

Janko M. Lozar
**KAJ JE
FILOZOFIJA –
NA POTI
K VEDRINI**

39-51

JANKO M. LOZAR
ODDELEK ZA FILOZOFIJO
FILOZOFSKA FAKULTETA
AŠKERČEVA 2
SI-1000 LJUBLJANA

::POVZETEK

ČLANEK SKUŠA NAGOVORITI RESNICO filozofije, s tem da daje večji poudarek na filijo kot radost in ljubezen kakor na sofijo kot pamet in modrost. V tem okviru se razkrije pomen razpoloženja vedrine kot normativne, atopične točke filije, okrog katere naj bi se osredinjala pamet sofije. Postaje v zgodovini filozofije, ki se bližajo in oddaljujejo od te kočljive točke so Kant, Nietzsche, Husserl in Lévinas.

Ključne besede: filozofija, vedrina, Nietzsche, Kant, Husserl, Lévinas

ABSTRACT**WHAT IS PHILOSOPHY – ON THE WAY TO SERENITY**

The article attempts to address the truth of philosophy by giving a stronger emphasis on the philia as gaiety and love rather than on sophia as reason and wisdom. This mental framework thus reveals the meaning and importance of the attunement of serenity as the normative, atypical topos of philia, around which the reason of sophia is supposed to circle. The stations of history of philosophy, which both draw near and away from this ticklish topos, are Kant, Nietzsche, Husserl and Lévinas.

Key words: philosophy, serenity, Nietzsche, Kant, Husserl, Lévinas

::DRAMSKI ZAČETEK: OREL, VRABEC IN JAGNJE RESNICE

Prispevek naj se začne kot dialog med orlom in vrabcem, ki se z veje ozirata po jagnjetu, ki se pase spodaj na pašniku. Dialog kot dramsko razvitje Nietzschejevega uvida v resnico morale metafizike, ki ga najdemo v *H Genealogiji morale*.

Orel: "Vem, kako se ga polastiti, jagnjeta, in se poslastiti!"

Vravec: "Že, že, toda drugosti jagnjeta, njegove drugačnosti nikoli ne dobiš, se je ne polastiš! Jaz, jaz sem drugačen od tebe. Jaz se ga najprej ne polaščam, moj odnos do njega v njegovi drugosti ni polaščevalen, ni intencionalen, jaz sem drugačen od tebe, jaz nisem popadljiv. Moj mir, ki dopušča sožitje mene in jagnjeta v nesoizmerni vzajemnosti, kjer ni ne volk sit ne koza cela, ga premoreš? Si lahko tako dober? Zmoreš to nezapopadljivost?"

Orel: “Kdo pa si, da sploh lahko govoriš o zapopadljivosti, popadanju jagnjeta?”

Vravec: “Že vidim. Mi je vse jasno. Ti ne premoreš moči, da bi se odrekel prilaščanju. Umazana je tvoja narava. S poželenjem. Jaz pa sem čist. Temu se vnaprej odrekam. Vem, da poželenje kot prilaščanje ni tisto najboljšo!”

Orel: “Vravec vrabarski. Ti si rojstvo vzroka in učinka, subjekta in objekta. Ti si tisti, ki si domišljaš, da lahko svobodno računaš ali odračunaš s poželenjem, spoznanjem, zapopadanjem ali nezapopadanjem. Ti si zmeraj privrženec kake vrabje ali vražje stranke.

Jaz sem transcendentalen, jaz sem s kremplji že vselej zažrt, vnaprej, v mehko volno tistega slastnega obeda. Ti, ti pa transcendentalnosti ne premoreš, pa se hočeš ovenčati s transcendo? Pazi: tvoje ne-zapopadanje ni tvoja veličina in zmožnost, ni zlat obet svobode. Pač pa lišp, ki naj prekrije tvojo nezmožnost odločanja, zato pa se vedno drenjaš, drgneš s krili ob krila drugih, enakih, nujno enakih in enako neodločnih. Jaz sem bliskanje, ko je bliskanje, ti pa si umišljaš, da si svoboda strele, ki se odloči zdaj za bliskanje zdaj za mirovanje v nasebnosti substance.”

::OREL KATAFATIK, VRABEC APOFATIK

Le kako, za vraga, da potem vravec toliko čivka, orel pa spregovori jasno in razločno, potem pa molči? Zato maram orlovskost Husserla (intencionalnost je zapopadeno prvo), Heideggra (tesnoba je zapopadeno prvo), Lévinasa (odgovornost do ranljivosti drugega kot tisto prvo). Zato ne maram vrabčevosti tistih, ki se veliki subjektivnosti v sebi bojda raje odrečejo, ker vejo bolje, ker so boljši, ker imajo moč za odrekanje in za absolutno, transcendo, ki je pred vsakim transcendentnim. Ta megalomanska skromnost je vzgojna za druge vrabce, ki se dobro počutijo le v jati, čivkajoči, in pobirajo drobtinice ob poti. Ni pa vzgojna za tiste, ki jim diši pečenka spoznanja, sama jagnjetina kot spoznanje, ki diši, pa četudi velikokrat zgreši. Spoznanje, ki je velikokrat nasiteno, pa zato lahko tudi *pozabi* na pečenko resnice.

