

George Santayana

POGOVORI V LIMBU

· L J U B L J A N A · 2 0 1 3 ·



Marko Uršič

Spremna beseda

SANTAYANOV TUJEC MED  
SENCAMI STARIH MODRECEV

Po spletu naključij, ki morda nikoli niso zgolj naključja, so *Pogovori v limbu* (*Dialogues in Limbo*, 1925) prvo Santayanovo delo v slovenskem prevodu, čeprav je njihov avtor eden izmed najbolj znanih ameriških filozofov minulega stoletja in kljub temu, da ti pogovori niso ena izmed njegovih najbolj znanih knjig – gotovo pa sodijo med Santayanova najbolj duhovita (tudi v pomenu »duhapolna«) dela, saj so prava literarno-filozofska mojstrovina. *Pogovori v limbu* so s svojim slogom in tematiko dostopni ne le »poklicnim« filozofom, temveč tudi širšemu bralstvu, vsem tistim, ki vas zanimajo klasična in »večna« filozofska vprašanja. In ker pri nas avtorja te knjige večinoma še ne poznamo, naj najprej na kratko predstavim njegovo življenje in delo.

George Santayana (1863–1952), s polnim španskim imenom Jorge Agustín Nicolás Ruiz de Santayana y Borrás, je bil rojen v Madridu v precej premožni družini di-

plomatov in izobražencev. Njegov oče Agustín Ruiz de Santayana se je pri petdesetih letih, potem ko se je vrnil s Filipinov v Španijo, poročil leta 1862 s precej mlajšo vdovo Josefino roj. Borrás, ki se je vrnila v Španijo iz Bostona po smrti svojega prvega moža, ameriškega trgovca Georgea Sturgisa, s katerim je imela pet otrok, toda dva sta že zgodaj umrla, tako da je novorojeni Jorge, edini otrok Agustína in Josefine, imel dve polsestri in enega polbrata. Vendar skupno življenje zakoncev Santayana v Madridu in Avili ni trajalo dolgo, tudi (ali predvsem?) zato ne, ker je Josefina obljubila svojemu prvemu možu, da bo njune otroke vzgajala v Ameriki, in je to obljubo izpolnila z vrnitvijo v Boston leta 1869. Mož Agustín ji je s sinom Jorgejem sledil leta 1872, vendar se ni mogel privaditi na Boston, zato se je vrnil v Španijo, Jorge pa je ostal z materjo, polsestrama in polbratom, obiskoval angleške šole ter amerikaniziral svoje ime v George. Bil je zelo nadarjen dijak, tako da se je vpisal na študij filozofije na Harvard in na tej znameniti univerzi diplomiral (njegov profesor je bil tudi utemeljitelj ameriškega pragmatizma William James) ter leta 1889 doktoriral z disertacijo o nemškem filozofu Hermannu Lotzeju, potem ko se je dve leti študijsko izpopolnjeval v Berlinu.

Sledeč Santayanovi avtobiografiji z naslovom *Osebe in kraji* (*Persons and Places*, 1944), se z letom 1889 začne drugo obdobje v njegovem življenju, ko Santayana v »zlato dobi filozofskega oddelka na Harvardu«<sup>1</sup> zablesti kot profesor in avtor. Še posebno se posveča estetiki ter filozofskim premišljevanjem o poeziji in religiji, med njegovimi slušatelji so pozneje slavna imena, kot npr. T. S. Eliot, Robert Frost, Gertrude Stein idr., spoprijatelji se z ameriškim modernističnim pesnikom Wallacom Stevensom, pa tudi njegov lastni knjižni prvenec je pesniška zbirka *Soneti*

in drugi verzi (*Sonnets and Other Verses*, 1894). Santayana najpomembnejša knjiga iz harvardskega obdobja pa je obsežna razprava z naslovom *Čut lepote* (*The Sense of Beauty*, 1896), ki je še danes njegova najbolj znana in najbolj vplivna knjiga ter velja za temeljno delo ameriške filozofske estetike.<sup>1</sup> Svoj prvi filozofski sistem, ki nastaja v tej obdobju, zapiše v petih knjigah s skupnim naslovom *Življenje uma* (*The Life of Reason*, 1905–1906). Že v tem delu pa se kaže njegov postopni odmik od harvardske filozofije, ki je bila usmerjena predvsem v filozofsko »praks« (tj. k družbenim, političnim, etičnim ciljem), oblikuje se njegova glavna filozofska usmeritev, ki jo označujejo s sintagmo »metafizični naturalizem«. Obenem pa Santayana še naprej spleta vezi med filozofijo in literaturo: iz tega obdobja velja omeniti predvsem knjigo *Trije filozofski pesniki: Lukrecij, Dante in Goethe* (1910).

