgub, pa ravno tako brez prirastka, brez prejemkov, obdano z 'ničem' [...]: ta moj *dionizični* svet večnega ustvarjanja sebe, večnega uničevanja sebe, skrivnostni svet dvojnih naslad, ta moj 'onstran dobrega in zlega', brez cilja, če ni

⁷⁹ Nietzsche, *Volja do moči*, op. cit., str. 180.

sreča kroga cilj brez volje, če nima krog sam zase dobre volje [...].⁸⁰ Postavimo te vehementne besede nasproti prav tako vehementnim besedam Schopenhauerja, ko je poveljeval »brezbolečinsko stanje, ki ga je Epikur hvalil kot najvišjo dobrino in stanje bogov, kajti za trenutek smo rešeni mučnega pritiska volje, praznujemo šabat jetniškega garanja, v katerega nas sili volja, in Iksionovo kolo obmiruje«. ⁸¹

Hitro vidimo, da gre pri obeh perspektivah za nekaj povsem drugega, za povsem »nasproten pogled na svet« in Voljo, ki je le odraz (izraz) bistva sveta. Na kratko rečeno: Schopenhauer *noče*, Nietzsche *hoče*, hoče tako, da negira Schopenhauerjevo zanikanje volje, na ta način pa voljo pripne na vse tisto »grozljivo« in »vprašljivo«, na krožnost sveta z dobro voljo do samega sebe, s katero »meri« na nekaj, kar je po sebi *neizmerljivo*. Tu pa lahko ohranimo »pozicijo«, ki ni ne »negativna« in ne »pozitivna«, kolikor volja do moči meri natanko na ta »transpozicionalni« prirastek moči, ki izvira iz samega preobilja življenja, iz nekega »preveč«, ki je obenem »premalo«, kar lahko zapišemo tudi kot bit, ki je nič, in nič, ki je bit. Postajanje, ki se nikoli ne izteče ne v bit in ne v nič, temveč vselej prehaja iz Enega v (»svoje lastno«) Drugo, da pa bi bili še nekoliko natančnejši, lahko rečemo, da gre pri filozofskem »konceptu« postajanja prav za prizadevanje, kako ujeti sam ta »prehod«, se pravi, kako zapisati nekaj, kar je samo po sebi nereprezentabilno in kar se ne ujame v kako »nedvoumno« prezenco bivajočega. Zato je dionizični pesimizem treba misliti v tesni zvezi s konceptom postajanja, kolikor je v njem izražen sam atopični *topos* subjekta, ki je »glede na svet« neko »nemesto«, »mesto«, ki je že podvojeno, neki dvojni *topos*, ki ni ne »svet« in ne »subjekt«. Subjekt je »razcepljen«, vendar na nekoliko nenavaden način »ločitve« in »odcepitve«: tu je subjekt od »samega sveta« (»predstave« nekega sveta) »odcepljen« tako, da je »odcepljen« od samega razcepa, kjer sem še lahko *hotel to ali ono*. V tem razcepu sem še lahko bil optimist ali pesimist. Z odcepitvijo pa se mi »zapre« samo razkošje razcepa. S tem pa se pojavi prav vprašanje hotenja in nehotenja: kaj hočem, ko *hočem*, in kaj hočem, ko *nočem*, ker pri Schopenhauerju vselej *hočem*, tudi če nočem več hoteti. *Nehotenje*, zanikanje, *quietiv* volje so tako le modus, kako se soočam s tisto fundamentalno Voljo, katere silnega pritiska se je po Schopenhauerju treba znebiti, zato je *nehotenje* le oblika nekega *hotenja*. V tej krožnosti (brez dobre volje do sebe) je namreč mogoče videti neuspeh te odrešenjske filozofije, ki je pristala v sami razcepljenosti volje, kjer lahko

⁸⁰ *Ibid.*, str. 577–578.

⁸¹ Schopenhauer, *Svet kot volja in predstava*, op. cit., str. 216.

v neskončnost negiramo in afirmiramo (pravzaprav le svojo lastno *predstavo*), zato se je schopenhauerjevska »pesimistična negacija« neskončno izživljala in uživala v svojem nesrečnem bivanjskem modusu.

Nietzsche pa tu stori »neizmeren korak naprej«, ko v Volji najde, če tako rečemo, »lasten notranji svet, ki je večji od samega sebe«. Subjekt tu ne »meri več vrednosti sveta«, temveč v tej premestitvi trči na nekaj, kar je resnično »neizmerljivo«, nekaj skoraj podobnega »moralnemu zakonu«, nad katerim se je poleg zvezdnatega neba s takim strahospoštovanjem navduševal njegov »antipod« Kant. Nietzsche razume voljo (»do moči«), to je treba reči, celo bolj čisto kantovsko kot sam Schopenhauer, ki je iz volje napravil »patologijo« ravno zato, ker se je tako otepal in tako iz nje »izvlekel« le negativno smotrnost, ker vsak protismoter ali protinagnjenje samo še »poglobi« odvisnost od empiričnih pogojev. Vsak proticilj je še vedno cilj, bi lahko rekli, vsak protismoter je še vedno smoter, zato se je schopenhauerjevska negacija nujno iztekla v nesvobodo nenehnega odpravljanja lastne pogojenosti, čemur se Nietzsche direktno zoperstavi s tole definicijo svobode: svoboda je samo svoboda tistih, ki niso več »vpreženi v kakšen sistem 'ciljev'«⁸² (ali proticiljev, bi lahko dodali), zato je nietzschejevsko pojmovanje svobode na tej točki mogoče razumeti celo znotraj kantovske avtonomije volje. Vemo, da sta kategorični imperativ in pojem dolžnosti predmet njegovih nenehnih posmehovanj Kantu, češ da je »moralni zakon« mogoč samo pod zaščito »teološkega instinkta«, da iz Kanta govori le »podeželski župnik« itd., pa vendar je Nietzschejevo pojmovanje Volje nevarno blizu volji kot »lastnemu zakonodajalcu«, kjer sem lahko svoboden le tako, da vztrajam v nekem »neosebne« modusu biti, da »sem« v določenem smislu »vsi« in »nobeden« obenem. Le kot ta »spoj« sem lahko »nekaj«.

Več kot tvegano je sicer Nietzscheja interpretirati na podlagi kantovskih obrazcev, še posebej kadar govorimo o kaki neodvisnosti volje od empiričnih pogojev,⁸³ vendar

⁸² Nietzsche, *Volja do moči*, op. cit., str. 441.

⁸³ Pri Nietzscheju je sicer povsem zgrešeno govoriti o kaki transcendentalni svobodi, ki ne bi bila empirično pogojena, ker *pod* to »svobodo« prepozna le neki »zakriti« smoter, samo voljo do moči, kjer še vedno sledimo svojim skritim »patološkim vzgibom«. Kljub temu standardnemu očitku pa se s konceptom volje do moči odpira pot, ki jo je vrezal Kant in ki ji Nietzsche, mogoče nezavedajoč se tega, v resnici bolj sledi, kot bi sam hotel priznati. Navsezadnje je Nietzsche dosti bolj kantovski, kot bi pričakovali, mogoče povsem »naravni kantovec«, o čemer še najbolje pričajo tele avtobiografske besede iz *Ecce homo*: »Kaj 'hoteti', za čim 'težiti', pred očmi imeti kakšen 'smoter', kakšno 'željo' – vsega tega ne poznam iz izkušnje.« (Nietzsche, *Ecce homo*, op. cit., str. 191.) Na morebitno Nietzschejevo kantovstvo se vežejo številna vprašanja in najbrž tudi upravičeni očitki, ki so najmočnejši pri samem Nietzscheju, pa vendar je po drugi strani mogoče to še najbolj neraziskana in zakrita plat nietzschejevstva.

pa imamo po drugi strani pri dionizičnem pesimizmu opraviti prav z »nepogojenostjo« volje, z neziranjem na »dobrobit«, srečo in ugodje, česar je polna tudi Kantova *Kritika praktičnega uma*, ta nemara najboljša razprava o »srečnosti«. Vsekakor obstaja tudi točka, ko tej skupni poti ne moremo več slediti in kjer smo priča nezvedljivi razliki teh dveh filozofov, pa vendar, ali ni dodatnega dejstva v prid dosti večji bližini (kot bi morda pričakovali in kar je običajna filozofska dogma) teh »antipodov« mogoče najti tudi v tem, da Nietzsche svoje deklarirano največje delo, kar jih je bilo podarjenih človeštvu, *Tako je govoril Zaratustra*, podnaslovi kot knjigo »za vse in za nikogar«; in mar ni kantovski kategorični imperativ prav tako »narejen« »za vse in za nikogar«, saj bržkone nihče med živimi ne živi »po moralnem zakonu«? Zato lahko rečemo, da Kanta in Nietzscheja, če nič drugega, združuje sama njuna »višina naloge«, ki je nemara »prezahtevna«, in vendar ne gre za to, da se ne bi mogli ravnati po teh dveh »praktičnih filozofijah«.

Iz njunega nauka, ki radikalno prelomi z evdajmonizmom (česar ne moremo trditi za Schopenhauerja), namreč lahko potegnemo še eno pomembno konsekvenco: vse dokler sledimo samo »zunanjim« smotrom ali svojim subjektivnim nagnjenjem (ugodju, sreči, predstavi), smo dejansko le »sužnji lastne notranjosti«, ker so naša subjektivna hotenja »vselej že« determinirana in zunanje aficirana. Tej »determinirani notranjosti« pa se je mogoče zoperstaviti prav z atopičnim mestom znotraj/zunaj subjekta, ki ni ne notranjost ne zunanost, temveč je »rob«, oboje in nič obojega, neko »nemesto«, ki je »onkraj« sveta in hkrati globoko v njem. Dionizično-pesimistična perspektiva ponuja natanko to nenavadno mesto subjekta, ki se zoperstavlja tako afirmaciji (optimizem) kot negaciji (pesimizem), kolikor optimizem sploh ne more pričeti brez pesimistične vizije, in narobe: pesimistična predstava je le zlomljena predstava optimista.

Z dionizičnim pesimizmom smo tako postavljeni pred »uganko biti«, ki zadeva sam »eksistencialni status« subjekta: ta namreč v prvem koraku *ne ve več, kdo je*, ker je »subjekt« sama paradokсна zev, ki ga loči od »sveta samega« oziroma od sveta, ki je le »moja predstava«, kot pravi Schopenhauer. Tu še imamo »smisel«, tudi če predstavo negiramo, pri dionizičnem pesimizmu pa ne gre več za to, da bi imeli opravka s kako »predstavo«, temveč tu subjekt trči na zev sámo, na neko radikalno ločitev in odcepitev od kakršnekoli že »predstave« sveta ali nas samih. Vendar imamo v tej skoraj »ontološki ločitvi« prej kot s kako eksistencialno »zapuščenostjo« in »brezsmiselnostjo« opravka z določenim privilegiranim »položajem človeka v

kozmosu«, ki lahko samo v tej »osamosvojitvi praznine« tako neutrudno išče svoje bistvo. To »postajajoče bistvo« se mu sicer vselej kaže v nekakšni dvojnosti, kolikor je *to, kar je* (kot »prezenca«), in kolikor obenem *ni to, kar je* (praznina, postajajoče njega samega), gre pa za to, kako »oboje« misliti skupaj. Brž ko ju namreč mislimo skupaj, pademo v »tragično afirmativnost« (v Nietzschejevem smislu), s katero moramo misliti prav »zlepljenje« eksistencialne »ravnodušnosti« (»ne vem«) in totalnega (etičnega, eksistencialnega ali življenjskega) angažmaja, ker dionizični »Ja« v pritrjevanju pritrjuje nečemu, kar je nezvedljivo na kar-koli. Ta »kar-koli« seveda ni tisti *karkoli že pač hočem* ali to, da pritrjujem vsemu, kar se pač dogaja, temveč paradoksnost ne pritrjujem več ničemur, zato dionizična afirmacija (ki je čisto formalni akt) ne afirmira nič drugega kot samo praznino, okrog katere morajo krožiti subjektivna prizadevanja, če hočejo ostati na višini svoje naloge. To pa za sabo povleče tudi povsem konkretno in ključno implikacijo, da ko nekaj zares »hočem« (brezpogojno, strastno, znanstveno, umetniško, filozofsko itd.), pravzaprav ne morem več izbirati, temveč lahko izberem le samo izbiro (s katero padem, badioujevsko rečeno, v proces neke resnice). V tej izbiri ne morem hoteti, ne da bi obenem hotel tudi sam »nič«, ⁸⁴ ki je pravzaprav edina »zaslomba« vsakršnega »procesa resnice« in kjer je šele »izpolnjen« brezpogojni pogoj »hotenja« samega. Tega »vključujočega« hotenja nič namreč Schopenhauer ne sprevidi, zato tu ne gre samo za to, da brez tega »hotenja nič« pademo le v kvazi(ne)hotenje ali v povprečno bolj ali manj zadovoljno življenje, temveč za to, da vselej hočemo tako in samo tako. Schopenhauer je seveda hotel »samo tako« ... »in nič drugače«: to advokaturu (proti)smotra smo zato zapisovali enkrat kot optimizem, drugič kot pesimizem, na kar je Nietzsche odgovoril z dionizičnim pesimizmom, s katerim se je lahko izognil pastem optimistično-pesimistične paradigme, kolikor ta izhaja iz neke psevdodramaturgije in povsem napačne »zastavitve« celotne zgodbe; ta se je, kot smo prej omenili, vsaj emfatično začela z Leibnizevo teodicejo, od katere pa je človek privzel le njeno »patološko predstavo«. Vendar Leibniza za vso to bedasto zgodbo še zdaleč ne moremo okriviti, saj je ravno njegov »neprimerljivi vpogled« ta, »da je zavest zgolj prigodek predstave, *ne* pa njen nujno potrebni in bistveni atribut,

⁸⁴ Podrobno analizo hotenja, ki vključuje »hotenje nič«, glej v: Zupančič, *Nietzsche: filozofija dvojega*, op. cit., str. 111–136.

da je torej to, čemur pravimo zavest, samo stanje našega duhovnega in duševnega sveta (mogoče bolno stanje) in še *malo ne ta svet sam*«. ⁸⁵

S tem smo spet prišli na začetek, vendar na *drugačen* začetek, ki leibnizevski najboljši možni svet postavi v povsem novo perspektivo. Vsa stvar ni preveč presenetljiva: če zdaj lahko rečemo, da »svet« razpade na »svet« in našo »percepcijo« tega sveta, ni prav nič pomembno, ali je najslabši ali pač najboljši, kolikor vselej izhajamo iz »zavesti«, ki je, kot pravi Nietzsche, lahko celo bolna zavest in še zdaleč ne odraža »vrednosti« sveta samega. Tu lahko nadaljujemo in dodamo, da je zavest, ki vse meri le z vatlom pesimizma in optimizma, *eo ipso* ne samo »bolna«, temveč sprevrnjena zavest. Nemara ni bolj »človeške boleznini«, kot je ta antropomorfizem predstave sveta samega. Ne gre samo za to, da med »svetom« in »predstavo« zija prepad in da s »predstavo« nikoli ne moremo zaobjeti celote sveta, temveč bolj za to, da gre za dve heterogeni stvari, ki ju ne moremo meriti z istim merilom. Zavest, ki si predstavlja svet, si ga vselej predstavlja v luči tega, kaj ta pomeni zanjo. Če ohrani še tako minimalno vrednost, je že na dobri poti, da ga izoblikuje samo po svoji podobi, kamor se ujame vsaka humanistična podoba biti: če je človeku tu dana središčna vloga, mora to »središče« ostati prazno, v nasprotnem primeru bomo iz humanistov hitro dobili le praznoglave optimiste in šibke pesimiste. Kantov odgovor seveda že meri »onstran« te paradigme, kolikor svojo etiko izpeljuje na nekem antropomorfem robu, ki je, če tako rečemo, »človeško« in »nečloveško« ob enem. V tej perspektivi torej postanemo »pristno človeški« (karkoli že to pomeni) šele takrat, ko smo se na neki način sposobni »razčlovečiti«, ko smo pripravljeni svoja dejanja opravljati skoraj kot »roboti«, pa vendar, kar je paradoks velike razsežnosti, lahko »svobodno« na neki način delujemo le na ta asubjekt(iv)ni način. ⁸⁶

⁸⁵ Nietzsche, *Vesela znanost*, op. cit., str. 243.

⁸⁶ Natanko na tem mestu je Nietzsche proti Kantu sicer usmeril eno najbolj uničujočih kritik, kar jih pri njem najdemo: »Kaj razkroji hitreje kot delati, misliti, čutiti brez notranje nuje, brez globoko osebne izbire, brez *slasti*? Kot avtomat 'dolžnosti'? To je direktni recept za *décadence*, celo za idiotizem ... Kant je bil idiot.« (Nietzsche, *Antikrist*, op. cit., str. 280.) Nietzsche torej kategorični imperativ razume že kot nekaj »življenjsko nevarnega« in pravi, da tu ne bomo našli nič drugega kot »teološki instinkt« (*ibid.*), vendar menim, da je v *Antikristu* v svoji zgolj antikristovski kritiki glede Kanta morda nekoliko »preokrogel« in prevehementen, zato bomo rekli, da mu najbolj »sledi« prav na lastnem terenu (recimo s »konceptom« volje do moči, po čemer je Nietzsche sploh *Nietzsche*), kjer o njem ni nobene besede, kar je tipično za mnoge velike mislece. Hočemo le opozoriti, da se z dionizičnim pesimizmom in voljo do moči zelo približujemo »razpoloženju«, ki vlada tudi na področju kategoričnega imperativa ... Ker Nietzsche v kantovskem moralnem zakonu očitno vidi samo zakriti »patološki interes« in »teološki instinkt«, je v njem prepoznal zgolj dejansko heteronomijo človeka, torej nesmisel, ki ga je očital Kantu. Ta očitek, ki v kategoričnem imperativu torej vidi le neskončno očiščevanje patologije in zato »direktni recept za *décadence*, celo za idiotizem«, je zelo problematičen in obstane le na površini Kantove *Kritike*, ki bi tako pristala le pri

Še drugače rečeno, »nepatološko« (v kantovskem pomenu) delujemo šele takrat, ko hkrati delujemo »za vse« in »za nikogar«, a če rečemo »za vse«, že rečemo preveč. Moralni zakon še zdaleč ne implicira izključno samo tega, da se ne smemo ozirati na svoja subjektivna nagnjenja in koristi ter da moramo zato vselej delovati v »občem imenu« ali »za vse«. Vemo, da smo v »občem imenu« zmožni storiti marsikaj, če od nas to zahteva pritisk situacije, zato mora biti čista forma moralnega zakona hkrati načelo obče zakonodaje, ki je na neki način »za nikogar«. Subjekt moralnega zakona tako trči natanko na to »nikogaršnje« in prazno mesto, ki postavi pod vprašaj tisti smisel, ki ga razumemo pod običajnim »smislom življenja«, kar pa še ne pomeni, da imamo tu opravka s kakim radikalnim »mankom« smisla, temveč prav narobe, tu šele pridemo do »življenjskega smisla«, do svoje »naloge«, če se izrazim nietzschejevsko, do življenja, ki ne bi bilo le življenje optimista ali pesimista, ki sta tako zelo ujeta v svojo mogoče res samo bolno (»patološko«) predstavo.

»Nečloveškost« kantovske etike (in drugačnega »pogleda na svet«, ki ga prinaša) se s tega vidika ne izkaže nujno za tako zelo rigorozno, ker v njej vznikne »smisel« onstran *predstave* tistega sveta, v katerem igramo le malo igro smisla in biti, tako da lahko rečemo, da kot subjekti (in ne zgolj kot človeške živali ali kot *živalske kreature*, kot pravi Kant) resnično »zaživimo« šele takrat, ko nam »svet« (ta posplošena patologija, v katero se je ujel Schopenhauer) nima več *nič* povedati. Tu se »subjekt«, ker ga ne vodi več nobena »nasebna« predstava sveta (ki jo zastopa schopenhauerjevska volja, ta negativni smisel), končno lahko postavi na svoje noge (kar je s prejšnje perspektive gledano paradoks), ker hkrati trči ob nekaj, kar je več tudi od »subjekta samega«. Drugače rečeno, tu subjekt naleti na »velikost«, ki je sama po sebi »neizmerljiva«, zato je Kant lahko »nevidno sestvo« moralnega zakona primerjal z »nepregledno velikostjo« zvezdnatega neba nad menoj.⁸⁷ Po tej neizmerljivosti je subjekt sploh *subjekt*, ki na neki način ni ne volja ne predstava, temveč nekaj, kar se v strogem smislu zoperstavlja obema schopenhauerjevskima »poloma«. Tako lahko tudi popravimo staro zmoto o najboljšem in najslabšem svetu, ker tu subjekt ni *tisto*, kar je njegova *predstava*, temveč je prej to, kar je

čistosti prazne duše, se pravi res v neki teologiji. Vendar mar navsezadnje Nietzsche, ki je Kanta razglasil za »avtomat dolžnosti«, ne prizna tudi sam, kar smo že omenili, da »kaj 'hoteti', za čim 'težiti', pred očmi imeti kakšen 'smoter', kakšno 'željo'«, da vsega tega ne pozna iz lastne izkušnje in da zato na nek način deluje prav kot vzvišeni akter moralnega zakona, ki ne bo popustil glede svoje vrhovne Želje in glede »svojega kategoričnega imperativa«, ki ga je vseskozi udejanjal samo kot svobodo lastnega razcepa in hkrati kot svojo najbolj »lastno izbiro«, celo kot usodo, kot *amor fati*?

⁸⁷ Immanuel Kant, *Kritika praktičnega uma*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, zbirka Analecta, Ljubljana 1993, str. 156.

nepredstavljivo, zato nima težav s predstavo, temveč s tem, kako predstaviti ravno *nepredstavljivo*, tisto nekaj, kar je več od *njega samega in sveta samega*, če hočemo, nekaj, kar se upira samemu *predstavljivemu* in kar še ni »del tega sveta«. Schopenhauer, ki je na vsak način poskušal pretrgati vez med predstavo in voljo, je to vez nenehno »obnavljal« in se zato obesil le na »antropomorfno predstavo«, ker tudi če »ukinemo« Voljo, kar je tako nesrečno poskušal dokazati, še ne odpravimo same *predstave Volje*, s tem pa se je obsodil le na svobodo nerganja.⁸⁸

V tem pesimističnem nerganju je Nietzsche prepoznal samo simptom nihilizma, zato je staro pesimistično voljo »revitaliziral« z dionizičnim pesimizmom, s katerim je »razvrednotil« ovrednotenost po sebi »nevtralne biti«, kar pomeni, da nečesa, kar je samo po sebi nerazvrednotljivo, ni mogoče ne ovrednotiti ne razvrednotiti. V tem antropomorfizmu sta se izgubila optimizem in pesimizem. V tem je vsa stvar. Nietzsche je vsekakor na strani slednjega, vendar ga z dionizičnim pesimizmom povsem redefinira in se tako približa nečemu, kar spominja celo na kantovsko rešitev težave, ki je pesimizem in optimizem preprosto vrgla v leglo patološkega, zato lahko voljo do moči nekoliko »neortodoksno« (in sploh ne v nasprotju z Nietzschejevo »namero«) razumemo kot »čisto voljo«, kolikor ta prelamlja s »patološkimi« nagibi in kjer seveda obstaja zelo tanka meja med »pravim« nietzschejevstvom in »običajno zlorabo« volje do moči. Brž ko se »volja« ujame v neki (zunanji, subjektivni, obči) smoter, naj bo ta še tako plemenit, pade v vulgarizacijo, v nihilizem, če hočemo, zato moramo s »pravo« voljo do moči misliti neko *drugo* moč, ki jo omenja Badiou, ko govori o Deleuzu, moč, ki je »trdo izbojevana *proti sebi*, moč biti podvržen igri sveta«;⁸⁹ samo v tej podvrženosti veliki »igri sveta« lahko začutimo vzvišeni patos dionizičnega pesimizma. Tu pa se hkrati zapletemo v sam problem svobode, ker v nietzschejevski perspektivi lahko »svobodno« hočemo le, če *hočemo* tudi vse tisto »grozljivo« in »vprašljivo«; samo hotenje »vprašljivega« pa obenem sproža »razpustitev verig individuuma«,⁹⁰ kar vse »razodeva igrivo zidanje in podiranje individualnega sveta kot izliva praslasti [...]«. ⁹¹ Dionizični pesimizem torej meri prav na to *dvojnost hotenja*, kjer se moram podvreči igri sveta »onstran« svoje

⁸⁸ Treba je reči, da v tej svobodi nerganja Woody Allen, ta »hollywoodski« schopenhauerjevec, zelo dobro uveljavlja in prodaja svojo pesimistično vizijo sveta, iz katere je pametno napravil življenjsko kariero.

⁸⁹ Alain Badiou, *Deleuze, hrumenje Biti*, v: *id.*, *Deleuze, hrumenje Biti; Drugi manifest za filozofijo*, Založba ZRC, ZRC SAZU, Philosophica, Series Moderna, Ljubljana 2012, str. 21.

⁹⁰ Nietzsche, *Rojstvo tragedije iz duha glasbe*, *op. cit.*, str. 117.

⁹¹ *Ibid.*, str. 136.

majhne predstave (obstoječega in tega, kar mislim, da sem) in kjer na neki način lahko v resnici *hočem* le tako, da prelamljam s »konkretnim« hotenjem kot takim. Ali drugače, subjekt tu *hoče* na asubjekt(iv)en način, ker *hoče* ravno to, česar ni mogoče zvesti na običajen vpis tega, kar je, in na običajnost tega, kar hoče, se pravi, na neko konkretno hotenje nečesa kot »nekaj«. Ko hočem, hočem nekaj »vprašljivega«, neki (še) »nisem« in nepoznano mene samega, ki ga moram vzeti nase, nekaj, kar me od znotraj presega in hkrati preseka kot zgolj *živalsko kreaturo*. V tem presekanju subjekta je Nietzsche našel tragično podobo človeka, ki hoče vselej tako, da »ne ve povsem natanko, kaj hoče«. Če smo še malo bolj natančni, tu seveda ne gre za to, da subjekt ne bi vedel, kaj hoče, temveč je *sámo* hotenje strukturirano kot neka »še-nevednost«, okrog česar se vrti sam smisel subjektovega početja. Ta smisel je zato treba še enkrat zapisati kot tisto *nepredstavljivo* subjekta, tisto, zaradi česar subjekt nikoli ne bo postal »subjekt« v polnem pomenu besede »nerazcepljenega smisla«, kjer še vedno lahko hočemo tako, da delamo »navkljub sebi« ali celo »proti sebi«, ne da bi pri tem izgubili to, za kar pravzaprav gre – za tisto, kar je Kant imenoval »nevidno sestvo« (do tega je prišel tudi Schopenhauer, pa vendar se tu njegova »kvazi mistično-filozofska« zgodba konča), na kar nas Badiou spomni z nesmrtnostjo subjekta, ki kot nesmrten lahko vztraja le v prelomu z obstoječim in z vsem, kar samo *je*, ne da bi pristali v neki »ontologiji nič«. Na vse to nas spominja nietzschejevska »zvestoba sebi«, ki je zvestoba nečemu, kar »mene samega« presega, hkrati pa je to »samopreseganje« treba razumeti kot badioujevske »immanentne prekinitve«, v katerih je vsebovano postajanje subjekta, pod pogojem, da ga je zagrabil proces neke resnice. Pred tem procesom o subjektu sploh ne moremo govoriti, pravi Badiou,⁹² ki svojo *Etiko* utemeljuje, čeravno se od nje deklarativno oddaljuje, prav na kantovski etiki, ki se vsekakor dotika tudi nietzschejevskega »etičnega« zastavka, kar vse je mogoče slutiti z dionizičnim pesimizmom. Ne gre samo za to, da bi poskušali Nietzscheja in Badiouja proti njunim lastnim nameram na vsak način približati ali ju celo zvesti zgolj na kantovstvo, pač pa hočemo le opozoriti na »svetovnozgodovinski« prelom, ki ga je povzročil Kant, ki je radikalno *predrugčil* ne samo to, kako naj subjekt etično deluje, temveč tudi to, kako naj misli. Še drugače, Kant je pokazal, da lahko *mislimo* samo tako, da izpraznimo predstavo tega, kar »mislimo«, da smo. Samo v tej izpraznjenosti predstave tega, kar

⁹² Alain Badiou, *Etika: Razprava o zavesti o Zlu*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Problemi 1/1996, Ljubljana, str. 36.

zgolj smo, lahko spregovorijo »'predindividualne in neosebne singularnosti'«. ⁹³ Te singularnosti z razpuščenimi verigami se zoperstavljajo *predstavi* sveta in so tudi same *nepredstavljive*, pa vendar lahko te singularnosti (ki morajo to šele »postati«) povsem spremenijo koordinate določenega mišljenja in smisla.

V teh *nepredstavljivih* singularnostih pa vendarle ne gre več za razcep, temveč prav za to, da nam je razkošje razcepa, kjer smo še lahko hoteli to ali ono, dobro ali slabo, zaprto, da smo se na neki način znašli »onstran predstave sveta« in s tem »onstran nas samih« ter pri tem trčili na nekaj, kar je samo po sebi »neizmerljivo«. To neizmerljivo mesto je subjekt sam, ali celo več, na tem mestu imamo opravka z nečim, kar bi lahko zapisali tudi kot »subjektova usoda«, ki je zelo daleč od običajnega pojmovanja usode kot nečesa, kar presega prag mojih odločitev in kar me zadene kot strela z jasnega. Ravno narobe, s hoteti-svojo-usodo Nietzsche razume natanko svobodo, kjer lahko svobodno *hočem* šele takrat, ko ne morem več izbirati, temveč lahko izberem le še izbiro *sámo*, hkrati pa izberem nekaj, kar je brez prave mere in kar se zoperstavlja polnemu poprisotnju biti. Vse to je Kierkegaard mislil z izbiro same izbire, ker s to podvojitvijo (ki ni nič drugega kot nietzschejevska dvojna afirmacija: Afirmacija) nujno izberem Dobro. Vselej sicer »izberem«, tudi če ne izberem, zato mora biti kierkegaardovska izbira podvojena, dvojna izbira, izbira izbire. Nietzschejevsko Afirmacijo in kierkegaardovsko Dobro lahko zato brez dvoma navežemo na isto stvar, kar lahko pojasnimo tudi tako, da subjekt neke etike lahko postanem šele takrat, ko ne izbiram več »poljubno« med dobrim in zlim ali med dobro in slabo predstavo sveta, ker vse dokler izbiram le v tej zunanosti izbire, padem v razvodenelo izbiro optimistično-pesimistične paradigme, ki jo je Kierkegaard povzel z estetičnim stadijem nepomembnih razlik in majhnim moralističnim svetom šibkega smisla.

V »dionizično-pesimistični« perspektivi, kot smo videli, subjekt pravzaprav nima na razpolago več nobene druge izbire, kot da »vzame svojo usodo nase« tako, da izbere »nekaj«, kar je *več* tudi od njega samega, zato lahko Nietzsche govori o preobilju kot o slasti razpuščanja in zidanja individualnega sveta itd., s čimer več kot očitno napotuje prav na kierkegaardovski subjekt izbire. Ta ne izbira več kot »svobodno bitje«, temveč se izbere *kot svoboda*. Svoboden sem namreč lahko le tako, da se »izberem« kot patološko bitje, po drugi strani pa tedaj, ko izberem *sámo* izbiro,

⁹³ Gilles Deleuze, cit. v: Badiou, *Deleuze, hrumenje biti*, op. cit., str. 21.

izberem že nekaj »tretjega«: ne izberem svobode svobodne izbire, še manj se izberem kot svobodno bitje, temveč izberem sámo svobodo, ker brž ko izberem svobodo, sem na neki način »prisiljen« afirmirati vso to patologijo sveta, če tako rečemo. Na ta način pa se hkrati izberem kot neka »neosebna singularnost«, ki je obenem »v« in »zunaj« sveta: postajajoča »substancia« samega sebe, neki »ne-svet« ali ne-svetost bivanja, ki je obenem bolj svet-niška, kot je »svet« sam. To absolutno stremljenje etičnega subjekta prepozna pri Nietzscheju tudi Badiou, ki pravi, da je zanj »značilna globoka *svetniškost*«. ⁹⁴

Svetniškost, ki je bila tudi Kierkegaardova, pa vendar svetniškosti obeh še zdaleč ne smemo razumeti v smislu kake moralistične čistosti duše. V tej »svetniškosti« je Nietzsche obenem antisvetnik, profani lomilec nadčutnega smisla. Če se je kritika nihilizma sicer vršila kot kritika nadčutnega smisla (bog, »nadčutne« vrednote), pa z »odpravo nadčutnega« še ne pristanemo zgolj v kakšni samovoljni čutnosti, v kar se je zapletla nietzschejanska vulgarizacija, temveč je ta kritika vselej merila samo na »predstavo«, kolikor ta korenini v *čutni podlagi nadčutnega*, zato je vsaka »predstava«, kolikor je predstava vselej predstava *nečesa* in zato neka »čutna prevara«, že »patološko aficirana«. Nadčutni svet smisla je tako le neka čutna prevara, v kateri se odpira tudi sama nepomembna razlika med optimizmom in pesimizmom. Ker je torej Nietzschejeva kritika nihilizma vselej merila samo na ta skupni koren »predstave«, se je sam zato seveda oddaljil od običajnosti predstave tega, »kdo je«, na kar pa je odgovoril ravno z dionizičnim pesimizmom.

Če povzamemo, imamo optimista in pesimista, ki sta kar najdlje od možnosti etičnega delovanja/dejanja, ker vselej sledita samo svoji predstavi in Smotru, pri čemer ni nič važno, če slednjega pesimist negira, še več, ker oba startata iz manka, da ni dobro, prvi pravi, da bo bolje in tako dalje v neskončnost, drugi pa nič ne pravi, zato se oba ujameta v »prazno« predstavo, čemur se Nietzsche zoperstavi s »pesimizmom moči« ali »hrabrim pesimizmom«, ki ga vehementno zakoliči z dionizičnim pesimizmom, ki pa »se konča z neko *teodicejo*, se pravi, z absolutnim *pritrjevanjem* svetu – vendar iz vzrokov, iz katerih smo mu prej rekli ne«. ⁹⁵ Z »dionizično teodicejo«, če naj jo tako imenujemo, je Nietzsche sicer reafirmiral leibnizevsko upravičevanje sveta, vendar tako, da je iz take podobe »sveta« izlekel patološko *predstavo* in pri tem vpeljal temeljno nesorazmerje med svetom in njegovo

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ Nietzsche, *Volja do moči*, *op. cit.*, str. 555.

predstavo, iz katere se hranita tako optimist kot pesimist. »Sveta« ni mogoče »reprezentirati« s *predstavo*, zato z dionizičnim pesimizmom pademo v neki *nepredstavljeni* svet in s tem v *nepredstavlljivo* subjekta samega.

Ker optimist in pesimist izhajata samo iz *predstave*, sta pri tem prikrajšana za tisto »najboljše«, kar je *tostran* vseh najboljših in najslabših svetov, za *nepredstavlljivo* subjekta, po čemer je subjekt sploh subjekt. Subjekt kot *nepredstavlljivo* je to, kar je *več od njega samega* in kjer je vsa njegova »etična bit«: postani to, kar si, za to pa moramo biti vselej pripravljeni prekiniti »verigo stanj« in predstav o tem, kar smo. Ali nismo to, kar smo, šele takrat, ko trčimo na *nebit*, ki ne pomeni nujno le ene od oblik nihilizma, temveč lahko prek teh samonegacij šele resnično etično in kot subjekti sploh zaživimo? In da zato v tistem svetu, ki ga Nietzsche nekje imenuje svet privatnih vrtilin,⁹⁶ obtičimo le pri nekem filistrskem in omejenem kozmopolitizmu (pri »privatnosti« Boga) in pri slabi neskončnosti pesimizma ali optimizma, kjer mora vse biti tako, kot si *predstavljam*? Brž ko pademo v *predstavo*, pademo ven iz tega, kar hočemo povedati, kar mora povedati vsak subjekt, če hoče biti »vreden nerazvrednotljivega«. Temu »nerazvrednotljivemu« smo rekli svet in subjekt obenem, pa vendar je subjekt povsem neizmerljiv glede na svet in njegovo *predstavo*. Subjekt je tisto, kar *ni predstava*, temveč nekaj, kar lahko vznikne le kot *Možnost*, možnost, ki »vrednost sveta« lahko »afirmira« le tako, da svojo človeško *naravo* nenehno »raznaravlja« z *nepredstavljivim* in *še ne predstavljivim* samega sebe. To *nepredstavlljivo* samega sebe je, kot smo že rekli, tudi *nepredstavlljivo* sveta samega, kolikor si sveta ne moremo »predstavljati«, ne da bi padli v lastno »predstavo« o tem, kakšen je svet in kakšni smo mi sami. Zato je Nietzsche že svoje uvodno delo *Rojstvo tragedije* napisal povsem v duhu dionizičnega pesimizma, kjer je ne samo Schopenhauerju, temveč še bolj Kantu priznal, da sta »zadovoljno radoživost znanstvene sokratike uničila z dokazom njenih mej in kako je ta dokaz vpeljal neskončno globlje in resnejše razglabljanje o etičnih vprašanjih in umetnosti, ki bi ga lahko imenovali tako rekoč v pojme zajeto *dionizično modrost*«. ⁹⁷

Kot smo pokazali, je Schopenhauer s svojim evdajmonističnim pesimizmom ostal le na pol poti in v nekem zlomljenem kantovstvu, skratka v *predstavi* najslabšega vseh možnih svetov, pri tem pa se je ujel v lastno zanko, ker svojega pesimizma ni spravil

⁹⁶ Bog »[n]enehno moralizira, plazi se v duplino vsake privatne vrline, postane Bog za vsakogar, postane privatnik, postane kozmopolit ...« (Nietzsche, *Antikrist*, op. cit., str. 285.)

⁹⁷ Nietzsche, *Rojstvo tragedije iz duha glasbe*, op. cit., str. 113.

v »neosebnost« pojma, kar je po drugi strani mnogo bolj uspelo Kantu, ki ni bil noben pesimist. Kant je tako – z Nietzschejevimi lastnimi besedami, ki jih je mogoče kasneje obžaloval, nikoli pa eksplicitno zanikal –, na presenetljiv način, »dionizični svet« spravil v pojme, ker je dionizična modrost lahko samo »modrost pojma«, tista modrost, ki prekine s staro evdajmonistično smotrnostjo. Optimizem in pesimizem sta »pozitivni« in »negativni« odgovor nanjo in ji le nemočno sledita, zato dionizični pesimizem prinaša ne samo nov pogled na staro vprašanje, temveč zapira namišljeni razcep, ki ga je razpirala prav paradigma najboljšega in najslabšega sveta. Tako moramo z dionizičnim pesimizmom misliti možnost povsem drugačne »etike« in drugačnega »pogleda na svet« onstran *predstave* tega našega sveta, hkrati pa smo globoko v njej, zato lahko subjekt *kot subjekt* vztraja samo v distanci – razliki do samega sebe, ki jo lahko vzdržuje le kot zvestobo praznini, v kateri je Izbira sploh šele mogoča. Izbira, če jo razumemo kot izbiro same svobode, za sabo potegne izbiro praznine, ki subjekta šele pritegne v življenje človeške živali, ki mora, če naj vztraja v tej »človeškosti«, postajati »ne-človeška«. Ne »človek« in ne »žival«, temveč njun presek, ki je obenem presežna unija: singularnost neosebnega jaza. V tej »neosebnosti« šele lahko govorimo o »osebnosti« in njeni posebnosti, ki je zelo daleč od tiste izjeme, ki se še upira vsemu in vsakomur, ker vse in vsakdo nič več ne pomenita. Pa recimo takole: subjekt neke etike ali etični subjekt moramo iskati *drugje*, tam, kjer morda ni ne duha ne sluha o drugem in kjer zapušča tudi lastno sled. Aforistično rečeno: ne puščaj sledi, prišli bodo psi.

3. POSKUSI S TESNOBO

3.1. Objekt nič

Prehajamo k eksistencialom. Začeli bomo s tesnobo. Čeprav je bila ta predmet številnih interpretacij, od Kierkegaarda, Heideggerja in Sartra do Freuda in Lacana, če omenimo najpomembnejše, pa to eminentno eksistencialno občutje ostaja bolj ali manj nedoločeno in podvrženo raznovrstnim teoretskim aproksimacijam. Na ravni poskusa. Tu seveda ne gre za to, da je bil napor teh avtorjev kakorkoli jalov in brezuspešen, temveč za to, da je sama tesnoba nekaj nedoločnega, nekaj, kar se izmika neposrednim označitvam, je označevalec, ne da bi kaj povedal o označenem, o tem »kaj«, pa vendar ne moremo reči, da ne govori o ničemer. Seveda – in kot bomo videli – smo tu mogoče (in mogoče tudi zaradi same »narave« tesnobe) bolj kot drugje prisiljeni pustiti spregovoriti samemu ničū, govorici ničā, ki ga je že Kierkegaard postavil za predmet tesnobe. Njen objekt je torej nič drugega kot *nič*, ki pa ga ne moremo zreducirati na »nič pomena« ali na to, kar z vsakdanjo govorico *post festum*, ko je *stvar* že mimo, po navadi izrazimo kot »nič se ni zgodilo«. Vendar je, če obrnemo vsakdanji govor, tesnoba prav pričevalka, da se je nekaj zgodilo. Da se je namreč zgodil sam *nič*. Kot bomo videli, ta dogodkovnost ničā še zdaleč ni samo besedna igra. *Nič* je lahko operativen bolj, kot bi utegnili pričakovati. Če rečemo, da se je zgodil nič, za zdaj še ničesar ne povemo, tako da nam vsakdanji govor v najboljšem primeru prizna le zmožnost psevdofilozofskega duhovičenja, ki je pač v tem, da poskušamo *nič*, ki se je za nazaj izkazal za povsem praznega, zgolj zaobrniti v *nekaj*. Ta očitek psevdofilozofu, ki skuša ničū na vsak način pritakniti neko »vsebino«, pa je, kljub dozdevni prenapetosti psevdofilozofa, tudi sam prenapet. Če torej vztrajamo na tej psevdofilozofski poziciji, na videz ne pridobimo nobene prednosti, kvečjemu to, da če smo pri tem vsaj malo vztrajni, olajšanemu subjektu le ne dovolimo čistega olajšanja, ki je ne nazadnje vselej le tisto, kar se boji svoje prihodnosti, se pravi možne vrnitve tesnobe. Strah, ki se je za nazaj izkazal za praznega, se v olajšanju boji prav tistega, kar zanika, *da se je zgodilo*, da se namreč »nič ni zgodilo«, in prav to boječe zanikanje priča o strahu glede možne ponovitve. Prav to zanikanje namreč šele potrjuje, da imamo tu opravka z objektom tesnobe, ki ga je filozofija s Kierkegaardom prepoznala v ničū. A tesnoba, ki mora začeti kot neka refleksija v prazno ali prazna refleksija, v tej reflektiranosti, kot pravi

Kierkegaard, vse bolj postaja *nekaj*.⁹⁸ Ta postajajoči *nekaj*, nič, na katerega naletimo v tesnobi, tako še zdaleč ni zgolj nedogodkovni nič tega »nič se ni zgodilo«, temveč ta nič vselej že govori o nečem, o zarezi v kontinuiteto, v tisto kontinuiteto, ki išče varnost le v zavetju vsakdanjega načina biti. Ker se v tej vsakdanji biti nič ne zgodi, je zato Heidegger »samolastnost« tubiti povezoval z ogroženostjo, ki prihaja iz same tubiti, kot da bi subjekt samo v tesnobi lahko premagoval lastno servilnost vsakdanji biti.

Tako lahko rečemo, da tesnoba vnaša neko diskontinuiteto, vrzel sredi obstoječega, in prej kot da bi kazala na praznobo nič, razkriva nič, ki se drži obstoječega. V tem je že nakazana njena pozitivnost, kolikor se v njej razkriva vprašljiva totalnost pomenov, ovita v hegemonске mreže vsakdanjega. Toda če tesnoba po eni strani opozarja na nevarnosti vsakdanjosti, po drugi »odpira možnost«, ki ji je Kierkegaard pripisoval tako veliko težo. Možnost, kot pravi, »je zato najtežja od vseh kategorij. Res je, pogosto slišimo nasprotno: da je možnost tako lahka, dejanskost pa tako težka. Toda od koga slišimo takšne govorance? Od nekaj bednikov, ki nikdar niso videli, kaj je možnost; in ko jim je možnost pokazala, da niso za nobeno rabo in da

⁹⁸ Ta problematični »prehod nič« v »nekaj« Kierkegaard izrazi takole: »Nič tesnobe je tu torej celota slutenj, ki se reflektirajo v sebi, postajajo posamezniku bližje in bližje, čeprav, gledano v bistvenem, v tesnobi še naprej pomenijo nič.« (Søren Kierkegaard, *Pojem tesnobe*, Slovenska matica, Ljubljana 1998, str. 76.) Če ta »nekaj« sicer pri Kierkegaardu vznikne z izvirnim grehom in nastopom krivde, pa po drugi strani vztraja pri tem, da je predmet tesnobe »nič«. Če bi namreč dopustil možnost prehoda v »nekaj«, ne bi dobili kierkegaardovskega »kvalitativnega skoka«, temveč kvantitativni »prehod«, ki ga je očital hegllovstvu. Sami bomo poskušali to reflektirano prehajanje »nič« v nekaj« razumeti kot nekaj, kar že priča o objektu, ali drugače, v primeru tesnobe namreč, prav refleksija iz povsem nedoločnega objekta-niča izvablja njegovo lastno »objektnost«, ki vznikne kar iz svojega lastnega umanjkanja. Tesnoba refleksija sama, tako rekoč brez objekta, ustvari objekt, samo sebe, kar ni v nasprotju s Kierkegaardovimi besedami, da se veličina duha ne meri v tesnobi pred zunanostjo, temveč v tem, koliko jo ta zmore sam ustvarjati. (Glej *ibid.*, str. 188.) Tako je treba zaobrniti običajno in »že preseženo« paradigmo, češ da je tesnoba brez objekta, temveč da – narobe – šele to »umanjkanje« lahko kaj pove »o nas samih«. Če strah na videz beži ali se sooča s »konkretno nevarnostjo«, pa je tesnoba to, kar (se) išče. V tem tiči tudi neka logika postajanja. Kot vemo, sta tesnoba in ustvarjalnost tesno povezani. Spomnimo se samo na Sartrov »poskus« pisanja knjige, kot to opisuje v *Biti in nič*, na njegova omahovanja, izbire, možnosti in odločitve, ki jih zahteva prekinitve možnosti v odločitvi, da se usede in knjiga pač napiše. Ali ni Sartre s tem, ko je opisoval tesnobo na primeru možnega pisanja knjige, pravzaprav opisoval tesnobo »pred objektom«? Tako lahko rečemo, da je tesnoba strah pred samim seboj, strah pred tistim, česar smo zmožni, z vsem obeležjem »krivde«, ki jo mora ta, ki je »zakrivil« dejanje, brezpogojno vzeti nase in ne več iskati zavetja v »nedolžni« kontinuiteti skrivanja. Tesnoba je, dobesedno vzeto, strah pred tistim, česar smo zmožni, strah pred lastno prihodnostjo, kolikor s to prihodnostjo eksperimentiramo s »samim seboj«, z možnim samega sebe. In to »možno« nas samih je objekt-možno tesnobe, ki je izzvano v sami tesnobi, kar je seveda isto, kot če rečemo, da smo »mi sami« svoja lastna tesnoba in da sami ustvarjamo tesnobo. Zaključimo: »objekt« tesnobe sem *jaz sam*, ker sem prav zdaj, v tem, slehernem in vsakokratnem trenutku, neka prazna in krhka identiteta, tisti jaz, ki bo lahko postal nekaj drugega, ta možni drugi mene samega pa je tesnoba glede sedanjega sebe (tesnoba jaza!), kar se s stališča predstavljajoče prihodnosti kaže kot objekt »praznega strahu«, s tesnobne perspektive sedanjega pa kot tesnoba nedoločnega objekta, v katerem se zgošča postajajoča substanca možnega mene samega.

tudi nikoli ne bodo, so to možnost lažno okrancljali, da je bila nadvse lepa in mikavna, na njenem dnu pa je bilo v najboljšem primeru nekaj malega mladostniških norij, zaradi katerih bi jih morali prej ošteti.«⁹⁹

S tem se Kierkegaard še zdaleč ne zoperstavlja le običajnemu resentimentu, po katerem je vsakdanje življenje tako težko samo za tiste, ki jim manjka možnosti, tisti, ki jo imajo, pa so zato seveda na večni listi »nezaslužnih srečnikov«. Zgornje implikacije gredo v drugo smer: če je Kierkegaardova kategorija možnosti po eni strani sicer povsem onstran horizonta družbene dialektike izbire, pa vendarle ostaja s to vsakdanjostjo inherentno zvezana, kolikor vsakdanjost priklicuje *sámo težo* »neznosne lahкости bivanja«. V tej kunderovski sintagmi je namreč že implicirana kierkegaardovska Možnost, prežeta s tesnobo, zato lahko rečemo, da je tesnoba nekaj najbolj banalnega in hkrati nekaj, kar je tej banalni vsakdanjosti strogo zoperstavljeno, je dobesedno njen notranji sovražnik, njen inteligibilni pendant. Ali če rečemo drugače, v tesnobi »um« prenaša le še »lastno težo«, ker je ne more prenesti na noben objekt, ki je vselej objekt olajšanja in razbremenitve. Kolikor bi torej tesnobi le našli nedvoumno pozitivnost objekta, bi ta vsekakor nosil status luknje, luknje olajšanja, v kateri se sicer zgoščajo raznovrstne taktike odvrnitve od strahu pred nevarnostjo. Prvi vtis je zato, da »nima objekta«, da jo *definira* odsotnost vsakega »pozitivnega« in »realnega« objekta, da sama ne priča o ničemer, da je zgolj »svoj lastni produkt« in svoja lastna patologija ...

Kot je opozoril Lacan,¹⁰⁰ je tu moč opaziti kontinuiteto zaslepitve glede tesnobe, zaslepitev, ki jo generira prav psihološka potreba in zahteva »harmoničnega« Jaza (po katerem stremi »psihološka veda«), ki pa prava vprašanja, ki nam jih zastavlja tesnoba, vrača v tišino. To tišino je, kot rečeno, prvi prekinil Kierkegaard, ko je vpeljal objekt-nič, ki nam je lasten in tuj obenem, kar bi z drugimi besedami lahko izrazili tako, da je nič neka »presegajoča notranjost«, kolikor izključitev nič ali njegovo *zanikanje* pravzaprav šele generira sam »nič kot objekt«. Izključitev, negacija nič sama je *inkluzivna*, če tako rečemo, izključitev nič *nič* šele vključi, še več, naredi ga *vidnega* in *abstraktnega*.

