

Marko Uršič

Je filozofija dandanes še tolažnica?

(Prispevek na simpoziju o Boetiju, ob izidu *Tolažbe filozofije*, NUK, 11.12.12)

Povzetek: Izhajajoč iz Boetijeve »tolažbe filozofije« in iz prepričanja, da je filozofija v svojem bistvu in poslanstvu vselej *philosophia perennis*, se v prispevku sprašujem, v katerem pomenu je dandanes filozofija lahko še »tolažnica«. V našem času, ko se večji del filozofov usmerja v družbeno kritično mišljenje, se filozofija tolažnica marsikomu kaže zgolj kot ideologija neke z dejanskostjo sveta sprijaznjene in politično nemočne »nesrečne zavesti« – vendar je takšno stališče samo ideološko, saj izhaja iz paraheglovskega ideologema, da je um dokončno in nepreklicno »ujet« v (človeški) zgodovini. Toda tista globlja, »presežna« tolažba filozofije ni preprosto v izenačenju uma in dejanskosti, še manj v nekem fatalističnem sprijaznjenju s svetom, kakršen pač je, temveč je njena presežnost na *poti duha*, v *iskanju smisla* bivanja, tako duše kot polisa in slednjič tudi kozmosa. Tolažba filozofije, v katero osebno verjamem, pa ni v pričakovanju nekega eshatološko-metafizičnega *télosa*, marveč je v *večno* (čeprav ne vedno) odprti »jasnini« sveta: v platonsko uzrtem »sončnem« duhu, ki me kot spoznavajočega in živečega vseskozi »preseva« in me vselej znova tolaži, opogumlja in navdihuje.

Gljučne besede: Boetij, platonizem, smisel, etos, kozmos

Boetijeva *Tolažba filozofije* je nedvomno sijajno filozofsko delo tako po vsebini kot po obliki. V njem se kristalno jasna in retorično dovršena filozofska *proza* prepleta z izvrstno alegorično *poezijo*, dialog med Boetijem in Filozofijo pa je drama, ki se dogaja v avtorjevi užalošeni in s krivico ranjeni duši. Po drugi strani pa se za jasnostjo in argumentacijsko prosojnostjo tega filozofskega diskurza skriva uganka, ki jo lahko strnemo v vprašanje, ali je filozofija *zares* potolažila Boetija, ali pa je ta njena tolažba zgolj nekakšna »priprava« za tisto zadnjo, resnično tolažbo, ki mu jo lahko dá (ali *bi* mu jo lahko dala, ali mu jo *je* dejansko dala – o tem sam tekst molči) Božja milost prek molitve, se pravi, *krščanstvo* kot razodeta vera.

Dejstvo je, da Boetij v *Tolažbi filozofije* o krščanstvu preprosto molči. Nikjer v tekstu ne nastopi božje ime Jezus Kristus, niti Sin božji. To seveda še ne pomeni, da Boetij ni bil kristjan, možno pa je, da se je proti koncu svojega življenja, morda še na prostosti, miselno približal arijanstvu (navsezadnje je bil arijanec tudi njegov vladar Teodorik), čeprav je prej, v *Opuscula sacra*, zagovarjal katoliško trinitarnost. Tudi to ni povsem izključeno, da se je pozni Boetij odvrnil od krščanstva in da je v *Tolažbi* ubesedil svojo temeljno »filozofsko vero«, nekakšno sintezo novoplatonizma in konfesionalno »nevtralnega« monoteizma. O tem pa, da je njegova vera *monoteistična*, ni nobenega dvoma, saj govori o Bogu kot Očetu, o Njegovi Previdnosti, Modrosti, Večnosti. Toda iz *Tolažbe* nikakor ni jasno, ali je v samem duhovnem »ozadju« te vere razodeto krščanstvo ali gre bolj za neko filozofsko varianto poznoantičnega »poganskega« monoteizma.

Mislím, da nam na to vprašanje ne more odgovoriti sama hermenevtična analiza *Tolažbe filozofije*, njenih pomenskih nians in oblikovnih registrov, npr. domnevne »distance« avtorja od misli, ki jih izreka njegova Filozofija (navsezadnje v nobenem tekstu, ne filozofskem ne literarnem, avtor ni povsem istoveten s svojimi govorcí). Uganka Boetijeve vere ostaja tudi zato, ker v *Tolažbi* ni nobene neposredne, osebne molitve Bogu, čeprav so v njej čudovite himnične poeme – ki pa bi bile lahko tudi »poganske« – ter seveda »filozofske molitve«, recimo, v slogu Spinozove »umske ljubezni do Boga« (*amor dei intellectualis*). Boetijeva *Tolažba filozofije* je napisana povsem drugače kot zgodnja izrazito krščanska filozofska in