(Namig: Pesnik in mistik. Slednji ne zna vreči trnka besed, na katere se ujame lepota. Prvi je trnek in ni trnek. Nebuloza: najlepša pesem je neizpe-snjena pesem. Podnamig: drugi vselej rabi, nujno rabi, hoče, neupesnljivo pesem, prvi enkrat da, drugič ne, saj vendar vihti zlati trnek besed. Vihti ga, ko ga vihti.)

No, kakšen je moj trnek, kakšen je njegov izplen? In kakšen je moj odnos do drugih orlov? Skeptično naklonjen. Kajti z njimi se je mogoče pogovarjati. Katero jagnje, transcendentno, se pravi zgrabljeno prvo in najpoprejšnje, v

hvaležni naklonjenosti vendarle ne prija nosnicam mojega duha? (Ne pozabimo, da se je mogoče z orlovskimi tipi mislecev *pogovarjati*.)

Lévinasov etos je mogoče strniti v tri postavke, ki si zaslužijo, pogovorljive, seveda, protipostavke:

1. kaj je prva percepcija: klic drugega na pomoč – kaj pa, dragi Lévinas, klic drugega k soradosti, soveselju?
2. obličje drugega je najpoprej nebogljeno – kaj pa če je najprej vedro? Veder obraz?
3. na drugem najprej opazim njegovo stisko – kaj pa prekipevajoče veselje?

V knjigi *Etika in neskončno* se z Lévinasom pogovarja Philip Nemo, nas pa zanima naslednji odlomek:

Lévinas: moj prvi odziv na drugega: sem tisti, ki se je znašel pri samem izviru odgovora na klic ubogega.

Nemo: Človek bi vam rekel, da, toda le v določenih primerih. (tu sem čakal na tisto svoje! Pa ne dočakal!) Drugače pa je srečanje z drugim ravno nasprotno le nasilje, sovraštvo, zaničevanje?¹

Dragi Lévinas, dragi Nemo, pa je tisto prvo res odgovor na ubogost drugega? Je nasprotje ubožnosti, nebogljenosti res le nasilje, sovraštvo? Mar ni tisto drugo, drugačno, toda pazita, tisto prvo, apriorno pozitivna ne-nebogljenost? Torej apriorij kot vedrina?

Orlovsko rečeno: najprimarnejše v odnosu, do sebe, drugega, tretjega in v vsaki vzajemnosti, je razpoloženje vedrine. Ki se daje in odteguje kot vzdražljivost vzdražljivega v ubranosti obilja videznosti. To bodi lakota mojega razmišljujočega kljuna, ki naj se ga jagnje biti le pazi, ker ga daje lakota po sočnih zalogajih. Vedrina je lačna igre. In ta lakota je prva. Lakota, ki se reži s "h h h", tenko, tako tenko, da se zavleče še v samo lakoto, ta lahkota.

Pa tudi do vrabčjosti vrabcev je blagodejna, saj rada poreče: mu pač vedrina ne gre od kljuna, se že potolaži s kako drobtino. Toda vedrina zasmejanosti se raje družijo s sovedrino, spodbujajoč jo priklicuje pri sosmejalcu. Blagodejnost krutejših je čistejša, bolj dišeča od krutosti blagodejnih. Kajti blagodejni so najprej zamerljivi in okrutni napram vedrim, napram smejalcem. Šele potem so blagodejni napram enako zamerljivim, ki radi vejo, da se šele v ponižni, resni skromnosti speče kolač dostojanstva.

¹ Lévinas, E. (1998): *Etika in neskončno / Čas in drugi*, Družina, Ljubljana, str. 23.

Od kod krutost orlovskega? Zakaj okrutnost? Ker ne zna biti tolažilen. Vedrine ne obljublja kot *stalne* posesti. Ni večne pečenke biti. Je, ko je, je, ker je. Sploh pa ne čaka na upajoče, ker ti ne znajo čakati nanjo. A le naj imajo svojo tolažbo, kdo bi jim jo odrekal, ko pa se počutijo v njej tako doma. Kdo pa sem, da bi preganjal dušo z rodnega domovanja? Zato pa molčim, ko molčim. In ne pričakujem od vrabca orlovskega smeha. Toda od drugega orla, od njega pa že. Na način spodbujajočega draženja. Za skupno draž, vzdraženost skupnega obilja. Za žgečkljivost biti. Ene boli, druge zasmeji. Zato sem moral požgečkati Lévinasa, tega orla etosa sočutja, s svojim etosom soveselja.