⁹⁹ *Ibid.*, str. 189.

¹⁰⁰ »Tukaj se tesnoba že pokaže kot odločilna. Ne da je ni najti pri Aristotelu, toda za antično tradicijo je *agonia* le lokalni *pathos*, ki se pomiri v ravnovesju Celote. Nekaj od antične koncepcije vztraja vse do nečesa, kar ji je videti najbolj oddaljeno, do pozitivistične misli, na kateri temelji in od katere še vedno živi znanost, imenovana psihologija.« (Jacques Lacan, »Imena očeta«, v: *Problemi*, 5–6/2006, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana, str. 8.)

Če se na tej točki vrnemo k uvodnim besedam pričujočega poglavja, pa tega nič seveda ne moremo zreducirati zgolj na običajno govorico o »totalnosti nič« ali o »ničevosti«, zato je najlažje reči »to ni nič« in vse skupaj pozabiti, vendar potlačena tesnoba sama omogoči vrnitev vprašanja, kot da bi privzela nevidno roko skrivnega režiserja, pod taktirko katerega se igralec trudi razumeti smisel igre. In tudi če se igralec ne nadeja smiselnosti svojega početja, v katero ga sicer sili njemu tuja sila, ga bo nevidna roka vselej potipala tam, kjer ta misli, da je vse pridobil le tako, da se je tej igri odpovedal. V resnici pa tega vsiljujočega nič tesnobe ni mogoče zanikati, ne da bi se hkrati ne odpovedali tudi možnosti, v kateri je vsebovan sam pojem svobode. Tesnoba je namreč vsaj od Kierkegaarda dalje tesno zvezana z možnostjo svobode, kolikor je ta zmožna zarezati v kontinuiteto obstoječega in tako sposobna ponuditi sámo možnost »drugače biti«, ali, če že ne drugega, razdaljo – distanco do vsakdanje biti.

Tako tudi zanikajoči odpovedi tesnoba ne prizanaša, njena ultimativna igra je prav v tem, da je nemogoče biti neudeležen, kajti njena nenehna (vsaj latentna) prisotnost priča prav o tem, da nič samega ne moremo zreducirati na »to ni nič«, da nič vselej govori o nečem, o možnosti, ki jo zakriva slepilo resignirane odpovedi, ki jo Heidegger prepozna v begu k povprečni vsakdanjosti tubiti in v javni anonimnosti »se-ja« [*das man*]. Glavni stavek tesnobe se tako kot leitmotiv ponavlja v tem, da abstraktne nedoločnosti nič ne moremo zreducirati na sámo odsotnost objekta, kajti ravno ta kierkegaardovski nič je pričevalec objekta. »Nič« za zdaj le »priča« o objektu, ne more pa povedati ničesar o lastnostih tega objekta, o tem »kaj«, vendar za začetek, naj bo še tako skromen, to zadostuje. Vsekakor izjava, da je predmet tesnobe nič, pomeni nekaj povsem drugega kot to, da je ta brez objekta. Lahko torej nič rečemo »to ni nič«, a vendar *nič* tako kot tesnoba sama ne izničuje naše prevzetnosti. Pred njo se namreč ni mogoče postavljati niti z gorečo vitalnostjo niti z resignirano odpovedjo niti s ponarejeno indiferentnostjo stoicizma. Tako smo že takoj deležni enega izmed paradoksov tesnobe: če jo namreč subjekt izkuša kot nekaj najbolj intimnega in neposrednega, pa ta intimnost izkuša samo sebe vse prej kot na način svojskosti ali kot nekaj lastnega. Tesnoba je seveda »moja«, a le kot vdor tuje sile, ki me potiska v – heideggerjevsko rečeno – nedomačnost tubiti. A vendar je sredi te označitve, kot smo prej že nakazali, Heideggerjevo razumevanje našlo tudi možnost »pristnega« ali »samolastnega« izkušanja biti-v-svetu. Ne smemo se prehitro ujeti v zanko »pristnega«, pač pa lahko rečemo, da je izkustvo tesnobe vselej izkustvo, za

katero ne moremo tudi reči, kaj smo izkusili, je tako rekoč »izkušnja brez izkustva«. Je hkrati najbolj »praktična« izkušnja in hkrati čisto »teoretska«, saj naravnost sili v misel. Še več, tesnoba, četudi jo občutimo čisto telesno, je sama misel, afekt uma, če hočemo, resda soočenega z ničimer drugim kot s praznino: od tod prazni, boljšeči pogled nemočnega uma, soočenega s samim seboj. Tesnoba je zato neki vsiljeni poskus, »igra uma s samim seboj«.

Zato naslov tega poglavja, »Poskusi s tesnobo«, nosi v sebi mnogoznačnost, ki jo prinaša raba besede »poskus«. Nekaj poskusiti najprej pomeni spoznati kaj ob lastnih doživetjih, narediti kaj, spustiti se v kaj, da bi ugotovili bistvene lastnosti ali značilnosti izkušane predmeta, tako kot pač okušamo hrano; drugič, poskus označuje *možnost* uresničitve nekega dejanja: poskusil bom, če bo uspelo; tretjič, izraža začetek dejanja, sproženo prizadevanje; nadalje izraža znanstveni postopek (eksperiment), s katerim se kaj dokaže ali ovrže. »Poskusi s tesnobo« so torej vabilo, ki ga v prvi vrsti narekuje kar sama zadevna problematika, da jo moramo torej najprej občutiti »na lastni koži« (bolje bi bilo seveda reči »pod kožo«, kolikor se ta izmika objektni pojavnosti), da je torej pogoj teoretski konceptualizaciji ravno to, kar pravkar izkušam, da s samim izkustvom nekako »izkušam« samo teorijo, kajti nemara ni bolj »teoretskega« afekta, kot je tesnoba.

Kaj namreč pri tesnobi najprej opazimo? Da za razliko od – na primer – strahu, ki ga po navadi povezujemo z nevarnostjo objekta ali grožnjo njegove izgube, v samem afektu tesnobe o kakšni nedvoumni prisotnosti objekta ne more biti govora. Ali če rečemo drugače: če se v strahu vselej bojimo *nečesa*, je za tesnobo značilna neka privacija, to, da je vir mojega nelagodja vselej nekaj nedoločnega. Če seveda najdemo »vir« nelagodja, pademo v strah.¹⁰¹ Zato je tesnoba, tudi če jo občutimo povsem telesno, eden najbolj »inteligibilnih afektov«, kolikor me vselej postavlja pred vprašanje: kaj je to, kar pravkar izkušam, pred čim mi je tesno in kaj je vir mojega nelagodja? Ne vem niti tega, kaj pravzaprav izkušam, vendar se ravno ta »ne vem« (nenehna tarnanja tipa: ne vem, kaj mi je, tesno mi je itd.) zgošča v tistem, kar je Heidegger mislil z begom tubiti pred samo seboj v domače polje javnega. Če se držimo heideggerjevske terminologije, je beg v »udomovljenost javnosti«¹⁰² hkrati

¹⁰¹ »Dosledna jezikovna raba spremeni njeno ime, če najde objekt; v tem primeru jo [tesnobo] nadomesti beseda *strah* [Furcht].« (Sigmund Freud, *Inhibicija, simptom in tesnoba*, v: Sigmund Freud, *Inhibicija, simptom in tesnoba* / Immanuel Kant, *Kritika čistega uma* 1/4, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Problemi 1–2/2001, Ljubljana, str. 83.)

¹⁰² Martin Heidegger, *Bit in čas*, Slovenska matica, Ljubljana 2005, str. 261.

beg pred tesnobno nedomačnostjo tubiti. Abstraktni odgovor »ne vem« tako vselej obtiči v kontinuiteti »potlačitve« in izgubljenosti heideggerjevskega »se-ja«; tu smo na ravni anonimne vsakdanjosti, ki jo lahko bolj primerno označimo kot »eksistencialni strah«, ali, nekoliko patetično, kot beg pred samim seboj.

Kot smo deloma že nakazali, pa se Heidegger temu begu, v katerem zazna zgolj »ontični« strah, zoperstavi z »ontološko tesnobo«, ki jo v osnovi podeduje od Kierkegaarda; ta »realno« razsežnost tesnobe (kot območje duha) prepozna v dialektiki nič in možnosti, ki »gre« (v grobem) nekako takole: najprej, še pred grešnim padcem, je človekov duh v nedolžnosti prepuščen le sanjam, tako Kierkegaard pravi, da je duh, določen v svoji neposrednosti z naravo, neki speči, latentni duh, lastna možnost prebujenja. A to prebujenje je že tesnobno, kolikor se možnost duha naznačuje v dispozitivu nič. Duh je v nedolžnosti, ki je prikazana kot »stanje miru in spokoja«, svoja lastna možnost, vendar je nedolžnost »istočasno nekaj drugega, kar ni nemir in spor, ker ni še ničesar, s čimer bi se sprlo. In kaj je to? Nič. A kako deluje nič? Tako, da rojeva tesnobo. To, da je istočasno tesnoba, je globoka skrivnost nedolžnosti«. ¹⁰³

»Globoka skrivnost nedolžnosti« je za Kierkegaarda v tem, da že rojeva tesnobo, da je torej stanje miru in spokoja »vselej že« tudi nekaj drugega, toda tega »drugega« ne moremo preprosto speljati na nemir in na rušenje tega idiličnega stanja. Skratka, v tem idiličnem stanju nedolžnosti je že prisoten objekt, ki zmoti samozadostno ravnotežje, a ga vendar ne poruši. Ta objekt je, kot že rečeno, nič. Nič idiličnega stanja tako poraja nič tesnobe ali, rečeno drugače, idilično stanje samo poraja svoj lastni imanentni presežek v edinem inteligibilnem objektu-niču, ki se že lahko vpisuje na neko transcendentalno raven.

Mar skrivnost nedolžnosti ne ponuja dodatne implikacije tudi v tem, da (kolikor transcendentalni objekt-nič vselej že moti stanje nedolžnosti) je to »nostalgično« mesto, prej kot vir neskončnega ugodja, že mesto, v katerem ne bomo našli nič drugega kot neznosno trajanje, ki mu drugače rečemo dolgčas? Golo samozadostno trajanje, kjer so vse potrebe zadovoljene, pa ne more trajati, ne da bi ga doletela edina nadloga, »bolezen«, ki jo je mogla poznati taka doba, namreč nihilitis (dobesedno: »vnetje nič«). Nihilitis (ki ga je izpodrinila namišljena bolezen – hipohondrija) je vsekakor prehodil dolgo pot, ki bi jo bilo prav zanimivo raziskati. A

¹⁰³ Kierkegaard, *Pojem tesnobe*, op. cit., str. 52.

če je danes razbolelost niča kuga »prezasičenosti objekta«, ki si prizadeva prekriti ambivalentno silo niča, če je torej »nič« (ki je tako neumno privzel »tragični« status) izhod v sili za tiste, ki v sami možnosti ne vidijo več možnosti, pa je nihilitis dobe nedolžnosti pri Kierkegaardu pomenil samo možnost – možnost, ki je rojevala tesnobo, v nasprotju z »današnjo« tesnobo, ki v možnosti (ker je ta zavezana ideologiji »proste izbire«, ki svet neskončne izbire totalizira v univerzalno pravico partikularnega) ne vidi več rešitve.

Ali nismo, kolikor privolimo v proklamirani konec vseh velikih zgodb, ujeti le v majhne možnosti, ki se nam ponujajo, in s tem v resnici prikrajšani prav za Možnost (ki jo ponuja ambivalentni sijaj niča), ki sta jo tako neutrudno priklicevala tako Kierkegaard kot Heidegger? Možno danes pomeni, da je sicer vse mogoče, ne pa, da je mogoče tudi tisto *nezamisljivo*, nov »pogled«, če hočemo, da so možni »novi horizonti«, na katere oba merita. Mar ni tako mogoče reči, da je tesnoba kot »izvirni« ali »praeksistencialni« fenomen postala le »eden izmed« afektov, s čimer ji pripisujemo samo korektivno in prilagajalno funkcijo, ne pa tudi možnosti trasiranja same Možnosti? S tem bi, če bi bilo to res, sila vsakdanjosti v tem »poplitvenju afekta« povsem požrla Heideggerjevo upanje o izviranosti in avtentičnosti tesnobe, ki ji je mogoče slediti z vrnitvijo h Kierkegaardu, ki je vsakdanjost prav tako sovražil. Tu seveda ne gre le za njun prezir do lastne sodobnosti, temveč za prezir do »pojma vsakdanjosti« nasploh, kolikor ta ne »predstavlja« le povprečnega življenja, temveč samo splošno »mortifikacijo« in povprečevanje eksistencialnih »razpoloženj«.

Kierkegaard se zato v *Pojmu tesnobe* ne usmeri le na »sodobnost«, saj najde tesnobo že v sami dobi nedolžnosti, s čimer v porajajočega se duha blažene nedolžnosti vpiše banalnost kot njeno lastno nevzdržnost, tako da s tem še pred Heideggerjem »ontologizira« tesnobo. Ontologizira pa jo lahko samo tako, da jo vpiše v nič, v nič, ki je bit, in bit, ki je nič, kot to postavi Hegel. Bit in nič sta isto, pravi Hegel, kar je v osnovi postavka (seveda tu poenostavljena), ki se vleče vse od Kierkegaarda do Heideggerja. Ravno v tej biti, ki jo prežema nič, namreč Kierkegaard in Heidegger najdeta »pravi« *topos* tesnobe, ki je tako neki atopični prostor, ker je natanko v razmerju biti in niča, je bit niča in nič biti – toda če sta bit in nič isto, v čem je torej razlika, ki je sama tesnoba? Tesnobna *razlika*?

Tesnobe se zato drži zelo nenavadna »dialektika«: »nič tesnobe«, kot pravi Kierkegaard (če se pri tem še enkrat na hitro zaustavimo), je »celota slutenj«, ki »postajajo posamezniku bližje in bližje«, čeprav »še naprej pomenijo nič«. Tesnoba

po eni strani vse bolj postaja *nekaj*, vendar do tega prehoda nikoli ne pride. V tej točki se namreč dotaknemo nečesa bistvenega, in sicer da tesnoba »sama po sebi« ne priča niti o svobodi niti o možnosti, ki naj bi jo ta prinašala, temveč je tesnoba le »vmesno določilo«, ¹⁰⁴ neki nič, ki spremlja samo možnost, in prav ta nič priča o »možnost[i] novega stanja«, ¹⁰⁵ zato ne preseneča, da Kierkegaard tesnobo označi kot neki dvoumen strah pred ničem. Vse to nas seveda napeljuje na samo logiko postajanja in na možnost subjektivne preobrazbe, kar smo že omenjali, se pravi, da postajanje vselej spremlja neki »skok v prazno«: če rečemo kierkegaardovsko, samo logiko postajanja vselej spremlja »tesnoba možnosti«, »nič možnosti« ali »nič tesnobe«.

Tu smo kar najdlje od kakšnega pojma »svobodne izbire« ali možnosti prostega postajanja, čemur se je zoperstavil tudi Heidegger, ko je skoval sintagmo »eksistencialni solipsizem«. Za solipsizem sicer še ne moremo reči, da kaj pametnega izreka ali da sploh kaj izreka, ker vselej izreka le absurdno »zavest« samega sebe [*solus*] kot to, kar je »na sebi« [*ipse*]. V tem je pač njegova neumnost, solilokvij, kar pomeni govoriti s samim seboj in samemu sebi. No, v tesnobi, kot je uvidel Heidegger, pač ne govorimo toliko s samim seboj kot s tistim »drugim« mene samega, kar je v osnovi priključitveni bit [*dasein*] kot nečesa, kar je »zunaj sebe«. V sami tubiti je tako »nekaj več« od tubiti, bi lahko rekli. *Dasein* je zato zgolj »lastna možnost«, postajajoča bit ali bit v postajanju, ki za Heideggerja lahko »spregovori« le v tesnobnem modusu, ki ga, kot smo omenili, imenuje eksistencialni solipsizem. V tem eksistencialnem *solus ipse* je namreč našel zrno soli v sami biti. Nekaj, kar se upira običajnosti govorice z eksistencialno govorico tubiti, ki ni »jaz«, temveč *drugo* samega jaza, zaradi česar tubit ni le to, kar je, temveč je »nejasno postajanje pred lastnim drugim«, ¹⁰⁶ kot se izrazi sam Heidegger. Eksistencialni *solus* vsekakor hoče povedati nekaj, izpovedati *ipse*, svojo bit, če hočemo. Čeravno smo tu na zelo spolzkem terenu izpovedovanja »samolastnosti«, »pristnosti« ali avtentičnosti biti, pa je poanta povsem jasna. Heideggerju gre za bit samo, za bit človeka, in kot se zdi, lahko o tej nekaj pove le tesnoba, tisto, kar tubit razklepa, odpira in obenem oposameznjuje, zapira. Samo v tem »antagonizmu« namreč lahko razumemo bit-v-

¹⁰⁴ *Ibid.*, str. 61.

¹⁰⁵ *Ibid.*, str. 139.

¹⁰⁶ Cit. v: Rüdiger Safranski, *Mojster iz Nemčije. Heidegger in njegov čas*, Študentska založba, Knjižna zbirka Koda, Ljubljana 2010, str. 216.

svetu kot postajajočo tubit, kjer sta bit in nič združena v »ničū sveta«, v katerem se pri Heideggerju naznanja sama »resnica biti«.

3.2. Eksistencialni solipsizem, nič sveta in psihoanaliza

Kot je v svojem komentarju Lacanovega seminarja o tesnobi opozoril Jacques-Alain Miller,¹⁰⁷ problem tesnobe ni samo v razrešitvi vprašanja po tem »kaj«, temveč v težavnosti umestitve, se pravi, da s poskusi teoretske konceptualizacije naletimo na problem njene lokalizacije. Da bi lahko nekaj mislili, moramo najprej pokazati na meje, konceptualizacija je zato neka zamejitev, konkretizirana abstrakcija. Če se objekt mišljenja lahko pojavi samo v tej sposobnosti »zamejitve«, pa to v osnovi pomeni, da *nekaj* konceptualizirati ne pomeni nič drugega kot sposobnost poiskati *locus sigilli*, mesto, ki je udarjeno z nekim pečatom. In ker se vsak »izvirnik« ponaša bolj s formalnostjo pečata kot pa z resnico vsebine, je simbolno učinkovit le na račun overitve. Tako pečat ne kaže na samo vsebino, temveč na mesto, ki mu gre v simbolnem. Vsaka konceptualizacija se zato lahko pojavi le v simbolnem. Lahko še tako dokazuje, da gre za realno, pa pri tem »vedno znova« pristane le pri svoji gesti, ki jo vsrka simbolno. Ta pa je, kot vemo, lahko tudi nekaj zelo »približnega«. Simbolizacija se »stvari« približuje, zato rečemo, da jo simbolizira, kar je znak tega, da realno ni reprezentabilno.

Problem *locusa* tesnobe je sicer bil, kot vemo, tudi Heideggerjev problem (ki je, mimogrede, naš skupni problem s tesnobo) mogoče tudi zato, ker je tako zelo upal na avtentičnost tesnobne tubiti, ki ji je pripisoval predikamente realnega. Ko tako v *Biti in času* išče tisti »pred čim« je tesnobi tesno, je to kar tubit sama, tubit, ki postaja, kot bi želel Heidegger, v svoji tesnobi vse bolj avtentična. Skratka, ta »pred čim« je tesnobi tesno, je kar tubit sama. Se pravi, da mi je tesno pred samim seboj, toda če seveda tubit ni zvedljiva na transparenci samo-zavedanja, mi je tesno še pred nečim drugim. Ali ni ta »pred čim« tesnobe, česar ni mogoče zvesti na »mene samega«, bistveno tesnoba pred Drugim, tesnoba »drugega-v-meni« ali tesnoba pred »lastnim drugim«, kot se izrazi Heidegger? Ta Drugi, ta »pred čim« nam je v tesnobi tesno,

¹⁰⁷ Glej Ruth Ronen, *Aesthetics of Anxiety*, Sunny Press, State University of New York Press, Albany, 2009 NY, str. 33–34.

tako v središču tubiti privzema pri Heideggerju razna približna imena: »bit v svetu«, »svet kot tak« in »nič sveta«.

Oglejmo si zdaj, ali je v tej »približnostni« fenomenološko-eksistencialni govoricu biti in nič, tej sicer izvrstni obravnavi tesnobe, ki v *Biti in času* naravnost izstopa, mogoče najti vez s psihoanalizo. Kolikor sicer govorca biti in nič ni nekaj, s čimer bi se slednja zadovoljila, pa moramo opozoriti na Heideggerjevo redko omembo psihoanalize v *Kaj je metafizika?*: »Če bi bilo s pozabljenostjo biti takó, ali ne bi bilo dovolj vzrokov, da bi se mišljenje, ki misli na bit, zgrozilo, v skladu s to grozo pa ne zmoglo ničesar drugega kakor vzdržati to usodo [Geschick] biti v tesnobi [Angst], da bi šele sprožilo mišljenje na pozabljenost biti? Ali bi mišljenje to zmoglo, dokler bi mu bila na ta način poslana tesnoba le neko mučno razpoloženje? Kaj ima opraviti usoda biti [Seinsgeschick] te tesnobe s psihologijo in psihoanalizo?«¹⁰⁸

Vidimo, da se je Heidegger povsem dobro zavedal »psiholoških« težav, ki jih prinaša pretirana zahteva po biti »samolastna tesnoba«, kolikor je ta »ontološka« tesnoba konec koncev samo neko »mučno razpoloženje«, ki »zmore držati odprto stalno in brezpogojno, iz najlastnejše oposameznjene biti tubiti porajajoče se ogrožanj[e] nje same [...]«. ¹⁰⁹ Četudi je mogoče prikliceval psihoanalizo prav zaradi te pretirane psihološke zahteve biti vseskozi v tesnobni nedomačnosti »nič in nikjer«, kot se večkrat izrazi, in čeprav se sicer brani pred tem, da bi njegovo filozofijo imeli za filozofijo tesnobe [Angstphilosophie], pa nas heideggerjevska tesnoba nenehno sooča z občutji grozljivega, ogrožajočega in »nedomačnega«, z nedoločnim »nič« in »nikjer«, kot da bi padli v samo »brezno biti«. Ali ni ta poskus »ontologizacije« tesnobe, ne glede na pogumno teoretsko postavitev, le pretežak »eksistencialni« zalogaj tudi za »stabilne« eksistence? S tega stališča se zdi ne samo Freudova treznost v *Nelagodju v kulturi*, temveč tudi Lacanova, ki pravi, da je treba tesnobo konzimirati le »v majhnih dozah«, v primerjavi s heideggerjevsko ekscesivnostjo prepričljivejša. Psihoanaliza je namreč znala pametno ravnati prav z najrazličnejšimi pretiranimi zahtevami.

Vseeno pa moramo opozoriti, da tudi Freud v *Nelagodju* trči na problem, ki ga poveže s problemom same tesnobe. Pojem nelagodje – v kulturi je, kot ugotavlja, preohlapien, ga ne zadovolji povsem. Poleg tega pravi, da »[v] nobenem prejšnjem

¹⁰⁸ Martin Heidegger, *Kaj je metafizika?*, v: *id., Izbrane razprave*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1967, str. 101.

¹⁰⁹ Heidegger, *Bit in čas*, *op. cit.*, str. 362.

spisu nisem imel tako močnega občutka kot zdaj, da je to, kar opisujem, splošno znano [...]».¹¹⁰ Nelagodje je, kot priznava, nekaj povsem splošno znanega, pa vendar mu dela take preglavice, tako da to nezadovoljstvo ni zvezano samo s terminološko zagato, da je namreč zelo težko ustrezno poimenovati to nič kaj prijetno »razpoloženje« v kulturi (ki ga najprej zapiše kot *das Unglück*, nesreča¹¹¹), temveč še več: kmalu po razglasitvi »dokončnega rezultata« *Nelagodja*, da se »ceno za kulturni napredek plačuje z izgubo sreče zaradi povečevanja občutka krivde«,¹¹² zapiše stavke, da »občutek krivde« ni nekaj tako zelo dokončnega, da zadaj, za tem občutkom krivde, vselej tiči nekaj drugega, da je krivda zgolj »fenomen« dosti bolj zakritega, še bolj nejasnega občutja. Navedimo to za nas ključno mesto: »Morda nam tu pride prav pripomba, da občutek krivde v temelju ni nič drugega kot topična različica tesnobe, v svojih poznejših fazah pa popolnoma sovпада s *tesnobo pred nadjazom*. In pri tesnobi se v njenem razmerju do zavesti kažejo taiste nenavadne variacije. Na neki način za vsemi simptomi tiči tesnoba, toda ta enkrat hrupno terja zase celo zavest, drugič pa se tako popolnoma skrije, da smo primorani govoriti o nezavedni tesnobi oziroma – kolikor hočemo imeti čistejšo psihološko vest, saj je tesnoba najpoprej občutek – o možnosti tesnobe [Angstmöglichkeiten] [...]».¹¹³

Izpostavimo najzanimivejša dela citiranega odlomka: občutek krivde »v temelju ni nič drugega kot *topična različica tesnobe*«, tako da na »neki način za vsemi simptomi tiči tesnoba«. Če tu še naprej napeljujemo vodo na svoj mlin, pa povejmo še, da čisto na koncu razprave za opis nelagodja v kulturi uporabi besedi »tesnobno razpoloženje«. Bi se morala njegova razprava glasiti »Tesnoba v kulturi«, če je tisto, na čemer vse »visi«, kot sam priznava, prav tesnoba? Mogoče, a s tem afektom so še večje težave, ki se jih je še kako dobro zavedal. Znano je sicer, da je spreminjal svoje poglede na tesnobo, ki jim tu ne moremo slediti, pa vendar, mar smemo tvegati trditev, da je morda v tem »netehničnem« spisu, v katerem lahko tako močno občutimo Freudovo »osebnost« in kjer prav na koncu odkrito prizna, da »mi je upadel pogum, da bi se pred soljudmi dvignil kot prerok [...], da jim ne znam prinesiti tolažbe«,¹¹⁴ neizrečeno le prikliceval (prav tako kot Heidegger psihoanalizo) filozofski spoprijem (vemo, kakšne »pomisleke« je sicer imel o filozofih in filozofiji)

¹¹⁰ Freud, *Nelagodje v kulturi*, op. cit., str. 66.

¹¹¹ O terminološki in prevajalski problematiki »nelagodja« glej spremno študijo Mladena Dolarja k Freudovemu *Nelagodju v kulturi*, v: *ibid.*, str. 98.

¹¹² Freud, *ibid.*, str. 84.

¹¹³ *Ibid.*, str. 85–86.

¹¹⁴ *Ibid.*, str. 95.

s tesnobo in tesnobnim razpoloženjem, kot ga najdemo denimo pri Kierkegaardu in Heideggerju, ki sta vztrajala v neki »dialektiki« biti in ničā ter pri neki »operativnosti« ničā, kolikor je ta sredi biti. Tu se velja spomniti Heideggerjevega očitka znanstvenikom v *Kaj je metafizika* – da se le »delajo«, da tega »ničā« ni, morajo pa ga na vsakem koraku priznati. Prikličimo te Heideggerjeve besede: »Kakšno razklano bistvo se razkriva tu?«¹¹⁵

Je torej spet treba poskusiti poiskati zavezništvo pri teh norcih ničā in biti, če Freud nikakor ni mogel najti nedvoumnega vira nelagodja, če vselej »nekaj ostane«, nekaj, kar se upira »znanstvenemu« konceptu? Nekje na sredini spisa *Inhibicija, simptom in tesnoba* si je zato vzel čas za razmislek o »bistvu tesnobe«, ker je zelo težko »razlikovati resnico o njej od zmote«, da »[d]oumeti tesnobo ni preprosto« in da se moramo odpovedati »vsem pričakovanjem, da bomo prišli do nove sinteze«. ¹¹⁶ Zakaj navajamo vse te Freudove dvome? Nikakor ne zato, ker bi mu hoteli podtikati kakršenkoli že »neuspeh«, temveč je – ravno obratno – treba tu slediti samemu Freudu: kajti ko je v *Nelagodju* tarnal, da govori same puhlice, je s tem poudaril, da »banalne« reči niso niti najmanj nezahtevne; še več, kar je povsem vsakdanje, je brez koncepta, brez kraja, *locusa*. »Splošno znano« je povsem ne(s)poznano, bi lahko rekli. Je neka brezkrajevna splošnost, zato je nelagodje, kot se zdi, za Freuda pretežka in preveč splošna kategorija, ker ni nobena kategorija, noben koncept. ¹¹⁷ Po drugi strani pa o »tesnobnem razpoloženju« prav tako ne moremo povedati nič »konkretnega«, kolikor je tesnoba dvojnost »splošnega nelagodja« in hkrati »solipsistična enkratnost« neuniverzalizabilnega afekta, ali še drugače: če je po eni strani povsem »vsakdanja«, je po drugi »fundamentalna«, skoraj ontološka, vseeno pa moramo s poskusi ontologiziranja tesnobe, še posebej pri psihoanalizi, ostati previdni.

Lacan je namreč, ko je bil nekoč povprašan o svoji izjavi, da je tesnoba tisto, kar ne vara (kar je v osnovi tudi Heideggerjevo prepričanje), in o tem, v kakšnem razmerju je ta izjava do ontologije in gotovosti, odgovoril, da jo moramo (tesnobo) v izkustvo »kanalizirati in jo, če bi lahko tako rekel, dozirati, da nas ne preplavi. V tem je težava, ki je korelativna tisti, kako subjekt združiti z realnim [...]«. ¹¹⁸ Vendar, kot

¹¹⁵ Heidegger, *Kaj je metafizika?*, op. cit., str. 118.

¹¹⁶ Freud, *Inhibicija, simptom in tesnoba*, op. cit., str. 54.

¹¹⁷ Glej Dolar, *Spremna študija*, op. cit.

¹¹⁸ Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, zbirka *Analecta*, Ljubljana 1996, str. 42.

pravi Lacan, »tesnoba lahko tudi umanjka«. ¹¹⁹ Če tesnoba nikoli ne vara in jo je treba dozirati le v majhnih dozah, da nas dobesedno ne požre, lahko na drugi strani »umanjka«: najbolj vara šele takrat, ko umanjka, zato je tesnoba »za analizo odločilen vodilni člen [...]«. ¹²⁰ Tu imamo obrat, in sicer da tesnoba lahko »vara« samo takrat, ko o njej ni ne duha ne sluha. To pa je tudi Heideggerjeva skoraj »ontološka« pozicija, tako rekoč filozofsko vodilo, s katerim tesnobo povzdigne v morda najbolj eminentno eksistencialno razpoloženje in »privilegirano« stanje duha (o čemer se navadnim smrtnikom niti ne sanja, zato so neke vrste »prevaranci«, »nevedneži«); vseeno pa smo pri Heideggerju glede na zgornji Lacanov odgovor priča določenemu »pretiravanju«, neki »filozofski ekscesivnosti«, ko je poskušal tesnobi na vsak način pripisati status realnega kot biti-sredi-(tu)-biti, ki »zmore držati odprto stalno in brezpogojno, iz najlastnejše oposameznjene biti tubiti porajajoče se ogrožanje nje same«. V tej »oposameznjeni tubiti« seveda vidi predvsem »obrat« ali zasuk tubiti k »sami sebi«, kot možnost možnosti, torej svobodo v »avtentični« obliki, ki je pri eksistencialističnih mislecih in filozofih eksistence (česarvno Heideggerja še zdaleč ne moremo uvrstiti zgolj v kakšen šolski predalček) zaznamovana z neko smrtjo, z bitjo-k-smrti. Ta bit-k-smrti ne pomeni preprosto, da nekoč pač umremo, temveč jo lahko razumemo tudi drugače: ne gre za to, da se zavedam, da sem končno in umrljivo bitje in da se zato mogoče niti ne splača preveč naprezati – ali pa se ravno zato pač »splača« ... Poanta je druga, in sicer ta, da lahko svojo »umrljivost« izkušam že v času življenja, kolikor sama svoboda, ki jo implicira bit-k-smrti, tu meri prav na »smrt vsakdanje biti«, kar pomeni, da »polno« lahko »zaživim« šele tedaj, ko se ne oziram več na svojo običajno predstavo o sebi in ko sem sposoben postaviti v oklepaj tudi lastno »osebo« (»vrednost« mene samega, ki jo iščemo prek pripoznanja *drugega*). Koncept svobode v radikalnem »eksistencialističnem« smislu je zato vselej »negativen projekt«, anulacija smisla, ki pelje k nekemu »višjemu« smislu tako, da najprej trčimo na sam nič. Kot je poudaril že Kierkegaard, lahko o (neskončni) svobodi govorimo samo, kolikor ta »izhaja iz nič«, ¹²¹ ki pa ga ne moremo reducirati ne na čisto negativnost ne na »nebit«, zato je ta *nič*, na katerega naletimo v tesnobni zavesti svobode, na neki način »ontološko razcepljen«, deluje v dve smeri, je tako »gon življenja« kot »gon smrti«, če hočemo.

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ Kierkegaard, *Pojem tesnobe, op. cit.*, str. 136.

Je tako »zastopnik« Erosa kot Tanatosa, kar vse skupaj sproža naslednje, rahlo zasukano vprašanje: ali ne gre tesnoba, kot je uvidela Melanie Klein,¹²² navsezadnje le razumeti kot strah pred izničenjem, da je tesnoba zgolj odziv gona življenja na gon smrti in da tesnoba izvira iz strahu pred smrtjo, ki je obenem strah pred življenjem (ki ga lahko razumemo tudi kot strah *za* življenje)? Če je gon življenja zgolj reakcija na nevarnosti gona smrti, pa torej tu nimamo opravka z dvema različnima ali nasprotnima si gonoma, temveč sta tako rekoč dva v enem. Ne gre toliko za boj enega proti drugemu kot za to, da se en sam gon bojuje proti sebi v samem sebi; kajti šele kadar »sta libido in agresivnost v optimalni interakciji proti tesnobi, ki izvira iz nenehne dejavnosti gona smrti in je nikoli ne moremo povsem odpraviti, deluje moč gona življenja in jo preprečuje.«¹²³ Gon življenja je tako šele *izpeljan*, je pravzaprav odziv samega gona na možnost izničenja. Tako gon življenja vso silo črpa iz gona smrti, ali drugače rečeno, volja do življenja, sila k biti, je – strogo vzeto – sila, ki izvira iz gona smrti, kar konec koncev pomeni, da življenje ni nič drugega kot to, kar se upira smrti, destrukcija destruktivnosti.

Zato mogoče tesnoba ne signalizira nič drugega kot ta vztrajajoči »destruktivni« gon smrti, ki ga moramo dozirati le v majhnih dozah, da nas povsem ne *preplavi*, da nas torej v skrajni konsekvenci ne izniči. Ali ni tako gon življenja natanko »gon v gonu«, če primarno ali »ontološko« (če nekoliko spekuliramo) lahko govorimo samo o destruktivnem gonu? In da tesnoba signalizira prav to izvorno »dvojnost« enega samega fundamentalnega gona, sam razcep v gonu, ki je »bit in nič« obenem, če hočemo, nekaj, kar »libido« od znotraj razcepi. Ta v sebi razcepljeni »ontološki gon« pa na neki način povsem pritrjuje Heideggerjevemu filozofskemu »gonu«, kolikor je »resnico biti« vselej iskal v niču: »Nič nas sreča v tesnobi obenem z bivajočim v celoti. Kaj pomeni ta 'obenem z'?«¹²⁴ O čem torej govori srečanje nič in bivajočega, če »[n]ič ni niti predmet niti sploh káko bivajoče« in če je nič hkrati »omogočenje razodetosti bivajočega kot takega za človeško tubit«?¹²⁵

Poskušajmo torej ta meglena in abstraktna pojma, »nič« in »bivajoče«, malce zbistriti in provizorično recimo, da je »bivajoče« na strani gona življenja, »nič« pa na strani gona smrti; hitro lahko opazimo, da je ta »obenem z«, o katerem govori Heidegger,

¹²² Melanie Klein, »O teoriji tesnobe in krivde«, v: *id.*, *Zavist in hvaležnost: Izbrani spisi*, Studia Humanitatis, Ljubljana 1997, str. 413–414.

¹²³ *Ibid.*, str. 430.

¹²⁴ Heidegger, *Kaj je metafizika?*, *op. cit.*, str. 125.

¹²⁵ *Ibid.*, str. 127.

ko poskuša tesnobo ontologizirati, že mesto nekega razcepa: če je nič »omogočenje razodetosti bivajočega«, »obenem« implicira bit-k-smrti. Dodatno rečeno: če heideggerjevska »koincidenca« nič z bivajočim meri na možnost raz-odetosti bivajočega (skoraj »razodetja«, kot včasih dobimo občutek pri Heideggerju), pa hkrati s tem meri na »smrt« subjekta. Tu ne gre za to, da bi si moral subjekt drzniti zastaviti kar svoje življenje, tu še zdaleč ne gre za kakšen boj gospodarja in hlapca, v katerem si gospodar za razliko od hlapca upa zastaviti bivajoče (v skrajni konsekvenci življenje *sámo*, kar pomeni: »riskirati *nič*«, in ne »*nič* riskirati«, kot to počne hlapec), temveč smo tu soočeni z neko razsežnostjo »smrti«, ki jo pri Heideggerju »uteleša« prav svet »vsakdanjega načina biti«. Če razpon takega načina biti lahko sega od povsem vsakdanjega, bolj ali manj vegetativnega življenja do izrednih (kriznih, vojnih) razmer, kot smo jim od časa do časa priča, pa to za Heideggerja pripada »istemu« modusu bivajočega: gonu smrti (če vse skupaj malo pretiramo) ali tudi neki »ontološki slepoti«.

Ali če vse to postavimo še nekoliko drugače: ena od možnih poti, kako slediti Heideggerju, je, da sam *nič* odpira in naredi *vidno* *sámo* »slepoto gona«, ki jo na neki način lahko razumemo kot kontinuiran boj med Erosom in Tanatosom, za katerega je v njegovi dejavni dialektiki pač težko reči, kdaj smo na strani tega ali onega, kdaj Eros, ta povezovalna sila, privzame tudi svoj bolj nesrečni in razdruževalni modus. Heideggerjevsko srečanje nič z »obenem z« bivajočim moramo tako razumeti kot operacijo, ki razpre *sámo* dialektiko bivajočega, kjer je, kot smo pravkar omenili, včasih zelo težko določiti mejo med »gonom smrti« in »gonom življenja«.

Zato je Heideggerja *mogoče zagovarjati* prav na tistem mestu, kjer je pravzaprav doživel še največ kritik. Če je vselej prisegal le na lastno »prebuditveno« filozofijo, tisto »ontično« pa imel za nepomemben pripetljaj (kamor sicer spada tudi njegov kontroverzni »molk« glede njegove osebne zgodovine: članstvo v nacionalsocialistični stranki, sporni rektorat itd.), moramo ne glede na zadržke, ki jih lahko imamo, stvar vzeti zares in povsem resno obravnavati njegovo veliko advokaturu nič, s katero se je zoperstavljal »praznim« dogodkom bivajočega. Ontično je nepomembno, od muhe do Auschwitz, vseeno je. To je seveda grozljiva misel, pa vendar jo moramo pri Heideggerju postaviti v oklepaj, kolikor »ontologiji nič« pripisuje tako velik pomen, da se z njo zoperstavlja tudi še tako grozljivim ontičnim izkušnjam. Da vse skupaj še malo bolj zaostriamo in v radikalnost heideggerjevske filozofske geste vnesemo še dodatno napetost, pa se spomnimo še

ene implikacije, ki je v tem, da ontična tesnoba zgolj prikriva dosti bolj temeljno – ontološko tesnobo, ki šele odpira prava vprašanja »biti« in »ne-bit«, kar lahko izrazimo tudi takole: dokler živimo le v »strahu«, še ne gre zares, še nismo odprli vrata duha, zato Heidegger »povprečnemu načinu biti« pripiše zgolj »javno površnost tubiti«. ¹²⁶ V ontičnem se nič ne spremeni, ontično je »mala igra«, medtem ko Heidegger prisega na svojo veliko »ontološko« nalogo. Od tod si je tudi mogoče razlagati njegov nenavadni molk, zaradi katerega so ga mnogi tako napadali. Zdi se, da kljub grozodejstvu, ki jih je prinesel njegov čas, ni hotel popustiti glede »javne površnosti tubiti«, o kateri ni maral ničesar slišati, da bi se lahko vrnil k svojemu dominantnemu filozofskemu gonu. Seveda je več kot problematično in povsem nevzdržno trditi, da je bil holokavst zgolj »javna površnost«, pa vendar je po drugi strani le grozljiv simptom tega, kar je v povsem jasni luči zaznala heideggerjevska kritika. Ali niso navsezadnje ta grozodejstva kulminirala prav na »vrhuncih kulture« ter *eo ipso* padla v nemost in prav v tisto tišino gona smrti, ki je prevladala nad glasnim direndajem Erosa? Kot pravi Freud, ves hrup prihaja od Erosa, pa vendar smo na »vrhuncu kulture«, ki je kulminirala tako, kot pač je, soočeni s totalno nemostjo, z nemogočim in nemim gonom smrti. Ali »nemoč« pričanja pri nekdanjih taboriščnikih ne priča natanko o tej »nemosti«, o nemožnosti »povedati«?

Po vsem tem je, kot rečeno, Heideggerja mogoče razumeti tudi *drugače*, in sicer da je njegov znameniti molk zadosti zgovoren, da se je lahko kot filozof odzval samo z »nemostjo«, z »govorico molka«, ¹²⁷ kajti če bi javno spregovoril (in se morda izrekel o svoji »krivdi«, o svoji zaslepljenosti itd.), bi s tem padel v zagovorništvo in zavezništvo z javnim hrupom Erosa, za katerega se je izkazalo, da je le »nema« priča nečesa bolj fundamentalnega, nečesa, česar ponovno oglašajoča se glasnost Erosa ne more preglasiti. Kar je »nemo«, tega ni mogoče »preglasiti«, zato že v *Biti in času* in v *Kaj je metafizika?* nenehno priklicuje »silo nič«, ki je v »javni površnosti tubiti«,

¹²⁶ *Ibid.*, str. 128.

¹²⁷ V prid tej tezi navedimo Heideggerjeve (*Bit in čas, op. cit.*, str. 230) lastne besede: obstaja »neka druga bistvena možnost govorjenja, molk. Kdor v medsebojnem pogovarjanju molči, lahko 'da' pristneje 'razumeti' [...]. Kdor nikoli nič ne reče, tudi ne zmore v danem trenutku molčati. Samo v pristnem govorjenju je možen samolasten molk. Da bi lahko molčala, mora tubiti imeti nekaj za povedati, se pravi, razpolagati mora s samolastno in bogato razklenjenostjo same sebe. Tedaj molčečnost razkrije 'govoričenje' ter ga izpodbija.« Če povemo še, da so bili ti stavki napisani kar precej pred njegovo »nacionalsocialistično afero«, je to še dodaten argument, da je njegov »molk« treba vzeti skrajno resno, torej – filozofsko. Ali lahko Heideggerja upravičimo v njegovi anticipaciji: da se od leta 1945, ko se je moral javno zagovarjati, ni ne ontološko ne ontično zagovarjal zato, ker je bil z »ontičnimi dejstvi« soočen že v *Biti in času*? Da je bil torej z ontičnim kot filozof že soočen in da nima, dejstvom navkljub, povedati ničesar. Skratka, še ena škoda za dejstva in nič več, škoda ontične »nesamolastnosti« ...

kot pravi, večinoma prikrita. Ontični polom in ontična grožnja Heideggerju ne vzbujata take vrste tesnobe, kot jo »občuti« na ontološki ravni. Če gre na ontični ravni za »strah pred«, je na ontološki »pred čim« tesnobe »svet kot tak. Popolna nepomenskost [...]«. ¹²⁸ To, pred čimer je tesnobi (tisti pravi, pristni, samolastni ali avtentični, kot hoče Heidegger) torej tesno, je sam »nič sveta«, čista nepomenskost in nedoločnost, nič, ki prihaja iz same tubiti in hkrati iz »sveta samega«: toda nič, ki spremlja občutje tesnobe, je za Heideggerja vselej »že nekaj«, nič je operativen, ima neko »funkcijo«, nosi v sebi neko »potencialnost« in »možnost«, ki se drži same tubiti, ¹²⁹ vse to pa je mislil s tistim, kar je poimenoval »eksistencialni solipsizem«, kar ne pomeni, da ta *drugačen* modus biti, ki ga ponuja, pomeni umik pred svetom in odgovornostjo ali celo kakšen demonični amoralizem, v katerem so številne razlage videle kontroverznost »primera Heidegger«.

Iz doslej povedanega je vsekakor mogoče izveči tudi nekoliko šibko implikacijo, da smo, vse dokler participiramo zgolj v ontičnem, nekako vselej že »soodgovorni«: karkoli že počnemo, za karkoli se pač borimo, smo del istega problema, ga dejansko perpetuiramo, nikoli resnično ne »izstopimo«, po drugi strani pa so Heideggerju, ki je na vsak način hotel izstopiti iz ontične kolobocije, včasih očitali skoraj nečloveško neobčutljivost. Če na tem mestu sicer ni prostora, da bi se obširneje spuščali v problematiko (p)osebnega »primera Heidegger«, pa lahko nakažemo smer, kjer je mogoče razumeti Heideggerja iz njegovega lastnega filozofskega angažmaja, ki v *Biti in času* kulminira v ontologizaciji *Skrbi*, ki še zdaleč ni samo »skrb zase« in za lastno dobrobit ter skrb za druge v običajnem pomenu besede. Še več, iz heideggerjevske *Skrbi* kot ontološko-eksistencialnega pojma, kot bomo kmalu videli, je vse *ontično* izločeno, tako da je ontološka Skrb s skrbjo v ontičnem smislu v ključnem »diametralnem nasprotju«, kolikor to nasprotje ni nasprotje med »moralo« in »nemoralo«, temveč v »samem bistvu stvari« meri na samo razliko ontičnega in ontološkega: na razliko med »biti« in »mišljenjem biti«, med eksistencialnim in eksistencialnim. V tej »ontološki razliki« namreč odpade sam pojem nasprotja, ki ga uporablja jezik morale, češ da je bil Heidegger povsem slep za »konkretno« bivajoče. Kljub prevzemu odgovornosti, ki so jo pričakovali od njega, kljub škandalu bivajočega Heidegger molči, ne prizanaša ontičnemu jeziku morale. Pa vendar, ali

¹²⁸ *Ibid.*, str. 258.

¹²⁹ »Nedomačnost se samolastno razodeva v temeljnem počutju tesnobe ter kot najbolj elementarna odklenjenost vržene tubiti postavlja njeno bit-v-svetu pred nič sveta, pred katerim ji je tesno v tesnobi za svojo najlastnejšo zmožnost biti.« (*Ibid.*, str. 377.)

moramo zato v njem videti »moralno pošast«, in ne filozofa, tistega, ki vztraja v »zunajmoralnem«, tistega, ki je trdil, da je najhujša sama »pozaba biti« – in ne ontično zlo, ki ga je Hannah Arendt dosti bolj v prid Heideggerja, kot bi si mislili, prepoznala v banalnosti zla? Zlo je navsezadnje stvar banalnosti – v to se, naj se sliši še tako grdo, Heidegger ni spuščal. »Banalnost zla« je očitno vzel povsem zares: zlo ni stvar ontološkega vpraševanja po biti. V tem smislu je torej povsem res, da je ontološka Skrb »amoralna«, medtem ko je ontična skrb »le« stvar morale, a govorimo o dveh povsem različnih ravneh, ki sta ne samo nezdružljivi, temveč se, če lahko tako rečemo, izključujeta. Pogoj ene je izključitev druge, ali drugače, pogoj filozofiranja je vselej »zunajmoralna« pozicija, tako da lahko heideggerjevsko Skrb razumemo kot neki »ne pustiti se aficirati« za nobeno ceno. Tako pojmovanje Skrbi pa se povsem razlikuje od ontične skrbi, ki je vselej aficirana, ki celo mora, če naj se »izkaže«, pokazati prav to *zmožnost* afekcije (če prevedemo: določeno mero »občutljivosti«, »senzibilnosti« itd.).