Leta 1912 pa v Santayanovem mišljenju in življenju pride do preloma: odloči se, da bo zapustil harvardsko in sploh vsako profesuro (vabijo ga tudi v Oxford in Cambridge ter na druge slavne univerze) in da se bo popolnoma posvetil svoji vse bolj *samosvoji* filozofski poti, premišljevanju, pisanju in potovanjem. K tej odločitvi ga je pripeljalo spoznanje, da ga univerzitetno delo, naj bo še tako uspešno, omejuje v njegovi notranji, duhovni svobodi, zanjo pa je imel seveda tudi materialne možnosti, saj je po materini smrti podedoval precejšnje premoženje (ki ga je pozneje radodarno delil z drugimi, na primer takrat, ko je z visoko denarno donacijo anonimno

---

<sup>1</sup> Naslov *The Sense of Beauty* je večznačen in bi ga lahko prevedli oz. razumeli tudi v pomenih: »občutek lepote«, »občutek za lepoto« ali »pomen lepote« oz. »smisel lepote«. O tem delu sem pisal v svoji knjigi *Daljna bližina neba* (*Štirje časi – Jesen*), Cankarjeva založba, Ljubljana, 2010, str. 571–76.

pomagal filozofu Bertrandu Russellu, ki se je v času pred drugo svetovno vojno znašel tako rekoč »na cesti« zaradi svojega pacifizma in drugih svobodomiselnih nazorov – čeprav se Santayana filozofsko nikakor ni strinjal z Russel-lom). Po prekinitvi s Harvardom se je preselil v Evropo, več let je preživel v Angliji, potoval po Franciji, Španiji in Italiji ter se leta 1920 ustalil v Rimu, kjer je ostal do konca svojega življenja. V prvih letih fašistične oblasti je videl v Mussolinijevi politiki pozitivno alternativo kaotičnemu kapitalizmu (podobno kot nekateri drugi vrhunski misleci in ustvarjalci, npr. pesnik Ezra Pound), vendar je Santayana kmalu spregledal, da fašizem vodi v tiranijo in zločine, zato se je od njega odvrnil. Pred drugo svetovno vojno je hotel iz Italije odpotovati v Švico, vendar so ga na meji zavrnil, zato se je vrnil v Rim, kjer je, tedaj že skoraj sedemdesetleten, našel zatočišče pri nunah, v sanatoriju Svete Marije, kjer je preživel svojih zadnjih enajst let do smrti leta 1952. Santayana se ni nikoli poročil in tudi ni imel, kolikor je znano, nobene dolgotrajne ljubezenske zveze, čeprav je bil v mlajših letih zelo družaben, očarljiv in zaželen družabnik tako ženskam kot moškim. Njegovi biografi o tem, ali je bil homoseksualec (ali biseksualec), bolj ali manj ugibajo na osnovi nekaterih njegovih precej dvoumnih izjav in zgodnjih ljubezenskih verzov.<sup>2</sup> (Zanimivo, da tudi v *Pogovorih v limbu* ne srečamo nobene ženske sence, razen neko skrivnostno starko, kot bomo videli pozneje.) Kakorkoli že, Santayana je na stara leta našel svoj dom pri Marijinih sestrah, čeprav – kar je v biografskem prikazu pomembno in zanj tudi značilno – ni bil konfesionalen katolik, niti verujoči kristjan, še več, želel

---

<sup>2</sup> Gl. npr.: Herman Saatkamp, *George Santayana*, v *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, na spletnem naslovu: <http://plato.stanford.edu/entries/santayana/>

je, naj ga ne pokopljejo v »posvečeni zemlji«, nazadnje pa je španska ambasada našla ustrezno mesto za njegov grob na pokopališču Campo Verano v Rimu.

Santayanov opus po letu 1912, med njegovim »svobodnjaškim«, evropskim obdobjem, v katerega spada tudi pričujoča knjiga Pogovori v limbu, je obsežen in raznolik, zato naj omenim samo nekaj glavnih del: *Skepticizem in živalsko zaupanje* (*Scepticism and Animal Faith*, 1923), *Platonizem in duhovno življenje* (*Platonism and the Spiritual Life*, 1927), štiri knjige njegovega glavnega filozofskega »sistema« s skupnim naslovom *Območja bivanja* (*The Realms of Being*, 1927–1940), pa njegov edini *bildungsroman* z naslovom *Zadnji puritanec* (*The Last Puritan*, 1935), ki je v svojem času postal bestseller in so ga primerjali z Goethejevim *Wilhelmom Meistrom*, nadalje že omenjena avtobiografija *Osebe in kraji* (1944) in ne nazadnje njegovo pozno delo *Ideja Kristusa v evangelijih* (*The Idea of Christ in the Gospels*, 1946), v katerem Santayana »prezentira idejo Kristusa kot poetično in imaginativno, v nasprotju s poskusi historičnih, faktičnih prikazov Kristusovega lika«. <sup>3</sup>

Filozofija, ki jo je Santayana razvijal skozi različna obdobja svoje miselne in ustvarjalne poti, je – tako kot on sam – »akademsko neulovljiva«. Ne moremo je uvrstiti v nobeno izmed glavnih filozofskih smeri poznega 19. in prve polovice 20. stoletja, še najbližje bi bila širše pojmovani »filozofiji življenja«. V študijskih letih je nanj precej vplival klasični nemški idealizem, obenem z Lotzejem, ki ga je proučeval v svoji doktorski disertaciji. Na Harvardu se seveda ni izognil ameriškemu filozofskemu pragmatizmu, ki so ga oblikovali William James, Charles S.