obenem »osebnoizpovedna« dela, kot so npr. Avguštinove *Izpovedi* ali *Razgovor o duši in vstajenju* Gregorja iz Nise, če navedem samo dve tovrstni mojstrovini. Tista že malce obrabljena fraza Martina Grabmanna, tj. parafraza renesančne sentence Lorenza Valle, češ da je bil Boetij »zadnji izmed Rimljanov in prvi izmed sholastikov«, je dejansko bolj pravilna, kot se sliši na prvo uho, je namreč dobesedno pravilna v tem pomenu, da je bil Boetij v svojem filozofskem mišljenju bolj zavezan antiki kot krščanstvu, po drugi strani pa je ravno s to svojo »pogansko« filozofsko argumentacijo, ki spominja na retoriko in dialektiko rimskih filozofskih klasikov, zlasti Cicerona, segal daleč prek svojega časa in napovedoval sholastiko.

V tem kontekstu naj mimogrede omenim še to, da je s psihološkega stališča dokaj nenavadno, da tisti, ki je obsojen na smrt in vé, da bo kmalu usmrčen, piše na tak »sholastičen« način kot Boetij v *Tolažbi*, npr. o problemu božje previdnosti, bodočih kontingenc, človeške svobode itd. Lahko bi domnevali, da Boetij v času pisanja *Tolažbe*, ko je bil v zaporu v Ticiniumu (Paviji), še ni pričakoval, da bo res usmrčen. Seveda je to spet le neko ugibanje. Iz samega teksta, zlasti iz prvih dveh knjig *Tolažbe* pa je razvidno, da je ob pisanju občutil žalost, bolečino in tudi jezo ob krivici, ki mu jo je zadala Fortuna, namreč z (domnevno) krivično obsodbo »veleizdaje«. (Opazno pa je, da Boetij tu navaja krivične sodnike in bojzljive senatorje, ne pa samega kralja Teodorika; morda se je od njega nadejal pomilostitve.) Zdi se, da je prav ta etično-pravni občutek krivice je tisti, ki popelje Boetija na pot teološko-metafizičnega spraševanja:

»Če Bog je, od kod zlo? In od kod dobro, če (Ga) ni?« (I.4.30)¹

V tem prispevku pa ni moj namen, da bi odgovoril na historično (in tudi psihološko) vprašanje, ali je bil Boetij kristjan ali arijanec ali novoplatonski monoteist; navsezadnje to dandanes ni tako pomembno, niti pri branju same *Tolažbe filozofije*, ki nas nagovarja takšna, kakršna je, in nam dopušča, da jo lahko razumemo na različne načine (prav to je odlika zares vélikih del). Vprašanje Boetijeve osebne oz. filozofske vere pa sem zastavil na začetku svojega prispevka zato, da bi z njim odprl dve bolj temeljni in po moji presoji še dandanes v bistvenem pomenu *aktualni* vprašanji: *prvič*, ali lahko filozofija sama zares »potolaži« nesrečno dušo, ali ji lahko dá resnično, morda tudi poslednjo »uteho«? In *drugič*, če filozofija zmore biti prava in morda celo poslednja tolažnica, kakšno tolažbo od nje lahko pričakujemo *dandanes*, poldrugo tisočletje po Boetiju? In zakaj sploh potrebujemo njeno tolažbo, uteho? Saj filozofi nismo (vsaj večina od nas, hvalabogu) v takšnem položaju kot Boetij, v ječi, obsojeni na smrt – razen metaforično, kar pa je seveda velika razlika.

* * *

Pomudimo se najprej pri prvem vprašanju: Ali lahko Filozofija zares »potolaži« človeško dušo, ujeto v smrtno senco? Ali zmore filozofija dati trpečemu človeku »najvišjo« (morda celo poslednjo) uteho *sáma*, namreč brez Božje milosti, ki je dana (ali pa tudi odtegnjena) verniku neke razodete veroizpovedi, v našem primeru kristjanu? Še nekoliko drugače rečeno: Ali lahko človek pričakuje odrešitev od zla in smrti, če sledi le svoji duši, umu in duhu, brez pričakovanja milosti v razodetju, torej če sledi le neki »umski ljubezni do Boga«, kot se je izrazil Spinoza? Pri branju Boetijeve *Tolažbe*, v teh modrih in blagih besedah njegove gospe Filozofije, namreč ni nobene – vsaj ne eksplicitno izrečene – vere v razodetega, *osebnega*

¹ Boetij, *Tolažba filozofije*, prev. Gorazd Kocijančič, NUK, Ljubljana, 2012, str. 77.