A tu vseeno ne moremo mimo ostanka – ostanka afekta, brez katerega ontološka Skrb sama po sebi ostane zgolj avtarkična samozaprta nemost in ki ga Heidegger ne samo prizna, temveč ga – nasprotno – celo ontologizira kot paradoksn »brezmadežni« in »neaficirani afekt«, ki ga lahko prepoznamo v tesnobi. Po drugi strani pa je tesnoba le modus »skrbi«, njen »fenomen«. Če Skrb namreč »predhodi« vsem *fenomenom* ali eksistencialnim razpoloženjem in je tako rekoč njihova *podlaga*, »bit tubiti«, povsem abstrakten pojem in čista ontološka kategorija, o kateri ni mogoče ničesar povedati, ker je preveč splošna, pa torej tesnoba spada med *fenomene*, o katerih se načeloma da nekaj *izreči*, vendar paradokсно nikjer ne obnemimo bolj kot v tem skorajda »neaficiranem« afektu, ki ga Heidegger (povsem konsistentno) povzdigne v eminentno eksistencialno občutje. Kot »nemo« je eminentno. Če lahko to »občutje« destabilizira tubit v vsej njeni eksistencialni celosti, če ni noben drug afekt »sposoben« takega radikalnega eksistencialnega in eksistencialnega (hkratnost neposrednega in nemožnost konceptualnega posredovanja!) pretresa – in če nam tu »ne grozi« nobena pozitivnost objekta, ki bi se ji lahko zoperstavili, je bolje reči, da »nevarnost« prihaja »od nas samih« (freudovci bi lahko nemara hitro dobili vtis, da gre za »nevrotično tesnobo« ali za »nevrozo življenja« ...). Tesnoba torej »prihaja« iz same tubiti kot »ogroženost« in obenem

kot *lastna možnost*,¹³⁰ kot možnost same možnosti, kar ustvari luknjo v tubiti in s tem neko eksistencialno destabilizacijo. Kot smo omenili, je tesnoba le *fenomen* Skrbi, brez dvoma »privilegirani« fenomen-afekt-občutje-razpoloženje, ki tako »nudi fenomenalna tla za eksplicitno dojetje izvirne bitne celosti tubiti. Njena bit se razkriva kot *skrb*«;¹³¹ toda če fenomen-tesnoba »nudi fenomenalna tla za eksplicitno dojetje izvirne bitne celosti tubiti«, pa v *Biti in času*, tik preden se Heidegger loti fenomenološke razlage tesnobe, trčimo na zadrego, ki je nismo vajeni. Kar naenkrat začne govoriti o tem, da »[z]a analizo tesnobe nismo povsem nepripravljeni«, da je »nejasno, kako je ontološko sovisna s strahom«, da »[p]ostopoma skušamo prodreti do fenomena tesnobe«,¹³² skratka, priča smo podobnemu nelagodju, kot ga občuti Freud – ki mogoče tiči v tem, da je tesnoba sama mejni pojem, nekaj vmes (»vmes« – ta nemogoči približek!) med ontičnim in ontološkim, da je neko »dejstvo brez dejstva«, nema prezenca, ki ne prezentira ničesar, hkrati pa je prezenca (*pra-esentia*) življenja samega, če hočemo. Ko priča o tem, da se je nekaj »zgodilo«, priča o vsem in o ničemer, kajti brž ko pademo v dejstva, v ontično, pademo ven iz tesnobe, v strah in ontološko strahopetnost. Če sledimo Heideggerju, lahko namreč »ontološko« (filozofsko) preživim le za ceno »ontične smrti«: dokler sem v ontičnem, sem v nenehnem »strahu« (pred izgubo »varnega zavetja tubiti«, dragocenih objektov, znosne samopodobe, »ugleda« itd.), kar me prikrajša za tisto ontološko, kolikor je pogoj vznika ontološkega Smisla prav ontična smrt »mene samega«. Še več, ali se (filozofsko) mišljenje ne prične natanko na mestu, ko mi »ontične stvari sveta« nimajo več ničesar povedati? Mar ni s tega stališča Freudov težavni pojem nelagodja prav simptom Heideggerjevega uvida, da je nelagodje zgolj ontično, da ni zadosti mrtvo, da bi zares »zaživel«, da se nelagodje samo perpetuira kot neki užitek patosa? Je torej mogoče dati prav Heideggerju, ki tako zelo vztraja pri umiku ontičnega, in reči, da je zato tesnoba filozofski »fenomen« *par excellence*, kjer sicer lahko kaj hitro pademo v precej misteriozno dialektiko biti in nič?

Smo v primeru tesnobe konec koncev le prisiljeni v tako ali drugačno aproksimativnost, na katero je opozarjal že Kierkegaard? Naše zahteve zato ne smejo biti prevelike, ne ker bi se bili pripravljene odpovedovati, temveč zavoljo »mere«, ki bi nam dovoljevala misliti samo mesto, *topos* tesnobe, ki, kot smo doslej ugotovili,

¹³⁰ Tesnoba je »bitna možnost tubiti« (*ibid.*, str. 253), hkrati pa se v tesnobi »tubit nahaja pred ničem možne nemožnosti svoje eksistence« (*ibid.*, str. 362).

¹³¹ *Ibid.*, str. 253.

¹³² *Ibid.*, str. 257.

zarisuje mejo med ontološkim in ontičnim, mesto, ki ni neproblematično. – Kolikor se je morala teorija zadovoljiti s tem, da je v »nedoločnosti« tesnobe poskušala sicer najti njeno strukturno in topično funkcijo, pa se nam zadeva »vselej že« izmakne.

Kot smo videli, je v Heideggerjevi eksistencialno-ontološki interpretaciji tesnoba »neko odlikovano počutje«, ¹³³ povsem svojevrsten modus tubiti, ki »oposameznjuje in razklepa tubit kot 'solus ipse'. Ta eksistencialni 'solipsizem' pa nikakor ne premešča subjektno stvar v nedolžno praznino kakega brezsvetnega nastopanja, ampak ravno v nekem ekstremnem smislu spravlja tubit pred njen svet kot svet in s tem njo pred samo sebe kot bit-v-svetu«. ¹³⁴

Če tu ponovno izpostavimo in nekoliko »razčlenimo« sintagmo »eksistencialni solipsizem«, pa sicer vemo, da sam solipsizem nikoli ni bil stvar resne debate, navajali so ga kvečjemu kot *deductio ad absurdum*, kar pomeni kot vztrajanje pri neumnosti: bolj ko se ta subjektivnost izjavlja kot *ipse*, bolj zapada v avtarkični *solus*. Solipsizem zavest = zavest pač vztraja pri sebi kot »na sebi«, zato je tako zelo neumen. Solipsistični subjektivni idealizem tako vse spelje na »zavest«, iz te subjektivne »božanske« zavesti pa naj bi »emanirale« vse stvari sveta. Skratka, solipsizem trdi samo tole: svet je proizvod moje zavesti. Nič več in nič manj. A kaj se zgodi, če temu otročjemu in transidiotskemu solipsizmu dodamo besedico »eksistencialen«, *existentia*, bivanje? Se kaj spremeni, če takemu »solipsističnemu samozavedanju« dodamo *terminus existentia*, če torej neumnosti dodamo »bivanje«? O čem torej govori »eksistencialni solipsizem«?

Povsem jasno je, da je Heidegger z »eksistencialnim solipsizmom« mislil prej »družbeno« skrčenost, kontrakcijo, in ne kakšne eventualne (družbeno-politične ali ontične) ekspanzivnosti, kar vse v obravnavo tesnobe pritegne Sartre in jo na ta način spet približa tisti »ontični vulgarizaciji«, s katero Heidegger odločno, pa zato seveda ne povsem nedvoumno prekine. Vendar nam zato Sartrove obravnave tesnobe, ki jo je gradil in približeval »vsakdanjemu načinu biti« v nekem vozlu ontičnega in ontološkega, še ni treba zanemariti, prej narobe, če vemo, pod kako močnim vplivom Heideggerja je nastalo delo *Bit in nič*. Kako je torej mogoče upravičiti eksistencialni solipsizem, prvič, pred solipsizmom samim, ki je nekakšen psihotični delirij, in na drugi strani pred možnim zdrsom v ontično ekspanzivnost, če se temu Heidegger pri interpretaciji tesnobe kar najbolj upira? A nemara gre tu še za neko drugo dimenzijo,

¹³³ *Ibid.*, str. 260.

¹³⁴ *Ibid.*

ki jo je mogoče navezati na sam filozofski koncept postajanja in na samo topološko umestitev subjekta.

Heideggerjev »eksistencialni solipsizem«, eksistencialni *solus ipse*, kolikor gre za modus tubiti, lahko namreč dokaj ustrezno prevedemo s slovensko besedo »samobit«, ki jo Slovar slovenskega knjižnega jezika razlaga kot *bit, ki izhaja iz same sebe*, kot samopostajanje. Lacanova teorija zrcalnega stadija pa temu samopostajanju postavi mejo, v kateri individuum (predgovoreči *infans*) postane Jaz skozi prepoznanje v zrcalni podobi, tako da ta zgodba o samobitnem samopostajanju presenetljivo hitro trči na oviro, od katere dalje se bo individuum svoji »samobitnosti« in nastajanju subjekta približeval zgolj asimptotično, torej v neki razcepljenosti: »[K]o se subjekt prepozna v zrcalni podobi, je že prepozno. Nastopi razcep – ni se mogoče prepoznati in obenem biti eno s seboj. S prepoznanjem že gre v izgubo nekaj, kar bi lahko imenovali 'samobit' [...].«¹³⁵ Brž ko torej individuum privzame svojo podobo, je za ceno imaginarne enotnosti jaza hkrati odrezan od svoje samobiti.¹³⁶ Predzrcalna neposrednost samobiti tako s »prepoznanjem« v zrcalni podobi razpade v dve za subjekta neizogibni posledici: če na eni strani odslej privzeta podoba zagotavlja »mentalno stalnost Jaza«,¹³⁷ pa na drugi strani že »nakazuje njegovo neizogibno odtujitev«. ¹³⁸

Lacanova alienacija zato seveda ni alienacija v običajnem pomenu besede, alienacija ni »posledica«, temveč pogoj, če lahko tako rečemo, »vznika subjekta«. Pogoj subjektive »mentalne stalnosti« je torej šele alienacija, a hkrati je ta mentalna stalnost določena s prikaznimi, ki jih omenja Lacan: – ko postanem »prisebni« jaz, mi vladajo prikazni, »pri sebi« sem le tako, da verjamem v prikazni. Te prikazni niso kar tako, Lacan namreč v tem zazna Jazov »teleološki« projekt, ki ga primerja z »avtomatom, v katerem si prizadeva v neki dvoumni zvezi dovršiti svet, ki ga je sam ustvaril«. ¹³⁹ Implikacije so seveda široke in ne zadevajo le »usode subjekta«, temveč družbe nasploh. Če se tu ne bomo spuščali v morebitne sociološke in antropološke implikacije, ki jih ta izjava vsebuje, pa je treba vztrajati pri rabi besede »dvoumnost« in pri »antagonizmu«, ki je prisoten tudi v središču heideggerjevske tubiti. Ali ni v Heideggerjevi analitiki tubiti nenehno navzoča prav napetost med pozabo biti,

¹³⁵ Mladen Dolar, »Strah hodi po Evropi«, v: Sigmund Freud, *Das Unheimliche*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, zbirka Analecta, Ljubljana 1994, str. 92.

¹³⁶ Tu natančneje Dolar, *ibid.*

¹³⁷ Jacques Lacan, *Spisi*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, zbirka Analecta, Ljubljana 1994, str. 39.

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ *Ibid.*

odrezanostjo od samobiti, v kateri subjekt najde varno zatočišče in »mentalno stalnost jaza«, ter, na drugi strani, »nedomačim« občutjem, ki spremlja heideggerjevsko pretenzijo mišljenja biti kot samolastne tubiti? Čeprav smo tu na videz precej blizu nekaterim zgoraj prikazanim lacanovskim uvidom, pa bi po drugi strani lahko zagovarjali tudi nasprotno tezo, da je Lacan že s samim zrcalnim stadijem povsem deplasiral Heideggerjev širokopotezni avto-filozofski projekt, kolikor se ta nenehno vrti okrog zahteve po »samolastni« tubiti. Če v čem, je heideggerjevstvo najbolj sporno prav v tej nenehni zahtevi po avtentični samobiti. Ali ni tubit, ker je vselej cepljena na samolastnost in nesamolastnost, zato ujeta zgolj v prazni substancializem, kar Heideggerju onemogoča misliti »objekt« tesnobe, ne da bi zapadel v tako ali drugačno aproksimativnost? Kar njegovi substancialni govorici umanjka, je namreč prav nezmožnost artikulacije »objekta« (se pravi, v njegovem jeziku, tistega »pred čim« tesnobe), ki ga reducira na nedoločne in splošne pojme svet, bit-v-svetu, nič in nič sveta. Mar ni tako največja težava Heideggerjeve fenomenološke analize ravno nezmožnost artikulacije *nečesa*, kar je jazu povsem tuje, kljub temu pa leži v samem jedru jaza? Tem pomislekom navkljub pa mogoče Heideggerjeva in Lacanova teorija tesnobe vseeno konvergirata v isto smer bolj, kot bi utegnili misliti.

Znano je, da Lacanova razlaga tesnobe glede na predhodne poskuse, vključno s Freudovim, predstavlja pravi prelom v tem, da je na-mesto odsotnosti objekta ali nedoločnega objekta vpeljala objekt – objekt *a*, ki pa ga ni mogoče ustrezno zajeti ne v registru simbolnega ne imaginarnega. Poleg tega pri Lacanu tesnoba ni zgolj reakcija na nevarno situacijo, ni odgovor na ločitev ali izgubo objekta, v kar je bila v veliki meri ujeta freudovska psihoanaliza, temveč je tesnoba »tesnoba pred tem, da bi nekaj 'pridobili', je tesnoba pred preveliko bližino objekta. Tisto, kar v tesnobi izgubimo, je namreč natanko sama izguba, tista izguba, ki je omogočala varno razmerje do vzpostavljene realnosti. 'Tesnoba je manko opore v manku', pravi v skrčeni formuli Lacan«. ¹⁴⁰ V čem je torej lacanovska novost, da namreč tu *izgubimo sámo izgubo*, ki je omogočala varnost in relativno sta(bi)lnost naše eksistence, da je torej vznik tesnobe povezan s sámo izgubo izgube, tiste izgube, ki nam je bila paradokсно tako lastna? V čem se *kaže*, kje se lahko poprisoti ta »izvorna« izguba? V

¹⁴⁰ Dolar, »Strah hodi po Evropi«, *op. cit.*, str. 93–94. Cf. npr. tudi Charles Shepherdson, »Foreword«, v: Roberto Harari, *Lacan's Seminar on »Anxiety«: An Introduction*, Other Press, New York 2001, str. xxxi–xxxii.

zrcalnem stadiju namreč pride do dvojne preobrazbe, kjer se individuuum, brž ko se prepozna v imaginarni podobi, hkrati »neizogibno odtuji«, zato ni »samo-podoba« nikoli povsem »cela«, je torej zaznamovana z izgubo nečesa, česar »ni mogoče videti v ogledalu, delež subjektive biti, ki nima zrcalnega odseva, tisto 'nespekularizabilno'«. ¹⁴¹ Kot pravi Dolar, je lacanovski objekt *a* prav ta nespekularizabilni »delež izgube«, nekaj, kar nima odseva. Kolikor se tako subjekt počuti varnega le v imaginarni realnosti »podobe«, se lahko počuti domače le za »ceno 'izpada' objekta *a*«, ¹⁴² ki pa lahko za hip vznikne in zamaje fiksiranost samopodobe, ko trčimo na figuro dvojnika: »dvojnik je tista zrcalna podoba, ki zadobi to izgubljeni bit in s tem lastno eksistenco, postavljeno kot samostojno nasproti subjektu. Imaginarno s tem nenadoma začne sovpadati z Realnim in prav to povzroči neznosno tesnobo. Dvojnik je isti kot jaz – plus objekt *a*. Moji podobi je dodan le oni *nevidni delež biti*«. ¹⁴³

Kaj ne moremo iz tega izvleči nekega vendarle »pozitivnega« sklepa, ki si ga bomo razlagali malce po svoje – da če smo najprej prepoznali kierkegaardovski objekt tesnobe v abstraktnosti nič, da smo zdaj s pomočjo Dolarjevih izpeljevanj naleteli na »konkretno situacijo«, na figuro dvojnika, ki zagotovo priča o prisotnosti objekta (»nevidni delež biti«), o katerem se da nekaj izreči? Objekt, ki ni preprosto nič, ker se nič (izguba sama) »pojavi« kot »nekaj«. Kar gre torej v zrcalnem stadiju v izgubo, je delež neposrednega uživanja samobiti. Ta izgubljeni delež, ki smo se mu morali odpovedati in ki se mi v zrcalnem stadiju odtuji, lahko, kot se zdi, kasneje privzame afektivni modus, tesnobo ali moment grozljivega. Na neki način smo tu še vedno na povsem »tradicionalnih« tleh, pri nič, da je tisto, kar se v tesnobi »vrne«, sam nič, tako da moramo postaviti še eno »splošno« vprašanje-tezo: ali se nismo navsezadnje morali kot *infansi* odpovedati natanko samemu *niču*, nevidnemu deležu biti, tako da prav ta odpoved pravzaprav nič šele naredi za »nekaj« (in prav ta nedoločni *nekaj* je bil vselej »nemogoči objekt« tesnobe)? Mimo te odpovedi ne bi ničesar pogrešali, tako da sama odpoved »nič« nekako prikliče »k življenju«, ga torej pozitivira. In natanko ta povrnjena »izguba nič« je zmožna proizvesti tesnobo. Če v dvojniku vznikne »nevidni delež biti«, pa vznikne natanko izgubljeni »nič kot nekaj«. Nič se, če lahko tako rečemo, za hip poprisoti. Kar vidimo v dvojniku, je nič, v tej

¹⁴¹ Dolar, »Strah hodi po Evropi«, *op. cit.*, str. 93.

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ *Ibid.* (poudarek v kurzivi je naš).

»podvojitvi« postane *viden* sam nič, ki lahko tako zelo »preseneti« mojo samopodobo.

Če se po tem kratkem in nikakor ne obstranskem »ovinku« počasi vrnemo k naši osnovni rdeči niti, lahko najprej rečemo, da Lacanova novost ni samo v tem, da bi preprosto le obrnil perspektivo od »tesnoba nima objekta« v to, da ga pač ima, temveč nam, kot bomo kmalu videli, ta »vpeljava objekta« ponuja tudi možnost razlikovanja med strahom in tesnobo, ki sta bila tradicionalno v glavnem nerazlikovana ali težko razločljiva. Ne glede na to, da se je detekcija objekta tesnobe v niču (ki seveda ni odsotnost objekta), kot smo že večkrat rekli, sicer začela s Kierkegaardom – in vse prek Heideggerja in Sartra kot preigravanje pojmov biti, nič in možnosti – pa Lacan-Dolarjev poseg iz objekta-niča (tisti izgubljeni delež »mene samega«) izvleče neko »pozitivnost«, nekaj, kar se ponuja mišljenju z objektom *a*. Kot pravi tudi Lacanov interpret Roberto Harari,¹⁴⁴ brž ko mislimo tesnobo, tako rekoč avtomatično mislimo nekaj, kar se vrti okoli te Lacanove iznajdbe: objekt *a*. Ta »iznajdba« (*edina*, kot zase pravi Lacan) ni brez ključne povezave s problemom, ki zadeva samo tradicionalno razmerje strahu in tesnobe, prav po tej »ontološki sovisnosti« strahu in tesnobe pa se je spraševal tudi Heidegger. Če po navadi razumemo strah kot strah pred »konkretnim« objektom, je, kot v *Biti in nič* pripomni Sartre, »strah bojazen pred stvarmi sveta, medtem ko je tesnoba bojazen pred samim seboj«¹⁴⁵ ali nedoločni »strah pred strahom«, ki lahko nekaj pove o nas samih. Na neki način psihoanalitični (Lacanov) pojem tesnobe temu povsem pritrjuje, ko sprevrne tradicionalno pojmovanje v tem, da pri tesnobi še zdaleč ne gre za kakšno odsotnost objekta, temveč da smo, ravno narobe, v tesnobi »najbližje objektu«, da tesnoba izhaja iz »prevelike bližine« samega objekta. In kot lepo pokaže Alenka Zupančič Žerdin, »Lacan tu v osnovi sledi Kantu: To, da nas je strah nekega konkretnega objekta oz. predmeta, ne pove ničesar o objektu, ne pravi, da je ta objekt 'nekaj strašnega', pove nam nekaj o subjektu, o njegovem 'oknu fantazme', v okviru katerega nastopa kot tak. To, da nas je strah nekega 'konkretnega objekta' niti najmanj ne priča o 'objektivnosti' tega našega občutka. Nasprotno pa je tesnoba 'objektivni občutek', 'občutek, ki ne vara' in ki priča o tem, da je subjekt tu kar najbližje objektu v strogem pomenu besede, tistemu, ki ga 'konkretni predmet'

¹⁴⁴ Roberto Harari, *Lacan's Seminar on »Anxiety«: An Introduction*, op. cit., str. 78.

¹⁴⁵ Jean-Paul Sartre, *Bit in nič*, cit. v: Jean-Paul Sartre, *Izbrani filozofski spisi*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1968, str. 154.

(strahu) ravno prikriva, s tem, da mu da neko predstavno ali 'fantazmatsko' vsebino«. ¹⁴⁶

Če torej strah priča o subjektovem »oknu fantazme«, lahko rečemo, da je po navadi ravno strah tisti, ki nas »nenehno vara«, zato strahu včasih tudi pravimo »prazni strah« ali »strah ima velike oči«. Strah je pravzaprav »umirjena« tesnoba, strah je – kot pravi Heidegger – »skrita tesnoba«, ¹⁴⁷ zato je strah kot bojazen pred stvarmi sveta – s heideggerjevsko-sartrovsko terminologijo povedano – vselej »nesamolasten«. Tesnoba pa tudi ni avtomatično samolastna, kar bi prvi hip pričakovali od Heideggerja, temveč odpira samolastnost in nesamolastnost kot *možnost*. Se pravi, v tesnobi nismo avtomatično avtentični ali »pristni«, v njej je prej navzoča sama *možnost*, ali natančneje, tesnoba odpira možnost same možnosti, pred katero se »zapiramo« ali »zavarujemo« prav z ontičnim begom v strah, ki po Heideggerju zgolj prikriva prava vprašanja. Prav na tem mestu pa lahko spet priključimo Kierkegaardovo obuditev *možnosti* kot neko zelo zahtevno nalogo, pred katero je postavljen subjekt *preobrazbe*, ki se mora *kot lastna možnost* – če tako rečemo – *na novo roditi*, zato je že pri Kierkegaardu *možnost*, ki jo veže na absolutno izbiro samega sebe (ki se sicer pojavi z absolutnim obupom, kot bomo kasneje videli), tako rekoč »ontološka« kategorija, nekaj, kar zadeva sam status subjekta.

Vseeno pa lahko za zdaj – ne da bi poskušali kakorkoli diskreditirati filozofske obravnave tesnobe, ki so prinesle številne pomembne uvide – vsaj za Heideggerja rečemo, da se je, ker je poskušal »stvari sveta« na vsak način postaviti v oklepaj, da bi sledil svoji ontološki nalogi, Stvári tesnobe v glavnem le »približeval« in jo »pesniško« obdeloval. Oglejmo si enega reprezentativnih posegov: »Zato tesnoba tudi ne 'vidi' kakega določenega 'tukaj' in 'tam', iz katerega se približuje ogrožajoče. To, da ogrožajočega ni *nikjer*, karakterizira >pred-čim< tesnobe. Ta 'ne ve', kaj je tisto, pred čimer ji je tesno. 'Nikjer' pa ne pomeni ničesar, v njem tiči predel sploh, razklenjenost sveta sploh za bistveno prostorsko bit-v. Ogrožajoče se zategadelj tudi ne more približati iz določene smeri znotraj bližine, je že 'tu' – in vendar *nikjer*, je tako blizu, da utesnjuje in nekomu zapre sapo – in vendar *nikjer*.« ¹⁴⁸

Ali ni v tej topologiji »nikjer« in hkrati »je že tu« – in ne glede na »aproksimativnost opisa« – vseeno mogoče detektirati prav lacanovske razlage tesnobe, ki izhajajo iz

¹⁴⁶ Zupančič, *Etika realnega. Kant, Lacan, op. cit.*, str. 111.

¹⁴⁷ Heidegger, *Bit in čas, op. cit.*, str. 262.

¹⁴⁸ *Ibid.*, str. 258.

prevelike bližine objekta, da torej tesnoba vznikne takrat, ko se objektu preveč približamo? Kaj je to ogrožajoče, to, čemur se v tesnobi preveč približamo, tega Heidegger ne more povedati, kajti to, »pred čimer« nam je tesno, je »tukaj«, »tam« in »nikjer«. Njegova filozofska intuicija gre nemara sicer v pravilno smer, vendar pretenzija po samolastnosti vselej zahteva mišljenje »pocelotenja«, do česar pa lahko pride le v registru imaginarnega, zato lahko rečemo, da je to, česar Heidegger očitno ne more misliti,¹⁴⁹ ravno tisti delež izgube (objekt *a*), ki sicer nasploh šele vzpostavi »možnost razmerij med subjektom in objektom – ta pa se vselej dogajajo v registru Imaginarnega. A kolikor je izguba objekta pogoj za sleherno vednost o 'objektivnosti', toliko sam objekt že v principu ne more postati objekt vednosti in spoznanja«,¹⁵⁰ – prav zato pa se Heideggerjevo priklicevanje »nedoločnosti objekta« tesnobe izkaže kot nenehno in spodletelo iskanje »izgubljenega objekta«, ki smo ga prepoznali v izgubi deleža samobiti (ki je nič) in ki se zato upira temu, da bi ga lahko mislil kot objekt spoznanja ali celo kot subjekt samospoznanja (kot samolastno tubit) v taki meri, kot se ji je prepuščal v svoji zahtevi. Ravno zato se mu »stvar mišljenja« (objekt tesnobe) vedno znova izmika – in hkrati pri njej vztraja.

Če sklenemo, lahko rečemo, da obstajata dve paradigmi tesnobe: prva, vsakdanja, je tista, ki jo lahko navežemo na nevarnost izgube dragocenega objekta, službe, torej vsega tistega, kar nam omogoča eksistenčno varnost in zavetje. Ta vrsta tesnobe se navezuje na strah pred izgubo nečesa, kar v skrajni konsekvenci lahko zadobi razsežnost strahu za življenje ali »strahu pred ničem«. Četudi ta Kierkegaardova opredelitev (strah pred ničem) implicira predvsem »ontološki strah«, ki ga po navadi povežemo s tesnobo v njenem močnejšem izrazu, pa lahko »ontično tesnobo« zvežemo s strahom, za katerega smo že pokazali, kakšnim slepilom se prepušča: »slepi strah«, »prazni strah«, »strah ima velike oči« itd.; – in čeprav za strah seveda ne moremo reči, da je »nerealen«, da se nimamo česa bati, pa pravzaprav ne pove ničesar ne o objektu ne o »objektivnosti« občutka, če se še enkrat spomnimo besed Alenke Zupančič Žerdin, temveč prej pove nekaj o subjektivnih »fantazmah«. Druga vrsta tesnobe, tista, za katero nam gre, pa je nekaj povsem drugega in gre v smeri *možnega predrugačenja*, in če hočemo, v smeri nove subjektivnosti, se pravi, v smeri nečesa, kar zadeva sam status subjekta. Iz eksistencialne (»eksistencialistične«)

¹⁴⁹ Tu si bomo spet nekoliko »sposodili« in malce po svoje prikrojili Dolarjevo izpeljevanje, ki sicer ni v nobeni zvezi s Heideggerjem (cf. Dolar, »Strah hodi po Evropi«, *op. cit.*, str. 93).

¹⁵⁰ *Ibid.*

paradigme gledano, bi lahko rekli, da imamo tu opravka s svobodo *par excellence*, ki pa še zdaleč ni svoboda kot *liberum arbitrium*, temveč neka druga svoboda, v kateri se razgrnejo slepila prejšnje svobode, ki je bila »najbolj avtentična prav za zidovi ječe«. ¹⁵¹ Prav tej domači in varni svobodi (v kateri smo lahko očitno »svobodni« le za zidovi neke ječe) je Heidegger rekel »vsakdanji način biti«, ki je oblika bega pred samim seboj, zato se je temu bežanju hotel zoperstaviti z eksistencialnim solipsizmom, ki »oposameznjuje in razklepa tubit kot 'solus ipse'«. V tej uposameznjeni razklanosti (»razklenjenosti«) je tako skupaj s Kierkegaardom našel možnost same možnosti, v kateri so filozofi eksistence zaznali nič kaj blagodejno »svobodo«, na katero pa so morali trčiti v nekem tesnobnem modusu.

3.3. Tesnoba in svoboda

Kot smo videli, se Heideggerjeva razlaga tesnobe izteče v »razpoloženje *možne* odločitve«, ¹⁵² kjer se rodi – heideggerjevsko rečeno – *možnost* »samolastnega« ali »nesamolastnega« načina biti in kjer bi lahko dobili vtis, da smo padli v kakšno svobodo, kar je res in ni res obenem. Zato se moramo tu še enkrat spomniti Kierkegaardovega opozorila, da je tesnoba le »vmesno določilo [...]. Tesnoba ni določilo nujnosti, vendar tudi ne svobode, pri čemer svoboda v sami sebi ni svobodna, temveč zvezana, a ne po nujnosti, pač pa v sami sebi«. ¹⁵³ Oglejmo si torej, v kakšni zvezi sta pojma svobode in tesnobe, če je za to, da »možnost preide v dejanskost«, ¹⁵⁴ potrebno »vmesno določilo«, ki je prav tesnoba – in če se v njej odkriva »[m]ožnost svobode«, ki *lahko* (Kierkegaardovo svarilo!) celo »pripelje posameznika do zloma v tesnobi [...]«. ¹⁵⁵

Kierkegaardova sicer zapletena in dokaj neraziskana knjiga *Pojem tesnobe* ponuja celo vrsto zelo zanimivih vpogledov in iztočnic, ki zahtevajo precej časa in prostora, zato si oglejmo le nekatere. Kierkegaard »začne« s tradicionalnim pojmovanjem človeškega bitja kot dvojnosti duševnosti in telesnosti, ki sama po sebi ne označuje

¹⁵¹ Lacan, *Spisi*, op. cit., str. 42.

¹⁵² Heidegger, *Bit in čas*, op. cit., str. 467.

¹⁵³ Kierkegaard, *Pojem tesnobe*, op. cit., str. 61.

¹⁵⁴ *Ibid.*

¹⁵⁵ *Ibid.*, str. 91.

prav ničesar. Zato ta dva člena potrebujeta tretji člen, ki je duh, sinteza duše in telesa. Človek, kot pravi, je sinteza duševnosti in telesnosti, toda človek ni človek spričo dejstva, da ima pač dušo in telo, temveč lahko *to* postane šele z izvršeno sintezo, ki jo naveže na izvorni greh. Pred izvornim grehom je duh sicer vseskozi prisoten, vendar zgolj *sanja*, je duh, ki se ne ve, dokler ne trči na slavno prepoved Boga v Genezi: »Le z drevesa dobrega in hudega nikar ne jej!«, pred »nastopom« katere je adamovski psihološki svet tvorila nekakšna blaženost, blaženost, ki je bila torej udarjena z Adamovo nevednostjo. Kot pravi Kierkegaard, Adamov sanjajoči duh ni ničesar razumel, vse pa se spremeni s prepovedjo, ki mu jo naloži Bog. Zgodba seveda ni brez mašil, kajti če Adam ni ničesar razumel, kako je razumel *sámo* prepoved? Skratka, če skupaj s Kierkegaardom preskočimo kompleksnost tega ugovora, Adamov duh sanja in sanjal bi še naprej, če tu ne bi naletel na omejitev, na neki NE.

Pogoj, da lahko postanemo človeška bitja, zahteva torej neko »prebuditev«, za kar pa je potrebna »beseda gospodarja«, kolikor pred to besedo bitje ni ne človek ne žival; da bi torej prišlo do sinteze in da bi se tako »človeško« bitje vzpostavilo kot duh, mora trčiti na prepoved. Kierkegaardova poanta tu seveda ni le v tem, da z nastopom greha pride preprosto samo do tega, da je odslej človek zaznamovan kot grešno bitje, temveč je naravnost »ontološka«: z izvornim grehom pride namreč do ključne *preobrazbe* načina biti, do nove »kvalitete« bivanja, skratka do modusa »biti človek«, do česar je tako po Kierkegaardu prišlo »nenadoma«, v »trenutku«, s »kvalitativnim skokom« kot velikim »preskokom« v duha – kot razcepljenega. Vseeno pa se je – če sledimo Kierkegaardu – pred tem »ontološkim učlovečenjem« in še preden se je »bitje« v prepovedi razcepilo ter tako postalo Duh (»samozavedanje«), nekaj *dogajalo*.

Kolikor *pred* to veliko inavguracijo duha sanjajoči duh še ni vzpostavil »resnične sinteze« in še ni duh v pravem pomenu besede, pa je v dobi nedolžnosti obenem že prisotna neka dialektika in »sovražna moč duha«, ki »neprestano moti odnos med dušo in telesom, ki sicer obstaja, kolikor dobiva svoj obstoj šele od duha, pa tudi ne. Po drugi strani je prijateljska moč, ki teži k oblikovanju tega odnosa«. ¹⁵⁶ Duh je torej sicer prisoten, vendar samo tako, da »moti« odnos med dušo in telesom, po drugi strani pa sta duša in telo v »medsebojnem odnosu« le prek duha, ki se s tega vidika

¹⁵⁶ *Ibid.*, str. 54.

kaže kot »prijateljska moč«. V tem antagonističnem razmerju je tako duh prisoten le v toliko, da razmerje »obstaja«, nič pa o tem ne ve. Prisoten je le kot manjša »motnja«, ki je potrebna, da bi prišli do nečesa, čemur lahko rečemo zametek življenja, ki ni zgolj vegetativno; v njem Kierkegaard že najde zametek tesnobe, ker »človek ne more le vegetirati, ker je določen kot duh; od tesnobe ne more pobegniti, ker jo ljubi. V resnici je tudi ljubiti ne more, ker beži pred njo. Zdaj je nedolžnost na vrhuncu«. ¹⁵⁷

Doba nedolžnosti torej doseže vrhunec v nedoločni tesnobi, ki pa bo svojo »polno vsebino« prejela šele s prepovedjo, ki inavgurira duha tako, da ga pripne na samo čutnost. Kar tako dobimo s prepovedjo, ni duh kot tak, temveč čutnost. Ali še drugače, ker prepoved »prebuja poželenje«, ¹⁵⁸ se »duh« »vzpostavi« prek poželenja kot čutnost, tako da tu trčimo na »notranje protislovje«, ki se drži samega duha, katerega »vznik« povsem koincidira s čutnim. Tu še zdaleč ne gre za to, da bi se v nekem »trenutku« (prek »izvirnega greha«, sinteze in kvalitativnega skoka) duh »ločil« od čutnosti in bi tako prejel samostojno življenje, temveč se duh »vzpostavi«, narobe, šele tako, da hkrati postane čutnost. Od tod seveda nenehne preglavice, ki jih dela čutnost duhu – in obratno. Kot rečeno, pa ni bilo bitje, ki naj postane »človeško«, pred izvršeno sintezo, pred prepovedjo in pred nastopom »kvalitativnega skoka«, ne »človek« ne žival. Stvar ni v tem, da bi z dejanskostjo duha bitje postalo »človek« tako, da bi dokončno vstopilo v kraljestvo duha, temveč postane človek Človek, kot pravi Kierkegaard, šele tako, da obenem postane tudi žival. Šele tako, da postane Človek, obenem postane tudi Žival (postajati človek – postajati žival).

Z »dejanskostjo duha« tako vstopimo v prostor, ki ni ne »živalski« ne »pristno človeški«, ali še drugače rečeno, Kierkegaardova »sinteza« inavgurira človeka kot »nepristno bitje«, kot bitje brez narave, ki nima nobenega »programa«, v katerega je vpisana živalska narava, hkrati pa na tem mestu sinteze vpelje pojem svobode kot fundamentalne »odprtosti biti«, če hočemo. Svoboda za Kierkegarda seveda ni povsem »enoumna« in je sama po sebi zelo »protislovna« in ambivalentna dvojnost ljubezni in sovraštva: je nekaj, kar se ljubi in hkrati boji same sebe. Kako je torej treba razumeti kierkegaardovsko sintezo, s katero pridemo tako do duha kot do svobode in tesnobe, ki jo prinaša sama svoboda? Vprašati pa se moramo še nekaj: če smo prej rekli, da imamo v stanju nedolžnosti na razpolago vse tri člene, telo, dušo in

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ *Ibid.*, str. 55.

duha – kako se pri vsem tem vzpostavi duh kot »dejanski« in kot »samozavedajoč se«, če ni glede na prva dva člena *nič zunanjega* in če tako rekoč dvigne samega sebe iz lastne neposrednosti?¹⁵⁹

Zato se tu še enkrat spomnimo, da je duh v tej dobi nedolžnosti prisoten le v toliko, da v prvotno-osnovno razmerje med dušo in telesom vnaša določeno napetost in »antagonizem«; je tako »sovražna« kot »prijateljska moč«, ki dušo in telo tako rekoč »zlepi« v minimalno razmerje, ga skratka »omogoča«, a vendar duh, katerega prisotnost vzpostavlja to razmerje, po drugi strani to razmerje »vzpostavlja« samo tako, da ga »moti«. Če torej duh vnaša v razmerje samo motnjo, pa ne deluje tako, da bi to prvotno razmerje rušil, temveč ga kot »motnja« ravno priključuje k življenju, ki je za zdaj še čisto imanentno življenje, potopljeno v brezrazlikovano neposrednost. Duh v tej potopljenosti še ni »življenje duha«, ki mora, da bo vzpostavil sintezo, trčiti na neki *razloček*, zato se moramo vprašati, kaj torej *ukine neposrednost*, če se neposrednost, kot nekoliko enigmatično pravi Kierkegaard, »ne ukine s posredovanjem, temveč s tem, ker je posredovanje s svojim manifestiranjem istočasno ukinito neposrednost«?¹⁶⁰ Ali se nekaj vrstic zatem, ko Kierkegaard pravi, da se nedolžnost »ukine s transcenco«, ¹⁶¹ ujamemo v protislovje, če rečemo, da samo imanentno gibanje (in če Kierkegaard trdi, da je do izhoda iz stanja nedolžnosti prišlo s kvalitativnim skokom, z »misteriozno« vključitvijo zunanosti: z grehom) proizvede lastno transcenco, da sam imanentni samorazvoj proizvede transcendentalno operacijo, ki je natanko kierkegaardovska sinteza? Da se torej duh vzpostavi (kot sinteza) kot »imanentni presežek«, ki ga poraja lastni »moteči« antagonizem – ki se je moral v nekem trenutku ponavzočiti? Kje bi lahko iskali ta trenutek »ponavzočenja«: v prepovedi, ki je bila naložena Adamu? Kdo mu je naložil to prepoved, če sam ni ničesar razumel, še same prepovedi ne? A zadrega »odpade«,

¹⁵⁹ Tu je potrebna opomba. Kierkegaard v delu *Pojem tesnobe* pravi, da v »nedolžnosti človek ni določen kot duh, temveč je duševno določen v *neposredni* enotnosti s svojo naravo« (*ibid.*, str. 51, poudarek v kurzivi je naš), kar ne pomeni, da lahko neposrednost in nedolžnost enačimo (več o tem koncizno: Simon Hajdini, *Na kratko o dolgčas, lenobi in počitku*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, zbirka Analecta, Ljubljana 2012, str. 109–112). Stanje nedolžnosti je »kvaliteta, je *stanje*, ki more zares bivati [...]« (Kierkegaard, *Pojem tesnobe*, *op. cit.*, str. 46), medtem ko je »neposrednost nekaj, kar je treba ukiniti, čigar določilo se ukine, nekaj, česar v resnici ni, ampak celo – vsem ko se ukinja in šele tedaj ko se ukine – vstopa v bivanje kot to, kar je bilo, preden se je ukinito in je zdaj ukinjeno«. (*Ibid.*) V nadaljevanju bomo omenjeno konceptualno razlikovanje med neposrednostjo in nedolžnostjo nekoliko zanemarili, ker želimo obdržati določilo nevednosti (»[n]edolžnost je nevednost«, *ibid.*, str. 47), ki je v Kierkegaardovi analizi obupa (kot bomo videli kasneje) natanko določilo »neposredneža« – ki je tiste vrste obupanec, ki se ne ve, ki se ne »zaveda« svojega obupa, torej prav tisti, ki je zgolj v »neposredni enotnosti s svojo naravo«.

¹⁶⁰ *Ibid.*, str. 46.

¹⁶¹ *Ibid.*

ko Kierkegaard pravi, da je sam Adam-jezik, ki govori, »govorec je tako Adam sam«;¹⁶² prepoved ni prišla »od zunaj«, temveč je »produkt« Adamove govore. Tu si bomo privoščili rahlo eskapado: ali si lahko predstavljamo, da je butasti Adam govoril in govoril in v tej govoricci povezoval dušo in telo, v tem besedičenju pa je kar naenkrat trčil na »prepoved«, da je temu govoričenju enkrat le bilo konec, da je v sámi njegovi govoricci vzniknil »presežek« in pri tem ostal brez besed? Tudi Adam je imel namreč duha, ki je »motil« ravnovesje le v toliko, da je lahko živel. Kar naenkrat pa je Adam ostal brez besed (takrat je le razumel smisel besed »ne jej z drevesa spoznanja!«), razumel je prepoved, da mora še naprej besedičiti, ni pa razumel tudi smisla prepovedi: »Pojasnilo je zato naknadno. Prepoved mu vliva tesnobo, ker v njem prebujata možnost svobode. Kar je ob nedolžnosti šlo mimo kot nič tesnobe, je zdaj vstopilo vanj samega, kjer je spet nič, to je tesnobna možnost *môči*. Kaj je to, kar on more, o tem nima nobene predstave; kajti sicer si predstavljamo – kar se običajno dogaja – kasnejše, razliko med dobrim in zlim. Le možnost *môči* je, ki obstaja kot višji izraz tesnobe; kajti v tem pomenu je in ni, jo ljubi in od nje beži.«¹⁶³

Kot pravi Kierkegaard, »pojasnilo je naknadno«, odloženo, postavljeno v oklepaj, kot »hipoteza«, pa vendar, mar ni ta trenutek »ponavzočenja duha« (kakorkoli ga že mislimo) v nekem smislu natanko trenutek, ko trčimo na »Besedo« in obenem ostanemo »brez besed«, ko ne moremo povedati *tistega*, *tistega*, za kar gre ..., ker ni česa povedati, hkrati pa trčimo na neizmerno željo *povedati*, *iz-povedati* »bit«, če hočemo? In da sama »transcendentalna prepoved« povleče za sabo »osamosvojitve« nič in zametek »vednosti« ter obenem sam »nič vednosti«, radikalni »ne vem«, kjer »se vsa dejanskost vednosti zrcali v tesnobi kot neznanskem niču nevednosti«¹⁶⁴ – in mar ni tako edini »objekt«, ki ga je duh spravil predse, sam nič-vednosti, v katerem je lahko prvič abstrahiral in hkrati ukinil »neposrednost«, v kateri je doslej bil? Do *razlike*, do preloma z »neposredno enotnostjo s svojo naravo« namreč lahko pridemo le tako, da ji nekaj odvzamemo. Ali ni tega odtegljaja mogoče misliti natanko kot odtegljaj »zgubljenega« objekta-niča, ki ga je moč *misliti* oziroma zavoljo katerega je sploh mogoče *misliti* (ki odslej »za večno« določa mišljenje v neki razcepljenosti) – in ki je bil zmožen izbežati duha iz njegove neposrednosti v vsej dvoumnosti, ki jo

¹⁶² *Ibid.*, str. 58.

¹⁶³ *Ibid.*, str. 55.

¹⁶⁴ *Ibid.*

prinaša? Mar ne moremo reči, da je pogoj »minimalnega samozavedanja« natanko ta »transcendentalna odcepitev« objekta-niča, ki za vselej poruši brezrazlikovano ravnovesje imanentnega življenja, in da se torej človeška žival učloveči in hkrati razcepi natanko v tem transcendentalnem »odklopu« kot nezvedljiva *razlika* do samega sebe? *Razlika, ki je subjekt sam*, nič in lastna možnost obenem, tako da lahko rečemo, da je »pogoj učlovečenja« ravno vpeljava niča kot »odpadlega« objekta, ki je hkrati izguba nečesa, kar pred to operacijo ni moglo imeti »statusa« niča, temveč »blažene nevednosti«.

Mar ni po vsem tem in z neznosno lahkostjo poenostavljanja mogoče trditi, da gre v trenutku sinteze, v tej veliki inavguraciji duha (ki jo je Kierkegaard mislil s kvalitativnim skokom v »subjektivnost« in zgodovinskost kot *táko*), za to, da je to, kar »izgubimo« in hkrati »pridobimo«, sam nič kot objekt, ki ga v »neposrednosti ni bilo« in ki se je lahko ponavzočil samo kot »izguba 'izgube'« ali kot »manku opore v manku«, in tako spet priključimo Lacanovo definicijo tesnobe? Tu se Kierkegaardova obravnava tesnobe in lacanovska psihoanaliza če že ne stikata, v »nenehnem odnosu« vsaj dopolnjujeta. Je mar mogoče to »skupno« jedro »izvora« tesnobe »primerjalno« misliti prav na sidrišču »zrcalnega stadija« in »izvirnega greha« v tem, da se moramo v nekem »trenutku« odreči čistemu uživanju samobiti z odtujitvijo »deleža neposredne biti« (kot neke »odtujitve niča«, kot trdimo sami)? Tistega niča, ki vodi »subjekt« k pocelotenju imaginarne identitete, vendar to pocelotenje ni brez vrzeli, kolikor subjekt vzpostavlja svoje razmerje do realnosti le za ceno izpada niča. Ali ni »večnega vračanja enakega« mogoče razumeti tudi kot večno vračanje samega niča, ki se vedno znova vrača na isto mesto, kar vse skupaj vzbuja skušnjava dimenzije Realnega? Ta teza ni samo (kvazi)nietzschejevsko-lacanovska, vleče se vse od Kierkegarda, ki je tesnobo formuliral kot »strah pred ničem« v tisti dvoumnosti, ki jo subjekt izkuša na način vrtoglavice in omedlevanja.

Če je, kot se glasi slavna Kierkegaardova opredelitev, »tesnoba vrtoglavica svobode«, ¹⁶⁵ je tudi sama svoboda dosti bolj »dvoumna«, kot to poskuša prikazati kakšna idealistično-ideološka podoba radostno-svobodnega uživanja življenja, kjer so mi na razpolago raznovrstne možnosti: češ, bolj ko se »počutim« svobodnega, bolj znam izkoristiti in »zagrabiti« možnost in priložnost – in tako dalje. Pravkar omenjena označitev tesnobe kot vrtoglavice svobode seveda še zdaleč ne priklicuje

¹⁶⁵ *Ibid.*, str. 75.

izkustva svobodne volje kot *liberum arbitrium*¹⁶⁶ in neskončnih možnosti, ki se mi tu ponujajo (kar spet lahko povzroči vrtoglavico, vrtoglavico, ki jo – denimo – doživimo v hipermarketih: svobodni trg »ustvari« vrtoglavico potrošnika; če le ima denar, se mu lahko kaj hitro zvrtili), kjer izbiram to ali ono, temveč v svobodi v kierkegaardovskem smislu trčim na *možnost sáme možnosti*, kjer ne gre za »svobodo izbire«, temveč za to, da izberem sámo svobodo. Ta druga podoba svobode je povsem drugačna od »svobodne volje« (*liberum arbitrium*), ki je dejansko nesvoboda, kjer *moram* vselej izbirati »med čim«. Ta »moram« že sam po sebi govori o tem, da je moja še tako »svobodna« izbira dejansko nesvoboda, ker moram vselej izbirati znotraj že danih koordinat »dialektike dobrega in zlega«. S tega stališča je vsaka izbira sama po sebi heteronomna (»patološka« v kantovskem pomenu, bi lahko rekli), kolikor je dejanje izbire vselej pogojeno z nekim zunanjim objektom.

V kierkegaardovski paradigmi pa Izbira (z veliko začetnico) ni več izbira med tem in onim, med dobrim in zlim, kolikor tu ne izbiram več med različnimi zunanjimi možnostmi, ki se mi ponujajo, temveč izberem le še sámo izbiro: ko izberem sámo izbiro, pa izberem Dobro v emfatičnem smislu. Tu seveda ne izberem nič drugega kot »samega sebe« kot svobodo, ki je dejansko izbira nekega *dopolnila*, ki izbirajočega od znotraj preseka in hkrati presega. Kierkegaardovska svoboda se tako združuje v ključnih pojmih nič, možnosti in tesnobe, v katerih trenutek izbire priključuje takó možnost kot nič, ki se je nujno drži. V tej dvojnosti je nemara srčika tesnobe, ker se mi obenem z možnostjo hkrati pridruži nič. Oziroma drugače, možnost (torej svoboda) vselej izhaja iz nič (iz neskončnega), iz katerega vedno znova pričenjam, če nočem svojega »biti svoboda« reducirati na običajni vpis tistega »kar je« ali »kar sem«, kjer vselej izberem sámo »nesvobodo« *liberum arbitrium*.

Brž ko namreč izberem »nekaj« (v zunanjem smislu izbire), padem v običajno, »patološko« svobodo, bi lahko rekli, kjer se svoboda »oprime končnosti in se je čvrsto drži. V tej vrtoglavici se svoboda onesvesti«. ¹⁶⁷ Če prevedemo, do svobode pridemo na dvoumen način: brž ko se oprimemo »končnosti«, pademo v »patologijo« neskončnih možnosti (se pravi – v »končno«), v katerih se svoboda »onesvesti«. Zato Kierkegaard veže Svobodo na trenutek »izbire« kot »možnost

¹⁶⁶ O Kierkegaardovi kritiki *liberum arbitrium* kot neke »nespecifične svobode«, se pravi dejansko »nesvobode«, glej Arne Grøn, *The Concept of Anxiety in Søren Kierkegaard*, Mercer University Press, Macon, Georgia 2008, str. 72–75.

¹⁶⁷ Kierkegaard, *Pojem tesnobe*, op. cit., str. 75.

možnosti«, v kateri ne morem, če nočem pasti v »patološko«, v »končno« (ki ga zastopa kierkegaardovski estetični stadij), izbrati nič drugega kot samo izbiro, ki morda prvi hip deluje kot prazna izbira, vendar se vse to razreši šele takrat, ko človek absolutno obupa. Kot bomo videli kasneje (v poglavju o obupu), do »svobode« paradoksnost pridemo šele v absolutnem obupu, šele ko človek absolutno obupa, se (vsaj v kierkegaardovski paradigmi) lahko izbere »kot subjekt«, pa vendar, če se vrnemo: subjekt »svobodne izbire« se najbolj slepi ravno glede svoje svobode, ker s samo izbiro dejansko izbere nesvobodo, kolikor izbira le kot servilno bitje, zato mora, če naj ne zapade hlapčevanju »končnemu«, izbrati svobodo, ki je v osnovi afirmacija nič, v katerem se razpira sama *možnost možnosti*.

Ta podvojitvev je ključna, ker z nepodvojeno možnostjo pademo v estetični stadij *liberum arbitrium* in v kozmos majhnih razlik. Brž ko namreč izberem nekaj zunanjega in kolikor se mi izbira kaže kot dana možnost med vsemi drugimi »neskončnimi« možnostmi, vselej izberem le paradigmo, ki odpre prostor »objektivni realnosti«, tisti realnosti, ki je po navadi zelo suhoparna in duhamorna. »Končno«, »obstoječe«, »realnost«: vse to ponuja sicer »neskončne možnosti«, pa vendar moram v tej »neskončni« izbiri izbirati samo kot heteronomno bitje, kajti v tej paradigmi strogo gledano nikoli nisem tisti, ki izbira, temveč nekdo, ki ga je izbrala neka specifična možnost. Ta možnost pa nikoli ni *moja možnost*, zato Kierkegaard govori o subjektu kot o možnosti same možnosti, o nič, o možnosti ali o možnosti, ki izhaja iz nič tako, da nenehno moti obstoječe.