---

<sup>3</sup> Saatkamp, *ibid.*

Peirce, John Dewey idr. V svojem filozofskem razvoju pa se je, kot poudarja John Lachs v monografiji o Santayani (1988),<sup>4</sup> vse bolj približeval neki svojevrstni varianti *realizma*, v kateri je po eni strani sledil sodobnim »naturalističnim« evolucijskim naukom, po drugi strani pa je bil nedvomno dedič – najprej v estetiki in potem tudi širše – klasične »filozofije duha«, zlasti *platonizma*. Santayana že v uvodu k *Čutu lepote* pravi, da je »platonizem zelo rafiniran in lep izraz naših naravnih nagonov, saj uresničuje zavest in izraža naša najgloblja upanja«.<sup>5</sup> Pozneje, kako leto po izidu *Pogovorov v limbu* pa je v knjigi *Platonizem in duhovno življenje* že skoraj platonist, čeprav *sui generis*, lahko bi ga imenovali *monistični* platonist, saj zapiše, da »tisti, ki mislijo, da je platonizem dualističen, ga preprosto niso razumeli«.<sup>6</sup> Kajti platonizem ne odvrča duha od narave, nasprotno, duh preseva ali prežema samo naravo in je vanjo zart skozi človeško dušo: »Duh zre <spirit considers> lilije na polju [... saj] duh nikakor ni sovražen do naravnih strasti <passions>: le zakaj bi se prepiral s svojo zemeljsko zibelko?«<sup>7</sup> Santayana nadalje govori o *svetlobi duha* takole: »Duh je zavestna pozornost <awareness>, razum, spominjanje; ne zahteva nikakršnih dogem, tako kot jih ne zahtevata živalsko zaupanje ali umetnost življenja. [...] Duh sam ni človeški, vznikne lahko iz vsakega življenja [...] a] potrebuje dušo kot svoj 'organ'. [...] Duh je bistveno brezčasen.«<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Nav. po: John Lachs, *Santayana, George*, v: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London & New York, 1998.

<sup>5</sup> George Santayana, *The Sense of Beauty*, Random House, New York, 1955, str. 12.

<sup>6</sup> George Santayana, *Winds of Doctrine & Platonism and the Spiritual Life*, Harper and Brothers Publishers, New York, 1957, str. 237.

<sup>7</sup> *Ibid.*, str. 250.

<sup>8</sup> *Ibid.*, str. 274–75.

V svojem glavnem in najbolj zrelem filozofskem delu *Območja bivanja* pa se Santayana približa tudi Aristotelovi metafiziki, zlasti njegovemu pojmovanju četverne vzročnosti in vzajemnega odnosa med materijo in formo (oz. snovjo in obliko), vendar se ob tem ne odreče svojemu »platonskemu naturalizmu«, saj Santayana ne naturalizira Platona na aristotelsko »sholastični« način, temveč poskuša povezati oba vélika grška klasika v enovito in celovito filozofsko sintezo, ki bi ju združila globoko »v koreninah« in obenem ne bi zabrisala meje njunih »krošenj«, namreč tiste temeljne razlike med njunima filozofijama, ki poganja filozofsko misel že več kot dve tisočletji (lahko rečemo, da je v tem pogledu Santayana naslednik številnih tovrstnih poskusov v zgodovini filozofije: Plotina, Boetija, Pica, nemških klasikov idr.). V *Območjih bivanja* razlikuje in tematizira štiri glavna »območja« oz. ontološke prvine, to so: 1. materija <matter>, ki je »princip eksistence«, tj. »nediskurzivna, naravna osnova vsemu, kar je«; »s stališča izvorov je potemtakem območje materije matrica in vir vsega: to je narava, sfera geneze, univerzalna matik«;<sup>9</sup> 2. esenca <essence>, ki je Santayanov termin za pojme (koncepte) in pomene; esenca sama po sebi nima vzročne moči, kakor pri Aristotelu, zaobsega pa vse možne misli; 3. resnica <truth>, ki je relativna v tem pomenu, da je vselej »pragmatične« narave, po drugi strani pa je v njej tudi gotovost, saj morajo vsa zavestna bitja sprejemati nekatera osnovna prepričanja o svetu, namreč tista, ki so upravičena z uspešnostjo dejavnosti, s katerimi neko bitje vzdržuje svoje življenje (v tem pogledu je Santayanovo stališče blizu poznemu Wittgensteinu, cf. knjigo *O gotovosti*); in 4. duh <spirit>.