Boga in v božjo milost do človekove, posameznikove, Boetijeve minljive, smrtne, trpeče duše. Je njena tolažba dovolj za resnično uteho? Ali pa bi poslednjo uteho človek lahko našel šele v božji *osebni* ljubezni do njega samega, se pravi šele tedaj, ko bi »poklicalk« Boga v *molitvi* in občutil ljubezen v osebnem odnosu z Njim. Seveda je pogoj takšnega osebnega ljubečega odnosa z Bogom, da ta odnos človek zares želi in zmore. Zanimivo in pretresljivo je, da eden največjih filozofov vseh časov, Baruch *alias* Benedikt de Spinoza ni niti želel vzpostaviti takšne vzajemne ljubezni med njim samim kot človekom in Bogom, ki ga je filozofsko pojmoval kot *Deus sive natura*, kar lahko razberemo iz tistih presenetljivih in skoraj nadčloveško pogumnih besed v *Etiki*: »Kdor ljubi Boga, si ne more prizadevati, da bi tudi Bog ljubil njega« (5p19).² Toda, ali takšno, v emfatičnem pomenu nesebično ljubezen res zmoremo?

Naj na tem mestu navedem besede še nekega drugega vélikega bogoiskalca, ki pa ga je pri iskanju filozofske in osebne vere (drugače kot Spinozo) razžirala tako rekoč nerazrešljiva skepsa, namreč besede Ludwiga Wittgensteina: »Ne morem poklekniti, da bi molil, saj so moja kolena trda. Bojim se, da bi se razkrojil, če bi se zmehčal.«³ Seveda pa glavna težava v Wittgensteinovem ambivalentnem odnosu do krščanstva ni bila psihološka, temveč, če lahko tako rečem, epistemološka, spoznavna v temeljnem pomenu: »Če naj bom ZARES odrešen, potrebujem *gotovost* – in ne modrosti, sanj, spekulacij – in ta gotovost je vera.«⁴ Toda nekaj vrstic prej, v istem zapisu, priznava: »toda besede 'Gospod' zavestno ne morem izgovoriti. *Kajti ne verjamem*, da bo prišel in mi sodil; ker mi to čisto nič ne pomeni. To bi mi moglo karkoli pomeniti le tedaj, če bi živel *povsem* drugače.«⁵ Malo dalje pa k potrebi po gotovosti pripominja: »Morda bi lahko rekli: samo *ljubezen* lahko verjame v vstajenje od mrtvih.«⁶ – Kakorkoli že, ta gotovost, ljubeča vera v Boga, ki jo išče Wittgenstein, je človeku dana (ali pa tudi ne) kot »Božja milost«: slednja se v konkretnem življenju manifestira bodisi v osebnem razodetju, kakor se je, na primer, Blaisu Pascalu v njegovem znamenitem nočnem ognjenem videnju Boga, ki ga je opisal v *Mislih*, v svojem »Spominku« (ali pa, kakor se je Kristus razodel svetemu Pavlu pred damaščanskimi vrati), bodisi je človeku dana tako rekoč »samoumevno«, tj. z vzgojo, družinskim okoljem ipd. Osebno težko verjamem, da si lahko človek *pridobi* vero s tem, da se pač odloči, da bo molil in se udeleževal obredov, tako kot je priporočal taisti Pascal, ki pa je sam imel svoje odločilno videnje.

Toda naj se vrnem k Boetiju in k vprašanju, ali lahko filozofija *sáma* zares »potolaži« človeka. Na to vprašanje ne morem, pravzaprav pa niti nočem dokončno odgovoriti, vendar se mi zdi pomembno – tudi zaradi intelektualne in etične poštenosti, iskrenosti do sebe – da si filozofi to vprašanje zastavimo. Osebno mislim, da je filozofija nasploh bolj »varuhinja vprašanj« kot dajalka nekih domnevno dokončnih odgovorov, ki pa nikoli niso res dokončni in najbrž tudi ne morejo biti. In tedaj, ko se sprašujem, ali lahko moja duša najde v stiski, ki jo vselej bolj ali manj občuti, resnično uteho v *sami* filozofiji, moram poudariti – zato da bi se izognil nepotrebnim nesporazumom – da tu ne govorim o filozofiji kot o neki zgolj ali pretežno razumski dejavnosti (kakor jo pojmuje Aristotel), niti o filozofiji, pri kateri bi bil

² Baruch de Spinoza, *Etika*, prev. Primož Simoniti, Slovenska matica, Ljubljana, 1988, str. 342.

³ Ludwig Wittgenstein, *Kultura in vrednota. Mešani zapiski*, prev. Aleš Učakar, Študentska založba, Ljubljana, 2005, str. 91 (ta zapis je iz leta 1946).

⁴ *Ibid.*, str. 59 (zapis iz leta 1937).

⁵ *Ibid.*, str. 58 (isti zapis).