Haso pride mimo Mujotove hiše, vidi ga, kako sedi na stolu pred hišo. Haso: “Šta je Mujo, sediš i razmišljaš?” Mujo: “Ma ne, samo sedim.” Vedro, mar ne? Enako smešen bi bil vic, kjer bi Haso Mujota vprašal, če sedi, ta pa bi mu dostojanstveno in z rahlo nejevoljno odgovoril, da sedi in tudi razmišlja. To pa le zaradi tega, ker v te priljubljene bosanske like tako radi vnašamo svoje male zlobe in maščevanja, da se zveselimo nad njihovo neumnostjo. Kaj pa se zgodi, če imamo Mujota in Hasota za filozofa? Kaj je tedaj smešno v prvem vicu in kaj ni smešno v drugem vicu? Smešno je to, da se mislec pretvarja, da samo sedi in ne misli. Nikoli ni smešen tisti nemislec, ki se pretvarja, da misli. Pomenljiva je razlika med obema pretvarjanjema. Drugi Mujo se pretvarja, da se ne pretvarja, prvi pa se ne pretvarja, da se pretvarja. Seveda bi si morali resnici življenja na ljubo zamisliti tudi situacijo v vicu, ko filozof Mujo, ki sedi, v resnici ne razmišlja – in prav to bi moralo biti najbolj smešno – toda za koga?

Komu je smešen vic? Tistemu, ki ve, da pamet rada odleti, pa tega ne izkuša kot lastno nesrečo, marveč kot smešen dogodek. Ker ima misli na prebitek, lahko s smehom potrjuje, pozlati tudi odsotnost vsake misli. In komu vic ni smešen? Tistemu, ki mišljenje izkuša kot vselej, že v osnovi nezadostno, ki ne zapopada, ko misli, pa mora zato vselej misliti, tudi in predvsem premišljati o vsebini in sporočilnosti vica in ga razumeti v pametni sporočilnosti.

Tisti, ki poseduje, zapopada, ima v sebi zapopadeno, se lahko prepusti smešnosti neposedovanja. Neposedujoči je tu zanj smešen. Vrabčost v orlu je orlu smešna, ta zvedri. Kakor tudi vrabčost drugega vrabca. Če drugemu zamerimo njegovo vrabčost, odsotnost pameti, s tem pravzaprav razkrijemo, da je sami nimamo dovolj in zato ne prenesemo nespameti ne pri sebi ne pri drugem.

Tisti, ki ne poseduje, ki ne zapopada, ta mora zapopadanje vselej misliti resno, odgovorno. Ker ga pravzaprav nikdar nima. Zgolj preteđerana orlovskost vrabca. Vselej nujno nesmešna pretenzija vrabca po orlovskosti – znamenje vrabčevosti kot nezmožnosti.

::VEDRINA

Zakaj je vedno smešen, zakaj nas vedno zvedri s svojo prikupnostjo tisti veliki človek, resni, umni, zapopadljivi človek, ki daje videz majhnega in nevednega? In zakaj obratno ni smešno? Smešno in vedro je tisto, kar je, se povnanja v obilje dražljivega in vzdraženost igrivo izvabljenega. Nesmešno in nevedro je tisto, kar vselej pogrešamo, k čemur moramo biti vselej napoteni v slabo neskončnost kot neposedujoči, nezapopadajoči.

Kar *naj* bo, to ne zvedri. Ni darežljivo, hvaležno. Kar po drugi strani je, je bilo ali bo, ali pa tudi ne, to pa je vedro in hvaležno v darežljivosti obilja, ki se zvedri čez vse.

Smešno: mirni, umerjeni, obvladani, ki se dela nemirnega, neumerjenega, neobvladanega. Primer: John Cleese v *Hotelu s poldrugo zvezdico*. Zakaj ni smešen človek, ki je vznemirjen do fundamenta, neumerjen in neobvladan, pa daje videz mirnega, obvladanega?

Odgovorni, ki daje videz neodgovornega – to zvedri. Obratno ne. Odgovorni, večinoma, zlahka, potem pa kar naenkrat neodgovornost – to zvedri. Tudi njega samega.