---

<sup>9</sup> Nav. po: Herman Saatkamp, *op. cit.* (na spletu).



ki »subjektivno« pomeni zavest ali pozornost, »objektivno« pa je – *inter alia* – »glas reda v naravi, glasba, ki je polna tako svetlobe kot gibanja, tako radosti kot miru, ki prihaja z vselej delno in trenutno popolnostjo v neki življenjski ritem«. <sup>10</sup>

Gotovo se lahko strinjamo s Hermanom Saatkampom, ki ugotavlja, da je »Santayanov anti-fundamentalizem, nereduktivni materializem in pragmatični naturalizem, povezan z njegovimi poudarki na duhovnem življenju in z njegovim pogledom na filozofijo kot literaturo, anticipiral mnoge razvojne smeri v filozofiji in literarni kritiki v drugi polovici dvajsetega stoletja«<sup>11</sup> – čeprav je po drugi strani treba ob tem ugotoviti, da je Santayana ostal »samotni jezdec« v moderni filozofiji, saj se iz njegovih misli ni porodila nobena »filozofska šola« in se bržkone niti ne bi mogla, saj so bile za posnemanje ali nadaljevanje preveč posebne in »svoje glave«, tako vsebinsko kot slogovno. Vsekakor pa ima Santayana precej častilcev in posrednih naslednikov (deloma se mednje prištevam tudi sam) v svojem poudarjanju vloge ustvarjalne imaginacije v filozofiji, v mišljenju in življenju, tako kakor je zapisal v svoji avtobiografiji: »Gojite imaginacijo, ljubite jo, dajte ji neskončne oblike, toda ne dovolite ji, da bi vas imela v oblasti [... kajti] imeti stvari in ljudi v ideji je edino res čisto dobro, ki ga lahko imamo od njih; posedovati jih fizično ali pravno pa je breme in zanka.«<sup>12</sup> V tem smislu lahko rečemo, da je bil Santayana tujec v svojem času in svetu. Nekateri ga zaradi tega tujstva prištevajo med »eksistencialiste«<sup>13</sup>, vendar pri Santayani ne gre za nobeno »doktrino«, niti za eksistencializem, saj

<sup>10</sup> Santayana (iz *Območij bivanja*), nav. po: Saatkamp, *ibid.*

<sup>11</sup> Saatkamp, *ibid.*

<sup>12</sup> Santayana (iz *Oseb in krajev*), nav. po: Saatkamp, *ibid.*

pri njem vselej »duh veje, kjer hoče« – lahko pa rečemo, da je bil on sam tujec tako v tem našem modernem svetu kot v starem klasičnem, med častitljivimi starimi modreci, ki jih je oživil v svojem delu *Pogovori v limbu*.

Limb (iz lat. besede *limbus*, dob. rob, obroba) je tisto »območje onstranstva«, v katerem po krščanskem izročilu bivajo duše pravičnikov ali otrok, ki zaradi objektivnih razlogov niso mogli biti krščeni, bodisi da so živeli v času pred Kristusom ali so umrli prezgodaj. Limb je bil v srednjeveški imaginaciji lociran na robu pekla, zato so mu rekli tudi »predpekel«. V Dantejevi *Božanski komediji* je limb prvi krog pekla, kjer Dante sreča svojega podzemnega vodnika Vergila in poleg njega tudi vrsto vélikih duhov-senc iz antike: Homerja, Platona, Aristotela, Evklida, Horacija, Cicerona ... in tudi islamskega modreca Aviceno. V krščanski likovni umetnosti (npr. pri Giottu, Dürerju idr.) je znan motiv, ko se Kristus spusti v limb in iz tega predpekla rešuje poganske pravičnike. – Santayanov limb ima torej starodavno tradicijo, vendar je spust vanj v 20. stoletju precejšnja literarna redkost, če izvzamemo povsem metaforično, širšo rabo tega pojma kot sinonima za 'svet senc'. Sam spust v ta temačni kraj v Santayanovi knjigi ni opisan (kakor je npr. pri Danteju), niti tu ne najdemo kakih »didaskalij«, ki bi nam orisale mizansceno teh filozofsko dramskih prizorov – vsa »zunanost« je prepuščena bralčevi domišljiji in poznavanju tradicije limba. Vendar to ne pomeni, da Santayanov limb ni čuten, ravno nasprotno, limbska čutnost ni omejena zgolj na videnje in slišanje, temveč nas že ob vstopu

---

<sup>13</sup> Na primer Stephen Faison (profesor na Pennsylvania State University) v svojem referatu na srečanju »Santayana Society« leta 2003 z naslovom: *And we didn't even get his name: Santayana's existential Stranger*, na spletnem naslovu: <http://philpapers.org/rec/faiawd>

v ta kraj senc pričakajo vonji, saj je naslov prvega poglavja *Vonj filozofij* (ničesar pa ne zvemo o tem, ali je sence mogoče tudi otipati in okušati). Demokritova senca zavoha duha Tujca, pa ne le, da je prišlek živ, ampak tudi, da je dober filozof, saj je »mogoče natančno razložiti kakovost filozofa po njegovem svojskem vonju« (tu, str. 10).