⁶ *Ibid.*, str. 59 (isti zapis).

njen najvišji domet umski pojem (tako kot pri Heglu), temveč govorim o filozofiji, ki s svojo spoznavno »lestvijo« sega k »tistemu mističnemu« (kot pravi Wittgenstein v *Traktatu*), ali še bolje, tu govorim o filozofiji kot *presežni* misli v platonskem pomenu, ki je v antičnem času dosegla vrh v Plotinovi filozofiji-mistiki Enega-ali-Dobrega. Po moji presoji na tak način govori o filozofiji tudi Boetijeva častitljiva gostja, ki prav gotovo ni alegorija Filozofije kot zgolj razumske argumentacije, čeprav po drugi strani pridno in vztrajno uporablja »leste« razuma, racionalni diskurz, ki ga avtor Boetij razvija celo spričo bližajoče se smrtne sence (tako kot že Sokrat v *Fajdonu*).

Pri Boetijevi filozofski tolažbi potemtakem nikakor ne gre le za abstraktno, teoretsko, pojmovno spoznanje odrešilne božje Previdnosti, temveč za živo, duhovno *umsko zrenje*, katerega najvišji »cilj« (*télos*) je odrešitev v Bogu-Očetu – vendar, vsaj v samem besedilu *Tolažbe*, brez sklicevanja na razodetje, na *Sveto pismo* in na Božjo milost. Boetijeva »molitev« v njegovi zadnji in najbolj dragoceni knjigi je *filozofska molitev*. In ker sem tudi jaz sam na svoji življenjski in duhovni poti deležen »filozofske molitve«, zato tudi v današnjem premisleku ostajam *znotraj filozofije*, seveda pa miselno dopuščam in verjamem, da je lahko verska molitev za nekoga drugega »višja« od filozofske, in sicer analogno, kot sprejemam in verjamem, da je lahko umetniška »molitev« za nekoga tretjega višja od obeh, filozofske in religiozne, recimo tako, kot je zapisal Vincent van Gogh v enem izmed pisem bratu Theu: »Strašno potrebujem vero – zato grem v noč slikat zvezde.«⁷ Drugače rečeno: umetnost, religija in filozofija so tri (poleg drugih) *različne poti* k Najvišjemu – in so tako tudi tri vélike tolažbe – pri čemer pa niti s spoznavnega niti z odrešenjskega vidika njihov vrstni red ni hierarhičen, ne po Heglovem ne po Kierkagaardovem vrstnem redu oz. gradaciji.

* * *

In zdaj prehajam k drugemu glavnemu vprašanju svojega prispevka: Če je filozofija resnična tolažnica, kakšno tolažbo od nje lahko pričakujemo *dandanes*, poldrugo tisočletje po Boetiju? Odgovor, ki nam najprej pade na pamet (in je navsezadnje tudi pravilen) je naslednji: nič drugačno kot takrat, saj je filozofija kot »ljubezen do modrosti« *philosophia perennis*, ki je vselej »aktualna« (in obenem nikoli aktualna v faktičnem, »ontičnem« pomenu), namreč zato, ker se kljub premenam stoletij in tisočletij ni bistveno spremenila temeljna *condition humaine*: še zmeraj in vedno znova iščemo, tako kot Boetij, tolažbo pred bolečimi »naključji« Fortune in pri tem iskanju »Smisla sveta« si še vedno, *mutatis mutandis*, zastavljamo tisto staro vprašanje Boetijeve gospe Filozofije:

»Ali misliš, da ženejo ta svet slepa in slučajna naključja, ali pa si prepričan, da v njem obstaja kakršna koli vladavina Smisla <*regimen rationis*>?« (I.6.3-4);⁸

in še zmeraj velja tista ali vsaj podobna diagnoza naše glavne dušne »bolezni«, ki jo pove Boetiju njegova zdraviteljica:

»Že poznam drugi, celo najpomembnejši vzrok tvoje bolezni: nehal si vedeti, kaj si ti sam« (I.6.17);⁹

⁷ Navedeno po: Pierre Hadot, *The Veil of Isis. An Essay on the History of the Idea of Nature*, angl. prev. Michael Chase, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2006, str. 228.

⁸ Boetij, *op. cit.*, str. 89.

⁹ *Ibid.*, str. 91.

in še zmeraj, nič manj, nemara celo bolj, nas navdaja tesnoba spričo naše nepopolnosti:

»Stanje človeških dobrin je namreč tesnobno: takšno je, da se nikdar ne uresniči v polnosti ali pa ne obstaja trajno« (II.4.12);¹⁰

– še več, lahko ali celo moramo ugotoviti, da je »problem zla« v moderni dobi hujši in strašnejši, kot je bil kdajkoli v zgodovini, zato marsikdaj ni le razlog naše žalosti, ampak tudi obupa, tako da ne le razumemo, temveč v dnu duše občutimo Boetijevo tožbo Filozofiji, ko pravi:

»A prav to je največji razlog moje žalosti, da kljub temu, da obstaja dobri Voditelj <rector> stvari, vendar sploh lahko obstaja zlo ali pa se lahko izmakne nekaznovano; gotovo razumeš, kakšno čudenje si zasluži zgolj to dejstvo« (IV.1.3);¹¹

čudenje je tu mišljeno malone kot ogorčenje, kot odmev Jobove tožbe, tako da ostaja dvom, ali nas resnično potolaži njen odgovor, s katerim nas Filozofija tolaži:

»Kajti ne zanikam, da so zli zli, zanikam pa, da – v čistem in preprostem pomenu – bivajo« (IV.2.34);¹²

– saj so zli duhovi v našem času, zlasti pa so bili v minulem stoletju, še kako bivajoči, seveda zelo daleč od božanske čistosti in preprostosti!