Kierkegaard zato vse svoje račune polaga v duha, ki je svoboden le, kolikor je zmožen vztrajati v dvoumnosti tako, da se ne ujame v mrežo tiste svobode, ki je najbolj avtentična prav za zidovi ječe, v obstoječem. *Možnost* svobode pa seveda s seboj prinaša tudi neko tesnobno »ambivalentnost«, kar Kierkegaard zgoščeno zapiše kot »[t]esnoba je *simpatična antipatija in antipatična simpatija*«,¹⁶⁸ zato lahko govorimo o »prijetni« ali o »mučni« tesnobi kot o nečem, kar priča o privlačnosti ali neprivlačnosti nedoločnega. Mimo teh vsakdanjih, bolj ali manj privlačnih tesnobnih odtenkov, ki jih včasih povezujemo s »sladko« tesnobo bližnjega ljubezenskega srečanja, včasih s »plodnostjo« treme pred kakim javnim nastopom, včasih spet z intuicijo »nezmotljivega notranjega čuta«, ki nas pač opozarja na sumljive okoliščine, pa seveda Kierkegaardove implikacije merijo v samo ontološko jedro

¹⁶⁸ *Ibid.*, str. 52.

subjekta, in če hočemo, v »bit človeka«, ki ni – če nakažemo smer izpeljevanja – prav nič »nasebna«.

Iz doslej povedanega je tako mogoče potegniti sklep, da je tesnoba, če rečemo nekoliko »abstraktno«, v osnovi priklic »neskončnega v končnem«, ki v »spontano predpostavko« nasebnosti moje biti vnese neko vrzel, ki ji ni mogoče ubežati. O tej vrzeli se je Sartre izrazil z besedami, da med človekovo bitjo in njegovo svobodo ni nobenega razločka, seveda pa je v jedru tega »biti svoboda« prav nič presenetljivo naletel na samega črva nič, ki me loči od mene samega tako, da nikoli nisem le to, kar sem. Če bi bil preprosto to, kar sem, bi padel v esencializem nasebnosti. Povedano še drugače, če bi bil le to, kar sem, bi bil hkrati bistvo in stvar, moje bistvo bi tako opredeljevala razsežnost stvari.

V tesnobi pa se mi razpira svoboda, ki me loči od mene samega na način odtrganosti od mojega bistva tako, da hkrati nisem to, kar sem, o čemer govori Heglov stavek: *Wesen ist, was gewesen ist*, se pravi, da je bistvo to, kar je bilo, ali da je bistvo skupek vsega, kar je mogoče izreči le kot goli *je*. Vendar bistvo tega *je* lahko izrekamo samo kot *bivše*, *je* je nekaj, kar je *bilo*, tako da bistvo, ki se ga poskušamo polastiti, vselej izginja v *razliki* do tega »sem«, ki ga lahko izrekam samo na način nekega ne-jaza. Vselej, ko poskušam izreči »bistvo«, govorim tako, da *nisem* tisto bistvo, o katerem se želim izreči in za katero upam, da sem, ker vselej govorim z neke zunanje perspektive »še-ne-in-ne-več-jaza«, v kateri zrem samega sebe in svoje domnevno bistvo kot neko stvar. Tej psihološki potrebi po nasebnosti pa se najbolj trdovratno zoperstavlja prav tesnoba, ki v osrčje moje »biti« vpelje razcep, ki ga lahko zapišemo tako, da sem in hkrati nisem to, kar sem. Tesnoba je tako najboljša priča razcepa, ki nas varuje pred nevarnostmi »psihološkega determinizma«, pred katerim je svaril Sartre in v katerem »*smo zmeraj to, kar smo*, in [ki] s tem znova uvaja v nas absolutno pozitivnost biti-na-sebi ter nas na ta način spet integrira v krilo biti«. ¹⁶⁹

Svoboda se mi tako v tesnobi torej *kaže* kot nenehna *kriza nasebnosti*, v kateri se razkriva *nič*, ki me loči od mene samega, ki sem to, kar sem (in prav zato nisem več to, kar sem), od *možnega* mene samega, ki bom, pa vendar v tem trenutku *nisem* tisti, ki bom. Sartre zato na tem mestu razlikuje dve vrsti tesnobe, dva načina, v katerih nikoli ne morem biti le to, kar sem, in kjer subjektovo izkustvo samega sebe preči

¹⁶⁹ Sartre, *Bit in nič*, op. cit., str. 171.

prav nemožna koincidenca biti eno s samim seboj, kjer ne gre toliko za to, da bi naleteli na razcepljeni subjekt, kot za to, da se tu subjekt sooči z »luknjo« in temeljno »nevednostjo« o samem sebi.

Prva oblika je »tesnoba pred prihodnostjo« kot tesnoba pred lastno *možnostjo*, v kateri naletimo na temporalnost, ko »nič trenutno bivajočega ne more strogo determinirati, kaj bom. Ker pa vendar že sem, kar bom (sicer bi me ne zanimalo biti ta in ta), *sem tisti, ki bom, a to na ta način, da to nisem* [...]. Prav zavest, da sem svoja lastna prihodnost, a to takó, da to nisem, imenujemo tesnobo«. ¹⁷⁰ Moja možnost se namreč izkaže za nedoločno in porušljivo, ker se mi ponuja le tako, da na neki način skočim v prazno. Tesnoba pred prihodnostjo se mi torej kaže kot tesnoba pred »neznanim mene samega«, kolikor sama možnost temelji v nečem, v čemer se subjekt ne pozna in kjer je jaz »odvisen v samem sebi od jaza, ki še ni moj jaz«. ¹⁷¹

Sartre drugo obliko, »tesnobo pred preteklostjo«, primerja s tesnobo kockarja, ki pa jo lahko pravzaprav izpeljemo že iz prve. Če gre pri prvi za to, da je moja *možnost* vselej nekaj nedoločnega, kolikor se možnost organizira okrog »tujosti in drugosti jaza«, pa gre pri tesnobi kockarja kljub še tako »nepreklicnim« sklepom, da preneha kockati, za to, da ga ne more *nič*, grozečemu propadu navkljub, prisiliti v to, da bi se svojih predhodnih namer tudi držal. Tu ne gre samo za neko obliko »šibke volje« ali za boj »razuma s strastmi«, pač pa bolj za to, da kockar v nenehnem prelamljanju svoje obljuje (samemu sebi in drugim, ki jih noče izgubiti) dobro ve, kaj mu je storiti (oziroma česa ne sme storiti); se pravi, tu ne gre za problem »vedeti ali ne vedeti«, temveč za to, da subjekt-kockar nenehno izkuša ničnost svojih predhodnih sklepov. Skratka, tudi če kockar ve, kaj mu je storiti (se ne sme prepustiti svoji razvadi), vselej naleti na skušnjava, ki v osnovi priključuje nezvedljivost jaza na samega sebe (nezvedljivost, ki jo tu v osnovi zakoliči nezvedljivost želje). Kockarjeva tesnoba je tako tesnoba pred »samim seboj«, kolikor vedno znova izkuša razcep med svojo (preteklo) odločitvijo in »aktualno« skušnjava, kar lahko povemo tudi tako, da v trenutku skušnjave popusti prav zato, ker sam *ni več tista celokupnost svojih sklepov*, kakršna je bil. Če bi namreč »ostal« ali če bi »za vselej bil« ta celokupnost svojih sklepov, bi izginila tudi sama skušnjava.

Če je torej tesnoba pred prihodnostjo tesnoba pred nedoločnim, pa je tesnoba pred preteklostjo tesnoba pred »določnim«; subjekt tu ve, kaj je vir njegove tesnobe, a

¹⁷⁰ *Ibid.*, str. 158.

¹⁷¹ *Ibid.*

tako, da se sooča z nečim, kar je »več od njega samega«, ki negira to določno, ker nikoli ni samo preteklost svojih dobrih odločitev. Svojih še tako bronamernih sklepov se ne more v popolnosti držati ravno zato, ker nikoli ni zgolj to, kar je – temveč vselej že lastno »Drugo«, postajanje Drugega, ki ga loči od nasebnega jaza. Tako se zdi, da tesnoba pred preteklostjo in tesnoba pred prihodnostjo koincidirata natanko v tej iztirjeni nasebnosti, v kateri sem in nisem to, kar sem.

Kar torej lahko potegnemo iz teh dveh oblik tesnobe, katerih skupna »struktura« je, da *nikoli nisem to, kar sem*, je to, da v tesnobi vselej izkušam iztirjenje nasebnega sestva. Da sestvo nikoli ni le to, kar je, temveč nekaj Drugega, to drugo, ki smo ga sami vseskozi zapisovali kot *razliko-nič*. Na prvi pogled s tem ničem nismo ničesar storili, ničesar povedali, pa vendar o tesnobi lahko pove nekaj prav ta sartrovski črv polnega sestva. Nič, ki me loči od mene samega, hkrati pa me vpelje kot možnost, kot »postajanje pred lastnim drugim« (Heidegger).

Kaj lahko po vsem tem še rečemo o tesnobi? Če poskusimo z neko poskusno opredelitvijo, bomo rekli, da je tesnoba *afekt svobode* v zelo širokem smislu besede, kjer sem afektiran tako, da se mi nenehno razkriva eksistenca nič, kjer lahko kaj hitro dobimo občutek, da gre dejansko za reakcijo na pretečo izgubo »svobode«. Da torej tesnoba signalizira možno izgubo, udarec subjektu. Druga, heideggerjevska – ontološka varianta pa je po drugi strani našla svojo *lastno možnost* v tem, da je nič odkrila kot pojav. Če je v prvi, »ontični« varianti nič »grožnja«, je po drugi (heideggerjevski) nič »rešitev«, s katerim se ponuja *možnost drugače biti in drugače misliti*. S tega vidika je tesnoba afekt, ki lahko kaj pove o nas samih, vendar se je Heidegger s svojo fundamentalnoontološko tesnobo, s katero je prikliceval samolastnost, močno približeval nečemu, kar diši po »nasebnosti« in po avtentiki biti, od česar pa se je kljub vsemu notranje distanciral, kolikor ontologizacija nič radikalno destabilizira našo »bit v svetu«. To eminentno eksistencialno občutje-razpoloženje-afekt namreč sredi *Biti in časa* zareže v sredino »biti« in tako pokaže na njeno neravnovesje, ki priča, če se nekoliko nerodno izrazimo, o sami labilnosti še tako stabilne (tu)-biti.

Če je Heideggerjeva razlaga tesnobe precej ambiciozna in »elitistična«, češ da »pravo« tesnobo lahko izkušajo le »pravi« in da masa o tej »ontološki« tesnobi ničesar ne ve, pa je tudi Sartre masovnemu načinu biti očital »slabo vero« in neiskrenost [*mauvaise foi*] v tem, da si zatiska oči pred samim seboj, pa vendar: »možnost«, ki jo Heidegger »navadnim« ljudem povsem odreka, je Sartre sicer

sleherniku spet približal, a v istem hipu oddaljil s formulacijo, da smo navsezadnje tesnoba »mi sami«. Ta na videz nerodna in brezvsebinska formulacija seveda ima neko težo v dejstvu, da če smo »mi sami« tesnoba, ji pač ne moremo ubežati, da če bežimo, pristanemo v življenjskem modusu odvrnitve od pravih problemov – in mogoče tudi od možnosti *drugače biti*. Sartre je torej tu po eni strani vpeljal »nemožnost bežanja«, obenem pa je vsakdanjemu načinu biti očital »neiskrenost«, zato je na tem mestu potrebna kratka opomba: tesnoba ni take vrste afekt, kot je na primer strah, kjer lahko grozečemu »objektu« ubežimo ali se mu pač postavimo po robu, temveč tu ubežim samemu »strahu« pred tesnobo, da bi se tisto »okno fantazme«, ki zagotavlja relativno varnost moje inertne biti, ne razbilo.

Tako je sartrovski eksistencialni tautologiji, v kateri smo tesnoba »mi sami«, vseeno treba pritrrditi. Sartrovo izpeljevanje je povsem pravilno, ko pravi, da je beg pred tesnobo le (možni) način, kako se *zavem* same tesnobe, ker nikoli (če le nismo povsem »neiskreni«) ne morem pobegniti od samega sebe, ne da bi *mislil* na to, da bežim, bežim lahko le v zavesti, da bežim,¹⁷² ker ne morem več bežati tako, da o »objektu« (praznem mestu ali vrzeli v jazu) nočem več ničesar vedeti, zato lahko rečemo, da smo v tesnobi prisiljeni misliti, vendar trčimo na refleksijo, ki je povsem prazna. Reflektiram *nič: kaj je to?* – in že pozabim, za kaj je šlo. Nič se ni zgodilo, mimo je, pravimo običajno; če je zraven kaj strahu, toliko bolje. Še en izgovor, da se ne misli. Tesnoba je medij misli *par excellence*. *Tesnoba je sama misel*. Korak ničā. V tesnobi namreč *moram* reflektirati, ker ji ne morem ubežati. Tudi »beg« je oblika refleksije, vendar je Sartre, kot rečeno, tu spet tlakoval heideggerjevsko pot »za redke«, ki bodo vztrajali v tistem »breznu ničā«, po katerem se ločijo »iskreni« od »neiskrenih«. Ta v slovenščino prevedeni moralistični podton *mauvaise foi* (neiskrenost) tako spet priklīče heideggerjevski elitizem, pa vendar: čeprav za tesnobo še zdaleč ne moremo reči, da je »elitistično izkustvo«, je po drugi strani res, da so le redki o njej povedali (ali vsaj poskusili povedati, gre bolj za poskuse) kaj, kar se »dotika« same tesnobe – in ne česa drugega, ker okrog tesnobe kroži vse polno njenih morda bolj »oprijemljivih sorodnikov«.

Sami smo ta eksistencial-afekt-razpoloženje (ta široki afektivni razpon, ki ga implicira) poskušali misliti na presečišču filozofije in psihoanalize. Tudi če je slednja »prezahtevni« filozofiji eksistence znala porezati peruti, je tudi sama morala vedno

¹⁷² *Ibid.*, str. 177.

znova priznati, da se vse vrti okrog tega tako zelo vsakdanjega afekta, ki nam je ravno zato, ker je »preveč blizu«, uganka, pravi trojanski konj med afekti. To dá misliti, misliti afekt, o katerem še vedno lahko povemo zelo malo. Tudi zato, ker posega v vednost, ki dá vednosti vedeti, da pač ne ve prav veliko.

4. DOLGČAS

4.1. Fundamentalni dolgčas

Dolgčas. Še en masivni »dogodek nič«. No, bolje je reči ne-dogodek: da se nič ne zgodi ali da se nič ne dogaja, kot običajno pravimo. Ali če to povemo v slengovski govorici: »nič ne dogaja«, ki v izpuščenem »se« poudarja naravnost antiheideggerjansko poanto, da »nič« ni noben dogodek, da nič v sebi ne nosi nobene »potencialnosti«, da je nič zgolj nič, antipod dogodka in antipod smisla. Skratka, nič ne dogaja, nič ne vodi nikamor, nič je črna luknja v bivajočem, prazni presledek k »zdaj pa spet dogaja«.

Četudi je dolgčas splošen človeški pojav in tako rekoč univerzalno eksistencialno izkustvo, pa bomo kmalu naleteli tudi na take vrste »dolgočasneža«, ki se pač nikoli ne dolgočasi. V tem zanikanju je namreč Kierkegaard začel graditi svojo »teorijo« dolgčasa, ki ne dopušča »nobene« izjeme. Kot pravi: »Izkušeni ljudje trdijo, da je zelo pametno začeti z načelom. Jaz jim to priznavam in začenjam z načelom, da so vsi ljudje dolgočasni. Ali bi se moral pojaviti kdo, ki bi hotel biti zadosti dolgočasen, da bi mi v tem nasprotoval?«¹⁷³ To načelo, čeprav na videz samo provokativno, pa vsebuje zrno resnice v tem, da je tisti, ki se nikoli ne dolgočasi, morda največji dolgočasnež. Tu pridemo do pripoznanja »prek ovinka«: če se nekdo morda res nikoli ne dolgočasi, pa bo resnico dolgočasja lahko prepoznal tako, da dolgočasi druge. Zato obstaja precejšnja možnost, da bo tudi ta slej ko prej ponovil Kierkegaardovo neskončno sodbo.

Tako so nekateri največji filozofi, kadar so spregovorili o tem tako zelo podcenjenem in »sramotnem« občutju,¹⁷⁴ ki je danes pod budnim moralističnim in okrutnim

¹⁷³ Søren Kierkegaard, *Ali – ali*, Študentska založba, Knjižna zbirka Claritas, Ljubljana 2003, str. 204.

¹⁷⁴ »Dolgčas« ni bil vselej podcenjeno občutje. »Antiintelektualistična« degradacija tega »afekta« kot »moralnega defekta« je zelo sodobna. Tako lahko zgodovino prednikov modernega dolgčasa spremljamo vse od antične melanholiije, v kateri sta bili dvoumno zvezani tako »bolezen kot modrost, pasivnost in kreativnost« (Barbara Dalle Pezze, Carlo Salzani, »The Delicate Monster«, v: *Essays on Boredom and Modernity*, ur. Barbara Dalle Pezze, Carlo Salzani, Critical Studies, Editions Rodopi, Amsterdam – New York, NY 2009, str. 9) in za katero je Aristotel menil, da je v glavnem spremljala vse »velike« ljudi, ki so se uveljavili v filozofiji, politiki in umetnosti (nad čimer je bil zelo navdušen Heidegger, ki je, kot bomo videli, prepoznal v dolgčasu neko distingvirano razpoloženje); prek srednjeveške *acedie*, *a-kedos* kot pomanjkanje skrbi in interesa, utrujenost od življenja (*ibid.*, str. 8), ki je veljala za greh, iz katerega so izhajali vsi drugi grehi (Lars Fr. H. Svendsen, *Filozofija dosade*, Geopoetika, Beograd 2004, str. 53), ki je bila bolj »greh« razmeroma majhnega števila religioznih »izbrancev« in srednjeveških menihov kot pa splošen pojav; do postopne »univerzalizacije« dolgčasa

nadjazovskim očesom privzelo nenehno samokaznovalno slabo voljo, zgoraj omenjeno zanikanje pripisovali prej neumnosti kot pa kakšni vitalni polnosti biti, še več, kot po pravilu so se nagibali celo k »ontologizaciji«, »vselejšnjosti« ali ubikvitarnosti dolgčasa. Izpostavimo le nekaj opažanj, ki nedvomno kažejo na močno dovzetnost filozofov za dolgčas: za Schopenhauerjevo »pesimistično« vizijo sveta je naše življenje »neprestano zadrževano umiranje, nenehna odlagana smrt, in nenazadnje je tudi živahnost našega duha neprestano odrivano dolgočasje«, tako »da potem, ko je človek vse trpljenje in vse muke prestavil v pekel, ni za nebesa ostalo nič drugega kot dolgčas«. ¹⁷⁵ Kierkegaard: »Bogovi so se dolgočasili in so ustvarili ljudi. Adamu je bilo dolgčas zato, ker je bil sam, potem sta se skupaj dolgočasila Adam in Eva; potem so se dolgočasili Adam, Eva, Kajn in Abel *en famille*, potem so se na svetu namnožili številni narodi, pa so se ljudje dolgočasili *en masse*.« ¹⁷⁶ Nietzsche: »Stari Bog, povsem 'duh', povsem višji svečenik, čista popolnost se veselo sprehaja po svojem vrtu: edinole dolgočasi se. Proti dolgočasju se celo bogovi borijo zaman. Kaj napravi? Iznajde človeka – človek je zabaven ... A glej, tudi človek se dolgočasi [...].« ¹⁷⁷ Kant trdi, da bi se Adam in Eva, če bi ostala v raj, dolgočasila ... ¹⁷⁸

Poleg vseh teh semifilozofskih »uvidov« moramo navesti vsaj še literarni odlomek Alberta Moravie iz knjige *Dolgčas*; tu se pisatelj iz ljubega dolgčasa odloči napisati svetovno zgodovino dolgčasa in opisati dolgočasnost svetovne zgodovine, ki pa generira še več dolgčasa, v katerem sam avtor nazadnje »utone«. Moravia tako piše »načrt o svetovni zgodovini, ki naj bi temeljila na dolgčasu. Toda napisal sem samo prve strani [...]. Na začetku je bil torej dolgčas, ki mu po domače pravimo kaos. Ker ga je mučil dolgčas, je Bog ustvaril zemljo, nebo, vodo, živali, rastline ter Adama in Evo. Toda ta sta se tudi dolgočasila v raj, in sta zato pojedla prepovedan sad. Bog pa se ju je naveličal in ju napodil iz paradiža. Kajn se je naveličal Abela, pa ga je ubil. Noe se je preveč dolgočasil, pa je izumil vino. Bog se je tako naveličal ljudi, da je

v moderni dobi, kar pa bomo tu zanemarili. Če se z etimološkimi, zgodovinskimi in sociološkimi prikazi tu ne bomo ukvarjali, pa lahko povemo, da je literatura o tem zelo obsežna. Napotujemo le na nekaj lahko dostopnih in preglednih virov: na primer zbornik *Essays on Boredom and Modernity*, op. cit.; Svendsen, *Filozofija dosade*, op. cit.; Patricia Meyer Spacks, *The Literary History of a State of Mind*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1995; za bolj filozofski spoprijem pa Elisabeth S. Goodstein, *Experience without Qualities: Boredom and Modernity*, Stanford University Press, Stanford, California, 2005; Hajdini, *Na kratko o dolgčasu, lenobi in počitku*, op. cit.

¹⁷⁵ Schopenhauer, *Svet kot volja in predstava*, op. cit., str. 329–330.

¹⁷⁶ Kierkegaard, *Ali – ali*, op. cit., str. 205.

¹⁷⁷ Nietzsche, *Antikrist*, op. cit., str. 328.

¹⁷⁸ Glej Svendsen, *Filozofija dosade*, str. 23.

naredil vesoljni potop in uničil svet. Toda ker so ga poplave in večno deževje preveč dolgočasile, je spet vrnil lepo vreme. In tako naprej. Velika cesarstva, egipčansko, babilonsko, grško in rimsko so nastala zaradi dolgčasa. Ker je poganstvo že hudo dolgočasilo ljudi, so se domislili krščanstva. Ko so se naveličali krščanstva, so si omislili protestantizem, zaradi dolgočasne Evrope so odkrili Ameriko, dolgočasni fevdalizem je pripeljal do francoske revolucije, dolgočasni kapitalizem pa do ruske. [...] Ne spomnim se več dobro, toda zdi se mi, da s svojo zgodovino nisem prišel veliko dlje od [izredno] natančnega opisa pošastnega dolgčasa, ki je v raji mučil Adama in Evo, in do ugotovitve, da je prvi človeški par zaradi tega dolgčasa storil smrtni greh. Tedaj sem se naveličal še sam in tako je tudi moja svetovna zgodovina padla v vodo zaradi dolgčasa.«¹⁷⁹

Pisatelj, ki se neizmerno dolgočasi, se že po nekaj straneh naveliča pisati o tistem, o čemer piše, spet je podlegel dolgčasu. Tu seveda ne moremo spregledati komičnega vložka; – kolikor dolgčas »vselej že« generira samega sebe, tu ni ne konca ne kraja, kajti samo prizadevanje, da se ne bi dolgočasili, proizvede prav »notranji presežek« samega dolgčasa, zato Moravia končno podleže pravi metafiziki dolgčasa, kar je Kierkegaard filozofsko izrazil takole: »Dolgočasje, neizčrpnost, je namreč kontinuiteta v niču [...]. Če namreč odstranimo vsa etična določila zla in uporabimo le metafizična določila praznine, dobimo trivialno, iz katerega ni težko izveleči komične plati.«¹⁸⁰ Ker torej pisatelj Moravia pri opisu dolgčasa »uporablja« le »metafizična določila praznine«, nujno tudi sam vznikne kot »določilo praznine« in tako pristane v sami »kontinuiteti niča«: v neskončnosti dolgočasenja ...

A obstaja tudi povsem drugačen, strogo filozofski spoprijem z dolgčasom, spoprijem Heideggerja, ki se v svojih freiburških predavanjih (v zimskem semestru 1929/1930) *Temeljni pojmi metafizike: Svet – končnost – osamljenost*¹⁸¹ te problematike loti z vso metafizično resnobo. Njegova eksistencialno-ontološka analiza je namreč v tem fundamentalnem razpoloženju [*Grundstimmung*] našla nič manj kot »svetovnozgodovinsko usodo biti«. Tesnobi iz *Biti in časa* tu torej pridruži še dolgčas kot eno glavnih eksistencialnih razpoloženj, in še več, zanj je dolgčas šele pravi »iniciacijski dogodek metafizike«,¹⁸² s katerim se v svojem pismu Jaspersu

¹⁷⁹ Alberto Moravia, *Dolgčas*, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1964, str. 11–12.

¹⁸⁰ Kierkegaard, *Pojem tesnobe*, op. cit., str. 161.

¹⁸¹ Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1995.

¹⁸² Safranski, *Mojster iz Nemčije. Heidegger in njegov čas*, op. cit., str. 217.

zoperstavlja zoprnemu učenjaštvu svoje dobe: »V Freiburgu bom lahko znova preizkusil, ali je tu kaj filozofije ali pa se vse porazgubi v učenosti.«¹⁸³ Omenjena predavanja kronološko neposredno sledijo predavanjem *Kaj je metafizika?*, kjer že izreče: »To globoko dolgočasje, ki se kot nema megla vlačí sem in tja po prepadih tubiti, pomika skupaj vse reči, ljudi in kogarkoli z njimi vred v neko značilno ravnodušnost. To dolgočasje razodeva bivajoče v celoti.«¹⁸⁴ Ta stavek nato večkrat emfatično ponovi tudi v *Temeljnih pojmih metafizike*.

Dolgčas je torej nekaj, kar zadeva »bivajoče v celoti«, kar zadeva ravnodušnost, ki jo lahko razumemo na dvojen način: če dolgočasje »razodeva bivajoče v celoti«, moramo v prvem koraku postati ravnodušni, indiferentni do »posvetnih razlik« (kot pravzaprav brezrazličnega in »uniformnega« načina biti), ki so za Heideggerja prav najbolj dolgočasne in tako ravnodušne do velikih vprašanj biti in smisla. Kolikor se torej v ontičnem ne dogaja nič posebnega, smo tu priča samim praznim »dogodkom«, ki zgolj prikrivajo prava metafizična vprašanja, pravo dogajanje (filozofsko, če hočemo), zato se Heidegger v svoji tipični drži, da ontična kriza zgolj prikriva bolj temeljno ontološko krizo, ne spušča v splošno stanje tedanje dobe, v gospodarsko krizo in splošen obup, temveč svojo analizo raje usmeri *proti* sami ravnodušnosti do »velikih vprašanj«, v kateri šele vidi krizo duha časa – ravno zato je treba ta dolgočasni način biti – paradoksalno – šele »prebuditi«. ¹⁸⁵ Da bomo tako šele lahko izkusili »veliko stisko« in obremenitev tubiti, nas želi veliki »karizmatik filozofije«, če uporabimo označbo Safranskega,¹⁸⁶ »prebuditi« iz ontičnega sna, v katerem je življenje postalo prelahko: »Samo tisti, ki si resnično lahko naložijo breme, so svobodni.«¹⁸⁷ »Vsakdo med nami je služabnik sloganov, privrženec programov, toda nihče ni skrbnik notranje veličine tubiti [...].«¹⁸⁸

¹⁸³ *Ibid.*, str. 214.

¹⁸⁴ Heidegger, *Kaj je metafizika?*, *op. cit.*, str. 122.

¹⁸⁵ V tej »zaobrnitvi pogleda« sicer ni tako osamljen. Že Blaise Pascal (*Misli*, Mohorjeva družba, Celje 1999, str. 84) v 171. paragrafu z naslovom *Beda* pravi: »Edino, kar nas v naši bedi tolaži, je razvedrilo, in vendar je prav to naša največja beda. Saj je to glavna ovira, da ne mislimo nase, in to nas neopazno pogublja. Ko bi ne bilo razvedrila, bi nam postalo dolgčas in ta dolgčas bi nas silil k iskanju zanesljivejše poti, ki bi nas pripeljala k cilju. Razvedrilo pa nas zabava in nas neopazno vodi v smrt.« Ali kot bi se lahko skupaj s Heideggerjem nekoliko kontroverzno vprašali: mar nas ne bi morala (vsaj tiste, ki smo količkaj »na varnem«) sama (pričujoča) kriza pripeljati do tistega »preveč« in »ne več«, ko bi nas vse skupaj začelo že zelo dolgočasiti, šele ta dolgčas pa bi nas morda lahko popeljal k drugičnemu pogledu?

¹⁸⁶ Safranski, *Mojster iz Nemčije. Heidegger in njegov čas*, *op. cit.*, str. 216.

¹⁸⁷ Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, *op. cit.*, str. 166.

¹⁸⁸ *Ibid.*, str. 163.

Heidegger tako v teh predavanjih svojo dobo nagovarja od znotraj in napoveduje veliki iniciacijski *trenutek*, ko sredi freiburške avdience demonstrira samo intenzifikacijo in z njo *prehod* od vsakdanjega, površinskega k fundamentalnemu, globokemu dolgčasu, kjer naj bi tubit stopila na pot postajanja tega, kar je, in kjer naj bi trčila sama nase v tistem niču, v katerega se je iztekla že njegova predhodna analiza tesnobe. Po tej divji poti tako spet pride do ontologije niča, ki hkrati razkriva njegovo željo po pristnosti, s katero je vselej enačil filozofski dogodek. Pa vendar, in še preden povemo kaj več o tej nemara najbolj izčrpni filozofski analizi dolgčasa, ali se tu ne zdi povsem umesten Adornov pridržek, da v tem in siceršnjem Heideggerjevem stremljenju k »pristnosti«, ki hoče veljati za »samolastno«, ne pademo v govorico, ki bi jo lahko imeli za ideološko?: »Če bi neideološko imenovali tisto mišljenje, ki ideologijo približuje mejni vrednosti Niča, tedaj bi bil Heidegger neideološki. Toda njegova operacija postane s pretenzijo, da odpira smisel tubiti, ponovno ideologija [...].«¹⁸⁹

Je torej mogoče reči, da je Heidegger z eksistencialno analizo dolgčasa (in tesnobe) v svoji advokaturi niča, kolikor z negacijo »ontičnega smisla« (kot nekega »nezavednega dolgočasja«, kot bi lahko rekli) razpira višji smisel tubiti na sami »mejni vrednosti Niča«, »ponovno ideološki«? Je v tem poskusu, ki se je sicer zgodil še pred njegovo ontično afero, mogoče spet videti samo »apolitično« ideološko držo filozofa, po kateri se je treba vzdržati sleherne družbenopolitične participacije, še bolj pa utvare njenega spreminjanja in revolucioniranja, kot je to poskušal z »vzponom iracionalizma« prikazati Lukács¹⁹⁰ ne samo za Heideggerja, temveč za celo verigo filozofov (od Schopenhauerja, Kierkegarda do Nietzscheja in številnih drugih) pretežno – šablonsko rečeno – »eksistencialistične« usmeritve in tako imenovane »filozofije življenja«? Sta ta »meščanska iracionalistična mistika« (ki jo je Lukács očital pravkar omenjenim) in padec v filozofijo mita s »posredno apologetiko« res prikrivala le skrito filistrstvo, ki je pripravljalo pot nacionalsocializmu, ali pa Lukács nemara pretirava?

Kasneje, kot da bi obstajala »dva Heideggerja«, se Heidegger vsekakor *je* vpletel v politično (kar smo že omenili) predvsem v utvari temeljitega »revolucioniranja« in »preobrazbe« družbenega tkiva, pri tem pa je, kot je znano, hitro trčil na lastno

¹⁸⁹ Theodor W. Adorno, *Žargon pravšnjosti*, Cankarjeva založba, Misel in čas, Ljubljana 1972, str. 152.

¹⁹⁰ György Lukács, *Razkroj uma. Pot iracionalizma od Schellinga do Hitlerja*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1960.

zmoto, za katero mu je bilo žal le zato, ker je ni predvidel. Nato se je hitro vrnil k svojemu filozofskemu »filistrstvu« biti in nič.

Razprava o dolgčasu seveda velja za eno od njegovih velikih ontoloških nalog, kar pa je za to operacijo tipično, je, da v prid esencialnosti ontološke biti vpelje absolutno ontično redukcijo, anulacijo smisla, ki jo lahko razumemo takole: vse dokler participiramo v dolgočasnih stvareh sveta samih, smo oropani »smisla« fundamentalnega dolgčasa. Rečeno nekoliko kvaziaforistično, dokler smo del našega *zunanjega sveta*, smo prikrajšani za lastno tubit, zato hoče Heidegger, če še enkrat poudarimo, s fundamentalnim dolgčasom demonstrirati »veliko stisko« tubiti, kolikor je ta odtujena v ontičnem slepilu. Ker nas prav vsakodnevno dejavno življenje najbolj »uspava«, se moramo zbuditi iz sna ontičnih iluzij, ki prikrivajo skrb tubiti za samo sebe. Vendar na to »prebuditev« naletimo v nekem dvoumju, ker je to, kar je treba prebuditi, to, kar spi, odsotno in hkrati »je že tu«. Razpoloženje je »že tu« in hkrati »ni tu«, kot se izrazi Heidegger, prav to pa velja za dolgčas, ki včasih zmotno velja za neko ne-razpoloženje, Heidegger pa, nasprotno, vztraja, da je to eksistencialno »nerazpoloženje« šele najmočnejši izraz *razpoloženja*.¹⁹¹ Mar se z vsakdanjo govorico »nič mi ni« ne prepuščamo prav temu dvoumnemu *razpoloženju*, za katerega se implicitno vendarle zaslepimo s tem, ko ga v isti sapi degradiramo zgolj na običajno (pasivno) razumevanje nerazpoloženosti? Tako da ta »nič mi ni« vselej govori samo o tem, da »pač nismo za nobeno rabo«, zato Heidegger tu vidi priložnost »drugačnega pogleda«, v katerem se razpira možnost za protisilo, kjer je subjekt (tubit) v tej praznini brutalno napoten na »samega sebe«. Povsem banalno rečeno: tudi (ali šele) ko se absolutno dolgočasimo, se nekaj dogaja, ali drugače, (šele) ko se subjekt absolutno dolgočasi, se (lahko) odpre sama možnost preizpraševanj po biti in smislu, če hočemo.

Če se torej heideggerjevska intuicija praznim dogodkom bivajočega zoperstavlja s »pravo« ontologijo dolgčasa, pa ta seveda ni nič manj problematična. Je sploh mogoče postaviti distinkcijo med »običajnim« in »fundamentalnim« dolgčasom, če slednji vso silo preobrata črpa iz prvega? Mar ni Heideggerjeva zmota v tem, da mu ontično dolgočasje služi le za to, da bi ga suspendiral in s tem inavguriral sam ontološki smisel? Avtentičnost zato vselej potrebuje neavtentičnost, iz katere prva črpa svoje »resurse«, svojo vprašljivo potentnost. Zanikani ontični dolgčas namreč

¹⁹¹ Cf. Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, op. cit., str. 68.

odpira sámo dvoumje ontološkega dolgčasa, ker temu, kar ni zmožno poimenovati dogodka, še ne moremo reči »ontološko«. Ali pač? Gre torej za neko igro, za katero je treba šele presoditi, ali je kaj več kot le igra besed, ki se poigrava z omedlevanjem in vznikom sebstva. Ta igra je predvsem poigravanje s smislom, za katerega večinsko mnenje zdravorazumsko soglaša, da v dolgčasu ugasne. Toda dolgčasu kot odsotnosti smisla se je zoperstavil prav Heidegger, ki je pravilno uvidel, da je ta naš ubogi smisel le simptom neke prevečnosti, zato zahteva Smisel onstran male igre (ontičnega) smisla, s tem pa trčimo na protislovje, ker je poskušal ontično krizo prevladati z avtentičnostjo tubiti, ki hoče biti *tu* onstran sebe in tostran Biti. Hoče *nekaj* (ki vselej predpostavlja neki ontološki *nič*), skozi kar se mora v svoji »fenomenološki redukciji« šele prebiti. V tej redukciji pa je prepuščen zgolj *nič*, iz katerega črpa svojo romantično dogodkovnost. Zakaj romantično? Ker ta lahko izreka sámo odsotnost dogodka, to odsotnost pa je, kot je hotel prikazati Adorno, Heidegger poskušal zabrisati z »ideološko« govorico smisla tubiti, ki ni usmerjena samo proti nični zunanosti, temveč ima prej vlogo mašila, iz katerega se samolastna govorica ni zmožna prebiti. Je po vsem tem ontološki dolgčas le oblika mašila, le »eksistencialistična« besedna igra? Oglejmo si torej podrobneje to Heideggerjevo izvajanje.

Začne¹⁹² z najbanalnejšo obliko dolgočasenja: ko na primer na postaji nestrpno čakamo, da pride vlak, čas nikakor noče miniti, čas se vleče. Tu ne moremo reči, da je dolgočasna sama postaja. Kar nas tu dolgočasi, je sama situacija, v kateri smo se znašli, če pridemo na postajo prezgodaj. Skratka, tu preganjamo dolgčas v najbolj običajnem pomenu besede – kot preganjanje samega časa, ko nimamo kaj početi, in tudi če se poskušamo na vsak način »zamotiti« s kakšno »zaposlitvijo« (oprezanje za drugimi, večinoma nekoncentrirano branje itd., nič ni tu važno), zgolj čakamo, da pride vlak, katerega prihod nas spet vpotegne v neko »dogajanje« in tako prekine »odvečni« čas, ki smo ga »prisiljeni« prenašati.

Drugi in nemara nekoliko bolj zanimivi primeri, ki še spadajo v prvo, najbolj »površno« obliko dolgčasa, so denimo knjiga, ki jo beremo, oseba, ki nas dolgočasi, predavanje, ki ga poslušamo: če imamo tu sicer opravka s konkretnim objektom, pa

¹⁹² Čeprav bomo v grobem sledili Heideggerjevi obsežni in detajlni analizi dolgčasa, pa bo naša predstavitev interpretativno nekoliko »svobodnejša«. Poleg tega, da bo veliko izpuščenega, bomo mestoma posegli v tekst, ga do neke mere »deformirali«, tu in tam kaj modificirali in dodajali, česar v sami Heideggerjevi obravnavi ni najti. Naš namen tu torej ni podati verodostojen prikaz, še manj kakšen zgoščen povzetek.

obenem že ne moremo povsem nedvoumno določiti vira svojega dolgočasenja. Lahko še tako trdimo, da je neka knjiga dolgočasna ali predavanje moreče, pa sem po drugi strani vselej *jaz* tisti, ki se dolgočasim. To ne pomeni, da sta knjiga ali predavanje dolgočasna *na sebi* (saj sta lahko za marsikoga zelo zanimiva in nedolgočasna), temveč sem vselej *jaz* tisti, ki to »nenasebnost« sprevračam v »nasebnost«, tako da se nikoli ne dolgočasim povsem »objektivno«. Knjiga in predavanje sta pač suhoparna samo zame. Že v tej prvi obliki lahko hitro vidimo, da moje (ne)razpoloženje nikoli ni niti objektivno niti povsem subjektivno, temveč pripada kategoriji »objektivno-subjektivnega«. Četudi lahko za svoje dolgočasje okrivim nekaj zunanjega, pa ga izkušam »od znotraj«: naj se torej še tako pritožujem, najbolj se pri tem dolgočasim prav *jaz* sam.

Druga oblika, kjer se stvari še malo bolj zapletejo, je, ko sem na primer (Heideggerjev primer, ki se mu precej posveti in h kateremu pristopamo s precejšnjo mero interpretativne svobode) povabljen na večerjo, kjer so stvari lahko prav »prijetne«, pogovor, v katerega se zapletem, dobra hrana itd., vse je lahko prav kratkočasno, brž ko pa se vrnem domov, ugotovim, da sem se konec koncev ob vsem tem le neskončno dolgočasil. Tu ne gre samo za to, da »vira« ne moremo več nedvoumno identificirati, kar se nam je sicer zgodilo že v prvem »modusu« dolgočasenja, temveč za to, da če sem prej še lahko »okrivil« nezanimivo knjigo ali suhoparno predavanje, pa zdaj ni več ničesar, nad čimer bi se lahko pritoževal: tu je na videz zadoščeno formalnim kriterijem kratkočasenja, in četudi ne morem zanikati dejstva, da sem pri vsem tem pokazal vsaj nekaj »angažmaja« in da sem bil v pogovor nesporno vpleten, pa se to kratkočasenje vendarle izkaže za dolgočasno. Tej drugi obliki Heidegger že pripiše neko »globino«, v kateri lahko izrečem le nedoločni »ne vem, kaj je tisto, kar me je dolgočasil«, kjer se že razživi s svojo ontološko terminologijo in kjer že začutimo prvo oglašanje tubiti.

Če imamo torej v prvi obliki opravka z nekim določnim objektom ali dogodkom (knjiga, predavanje itd.), pa imamo tu le nedoločni *nekaj*: ne vem povsem *določno*, kaj je *tisto*, čemur bi lahko pripisal vzrok svojega dolgočasja. Seveda lahko še naprej vztrajam in si rečem, da kljub svojemu »angažmaju« pri večerji nisem bil »popolnoma prisoten«, da sem, kot se pač spodobi, vse lepo zaigral in slepil tako druge kot samega sebe, v *resnici* pa sem komaj čakal, da se vse skupaj konča. Vseeno pa si moram priznati, da *ne vem* povsem natanko, *zakaj* je bilo vse skupaj skoraj nevzdržno, če pač nočem zapasti kierkegaardovski neskončni sodbi »vsi ljudje

so dolgočasni«. V tej drugi situaciji, ko nikakor ne morem določiti vira svojega nelagodja, torej že vznikne neki nezvedljiv »situacijski presežek«. Zgoščeno rečeno: nič. Nič ali »nič sveta« (če z nekoliko pretiravanja uporabimo terminologijo iz *Biti in časa*) tako rekoč sredi »prijetne večerje« prodre v same globine Heideggerjeve tubiti; vso čast ji posveti z analizo tretje, najgloblje oblike, kjer nas ne dolgočasi ne to ne ono, nobena stvar, temveč kar Stvar sama: »ono nas dolgočasi«. V nedoločnem *es* se naznanja anonimnost tega najglobljega dolgčasa, v katerem je subjektivnost brutalno napotena sama nase. Tu nas namreč ne dolgočasi več *nekaj* (v smislu stvari), niti ne gre za to, da bi se znašli v neki *situaciji*, temveč *se* nekdo globoko dolgočasi, ko se nekega »nedeljskega popoldneva sprehaja po ulicah velikega mesta«. ¹⁹³ Situacija je skrajno neopredeljiva, vendar tega »splošnega primera« (ki ga poda Heidegger – in četudi pravi, da za to tretjo obliko pravzaprav ni več mogoče podati »primera«, pa mu ta služi kot minimalna *ponazoritvena* opora) ne omeni kar tako, kar lahko hitro vidimo, če ga umestimo v strukturo celotne razprave, ko filozof s postopno »redukcijo vsakdanjosti« (ki jo obenem intenzivira) prodira vse globlje in globlje v prazno prostorje tubiti. Čeprav ta »primer« sicer ne *ponazarja* več *ničesar*, pa je obenem umeščen v najbolj splošni in vsakdanji miljé: »sprehajam se po mestu in se neskončno dolgočasim«. Tu seveda ne gre samo za to, da za skrajno obliko dolgčasa ni mogoče podati verodostojnega konkretnega primera, temveč je treba v tej »situacijski splošnosti« prepoznati prav *primer* fundamentalnega dolgčasa po Heideggerjevem okusu, ko v tej minimalni ponazoritvi (sprehajam se po mestu) uprizarja sam »solitarni« in »uposameznjeni« položaj človeka v svetu. Na tem mestu je Heideggerju nedvomno treba priznati »smisel za dramatično stopnjevanje«: ¹⁹⁴ ko nagovarja freiburško avdienco, jo torej nagovarja tako, da napetost »narašča toliko bolj, kolikor bolj prazno je mesto, h kateremu usmerja mišljenje«, ¹⁹⁵ da bi tako »prebudil« njej lastno »zaspanost«, njeno lastno (»nezavedno«) dolgočasje. Poleg tega se Heidegger nikakor noče »profanirati« s kako antropologijo ali psihologijo in tako nasprotuje tako sami psihologiji ugodja kot vsem »naravnim« človeškim vzgibom, kolikor v tem slepem naravnem toku prepozna zgolj simptom moderne uspavanosti, zato hoče to intenzivnost pripeljati do točke, v kateri se tubit zlomi in hkrati prelomi. Ta zlom je dvojen: če na eni strani prelomi z zunanostjo

¹⁹³ Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, op. cit., str. 135.

¹⁹⁴ Safranski, *Mojster iz Nemčije. Heidegger in njegov čas*, op. cit., str. 218.

¹⁹⁵ *Ibid.*

»obstoječega« (smislom kot takim, v katerem tiči kontinuiteta zaspanih jazov), pa po drugi s tem afirmira prav anonimni in nedoločni *es* celote »vsega, kar je«, kjer subjekt paradokсно koincidira s samim seboj, vendar tako, da izkuša samo praznino. Kot zapiše Rüdiger Safranski: »V prvem dejanju se – vsakodnevno – zlivamo s svetom in nas svet izpolnjuje, v drugem dejanju se vse umakne v daljo, imamo dogodek velike praznine, trojno negativnost (ne-sebstvo, nični svet, brezodnosnost), v tretjem dejanju pa imamo vrnitev odmaknjenega, lastnega sebstva in *sveta*. Sebstvo in stvari postanejo tako rekoč 'bivajoči', dobijo novo intenzivnost.«¹⁹⁶

Heideggerjev fenomenološki postopek, če povzamemo, je pravzaprav nadvse preprost: če imamo najprej opravka »s stvarmi« (naj bo to knjiga, predavanje ali tudi kak »pomemben kulturno-umetniški« dogodek itd.), smo lahko kaj hitro soočeni s tem, da nas te stvari »puščajo prazne« (čeprav bi to otopelost lahko pripisali tudi nam samim, pa ne smemo vselej popustiti patetičnemu očitku raznih »zanesenjakov«, tem »apostolom praznega navdušenja«).¹⁹⁷ Precej tega današnjega časa, ki kar poka po šivih ob vsemogočih »projektih« in raznih »dogodkih«, nemara spada prav v to prvo obliko, kjer je dolgčas, če tako rečemo, še najbolj »s sofisticirano primitiven«. V drugi obliki (čeprav gre lahko za še tako vsakdanjo situacijo) pa je meja med menoj in dogodki, ki se jim izročam, že nekoliko bolj »abstraktna«, kolikor sama meja (šibka diferencialnost smisla) med »menoj« in »drugim« počasi izginja, zato sem tu napoten na brezprizivno izkustvo praznine jaza, vendar tako, da hkrati izkušam tudi praznino drugega. Ta minimalna situacijska opora, »abstraktnost bivanja«, kjer še lahko vztrajajo »salonski levi«, pa povsem izgine v tretji obliki »fundamentalno-eksistencialnega« dolgčasa, ki »implodira v neke vrste večni in brezbarvni zdaj [...]«.¹⁹⁸

V tej tretji obliki postanejo »stvari«, če tako rečemo, nepomembne in pomembne hkrati, tako da stvari za nas postanejo zanimive šele takrat, ko nimajo več nobenega »pomena«. Kot pronicljivo opazi Heidegger, naj bi *stvari*, ki nas obkrožajo, »v sebi« nosile ravno neko specifično razliko, neki »pomen«, pa vendar se nam vsakdanjost

¹⁹⁶ *Ibid.*, str. 222–223.

¹⁹⁷ Kot Kierkegaard duhovito označi tiste, ki »potujejo skozi življenje z enim samcatim medklicem [...], ki povsod iz navdušenja napravijo poklic in jih najdemo povsod, kako čisto nič odvisno od tega, ali se dogaja kaj pomembnega ali nepomembnega, vzklikajo 'oh' ali 'ah', ker je razlika med pomembnim in nepomembnim zanje izbrisana v praznini slepega in hrupnega navdušenja«. (Kierkegaard, *Ali – ali*, op. cit., str. 208.)

¹⁹⁸ Svendsen, *Filozofija dosade*, op. cit., str. 118.

približuje v »čudnem pomanjkanju razlike«, ¹⁹⁹ tako da so »stvari« dolgočasne ravno zato, ker niso zmožne demonstrirati nobene *razlike*. Konec koncev tudi črna kronika popisuje le neskončno zaporedje *istih* ²⁰⁰ zgodb in večno istih »brezrazličnosti«, v katerih se pravzaprav nikoli ne zgodi nič res novega, zato lahko rečemo, da se najprej dolgočasimo zaradi »preobilja« stvari, kolikor ta »raznolikost« ni zmožna generirati nobenega »esencialnega pomena«, ki bi me lahko kakorkoli motiviral. Zato moramo, če pač nočemo »umreti od dolgčasa«, na neki način »umreti« kot subjekti, hkrati pa Heidegger tu govori o »prebujenju« in o novi subjektivnosti, kar pove tako, da se »ravnodušnost stvari in skupaj z njimi nas samih« ²⁰¹ (»ravnodušnost«, ki je prvi »veliki korak« dolgčasa, kjer izgineva svet nepomembnih razlik) ne pojavi tako, da bi »kot požar prehajala od ene do druge stvari«, ²⁰² temveč pride do nje s prelomom, z »nenadnostjo«, z radikalnim obratom tubiti k sami sebi; s tem pa Heidegger zarezhe v sámo časenje tubiti, kamor je ujeto običajno razumevanje subjekta, ki temelji ravno na *časovnosti*, kontinuiteti tega, kar sem-bil-in-kar-še-bom, kamor se ujame vsako mišljenje »identitete« kot trajanja, kot trajne, kar je v osnovi kontinuiteta zaslepitve, zato je treba vpeljati »ontološki obrat« v samem razumevanju »identitete« kot *časenja*: dokler sem »običajni subjekt«, sem »žrtev časa«, kolikor se mi »pravo« sebstvo vselej izmika kot to *časenje* in kolikor nisem sposoben suspendirati svojega »psihološkega« jaza.

¹⁹⁹ Heidegger, cit. v: *ibid.*, str. 133.