Oseba, imenovana »Tujec« (natančneje »duh Tujca«) ima osrednjo vlogo v *Pogovorih v limbu*. Brez dvoma lahko rečemo, da je Santayana temu edinemu živemu govorncu, ki obiskuje davno mrtve sence in jih s svojimi besedami znova oživlja, položil na jezik predvsem svoje lastne misli, torej je Tujec vsaj v idejnem smislu precej avtobiografski lik. Seveda pa je tudi Tujec le avtorjev filozofski »drugi jaz«, podobno kot je Sokrat v Platonovih dialogih. In tudi knjižno poreklo tega limbskega Tujca sega nazaj k Platonu, namreč v njegov pozni dialog *Sofist*, kjer prvič nastopi namesto Sokrata kot protagonist skrivnostni »tujec iz Eleje«, ki v pogovoru malone preobrne Sokratov oz. Platonov nauk o večnih in nespremenljivih idejah, ko trdi, da »je treba tudi za to, kar se giblje, in za gibanje priznati, da sta bivajoči resničnosti«. <sup>14</sup> (Mimogrede rečeno, ta trditev je bistvena tudi za Santayanovo »evolucijsko« metafiziko.) Platonov »elejski tujec« potem nastopi še v dialogu *Politik*, »atenskega tujca« pa srečamo v dialogih *Zakoni* in *Epinomis*. Pri Santayani ima Tujec podoben status kot lik Danteja v Božanski komediji, seveda brez vsega tistega razkošnega dantejevskega onstranskega imaginarija. Santayanovo razkošje je v filozofskih idejah, zamislih, antitezah, izmišljajah ... tako da se nam mestoma zazdi, da so ti pogovori v limbu že skoraj »baročno« preobloženi. Sicer pa je knjiga razdeljena na deset poglavij, ki jih

<sup>14</sup> Platon, *Sofist* (249b), v: *Zbrana dela*, prev. Gorazd Kocijančič, Mohorjeva družba, Celje, 2004, I. zv., str. 317.

lahko glede na nastopajoče sence in tematiko pogovorov strnemo v tri glavne sklope: v *prvem* sklopu (od I. do V. poglavja) poleg Tujca nastopa kot glavni lik Demokritova senca, ob njej pa oživijo kot njegove »antiteze« še trije znani starogrški liki: Alkibiad, Aristip iz Kirene in Dioniz ml. iz Sirakuz; v *drugem* sklopu (od VI. do VIII. poglavja) nastopata samo Tujec in Sokrat, v *tretjem* sklopu (IX. in X. poglavje) pa Tujec in Avicena.

Glavni idejni antagonizem prvega sklopa je nasprotje med Demokritovim atomizmom ali materializmom, ki celó dušo reducira na »ples atomov v praznini«, in platonizmom in/ali sokratstvom, ki pa ju nekoliko nerodno (najbrž namenoma) zastopajo ostale tri sence, trije »ljubimci iluzij«. Morda bo pri branju teh dialogov v pomoč, če se spomnimo, kdo so, historično gledano, te »sence«. Alkibiad je bil atenski državnik in vojskovodja iz 5. st. pr. n. š.; v Platonovem *Simpoziju* je prikazan kot lep in razuzdan mladenič, ki je zaljubljen v Sokrata, vendar se Sokrat ubrani pred njegovimi telesnimi čari in ga osvoji duhovno, filozofsko. Aristip iz Kirene je bil eden izmed Sokratovih filozofskih naslednikov, utemeljitelj hedonistične šole »kirenajkov«, ki so menili, da je najvišje etično dobro v razumno izbranih etičnih užitkih. Dioniz (ali Dionizij) ml. pa je bil »tiran« (tj. vladar) grškega polisa Sirakuze na Siciliji; o njem vemo iz Platonovega *Sedmega pisma*, da ga je Platon poskušal (tudi prek Dionizijevega strica Diona) navdušiti za svojo »idealno državo«, ki naj bi jo kot vladar udejanjil v svojem polisu, vendar se je ta poskus končal tragično, z Dionovo smrtjo in naposled z vrnitvijo »normalne« vladavine.

Skratka, iz disputa med Demokritom in sokratsko-platonsko trojico, pri katerem je Tujec prisoten kot nekakšen razsodnik, lahko razberemo temeljno nasprotje

med antičnim materializmom in idealizmom, čeprav ločnica med njima nikakor ni samo črno-bela. Pravzaprav gre Santayani bolj za dramsko-dialektično razvitje dvojnosti in obenem vzajemne enosti narave in duha. Demokritova kritika Platona je pretežno šaljiva (saj je Demokrit znan kot »smejoči se filozof«), npr. ko pravi: »Ne da sem kakšen sovražnik idealistov, čeprav bi bili oni moji zapriseženi sovražniki; kajti jaz sem prijatelj narave in narava ni sovražna ničemur, kar rodi. Tudi rastline, v kolikor sploh razmišljajo, so sanjarke in idealistke in ne narava ne jaz nisva v prepiru z njimi. Kaj je lahko bolj dražestno od duš cvetic, ki lastne biti niti ne branijo niti ne zahtevajo tega od kogar koli drugega?« (tu, str. 13). Santayanov Demokrit je dejansko precej več od suhega materialističnega »realista«, ki ne priznava nič drugega kot atome in praznino, saj se zavzema predvsem za lepoto narave in človekovo pravo mesto v njeni veličini: »V resnici si le list na drevesu« (tu, 27) ter za spoznavno skromnost človeškega razuma: »Sanjač ne more poznati resnice, niti o lastnih sanjah ne, razen če se iz njih prebudi« (tu, 30); Demokritova senca zagovarja tudi nekakšen, anahronistično rečeno, stoični *hegemonikón* (vesoljno-človeški um) ali »božjo previdnost«, npr. ko pravi: »Bolezni, ki človeka mučijo, niso nič manj naravne kot nagoni, ki ga ohranjajo« (tu, 40). Tujec pa v tej razpravi premošča dvojnost med realnostjo narave in idealistično iluzijo, kar se kaže tudi v poglavju *Seciranje duha*, ko Demokrit retorično vpraša zbrano družčino senc: »Ali ni Tujec ravno tako Platonov kot moj učenec?« Živi Tujec (in »skozenj« sam avtor teh dialogov) pa odgovori: »Seveda sem, toda brez navzkrižnosti ...« (tu, 32). In prav to je bistveno za Santayanovo »naturalistično metafiziko«: enost-v-različnosti narave in duha.