Torej, če poskušam znova ujeti rdečo nit mojega današnjega premisleka, moram glede na drugo glavno vprašanje, ki sem si ga zastavil, tj. vprašanje, ali in kako je lahko filozofija še dandanes tolažnica, vendarle nekoliko bolj navezati to »večno« vprašanje na naš sedanji čas, zlasti na sedanjo *krizo mišljenja*, ki je tako izvor (ali eden izmed pomembnih izvorov) kakor tudi možnost za preseganje »obče« krize, ki jo živimo v začetku novega tisočletja. Mislim, da je kriza, ki jo dandanes občutimo, v veliki meri, morda celo primarno *kriza smisla*.

Če filozofijo razumemo kot »ljubezen do modrosti«, je njena naloga že od začetka (vsaj) dvojna: prvič, *iskanje smisla*, namreč smisla v najširšem pomenu, smisla življenja, sveta, polisa in kozmosa, tudi najglobljega »smisla biti«; in drugič, *kritičnost do dejanskosti* (do življenja, družbe, sveta, do »vsega bivajočega«). Sodobno filozofsko mišljenje – in sodobno mišljenje nasploh – je bolj vpreženo v to drugo, nič manj pomembno nalogo: v kritično analizo dejanskosti in k iskanju družbenih, ekonomskih in političnih zamisli za preseganje krize, v kateri smo se znašli.

Vsekakor je kritičnost do dejanskosti nujna, neizogibna naloga mišljenja, še posebej filozofskega. *Toda* ob tej funkciji »negativitete« mišljenja ne smemo pozabiti na njegovo »pozitiviteto«. To še zdaleč ne pomeni kakega apologetskega pristajanja na, recimo, »neoliberalistični« svetovni red z vsemi njegovimi škodljivimi posledicami, ampak prej nasprotno to pomeni *ohranjanje neke »pozitivne utopije«*, vendar – to moram poudariti – pri tem ne mislim na obnavljanje nekih že preseženih eshatoloških vizij zgodovine in njenega »poslednjega cilja« (bodisi v religioznem ali v sekularnem pomenu), marveč gre pri tej »postmetafizični« pozitivni utopiji za »regulativno idejo« (če uporabim Kantov izraz), ki si jo duh sam postavi za svojo tosvetno vodnico. Torej, kadar govorim o sodobnem filozofskem

¹⁰ *Ibid.*, str. 113.

¹¹ *Ibid.*, str. 215.

¹² *Ibid.*, str. 225.

»iskanju smisla«, s tem ne mislim, vsaj ne izključno, na eshatološki smisel, na *télos* zgodovine v starem metafizično-te(le)ološkem pomenu. Zgodovina duha nas uči, da so *modusi smisla različni*, med njih prištevam tudi lepoto, »globino sveta«, »večnost trenutka«, »odprtost zavesti« idr. (o tem pišem v svoji knjigi *Daljna bližina neba*, 2010). V sodobni krizi mišljenja je po mojem mnenju zaskrbljujoča zlasti *pozaba na smisel* ali celo pozaba same te pozabe.

Dandanes se veliko govori in razpravlja o vzrokih sedanje svetovne krize, pri čemer se posebej poudarja uničujoč vpliv globalnega kapitalizma. O naravi in vlogi kapitala v sodobni družbi obstajajo zelo različna stališča, nemalokrat pa izostane vprašanje, kaj pravzaprav »kapital« danes sploh je. Sodobni kritiki kapitalizma se večinoma še vedno sklicujejo na Marxovo politično ekonomijo v njegovem *Kapitalu*, kakor da od takrat ni minilo že poldrugo stoletje; v tem času se je kapitalizem zelo spremenil in s tem so postale vprašljive tudi temeljne Marxove kategorije, kot npr. »presežna vrednost« ali »razredni boj«. O vprašanju, *kdo* ali *kaj* je dandanes kapital, sem nedavno govoril na nekem drugem predavanju z naslovom *Mišljenje krize – kriza mišljenja* (v okviru letošnjega »Filozofskega maratona« na FF, gl. na moji spletni strani), sicer pa razprava o kapitalu niti ne sodi v okvir današnjega simpozija. Kljub temu pa naj tudi tu povem svoje mnenje, da je sodobno uporništvo mladih in malo manj mladih gotovo v marsičem upravičeno, vendar pa družbena kriza, ki je nedvomno dejanska in se še pogloblja, nikakor ne opravičuje nasilja. Glede odnosa med sredstvi in cilji se zelo strinjam z enim izmed največjih humanistov minulega stoletja, z Albertom Camusom, ki je v *Upornem človeku* (1951) zapisal, da *sredstva upravičujejo cilj*, ne pa obratno, kot je menil Machiavelli in kot so menili, žal, tudi komunistični revolucionarji.