²⁰⁰ V tem primeru pišemo »istih«, in ne »enakih«. Čeprav s tem kršimo dejstvo, da nobena zgodba ni enaka, še manj pa ista, je s heideggerjevske perspektive vsakdanjost prav neka »istost« in brezrazličnost. Načeloma seveda »enako« implicira »neenakost«, ki pa v pojmu »istega« odpade. Naš poudarek si zato tu prizadeva biti »ontološki«, na kar meri tudi Heidegger. A če še malo nadaljujemo, ali s to redukcijo vsakdanjega na *Isto* ne tvegamo, da z nakazano ontološko *razliko* ne pristanemo zgolj pri neki »mejni vrednosti Niča«, v kateri spet odpiramo smisel tubiti, torej neko »kvaziontologijo« ali celo ideologijo, kar Heideggerju očita Adorno, kot smo že omenili? Obstaja tudi »narobna plat zgodbe«, ki jo je doživela npr. Nietzschejeva »ontologija volje do moči«, ki jo je privzela nacistična ideologija, pa vendar resnemu mišljenju še ni uspelo pokazati, da bi bil Nietzsche mimo interpretativnih in ideoloških zmot sam »ideološki«. Razen če seveda privolimo v to, da »postavljajoča« filozofija, kot je Nietzsche označil ne samo svojo, temveč vsako močno filozofsko misel, pretendira, da postane ideološka. Ideologijo je tako treba poiskati v tistem, kar je zmožno nagovoriti vsakdanjost, ki tako za Nietzscheja kot za Heideggerja ostaja »ontološko slepa«. S tega stališča pa vsaka močna ontologija tvega le lastni »kvazi« in je tako lahko kvečjemu samoporažena, ne more pa sama po sebi biti »ideološka«. Ideologija je torej »drugje« in kolikor nam uspe nagovoriti »drugega«, kar pa filozofiji po navadi ravno ne uspeva. Še več, lahko bi celo rekli, da je uspeh neke filozofije nagovoriti ne »drugega«, temveč »Istega«, tistega istega, ki ga v osnovi zmora nagovoriti sama (»ontološka«) *razlika*. Na to *razliko* v »pojmu« istega je pokazal tudi Deleuze z vrhunsko analizo Nietzschejevega večnega vračanja (Gilles Deleuze, *Razlika in ponavljanje*, Filozofski inštitut, Založba ZRC SAZU, Philosophica. Series Moderna, Ljubljana 2011, str. 210–211).

²⁰¹ Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, op. cit., str. 138.

²⁰² *Ibid.*

Mar ni ključna *razlika* med »psihološkim jazom« in »filozofskim jazom« natanko v tem, da prvi smisel svojega »sebstva« išče v kontinuiteti, v sebi enakosti, medtem ko hoče drugi na vsak način »s časom«, ali rečeno drugače, s svojim »pravim jazom« ravno prekiniti? Filozofski jaz ne pozna »pravega jaza«, ni jaz v vsakdanjem pomenu besede, zato Heidegger lahko izreče, da je (filozofska) tubit »prelomljena«. Ta filozofski zlom je torej dvojen: če po eni strani prelomi s psihološkim jazom, hkrati »prelomi s samim časom«, kar vse lahko mislimo z nekim prehodom ali skokom od kronološkega dolgega-časa [*Lange-weile*] v *kairični* čas, k trenutku [*der Augenblick*], ki ga Heidegger naveže na nekoliko mistično zveneče »prebujenje« kot zasuk k »pravemu« mišljenju.

Kairos, trenutek, je tako neki »čas v času« ali čas, ki razcepi sam kronološki čas in tako vpelje zarezo v sam čas. *Kairos* torej za razliko od kvantitativnega *kronosa* označuje kvalitativno²⁰³ razsežnost, neki dogodek, če hočemo, ki je v tesni zvezi s *krisis*, krizo,²⁰⁴ preokretom, odločilnim trenutkom, kjer subjekt ne izkuša več samo trajanja kot »ubijanja časa«, se pravi dolgočasja v običajnem pomenu besede, temveč v tem trajanju trčimo na »proti-silo«, ki jo poraja sam dolgčas. S tega vidika dolgčas ni več samo negativen fenomen, kjer smo zgolj prisiljeni prenašati težo *kronosa*, temveč *lahko* tu naletimo na neko notranjo omejitev, na blokado trajanja, s katero je Heidegger naznanjal možnost preobrazbe tubiti. Tako je Heidegger, podobno kot Nietzsche, ki je v dolgčasu videl dolgo »predpripravo« za intenzivno delo,²⁰⁵ vztrajal pri tem, da to dvoumno razpoloženje v sebi vsekakor nosi tudi potencialno »dogodkovno« dimenzijo. Seveda po navadi dolgčas povezujemo ravno z »ne-

²⁰³ Cf. John E. Smith, »Time and Qualitative Time«, v: *Rhetoric and Kairos. Essays in History, Theory, and Praxis*, ur. Phillip Sipiora in James S. Baumlin, State University of New York Press, Albany, NY 2002, str. 47–48. Kompleksnega pomenskega razpona pojma *kairos* tu ne moremo izčrpati, zato smo se omejili samo na »kvalitativno« in »dogodkovno« razsežnost, kar vsekakor je splošno priznana specifična poteza *kairičnega* časa, ki ni toliko »čas« v običajnem pomenu besede, temveč označuje neki »pravi trenutek«, ko se nekaj naredi, opusti ali »spozna«. V angleškem prevodu Heideggerjeve razprave je namreč ohranjen prav ta »spoznavni«, iluminativni moment, »uvid«, ko so *der Augenblick*, trenutek, prevedli kot »*the moment of vision*«.

²⁰⁴ Phillip Sipiora, »*Kairos: The Rhetoric of Time and Timing in the New Testament*«, v: *Rhetoric and Kairos. Essays in History, Theory, and Praxis*, op. cit., str. 120–123.

²⁰⁵ »Vendar vemo za bolj redke ljudi, ki rajši poginejo, kakor da bi delali brez zadovoljstva pri delu [...]. V to redko zvrst sodijo umetniki in razglabljaljoči vseh vrst [...]. Vsem tem se hoče dela in nuje, če so združene z ugodjem, ter najtežjega, najtršega dela, če je nujno. Drugače so pa odločno leni, pa čeprav je z lenobo povezano obubožanje, sramota, nevarnost za zdravje in življenje. Ne bojijo se tako zelo dolgega časa kakor dela brez zadovoljstva: ja, treba jim je veliko dolgega časa, če naj se njihovo delo dobro izteče. Za misleca in vse iznajditeljske duhove je pa dolgčas tisto neprijetno 'brezvetrje' duše, ki je uvod v srečno vožnjo v prijazne vetrove; mora ga prenesti, mora *počakati* na njegov učinek: – ravno *tega* namreč malenkostnejše narave sploh ne morejo doseči pri sebi! Dolgčas po vsej sili poditi od sebe je prostaško [...].« (Nietzsche, *Vesela znanost*, op. cit., str. 70.)

dogodkom«, s tem, da se nikoli nič ne zgodi, da »Godot nikoli ne pride«, da je Godot ravno »metafora nič«, Heidegger pa vendar skuša tu vpeljati »obrat« natanko v tem, da v dolgčas ne gre le za »praznino občutja« in za nenehni odlog (smisla ali za *čakanje nič* in *nič čakanja*), temveč da imamo vselej opraviti s samim »strukturnim dolgčasom«.

Ali če se vprašamo še malo drugače: kaj »strukturira« moj dolgčas, če se nikoli ne dolgočasim »kar tako«, temveč vselej v nekem razmerju do »stvari«, ki me obdajajo, do sveta, če hočemo? In mar ni treba videti glavne poante Beckettovega *Godota* ne toliko v tem, da je čakajoči subjekt obsojen zgolj na neskončni odlog smisla in na nesmiselnost čakanja, ki poraja le praznino jaza, temveč da smo tu prej priča sami obči praznini, da je sámo obče mesto povsem prazno, zato Godot nikoli ne pride? Če je Godot metafora nič, je bolj kot metafora praznega subjekta metafora samega občega, strukturnega mesta, ki subjekt neskončno napoteva le na to strukturno zev. Mar ni tako lekcija, ki nam jo ponuja Godot, najprej v tem, da s samim čakanjem in dolgčasom, s katerim je zvezano, slej ko prej trčimo na »notranjo zev«, v kateri pa se razpre sam »strukturni dolgčas«, ki obenem razgrne sámo manjkavost, neobstoj Drugega, kjer se Beckettova siceršnja »programska« lekcija pravzaprav šele prične: »treba je nadaljevati«, nadaljujem pa lahko samo tako, da prej trčim na »neobstoj« ali manjkavost Drugega, iz katerega vselej znova pričujem?

Heideggerjevo »lovljenje« trenutka je tako treba razumeti natanko v tem smislu, da je treba »ponovno začeti« tako rekoč »iz nič«, ko mi stvari sveta ne morejo več ničesar povedati ...; skratka, če na tem mestu povzamemo glavno poanto Heideggerjeve razprave, se ta izteče v fundamentalni dolgčas, kjer pride do koincidence »sveta kot celote« (ki se mi kaže kot kontinuiteta praznega časa) in »praznine jaza«, v kateri se pojavi paradokсна možnost »subjektivne preobrazbe«, ki jo poskuša na vsak način povzdigniti v horizont »metafizične prebuditve«. V skrajni fazi radikalnega dolgčasa torej pride do diskontinuitete samega zgodovinskega časa, v kateri pa lahko vstopimo v neki drugi, »brezčasni čas«, ki ustvari prostor ali prizorišče dogodkovnega časa, s katerim hoče Heidegger prodreti v sámo bistvo časa – kar lahko z drugimi besedami povemo tudi tako, da »bit tubiti« vznikne v »trenutku«, ko čas dobesedno izgine. »Pravi čas«, trenutek, lahko torej »ujamemo« le v neki zamrznitvi, hibernaciji časa, ki pa vznikne v samem času, zato je radikalni dolgčas paradokšno izkustvo *a-temporalnega* (*a tempo*, kar pomeni »ravno prav« ali »ob pravem času«) časa, kjer naletimo na prekinitev, zarezo s kronološkim časom,

kar lahko ustvari možnost »nove temporalne konfiguracije«, ki zaznamuje »prelome s prejšnjimi paradigmi mišljenja«. ²⁰⁶ Prav te cezure namreč zaznamujejo kairični čas, s katerim je Heidegger mislil svojo »času neprimerno« filozofijo dogodka, ki bi bila zmožna poimenovati nekaj, kar je (v) času ne(i)menljivo. Še drugače, v fundamentalnem dolgčasu naletimo na skrajno točko, v kateri sama teža *kronosa*, če tako rečemo, kulminira v negibnosti, zaustavitvi ali notranjem prelomu časa, ki lahko sproži kairično operacijo, veliko filozofsko priložnost, veliki filozofski *kairos*, ki vznikne iz same temporalizacije; ta pa s tem ne ustvari kekega povsem novega časa, pač pa sta kronološki in »kairični čas«, če tako rečemo, isti bog, čas, ki se v sebi prelomi na dvoje, »trenutek«, ki vznikne iz same časovnosti.

Kot se v zvezi s tem v malo bolj medicinskem tonu glasi eden od Hipokratovih naukov: »Vsak *kairos* je *kronos*, toda vsak *kronos* še ni *kairos*«; ²⁰⁷ vsako zdravljenje sicer temelji na *kronosu*, času, da se rane zacelijo, pa vendar od zdravnika pričakujemo, da ujame pravi trenutek, *kairos*, da v *pravem trenutku* predpiše zdravilo ali ustrezno zdravljenje. Od zdravnikov tako vselej pričakujemo, da na *določeni* točki »prekinejo čas«, vsaka dobra diagnoza je neka *operacija*, zareza v sam čas, ko čas lahko postane smrtonosen. Natanko v tej inertni kontinuiteti linearnega časa je tudi zdravnik Heidegger prepoznal dolgčas kot smrtonosno bolezen, bolezen šibkega življenja in počasnega umiranja, ker si ne zna postavljati ciljev, zato poskuša v samem kronološkem času poiskati njegovo notranjo mejo z »dogodkovnim časom«, s katerim hoče vpeljati povsem nove horizonte mišljenja in drugačne načine biti. A treba je priznati, da če s fundamentalnim dolgčasom sicer oznanja velike filozofske »trenutke«, pa tu ni nujno le strogo filozofski, elitističen in dvignjen nad vsakdanjost, kot bi mu lahko marsikdo v mnogih drugih primerih očital, kolikor s svojo demonstracijo dolgčasa apelira na vsakega izmed nas, da je vsak zmožen nečesa, kar je »več od nas samih«.

Kot je opazil tudi Kierkegaard, »ima dolgočasje, ki je po svoji strani tako umirjena in obstojna bit, takšno moč, da požene v gibanje«; ²⁰⁸ dolgčas torej v sebi nosi potencialnost, da v neki točki preide iz pasivnega v aktivno določilo, da torej sproži gibanje, v katerem se odpira možnost inovacij, drugačnih perspektiv in

²⁰⁶ Kot se izrazi Jelica Šumič-Riha (»Filozofija kot vzgoja z resnicami«, v: *Filozofski vestnik*, št. 3/2010, Filozofski inštitut ZRC SAZU, Ljubljana, str. 154) v neki sicer drugačni zvezi.

²⁰⁷ Cit. v: Catherine R. Eskin, »Hippocrates, *Kairos*, and Writing in the Sciences«, v: *Rhetoric and Kairos. Essays in History, Theory, and Praxis*, op. cit., str. 98.

²⁰⁸ Kierkegaard, *Ali – ali*, op. cit., str. 205.

poimenovanja še tako idiosinkratičnih občutij. Seveda pa je v Heideggerjevi veri, da je dolgčas mogoče prevladati, kot lahko slutimo iz njegove razprave, prisotna tudi neka »mesijanska«, odrešitvena zahteva, ki ni neobremenjena z *esencialistično* zahtevo totalne transformacije subjekta, s tem pa ostaja, kot to vidi Lars Svendsen, avtor znane monografije o dolgčasu, ta razprava ujeta v »okvir logike transgresije«. ²⁰⁹ Ta Heideggerjeva »intuicija«, ki je hotela vpeljati obrat k avtentičnemu načinu biti, je s svojimi ontološkimi implikacijami nekoliko prezahtevna, vendar nam smisla tega obrata ni treba nujno razumeti na tako dramatično ontološki način: kar hoče torej »prebuditi« Heidegger, ni nič drugega kot »prebuditev mišljenja«; da namreč v skrajnem dolgčasu lahko naletimo na protisilo kot na neki reflektivni obrat, v katerem se načeloma odpira možnost mišljenja, ki je spet sposobno vzeti nase velika metafizična vprašanja biti in smisla. Sama svoboda, o kateri tu govori, je zato neka svoboda obremenitve, ker čas, ki se mi je doslej ponujal le kot životarjenje, v tej pridobljeni svobodi trči na notranjo mejo, kjer sem prisiljen, če ne drugega, izkušati sólo nevzdržno prostorje taiste svobode. V skrajnem dolgo-časju, kot smo že rekli, tako pridemo do nekega *a-temporalnega* izkustva ne-časa, ki je vselej pravšnje, ki je vselej »ravno prav« in »ob pravem času«, ker se samo v teh prekinitvah in zaustavitvah odpira tisti »brezčasni« prostor ustvarjanja novih »vrednosti«, ki šele generira zgodovinski spomin.

Povsem odveč je sicer opisovati zgodovinske dogodke samo iz duha dolgočasja, kamor se je povrnil literarni poskus Alberta Moravie, ki je pokazal »zgolj« na komično razsežnost take otročarije. Ta komični vložek pa vsebuje tudi svojo filozofsko plat, ki jo je Heideggerjeva »prebuditev« dolgčasa usmerila proti vsakdanjemu načinu biti kot »biti v času«, ki je za svojo »bit« ali »bistvo« prikrajšana v tem, da se le »časi«. To predajanje *časenju* je zanj bistvo dolgčasa, ki ostaja »primitivno«, kolikor je v tej servilni temporalizaciji izročeno *kvazisubstancialnim* stvarjem samim. Še več, vsakdanje dolgočasje je tako zelo dolgočasno ravno zato, ker med stvarmi in časom obstaja neposredna zveza. Stvari nenehno napotevajo na čas, v katerem pa protislovno izginevajo, zato je dolgočasenje prav nekakšen obupen poskus pollaščenja Stvari, ki se nam vselej izmika(jo). Heideggerjeva Stvar, ki jo nakazuje z analizo dolgčasa, je tako neka »brezčasna« Stvar, ki napoteva le sama nase, »bit«, ki paradokсно vznikne v sami suspenziji časa.

²⁰⁹ Svendsen, *Filozofija dosade*, op. cit., str. 138.

V tej suspendiranosti, ko čas stvarem ni več zmožen podeliti smisla, za Heideggerja vznikne možnost *desubstancializacije*, ki je hkrati *resubstancializacija* biti. S to dvojnostjo, ki sicer ni neomadeževana z dogodkovnim mysticizmom, torej poskuša iniciirati novo rojstvo subjekta, ki ga hkrati povezuje z obuditvijo distingviranega razpoloženja, v katerem naj bi pravega duha našla prenovljena filozofija.

Če Heideggerjeva razprava vsekakor ponuja nekatere pomembne uvide, ki zadevajo to tako podcenjeno občutje, pa se je njegova želja po popolnem prevladanju dolgčasa očitno s tem ujela v »logiko transgresije«, kjer lahko kaj hitro trčimo na prazno oznanilo in na neki negativni *kairos*, tako da se mora »metafizični dolgčas« zadovoljiti že s tem, da se povsem običajno dolgočasi, kar pa ne pomeni, da se zato v take vrste dolgčasu »prav nič ne dogaja«. Stvar je treba tako obrniti in nekoliko hudomušno reči: kdor se dolgočasi, ta misli, tisti, ki se nikoli, za to pač nima časa.

4.2. Kierkegaardovo pravilo

Spomnimo se zdaj še enkrat Kierkegaardovega načela »Vsi ljudje so dolgočasni«, ki smo ga omenili na začetku tega poglavja in ki bi bilo povsem banalno, če ne bi imelo dodatka »ali bi se moral pojaviti kdo, ki bi hotel biti zadosti dolgočasen, da bi mi v tem nasprotoval?«. Skratka, če mi kdo pri tem mojem zatrjevanju »vsi so dolgočasni« nasprotuje, avtomatsko pade v omenjeno načelo, ki s tem zadobi status »kategoričnega« pravila, ki ne dopušča nobene izjeme, kolikor vsako nasprotovanje zgolj reafirmira samo pravilo: »ni namreč mogoče, da ne bi bil dolgočasen, če mi ugovarjaš«. Moje absolutno subjektivno pravilo je torej to, da se tisti, ki mi pri tej moji splošni sodbi ugovarja, v istem hipu izkaže za dolgočasneža. Če omenjeno pravilo govori o drugih, o tem, da so dolgočasni *drugi*, pa je mogoče, kot bomo videli, iz vsega tega izvleči tudi univerzalno lekcijo (ne da bi nujno izgubili singularnost).

Najprej: ker sem vselej *jaz* tisti, ki se dolgočasim, »delam na neki *razliki*«, resnici neke praznine, ki je potencialno zmožna premene, zareze v obče, po drugi strani pa je jasno, da je vsota singularnih izjav »vsi so dolgočasni« prav obči dolgčas. S to krožnostjo na videz ne pridemo nikamor, saj lahko prav vsak *drugi* trdi isto, zato tudi sam nujno padem v splošnost subjektivnih pravil, da so vsi ljudje dolgočasni (ki tako

vključujejo tudi mene samega). Ta univerzalnost subjektivnega pravila nam tako omogoča misliti prav *celokupnost* vseh pozicij, v katerih pa je vsakdo med nami, ki uporabi to pravilo, na neki način že na pravi poti, na neki način »izjema«, kar bomo poskusili v kratkem ekskurzu razložiti s Kierkegaardovim nekoliko nenavadnim pojmovanjem posamičnika kot »obče izjeme«, ki ni nekaj, kar bi se ločilo od občega ali kar bi univerzalno (obče) in singularno (posamično) postavljalo eno nasproti drugemu, temveč je, nasprotno, posamičnika treba razumeti šele z občega gledišča: kot *singularno občost*. Izjema torej še zdaleč ni v tem, da bi se občemu zoperstavljala,²¹⁰ temveč, nasprotno, v tem, da »dela« za obče.

Vsa stvar eksplikativno morda ni tako zelo težavna, pa vendar je ta dialektika »izjeme« in občega, kot pravi Kierkegaard, tako težka »kot ubiti človeka in ga hkrati obdržati pri življenju«.²¹¹ Tu seveda nimamo težave samo z eksplikacijo izjeme, temveč z občim, ali drugače, problem kierkegaardovskega mišljenja se vseskozi vrti okrog tega, kako »oboje« misliti skupaj – ne da bi pri tem padli zgolj v zunanjo dialektiko nasprotipostavljenosti. Kajti vse dokler si izjema prizadeva ohraniti zgolj svoj zunanji »specifični status«, svojo »izjemnost«, je tako rekoč povprečna, (za) obče nepomembna eksistenca, zato moramo »izjemo« vselej misliti z občega mesta samega: »Sčasoma se človek naveliča večnega čenčanja o občem in občem, ki se ponavlja do najbolj dolgočasne plehkosti. Obstajajo izjeme. Če jih ne moremo razložiti, tudi občega ne moremo razložiti«,²¹² saj »[i]zjema misli, vtem ko premisli samo sebe, tudi obče, dela, v tem ko predela sama sebe, za obče, razlaga, vtem ko razlaga samo sebe, obče«.²¹³ Izjema, kot pravi Kierkegaard, zato (za obče) vselej uprizarja neki »spektakel«, v katerem prestane preizkus samo, kolikor je sposobna svojo singularnost »univerzalizirati«, kar lahko povemo tudi tako, da singularnost posamičnika nikoli ne meri na kako specifično in drobnjakarsko posebnost, temveč na obče. Prav to je razlika med »posebnostjo« in singularnostjo, med »posebnostjo izjeme« in singularnostjo (*singularis*, edin, posamezen) posamičnika, ki mora šele prestati »občo veljavnost«. Še drugače, posameznik lahko postane *posamičnik* (obča izjema) samo z vključitvijo na občo raven, ko postane »vreden občega«, ko privzame »univerzalno« perspektivo (ki se obrača na vse, hkrati pa je kot singularnost povsem

²¹⁰ »[N]eupravičeno izjemo prepoznamo ravno po tem, da obče obide.« (Søren Kierkegaard, *Ponovitev*, v: *id.*, *Ponovitev. Filozofske drobtinice ali drobce filozofije*, Slovenska matica, Ljubljana 1987, str. 223.)

²¹¹ *Ibid.*

²¹² *Ibid.*, str. 224.

²¹³ *Ibid.*, str. 223–224.

nezvedljiva na karkoli), prek katere šele lahko »preverja« in »tehta« veljavnost svoje singularne geste, tako pa Kierkegaard »preseže« transgresivnost izjeme, kot jo »predstavlja« obča afirmativnost zakona, ki vselej zahteva neki trzaj, odklon od pravila, da bi se to lahko šele afirmiralo. Zato izjema postane »upravičena« šele takrat, ko se v boju z občim na neki način povsem »poobči« in »izgine«, ko je povsem »brez posebnosti«, hkrati pa je povsem »nenavadna eksistenca«: svojo nenavadnost izpričuje s svojo »navadnostjo«, posamezno zamenjuje z občim, zato Kierkegaard pravi, da če hočemo »preučiti obče, se moramo le ozreti po kakšni upravičeni izjemi«. ²¹⁴

Če je običajno in toliko bolj šablonsko pojmovanje izjeme v tem, da se ne ozira na obče, da si postavlja svoja pravila in da se torej ravna le po lastnih pravilih, pa Kierkegaard s kategorijo posamičnika meri na »univerzalnega posamičnika«, ki »se ne vzpostavi v relativnosti, temveč na prav tisti ravni, kjer je vsakdo neprimerljivi absolutum«. ²¹⁵ Posamičnik tako ni posamičnik, če se ne pojavi znotraj občega, če svoje edinstvenosti ni sposoben obče demonstrirati, kar pa ne pomeni, da smo tu priča kakšnemu paradigmatičnemu primeru, ki bi mu veljalo slediti, temveč Kierkegaard tu paradokсно vpelje tisto, kar sam imenuje »subjektivnost«, ki ne more biti povsem prevedljiva v obči jezik. Drugače rečeno, Kierkegaard vpelje subjektivnost, ki se nanaša na »nedosegljivo skrivnost notranjosti«, ²¹⁶ ki – kot pravilno pripomni Sartre – paradokсно »stopa v zgodovino kot posamično, kolikor se posamičnik v njej vzpostavi kot univerzalen«. ²¹⁷ Če to postavimo še nekoliko drugače: po Kierkegaardu lahko obče participiramo ne kot »izjeme«, ki so vselej hitro pozabljene, temveč kot množica »univerzalnih posamičnikov«. Toda kako si razlagati posamičnikovo subjektivnost (»notranjost«), ki ni kar katerakoli subjektivnost – in če je ta povsem *neprevedljiva* in nezvedljiva na »predikativno« izkušnjo? Kierkegaard seveda nikoli ni pristal v kakem cenenem zatrjevanju notranjosti kot kakšnega neizmerne bogastva, temveč s subjektivnostjo meri prav

²¹⁴ *Ibid.*, str. 224. Ali ni mogoče iz tega Kierkegaardovega napotila izvleči tudi povsem didaktičnega nauka: da je konec koncev vstop v filozofski diskurz možen samo tako, da se »ozremo po upravičeni izjemi«; da lahko »vstopimo« le tako, da nas »zagrabi« neki določen filozof; da nas nagovori singularnost kakega velikega filozofa, in ne kakšna splošna filozofska vokacija? In da je filozofski diskurz treba razumeti prav kot neki »spektakel«, ki ga uprizarjajo pravi filozofi, ko se v svojem singularnem naporu soočajo z najbolj splošnimi in občimi problemi biti, zato splošni problemi niso obči, če jih ne spremlja singularnost izjem.

²¹⁵ Jean-Paul Sartre, »Univerzalni posamičnik«, v: *Živeči Kierkegaard (zbornik)*, Društvo Apokalipsa, Filozofska zbirka Aut, Ljubljana 1999, str. 47.

²¹⁶ *Ibid.*, str. 44.

²¹⁷ *Ibid.*, str. 42.

na *subjektivnost kot táko*, na singularnost, edinstvenost posamičnika, o kateri se ne da izreči nič opredeljenega, kljub temu pa lahko »spregovori« samo tako, da nenehno napotuje le sama nase, zato Kierkegaarda lahko še tako ponavljamo v njegovi singularni gesti, ne moremo pa ponoviti *same singularne geste*. Prav na to meri s singularnostjo posamičnika, ki v procesu »postajati-univerzalni-posamičnik« nenehno *kaže* zgolj na svojo subjektivnost, v kateri se razpira dvoumna in idiosinkratična govorica »sebstva«, kjer lahko vsakdo »spregovori« kot »neprimerljivi absolutum«, kot pravi Sartre. Kierkegaardovska subjektivna govorica tako ni niti »intersubjektivna« niti »subjektivistična« niti ni izpoved notranjosti, temveč je govorica, ki nagovarja univerzalno mesto subjektivnosti kot take, zato se nam ob branju Kierkegaardovih tekstov zgodi nekaj nenavadnega: ko beremo Kierkegaarda, *ne beremo Kierkegaarda*, temveč ga lahko beremo le tako, da pri tem prebudimo svojo lastno »subjektivnost«. V tem je velik čar njegovega mnogokrat enigmatičnega pisanja, da o *njem* ne moremo ničesar izvedeti, če hkrati ne izvemo tudi česa o nas samih, zato njegova pisava nenehno priklicuje *drugo* subjektivnost, ki Kierkegaarda lahko »razume« samo tako, da se obrne k svoji lastni zadevi.

Ta »filozofija subjektivnega«, filozofija, ki bralca ne napotuje nujno na to, kar bere, ne zahteva neposrednega »razumevanja« kierkegaardovskega teksta (»razumeti« kaj, to Kierkegaardu ne pomeni nič, kvečjemu s tem problematizira sam problem »objektivnega razumevanja«, kajti »resnica je subjektivna«, kot zatrdi, a je zelo daleč od subjektivnosti v običajnem pomenu besede), pač pa ga s skoraj čarobno tehniko vselej že napeljuje k njegovim najbolj lastnim »eksistencialnim« vprašanjem in k njegovi lastni eksistenci. Kierkegaardovska govorica tako »interpelira« singularno govorico katerekoli subjektivnosti, ker singularnosti kierkegaardovske govorice ni mogoče ne ponoviti niti ji ni mogoče slediti. Zato zahteva »inovacijo«, iznajdbo, ki je prav iznajdba subjektivnosti in s tem iznajdba singularne govorice, ki je neponovljiva. Kierkegaarda se lahko »ponovi« samo na neponovljiv način, v tem je morda njegova največja iznajdba, ki jo izvablja iz sleherne subjektivnosti. V tem je moč videti vrhunsko »pedagogiko« te filozofije eksistence, ki je nepresegljiva ravno zato, ker nič ne pove o »eksistenci«, ker tu ni česa povedati, če nočemo pasti v predikativni način biti. Kierkegaard zato ponavlja, da je vsak svoja eksistenca, da je vsak svoja subjektivnost, da je vsak svoja lastna »pedagogika« in svoje »lastno rojstvo«, kar je na svojevrstno običajno-neobičajen način demonstriral tudi s tisto provokativno izjavo »vsi ljudje so dolgočasni«, ki ne prenese nobenega ugovora. Brž

ko rečem »ne, to pa ni res«, že ne vem več, za kaj gre, sem že povsem običajna in dolgočasna eksistenca, ki je kierkegaardovska govornica ni zmogla nagovoriti. Brž ko torej tej izjavi nasprotujemo, smo nujno dolgočasni in nevredni dodatnega razmisleka, skratka – nič ne mislimo, nismo subjektivnost, pač pa smo »objektivno« zelo dolgočasni. Edini možni odgovor na to provokacijo je zato le kategorična pritrditev: vsi ljudje so absolutno dolgočasni, vključno z mano, pri tem pa tu pride do neke »zaobrnitve pogleda«, tu se na nekoliko zvit način že postavim v vlogo izjeme. Tu Kierkegaard ve, da je izjema, iz paradigme bega pred dolgočasjem izstopi tako, da ga radikalno afirmira, da radikalno afirmira obči dolgčas, pri tem pa »sebe« vključi kot *izključenega*, kot tistega, ki *sprevidi*, da vsako nasprotovanje pomeni zgolj padec nazaj v staro paradigmo nepomembnega izganjanja dolgčasa, tako da lahko to kierkegaardovsko pravilo razumemo natanko kot tisti »priklic«, ki ga priklicuje tudi Heidegger s »prebuditvijo tubiti«, kjer oba prebujata skupno in hkrati povsem idiosinkratično razpoloženje, kjer smo priča paradoksu »celokupne situacije«, ko smo vsi na istem, kjer se vsi dolgočasimo in kjer vsi dolgočasimo druge.

Kierkegaard namreč, kot smo videli, s tem pravilom generira paradokšno situacijo, kjer moram priznati, da so vsi ljudje dolgočasni, in pri tem v pravilo vključim tudi samega sebe, vendar tako, da sem pri tem na neki način »izjema«, ker brž ko pravilo negiram, padem natanko v obči dolgčas. Ali natančneje: brž ko negiram, sem za obče in vobče povsem nezanimiva eksistenca, ker sem na ta način le del občega, s tem pa padem v kontinuiteto praznih identitet, ki so tako zelo dolgočasne ravno zato, ker jih, pa naj so še tako izjemne, generira prav obče pravilo, kajti »običajna izjema« kot »odklonska«, kot »predikativna«, kot označevalna, kot »označevalec izjema«, vselej starta na obče pripoznanje »prek ovinka«: če v prvem koraku negira kako »občo resnico«, pa vse to počne v imenu občega pripoznanja, ki ga je, če je pri tem uspešna, deležna v drugem koraku. Taka dialektika izjeme in občega je namreč kar najdlje od kierkegaardovske »notranje« dialektike izjeme, ki se sploh ne more *pozunanjiti*, ne more postati obče pravilo, iz nje nikoli ni mogoče izpeljati nobene obče-univerzalne »resnice«, kolikor kierkegaardovska izjema ni niti predikativna niti označevalna, temveč je tako rekoč izjema brez označevalca, izjema, ki ni več izjema, izjema, ki noče biti izjema, zato jo z označevalcem »izjema« pravzaprav zgrešimo. Kierkegaardovska »izjema« je aproksimacija, približek, ki ga ni mogoče prevesti v noben distingviran označevalec. Ne gre za to, da ne bi našli primernega označevalca, kakšne druge besede, gre ravno za to, da beseda umanjka. To je tista »notranjost«, na

katero meri, ki ni ne prazna ne bogata, temveč ekscesivna, kar vselej gre čez samo sebe, je sama svoj »več«, sama svoj presežek, presežek govornice, ki je govornica sama. Singularna govornica tako ne more biti *izjemna*, dokler jo je mogoče prevesti v občo predikativnost »izjeme«, ki je zgolj »tavitologija« občega, prazna gesta, ki ne pove nič o ničemer, ki pove le občo resnico, da izjeme obstajajo in da mora obče z njimi »računati«. Obča govornica pa o izjemi, kot jo ima v mislih Kierkegaard, ne more ničesar povedati, še več, tu je Kierkegaardova poteza naravnost »trojanska«: o občem (in s tem o izjemi sami) lahko kaj »pove« le »upravičena izjema«, tako da je obče brez takšne »notranje« izjeme povsem prazno in obsojeno na večno »čenčanje o občem in občem, ki se ponavlja do najbolj dolgotrajne plehkosti«. Skratka, obče je brez singularne govornice izjeme, ki je »medij občega«, povsem nemo, obenem pa je taka izjema povsem brezpredikativna, o njej ni mogoče povedati nič določnega. In še več, pravi test take izjeme je natanko v tem, da tudi če morda govori »obče resnice«, o njej sami ni mogoče povedati nič določnega. In še drugače, pogoj, da je izjema res izjemna, je, da v nekem smislu ni več nobena identiteta, temveč paradigma mišljenja, »bit, ki postane govorilo«. Spomnimo se Nietzscheja, ki je vsekakor bil taka izjema-govorilo, »Identiteta«, o kateri se je marsikaj govorilo, da je Nietzsche to, da je ono, in če vse te izjave zberemo skupaj, bomo videli, da je bil vse to in nič vsega tega, singularna občost, ki je ni mogoče degradirati na nobeno identiteto. Njemu samemu se je iztekel čas, da bi povedal kaj o Kierkegaardu, a vse je »povedal« že s svojim lastnim primerom, ko je tako močno poudarjal »subjektivnost«, da jo je »izgubil« – poobčil, ne da bi padel v »obče« (in tako izgubil lastno singularnost), kar je vsekakor gesta, vredna Kierkegaardovega imena.

Če se zdaj vrnemo k naši temi, k dolgčasu, ali ni torej mogoče reči, da je Kierkegaard z eno samo izjavo, »vsi so dolgočasni«, apeliral prav na pravkar predstavljeno filozofijo subjektivnosti, ki jo je demonstriral tudi Heidegger s svojo malo bolj »dolgovezno« analizo: da namreč obči dolgčas nagovarja posameznika kot posamičnika in da dolgčas interpelira subjekt ravno v njegovi posamičnosti, v njegovi singularnosti? Pri tem obema »uspe«, ko *pokažeta* na obče mesto vseh nas, na univerzalno točkovnost razlik-subjektov, ki se jim v tem tako ceninem občutju ponuja možnost transmisije še tako »praznih« in idiosinkratičnih občutij, s katerimi sta se v svoji eksistencialnofilozofski angažiranosti pač morala naslavljeni le na redke »subjekte«, prav kolikor so ti zmožni participirati v univerzumu paradigmatičnih razlik le tako, da občo formo identitete razpustijo v singularni – eksperimentalni

govorici odtenkov in slutnje smisla, ki je vselej odloženo, preloženo, odsotno in manjkavo. Pa vendar je, kar se vobče zdi tako paradokсно, mogoče resnično »obče« participirati samo v tej »manjkavosti« in »izpraznjenosti«, kjer šele lahko vznikne dogodkovna »večna novost« singularne geste, v kateri je Beckettov pisateljski napor našel nemalo filozofskih privržencev. Nemara filozofija samo v tej beckettovski paradigmi sploh naleti na smisel, ki jo vleče.

5. DIALEKTIKA OBUPA

5.1. Neskončni in končni obup ali kako hoteti to, česar nočeš

Zaključili bomo z obupom. Imamo obup in imamo absolutni obup, ki je negacija obupa. Če nočemo obupati, če nočemo kar naprej obupavati (relativno), moramo obupati absolutno.

Oglejmo si torej to kierkegaardovsko dialektiko, v katero bomo vstopili z nekim zelo znanim dogodkom – srečanjem dveh na smrt obsojenih jetnikov, ko se za kamnitimi zidovi trdnjave If v celico povsem obupanega jetnika Dantèsa »nenadoma« prebije njegov pravi *osvoboditelj* abbé Faria. Gre seveda za prizor iz obče znanega romana Alexandra Dumasa *Grof Monte Cristo*, ki gre takole: »Oh, moj bog, moj bog! je vzkliknil [Dantès], navsezadnje mora človek le obupati!«²¹⁸ Nato pa takoj zaslišimo prve iluminativne besede abbéja Farie, ki jih po dolgem času obupavanja zasliši Dantès: »Kdo pa izgovarja hkrati besedi bog in obup?«²¹⁹

Bog in obup, to očitno ne gre skupaj, tako da smo že v teh prvih besedah abbéja Farie, tega mojstra obupa, povsem blizu kierkegaardovskemu pojmovanju obupa kot »spodletelega« razmerja med bogom in človekom, oziroma, natančneje rečeno, obup je »sprevrženo« ali spodletelo razmerje le, kolikor je naravnano sámo nase (kakor se dojema obupanec Dantès), kolikor obupanec, če se za zdaj držimo trde terminologije, ne ve za boga.

Kierkegaard *alias* Anti-Climacus na videz ponudi samo eno izbiro: bog ali obup. A stvari se zapletejo že takoj na začetku prvega dela *Bolezni za smrt*, kjer poskuša v nekakšni mešanici Sokratovega sloga in heglvskega pojmovnega aparata svojo teološko obravnavo obupa utemeljiti na podlagi treh ontoloških predpostavk: prvič, človek je sinteza, drugič, jaz je duh, in tretjič, »človekov jaz« je produkt nekoga *drugega*. Ta drugi je Kierkegaardov bog, moč, ki je vzpostavila sleherni jaz, je moč boga. Ne glede na to, da gre pri Kierkegaardu nedvomno za močno teologijo, pa bomo videli, da je v tem razmerju med jazom in močjo, ki ga je ustvarila (ki ga neskončno presega), mogoče slediti dialektiki obupa tudi »ateološko«, in še več,

²¹⁸ Alexandre Dumas, *Grof Monte Cristo. Gospodar sveta* (Druga knjiga), Založba LIBRO-GČP, Ljubljana 1993, str. 125.

²¹⁹ *Ibid.*

sama zastavljena dialektika *per se* nam narekuje, da moramo njegovo utemeljitev obupa misliti prav filozofsko. In da v obupu navsezadnje tiči tudi neki »emancipatoričen« potencial, ne da bi ga nujno obravnavali znotraj teološke zasnove slehernega jaza ali Pascalove »bede človeka brez boga«.

Ne da bi v zahtevi po laiciziranju hoteli nasilno pervertirati kierkegaardovsko izvorno misel, bomo tako skušali pokazati, da analiza obupa v prvem delu *Bolezni za smrt* in v drugem delu *Ali – ali*²²⁰ ponuja zelo zanimive implikacije tudi za »nereligiozne« bralce, ki pa morajo biti zato hkrati pripravljeni slediti tudi netipičnim obratom in zamotanostim tega nadvse izvirnega filozofa. Heideggerjeva pripomba (ki sicer ne nasprotuje Kierkegaardovi lastni samooznačitvi), da gre samo za »religioznega pisatelja« in pravzaprav ne za filozofa, je upravičena samo do neke mere in nikakor ne vzdrži takrat, ko gre za izrazito filozofsko-psihološko-dialektično obravnavo, kot smo ji priča v prvem delu *Bolezni za smrt*, ki je prava dialektična mojstrovina.

Da pa se ne bomo preHITEVALI, se moramo vrniti k uvodnim besedam prvega dela *Bolezni za smrt*: »Jaz je razmerje, ki je naravnano samo nase; oziroma tisto v razmerju, da se razmerje naravnava samo nase; jaz ni razmerje, temveč to, da je razmerje naravnano samo nase. Človek je sinteza neskončnega in končnega, časnega in večnega, svobode in nuje, skratka sinteza. Sinteza je razmerje med dvojim. S tega vidika človek še ni jaz.«²²¹ Če je človek sinteza končnega in neskončnega, časnega in večnega, svobode in nuje, pa človek tu še ni *jaz*; *jaz* je za zdaj še čista negativnost, ki je v tem dvojnem razmerju zgolj »tisto tretje«, ki je potrebno, da se razmerje naravna samo nase. Sinteza tako ni še ničesar *pozitivirala*, na ravni »sinteze« imamo človeka, ne pa jaza, Kierkegaard pa hip zatem povsem arbitrarno postavi naslednjo trditev: »Če pa je razmerje naravnano samo nase, je to razmerje tisto pozitivno tretje, in to je jaz.«²²² Tu ne izvemo nič o tem, kako je do tega »naravnanja« prišlo, temveč izvemo le, da se jaz v tem razmerju naravna nase samo tako, da se hkrati naravna tudi na samega boga, na tistega »ki je vzpostavil celotno razmerje«.²²³ In to seveda na ultimativen način: brž ko se jaz kot razmerje (tisto tretje) naravna sam nase, se hkrati naravna tudi na drugega, torej na boga.

²²⁰ Glej poglavje »Ravnovesje med estetičnim in etičnim pri oblikovanju osebnosti, v: Kierkegaard, *Ali – ali*, op. cit., str. 433–562.

²²¹ Søren Kierkegaard, *Bolezen za smrt*, Mohorjeva družba, Celje 2004, str. 14.

²²² *Ibid.*

²²³ *Ibid.*

Skratka, v teh programskih besedah v *Bolezni za smrt* je vse nastavljeno tako, da bomo njegovo razpravo o obupu brali teološko, vendar pa je, kot bomo videli, to dialektiko mogoče »spraviti skupaj« z drugim delom *Ali – ali*, v katerem namesto »boga« dobimo »izbiro«, absolutno izbiro ali izbiro absolutnega, ali če rečemo drugače, v *Ali – ali* se izkaže, da pri obupu nimamo izbire »bog ali obup«, temveč nekaj drugega, kajti ko obupam absolutno, lahko nazadnje izberem le še izbiro samo, ki je subjekt sam. Tu torej ne gre za sceno ali – ali, za ali boga ali obup, ne gre za izključevalnost, temveč je obup del strategije, kako priti do absolutnega (ali kako priti do »boga«, če hočemo strogo slediti Kierkegaardu), ker tu subjekt ne more izbrati nič drugega kot to, da izbere »samega sebe« ne kot »izbirajočega«, temveč je v tej izbiri radikalno napoten sam nase tako, da se lahko izbere samo kot »absolut«, kolikor (se) ne more (več) izbirati »relativno«. Po tej poti pa se lahko spet vrnemo k izhodiščnim stavkom *Bolezni za smrt*, kjer se razmerje, ko se naravna sámo nase, obenem naravna tudi na *drugega* – boga, vendar z eno ključno in ne nujno teološko, celo »antiteološko« poanto, ki jo, če beremo samo *Bolezen za smrt*, zgrešimo.

Poskusimo torej misliti oba Kierkegaardova posega o obupu skupaj: če je v *Bolezni za smrt* »jaz« v nenehnem odnosu do »moči, ki ga je vzpostavila«,²²⁴ če se jaz »vzpostavi« tako, da (se) obenem vzpostavi (kot) razmerje do boga, ki »je vzpostavil celotno razmerje«, pa je tudi »jaz« v *Ali – ali* v razmerju do *drugega* tako, da ta »drugi« vznikne *skupaj* s samim jazom absolutne izbire. Skratka, četudi je ta *drugi* v *Ali – ali* jaz sam, subjekt, pa tu sicer ni nobene bistvene kontradikcije med teološkim izpeljevanjem v *Bolezni za smrt* in nekoliko bolj posvetnim *Ali – ali*, vendar, kot pravi Kierkegaard, jaz tu »izbira absolutno; pa vendar izbira samega sebe, in ne koga drugega. Ta svoj jaz, ki ga tako izbira, je neskončno konkreten, saj je to on sam; toda absolutno se razlikuje od svoje prejšnje oblike jaza, ker je to izbral absolutno. Ta lastni jaz ni bil navzoč, ker je to postal prek izbire, pa vendar je bil tu, ker je bil 'on sam'«. ²²⁵

Tu torej vse poteka prek izbire, jaz se vzpostavi šele z izbiro, pred to izbiro jaz v močnejšem pomenu besede sploh ni obstajal, obstajal je le neki jaz, ki se ne ve, jaz, ki je po Kierkegaardu vselej že obupan, jaz, ki še ni *jaz*, jaz, ki mora *to* šele postati, to pa lahko postane le prek izbire samega sebe, ki obenem »vzpostavi« tudi *drugega*, kierkegaardovskega boga, kar pomeni, da »boga-(Jaz)« izberem šele s samim

²²⁴ *Ibid.*, str. 15.

²²⁵ Kierkegaard, *Ali – ali*, *op. cit.*, str. 475.

dejanjem izbire in da ta pred samim dejanjem izbire »ne obstaja«, da je »bog« (ali kakorkoli ga že imenujemo) nekaj, kar »vznikne« prav s samim dejanjem izbire in česar pred to izbiro sploh ni bilo. Ali še drugače, pred to izbiro ni ne »subjekta« ne »boga«, prisoten je le »jaz«, ki se v osnovi ne ve, jaz, ki je lahko obupan, lahko pa o vsem tem nič ne ve, tako da je lahko obupan tudi tako, da ne ve, da je obupan, zato lahko to dialektiko razumemo tako ali drugače, ateološko ali teološko: če je nevernik »brez jaza«, pa je vernik, naj še tako veruje, brez te izbire, in vse dokler ne obupa absolutno – tako brez jaza kot brez boga. Kot vidimo, je kierkegaardovska lekcija tu naravnost univerzalna, kolikor seveda še zdaleč ne gre samo za neko krščansko apologetiko, kot bi morda marsikdo pomislil.

Tako bomo rekli, da če je Kierkegaard religiozen, je to lahko samo kot ateist, če je dogmatik, je to le kot rojen klasik. Biti religiozni ateist ni samo navadna floskula – in prav ta nezdržljivost je zanj tako značilna. Kot bomo videli, njegova dialektika obupa prinaša natanko to paradokсно nezdržljivost, ki ne potrjuje toliko nesmisla, kot razkriva zakriti smisel, smisel, ki se ga lahko nadejamo le, če smo se pripravljene prepustiti tudi govoricam paradoksov; slednjo je, kot je znano, prikliceval z Abrahamovo paradokšno vero, ki mu ponovno vrne Izaka. Vendar vere pri Kierkegaardu seveda ne smemo razumeti samo kot kakšne šablonske podreditve bogu, temveč je vera strast, ki je, kot pravi, »nenehni skok v eksistenco«;²²⁶ strast, ki se odpoveduje, pri tem pa lahko neskončno pridobi, zato je paradoks nekaj, kar se ne more posredovati,²²⁷ kar presega vsako etično posredovanje in diskurzivno govorico. Tako lahko doumemo Abrahamovo žrtvovanje Izaka le kot paradoksalno dejanje: »Brž ko je izvedel gibanje bridkega odrekanja, mu je v slehernem trenutku sledilo gibanje vere z močjo absurda«.²²⁸

Abraham sicer ne ve, zakaj mu je bog naložil to grozljivo nalogo, ne ve, zakaj mora ubiti Izaka, vse to se mu zdi absurdno in nesmiselno, vendar pa moramo to navidezno izgubo (smisla) in ta absurd imeti vseskozi pred očmi tudi in prav takrat, ko govorimo o obupu. Kierkegaardov apel, da moramo obupati, je tako na videz absurdna zahteva, kolikor obup vselej polemizira s samim smislom, z upanjem, ki je nosilec slehernega smisla, vendar negacija upanja ni preprosto padec v obup: »Ravno

²²⁶ Søren Kierkegaard, *Brevijar*, Grafos, Beograd 1986, str. 51.

²²⁷ »Abrahama se ne more posredovati, kar lahko rečemo tudi takole: ne more govoriti, ker brž ko spregovorim, izražam obče.« (Søren Kierkegaard, *Strah in trepet*, Društvo Apokalipsa, Filozofska zbirka Aut, Ljubljana 2005, str. 83.)

²²⁸ *Ibid.*, str. 152.

zanikano upanje izzove obup. Obup se hkrati s tem, ko se uresničuje, razodene kot utvara, kajti upanje se potrjuje prav v srcu obupa. Obup je iluzija, ki učinkuje kot dejanskost. V tej dejanskosti se človek znajde v protislovju s samim seboj, to pa potegne za sabo negacijo negacije iluzije, ki dejansko deluje. V tem smislu ima lahko obup s tem, ko izzove negacijo sebe samega, pozitivno funkcijo, kot pravi Kierkegaard.²²⁹

V »srcu obupa«, kot zgovorno priča sintagma, torej tiči neka vitalnost, ki najde svojo pozitivno funkcijo šele v izvršeni negaciji, ta izvršena negacija pa je prehod iz »pasivnega« v »aktivni« obup. Ravno zato se lahko odločni kierkegaardovski imperativ glasi »obupaj!«, kajti ne obupati popolnoma (absolutno) pomeni ravno biti obupan.

Še preden si vse to podrobneje ogledamo, pa se vrnimo k predgovoru k *Bolezni za smrt*; tu trčimo na paradoks, ki je za celo razpravo naravnost simptomatičen: »obup pojmem kot bolezen in ne kot zdravilo. Prav v tem je njegova dialektičnost [...], in vendar je ozdravitev prav v umiranju, v odmrtnju.«²³⁰ Obup je bolezen, ozdravitev pa je v umiranju, v odmrtnju. Kako torej misliti to dialektiko? Da namreč ozdravimo le tako, da na smrt zbolimo in »umremo«, da je zdravljenje neke vrste umiranje. Na prvi pogled in za zdravo pamet je to čisti absurd brez primere, a Kierkegaard običajni pameti očita natanko pomanjkanje občutka za absurd. Absurd pa, kot smo rekli, še zdaleč ni nesmisel, temveč nekaj, kar razkriva tiho tkanje smisla, in ta smisel lahko prikličemo le z govorico paradoksov, ki nemogoče spreminja v mogoče, razkriva iluzije in hkrati odstira zakriti smisel še ne mogočega.