V poglavju *Normalna norost* je Demokrit še vedno voditelj pogovora, v katerem – seveda med vsem drugim – blago poudarja (podobno kot nekoč, v renesansi, Erazem v *Hvalnici Norosti*), da je norost odlično zdravilo za marsikatero bolezen prevelike človeške pameti: »Modrost je plahneča norost, ko se sanje še vedno nadaljujejo, vendar ne zavajajo več« (tu, 47). Kot nekakšna zelo bizarna antiteza tej zdravilni »normalni norosti« pa ob koncu tega poglavja nastopi lik »Avtologosa«, ki ga najprej uvede Tujec v čudaški »stari zgodbi« (tu, 52–54), podobni kaki Wildovi pravljici, v naslednjem poglavju pa navdušeno prevzame Avtologosa trojica »ljubimcev iluzij« in mu postavi celo tempelj ter za svoje novo božanstvo sestavi (s pomočjo Demokritove sence, vendar brez njenega navdušenja) tudi novo »liturgijo«, kajti, kot pravi Alkibiad, »on je govoreči duh v vsakem izmed nas« (tu, 57). Demokrit pa pozneje Tujcu razloži, da je »Avtologos popoln ateist: prepričan je, da vlada in ustvarja sam. Kakšna norost!« (tu, 64). A tudi Avtologos (ali Samogovor?) je ambivalenten lik, v katerem se križata narcisoidna samozagledanost in orakeljska jasnovidnost, predvsem pa otroška naivnost, ki si domišlja, da lahko zgolj s poimenovanjem rož ustvarja njihov metafizični smisel, »njihove duše«, potem pa (oziroma v samem besedilu že prej, v Tujčevi zgodbi) to svojo duhovito naivnost plača z lastno glavo, ki jo otroku Avtologosu, tako kot roži, odreže skrivnostna »stara ženica, skrita boginja« (je to neizprosna mačeha Narava?). – Prav res, ta norost ni več »normalna«, zato se ne čudimo, da poskuša Demokritova senca ohraniti zdravo pamet z odrešujočo vesoljno praznino: »Praznina ni nič manj resnična od atomov, pa še večja je: ne upira se jim, in medtem ko jo s svojo igro spreminjajo, se sama ne spre-

meni. Potemtakem naj ima vaša ladja sidro položeno globoko v ničnost <nothingness>: na tem sidru boste lahko prestali vsako nevihto brez mnogo strahu. V ljubeznih bodite vdani, ne mučeni in besni. Zavest o ničevosti <vanity> je veliko razkužilo: zapolnjuje religijo, kakor zapolnjuje življenje, s pogumom, dostojanstvom in prijaznostjo« (tu, 62–63). Tujec pa še vedno omahuje pri tem, da bi ga prepričal Demokritov etično optimistični naturalizem, in ugotavlja, da so tudi atomi in praznina navsezadnje »le znaki in simboli, stvaritve človeškega očesa in domišljije« (tu, 79) – toda Demokritova senca sklene dialog z besedami, da »dokler bodo atomi, bom tudi jaz« (tu, 82).

Drugi sklop knjige (tj. dva pogovora O *sámovladanju* in poglavje z naslovom *Človekoljub*), ki je približno enako obsežen kot prvi, bo pazljivemu in izobraženemu bralcu najbrž lažje razumljiv od prvega, zato se bom v tej spremni besedi zadržal pri njem le krajše. Čeprav Santayana tudi v tem sklopu razvije celo paleto filozofskih vprašanj in idej, v njem nastopata samo dva govorca, Tujec in Sokrat. Oče filozofije Sokrat tu nastopi prvič in tudi zadnjič, saj ga ni ne v prvem ne v tretjem sklopu (tam ga zamenja Avicena). Resnici na ljubo, takšni nenadni »preskoki« med nesmrtnimi sencami niso ravno v prid kompoziciji te knjige, saj se bralec upravičeno vpraša, kam je izginil Demokrit in kam so se skrili »ljubimci iluzij« ter pozneje tudi Sokrat, po drugi strani pa naj opozorim na pomenljiv izbor treh glavnih modrecev, nekrščenih pravičnikov, ki jih je Tujec srečal v limbu: Demokrit, Sokrat in Avicena so liki, ki v tej knjigo utelešajo tri miselne poti, katere poskuša Santayana povezati kot bistveno iste-v-različnosti: naravoslovje, družboslovje in bogoslovje – seveda so tu vse tri mišljene v najširšem pomenu.