Naša miselna in čustvena negotovost pri odzivih na aktualno svetovno krizo (naj tu spomnim, da grški izraz *krisis* ne pomeni zgolj nečesa, kar je slabo, ampak primarno pomeni: odločitev, odločilni trenutek ali preobrat) izvira tudi iz *težavnosti kritične analize* sodobne družbe in nasploh sveta, v katerem živimo. Premišljujoč o tej težavnosti diagnoze »bolezni sodobnega sveta«, se mi tako rekoč spontano zastavlja neko temeljno, čeprav za profesionalnega filozofa kar preveč preprosto vprašanje: *Kaj je s tem svetom pravzaprav narobe?* Še več: Ali je z našim svetom *sploh* kaj *zares* narobe? – Vsak človek, ki ima vsaj kanček pameti, predvsem pa srca, na to vprašanje ne more odgovoriti drugače kot z ugotovitvijo, da je s svetom, v katerem živimo, *marsikaj* narobe. Preveč je vsega, kar ni dobro, preveč na svetu zla, trpljenja, mnogo preveč! Boetij je tožil zaradi podobnega občutja:

»Ti, kdor koli si, ki tkeš zaveze med stvarmi, / ozri se že na to nesrečno Zemljo: / mi, ljudje, ki morje nas razburkano Fortune premetava, / nismo najgrši del tolikšne stvaritve ...« (I.4p)¹³

– le da dandanes večinoma ne verjamemo več v »Upravljalca« sveta, ki bi naše tožbe slišal in uslišal, obenem pa vsaj *načeloma* vemo, saj to vidimo in čutimo, da je s svetom *marsikaj* narobe. Več je bolečine in trpljenja kot radosti in sreče. Nekaterih stvari pač ne moremo spremeniti, mnoge pa bi lahko, če bi zbrali več volje, moči, ljubezni. Toda zakaj tega ne storimo ali premalo storimo? Kako to, da v trpečem svetu živimo v glavnem tako, kot da bi bilo vse lepo in prav? Zakaj se *zares* ne »razjezimo« in zakaj se močnejše ne »vpletemo« v upor, o katerem govori tudi Stéphane Hessel, stari, še živeči humanist in eden izmed

¹³ *Ibid.*, str. 85.

utemeljiteljev povojne politične ureditve našega sveta, v svoji odmevni knjižici *Dvignite se!* (2010)?¹⁴ Mimogrede povedano, tudi Hessel se zavzema za »zlato pravilo« nenasilja v upor, ob tem pa se je težko izogniti vprašanju: ali je to sploh mogoče?

Domnevam, da verjetno ne storimo dovolj za to, da bi bil svet boljši in pravičnejši, *tudi* zato, ker je svet prevelik in prezapleten za posamezno človeško pamet, saj v splošnem niti ne vemo, kaj naj storimo, da bi bilo naše širše, družbeno prizadevanje res smiselno in učinkovito. Zdi se nam, da lahko zares pomagamo le v posameznih primerih – in morda je ravno to najbolj pomembno – pomagamo tako, da storimo kaj dobrega svojim bližnjim ali kaki duši, ki jo srečamo po naključju, morda nikoli zgolj po naključju. Albert Camus je v že omenjenem *Upornem človeku* (1951) zapisal: »Človek si v najglobljem prizadevanju zada le nalogo, da bo aritmetično zmanjševal bolečino v svetu.«¹⁵ – Toda naš skupni, »veliki svet« gre naprej svojo pot, z nami ali brez nas, se pravi, z *menoj* ali brez mene. Kako naj v tem našem kaotičnem in vse preveč nasilnem svetu še verjamemo lepim in tolažečim besedam Boetijeve Filozofije:

»Četudi se potemtakem vam, ki ste domala nesposobni doumeti ta red, zdi, da so vse stvari zmešane in zmedene, so te vendarle vse na svoj način urejene: na način, ki jih usmerja k Dobremu.«? (IV.6.21)¹⁶