»Nemogoče je mogoče« je tako govorica in hkrati zahteva »paradoksalne« Kierkegaardove eksistence, toda še enkrat moramo omeniti, da njegova »filozofija subjektivnega« ni niti subjektivistična niti ne ponuja »recepta«, kako »resnično« živeti svojo enkratno in minljivo eksistenco, temveč meri na »univerzalnega posamičnika«, kjer je vsakdo lahko »neprimerljivi absolutum« (Sartre). Tu smo zelo daleč od šablonskega pojmovanja izjeme in od enkratnosti posameznika kot tistega, ki »zna« v polnosti realizirati svoje potencialne, ki se ne pusti »diktirati« obči govorici in ki ga skrbi le to, da se ne bo ujel v »past občega«: kolikor le-tega skrbi samo to, da ga ne bodo vtaknili v kakšno »občo podobo«, pa je kierkegaardovski posamičnik taki

²²⁹ Enzo Paci, »Živeči Kierkegaard in resnični pomen zgodovine«, v: *Živeči Kierkegaard (zbornik)*, Društvo Apokalipsa, Filozofska zbirka Aut, Ljubljana 1999, str. 96–97.

²³⁰ Kierkegaard, *Bolezen za smrt*, op. cit., str. 10.

»izjemi« naravnost antipod, še več, na tako izjemo gleda »z občimi očmi«, če tako rečemo, z očmi, v katerih je taka, največkrat napihnjena izjema kar najboljši primer običajnega – povprečnega človeka.

Ko tako Kierkegaard kaže na »svojo« notranjost, sicer kaže na sleherno notranjost, a sleherna notranjost ali notranjost slehernika je sama po sebi povsem »prazna«, če ne postane »konkretna«,²³¹ kot se včasih izrazi, zato lahko Kierkegaard, ki se ima za upravičeno Izjemo, lastno edinstvenost izpričuje le tako, da obče povsem vsrka vase, ne da bi se odpovedal »svoji konkretni biti«. Taka izjema vsaj na videz ni več izjema, a to je le slepilo, da se mora individualno pojaviti kot prepoznavno edinstveno v svoji zunanosti, zato je kierkegaardovska izjema dvojnost ali enotnost individualnega in občega tako, da se edinstveno manifestira kot obče, kot obča izjema ali izjema, ki je izjemna prav po tem, da gre čez vse ovire, da gre »čez« individualno in obenem preleti obče. Obči prelet, ki preleti vse individualnosti, vse partikularne moduse biti, če hočemo, ne da bi obče individualno do neprepoznavnosti vsrkalo vase.²³²

Vse to implicira etično zastavitev: »Šele ko posameznik sam postane obče, se etično lahko realizira«,²³³ realizira pa se lahko, kar je glavna Kierkegaardova lekcija, v »trenutku obupa«. ²³⁴ Etično-obče torej lahko zaživimo le tako, da obupamo absolutno, da obupamo glede svoje »končne biti«, kar vse se vrši v trenutku absolutne izbire; slednjo Kierkegaard veže na dolžnost, ki se prav tako »pojavi« šele v »trenutku obupa«. Dolžnost vsakega etičnega subjekta je torej, da obupa absolutno, le tako lahko postane »obči posameznik«; kajti vse dokler živi v »psihološkem« svetu majhnih »moralističnih« razlik, živi zgolj estetsko (patološko v kantovskem pomenu, če hočemo). Zato Kierkegaard reče: »[...] da pa bi zares obupali, moramo dejansko hoteti; toda če to dejansko hočemo, tedaj smo zares presegli obup; če smo dejansko izbrali obup, smo dejansko izbrali tisto, kar je izbralo obup – sebe v svoji večni veljavi. Šele v obupu se lahko osebnost zadovolji in pomiri, nikoli po nujnosti, saj nikoli ne obupam nujno, ampak prek svobode, in šele v tem dosežemo absolutno.

²³¹ Etični človek je po Kierkegaardu tisti, ki »iz sebe naredi občega človeka, ne da bi se odpovedal svoji konkretni biti, kajti potem bi postal nič [...]. Biti edinstven samo po sebi ni nič posebnega, saj ima to sleherni človek skupno z vsako stvaritvijo narave. Toda biti to tako, da si hkrati s tem obče, je dejanska umetnost življenja.« (Kierkegaard, *Ali – ali, op. cit.*, str. 504–505.)

²³² »Obče namreč lahko dobro obstoji s posebnim, ne da bi ga použilo; spominja na tisti grm, ki je gorel s plamenom, a ni zgorel.« (*Ibid.*, str. 508.)

²³³ *Ibid.*, str. 504.

²³⁴ *Ibid.*, str. 505.

[...] Vsekakor ni daleč čas, ko bomo morda, za zelo visoko ceno, spoznali, da dejanska izhodiščna točka za najdenje absolutnega ni dvom, ampak obup.«²³⁵

V tem reprezentativnem citatu imamo vse glavne člene: svobodo, absolut, obup in izbiro, ki jih je treba misliti skupaj. Brž ko namreč manjka en člen, ostanemo pri običajnem obupu, pri obupavanju, zato je treba obupati absolutno, kar se zgodi v trenutku izbire, kjer lahko izberem samo še absolutno, ki sem jaz sam, kajti ne morem več izbirati med tem in onim, torej relativno, temveč absolutno izberem le sámo izbiro, ki je paradokсно dejanje svobode, ki vznikne s samim dejanjem obupa. Preden ne obupamo absolutno, lahko govorimo le o tako imenovani psihološki svobodi »proste izbire«, kjer lahko v neskončnost izbiramo med tem ali onim, nikoli pa ne moremo »izbrati« same svobode kot transcendentalne. Če sem prej lahko bil »svoboden«, pa *sem* zdaj svoboda sama, subjekt se tu izbere kot svoboda, kjer naj bi psihološka določila izgubila vsako moč nad subjektom. Tu subjekt torej ni več običajni »psihološki subjekt«, obenem pa trčimo na dialektično zagato, ki jo bomo eksplicirali nekoliko kasneje, zato jo za zdaj le nakažimo: če subjekt po eni strani vznikne *kot* absolutno šele s sámo izbiro, o kakšni izbiri je tu govora, če lahko absolutno vznikne le tako, da ga »izberemo«? Kaj izberemo, če tu nimamo ničesar, kar bi lahko »izbrali«, če tu ravno umanjka možnost izbire? Je to le kierkegaardovski *contradictio in adiecto* – če smo tu hkrati priča tipičnemu kierkegaardovskemu paradoksu, da ni izbira nič drugega kot akt »ponovnega rojstva«?

Vprašajmo se zato na tem mestu raje, ali smo s tem Kierkegaardovim obupom dejansko posegli po nečem pozitivnem ali pa gre tu le za tisto noč (noč prazne svobode), v kateri so vse krave pač le črne? In ali ne gre tu za do skrajnosti pripeljan »solipsizem« trenutka, v katerem izberemo nič drugega kot praznino absoluta? Vse to so vprašanja, ki naj za zdaj ostanejo odprta.

Morebitni občutek, da je vse skupaj nekoliko pretirano in da smo tu spet deležni zgolj nekega »transgresivnega« dejanja, ki dejansko obup samo še »poglablja«, ali da gre zgolj za sofistično ekspertizo in besedno poigravanje tega »očeta eksistencializma«, ki je hotel iz lastnega obupa spet napraviti le »višji« smisel biti, je seveda ne samo varljiv, temveč zgreši vso poanto; ta ni v tem, da bi šlo (lahko) celo za nekakšno »terapevtiko«, pač pa se njegova elaboracija obupa dotika samega statusa subjekta. Tega, kako namreč misliti tisto, kar Kierkegaard imenuje

²³⁵ *Ibid.*, str. 473.

subjektivnost kot mesto resnice: subjektivnost je resnica, pravi – s tem pa se vseskozi zoperstavlja Heglovi »objektivni« filozofiji,²³⁶ ki ji med drugim, četudi je ta prehodila dolgo pot tako čez obče kot individualno, očita tudi to, da je to dejansko filozofija obupa.

Če lahko »filozofija subjektivnega« sicer »dopolni« Hegla (čeprav je marsikaj kierkegaardovskega navzoče tudi pri samem Heglu), pa ne gre samo za »dopolnitev«, kolikor Kierkegaard heglovski povzdigi protislovja v načelo mišljenja zoperstavi načelo paradoksa; slednje ni toliko terminološka kaprica in formalna substitucija, temveč je, če hočemo, njegova eksistencialna zahteva, ki mogoče kulminira prav z analizo obupa, ki uporablja govorico paradoksa ravno zato, ker je obup sam paradoks, ki ga Kierkegaard zakoliči že v samem predgovoru k *Bolezni za smrt* – tega lahko na tem mestu še enkrat omenimo –, da je namreč obup bolezen, in ne zdravilo, njegova dialektičnost pa je v tem, da je ozdravitev prav v umiranju, s čimer meri na »smrt« subjekta, kajti ko izberemo absolutno, trčimo na odmrtnje, kot pravi Anti-Climacus.

Dejanje izbire je tako smrt in hkrati paradokсна revitalizacija, je življenje v smrti ali odmrto življenje obupanca. »Ubita smrt«: šele v tej podvojeni smrti lahko najdemo pozitivno funkcijo obupa, zastrto v govorici paradoksa, ki nam jo Kierkegaard »posreduje« s posredno komunikacijo, kolikor se vsaka neposredna govorica drži estetičnega stadija, ki je obup *par excellence*. Neposrednost je skratka obup in obup kot bolezen je neposrednost, zato se razprava o obupu v *Bolezni za smrt* začne prav z neposrednostjo, kjer obupan človek noče biti on sam. In če to hoče, namreč biti jaz, postane demoničen. Oglejmo si torej to nenavadno »duševno konstelacijo«.

Spomnimo se še enkrat Kierkegaardove ontološke premise, da je jaz v razmerju, ki je naravnano samo nase, hkrati naravnano tudi na nekoga drugega, torej na boga, ki je vzpostavil celotno razmerje. Od tod sta mogoči dve obliki obupa: prva, da človek »noče biti on sam«, druga, da »hoče biti on sam«. Če ne bi bilo tako, če bi se jaz, kot pravi Anti-Climacus, vzpostavil »sam od sebe«, bi imeli le eno obliko obupa, da namreč človek noče biti on sam, da se obupano hoče znebiti svojega jaza. Naredimo obrat: kolikor bi torej tak jaz obupan »hotel biti on sam«, v resnici ne bi bil obupan,

²³⁶ » ... [D]andanes vidimo globoko obupane ljudi, ki nosijo obup v svojem srcu, čeprav so dvom premagali. To me je presenetilo, ko sem opazoval posamezne nemške filozofe. Njihova misel, umirjena, objektivna in logična, je bila v svoji sorazmerni objektivnosti privedena do mirovanja, pa vendar so obupanci, čeprav iščejo razbremenitev v objektivnem mišljenju.« (*Ibid.*, str. 472.) Da je med te nemške filozofe treba všteti tudi in predvsem Hegla, je povsem jasno.

kar je *contradictio in adiecto*, nesmiselna zahteva. Kajti obup je prav to, da nočem biti to, kar sem. Če jaz ne bi bil sinteza končnega in neskončnega, če bi se torej vzpostavil sam, ne bi mogel obupati, ker bi bil obup sestavni del njegove biti, se pravi, sploh ne bi bil obup. Zato je obup mogoče misliti le znotraj protislovnega in nerešljivega razmerja med končnim in neskončnim, kjer smo priča nekemu razcepljenemu subjektu: kolikor je jaz po eni strani tisto, kar se v razmerju naravna sámo nase, je hkrati produkt moči, ki ga neskončno presega. Je skratka »produkt« tako »časnega« kot tudi »večnega«, je hkrati končni in neskončni jaz. Vsak »partikularni« jaz je tako sinteza končnega in neskončnega, kar pomeni, da je v svoji najgloblji biti samemu sebi tako imanenten kot transcendenten, in bolj ko se pozna, bolj se samemu sebi odtuja. Če je stopnja zavesti sorazmerna s stopnjevanjem obupa, se pravi, »več zavesti – več obupa«, lahko torej obup idealnotipsko merimo le na dveh ekstremnih skrajnostih: če je minimalno samozavedanje po eni strani neki minimalni obup, pa je to minimalno samozavedanje prav obup, ki se ne ve, čemur Anti-Climacus reče »neusmiljenost resnice«. ²³⁷ Vsa dialektika obupa je tako zgoščena v »neusmiljenosti resnice«, v kateri pa je na drugi strani tudi popolna samorazvidnost pač le »[h]udičev obup, ki je najintenzivnejši obup, ker je hudič goli duh in zato popolna zavestnost in prosojnost; v njem ni nobene teme, ki bi lahko predstavljala olajševalno okolnost, njegov obup je zato najdokončnejša zakrknjenost. To je najhujša stopnja obupa«. ²³⁸

Zakaj je popolna samorazvidnost samemu sebi hkrati »najdokončnejša zakrknjenost«, hudičevo delo in najhujše vrste obup, če Anti-Climacus hkrati pravi, da táko razpravljanje sploh »[n]i črnogledo, saj želi osvetliti to, kar običajno puščamo v precejšnji temi; ne tlači, pač pa naravnost dviga, saj gleda na človeka v skladu s tistim najvišjim, kar se terjá od njega: da je duh«? ²³⁹ Je to protislovje ali celo napaka, da v isti sapi terjamo od človeka, da postane duh, hkrati pa ga s tem izročamo hudiču? Kierkegaardov odgovor bi najbrž bil, da moramo premagati še samega hudiča, ki ga je mogoče prepoznal celo v kalvariji heglovskega absolutnega duha. Kajti hudičev obup je le zakrknjen obup končnosti, ki »dejansko namreč hoče svoj jaz odtrgati od moči, ki ga je vzpostavila. Tega pa kljub vsemu obupavanju ne more, ob vsem napenjanju obupa je ona sila močnejša in ga sili, da je tisti jaz, kateri

²³⁷ Kierkegaard, *Bolezen za smrt*, op. cit., str. 40.

²³⁸ *Ibid.*, str. 39–40.

²³⁹ *Ibid.*, str. 22.

noče biti«. ²⁴⁰ Je torej hudič kot goli duh le goli duh neposrednosti in se prav zato dovrši v kulminacijski točki najintenzivnejšega demoničnega obupa, ko obupanec »noče biti on sam paradokсно tako, da hoče biti on sam«, če od Anti-Climacusa izvemo, da se jaz v demoničnem kljubovanju »môči, ki ga je vzpostavila« dejansko najbolj približa resnici in se prav s tem od nje »neskončno oddalji«?

Ali ni pot »umetnosti življenja« za Kierkegaarda, čeprav ga lahko do neke mere prištejemo prav v to rubriko, povsem zgrešena paradigma, v kateri »hoče jaz obupano razpolagati sam s sabo ali sam sebe ustvariti«, ²⁴¹ pri tem pa vedno znova obtiči le v lastni nesrečni zavesti? Mar nismo »na vrhovih obupa«, ²⁴² tako pri tistem, ki se ne ve in ki ga Kierkegaard pripisuje življenju mase, kot tistem na skrajnem robu »aktivnega nihilizma«, kjer se jaz v zahtevi po samopolastitvi in stvaritvi samega sebe sprevrže prav v svoje nasprotje in »postane nekaj, kar navsezadnje ni jaz« (ker je ta »absolutni vladar kralj brez kraljestva« in »nenehno zida le gradove v oblakih« ²⁴³), mar nismo za tančico takega »eksperimentatorskega jaza« ne nazadnje prisiljeni razkriti prav neko obupano prizadevanje, v katerem se ne moremo znebiti samega sebe? Ko se volja izkaže za nekaj skoraj smrtonosnega, ali drugače rečeno, ko se volja s tem, ko se poskuša polastiti same sebe, izkaže za neko obolelo voljo ali bolezen za smrt.

Kajti bolezen za smrt, kot pravi Anti-Climacus, je v tem, da ne moreš umreti. Obup je bolezen za smrt natanko v tem smislu, da se svojega jaza ne moreš znebiti, ta »mučni paradoks, ta bolezen jaza, ko večno umiraš in vendar ne umreš, umiraš smrt. Umreti namreč pomeni, da je vsega konec, umirati smrt pa pomeni živeti, doživljati umiranje«. ²⁴⁴ Kierkegaard namreč sistematično razblinja iluzijo po samorazvidnem hoteti-biti-jaz s tem, da se v ozadju prav tega »hočem biti jaz« skriva jaz, kateri nočem biti. Ko torej »hočem«, hočem samo to, da pravzaprav nočem biti to, kar sem. Zato takemu kljubovanju pravi tudi demonični bes, ko si jaz ne pusti vzeti pravice, da je to, kar je, ko jaz, če spregovorimo z govorico Anti-Climacusa, ne dopusti »večnosti«, da bi ga rešila njegove bede in »večnega umiranja«.

Ta zadnja in najvišja oblika obupa zaradi »zemeljskega« ali »končnega« je tako kulminacijska točka, v jedru katere pa ne nazadnje tiči obup nad večnim. Demonični

²⁴⁰ *Ibid.*, str. 20.

²⁴¹ *Ibid.*, str. 61.

²⁴² Če si sposodimo naslov knjižnega prvenca Emila Ciorana, *On the Heights of Despair*, The University of Chicago Press, Chicago & London 1992.

²⁴³ Kierkegaard, *Bolezen za smrt*, *op. cit.*, str. 62.

²⁴⁴ *Ibid.*, str. 18.

obup s tem, ko zanika »moč, ki ga je vzpostavila« in tako ne priznava nečesa, kar je v njem samem »več od njega samega«, je za Anti-Climacusa »protislovje v samem sebi«, ²⁴⁵ kajti v tem prizadevanju hoče biti on sam, pri tem pa vedno znova izkuša le svojo nesrečno in »sprevrženo razmerje v razmerju do sinteze, ki je naravnana sama nase«. ²⁴⁶ Obup nad končnim, ko jaz hoče biti on sam, je namreč že sprevrženo razmerje do sinteze končnega in neskončnega, ki je jaz. Kot smo že rekli, je demonični obup, kolikor v svoji naravnosti samega nase negira neskončno (negira moč, ki ga je vzpostavila), sicer obup nad končnim, v jedru obupan prav zavoljo »večnega« v sebi, ki ga ne more izničiti. Še več, v svojem obupanem stremljenju po »biti on sam« se namreč ne more znebiti prav »večnega« v sebi, zato je take vrste obup nenehno umiranje in oživljanje tega umiranja, to, da nikoli ne moreš umreti.

Še enkrat: jaz, ki *hoče* biti on sam, pravzaprav *noče* biti on sam, hoče biti nekaj drugega. Če bi *to*, ta jaz, kateri hoče biti, že bil, mu *to* ne bi bilo treba šele postati. Povedano eksplicitno, v tem primeru ne bi bil obupan in ne bi ničesar več hotel. Zato se demonični obup prepušča le permanentni negaciji »večnosti«, temu, da se ne more znebiti večnega v samem sebi, kar ga spravlja v obup. Hoče biti to, kar je, in prav to hotenje razkriva njegovo prizadevanje za protislovno, saj s tem nenehno razkriva ravno to, pred čimer si zatiska oči. V svoji nezmožnosti, da bi se polastil samega sebe, obupuje le nad samim sabo, in bolj ko hoče biti on sam, dokazuje le to, da tega že »noče«.

Takemu »samokonstituirajočemu jazu«, ki hoče ustvariti samega sebe, Anti-Climacus pravi »negativni jaz« ali »neskončna oblika jaza«, ki v »samopodvojitvi ne postane ne več ne manj kakor jaz. Zato se jaz v svojem obupanem prizadevanju, ko hoče biti on sam, sprevrže prav v nasprotje; postane nekaj, kar navsezadnje ni jaz. V vsej dialektiki, znotraj katere deluje, ni nič trdnega; kaj je jaz, ni v nobenem trenutku dognano, se pravi večno veljavno. Negativna oblika jaza deluje kot sila, ki tako zavezuje kakor razvezuje [...]. Še zdaleč se jazu ne posreči, da bi postajal bolj in bolj on sam; nasprotno, vedno očitnejša postaja njegova hipotetičnost. Jaz je sam svoj gospod, povsem, kot se reče, sam svoj gospod, in prav to je obup«. ²⁴⁷ Ravno ta hipotetičnost jaza, ta »poljubnost« jaza namreč govori o tem, da jaz ne more »ven« iz samega sebe, da je vselej ujet v neskončno imanentno prizadevanje po »ustvariti se«,

²⁴⁵ *Ibid.*, str. 65.

²⁴⁶ *Ibid.*, str. 16.

²⁴⁷ *Ibid.*, str. 62.

da je vselej zaprečen subjekt in kot tak nedostopen samemu sebi, kajti zaprt v lastni imanenci si je nerazviden, tako da njegova želja po samoustvaritvi obenem negira njegovo lastno zahtevo, da hoče biti on sam. Bolje in še enkrat rečeno: bolj ko hoče biti on sam, bolj negira lastno hotenje in v biti dokazuje le to, da se hoče samega sebe obupano znebiti. Zato je tak konfuzen subjekt čisto »protislovje v samem sebi«, ne ve več, kaj hoče, saj vsako hotenje poraja le neskončno serijo negiranja samega sebe (se pravi lastnega »hočem«). Se pravi, da je vsak »hočem« v svojem najglobljem bistvu negacija samega sebe, torej *eo ipso* spodletela afirmacija: hočem biti to, kar nočem biti, nočem biti to, kar sem, temveč nekaj drugega, nočem biti jaz, ki se ga skušam polastiti. Zato Anti-Climacus nikoli ne popusti glede tega, da v ozadju subjekta, ki »hoče biti on sam«, vselej tiči njegova »nezavedna želja« po tem, da se skuša samega sebe znebiti.

V *Bolezni za smrt* smo tako navsezadnje priča dvojnemu »nezavednemu« obupu: ko »obupanec« neposredno »noče biti on sam«, jaz, ki se ne ve, jaz, ki se v svoji evdajmonistični utvari ne zaveda svojega obupa, in drugemu, ko ta »hoče biti on sam«. Prvi velja masi ali povprečnemu človeku, kar imenuje »obup šibkosti«, medtem ko je druga vrsta obupa, ki »izvira neposredno iz jaza« in »dobro ve, da je dejanje«, povsem »nova kvalifikacija [zvrst]«. ²⁴⁸ Pa vendar, ali na vrhuncih samozavedanja, ki kulminira v demoničnem obupu, ne naletimo prav na to, da nam takrat najbolj spodleti, da se s tem, ko se poskušam na vsak način polastiti samega sebe, hkrati neskončno izgubljam, kjer je *gradatio in maius* hkrati *gradatio in minus*? Da bolj ko si dozdevno postajam samorazviden, bolj negiram to samopostavljajoče, kar sem vselej že hipotetični jaz sam? Da bolj ko hočem biti to, kar sem, vse manj vem, kdo sem, a tej zahtevi, naj bo še tako paradokсна, za noben denar nisem pripravljen popustiti?

Je lacanovska etična maksima »ne popustiti glede svoje želje«, ki je »konstitutivna za subjekt nezavednega« in »potemtakem nevedenje *par excellence*«, kar Badiou prevede kot »ne popustiti glede tistega v meni samem, česar ne poznam«, ²⁴⁹ hkrati tudi Kierkegaardova zahteva? Mar ni navsezadnje kierkegaardovski subjekt vselej že subjekt, ki se v osnovi »ne ve«; in celo še več, da je samemu sebi prav na vrhuncu obupa, ko se zdi, da si je povsem samorazviden, hkrati povsem nedostopen in da v

²⁴⁸ *Ibid.*, str. 61.

²⁴⁹ Badiou, *Etika. Razprava o zavesti o Zlu, op. cit.*, str. 38.

»trenutku izbire samega sebe« zgrabi sebe dobesedno v tej nedostopnosti samemu sebi, da torej samega sebe najbolj preslepi prav v svoji zahtevi po biti »on sam«?

Zato ne preseneča, če Anti-Climacus pravi, da moramo obliko, ko obupanec »hoče biti on sam«, izpeljati iz prve oblike, ko obupani »noče biti on sam«: »Tisti jaz, kateri ta obupanec hoče biti, je jaz, s katerim sam ni istoveten (kajti to, da hočeš biti tisti jaz, kateri v resnici si, je vendar ravno nasprotje obupa); dejansko namreč hoče svoj jaz odtrgati od moči, ki ga je vzpostavila. Tega pa kljub vsemu obupavanju ne more, ob vsem napenjanju obupa je ona sila močnejša in ga sili, da je tisti jaz, kateri noče biti [...]; a to, da je prisiljen biti jaz, kakršen noče biti, mu je v muko, muko, da se ne more znebiti samega sebe.«²⁵⁰

To je namreč ravno paradoks (spet smo pri paradoksu, toda obup je prav paradoks *par excellence*) obupa, da subjekt nikoli ne more v popolnosti izkusiti koincidence biti na sebi za sebe, da jaz vselej izkuša le nemožnost koincidence biti za sebe to, kar je. In prav sama nemožnost realizacije te koincidence za Anti-Climacusa afirmira »večno v človeku«. Povedano drugače, prav sama nemožnost realizacije koincidence biti na sebi za sebe, ta večna inkomenzurabilnost postajati avtentični jaz, je obup. Iluzija avtentičnega jaza je za Anti-Climacusa v tem, da se na vsak način poskuša ustvariti sam, pri tem pa smo vedno znova priča le neskončnim serijam lastnih zanikanj, ko se vsaka afirmacija izkaže za negativno početje, ko vsaka afirmacija proizvede le novo negativnost »to nisem jaz«. Postajanje, razumljeno kot »ustvarjati samega sebe« (ki ga Anti-Climacus razume kot obup končnosti), je samo po sebi le neskončna serija negativnosti, ko vedno znova izkušam sebe na negativen način, kajti postajanje se mora po svoji lastni logiki vselej izteči v izkušanje tega »to nisem jaz« – kolikor bi »postati jaz« navsezadnje pomenilo ne biti obupan, to pa je po logiki postajanja *contradictio in adiecto*.

Ali ne bi bilo navsezadnje največje zmagoslavje obupa prav v tem, če bi konec koncev postali to, kar smo, če bi torej – z govoricu Anti-Climacusa – zanikali večno v sebi? Ali ne bi bil to spet le obup končnosti in vir dolgočasja, v katerem bi se porajale neskončne oblike eksistencialnih travm, katerih zdravilo bi bile prav tako neskončne zahteve po »biti nekdo drug«, zahteve, da se moramo obupano znebiti samega sebe, kjer bi prišlo do popolnega preobrata, ko bi postal imperativ prav to, da nočemo biti, kar smo, in kjer bi se obup za nazaj izkazal celo za neko vitalno silo?

²⁵⁰ Kierkegaard, *Bolezen za smrt*, op. cit. str. 20.

Kot bomo videli, je za Kierkegaard obup prav ta vitalna sila, energija, brez katere si ne moremo zamisliti nobenega pravega dejanja.

Če povzamemo: ker se demonični obup poskuša na vsak način odtrgati od »moči, ki ga je vzpostavila«, je v svojem obupanem prizadevanju biti suveren in avtentičen jaz prisiljen izkušati samega sebe *per negationem*. Ta »negativni jaz«, ki »hoče biti on sam«, je, kot smo rekli, v resnici jaz, ki »noče biti on sam«. Če na prvi pogled vedno obupamo zaradi *nečesa*, pa je to le videz. V resnici, pravi Anti-Climacus, vselej obupamo nad samim seboj.

Spomnimo se tu znanega primera oblastiželjneža, ki ga navaja Kierkegaard; njegov imperativ se glasi postati »ali Cezar ali pa nič«, ²⁵¹ in prav zato, ker ne postane Cezar, obupa. Ko bi bil postal Cezar, bi se torej obupano znebil samega sebe, ker pa to ni postal, obupa prav zato, ker se samega sebe ne more znebiti. Tu imamo podvojeno dialektično gibanje, v katerem postati Cezar ne pomeni nič drugega kot to, da nočem biti, kar sem, da se torej s tem, ko hočem postati Cezar, skušam le obupano otresti samega sebe. Kolikor bi postal Cezar, bi se dejansko obupano znebil samega sebe, ker bi pač postal nekdo drug, tako da tu v strogem smislu ne bi mogli več govoriti o postajanju, temveč le o neki najbolj banalni površinski menjavi identitete, tako da zame ni neznosno le preprosto dejstvo, da mi ni uspelo postati Cezar (to bi pomenilo obupati zaradi *nečesa*, kar bi lahko primerneje označili kot razočaranje), temveč mi je najbolj neznosno prav ta »jaz, ker ni postal Cezar«. V resnici mi tako ni neznosno le preprosto dejstvo, da mi ni uspelo postati Cezar ali pač »nekdo«, temveč mi je vselej neznosno biti ta jaz, kateri nočem biti. Povsem zgrešeno je torej reči, da se obupanec najbolj kaznuje tako, da sam sebe uničuje, da torej noče biti on sam, saj »v svojem obupu prav to hoče in prav tega v svoje gorje ne zmore, kajti z obupom šine ogenj v nekaj, kar se ne more vneti in ne zgoreti, v jaz«. ²⁵²

Obupanec hoče, česar ne zmore, hoče to, česar noče, hoče se uničiti, a tega vendarle ne zmore. Tej obupni »negativistično-dialektični metodi« ²⁵³ lahko namreč sledimo skozi celoten razvoj prvega dela *Bolezni za smrt*, od najnižje oblike obupa, ko obupani noče biti on sam, do najvišje kljubovalne demonične oblike, ²⁵⁴ ko obupani

²⁵¹ *Ibid.*, str. 19.

²⁵² *Ibid.*

²⁵³ Michael Theunissen, *Kierkegaard's concept of despair*, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2005, str. 107.

²⁵⁴ V opombi 34 slovenske izdaje *Bolezni za smrt* je zapisano, da je z demoničnim obupom Kierkegaard »opisal vrhunec svojega mladostnega upora proti Bogu« (*op. cit.*, str. 64), pri čemer sklepna prispodoba o pisni napaki, ki se ne pusti prečrtati, govori natanko o kljubovalnosti, v kateri se

hoče biti on sam, ki pa je v osnovi, kot smo videli, le do vrhunca zavestnega obupa izpeljana prva oblika, ko hočem natanko to, česar nočem. Ta negativna dialektika obupa torej kulminira v demoničnem obupu, katerega figuro Anti-Climacus prepozna v »strahotno dialektični« pesniški eksistenci, ki predstavlja neki »dialektični mejni pas (*confinium*) med obupom in grehom«. ²⁵⁵ Taka »pesniška eksistenca« je za Anti-Climacusa eksistenca, ki vselej živi »na robu«, na tankem robu med obupom in tem, kar imenuje greh. Se pravi, da je v tej ekstremni pesniški poziciji, ko ta pred bogom v svojem kljubovanju »hoče biti on sam« in se za noben denar ni pripravljen odreči svoji nepreklicni usodi in ljubezni do lastne bolečine, sicer »navzoča predstava o Bogu«, a je v tem »razmerju do večnosti nesrečni ljubimec, tj. v strogem pomenu sploh ni vernik; ima samo nastavek za vero: obup in z njim goreče hrepenenje po religioznem«. ²⁵⁶

Tako je taka pesniška eksistenca na ekstremu obupa, dialektično rečeno, tudi najbližje »rešitvi« in *eo ipso* od nje neskončno oddaljena, zato »pooseblja« natanko tisto nejasno mejo, ki se je v »njeni nepredirni dialektični zmešnjavi [...] ne da razvozlati«; ²⁵⁷ označuje prav prelomno točko med prvim in drugim delom razprave, ali, če hočemo, med »strogo« filozofsko-dialektično in teološko razpravo.

demonični obup kljub napaki svoji usodi ni pripravljen odreči, kar je za Anti-Climacusa očitno greh. Vsaj prvi del *Bolezni za smrt* iz leta 1849 je, kot je znano (cf. Judith Butler, »Kierkegaard's speculative despair«, v: *The Age of German Idealism*, Routledge History of Philosophy, Volume VI, ur. Robert C. Solomon in Kathleen M. Higgins, Routledge, London, New York 2003, str. 391), zadnje Kierkegaardovo delo, ki ga še lahko imamo za filozofsko obravnavo, kot da je skušal s svojo razpravo o obupu povedati vse, kar se povedati da, kajti potem smo deležni le še Kierkegaardove religiozne produkcije. Zadnje besede prve razprave *Bolezni za smrt* so zato simptomatične in hkrati enigmatične, polne odprtih vprašanj, kaj se je zgodilo z avtorjem. Je dejansko premagal obup in našel vero, če je na drugi strani vselej trdil, da njemu samemu nikoli ni uspelo priti do religioznega stadija? Sami trdimo, da je le afirmiral dialektiko, in njegova razprava vsekakor je vrhunec dialektičnega mišljenja, ki ga je seveda skušal »preseči« z nediskurzivnim skokom v vero. A očitno za sam filozofski diskurz demonični obup predstavlja zadnjo stopnjo, prek katere Anti-Climacus ne zmore abstrahirati mimo padca v greh in paradoksnega skoka v vero. Če torej navedemo te besede: »S tem da se je uprl življenju, misli, da je že našel dokaz proti njemu, proti njegovi dobroti. Obupanec misli, da je sam ta dokaz, in prav to hoče biti: zato hoče biti on sam, on sam v svoji muki, da bi s to muko lahko protestiral proti celotnemu življenju. Kakor tisti, ki obupuje iz šibkosti, noče ničesar slišati o tolažbi, ki mu jo prinaša večnost, tudi te vrste obupanec še slišati noče o tem, vendar iz drugega razloga: prav ta tolažba bi bila zanj poguba – s protestom proti celotnemu življenju bi bilo konec! Pove[j]mo v slikovitem jeziku: to je tako, kot če bi se pisatelju pritaknila neka napaka, ki bi se zavedela sama sebe – morda navsezadnje ne bi bila napaka, temveč, v nekem veliko višjem smislu, bistvena črta celotnega opisovanja – takó, kot če bi se zdaj ta napaka hotela pisatelju upreti, mu iz sovraštva do njega preprečiti, da bi jo popravil, in mu v nori kljubovalnosti govoriti: ne, ne maram, da me črtaš, ostati hočem kot priča zoper tebe, priča, da si povprečen pisec.« (Kierkegaard, *Bolezni za smrt*, op. cit., str. 66.)

²⁵⁵ *Ibid.*, str. 68.

²⁵⁶ *Ibid.*, str. 69.

²⁵⁷ *Ibid.*, str. 68.

A s tem »sestopom« v teologijo se Anti-Climacus spet vrne k svoji izhodiščni predpostavki, da se jaz kot sinteza končnosti in neskončnosti lahko uresniči le prek razmerja, ki ga je »vselej že« vzpostavil nekdo drug, torej kierkegaardovski bog. Kako je torej treba razumeti tega boga, prek katerega je mogoče misliti kierkegaardovski koncept postajanja, če smo z negacijo »večnega« vselej priča le raznim fikcijam in »zidanju gradov v oblakih« – in če je Kierkegaard hkrati vseskozi ponavljal, da sam pravzaprav ni religiozen in da mu nikoli ni uspelo priti do religioznega stadija? Zato je treba to njegovo izjavo vzeti povsem resno in misliti koncept postajanja (kajti pri obupu gre vselej za zlomljeno zahtevo »postati, kar sem«) v notranjem dialogu z etično »izbiro samega sebe« v drugem delu *Ali – ali*, kjer etični življenjski nazor od estetičnega zahteva, naj obupa absolutno – in da se šele tako, da obupa absolutno, lahko nadeja »ozdravitve«. Se pravi, obupa se lahko znebim le tako, da obupam absolutno, to pa se lahko zgodi v trenutku »izbire«.

Je torej mogoče misliti Anti-Climacusa in etika skupaj, kot skupno zgodbo, v kateri je negacija Anti-Climacusa le višja oblika nakazane etične afirmacije v absolutni izbiri, ki hoče biti izbira absolutnega? Za to pa se je treba spet vrniti prav na začetek *Bolezni za smrt* k vprašanju sinteze (ki je jaz), ki jo lahko razumemo, kot bomo videli, kot določen porog samemu Heglu.

Za Kierkegarda je, če še enkrat obnovimo izhodiščno točko, človekov jaz – ker je »razmerje, ki je naravnano sámo nase in hkrati s tem, ko je naravnano sámo nase, naravnano tudi na nekoga drugega« – tako »vzrok« samega sebe, kot je obenem »produkt nekoga drugega«, zato je nujno ujet v strukturno dvojnost, ki je v osnovi paradokсна simultanost končnega in neskončnega. Če je na eni strani jaz, kolikor je v razmerju, ki je naravnano sámo nase, »vzrok samega sebe« in kot tak končen, pa je po drugi strani »vselej že« produkt moči, ki ga neskončno presega, torej neskončen, tako da je jaz hkrati končen in neskončen, kar je za Kierkegarda paradoks brez rešitve ali paradoks življenja samega, živi paradoks. Tako imamo na voljo dve obliki obupa: če nekdo, ki v svoji zahtevi po neskončnem negira svoj empirični, končni in partikularni jaz, češ da gre zgolj za goli videz in igro slepil njegovega »resničnega« jaza, lahko tu govorimo o obupu zavoljo neskončnosti. Kolikor pa si predstavljamo nekoga, ki, ravno nasprotno, zanika neskončno in poskuša s tem v celoti prevzeti odgovornost za samega sebe tako, da se ima za samokonstituirajoči vzrok samega sebe, pa lahko govorimo o obupu zavoljo končnosti, ki v svoji najekstremnejši obliki kulminira v demoničnem obupu, razumljenem kot kljubovanje mōči, ki nas

neskončno presega, torej kot kljubovanje bogu. Ko torej s prstom kažem sam nase, kljubujem bogu, pri tem pa padam v obup končnega, ki je obenem, prav zato, ker sem obsojen na neskončno kljubovanje, če naj bom »jaz sam«, v osnovi obup zavoljo neskončnosti. Kolikor se negacija ne more dovršiti v sami sebi, ker je negacija prav nekaj, kar je vselej neko partikularno in končno dejanje, je sleherna negacija sama v sebi neka »slaba neskončnost«, ali drugače rečeno, končnost, ki se ne more znebiti same sebe prav zato, ker – kierkegaardovsko mišljeno – temelji v neskončnem.

Jaz je zato neka ponesrečena sinteza, paradokсна eksistenca, končna in obenem neskončna. Kot smo videli, se negacija, ki temelji v končnem in ne priznava neskončnega, izkaže za neskončno operacijo; ker se obupano ne more znebiti same sebe, vselej afirmira le lastno kastrirano partikularnost, v kateri ne najde svoje »zadovoljitve«. Na drugi strani pa imamo »slabo neskončnost« prav zato, ker se ne more zajeti kot (končna) misel, ki si zada misliti neskončno, kar je prazna neskončnost, ker nima nobene pozitivne opore v končnem.

Če si torej »končna« oblika zada misliti neskončno, vedno znova »s samim dejanjem« razkrije neskončno za končno, vsaka misel iz neskončnega naredi »končno misel«, tako da misel neskončnega nikoli ni sposobna misliti nečesa, kar pripada samemu »redu neskončnega«. Končno sesuva neskončno v partikularno (končno) – to je ključni kierkegaardovski paradoks, inkomenzurabilnost končnega in neskončnega, nerešljivo protislovje, v katero je ujeta sleherna eksistenca, ki je prav zato, ker se tega protislovja ne da misliti na način dialektične sinteze, lahko samo »eksistencialna« afirmacija paradoksa.

Tako je omenjeni dve obliki obupa mogoče zvesti na eno samo: da namreč v osnovi vedno obupamo na podlagi neskončnega ali večnega, zato je stava na končno ali neskončno ena in ista izgubljena stava, ker se tako v prvem kot v drugem primeru izgubim v neskončnosti, naj jo afirmiram ali negiram. Sama temporalnost postajanja je tako vselej ujeta v ta paradoks končnega in neskončnega, v obupen poskus nemožne koincidence biti na sebi za sebe.

Če smo videli, da je dialektika obupa vsaj v prvem delu *Bolezni za smrti* neka negativna dialektika, mreža neskončnih zanikanj, ki jih lahko speljemo na obrazec, da »obupani noče biti on sam«, pa se moramo še vprašati, od kod izvira sam obup, če je ravno dejstvo, da tega ne vemo, da se morda ne zavedamo svojega obupa, najzanesljivejši simptom obupa.

5.2. Obup kot kriza sinteze

Od kod torej izvira obup? Prepišimo odgovor: »Iz razmerja, v katerem je sinteza naravnana sama nase, ko Bog človeka, ki ga je ustvaril kot razmerje, nekako izpusti iz rok, se pravi, ko se razmerje naravnava samo nase.«²⁵⁸ Kot smo že videli, se razmerje lahko naravna nase samo tako, da se obenem naravna tudi na drugega, na boga, ki pa človeka v istem hipu, ko ga ustvari kot razmerje, »izpusti iz rok«. »Bog« zgolj »vzpostavi« razmerje, nič več, vpelje dialektiko končnega in neskončnega kot »nerešljivo protislovje«, kolikor neskončna plat ne more biti »objekt« dialektičnega posredovanja: »obup se tiče človeka samega; a če ne bi bil sinteza, sploh ne bi mogel obupati, in če sinteza ne bi bila prvobitno, kakor prihaja iz Božjih rok, v pravem razmerju, tudi ne bi mogel obupati.«²⁵⁹

Skratka, če človek ne bi bil sinteza, sploh »ne bi mogel obupati«. Pri Kierkegaardu imamo torej sintezo že »na začetku« (pravzaprav še preden vstopimo v dialektiko), ki vpelje razmerje (»jaz«) kot večno in nerešljivo protislovje, tako da sinteza ni nekaj, kar bi lahko »umirilo« protislovje, temveč ga, nasprotno, šele generira. Še več, prvotna sinteza generira obup, ki se za zdaj še ne ve. »Obup sam je nekaj negativnega; da zanj ne veš, pa je nova negativnost. A če hočeš do resnice, moraš skoz vse negativnosti; kajti tu res drži, kar ljudska pravljica pripoveduje o nekem začaranju: skladbo je treba v celoti odigrati od konca do začetka, drugače začaranje ne bo prenehalo.«²⁶⁰

Ta vsekakor heglovski motiv, da se moramo prebiti »skoz vse negativnosti«, še zdaleč ni samo naključen, kolikor je treba Kierkegaardovo dialektiko obupa misliti v nenehnem odnosu do Hegla, s katerim se, kot vemo, nikoli ni nehal spopadati, vendar ni notranje protislovje, ki poganja »mašinerijo« heglavske dialektike, tisto, kar bi Kierkegaard očital Heglu, temveč mu očita le to, da ga ni mogoče razrešiti »racionalno«, ali drugače: četudi heglavske »sinteze« ne smemo razumeti kot »razrešitev protislovja«, temveč ga prej samo še zaostri,²⁶¹ pa se Kierkegaard heglavskemu reflektiranemu protislovju zoperstavi z afirmacijo samega »paradoksa

²⁵⁸ Kierkegaard, *Bolezen za smrt*, op. cit., str. 17.

²⁵⁹ *Ibid.*, str. 16.

²⁶⁰ *Ibid.*, str. 41.

²⁶¹ O tem glej Mladen Dolar, *Samozavedanje: Heglova Fenomenologija II*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, zbirka *Analecta*, Ljubljana 1992, str. 108.

bivanja«, ki ga dialektična operacija lahko le »opiše«, sama pa pri tem ostane »zunaj«.²⁶²

Kierkegaard zato večkrat poudari, da ni filozof, da tu ne gre več za spekulacijo in za filozofijo, temveč za sam paradoks eksistence, pa vendar, če torej Kierkegaard v Heglu in nemških filozofih tako prepozna le obupane eksistence, to nič ne zmanjšuje njihove filozofske vrednosti. Lahko bi rekli ravno nasprotno, če je Hegel povedal v filozofiji skoraj vse, kar se povedati dá, če je v *Fenomenologiji duha* skušal strniti »tako rekoč vse človeško izkustvo«,²⁶³ ali ni bil Hegel, če se tu povsem strinjamo z Dolarjem, da je nesrečna zavest »tako zelo tema celotnega dela, da bi ta naziv pravzaprav lahko služil za oznako celote (recimo 'znanost izkustva nesrečne zavesti')«,²⁶⁴ na neki način povsem blizu kierkegaardovske dialektike obupa: da dialektika nesrečne zavesti že implicira dialektiko obupa ali da jo je celo že vsrkala vase? Ali pa je »nesrečna zavest« zgolj simptom obupa, ki ga je pri Heglu prepoznal Kierkegaard, in da je zato heglovska filozofija *zgolj filozofija obupa* – bolj ko se *poskuša* prebiti iz obroča svoje razdvojenosti, bolj razdvojenost v neskončnost generira, kar je neskončna operacija obupa? No, neodpravljivo protislovje še ni razlog za obup, pač pa mogoče Kierkegaard vidi obup te filozofije v sami »himeričnosti heglovske mediacije«, ki bolj ko »pojasnjuje«, bolj je sama nepojasnjena (glej ponovno opombo 262), zato si prav na hitro oglejmo ta morda glavni Kierkegaardov očitek Heglu.

Čeprav je sama Heglova *Fenomenologija* zgrajena okoli permanentnih nezmožnosti koincidence biti na sebi za sebe, pa njegova trditev »substancia je subjekt«, ali tudi »absolutum je subjekt«,²⁶⁵ vsaj idealnotipsko dopušča možnost uspešnega posredovanja, ko substancia nazadnje povsem preide v subjekt-absolut: če heglovski subjekt na svoji poti sicer nenehno izkuša le *sámo* nemožnost posredovanja,

²⁶² »Vsako gibanje neskončnosti se dogaja s pomočjo strasti, nobena refleksija ne more prinesiti gibanja. To je nenehni skok v postajanje, ki razlaga gibanje, medtem ko je mediacija himera, ki po Heglu vse pojasnjuje, obenem pa je sama edino, kar ni sam niti poskušal pojasniti.« (Kierkegaard, *Strah in trepet*, op. cit., str. 59.) Ali Nietzsche: »To heglovsko razumljeno zgodovino so s posmehom imenovali potovanje Boga na zemlji, a takšnega Boga, ki ga s svoje strani naredi šele zgodovina. Toda ta Bog je samemu sebi postal jasen in razumljiv znotraj Heglove lobanje in se je že povzpел navzgor po vseh dialektično možnih stopnjah svojega postajanja vse do samorazodetja: tako da sta za Hegla najvišja točka in končna točka svetovnega procesa sovpadli v njegovi lastni eksistenci v Berlinu.« (Friedrich Nietzsche, *Času neprimerna premišljevanja*, Slovenska matica, Ljubljana 2007, str. 131–132.)

²⁶³ Mladen Dolar, *Heglova Fenomenologija duha I*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, zbirka *Analecta*, Ljubljana 1990, str. 7.

²⁶⁴ Dolar, *Samozavedanje: Heglova Fenomenologija II*, op. cit., str. 66.

²⁶⁵ To formulacijo najdemo v kazalu *Fenomenologije duha* (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologija duha*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, zbirka *Analecta*, Ljubljana 1998).

nemožnost biti na sebi za sebe, pa pri tem na »neki višji stopnji« samozavedanja vedno znova začenja, tako da duh in absolutna vednost navsezadnje (»hipotetično«, »idealnotipsko«, torej ne nujno povsem hegllovsko) zaznamujeta prav to posrečeno posredovanje, idealno sintezo, ko subjekt nazadnje postane to, kar *je*. Heglovsko postajanje je namreč mogoče misliti natanko kot proces ozaveščanja »substancialnosti« subjekta, ko ta »odkrije«, da se vsa zunanja vsebina (družbenih razmerij) zrcali v postajanju *to* samozavedajoče. Biti na sebi za sebe je prav ta idealnotipska sinteza substance (svet) in subjekta (zavest) v samozavedanju (duh).

Četudi je bila ta »harmonična« podoba, kot rečeno, do določene mere pri Heglu vseskozi subvertirana, pa trditev »substancia *je* subjekt« načeloma to možnost vsaj predpostavlja. In ravno s to predpostavko, s tem »krogom imanence«,²⁶⁶ kot pravi Judith Butler, skuša Kierkegaard prelomiti. Kierkegaard namreč v osnovi trdi, da je v središču obupa navzoča prav sama nemožnost posredovanja, da je obup vselej že simptom »ponesrečene« sinteze, kot kriza sinteze, ko se »sinteza« izkaže ne samo za napačno rešitev, temveč da je obup (heglovski) dialektiki *zunanji* (kot notranje izključen) paradokso tako, da jo poganja, poganja v neskončnost, zato »substancia« pri Kierkegaardu, kolikor ne gre za »mediacijo«, temveč za kierkegaardovski skok v absolut, ki se pojavi šele s »prehodom« k »trenutku izbire«, ne more preiti v »subjekt« s »postopnim napredovanjem«, ob čemer se bomo še zaustavili

Prej pa se še nekoliko zadržimo pri tej Heglovi predpostavki, da je substancia subjekt, pri tem postuliranju (kvazi)možne koincidence biti na sebi za sebe, ki jo pravzaprav deplasira že kierkegaardovski bog, ki sicer ustvari človeka in celotno razmerje, vendar nič več kot to: ker se odslej ne vtika več v človeške zadeve, osnovno razmerje (jaz kot sinteza neskončnega in končnega), vtem ko se jaz v razmerju naravnava sam nase, nekako pade s tečajev. Še drugače: ko Kierkegaard »predpostavi boga« kot »odsotnega«, radikalno zamaje možnost »harmonične celote«, se pravi, brž ko se človek (kot končno bitje) v tem vzpostavljenem razmerju (sinteza) naravna sam nase, se obenem naravna na »neskončno plat«, to samonaravnost pa izkuša le na način razcepa, kar prinaša neodpravljlivo »krizo«, večno destabilizacijo in nepomirljivo nasprotje v »samem jazu«, ki ga je po Kierkegaardu treba »živeti« kot temeljni paradoks bivanja.²⁶⁷

²⁶⁶ Cf. Butler, »Kierkegaard's speculative despair«, *op. cit.*, str. 369.