Pogovor med Sokratovo senco in Tujcem o »sámo-vladanju« <*self-government*> se vrti predvsem okrog etičnih in političnih dilem »dobrega vladanja« ter smiselnosti demokracije. Tujec ugotavlja, da je »tragedija samovladanja« v tem, da je navsezadnje »vsak upravljan v vsem od vseh drugih« (tu, 86) – le od sebe samega ne. V tem kontekstu se velja spomniti tudi na čas nastanka *Dialogov v limbu*: za dvajseta leta minulega stoletja je bila gotovo značilna velika »kriza demokracije«, ki pa je v Evropi vodila v še veliko hujšo katastrofo diktature. Ob tem je zanimiva in dandanes znova aktualna misel Sokratove sence, da »živeči ne morejo živeti dobro, če jih ne vodijo mrtvi« (tu, 91). Santayana je v svarilo pred izgubo zgodovinskega spomina pogosto navajal tudi lapidarno sentenco Edmonda Burkea: »Tisti, ki se ne morejo spomniti preteklosti, so obsojeni, da jo ponavljajo.«

V naslednjem, najdaljšem pogovoru z naslovom *Človekoljub* (Filantrop) pa se Tujec in Sokratova senca pogovarjata predvsem o krščanstvu. Najprej Tujec očita Sokratu, da ni pravi človekoljub, ker ne ljubi ljudi takšnih, kakršni so, ampak ljubi »idejo človeka«. K tej kritiki poganškega humanizma pa dodaja, da je tudi Kristus, Sin Božji, ljubil »nadčloveško« in da njegovo človekoljubje nosi posebno ime, ki se mu reče »usmiljenje« (gl. tu, 125). Mestoma se zdi, kakor da Tujec »predstavlja« Kristusa Sokratovi senci: »Njegova gesla niso bila gesla bojevnika ali hrupnega moralista ali ustanovitelja cvetoče države. Cenil je prej lilije na polju, majhne otroke, vrabce ...« (tu, 128). Sokrat se mu prav po pogansko upira: »So bili takšni norci in gimnosofisti ljudje, ki jih je ljubil tvoj Prerok?« (tu, 129) – Tujec pa odgovarja s Santayanovimi mislimi: »Le on [Kristus] se je med sanjajočimi smrtniki zdel buden, ker je vedel, da je sanjak«



(tu, 131), nadalje pa se njun pogovor izostri ob Sokratovem vprašanju, »katere sestavine človeškega življenja bi duh, ki je neprisiljeno postal človek, pripustil izkusiti« (tu, 135). Zakaj bi izbral ravno usmiljenje? Tujec se strinja, da »v veselju vztrajata edino dva temelja: tok materije, v katerem je spočeto in razpuščeno vsako življenje, in resnični duh, ki opazuje, privezan na jambor kakor Odisej med Sirenami, čudno prizorišče, kakor je in bo opazoval z mnogih drugih ladij druga prizorišča« (tu, 136). In po mnogih miselnih zapletih in razpletih Sokrat sklene, »da bog ne more biti človekoljub, četudi si izbere za utelešenje človeško naravo« (tu, 139), Santayanov Tujec pa na naslednji strani izreče ničejansko sarkastično in obenem s krščanstvom sprijaznjeno misel: »Krščanstvo je ena od takih uročenih hudobij oziroma krepčilnih strupov, kakor so vojska, vlada, družina in šola. Z vsem temi tradicionalnimi berglami hodimo, čeprav šepamo ...« (tu, 140) – vendar s to filozofijo ne more prepričati Sokrata, ki pribije: »Bolje čaša trobelike ob času« (tu, 141), kajti »Nebes nisem imel nikoli za pribežališče pred zemeljskim življenjem ali za drugi dom« (*ibid.*). To seveda ni Sokrat iz Platonovega *Fajdona*, ampak Sokratova senca iz Santayanovih *Dialogov v limbu*, ki ima navsezadnje precej skupnega z Demokritovo senco in s Tujčevim duhom.

Kot smo že omenili, v tretjem sklopu Sokrata zamenja Avicena, obenem pa Platona (v ozadju) zamenja Aristotel (zdaj »razkrit«). Avicena (ali Avicenna, kar je latinizirana oblika arabskega imena Ibn Sina) je islamski filozof in zdravnik, polihistor iz 11. stoletja, ki je živel večinoma v Perziji. Njegovi glavni deli sta *Kanon medicine* in velika enciklopedija vsega takratnega znanja z naslovom *Knjiga ozdravljenja* v štirih delih: logika, fizika, matematika in metafizika. V filozofiji je sledil predvsem Aristotelu in učil, da