Toda kljub vsemu hudemu, kar prinašajo dnevi in stoletja, globoka človeška vera v Dobro ostaja, čeprav danes komaj še verjamemo, da je svet *etično* dober – ali, teološko rečeno, vse bolj dvomimo v božjo Previdnost, če s tem pojmom razumemo *etično* ravnanje Boga kot najvišje moralne osebe. Boetijeva razrešitev filozofsko-teološkega problema združljivosti božje previdnosti in človekove svobodne volje, ki jo razvija v IV. in V. knjigi *Tolažbe* ter dokončno razreši v znamenitem zadnjem poglavju, kjer razliko med »pred-vidnostjo« (*praevidentia*) in »pre-vidnostjo« (*providentia*) zvede na platonsko razlikovanje med večnostjo in »vekovitostjo« oziroma med večno prisotnostjo/sedanostjo in časovnim trajanjem, tj. raztezanjem časa v preteklost in prihodnost – takšna razrešitev vélike teološke enigme je sicer zelo lepa in je bila za Boetijeve bralce dolga stoletja gotovo tudi filozofsko prepričljiva, vendar nam dandanes *praktično*, eksistencialno ne zadostuje več za utemeljitev *etičnosti* stvarstva. V novem veku je skrb za etičnost vse bolj prepuščena nam samim, ljudem, kot je ugotovil in postuliral že Kant, ki je postavil znameniti kategorični imperativ, tj. »ne stori drugemu tistega, česar ne želiš, da bi drugi storil tebi«. A tudi ta maksima, ki jo nekateri imenujejo »zlato pravilo« etike, je vse bolj v krizi.

Mislím, da je dandanes, bolj kot kdajkoli prej, eden izmed najhujših svetovnih problemov *pomanjkanje človeške solidarnosti, vse manjša zmožnost empatije*, vživljanja v osebni in družbeni svet drugega človeka, drugega živega bitja. Ko gre kaj narobe, najrajši kažemo s prstom na nekoga drugega in le redko pomislimo, da smo morda tudi mi sami sokrivi za tisto, kar je narobe. Samoumevno se nam zdi, da od države (ali kake ožje družbene skupnosti) zahtevamo, da nam nudi to-in-to, da za nas naredi vse, kar je le mogoče. V razvitem demokratičnem svetu je seveda prav, da od skupnosti marsikaj pričakujemo, toda po drugi strani se običajno pozabimo vprašati: *Kaj pa mi sami lahko storimo za skupnost, v kateri*

¹⁴ Stéphane Hessel, *Dvignite se! <Indignez vous!>*, prev. Agata Tomažič, Založba Sanje, Ljubljana, 2011.

¹⁵ Albert Camus, *Uporni človek*, prev. Zoja Skušek-Močnik, v zbirki *Nobelovci* (1957), skupaj z esejem *Mit o Siziifu*, Cankarjeva založba, Ljubljana, 1980, str. 438.

¹⁶ Boetij, *op. cit.*, str. 255.

živimo? – Kaj lahko *jaz sam* storim, da nam bo vsem skupaj bolje? Solidarnost, empatija, sočutje se začne s spoznanjem, da živim v skupnosti kot v veliki družini, skupaj z *drugimi*. In ko se tega zares zavem, moram začeti »prenovo sveta«, »revolucijo« *pri samem sebi*. Vprašati se moram tudi, česa sem se pripravljen odreči v prid skupnosti in tudi v dobro rodov, ki bodo šele rodili v ta svet, ki ga soustvarjam. To načelo, ki se ga je prijelo ime »načelo trajnostnega razvoja«, pa ne bo dolgoročno uspelo, če ne bo *osebno* zakoreninjeno v vsakem izmed nas. Zares pa bo zakoreninjeno v nas šele tedaj, ko bomo v njem videli in doumeli globlji *smisel*. Zato pa, da bi zares verjeli v smisel »skrbi za svet«, potrebujemo *ljubezen*: do ljudi, do narave, do *tega sveta*, v katerem živimo, navsezadnje tudi do *sebe*. In tako je krog sklenjen.

Pri sodobnem »iskanju smisla« in izhoda iz vsesplošne krize je torej ključnega pomena – *etika*, človeški in obenem svetovni etos. Ampak v čem naj se utemeljuje novi »svetovni etos«? V samem sebi? V umski avtonomiji »zlatega pravila«? Ali v zbliževanju različnih veroizpovedi, ki naj bi v temelju govorile isto? Ali pa v občutju »svetosti življenja in posvečenosti mrtvih«? Vse to in še marsikaj drugega so možni dejavniki pri oblikovanju svetovnega etosa, pri iskanju poti iz sedanje krize sveta in mišljenja, vendar pa mislim – še več, prepričan sem o tem – da je prvi temelj vsake etike (ne samo »svetovnega etosa«) v platonskem *občutju* Enega-Dobrega, namreč ne le v filozofsko-teoretičnem *spoznanju* najvišjega Enega, temveč v duševnem in/ali duhovnem *videnju*, v *zrenju* tega presežnega in obenem vseprisotnega »Sonca«, te »sončave duha«, kot se mi je večkrat zapisalo v mojih spisih, te »jasnine« (najbrž bi to lahko izrazil tudi s Heideggerjevo sintagmo »jasnina biti«, četudi jo razumem nekoliko po svoje), v gnostičnem spoznanju – namreč v širšem pomenu gnoze, ki ni samo »negativna«, ampak tudi »pozitivna« (oziroma, bolje rečeno, »pesimistična« in »optimistična«, če sledimo razlikovanju A. Festugièrja in M. Eliadeja) – tj. v spoznanju te »odprtosti«, resnice, ki vse preseva in v najglobljem pomenu omogoča naše življenje in zavest. In v tem smislu poskušam doumeti tudi besede, s katerimi Filozofija tolaži Boetija:

»Vse reči torej želijo Eno <*unum*>,« je rekla. »Strinjam se.« »Toda pokazala sva, da je Eno isto kot Dobro <*bonum*>.« »Tako je.« »Vse stvari potemtakem iščejo Dobro, ki ga lahko opredeliš takole: Dobro sámo je to, kar vsi želijo.« (III.9.37-38)¹⁷

Platonsko uzrto najvišje Dobro-Eno je za filozofa tudi najvišja »blaženost«, saj je, kot pravi Boetijeva Filozofija, »blaženost Dobro sámo« (IV.3.9),¹⁸ še več – kot beremo v odlomku iz tretje knjige *Tolažbe*:

»... tako blaženost kot Bog sta najvišje Dobro; potemtakem je nujno, da je najvišja blaženost isto kot najvišje Božanstvo <*summa divinitas*> [... in dalje] je tudi nujno, da tisti, ki so dosegli Božanstvo, postanejo bogovi. Vsak blažen (človek) je torej bog. Res je sicer, da je (Bog) po naravi en, vendar nič ne preprečuje, da bi po deležnosti ne bili (bogovi) nadvse mnogi.« (III.10.20,24-25)¹⁹

Osebno se sicer ne bi upal povsem slediti temu skoraj gnostično mišljenemu sámo-poboženju (včasih mi je bila gnostična misel, da človek lahko »postane bog«, bližja kot zdaj), verjamem pa, da je duhovno zlitje z Enim, tako kot nam pričuje Plotin, najvišja stopnja človeške

¹⁷ *Ibid.*, str. 199.

¹⁸ *Ibid.*, str. 229.

¹⁹ *Ibid.*, str. 187 in 189.

blaženosti. Žal pa – ali k sreči – je takšna izkušnja zelo redka (kot je zapisal Porfirij, je sam Plotin dosegel stanje ekstaze le štirikrat v življenju). Ne glede na težavnost mistične izkušnje Enega pa nam slutnja ali bližina te presežnosti lahko pomeni neke vrste »regulativno idejo« (v pomenu, kot sem ta izraz uporabil prej), ki nas lahko vodi na spoznavni poti in utemeljuje naš življenjski etos. V Dobrem/Enem je namreč *ljubezen*, ki »veže« svet – kakor Boetij pravi v eni izmed svojih filozofskih poem:

»Vse to stvari sosledje, / Ljubezen veže, / ki vlada nad zemljó in morjem / in nebu
ukazuje.« (II.8p)²⁰

Za konec pa bi rad opozoril še na povezavo med Boetijevim platonizmom in *kozmičnim mišljenjem*, tako starim kot modernim (tudi sam se na nekem ključnem mestu *Tolažbe* sklicuje na Platonovega *Timaja*, gl. III.9p).²¹ Dandanes smo namreč vse preveč ujeti v »zgodovinskega duha«, v probleme *polisa*, in se premalo oziramo k *kozmosu*, k zvezdam, v tisto »daljno bližino neba«. Stari so veliko bolje kot mi vedeli, da morata biti *kozmos* in *polis* v ravnovesju, v medsebojni »simpatiji« in »korespondenci«, da bi nas »pot smisla« resnično vodi k Enemu-Dobremu. Platon v *Epinomisu* pravi, da ima nebo estetski, spoznavni in *etični* smisel, saj vse »sodeluje pri dopolnjevanju vidnega sveta, ki ga je uredil od vsega najbolj božanski Smisel <lógos>«. ²² Pogled na zvezdno nebo nas osrečuje, etično plemeniti in navaja k »pobožnosti« <*theosébeia*>, kajti »[s]rečen človek [...] bo postal motrilec <*theorós*> najlepših resničnosti, ki so dostopne vidu.« ²³ Modri filozof-astronom v skladnosti krožnega gibanja zvezd spoznava, »da je to eno za vse [...] tako da gleda na eno.« ²⁴ – K temu spoznanju naj na koncu le še dodam Boetijev verz: *veterem servant sidera pacem*, »zvezde ohranjajo starodavni mir« (IV.6p).²⁵

²⁰ *Ibid.*, str. 141.

²¹ Gl. *ibid.*, str. 81.

²² Platon, *Epinomis*, 986c, v: *Zbrana dela*, I. zv., prev. Gorazd Kocijančič, Mohorjeva družba, Celja, 2004, str. 1618.

²³ *Ibid.* (986cd).

²⁴ *Ibid.* (992a).

²⁵ Boetij, *op. cit.*, str. 262.