²⁶⁷ Prototipsko figuro take »paradoksnе eksistence« za Kierkegaarda uteleša Abraham (njegova scena z Bogom in Izakom), s katerim sicer vstopamo v kierkegaardovski »religiozni stadij«, v vero, ki je

Na tej točki »prvotne sinteze« lahko problem samo še zaostriamo: če človek ne bi bil, kot to postavi Kierkegaard, sinteza končnega in neskončnega, sploh ne bi mogel obupati, kolikor prav sinteza generira možnost obupa, kar ne pomeni, da bi bila ta že sprevrženo razmerje,²⁶⁸ temveč da je sinteza sama možnost, in sicer da v njej tiči možnost sprevrženega razmerja. Kajti če bi sinteza že bila sprevrženo razmerje, obup kot tak ne bi obstajal, saj bi bil »sestavni del človekove biti«, kar pomeni, da bi bil obup v tej sprevrženi sintezi lahko celo nekaj pozitivnega, pa vendarle čista negativnost.

V *Bolezni za smrt* moramo tako izpostaviti dve na videz protislovni izjavi: da je obup »sprevrženo razmerje v razmerju sinteze, ki je naravnana sama nase« in da »obup ne izvira iz sprevrženega razmerja, temveč iz razmerja, ki se naravnava samo nase«.²⁶⁹ Se pravi, obup ni preprosto sprevrženo razmerje, temveč je v obupu sprevrženo samo razmerje v razmerju, ker je obenem s tem, ko je naravnano nase, naravnano tudi na drugega, na »boga«, na neskončno plat, na neskončno obliko jaza, pri čemer pa se mora jaz kot razmerje hkrati naravnati sam nase, če naj bo jaz razmerje s samim seboj, to pa lahko stori samo na spodleteli način, da se ne »prepozna«, da se vselej prepozna le v končnem jazu, ki se ga poskuša obupano znebiti – kjer »noče biti on sam« in kjer se odpravljanje končnega (ali samega sebe) izkaže za neskončno operacijo. Nenehno odpravljanje lastne partikularnosti (kar je v osnovi heglovske prizadevanje) se tako izkaže za neskončno početje, pri čemer pa obupanec ne uvidi, da vselej obupuje zaradi večnega. In to »večno«, ki se ga obupano ne more znebiti, Anti-Climacus imenuje »jaz«. Anti-Climacus s to negativno »hevristično« metodo, da v obupu nikoli ne moremo uničiti navzočnosti jaza, dokazuje ravno »večno« v jazu. Namreč, natanko v tem, da smo vedno znova izročeni svojemu partikularnemu, omejenemu, končnemu jazu, ki se ga obupano ne moremo znebiti, je treba razumeti obup kot bolezen za smrt, ko obupanec umira, pa vendarle ne more umreti. Kot

zanj nasprotje obupa, v vero kot afirmacijo absurda (ki Abrahamu povrne Izaka), ki je zato »nemisljiva«: »Če kljub vloženemu trudu Hegla na določenih mestih nisem uspel razumeti, si drznem pripomniti, da tega tudi sam ni povsem razčistil sam s seboj. Proučujem ga z lahkoto, pri čemer me, seveda, sploh ne boli glava. Nasprotno, ko moram razmišljati o Abrahamu, sem uničen. V vsakem trenutku imam pred očmi tisti neizmerni paradoks, ki je vsebina Abrahamovega življenja; sleherni trenutek sem odbit, moja misel pa, kljub vsej svoji strastnosti, ne more prodreti v paradoks, niti se vsaj za las premakniti. Da bi to vsaj nekoliko uvidel, naprezam vsako mišico, v istem hipu pa sem ohromljen.« (Kierkegaard, *Strah in trepet*, op. cit., str. 46–47.)

²⁶⁸ »Obup je sprevrženo razmerje v razmerju do sinteze, ki je naravnana sama nase. Toda sprevrženo razmerje ni sinteza, sinteza je le možnost oziroma v njej tiči možnost sprevrženega razmerja. Ko bi bila sinteza sprevrženo razmerje, obupa sploh ne bi bilo; obup bi bil sestavni del človekove narave kot take, se pravi, ne bi bil obup.« (Kierkegaard, *Bolezen za smrt*, op. cit., str. 16.)

²⁶⁹ *Ibid.*, str. 17.

pravi: »Ko bi v človeku ne bilo nič večnega, sploh ne bi mogel obupati; a ko bi obup mogel uničiti njegov jaz, obupa spet ne bi bilo.«²⁷⁰

Zato je seveda obup tako bolezen jaza kot tudi njegova prednost,²⁷¹ je hkrati bolezen in zdravilo, pa vendar Kierkegaard obup pojmuje kot bolezen, in ne kot zdravilo. Se pravi, prednost je v tem primeru ta, da zbolim, kajti ozdravim lahko le tako, da zbolim. In še več, če ne zbolim, če ne obupam, takrat mi ni pomoči, kajti takrat sem obupan tako, da tega sploh ne vem. Če se tu znajdemo v neki na videz zelo »patološki« situaciji, pa te razprave o obupu vseeno ne smemo brati kot kakšno morbidno psihologijo, temveč kot analizo nihilizma, kolikor imamo lahko obup za temeljno eksistencialno izkušnjo in za glavni simptom zgodovinskega nihilizma,²⁷² tako da je mogoče navsezadnje – in kot bomo še videli – misliti obup celo kot neki emancipatoričen potencial, vitalnost, katere *enérgēia* je sama sila obupa, v katerem pač ne moremo umreti, kajti obup, kot pravi Kierkegaard, »ni nikakršen zlom, ampak preobrazba. Samo tisti, ki obupa zaradi česa posamičnega, doživi zaradi tega zlom, toda to sledi iz tega, da ni še popolnoma obupal.«²⁷³ Ali še nekoliko bolj vzneseno: »Obupaj, in tvoj duh ne bo nikdar več vzdihoval zaradi potrnosti. Kajti svet bo znova lep in veder, čeprav ga boš opazoval z drugačnimi očmi, kot si ga gledal prej, tvoj duh pa – brž ko se bo osvobodil, bo planil v svet svobode.«²⁷⁴

5.3. Postajanje in pomen izbire

Kot smo pravkar rekli, je mogoče razpravo o obupu misliti kot popis zgodovinske prevlade nihilizma, kjer so »žalost, potrnost in obup« le »izraz sebičnosti«,²⁷⁵ zato seveda Anti-Climacus pravi, da je tolažba, ki jo predpisujejo najrazličnejši duhovni učitelji, nekaj, kar človek najmanj potrebuje. Če je Nietzsche nihilizem kot voljo do ničesa zaznal prav v krščanskomoralni razlagi, ki je človeku »dajala absolutno vrednost

²⁷⁰ *Ibid.*, str. 20–21.

²⁷¹ »Možnost te boleznici je človekova prednost pred živaljo in ta prednost ga odlikuje vse drugače kakor ga pokončna hoja; izpričuje namreč brezmejno pokončnost ali neskončno vzvišenost – da je duh.« (*Ibid.*, str. 15–16.)

²⁷² Glej Theunissen, *Kierkegaard's concept of despair*, *op. cit.*, str. 47.

²⁷³ Kierkegaard, *Ali – ali*, *op. cit.*, str. 484–485.

²⁷⁴ *Ibid.*, str. 477–478.

²⁷⁵ Kierkegaard, *Bolezen za smrt*, *op. cit.*, str. 99.

v nasprotju z njegovo majhnostjo in naključnostjo v reki nastajanja in minevanja,²⁷⁶ je v osnovi ponujala samo raznovrstna blažila, ki pa »bolezen samo poslabšajo«.²⁷⁷ Pa vendar analiza obupa (obup kot dominantna nihilistična izkušnja, ki pride do svojega polnega izraza s tem, da zelo resno vzamemo Kierkegaardovo opozorilo, da je najhujše vrste obup prav obup, ki se ne ve), kljub skupni detekciji nihilizma, ki na videz celo zbližuje Nietzscheja in Kierkegarda,²⁷⁸ ponuja dve povsem različni razlagi, kolikor ju navežemo na koncept postajanja, ta pa je pri obeh »središčna točka«, v kateri konvergira njun filozofsko-eksistencialni angažma.

Če smo pri Nietzschejevem projektu »kako postati, kar si,« priča zahtevi po samoustvaritvi, pa Kierkegaard postajanje jaza veže na absolutno izbiro, pri čemer je absolutna izbira mogoča le s predpostavko »prvobitne sinteze«, ki je delo kierkegaardovskega »boga«, kar seveda pomeni, da se postajanje »vrši« le v razmerju z »bogom«. Kolikor se torej postajanje uresničuje samo v razmerju z »bogom«, ne moremo več govoriti o zahtevi po »stvaritvi samega sebe«, ki je Kierkegardu nedvomno pomenila le negativno obliko jaza, v kateri je ta »absolutni vladar kralj brez kraljestva, saj navsezadnje kraljuje nad ničem«,²⁷⁹ zato takemu negativnemu jazu (ki na vsak način hoče biti on sam) pravi tudi neskončna oblika jaza ali »eksperimentatorski jaz«, ki vselej ostaja le na ravni hipotetičnosti in samovolje. Rečeno drugače, taka zahteva je vselej zahteva nekega obupanega jaza, ki »postane nekaj, kar navsezadnje ni jaz«.²⁸⁰

Seveda pa se lahko takemu eksperimentatorskemu jazu, ki v svoji »fiktivnosti« samopostajanja sicer deluje po neki upravičeni dialektiki upora, pri tem pa vendarle nenehno »zida le gradove v oblakih«, Kierkegaard zoperstavi le z nekoliko tvegano dialektiko izbire, ki je toliko bolj problematična, kolikor *pod* to absolutno izbiro ali izbiro absolutnega počiva sam kierkegaardovski »bog«.²⁸¹ Čeprav bi lahko

²⁷⁶ Nietzsche, *Volja do moči*, op. cit., str. 11.

²⁷⁷ Kierkegaard, *Bolezen za smrt*, op. cit., str. 99.

²⁷⁸ Kierkegaardovo analizo obupa (in Kierkegarda nasploh) je treba brati tako v nenehnem odnosu do Hegla kot tudi do Nietzscheja, ki v enem svojih pisem iz leta 1888 celo napoveduje ukvarjanje s »psihološkim problemom Kierkegarda« (Rüdiger Safranski, *Nietzsche: A philosophical Biography*, Granta Books, London 2002, str. 368–369). Bi ga imel, tako kot denimo Pascala, le še za enega genialnega, a dekadentnega kristjana? Vsekakor pomeni dejstvo, da do tega srečanja ni prišlo, po mojem eno večjih zamujenih priložnosti, zaradi katere je bila zgodovina filozofije močno prikrajšana.

²⁷⁹ Kierkegaard, *Bolezen za smrt*, op. cit., str. 62.

²⁸⁰ *Ibid.*

²⁸¹ Če se v *Ali – ali* beseda »bog« le redko pojavi oziroma vsaj ni središčna, pa najdemo zadosti ekspliciten stavek: »[...] – dokler ne najde samega sebe v Bogu: samo pod tem pogojem lahko izbere samega sebe, to pa je edini pogoj, ki ga hoče, saj se edino tako lahko izbere absolutno.« (Kierkegaard, *Ali – ali*, op. cit., str. 475.)

pričakovali, da moramo, če hočemo priti do »absolutne izbire«, prehoditi celo kierkegaardovsko triado estetično-etično-religiozno, da moramo čez vse stadije, pa bo tu zadostovalo že, če si ogledamo samo prva dva, torej estetični in etični življenjski nazor. Do absolutne izbire torej pridemo že pri etiku.

Četudi estetično načelo *carpe diem* ponuja neštete in raznolike življenjske možnosti, pa je tak življenjski nazor obup. Zakaj? V tem, ko je posameznikovo vodilo uživati življenje, ta sicer povsem svobodno razpolaga s svojimi možnostmi, a bolj ko se zaveda svoje »svobodne« izbire, bolj se sleherna izbira vedno znova izkaže za neskončno zahtevo želje, željo Drugega.²⁸² Tu seveda ne gre samo za to, da se vsaka izbira nazadnje izkaže za napačno izbiro, da vselej pač napačno izberem, temveč da nikoli ne morem prekiniti ravno teh neskončnih možnosti, ki se mi ponujajo, zato Kierkegaard pravi, da je »sleherni estetični življenjski nazor obup [...]«,²⁸³ naj se subjekt tega zaveda ali ne, ker je v tem stadiju pogoj »zadovoljitve« vselej »zunaj njega samega«. Vsaka izbira, naj bo posrečena ali ne, je že »slaba izbira«, saj lahko vselej izberem kaj drugega, vselej sem le v neskončnem drsenju »trenutka«, v katerem vedno znova izbiram to ali ono. Tako ni estetična izbira (vpeta v heteronomijo) nikakršna izbira, temveč je to, kar – natančno gledano – že izbere mene samega. Kajti tisto, kar lahko izberem, anticipira mojo lastno izbiro tako, da v nekem smislu na ta način izberem le to, kar me je izbralo kot izbirajočega. Zato ne preseneča, da Kierkegaard estetično sfero opredeli tudi kot servilnost,²⁸⁴ kolikor estetika vselej že determinira zgolj želja kot želja Drugega (kot še »nedejavna želja«); – to željo namreč opredeli tudi kot »neposrednost«, ki pa je estetiku kot neposredna tisto »zunanje« same želje, kar ga ravno določa kot servilnega, hlapčevskega, kot tistega, ki se v osnovi »ne ve«, ki vse dela tako, kot »se zahteva« (seveda ob obvezni predpostavki, da to »on sam svobodno hoče«), kot narekuje »obča klima«, moda, kar je trenutno »in«, zato »[e]stetske glave izražajo gnev do obupa in govoriijo, da je to zlom«;²⁸⁵ njihovo razpoloženje »je vselej ekscentrično, ker ima središče na obrobju«.²⁸⁶

²⁸² »Tako je jaz neposredno odvisen od 'drugega': v želji, poželenju, užitku itn., vendar nedejavno [...]. Njegova dialektika je: prijetno in neprijetno; njegovi pojmi so: sreča, nesreča, usoda.« (Kierkegaard, *Bolezen za smrt, op. cit.*, str. 47.)

²⁸³ Kierkegaard, *Ali – ali, op. cit.*, str. 458.

²⁸⁴ »V obupu nič ne propade, vse estetično in estetsko ostane v človeku samo zato, ker je narejeno servilno (postane servilno) in je prav zavoljo tega ohranjeno.« (*Ibid.*, str. 485.)

²⁸⁵ *Ibid.*, str. 484.

²⁸⁶ *Ibid.*, str. 486.

Če torej estetik o obupu noče ničesar slišati in hoče živeti življenje zgolj v »raznolikosti«, pa to raznoliko življenje samo po sebi prinaša le večno ponavljanje Istega, ko se duh razlik izkaže za duha Istega, kar poraja možnost obupa zavoljo neskončnih variacij končnega, zato temu neskončnemu ponavljanju, ki mu je tako kronično podvržen estetik, Kierkegaard zoperstavi etika kot figuro prehoda (ali dosledno rečeno, skoka, ki prekinja logiko kontinuitete) k »absolutni izbiri«. Ta skok, izbira sama, pa je natanko to, kar imenuje postajanje. A to postajanje, ki ga veže na razmerje z bogom, kot smo deloma že pokazali, ni povsem neproblematično, kolikor je ta le prazna beseda, abstraktna neskončnost.

Kot smo videli, se z »bogom« v prvi vrsti zoperstavlja skušnjavi po »ustvariti se sam«, ki pomeni le negativno obliko jaza, skratka fikcijo, ki zida le gradove v oblakih. Če torej z »neskončnostjo«, v katero v svoji samovolji zapade eksperimentatorski jaz, trčimo le na negativni jaz, pa skuša Kierkegaard tej samovoljni fiktivnosti, v katero je ujeta ta »progresivna« in samopostajajoča oblika postajanja, zoperstaviti postajanje, katerega neskončnost ni le rezultat slabe neskončnosti njegovega prizadevanja, temveč je, narobe, predpostavka. Medtem ko eksperimentatorski jaz sicer proizvede neskončnost, pa se kot končni jaz v njej nemočno izgublja, vselej postaja »drugo od samega sebe«, če tako rečemo, zato je kot tak vedno znova obupan zavoljo svojega končnega jaza, ki se ga ne more znebiti. Odpravljanje končnega proizvede neskončno tega odpravljanja, neskončno množico jazov, torej vselej končno obliko jaza. In to je za Kierkegarda v osnovi obup estetika, pri katerem je sicer navzoč širok »vsebinski« razpon in ga ne moremo zvesti zgolj na neki »manjvreden« stadij.²⁸⁷

Estetik, kot smo rekli, vselej proizvede neskončnost, v kateri lahko uživa ali pa tudi ne, vendar pa ni ta neskončnost nič drugega kot le »neskončna« serija »partikularnih dejanj«, ki jih v osnovi zaznamuje svet »neskončnih možnosti« in narcisizma majhnih razlik, zato je sam »pogoj« estetičnega življenjskega nazora *zunaj* posameznika, kolikor ta svojo zadovoljitev vselej išče v zunanosti, v nenehnem drsenju želje, želje Drugega, v kateri je, če še enkrat zapišemo Kierkegardove besede, »jaz neposredno odvisen od 'drugega': v želji, poželenju, užitku itn., vendar

²⁸⁷ Če so odlike estetika nadarjenost, bistroumnost ali talent, kamor Kierkegaard poleg obrtniškega, trgovskega, matematičnega, pesniškega in talenta za likovne umetnosti prišteje tudi filozofski talent (*ibid.*, str. 452), pa etično izbiro veže na »energijo, resnobo in strast« (*ibid.*, str. 440).

nedejavno«. Četudi na zunaj deluje kot uspešen subjekt, je le »številka v brezimni množici« in »postružen [...] ko rečni kamenček, krožljiv ko denar v obtoku«. ²⁸⁸

Če se v skrajnem primeru ta lahko prične zavedati svojega obupa, pa je to le »ekscesivni« obup nad posamičnim, ki je, četudi lahko take vrste obup nazadnje kulminira celo v samomoru, le rezultat estetičnega življenjskega nazora, ki v svoji evdajmonistični zahtevi sicer obupa absolutno, a vselej zaradi neke »zunanje« izgube – smisla, objekta, ljubljene osebe, navsezadnje »glede sebe«. Mar ne bi mogli, če malce pobrskamo med zgodovinskimi učnimi primeri »samomorilcev«, takemu estetičnemu samomoru zoperstaviti samega znamenitega Sokratovega »samomora«, ki je temu diametralno nasproten ravno zato, ker mu ga je narekoval prav njegov lastni označevalec, ki ga je v njegovem primeru reprezentirala sokratovska večna duša? In da je, kolikor je Sokratova »svobodna« izbira smrti žrtvovala lastno posamičnost-življenje zato prav izbira absolutnega! Kajti če bi zbežal iz ječe, bi bilo z njegovo filozofijo konec in bi se izkazal le za filozofskega mazača. Je Sokrat svojo zgodbo na koncu namenoma zakoličil tako, da je izbral »absolutno« (smrt), in ne posamičnega (življenje), »z izbiro«, v kateri je šele vzniknil sam enigmatični označevalec, ki ga odslej »pooseblja« večna Sokratova duša? In mar ni Sokrat s svojo smrtjo pravzaprav v resnici šele »zaživel« kot enigma, ki je hkrati naša enigma?

In vendar, absolutna izbira, kot jo ima v mislih Kierkegaard, ta danski občudovalec Sokrata, ni vezana samo na tako skrajno dramatične in smrtonosne razmere, v katere se je zapletel Sokrat, ki nam lahko tu služi kot »paradigmatski primer«, temveč je z absolutno izbiro treba misliti prav izbiro, v kateri, kot se izrazi Kierkegaard, »izberemo« svojega najbolj intimnega označevalca ali lastni jaz »v svoji večni veljavi«. Kajti dokler še izbiram tako, da izberem »kaj drugega«, je izbira le izbira končnega, posamičnega in zunanjega, kar je nezavedni obup estetika. Tu smo vselej obupani tako, da v nekem skrajnem trenutku obupamo »absolutno« samo zavoljo posamičnega ali takrat, ko rečemo, da se nam je »podrl svet«. Seveda pa je na drugi strani tudi absolutna izbira ali izbira absolutnega na videz povsem prazna, formalna in brezvsebinska izbira, kajti če odmislimo vso zunanjo vsebino estetične »izbire«, nam potemtakem preostane le brezvsebinska in prazna afirmacija obupa. Vendar z neko ključno razliko: če sem bil prej (v estetični izbiri) zveden na »pasivno-

²⁸⁸ Kierkegaard, *Bolezen za smrt*, op. cit., str. 32.

izbirajočega«, tako da je na neki način v moji izbiri sama izbira izbrala (namesto »mene«) mene samega kot »vselej drugačnega«, a partikularnega, pa zdaj ne gre več za to, da bi poskušal postati »nekaj drugega«, za kar pri estetični izbiri v osnovi gre. Zato Kierkegaard etično izbiro veže na to, kar sam imenuje »postati samost«, kjer ne gre več za to, da bi na vsak način poskušal postati to ali ono ali da bi poskušal s svojimi lastnimi napori samega sebe ustvariti, še več, prava in paradokсна etična izbira je v tem, da to, kar izberem, hkrati že sem in še nisem, kolikor v izbiri izberem nekaj, kar ne biva, pa vendarle to *nebivajoče* postane oziroma se razkrije kot *bivajoče* šele s samo izbiro: »Izbira tukaj obenem opravi dve dialektični gibanji: tisto, kar se izbira, ne biva in nastaja samo z izbiro – tudi tisto, kar se izbira, biva, ker sicer ne bi bilo izbire. Če namreč tistega, kar izbiram, ne bi bilo, ampak bi postalo absolutno prek izbire, ne bi izbral, ampak ustvaril; toda jaz ne ustvarjam lastnega jaza, ampak izbiram svoj jaz. Zato [...] sem kot svobodni duh rojen iz načela neprotislovnosti, a sem rojen tako, da sem izbral samega sebe.«²⁸⁹

Kako je torej treba misliti kierkegaardovski ključni paradoks izbire, kako misliti dialektiko postajanja, kjer dobimo vtis, da sploh ne gre za »časovnost« postajanja, temveč se »to postati« zgošča v samem »trenutku«, kolikor do izbire lahko »vselej« pride, da pa pri tem ne bi ostali povsem praznih rok, samo pri neki prazni retoriki?

Če absolutno izbiro v *Ali – ali* »kombiniramo« z izpeljevanjem v *Bolezni za smrt*, pa gre tu ravno za »časovnost«, za dialektično gibanje možnosti (neskončna plat) in nuje (končna plat), kjer »uresničiti samega sebe pomeni postati konkreten. Postati konkreten pa ne pomeni niti postati končen niti postati neskončen, kajti to, kar mora postati konkretno, je ravno sinteza.«²⁹⁰ Če je jaz sinteza neskončnega in končnega, neskončnemu pripada polje možnosti, končnemu pa ustreza nujnost. Kolikor je torej jaz neskončen, je kot tak neskončna možnost; kolikor je končen, mora biti nujen. Toda kolikor je zgolj neskončen, je prazna možnost, kolikor pa je zgolj končen, je partikularen in omejen, kajti »[p]omanjkanje neskončnosti je obupana omejenost, utesnjenost«,²⁹¹ zato moramo kierkegaardovski jaz vselej razumeti kot simultano dvojnost nujnosti in možnosti, končnosti in neskončnosti, kar pomeni, da je jaz vselej jaz postajanja, ki se vedno le udejanja in nikoli ne more »postati« neko statično »dejstvo«, po drugi strani pa jaz paradokšno »postane« z absolutno izbiro, ki na

²⁸⁹ Kierkegaard, *Ali – ali*, op. cit., str. 475.

²⁹⁰ Kierkegaard, *Bolezni za smrt*, op. cit., str. 28–29.

²⁹¹ *Ibid.*, str. 31.

videz zaustavi samo postajanje, ko se končno zgodi »tisto«, kjer Kierkegaard govori o preobrazbi in celo o novem rojstvu. Toda ko obupa absolutno, z absolutno izbiro obenem »izbere« tudi »neskončno plat« jaza, če hočemo, ker ne more izbrati tako, da bi izbral le »določen«, končni jaz, zato pri absolutni izbiri ne gre za to, da bi ta izbira v nekem »trenutku« zaustavila proces postajanja, temveč vpelje »trenutek«, ko izberem tudi neskončno plat (možnost), ki proces postajanja pravzaprav šele požene v gibanje – kajti obup je prav to, da (končni) jaz ne vidi več nobene možnosti, kolikor v estetskem stadiju kljub neskončni izbiri lahko »izbiram« le končno, posamično, »potrošniško«.

Kot smo videli, je estetična pozicija v tem, da je človek neposredno to, kar je, etično pa je »tisto, s čimer človek postaja tisto, kar postaja«, ²⁹² zato se ključno razlikovanje med tema dvema zgošča okoli tistega, čemur Kierkegaard pravi svoboda, kar seveda še ne pomeni, da je estetik povsem determiniran, a »ta razvoj je kot razvoj rastline in čeprav posameznik postane nekaj, vendarle postaja tisto, kar je neposredno.« ²⁹³ Svoboda je tako spet dialektika možnosti in nuje: če se v estetičnem območju človek razvija zgolj po nujnosti in je zato »vselej le to, kar je« (fiksacija »svobodnega« subjekta) in česar se hoče vedno znova znebiti, ker nikoli ne pride do tistega »to je to«, pa je etična pozicija pozicija pridobljene svobode, a le na način, da se v tem, ko postaja tisto, kar postaja, samemu sebi nikoli ne prikaže kot neka polna samoprezentnost. »Razvoj mora torej biti v tem, da se brez konca odteguješ sam sebi, da s tem jaz postaja neskončen, in da se brez konca vračaš k sebi, da tako jaz postaja končen. Če pa nasprotno jaz ne postaja on sam, vedé ali nevede obupuje. Toda jaz vsak hip svojega bivanja nastaja, kajti jaz [...] dejansko ne obstaja, je samo to, kar naj postane. Kolikor torej jaz ne postaja on sam, ni pravi jaz; v tem, da ni on sam, pa je ravno obup.« ²⁹⁴

Z drugimi besedami rečeno, postajati pomeni večno biti v postajanju, postajanje se ne dovrši, po drugi strani pa imamo »absolutno izbiro«, ki inavgurira jaz v njegovem »večnem pomenu«, kot pravi Kierkegaard, ko naj bi ta konec koncev le postal to, kar je, a tu, kot smo videli, spet trčimo na paradoks končnega in neskončnega, kjer je »jaz« postavljen pred dvojno zahtevo neskončnega odtegovanja in neskončnega vračanja samemu sebi, pri tem pa mora postati »konkreten« jaz, vendar te

²⁹² Kierkegaard, *Ali – ali*, op. cit., str. 482.

²⁹³ *Ibid.*

²⁹⁴ Kierkegaard, *Bolezen za smrt*, op. cit., str. 29.

»konkretnosti« ne smemo zamenjevati z neposrednostjo, kolikor je ta pri Kierkegaardu vselej mišljena pejorativno, kot tisto, kar še ni postalo duh.

Če nadaljujemo, je torej »jaz« kot sinteza neskončnega in končnega obenem tudi sinteza možnosti in nuje. Če jaz ne bi bil sinteza možnosti in nuje, bi bil ali »abstraktna možnost« ali bi bil »nujen«, kot je na primer determinist: zato prvi, ker »nima ničesar nujnega, k čemur bi se mogel vrniti [...], do onemoglosti cepeta v možnosti, a se ne gane z mesta in ne pride nikamor [...]. Možnost se tako jazu zdi vedno večja, zmerom več mu postaja možno, ker ne nastaja nič stvarnega. Naposled se zazdi, da je vse mogoče, a to se zgodi v hipu, ko je brezno požrlo jaz«. ²⁹⁵

Na eni strani imamo torej jaz, ki se izgubi v možnosti, na drugi strani pa imamo tudi determinista, ki »ne more dihati, ker je nemogoče dihati edinole nujo [...]«. ²⁹⁶ Če je v prvem primeru »abstraktna možnost« oblika obupa, kjer je brezno povsem požrlo jaz, pa se je determinist ujel v fatalistični obup, ki »zaduši človekov jaz«. ²⁹⁷ Determinist lahko verjame v boga, lahko pa tudi ne. Če verjame, je »njegov bog le nuja«, ²⁹⁸ če ne verjame, pa je v pomanjkanju možnosti že tako ali tako obupan, kajti za tistega, ki »v nič ne verjame«, kot se to reče, ni rešitve. Ključno razliko med neskončno obliko jaza, če naj jo tako imenujemo, ki zgolj »do onemoglosti cepeta v možnosti«, in deterministovim jazom, ki nima nobene možnosti, Anti-Climacus duhovito ponazori takole: »Če blodenje v možnosti primerjamo z otroškim blebetanjem, je pomanjkanje možnosti kakor nemost.« ²⁹⁹ Na eni strani imamo tako neskončnost blebetanja, na drugi popolno nemost; če prvemu manjka nuje, drugemu manjka možnosti, zato sta oba obupana. V to blebetanje in deterministov obup možnosti zato Kierkegaard poseže z absolutno izbiro, ki jo Anti-Climacus zakoliči z vzklikom »pri bogu je vse mogoče«, ki ne nagovarja samo determinista, temveč obenem postavi tudi mejo »neskončnemu postajanju«, ko mora tudi blebetajoči končno že prenehati blebetati, če le noče utoniti v možnosti.

Zato lahko za Kierkegaarda vsekakor rečemo, da je dosleden ateist in hkrati vernik paradoksa, da je pri bogu vse mogoče, toda s tem vzklikom nas bolj kot na kakšnega boga teologov napotuje na sam trenutek izbire jaza v njegovem »večnem pomenu«, kot da bi bilo to, kar imenuje »notranjost«, za hip zmožno zabrisati kvalitativno

²⁹⁵ *Ibid.*, str. 34.

²⁹⁶ *Ibid.*, str. 38.

²⁹⁷ *Ibid.*

²⁹⁸ *Ibid.*

²⁹⁹ *Ibid.*, str. 36.

razliko med »bogom« in človekom. In ne samo to: pri Kierkegaardu je to »večno« prav subjekt sam. Tisto nekaj več od njega samega, kar lahko vznikne le v trenutku izbire. Pred to izbiro »subjekta« sploh ni, je zgolj neki jaz, ki se ne ve, vegetativni jaz, človek-rastlina, ki je »postružen ko rečni kamenček, krožljiv ko denar v obtoku«. Samo v tem svečanem trenutku absolutne izbire, kjer subjekt ne izbira več kot servilno bitje, bo »on vse«, kot pravi, ne da bi se moral odpovedati svoji »konkretni biti«, ker bi s tem postal nič.

V tej dvoumnosti Kierkegaardovo prizadevanje nikoli ni postalo povsem obče in ponarodelo ravno zato, ker se je zoperstavljalo univerzalni zahtevi občega. Njegova izkušnja zato noče biti niti univerzalna izkušnja sleherne subjektivnosti niti subjektivna izkušnja univerzalnega, ker se prva razblinja v abstraktnem mysticismu, ki se mora nujno odpovedati svoji konkretnosti, druga pa se je prisiljena, nazadnje, prepustiti temu, kar je Hegel mislil z občim postajanjem duha. On sam, kot Posamičnik (kar pomeni: biti-v-postajanju-posamičnik), je s posredno govorico na vsak način poskušal ohraniti svojo konkretno bit, a ne tako, da bi jo spet vrnil zahtevi univerzalnega, temveč neskončnemu in absolutnemu, na kar trčimo z absolutno izbiro, kjer udarimo ob absolut, ki paradokсно vznikne prav z izbiro samo, ki jo moramo razumeti znotraj dvoumnega in »transhistoričnega« procesa samopostajanja. To samopostajanje ne pozna »ciljnega stanja«, se nikoli ne izteče v neko »bit«, je sam proces etičnega postajanja, je »etika procesov« (Badiou), če hočemo, kjer »človek postaja tisto, kar postaja«, kolikor posta(ja)ti ne pomeni posta(ja)ti niti končen niti neskončen, temveč »absolutno konkretno«,³⁰⁰ ko časovnost in »večnost« sovpadeta v tistem, čemur je Kierkegaard rekel »trenutek«, ki je ime dogodka.

Dogodek lahko »napoči« le v trenutku, v katerem se obenem »razpoči«, dogodek se lahko pojavi le v tem izginjajočem trenutku,³⁰¹ vsaj za hip, kot zareza v kontinuiteto, toda tu, zavedajoč se svoje nemoči, lahko ohranim spomin na to, čemur bi lahko rekli kontinuiteta sledi. Tako postane diskontinuiteta kontinuiteta subjektivne sledi, ki pa se vendarle vpiše v izkustvo izbirajočega, kar Kierkegaard opiše tudi takole: »Ko okrog vas vse utihne, svečano kot zvezdna noč, ko duša postane sama na vsem svetu, tedaj se pred njo ne pojavi kako višje bitje, ampak večna moč sama, za vas se tako

³⁰⁰ Kierkegaard, *Ali – ali, op. cit.*, str. 518.

³⁰¹ »Če bi se zdaj človek zmožal za stalno obdržati na vrhuncu trenutka izbire, če bi lahko prenehal biti človek, če bi bil v svojem najnotranjšem bitju samo zračna misel [...]. To je trenutek premisleka, ki je prav tako kot Platonov trenutek nebivajoč, nenazadnje v abstraktnem smislu, v katerem ga hočeš zadržati; dlje ga fiksiraš, manj je bivajoč.« (*Ibid.*, str. 437.)

rekoč odpre nebo in jaz izbira samega sebe oziroma, natančneje, sprejema samega sebe [...]. Človek ne postane drugačen, kot je bil pred tem, ne, postane samost.«³⁰² Postati samost ne pomeni postati drugačen, pa vendar v tej izbiri samega sebe pri tem ne ostanem povsem isti. »Sebienak«, a vendarle drug, na novo rojen subjekt. In temu ponovnemu rojstvu Kierkegaard pravi preobrazba, v kateri subjekt ostane isti, »pa vendar postane drugi, kajti izbira vse prežame in preoblikuje. Tako je njegova končna osebnost postala neskončna v izbiri, s katero izbira samo sebe neskončno.«³⁰³ Čeprav bi v tem našem prikazu lahko marsikdo dobil občutek, da smo v razpravi o obupu na religioznem področju (v *Bolezni za smrt* je to povsem jasno), pa Kierkegaard vsaj v *Ali – ali* absolutno izbiro, kot smo videli, strogo veže na etični stadij. In še več, vse poteka med estetikom in etikom – in ne med etičnim in religioznim stadijem –, zato si še enkrat prav na hitro oglejmo razmerje med prvima dvema: če se estetik na vse pretege trudi biti še tako edinstven, to edinstvenost vselej determinira oziroma afirmira obča konfiguracija, zato je, naj bo ta v svojih dejanjih še tako radikalen, največkrat le figura konformizma (za dostikrat našemljenim »uporništvom« in »pravičništvom« kakega »razsvetljenega« osebka bomo skoraj praviloma našli le medli konformizem povprečka, četudi tega nemara zelo dolgočasnega načina biti še ne moremo reducirati na kierkegaardovskega estetika nasploh), zgolj »naključni človek«. Ali ni naključje nekaj, kar se »pripeti«, nekaj, kar se zgodi samemu subjektu, tako da je sam sebi zgolj slučajnost, ki jo »inercija« občega oziroma »obstoječe« povsem vsrka vase, v katerem je »postružen ko rečni kamenček«, pa če se trudi biti še taka izjema?

V absolutni – etični izbiri pa ne gre za to, češ da vse dokler ne doživim občega pripoznanja, me obče sploh ni vredno, temveč gre tu prav za to, da »delam za obče« tako, da poskušam svoje morda še tako idiosinkratične »posebnosti« povzdigniti v univerzalizabilno lekcijo. Ne v lekcijo, ki bi bila vsem v poduk, ki bi bila »univerzalna«, ki bi se jo dalo stlačiti v neki »obrazec«, temveč v lekcijo, ki ji je Kierkegaard rekel »subjektivnost«. S to etično izbiro, četudi se, kot smo videli, lahko pojavi le z absolutnim obupom, pa se obenem »vse estetsko povrne in videl boš – šele zahvaljujoč temu postane življenje lepo [...].«³⁰⁴

³⁰² *Ibid.*, str. 447.

³⁰³ *Ibid.*, str. 480.

³⁰⁴ *Ibid.*, str. 448.

Da se vse skupaj ne bo slišalo tako zelo patetično, pa lahko iz tega povlečemo tudi neko bolj »praktično-emancipatorično« poanto, ki je v tem: če »glede sebe« nekoliko obupamo, se šele takrat lahko povsem neobremenjeno estetsko poigravamo in prehajamo iz ene v drugo identiteto, ne da bi bili katerakoli, ker vsega skupaj, vključno z nami samimi, ne jemljemo več tako resno. In da edino tako lahko začnemo obče participirati,³⁰⁵ ne da bi pri tem morali »lastno osebo« gnati v ospredje. In še več: samo na ta način lahko »obče izjeme« postanejo take vrste izjeme, za katere je Kierkegaard rekel, da če »jih ne moremo razložiti, tudi občega ne moremo razložiti«. Da torej lahko šele takrat, ko lastno »predikativno« osebo (tisto estetično) postavimo v oklepaj, resnično etično »zaživimo« (s čimer se vse estetično spet povrne) – ne kot »ta in ta« identiteta, temveč prej kot neka »neosebna« singularnost, ki je prav po tem šele »posebna«. Zato take »izjeme« nikoli ne morejo postati povsem »paradigmatične« in takšne, da bi se po njih lahko »zgledovali« (čeprav so po drugi strani lahko »zglede« vsaki »singularni ponovitvi«), kolikor ne napotujejo »le nase«, temveč na singularno mesto sleherne »subjektivnosti«. Subjektivnosti, ki jih take izjeme »izvablajo«, se morajo prebiti v obče, ker v nasprotnem primeru ostanejo zgolj »subjektivne«, nepomembne eksistence, za to pa morajo, kot smo videli, najprej absolutno obupati, če nočejo kar naprej obupavati; zato ne preseneča, če je za Kierkegarda prav obup »začetek« vsakega filozofiranja. Ne čudenje, ne dvom, temveč obup, ki je »reprezentativen za celotno osebnost«, ³⁰⁶ se pravi obup, ki ne reprezentira več »osebnosti«, če malce zaobrnemo, temveč je »osebnost« tisto, kar se »obče prezentira«, kar ne pomeni, da se v občem povsem porazgubi, ravno nasprotno.

Pa vendar, mar absolutna izbira (samega sebe v večnem pomenu, kot pravi Kierkegaard) ne vključuje neke »smrti«, v kateri paradokсно šele »oživimo« kot subjekti, kot človeška bitja, ki lahko samo na vrhuncih obupa (če namerno malo podramatiziramo) vstopijo v »razkošje duha«, ne da bi pri tem kaj izgubili, temveč neskončno pridobili? Prav to nam skuša dopovedati Kierkegaard, ki pravi, da lahko samo prek absolutnega obupa pridemo do izbire absolutnega in da lahko le na ta način vstopimo v etično, kolikor šele subjektivna transhistoričnost paradokсне izbire absolutnega »univerzaln[o] posamičnost izbire in izrekanje nezvedljivega

³⁰⁵ »Obče je nastalo v dejanju obupa in je zdaj za konkretnim bitjem in se prebija skozenj.« (*Ibid.*, str. 509.)

³⁰⁶ *Ibid.*, str. 473.

izkustva«³⁰⁷ transfigurira v samo obče dejanje. Je bil Kierkegaard navsezadnje bolj mislec občega kot mislec posamičnega? – ali je pač treba reči »obojeja«: da je pokazal, kako lahko »univerzalno« v zgodovino vstopi le kot posamično, če se še enkrat spomnimo Sartrovih besed. Je bil bolj etični mislec kot religiozni mislec? Dialektično spet oboje, kar sicer zahteva dodatno elaboracijo. Po drugi strani pa: ali nam ni treba s teleološkim suspensom etičnega misliti ne toliko skoka v religiozni stadij, temveč suspens, v katerem se šele pojavi možnost etičnega premisleka – in da moramo vselej, ko se gremo etiko, suspendirati njeno teleologijo, če se nočemo ujeti v etiko smotrov, ki se kaj hitro sprevrže v svoje nasprotje?

³⁰⁷ Primož Repar, *Kierkegaard – vprašanje izbire: zastavek filozofskega diskurza pometafizične etike I*, Društvo Apokalipsa, Filozofska zbirka Aut, Ljubljana 2009, str. 11.

6. ZAKLJUČNA BESEDA

Za konec se še enkrat vrnimo na začetek, k našemu izhodišču, da se je sicer dobro zastavljena evdajmonistična etika – čeravno je v evdajmonizmu kot skupnem imenovalcu antičnega etičnega »angažmaja« mogoče najti cel kup težav, katerih kompleksnost daleč presega meje te razprave – iztekla v nekaj, kar zadeva etično »desublimacijo«, kajti od starega vrlega prizadevanja je danes ostal le še nemogoči in travmatični imperativ sreče, ki korenini v ideologiji »pozitivne naravnosti« in cenene optimizma. Ni nas zanimalo to, kako je do te »preobrazbe« zgodovinsko prišlo, zato smo marsikaj, kar je bilo o tej temi rečenega, zanemarili, pri tem pa smo se raje zaustavili pri »simptomih« te preobrazbe. Videli smo, da brezprizivna pravica do sreče sama proizvede nekaj, od česar mora odvrniti pogled, zato današnja evdajmonistična degradacija (razumljena kot ekscesivnost imperativa sreče) ni toliko degradacija same sreče, kolikor je degradacija etike, čemur lahko sledimo prek prazne dialektike pesimizma in optimizma. Ne glede na to, da je vse manj razlogov za optimizem in vse več za pesimizem, je ta argument še vedno prazen. Na katerikoli strani smo, vseeno je, kajti dokler smo pesimisti ali optimisti, smo del iste zvulgarizirane evdajmonistične paradigme. Ker pesimisti in optimisti ne vidijo več pametne rešitve, so nazadnje postali solidarni. Ko prvi rečejo, da nikakor ne gre, da bo še slabše, jim drugi ne verjamejo, in vendarle se trepljajo po rami, da smo vsi v istem »zosu«.

Četudi gre pri pesimizmu seveda za navidezno negacijo optimistične perspektive, pa jo *per negationem* šele »omogoča«. *Circulus vitiosus*. V ta začarani krog nenehnega praznega prerekanja je Nietzsche posegel z »dionizičnim pesimizmom«, ki seveda ne ponuja kakšnega povsem nedvoumnega odgovora, pač pa nam lahko pokaže možnost »drugačnega pogleda«, kjer nam ni treba biti nujno na eni ali na drugi strani. To ne pomeni, da bi lahko iz te paradigme povsem izstopili ali da bi morda celo pristali na kakšni »nevtralni poziciji«, temveč se s tem paradigmatiskim zasukom problem le še zaostri, ker smo se tu, kot smo videli, obenem prisiljeni soočiti z nekaterimi občutji, ki po vulgarni evdajmonistični doktrini veljajo zgolj za »negativna«, za »pesimistična«, za »slabiška«, od česar smo se sami odvrnili. Z vse večjim nelagodjem v kulturi narašča tudi intenzivnost tesnobe, dolgčasa in obupa, kar ne pomeni, da o teh neprijetnih afektih kaj več vemo. Tako jih je treba misliti tudi zato,

ker na ta način reflektiramo tudi čas, v katerem živimo. Čeravno lahko za ta občutja rečemo, da so transhistorična, da so tako rekoč »vselejšnja« in »brezčasna«, pa so vselej vpeta v čas, so obenem odraz časa, kar ne pomeni, da jih ne moremo misliti v neodvisnosti od kateregakoli časa. Še več, misliti jih je treba »po sebi«, misliti je treba njihovo »notranjo strukturo«, njihovo notranjo dinamiko, če hočemo; ta morda ni zmožna proizvesti take »kairične« in dogodkovne dimenzije, kot se je nakazovala pri Kierkegaardu in še posebej pri Heideggerju (in morda takrat, ko mislimo tesnobo, dolgčas in obup, le redko zadenemo žebljico na glavico, le težko povemo kaj »o sami stvari«), a je vseeno treba vztrajati, pričenjati vedno znova. Ali niso tesnoba, dolgčas in obup prav afekti, kjer smo afektirani tako, da *moramo* misliti, da ne moremo nič drugega kot misliti, da ne moremo ubežati, kljub temu pa o njih še vedno lahko povemo zelo malo? Ali je torej lekcija teh afektov zgolj v tem, da tu vselej že mislimo »nekaj drugega«, da nimajo lastnega »epicentra« in lastne »stvari«, da tu ne bomo našli nič »esencialnega«, da so ti afekti in razpoloženja »fundamentalni« (če še zadnjič priključimo Heideggerjevo označitev) zato, ker so »medij« mišljenja samega? To že zadostuje, kajti gre za afekte, ki naravnost kličejo k etičnim vprašanjem.

POVZETEK IN KLJUČNE BESEDE

Ključne besede: sreča, tesnoba, dolgčas, obup, dionizični pesimizem, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger

Povzetek

Vse od antike smo priča nekemu sicer povsem »človeškemu, prečloveškemu« stremljenju, stremljenju k nekemu končnemu smotru, smotru zavoljo njega samega, ki so ga tradicionalne etike postavljale v samo središče svojih prizadevanj. To najvišje dobro je seveda sreča. V evdajmonizmu se tako – kljub nekaterim doktrinarnim razlikam med na primer platonizmom, aristotelizmom, stoicizmom ali epikurejstvom – zgošča skupni imenovalec antičnega etičnega angažmaja, kjer je edino jamstvo sreče modrost sama, ali drugače, sama modrost je *eudaimonia*, občutje blaženosti, ki pa – vsaj kolikor se dotika Aristotelove praktične etike – le ni tako zelo blaženo.

Če je pri Sokratu modrost implicirala vednost, ki je bila vselej že »prava vednost«, kar pomeni, da je bilo grešiti zoper »spoznanje« že znak nevednosti (in ne morda razcepa, v katerem bi si bila vednost in delovanje lahko kakorkoli v navzkrižju), pa je Aristotel v praksi vrline trčil na precej neugodno oviro, namreč na afekt, tako da slaba praksa ni več nujno izhajala iz »nevednosti«, temveč se je pojavil sam problem neobvladanosti in (začasne) suspenzije vednosti. Kolikor se je torej pri Sokratu »pravilno spoznanje« nanašalo na modrost samo in se je tako *moralo* izteči v dobro delovanje (*eupraksia*), smo pri Aristotelu priča dodatnemu etičnemu naporu, ki se je spraševal po tem, kako se obvladati, ko smo afektirani. Medtem ko sokratizem pravi: če *vem*, sploh ne morem biti afektiran, pa aristotelizem *vkluči* afekt kot *del praktično-spoznavnega aparata*; »dobro vem« lahko šele tedaj, ko prestanem preskus strasti in njenega discipliniranja. Najkrajše rečeno: aristotelizem afekt *vkluči*, sokratizem pa ga *izključi*. Ne glede na ta ne povsem nepomembni Aristotelov očitek Sokratu pa je bila sreča, kljub raznim nepredvidenim nesrečam, ki lahko doletijo vsakogar, stvar vrline in pametnega prizadevanja, stvar prave mere, tako da nikoli ni bila odvisna od kakih kontingentnih zakonov ali (zle ali srečne) usode, temveč je bila v prvi vrsti znak pameti in obvladanosti v smislu rekla »sam si svoje sreče kovač«.

Opažamo seveda lahko, da je ta stara evdajmonistična zahteva in utvara obenem, kljub ključnim premenam, ki jih je kasneje doživela s Kantom, na vsakdanjem nivoju

močno devalvirala. Če se je aristotelska evdajmonistična etična paradigma zaradi »patoloških« pogojev (ki jih ni zmogla »obvladati«) navsezadnje le morala umakniti v samozadostni spekulativni evdajmonizem, ki je na neki način načeloma vselej spremljal samo prakso vrline, pa se zdi, da je danes sreča le še stvar psihometričnega obrazca: če je bila prej vrlina merjena z »dejanji samimi« in četudi je delovanje nenehno »motilo« blaženo življenje »modreca«, je torej zdaj vrlino (in z njo srečo) mogoče doseči že tako, da uganemo *ready-made* formulo. V tej »preobrazbi« si sicer še vedno prizadevamo najti pravilni obrazec v formalizmu aristotelske formule, vendar pa se je nekaj aristotelskega, ne nazadnje sama sreča, ki je nekaj bila vse časti vredna, kolikor jo je krasilo veličastje vednosti, iztekla v nečastnost, kajti od stare zahteve je zdaj ostal le imperativ »bodi srečen!«, ki aristotelski utopiji iztrga prav njeno potrpežljivo in »delavno« bit.

Skratka, kar je bilo prej stvar etičnega prizadevanja, je zdaj postalo stvar zahteve in pravice, pravice do sreče, pravice do dobrega življenja itd., pri čemer seveda ne gre za to, da bi komu te pravice odrekli, temveč gre pri tem prej za to, da je »ekscesivnost pravic« sama postala del »prave mere«. In še več, »obvladanost« je postala celo neka »ekscesivna vrlina«, kar za sabo povleče matrico, ki etiko povsem podredi ideologiji. To se najboljše vidi tudi v tako imenovanih dobrih delih; ali niso altruizem, dobrotelost, pomoč drugemu, komunikativnost, politična korektnost itd. le še stvar ideološkega imperativa, kjer lahko tudi ne tako lepe strasti in ne tako dobri nameni svojo »sublimno« dopolnitev prejmejo v obliki družbeno sprejemljive in zaželene »ekscesivne vrline«? Ki velja skoraj za božansko vrlino – ki pa jo Aristotel iz etične participacije »izključi« kot skoraj nadčloveško izjemo. Zato lahko rečemo, da gre pri tej »ideološki preobrazbi« za nekaj, kar zadeva etično »desublimacijo«, kajti od starega evdajmonističnega projekta je ostal le nemogoči in travmatični imperativ sreče, ki so se ga oprijele tudi razne pragmatične »pomagajoče« in kvaziterapevtske discipline v ideologiji »pozitivne naravnosti«. Taka naravnost pa seveda samo še zaostri nekatera občutja (ki jih lahko uvrstimo v rubriko »eksistenciali«), s katerimi smo se ukvarjali sami.