sta svet in materija večna in podložna nespremenljivim naravnim zakonom. Avicenova senca se je pri Santayani znašla v limbu zato, ker Avicena ni mogel »preslepiti« Alaha, kajti »vsevedni je pokukal v moje skrito srce in zaznal, da nisem vernik, četudi so moje ustnice klicale njegovo in Prerokovo ime, je bilo vse moje zaupanje v Aristotelu in samem sebi« (tu, 146). Seveda bi Avicena tudi v primeru, če bi »preslepil« Alaha, prišel v islamski raj, *džennet*, ne v krščanskega (morda pa je raj isti za vse blažene?). Zato Avicena obžaluje, da ni ob njem »kakšna nežna, mlada deklica, širokih oči in urna kot gazela, ki ne bi smela biti daleč preč« (tu, 145) – torej se je v Santayanovem limbu vendarle, vsaj v želji, čeprav neuresničljivi, znašlo še kakšno žensko bitje poleg skrivnostne starke v zgodbi o Avtologosu! Ob Avicenovem tarnanju pa ga Tujec premeteno, malone cinično spomni, da »tudi Alah ni bil sposoben prevarati tebe« (*ibid.*). Kakorkoli že, Aviceno zdaj razjeda ne samo hrepenenje po *džennetu*, ampak predvsem »domotožje po zemeljskem življenju« (kot je tudi naslov tega poglavja), nostalgija po telesu, čutnosti, kajti tu, v limbu »se razum nima z ničimer igrati« (tu, 152). V tem mizernem stanju ga Tujec tolaži: »Midva, Aristotelova učenca, veva, da je nekaj temeljnega in vrhovnega v toku narave, celo v spremljajoči obliki oziroma resnici, ki jo le-ta utelesi, ter razumu, ki to obliko in resnico prime. [...] Zato te smatram za srečnega, sloveči Avicena, navkljub šaljivemu kesanju. Saj je tisto, kar je tukaj od tebe preživelo, prav sreča tvojega življenja, uresničena v umu, kjer je sreča edinole lahko uresničena« (tu, 152–53). Povsem aristotelska »tolažba filozofije« torej.

Naslov zadnjega pogovora med Tujcem in Aviceno je *Aristotelova skrivnost*. Zgodovinski Aristotel, oče logike in

znanosti, sicer ni bil kak »skrivnostni mislec«, čeprav je že Umberto Eco v svojem slavnem romanu *Ime rože* spletel skrivnostno zgodbo okrog domnevno izginule Aristotelove druge knjige *Poetike*. Toda »Aristotelova skrivnost«, ki jo v Santayanovem limbu razkriva Avicenova senca, je drugačne vrste. Aviceni naj bi se razodela, potem ko je na bazarju še kot mladenič kupil od nekega starega modreca knjigo komentarjev k Aristotelovi *Metafiziki*, ki velja za eno izmed najtežje umljivih del v zgodovini filozofije. V tej knjigi z naslovom *Kolo neumnosti in luč spoznanja*, je »razkrito« predvsem Aristotelovo pojmovanje materije, ki naj bi bilo ključno za razumevanje vélikega Mojstra (ta misel je, kot ni težko uganiti, bistvena tudi za Santayanov »metafizični naturalizem«). Avicena razlaga Tujcu Aristotelovo teorijo o štirih vzrokih (materialnem, formalnem, dejavnem in smotrnem) na metaforičen način, »v smislu štirih žarkov, ki jih siplje luč opazujočega duha« (tu, 163). Kateri so ti štirje žarki, lahko preberete sami in tudi premislite, ali imajo kakšno zvezo s Santayanovimi štirimi »območji bivanja« v njegovem glavnem filozofskem delu (osebno menim, da imajo, čeprav zgolj posredno), k tej razkriti »Aristotelovi skrivnosti« pa bi jaz kot pisec spremne besede dodal, da gre tu za precej ezoterično razlago Aristotelove metafizike, saj *Pogovori v limbu* niso kak učbenik filozofije, ampak Santayanov filozofski in literarni »eksperiment«, ki mora ostati skrivnosten oziroma ne sme biti do konca razložljiv, saj tudi njegove onstranske sence niso tako transparentne, kot so sence, ki spremljajo naša tostranska telesa.

Tujec prizna Aviceni: »Sam sem se izgubil v tvoji lepi domišljiji« (tu, 164), potem pa ga, sledeč radovednemu razumu, vendarle naravnost vpraša: »Mar to pomeni, da je samo materija substanca in da so ostala tri načela zgolj

gledišča, ki jih materija predstavlja, ko jo gledamo v različni luči?» (*ibid.*) Toda odgovor spet ni preprost, kajti, kot pravi Avicena, »materija je živa, ker je vzgojila vsako živo bitje in nam lastni duh. Duša, ki poživlja to materijo, je v njej spontana ...« (tu, 165) Če to prevedeno v moderno filozofsko dikcijo, gre za miselno sintezo evolucijskega nauka o naravi in »metafizične« imanence duše in/ali duha v njej. »Božji um je popolna glasba, ko jo ustvarja svet, popolna glasba, ki jo posluša« (tu, 168). Mišljeno in misleče, narava in duh – ali svet in Bog – sta prepletene v nerazdvojljivi enosti. Na koncu *Pogovorov v limbu* najdemo podobno ali celo enako misel, ki je bila vodilo največjega novoveškega »metafizika narave« Friedricha Schellinga (»Narava naj bo vidni duh, duh nevidna narava«), skrivnostni Tujec jo namreč pove takole: »Narava je bila organ božanstva, božanstvo pa je bilo duh narave« (tu, 169). In še vedno, vselej je tako, lahko rečemo skoraj stoletje za tem, ko se je Santayanov duh sprehajal po limbu in se kot Tujec pogovarjal s sencami starih modrecev.

Manko Uršič