Naš izbor se je omejil na tri, ki po navadi veljajo za »negativna«, »slaba«, včasih celo za »slabiška«: na tesnobo, dolgčas in obup. Če evdajmonistični paradigmi sicer ne moremo odreči povsem človeške upravičenosti, pa so omenjeni eksistenciali njen »imanentni izvrtak«, njen negativ. Nekaj, čemur moramo na vsak način ubežati, od česar *moramo* odvrniti pogled. Vse bolj lahko opažamo, da so ti eksistenciali postali

prava kuga duha časa, predmet zasmehovanja in izganjanja ter zanesljivo »znamenje neuspeha«. Tesnoba je degradirana v strah ali celo v strahopetnost, »dolgočasiti se« je znamenje »neangažiranega« in nepomembnega osebk, o obupu in obupancih pa tako ali tako ne gre izgubljati besed, zato lahko rečemo, da so ta »neznosna« občutja vsekakor »potlačeni« sovražnik vsakega vulgarnega evdajmonizma, v tem zavračanju pa zlahka prepoznamo samoprotislovje »prisilne sreče«, ki subjektu nalaga nekaj nemogočega, kajti ne moremo si »na ukaz« prizadevati za nekaj, česar ni mogoče *ne žele*ti. Tu seveda trčimo na neki *moraš*, ki subjekt neizpodbitno razcepi in travmatizira. Ali še drugače, ker je sreča le še stvar povsem *naravne* pravice in hkrati *zahteve*, eksistenciali privzamejo demonsko razsežnost, ki je ni mogoče umestiti le v register »uradne« patologije. »Demonsko« je namreč nekaj, kar je treba izgnati, izgnati hudiča iz »spsihologizirane« evdajmonistične ječe, ki lahko v odgovor ponudi le skromnost želja.

Paradokсно pa v tej »odpovedi« – želji ali brezpogojni »etični zahtevi«, ki je bila v antičnem evdajmonizmu tako zelo prisotna – ne pademo samo v kantovsko »patologijo« (kolikor ta sicer povsem koincidira z »normalnostjo« in če je patološko tu »zastopnik« normalnega), pač pa se v imperativu sreče na neki način znajdemo celo v patologiji v običajnem pomenu besede, kolikor je sama zahteva po sreči postala lastna »nesreča v sreči«, če obrnemo ta preponarodeli izrek, patos, ki se vleče vse od Aristotela. Ne le da sreča ni več stvar vrline ali stranski pojav »praktičnega uma«, temveč je postala del »normalne patologije«, ki je postala imperativna, kjer naletimo na neki *moraš*; ta je tisti »preveč« in obenem »premalo« same zahteve, kar subjekta ne samo patologizira, temveč kastrira. Subjekt je lahko »srečen«, a le za ceno kastracije, za ceno tega, da popusti glede svoje »etične zahteve«, da privoli v skromnost želja, da privoli v »srednjo pot«, ki ni nobena pot, tako da bi lahko rekli, da živimo v ideologiji kastrirane sreče. V središču tega imperativa tako trčimo na neko srečo brez »notranjosti«, če lahko tako rečemo, na srečo brez sreče, na srečo videza, ki se je z brezpogojnim »moraš« odpovedala lastnemu umu; slednjega smo poskušali priklicati prav v potlačeni verziji istega imperativa, kar nas je najprej pripeljalo do problema pesimizma in optimizma, okrog katerega na splošno vlada svetovna zmeda. Hitro lahko opazimo, da obe perspektivi le nista tako zelo različni, še več, trdimo celo, da gre za *Isto* paradigmo, kolikor se pesimizem in optimizem pravzaprav šele *omogočata*. Ne moremo biti pesimisti, če nimamo optimistov – in obratno, še več, rečemo lahko, da obe »perspektivi« nista samo stvar »subjektivne

vrednostne presoje«, temveč moralizma. Zakaj moralizma, ki vselej slabotno odgovarja na že tako šibko vprašanje smisla? Ker optimistični moralizem izreka čudno »imperativno najstvo«, ki ne govori toliko o tem, kakšne in »kako naj bi stvari bile«, temveč da *bo že bolje*, medtem ko pesimistična plat pravi, *da je že slabo in da bo morda še slabše*, da bi bili povsem zvesti temu »nauku«, pa bi morali celo trditi, da živimo v najslabšem možnem svetu. Za pesimizem smo se tako navadili reči, da je »zgolj resignativen«, tisti »pravi« pogled razsvetljenega subjekta pa je optimističen. Pa vendar, če se le na hitro ozremo k leibnizevskemu »metafizičnemu« optimizmu, čeravno teološko zasnovanemu, lahko začnemo slediti povsem drugačnemu pogledu, ki je današnjemu optimizmu povsem nasproten in kjer paradokсно izgine prav »profana« razlika med optimizmom in pesimizmom. Še več, strogo gledano je v leibnizevskem optimizmu, po katerem je naš svet najboljši vseh možnih svetov, mogoče detektirati zelo plodno izhodišče, ki je ne nazadnje povsem formalno in kjer se povsem izgubi današnja razlika med optimistom in pesimistom, ki jo je mogoče pojasniti takole: če je za leibnizevskega optimista vse že urejeno na najboljši možni način, ker je taka pač »božja volja«, se mu ni treba prav nič naprezati. Iz česar sledi naslednji aksiom: brž ko hoče optimist svet »izboljševati«, pristane na »delovnih tleh« pesimista, ki trdi, da je vse zelo slabo in da morda živimo celo v najslabšem možnem svetu. Brž ko optimist »hoče«, se že izkaže za pesimista, za katerega ni nič v redu. S te perspektive gledano lahko hitro opazimo, da je njuna razlika le *formalna*, predstavna, »fantazmatska«, pa vendar se tu odvija zelo dramatičen boj; njegov voz je presekala Friedrich Nietzsche s svojo sintagmo »dionizični pesimizem«, s katero se nam ponuja možnost »izstopa«, ali še drugače, Nietzsche z dionizičnim pesimizmom pokaže prav na »moralistično-vrednostno« zavozlanost optimizma in pesimizma ter tako ponudi možnost *drugačnega etičnega pogleda*, ki ga je razprla že kantovska paradigma, kolikor je radikalno presekala ne samo z evdajmonistično etiko, temveč z »etiko *smotrov*« nasploh, v katero se je zapletla prav optimistično-pesimistična paradigma. Čeravno je, kadar je govora o Kantu in Nietzscheju, vselej potrebna določena previdnost, pa ta v tem primeru odpade, kar je mogoče »upravičiti« povsem na kratko: brž ko se ujamemo v *smotrnost*, pademo ven, ven iz možnosti etičnega delovanja, zato lahko rečemo, da sta se pesimizem in optimizem ujela natanko v kantovsko »patologijo« *smotrov* (ali *protismotrov*), v katero se je ujel tudi Schopenhauer; od njega se je Nietzsche distanciral prav z dionizičnim pesimizmom, ki hkrati s tem, ko subjekta »oropa smisla«, ki ga generira kakršnakoli že predstava,

obenem vpotezne praznino kot *operativno*, in še več, prav zvestoba »praznini« šele vpelje možnost etičnega delovanja in postajanja subjekta nasploh. V tem duhu dionizičnega pesimizma se nam namreč ponuja povsem *drugačen* pogled na tako imenovane eksistenciale, v katerih imamo vseskozi opravka z dogodkom praznine ali »ničā«. Prvi tak veliki »dogodek ničā« je namreč tesnoba. Čeprav je bila ta predmet številnih interpretacij, od Kierkegaarda, Heideggerja in Sartra do Freuda in Lacana, če omenimo najpomembnejše, pa to eminentno eksistencialno občutje ostaja bolj ali manj nedoločeno in podvrženo raznovrstnim teoretskim aproksimacijam. Na ravni poskusa. Vendar omenjena težava ni v tem, da je bil napor teh avtorjev kakorkoli jalov in brezuspešen, temveč prej v tem, da je sama tesnoba nekaj nedoločnega, nekaj, kar se izmika neposrednim označitvam, je označevalec, ne da bi kaj povedal o označenem, o tem »kaj«, pa vendar ne moremo reči, da ne govori o ničemer. Seveda smo tu mogoče (in mogoče tudi zaradi same »narave« tesnobe) bolj kot drugje prisiljeni pustiti spregovoriti samemu ničū, govoricu ničā, ki ga je že Kierkegaard postavil za predmet tesnobe.

Če se je naša obravnava pričela s Kierkegaardovo vpeljavo ničā kot objekta tesnobe, ki sta mu v glavnem sledila tako Heidegger kot Sartre, pa smo pri tem poskušali slediti nekaterim »mutacijam« in premenam, ki jih je na tej poti doživel ta objekt tesnobe. Znano je seveda, da so avtorji pretežno »eksistencialistične« provenience v tesnobi našli nič manj kot eminentno in »avtentično« eksistencialno občutje, ki naj bi pričalo o sami možnosti svobode, zato ni presenetljivo, da je tesnoba prejela »presežno« vrednost v tem, da je nosila status afekta »za redke«. Pa vendar, če jo je treba misliti prav v njeni eminentnosti, v njeni »solipsistični enkratnosti«, je po drugi strani treba pokazati določen zadržek, kolikor je vsaj v Heideggerjevi obravnavi tesnoba prejela neko »filozofsko prezahtevnost«, na katero je pokazala psihoanaliza. Heideggerjevo sintagmo »eksistencialni solipsizem«, eksistencialni *solus ipse*, s katerim je markiral *topos* tesnobe, lahko namreč dokaj ustrezno prevedemo s slovensko besedo »samobit«, ki jo Slovar slovenskega knjižnega jezika razlaga kot *bit, ki izhaja iz same sebe*, kot samopostajanje, ki ga Heidegger misli s tubitjo. Lacanova teorija zrcalnega stadija pa temu samopostajanju postavi mejo, v kateri individuum (predgovoreči *infans*) postane Jaz skozi prepoznanje v zrcalni podobi, tako da ta zgodba o samobitnem samopostajanju presenetljivo hitro trči na oviro, ki ima status preobrazbe, od katere dalje se bo individuum svoji »samobitnosti« in nastajanju subjekta približeval zgolj asimptotično, torej v neki razcepljenosti. Tu ne

merimo toliko na to, da je Lacan že s samim zrcalnim stadijem deplasiral Heideggerjev širokopotezni avtofilozofski projekt samolastne tubiti, ki jo je vselej iskal v tesnobnem razpoloženju in pristni »samobiti«, kot na to, da je morda največja Heideggerjeva težava ravno v nezmožnosti artikulacije nečesa, kar je jazu povsem tuje, kljub temu pa je v samem jedru jaza. Kar namreč tej teoriji tesnobe umanjka, je namreč prav nezmožnost artikulacije »objekta« tesnobe, se pravi, v njegovem jeziku, tistega »pred čim« tesnobe. Kljub temu pa mogoče Heideggerjeva in Lacanova teorija tesnobe konvergirata v isto smer bolj, kot bi utegnili misliti.

Kot rečeno, je bila heideggerjevska substancialna govorica nezmožna artikulirati objekt tesnobe, ne da bi ga reducirala na »nedoločne« in splošne pojme »svet«, »bit-v-svetu«, »nič« in »nič sveta«, medtem ko je lacanovska razlaga tesnobe – glede na predhodne poskuse, vključno s Freudovim – prelomna po tem, da je vpeljala neki objekt, objekt *a* (ki ga ni mogoče ustrezno zajeti ne v registru simbolnega ne imaginarnega), tisto nespekularizabilno, nekaj, kar vznikne le za hip, nekaj, kar se nam v tem poprisotnju izmakne, a vselej priča o nečem, v čemer je mogoče detektirati Heideggerjevo nenehno in spodletelo iskanje »izgubljenega objekta« (ki smo ga prepoznali v izgubi deleža samobiti, ki je nič), in ki se zato upira temu, da bi ga lahko mislil kot objekt spoznanja ali celo kot subjekt samospoznanja (kot samolastno tubit) v taki meri, kot se ji je prepuščal v svoji zahtevi. Ravno zato se Heideggerju »stvar mišljenja« (objekt tesnobe) vedno znova izmika – in hkrati pri njej vztraja.

Če smo heideggerjevsko analizo mislili skupaj z nekaterimi izsledki (lacanovske) psihoanalize, pa smo pri tem poskušali tesnobo navezati na filozofski koncept postajanja, v katerem trčimo na večno krizo samopostajanja, ki lahko, čeravno se ne more izteči v neko »avtentiko biti«, pove nekaj o nas samih. Tesnoba je tako v prvi vrsti mesto nekega srečanja, srečanja z »ničem«, ki ni samo neka odsotnost, temveč prej priča o »nečem«. Ali drugače, sam nič ali vrzel, s katero se soočimo, pove nekaj o subjektu, o katerem lahko pove nekaj tudi »drugi veliki dogodek praznine«: dolgčas. Ta izpod krempljev moderne vulgarizacije pri Heideggerju spet prejme nekaj svojega »sublimnega« potenciala. Pri Heideggerju je namreč dolgčas vsekakor »občutje«, pri katerem se je vredno zaustaviti, in še več, to sicer tako zelo podcenjeno občutje je vredno same Heideggerjeve »fundamentalnoontološke« razlage. V teh predavanjih iz zimskega semestra 1929/1930 (ki jih imajo nekateri celo za enega njegovih najpomembnejših posegov) se namreč loti dolgčasa celo bolj

sistematično in izčrpnje, kot to velja za njegovo obravnavo tesnobe, ki je sicer doživela večji odmev. Vsekakor je Heidegger nemara prvi, ki je to splošno eksistencialno razpoloženje mislil povsem filozofsko in tako poskušal izvleči neke »ontološke« implikacije, ki jim je mogoče marsikaj oporekati, pa vendar je njegov poseg tako pomemben predvsem zato, ker pri dolgčasu sicer tako zlahka zdrsnemo v »filozofsko literaturo«.

Tako smo dolgčas obravnavali predvsem v navezavi na pojem »trenutka« in pri tem vzpostavili *razliko* med »dvema časoma«, *kronos* in *kairos*. Če prvi označuje neprekinjeno trajanje, kontinuiteto in ponavljanje, kot ga poznamo v koledarskem času, pa obstaja še neka »druga časovnost«, ki jo lahko navežemo na heideggerjevsko »budnost tubiti« kot na neko zarezo s kronološkim časom. Ta drugi čas, *kairos*, je tako »čas v času« ali čas, ki razcepi sam kronološki čas in tako označuje »trenutek«, ki zareže v sam čas: ta veliki filozofski *kairos*, kot ga oznanja Heidegger, vznikne iz same temporalizacije, ki pa s tem ne ustvari kakega povsem novega časa, temveč sta kronološki in »kairični čas«, če tako rečemo, isti bog, čas, ki se v sebi prelomi na dvoje, »trenutek«, ki vznikne iz same časovnosti. Kolikor je *kronos* ujet v kvantitativno trajanje, pa *kairos* torej vpelje kvalitativno razsežnost, neki »dogodek«, če hočemo. *Kairos* je namreč v tesni zvezi s *krisis*, krizo, ki pomeni preobrat, odločilni trenutek, kjer subjekt ne izkuša več le trajanja kot »ubijanja časa«, se pravi, dolgočasja v običajnem pomenu besede, temveč je v tem trajanju mogoče naleteti na »proti-silo«, ki jo poraja sam dolgčas. S tega vidika pa ta ni več samo negativen fenomen, kjer smo zgolj prisiljeni prenašati težo *kronosa*, temveč *lahko* tu naletimo na neko notranjo omejitev, na neko blokado trajanja. Se pravi, da je v dolgčasu mogoče najti tudi »dogodkovno« dimenzijo, ki je nekoliko v nasprotju z običajno »predstavo«, kolikor seveda dolgčas po navadi povezujemo ravno z »nedogodkom«, s tem, da se nikoli nič ne zgodi, da »Godot nikoli ne pride«, da je Godot ravno »metafora nič«, vendar pa smo sami poskušali tu vpeljati »obrat« v tem, da dolgčas ni le ta nenehni odlog (smisla, čakanje nič ali nič čakanja), temveč da je »praznina jaza« sama zmožna o nečem pričati. Da dolgčas ni le »nenehni odlog« ali prenašanje trajanja, v katerem se nič ne zgodi, temveč lahko tu trčimo na moment, kjer je subjekt soočen natanko z »realno praznino«, ki obkroža njegovo substancialnost. Drugače rečeno, subjekt tu vidi, da je njegova dozdevna substanca sama neka praznina, prazna bit, v kateri se odpira možnost subjektivne preobrazbe, ki jo implicira prehod od *kronosa* v *kairos*.

Čeravno se je Heideggerjeva želja po prevladi dolgčasa očitno ujela v »logiko transgresije«, kjer lahko kaj hitro trčimo na prazno oznanilo ali negativni *kairos*, pa nam zato še ni treba zagovarjati šablonskega mnenja, da se v dolgčasu »prav nič ne dogaja«, da ta ne govori o ničemer, da je dolgčas pač le dolgčas, kot običajno pravimo, čemur se je Kierkegaard zoperstavil z neskončno sodbo »vsi ljudje so dolgočasni«, s katero je apeliral na filozofijo subjektivnosti, ki smo jo navezali na Heideggerjevo malce bolj »dolgovezno« analizo, kar lahko povzamemo takole: da namreč obči dolgčas nagovarja posameznika kot posamičnika in da dolgčas interpelira subjekt ravno v njegovi singularnosti. Pri tem tako Kierkegaardu kot Heideggerju »uspe«, ko *pokažeta* na obče mesto vseh nas, na univerzalno točkavnost razlik-subjektov, ki se jim v tem tako cenenem občutju ponuja možnost transmisije še tako »praznih« in idiosinkratičnih občutij, s katerimi sta se v svoji eksistencialnofilozofski angažiranosti pač morala naslavljeni le na redke »subjekte«, prav kolikor so ti zmožni participirati v univerzumu paradigmatičnih razlik le tako, da občo formo identitete razpustijo v singularni – eksperimentalni govorici odtenkov in slutnje smisla, ki je vselej odloženo, preloženo, odsotno in manjkavo.

Nato smo obravnavali fenomen obupa pri Kierkegaardu, pri čemer je šlo za podrobno analizo prvega dela *Bolezni za smrt* in drugega dela *Ali – ali*; tu smo takoj trčili na paradoksnu situacijo, v kateri imamo obup in absolutni obup, ki je negacija obupa. Najkrajša formula se torej glasi: če nočemo obupati ali obupavati (relativno), moramo obupati absolutno, zato Kierkegaard obup povezuje z zahtevo po absolutu in s trenutkom absolutne izbire. Če je v *Bolezni za smrt* sicer vse nastavljeno tako, da bomo njegovo razpravo o obupu brali teološko, pa je to dialektiko mogoče »spraviti« skupaj z drugim delom *Ali – ali*, kjer se izkaže, da pri obupu nimamo na razpolago izbire »bog ali obup«, temveč nekaj drugega, kajti ko obupam absolutno, lahko »nazadnje« izberem le še izbiro samo, ki je subjekt sam. Tu ne gre za sceno ali – ali, za boga ali obup, ne gre za izključevalnost, temveč je obup del same strategije, kako priti do absolutnega, ki pelje prek absolutne izbire, ker tu subjekt ne more izbrati nič drugega kot to, da izbere »samega sebe« ne kot »izbirajočega«, temveč je v tej izbiri radikalno napoten sam nase, pri čemer se seveda odpirajo številna vprašanja, ki se navezujejo na sam koncept postajanja; tega pa pri Kierkegaardu nikoli ni mogoče razumeti povsem enoumno. Vsekakor pa lahko rečemo, da se Kierkegaardova analiza obupa vseskozi giblje okrog statusa subjekta in nečesa, kar zadeva sam filozofski diskurz, katerega izhodišče ni več starogrško čudenje, temveč prav obup,

ki mu je zato treba posvetiti dodatno filozofsko pozornost. Če je tesnoba morda doživela še največ teoretskih odzivov in če je bil dolgčas – z izjemo Heideggerjeve fundamentalnoontološke obravnave – mnogokrat zgolj »žrtev« raznih literarnih opisov in esejističnih poskusov, pa smo videli, da je obup še kako operativen, da je obup vsaj pri Kierkegaardu celo neki privilegirani »eksistencial med eksistenciali«. Ker pa nam še zdaleč ni šlo za favoriziranje katerega od treh eksistencialov, smo jih raje obravnavali v skupni mreži, kjer so »tipične značilnosti« in prehodi dostikrat zabrisani in težko »ujemljivi«. Pa vendar, ali niso tesnoba, dolgčas in obup prav afekti, kjer smo afektirani tako, da *moramo* misliti, da ne moremo nič drugega kot misliti, da ne moremo ubežati, kljub temu pa o njih še vedno lahko povemo zelo malo? Ali je torej lekcija teh afektov zgolj v tem, da tu vselej že mislimo »nekaj drugega«, da nimajo lastnega »epicentra« in lastne »stvari«, da tu ne bomo našli nič »esencialnega«, da so ti afekti »fundamentalni« samo tako, da so »medij« mišljenja samega? To že zadostuje, kajti gre za afekte, ki naravnost kličejo k etičnim vprašanjem.

SUMMARY AND KEY WORDS

Key words: happiness, anxiety, boredom, despair, dionysian pessimism, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger

Summary

Ever since antiquity, we have been witness to a »human, all too human« yearning, yearning for a final purpose, a purpose for purpose's sake, which traditional ethics have placed into the very core of their endeavors. This highest good is of course happiness. It is in eudemonism that – despite some doctrinal differences between for example Platonism, Aristotelianism, Stoicism or Epicureanism – a common denominator of antique ethical endeavors coalesces, where the only guarantor of happiness is wisdom itself, or rather, wisdom itself is *eudaimonia*, a feeling of bliss, which however – at least as far as Aristotelian practical ethics are concerned – is not altogether very blissful.

If in Socrates wisdom implied knowledge, which was always »true knowledge«, meaning that to sin against »comprehension« was already a sign of ignorance (and not perhaps a division, in which knowledge and acting could possibly come into conflict), Aristotle encountered an unpleasant obstacle in his practice of virtue; namely the affect, where a bad practice did not necessarily derive from »ignorance« but rather a problem arose of the inability to moderate and the »temporary« suspension of knowledge. So when in Socrates »correct comprehension« referred to wisdom itself and thus good action (*eupraksia*) had to follow, in Aristotle we face an additional ethical effort, questioning how to moderate ourselves when in affect. When Socratism says: if I *know*, I cannot be affected, Aristotelianism *includes* the affect as *part of the practical-cognitive apparatus*; I only »know well« when I pass the test of passion and the discipline thereof. In shortest terms: Aristotelianism *includes* affect, while Socratism *excludes* it. But despite this not altogether unimportant Aristotle's objection to Socrates, happiness was, despite various unforeseeable accidents which may happen to anyone, a matter of virtue and smart endeavors, a matter of good measure, and thus never dependent on any contingent laws or (evil or good) fate; always primarily a sign of intelligence and moderation in the sense of »one smiths one's own happiness«.

We can of course note that, despite the key changes it later undertook in Kant, this old eudemonic demand and delusion lost great value in matters of everyday. If the Aristotelian eudemonic paradigm, due to »pathological« conditions (it could not »moderate«) had to retreat into a self-sufficient speculative eudemonism, which somehow always accompanied the practice of virtue itself, it however seems, that today happiness is solely a matter of a psychometric form. If in earlier times virtue was measured in »acts themselves« and despite the fact that acting constantly »interrupted« the blessed life of the »sage«, virtue (and with it happiness) can now be achieved by simply guessing a *ready-made* formula. In this »transformation« we still attempt to find the right form in the formalism of the Aristotelian formula; but something Aristotelian, not lastly happiness itself, which hitherto had been worth of praise, clad in the majesty of knowledge, has degraded into dishonor, because all that is left of the old demand is the imperative »be happy!«, which plucks out from the Aristotelian utopia its very patient and »active core«.

In short, what had once been a matter of ethical endeavor has now become a matter of demand and right, the right to happiness, the right to a good life etc., where we are of course not talking about taking anyone's rights away, but rather about the fact that this »excess of rights« has itself become a part of the »good measure«. Furthermore, »moderation« has even become a sort of »excessive virtue«, leading to a matrix which completely subjugates ethics to ideology. This is most apparent in the so called »good deeds«; are not altruism, charity, helping another, communicativeness, political correctness etc., now only a matter of ideological imperative, where even not so nice passions and not so good intentions receive their »sublime« fulfillment in the form of a socially acceptable and desired »excess virtue«? Which is valued as almost a godly virtue, while Aristotle »excludes« it from ethical participation as an almost superhuman exception. We can therefore say that this »ideological transformation« is something that pertains to ethical »desublimation« because all that is left from the old eudemonic project is the impossible and traumatic imperative of happiness, which has also acquired various pragmatic »helpful« and quasi-therapeutic disciplines in the ideology of »staying positive«. And of course, such a stance only sharpens some of the perceptions which we dealt with on our own, the so called existentials.

Our selection is limited to three that are usually considered »negative«, »bad«, even »weak«: anxiety, boredom and despair. If we cannot deny the eudemonic paradigm

its quite human legitimacy, the three mentioned existentials are its »immanent refuse«, its negative. Something, from which we must escape at all cost, from which we *must* avert our gaze. We are certain to find that more and more these existentials have become a true plague of our times, a subject of ridicule and banishment and a certain »sign of lack of success«. Anxiety has been degraded to fear or even cowardice, »being bored« is simply a sign of an »unengaged« and non-important individual and we need lose no words on despair and the desperate. We can therefore state that these »unbearable« feelings are truly the »suppressed« enemy of every vulgar eudemonism and in this rejection we recognize the self-contradiction of »compulsory happiness«, which demands of the subject something impossible: we cannot »on command« endeavor to achieve something which it is impossible *not to wish for*. Here we stumble upon a *you must* which undeniably splits and traumatizes the subject. In other words: because happiness is only a matter of completely *natural* right and at the same time *a demand*, the existentials take on a demonic dimension, which cannot only be placed in the register of »official« pathology. Namely, »the demonic« is something that must be banished, to banish the devil from the psychologized eudemonic prison, which in answer can only offer a modesty of desire.

Paradoxically in this »denunciation« – of the wish or an unconditional »ethical demand« that was so very present in the eudemonism of antiquity – we not only fall into a Kantian »pathology« (in so far as this completely coincides with »normalcy« and if the pathologic is here the »agent« of the normal) but also in the imperative of happiness we somehow slip into the pathological in the common sense of the word insofar as the demand for happiness has become its own »misfortunate fortune«, if we turn around this all too common an expression, a pathos that has been around since Aristotle himself. Not only is happiness no longer a matter of virtue or a side-effect of the »practical mind«, it has also become a part of »normal pathology« which has become imperative and in which we stumble upon a certain *you must*, which is the »too much« and at the same time »too little« of the demand itself; this not only pathologizes but also castrates the subject. The subject may be »happy« but only at the price of castration, at the price of relinquishing his »ethical demand«, to concede to moderate desires, to concede to the »middle path«, which is no path at all. Thus, we may say that we live in an ideology of castrated happiness. At the centre of this imperative we stumble upon a happiness with no »insides«, a happiness, if we

may say so, without happiness, a happiness of appearance, which had to relinquish its own mind with an unconditional »you must«; the very mind that we sought to summon in the suppressed version of this same imperative, bringing us to the problem of pessimism and optimism, a problem that brings about general worldly confusion. We soon notice that the two perspectives are not so different; even more so: we may claim that we are dealing with the *Same* paradigm, as far as pessimism and optimism mutually enable each other. We cannot be pessimists without optimists – and vice versa. We may even say that both »perspectives« are not just a matter of »subjective meaning« but rather of moralism. Why moralism, which always weakly answers the – itself already weak – question of meaning? Because the optimistic moralism narrates a weird »imperative *oughtness*« which not only tells us what kind and »how things ought to be« but also that *it will be better*, while the pessimistic aspect tells us, that *it is already bad and may get worse*. To be completely faithful to this latter doctrine we should even claim that we are living in the worst possible world. Of pessimism we are used to saying that it is »simply resignative«, while optimism is the »right« outlook of the enlightened subject. And yet, if we quickly glance toward the Leibnizian »metaphysical« optimism, even though it is theologically devised, we may begin to follow an altogether different outlook. Strictly speaking, in Leibnizian optimism, according to which ours is the best of all possible worlds, we may detect a very fruitful point of departure that is completely formal and where the contemporary difference between optimist and pessimists is lost completely. It may be explained thusly: if to a Leibnizian optimist everything is already arranged in the best possible manner, as such is »god’s will«, he need do nothing. From this follows the following axiom: as soon as an optimist wants to »better« the world he lands upon the »working ground« of the pessimist who claims that everything is very bad and that we may live in the worst of all possible worlds. As soon as the optimist »wants« he proclaims himself a pessimist, to whom nothing is right. Looking from this perspective, we may soon notice that the difference between them is purely *formal*, one of appearance, »phantasmal«, and yet a dramatic battle is taking place here, the knot of which was cleaved in two by Nietzsche with his »dionysian pessimism« syntagm. This syntagm enables us to »exit«, or rather, with it Nietzsche shows the very »moralistic – valued« entanglement of optimism and pessimism, thereby enabling a *different ethical outlook*, already breached in Kantian paradigm insofar as it radically departed not only from eudemonic ethics but

also from the »ethics of *purpose*«; it is this very latter into which the optimistic-pessimistic paradigm entangled itself. While a modicum of cautiousness is always necessary when discussing Kant and Nietzsche, we may disregard it in this case, justified thusly: as soon as we get caught in *purposness*, we fall out, out of the possibility of ethical conduct, which is why we may say that pessimism and optimism got caught in precisely the same Kantian »pathology« of purpose (or anti-purpose) as Schopenhauer, from whom Nietzsche distances himself exactly by this dionysian pessimism. And this, while »robbing« the subject of sense, generated by any kind notion, also draws into *operation* the emptiness; and more: it is only the loyalty to »emptiness« that enables the possibility of ethical conduct and the subject's becoming in general. In this spirit of dionysian pessimism we are offered an entirely *different* viewpoint onto the so called existentials, in which we are forever dealing with the event of emptiness or »nothingness«. The first such great »event of nothingness« is anxiety. Even though this has been the subject of many interpretations from Kierkegaard, Heidegger and Sartre to Freud and Lacan, to only mention those most important, this eminent existential experience remains more or less undefined and subject to various theoretic approximations. On the level of an experiment. But the aforementioned problem is not in that the efforts of these authors had been in any way fruitless or unsuccessful, but in that anxiety itself is something indefinite, something that evades direct demarcations, it is a designator that says nothing about the designated, about the »what« and yet we may not say that it speaks of nothing. Of course here we may have to (due to the »nature« of anxiety itself) more than elsewhere allow the nothingness itself to speak. The speech of nothingness, already defined as the subject of anxiety by Kierkegaard.

While our analysis began with Kierkegaard's definition of nothingness as the subject of anxiety, largely followed by both Heidegger and Sartre, we also attempted to follow some of the »mutations« and transformations that happened to this subject of anxiety along the way. It is certainly well known that the authors of a predominantly »existentialist« nature found in anxiety nothing less than the eminent and »authentic« existentialist experience. This experience is supposed to testify to the very possibility of freedom, so it is no surprise that anxiety received »surplus« value in that it bore the status of affect »for the few«. And yet, if we must consider it in its eminence, in its »solipsistic uniqueness«, we must also show a modicum of restraint as, in

Heidegger's analysis, anxiety was shown to have a certain »philosophical pretentiousness« as pointed to by psychoanalysis.

Heidegger's syntagm »existential solipsism«, the existential *solus ipse*, with which he demarked the *topos* of anxiety can quite adequately be translated to Slovene as »samobit«,³⁰⁸ with a dictionary definition of *being, derived from itself*, as self-becoming that Heidegger means with his being-there, his *dasein*. Lacan's theory of the mirror stage, however, sets a boundary here, at which an individual (the pre-speech *infans*) becomes a Self through recognizing his mirror image, so this theory of self-actuated self-becoming quickly runs into an obstacle: one with the status of transformation, from whereon an individual may only approach his »self-being« and becoming a subject asymptotically or through some sort of split. We are not implying that Lacan's mirror stage by itself displaced Heidegger's far-reaching auto-philosophical project to a self-same being-there, which he always sought in an anxious spirit and genuine »self-being«; rather, we mean that perhaps Heidegger's greatest problem is the inability to articulate something that is entirely foreign to the self, despite being situated in the very core of the self. Because what this theory of anxiety lacks is this very inability to articulate the »object« of anxiety or, in his language, the »before which« of anxiety. But despite this, Heidegger's and Lacan's theories of anxiety converge more than we might think.

As stated, the Heideggerian substantial discourse was unable to articulate the object of anxiety without reducing it to »indefinite« and general terms »world«, »being-in-world«, »nothing« and »the nothing of the world«, while Lacan's explanation of anxiety – in comparison with earlier attempts, including Freud's – represents a genuine break in that it introduced an object, object *a* (which may not be adequately encompassed in neither the symbolic, nor the imaginary registers), the in-speculable, something that only arises for a moment, something that evades us in this after-presence, yet always testifies to something, in which Heidegger's unceasing and failed search for »the lost object« (we recognize it as the loss of the share of self-being that is nothing) can be detected. This is why this object *a* resists being considered as an object of cognition or even the subject of self-cognition (the self-same being-there) in so far as it allowed it in its demand. This is exactly why in

³⁰⁸ TN: roughly – self-being, *selbstsein*

Heidegger the »thing of thinking« (the object of anxiety) keeps slipping away – and yet he insists on it.

While we considered Heidegger's analysis along with some discoveries of (Lacan's) psychoanalysis, we also attempted to connect anxiety to the philosophical concept of becoming, in which we stumble upon the eternal crisis of self-becoming, which while it cannot flow into an »authenticity of being«, may still tell us something about ourselves. Anxiety is thus primarily a place of a meeting, of meeting »nothing«, which is not just an absence but rather testifies about »something«. In other words: nothing itself or a gap that we face, tells us something about the subject as may »the other great event of emptiness« – boredom. From the claws of modern vulgarization, in Heidegger this concept again snatches some of its »sublime« potential. Namely, in Heidegger boredom is certainly a »sensation« it's worth examining further to the point that this so very undervalued sensation is worth Heidegger's »fundamentally-ontological« explanation. In his lectures from the winter semester of 1929/30 (considered by some one of his most important interventions) he focuses on boredom even more systematically and extensively than his research into anxiety, which however received greater acclaim. Certainly, Heidegger may be the first who considered this existential mood primarily philosophically and attempted to derive some »ontological« implications from it. These may be opposed, yet his intervention is so important precisely because with boredom we may so easily slip into »philosophical literature«.

Thus we mainly analyzed boredom in its connection to the term »moment«, establishing the *difference* between »two times«, *kronos* and *kairos*. While the former demarks an uninterrupted continuity and repetition as we know them in calendar time, »another state of time« also exists that we can connect with Heidegger's »vigilance of being-there« as a departure from chronological time. This latter time, *kairos*, is thus a »time in time« or a time that divides chronological time itself and thus demarks »moment«; it slices into time itself. This grand philosophical *kairos*, as proclaimed by Heidegger, sprouts from temporalization itself. In this, it does not create some new time: rather, the chronological and »kairean time« are the same god, time, breaking in two, »a moment« sprouting from the state of time itself. While *kronos* is caught in a quantitative continuity, *kairos* introduces a qualitative dimension, an »event« if we will. *Kairos* is in close connection to *krisis*, crisis, meaning a turnabout, the deciding moment, where the subject no longer experiences

continuity as »killing time« or boredom in the usual sense of the word. In this continuity we encounter an »anti-force«, birthed by boredom itself. From this viewpoint, boredom is no longer a negative phenomenon, where we are merely forced to bear the burden of *kronos*; we may encounter an internal boundary here, a blockade of continuity. That is to say: in boredom we can find an »eventful« dimension, somewhat opposed to the usual »conception« insofar as we usually connect boredom with »non-events«, with nothing ever happening, »Godot never coming«. And here Godot is the »metaphor for nothingness«, while we attempted to introduce the term of »change« in that boredom is not only this ceaseless postponement (of meaning, waiting for nothingness or the nothingness of waiting); that the »emptiness of self« is itself able to testify about something. That boredom is not only this »ceaseless postponement« or the translation of continuity in which nothing happens, but that we may also encounter a moment when the subject is faced with the very real emptiness that surrounds his substantiality. In other words: here, the subject sees that his seeming substance itself is a kind of emptiness, empty being, in which possibilities of subjective transformations open up, as implied by the transition from *kronos* to *kairos*.

Even though Heidegger's wish from the supremacy of boredom obviously got caught in the »logic of transgression« where we may soon encounter empty proclamations or negative *kairos*, this does not imply that we must defend the cliché opinion that in boredom »nothing at all happens«, that it speaks of nothing, that boredom is simply boredom, as we usually say. Kierkegaard opposed this by the eternal judgment that »all men are boring« with which he appealed to the philosophy of subjectivity which we connected to Heidegger's rather »longer winded« analysis. We may sum this up thus: that universal boredom speaks to – and that boredom interpellates – the individual as a singularity. In this, both Heidegger and Kierkegaard »succeed«, as they *show* the universal place in us all, point at the universal atomization of difference-subjects that are in this cheap emotion offered the possibility of transmitting however »empty« and idiosyncratic experiences. In their existentially-philosophical endeavor they perforce addressed rare »subjects« insofar as these are able to participate in the universe of paradigmatic differences only by dissolving the universal form of identity into a singularly-experimental language of nuances and inklings of meaning, forever postponed, transferred, absent and lacking.

We then analyzed the phenomenon of despair in Kierkegaard with a detailed analysis of the first part of *The Sickness Unto Death* and the second part of *Either/Or*, where we immediately ran into a paradoxical situation, where we have despair and absolute despair, which is the negation of despair. A shorter formula is thus: if we are not to despair (in a relative sense) we must despair absolutely, which is why Kierkegaard connects despair to a desire for an absolute and a moment of absolute choice. If in *The Sickness Unto Death* everything is set up in a manner that we may read his treatise on despair theologically, we can still »reconcile« this dialectic with the second part of *Either/Or*, where we see that the choice is not »god or despair« but something else. When I fall into absolute despair I can choose the choice itself, itself the subject. This is not either/or, not god or despair, not an exclusiveness. Rather, despair is part of the strategy of reaching the absolute by way of absolute choice, where the subject can choose nothing other than choosing »oneself«; not as a »chooser« but rather as being radically addressed to oneself in this choice, which of course leads to many questions connected to the concept of becoming, which in Kierkegaard can never be understood quite single-mindedly. We may certainly say that Kierkegaard's analysis of despair continually circles the status of subject and something referring to philosophical discourse itself, the departure point of which is no longer ancient Greek wonder, but rather despair; to which we must therefore give further philosophical attention. If anxiety was the subject of the most theoretical responses and if boredom – with the exception of Heidegger's fundamentally-ontological treatise – was often merely a »victim« of various literary descriptions and essayistic attempts, we have seen that despair is very much operative; that it is at least in Kierkegaard even a privileged »existential among existentials«. Yet, because we did not wish to favor any single existential, we opted to analyze them in a common framework, where »typical characteristics« and transitions are often blurred and »hard to catch«. Are not anxiety, boredom and despair the very affects, where we are affected in a manner where we *must* think, where we may do nothing but think, from which we cannot escape, and yet we say so little about them? Is the lessons of these affects only in that here we are always already considering »something else«, that they have not »epicenter«, no »matter« to call their own? That we will find nothing »essential« here, that these affects are »fundamental« only in that they are the »medium« of thinking per se? This is enough, because they are affects that directly call to ethical questions.

BIBLIOGRAFIJA

- Adorno, Theodor W. (1972): *Žargon pravšnjosti*, Cankarjeva založba, Misel in čas, Ljubljana.
- Aristoteles (1994): *Nikomahova etika*, Slovenska matica, Ljubljana.
- Badiou, Alain (1996): *Etika. Razprava o zavesti o Zlu*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Problemi 1/1996, Ljubljana.
- Badiou, Alain (2012): *Deleuze, hrumenje Biti; Drugi manifest za filozofijo*, Založba ZRC, ZRC SAZU, Philosophica, Series Moderna, Ljubljana.
- Bruckner, Pascal (2004): *Nenehna vzhičenost: esej o prisilni sreči*, Študentska založba, Knjižna zbirka Claritas, Ljubljana.
- Butler, Judith (2003): »Kierkegaard's speculative despair«, v: *The Age of German Idealism*, Routledge History of Philosophy, Volume VI, ur. Robert C. Solomon in Kathleen M. Higgins, Routledge, London, New York, str. 363–395.
- Cioran, E. M. (1992): *On the Heights of Despair*, The University of Chicago Press, Chicago & London.
- Dalle Pezze, Barbara; Salzani, Carlo (2009): »The Delicate Monster«, v: *Essays on Boredom and Modernity*, ur. Barbara Dalle Pezze, Carlo Salzani, Critical Studies, Editions Rodopi, Amsterdam – New York, NY 2009, str. 5–33.
- Deleuze, Gilles (2011): *Razlika in ponavljanje*, Filozofski inštitut, Založba ZRC SAZU, Philosophica. Series Moderna, Ljubljana.
- Dienstag, Joshua Foa (2006): *Pessimism: philosophy, ethic, spirit*, Princeton University Press, Princeton and Oxford.
- Dolar, Mladen (1990): *Heglova Fenomenologija duha I*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, zbirka Analecta, Ljubljana.
- Dolar, Mladen (1992): *Samozavedanje: Heglova Fenomenologija II*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, zbirka Analecta, Ljubljana.
- Dolar, Mladen (1994): »Strah hodi po Evropi«, v: Sigmund Freud, *Das Unheimliche*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, zbirka Analecta, Ljubljana.
- Dolar, Mladen (2001): »Spremna študija«, v: Sigmund Freud, *Nelagodje v kulturi*, Gyrus, Ljubljana.

- Dumas, Alexandre (1993): *Grof Monte Cristo. Gospodar sveta* (Druga knjiga), Založba LIBRO-GČP, Ljubljana.
- Eskin, Catherine R. (2002): »Hippocrates, *Kairos*, and Writing in the Sciences«, v: *Rhetoric and Kairos. Essays in History, Theory, and Praxis*, ur. Phillip Sipiora in James S. Baumlin, State University of New York Press, Albany, NY, str. 97–113.
- Freud, Sigmund (2001): *Nelagodje v kulturi*, Gyrus, Ljubljana.
- Freud, Sigmund (2001): *Inhibicija, simptom in tesnoba*, v: Sigmund Freud, *Inhibicija, simptom in tesnoba / Immanuel Kant, Kritika čistega uma 1/4*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Problemi 1–2, Ljubljana.
- Goodstein, Elisabeth S. (2005): *Experience without Qualities: Boredom and Modernity*, Stanford University Press, Stanford, California.
- Grøn, Arne (2008): *The Concept of Anxiety in Søren Kierkegaard*, Mercer University Press, Macon, Georgia.
- Hajdini, Simon (2012): *Na kratko o dolgčasu, lenobi in počitku*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, zbirka *Analecta*, Ljubljana.
- Harari, Roberto (2001): *Lacan's Seminar on »Anxiety«: An Introduction*, Other Press, New York.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1998): *Fenomenologija duha*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, zbirka *Analecta*, Ljubljana.
- Heidegger, Martin (1967): *Izbrane razprave*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1967.
- Heidegger, Martin (1995): *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis.
- Heidegger, Martin (2005): *Bit in čas*, Slovenska matica, Ljubljana.
- Hisamatsu, Shinichi (1995): *Polnost ničā. Satori*, založba Obzorja, Znamenja, Maribor.
- Janaway, Christopher (1999): »Schopenhauer's Pessimism«, v: *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, ur. Christopher Janaway, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo, Delhi, Dubai, Tokyo, Mexico City, str. 318–343.

- Kant, Immanuel (1993): *Kritika praktičnega uma*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, zbirka Analecta, Ljubljana.
- Kant, Immanuel (2010): *Predkritični spisi*, Založba ZRC, ZRC SAZU, Philosophica, Series Classica, Ljubljana.
- Kierkegaard, Søren (1986): *Brevijar*, Grafos, Beograd.
- Kierkegaard, Søren (1987): *Ponovitev. Filozofske drobtinice ali drobci filozofije*, Slovenska matica, Ljubljana.
- Kierkegaard, Søren (1998): *Pojem tesnobe*, Slovenska matica, Ljubljana.
- Kierkegaard, Søren (2003): *Ali – ali*, Študentska založba, Knjižna zbirka Claritas, Ljubljana.
- Kierkegaard, Søren (2004): *Bolezen za smrt*, Mohorjeva družba, Celje.
- Kierkegaard, Søren (2005): *Strah in trepet*, Društvo Apokalipsa, Filozofska zbirka Aut, Ljubljana.
- Klein, Melanie (1997): *Zavist in hvaležnost: izbrani spisi*, Studia Humanitatis, Ljubljana.
- Kobe, Zdravko (2010): »Filozofija E. Kanta«, v: Immanuel Kant, *Predkritični spisi*, Založba ZRC, ZRC SAZU, Philosophica, Series Classica, Ljubljana, str. 15–74.
- Lacan, Jacques (1988): *Etika psihoanalize*, Delavska enotnost, zbirka Analecta, Ljubljana.
- Lacan, Jacques (1994): *Spisi*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, zbirka Analecta, Ljubljana.
- Lacan, Jacques (1996): *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, zbirka Analecta, Ljubljana.
- Lacan, Jacques (2006): »Imena očeta«, v: *Problemi*, 5–6/2006, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana, str. 5–27.
- Landmann, Michael (1988): »Šopenhauer danas«, v: *Pesimizam i izbavljenje: Artur Šopenhauer danas (zbornik)*, Vrnjačka Banja, str. 19–42.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (2004): *Izbrani filozofski spisi*, Slovenska matica, Ljubljana.
- Lukács, György (1960): *Razkroj uma. Pot iracionalizma od Schellinga do Hitlerja*, Cankarjeva založba, Ljubljana.
- Meyer Spacks, Patricia (1995): *The Literary History of a State of Mind*, The University of Chicago Press, Chicago and London.

- Moravia, Alberto (1964): *Dolgčas*, Državna založba Slovenije, Ljubljana.
- Nietzsche, Friedrich (1988): *Onstran dobrega in zlega. H genealogiji morale*, Slovenska matica, Ljubljana.
- Nietzsche, Friedrich (1989): *Somrak malikov. Primer Wagner. Ecce homo. Antikrist*, Slovenska matica, Ljubljana.
- Nietzsche, Friedrich (1991): *Volja do moči*, Slovenska matica, Ljubljana.
- Nietzsche, Friedrich (1995): *Rojstvo tragedije iz duha glasbe*, založba Karantanija, Ljubljana.
- Nietzsche, Friedrich (2005): *Človeško, prečloveško*, Slovenska matica, Ljubljana.
- Nietzsche, Friedrich (2005): *Vesela znanost*, Slovenska matica, Ljubljana.
- Nietzsche, Friedrich (2007): *Času neprimerna preišljevanja*, Slovenska matica, Ljubljana.
- Paci, Enzo (1999): »Živeči Kierkegaard in resnični pomen zgodovine«, v: *Živeči Kierkegaard (zbornik)*, Društvo Apokalipsa, Filozofska zbirka Aut, Ljubljana, str. 89–99.
- Pascal, Blaise (1991): *Misli*, Mohorjeva družba, Celje.
- Pini, Giorgio: *Scotus on the Possibility of a Better World*, dostopno prek: http://faculty.fordham.edu/pini/pini/Blank_files/ScotusBetterWorld.pdf (januar 2013).
- Repar, Primož (2009): *Kierkegaard – vprašanje izbire: zastavek filozofskega diskurza pometafizične etike I*, Društvo Apokalipsa, Filozofska zbirka Aut, Ljubljana.
- Ronen, Ruth (2009): *Aesthetics of Anxiety*, Sunny Press, State University of New York Press, Albany, NY.
- Safranski, Rüdiger (2002): *Nietzsche: A Philosophical Biography*, Granta Books, London.
- Safranski, Rüdiger (2010): *Mojster iz Nemčije. Heidegger in njegov čas*, Študentska založba, Knjižna zbirka Koda, Ljubljana.
- Sartre, Jean-Paul (1968): *Izbrani filozofski spisi*, Cankarjeva založba, Ljubljana.
- Sartre, Jean-Paul (2008): »Univerzalni posamičnik«, v: *Živeči Kierkegaard (zbornik)*, Društvo Apokalipsa, Filozofska zbirka Aut, Ljubljana 1999, str. 16–50.

- Schopenhauer, Arthur (2008): *Svet kot volja in predstava*, Društvo Slovenska matica, Ljubljana.
- Shepherdson, Charles (2001): »Foreword«, v: Roberto Harari, *Lacan's Seminar on »Anxiety«: An Introduction*, Other Press, New York.
- Sipiora, Phillip (2002): »Kairos: The Rhetoric of Time and Timing in the New Testament«, v: *Rhetoric and Kairos. Essays in History, Theory, and Praxis*, ur. Phillip Sipiora in James S. Baumlin, State University of New York Press, Albany, NY, str. 114–127.
- Smith, John E. (2002): »Time and Qualitative Time«, v: *Rhetoric and Kairos. Essays in History, Theory, and Praxis*, ur. Phillip Sipiora in James S. Baumlin, State University of New York Press, Albany, NY, str. 46–57.
- Svendsen, Lars Fr. H. (2004): *Filozofija dosade*, Geopoetika, Beograd.
- Šumič-Riha, Jelica (2002): *Mutacije etike. Od utopije sreče do neozdravljive resnice*, Založba ZRC, ZRC SAZU, Philosophica, Series Moderna, Ljubljana.
- Šumič-Riha, Jelica (2010): »Filozofija kot vzgoja z resnicami«, v: *Filozofski vestnik*, št. 3/2010, Filozofski inštitut ZRC SAZU, Ljubljana, str. 149–162.
- Theunissen, Michael (2005): *Kierkegaard's concept of despair*, Princeton University Press, Princeton and Oxford.
- Vernant, Jean-Pierre (1994): *Napetosti in dvoumnosti v grški tragediji*, v: Jean-Pierre Vernant; Pierre Vidal-Naquet, *Mit in tragedija v stari Grčiji*, ŠOU, knjižna zbirka Prevodi, Ljubljana.
- Voltaire, François-Marie Arouet (2009): *Kandid ali optimizem*, v: *id.*, *Filozofske zgodbe*, Mladinska knjiga (Knjižnica Kondor), Ljubljana.
- Zupančič, Alenka (1993): *Etika realnega. Kant, Lacan*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Problemi-Razprave, zbirka Analecta, Ljubljana.
- Zupančič, Alenka (2001): *Nietzsche: filozofija dvojega*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, zbirka Analecta, Ljubljana.