To so moji fenomenološki, da, če hočete zapopadki, to je moja primarna življenjska evidenca. Le kako ne bi posumil, da Husserl ni ne veder in ne smešen, poln draži, da ni kdaj pa kdaj smešen samemu sebi, ko pa v jedru svoje transcendentalne biti locira in detektira nemir, brezmernost stalne aktivnosti, hkrati pa je ves njegov napor usmerjen v iskanje Arhimedove točke gotovosti, miru univerzalnega spoznanja? Mar ni to indic resnice nekoga, ki išče sredstvo za odpravo izvirne, stalne raz-draženosti? Husserl ne more biti veder, torej potrjujoč sebe, drugega, vzajemnost v razvedritvi in igrivosti obilja videznega. Stalen nemir, ki išče, vztrajno išče gotovost v brbotajočem kotlu nespečnega transcendentalnega jaza, ni prav nič smešnega, lahkotnega, vedrega.

Enako tudi Lévinas. V osnovi naj bo, mora biti, stalno, brezprizivno, odgovornost za ubogega drugega. Vsaka odgovornost do neubogega je tako neodgovorna, ne resna. Neresnost ni vedrost, smešnost, vzradostljivost.

Enako tudi Derrida. Imeti svoje tipično *isto* doživetje par excellence, najvišje občutje v stanovitnosti njegovega vračanja, pa se potem izgubiti v begotnosti razloke ali razlike s strešico, to je sproščujoče, to zvedri. Toda postavljati najstveno v brezjedrno jedro razliko kot *vselejšnjo* razlikotvorko, pa se obenem, četudi kritično, držati metafizike navzočnosti, to ne zvedri. To samo obvezuje k stalni begotnosti, begavosti, ki naj bi bila nekaj najvišjega, pa je le vročica iskanja nikoli izsledljivega. Imeti železno, včasih diamantno, včasih svinčeno *nujo* slasti vedrine in boli tesnobe, kot tisto *isto*, imeti, zapopasti svojo ničnost

kot zevanje razprtosti, pa se potem razigrati v površnost razlikotvornosti, to zvedri.

Kaj je tu detektirano kot problem? S čim se vedrina in tesnoba kot enojajčni dvojčici prešerne eksistence ne moreta družiti? Z najstvom, najstveništvom, najstništvom duše. Vedrina. Mišljena kot draž biti, biti v dražljivosti darežljivega, igrivega podarjanja obilja videznosti, ki se prekopicuje sem ter tja, lahkotnost v improviziranju. Kaj pa njen politični obraz? Kako se manifestira v odnosu do drugega? Kakšen je način sotubiti v vedrini? Upošteva in ceni red stopenj, toda ne strahospoštljivo, marveč vedro spoštljivo. Če je drugi ubranejši, pogumnejši, se predajam vedrini po njem zvedrenega preobilja videznosti, se zvedrim prek njegove vzradositve v obilju življa. Če je drugi manj ubran, ga sam vabim v igrivost podarjanja, v vzdražljivost in draž obilja videznosti. Je draž, drago mi je, če se lahko drugi pridruži lahkotnemu preigravanju videznosti.

Kaj pa, ko se vedrina zakrije? Kajti vedrina je igrivo razkrivanje vedrega neba sredi oblakov rutine, sredi delavnika, sredi nihanja mene samega in sveta iz negotovosti v gotovost vsakdana in nazaj. Tudi vedrina namreč rada počiva. Poziv k čuječnosti za digniteto vsakdana. Vsakdan kot počitek od nevsakdanje zvedritve biti. Gosposkost počitka. Resnost počitka. Počitek kot resnost.

Toda tu nekaj manjka. Manjka garant družbenosti kot stabilne ureditve. Družbene, obče stabilnosti gotovosti posameznikovega, družinskega in političnega vsakdana. In tu nastopi Kant, ki ga sprejemam kot nagovarjalca vseh v vsem, kot tistega, ki zagovarja odlog zadovoljitve – ne lepih vzgibov, pač pa grdih, maščevalnih strasti, kot uravnalca resentmenta. Tudi zame. Toda: ne sprejemam ga v toliko, kolikor misli zgolj in samo pastirsko, oblastniško, kot nagovarjalec *celotne* človeške skupnosti. Ponižaj se, da boš povzdignjen. To govori močna volja gospodarja resentimentalnemu razbrzdancu, ki se najpoprej ne čuti prostega, lahkotnega, ki ga nikakor noče spreleteti srh darežljivosti zvedritve biti, da bi mu nogo in misel zapeljalo v ples.

Kant DA kot instinkt gospodarja, ki govori vseprek, predvsem pa nagovarjajoč nesrečno in neposrečeno. Instinkt gospodarja kot volja od množstva k enemu. Toda Kant NE, kolikor ne namiguje tostran enega in mnogega, v tesnobno polje razprostrtosti biti, zvedritve in vzradositve, boleče igre biti, ki daje redkejšo posameznike, posrečke.

Toda kaj če Kant preprosto skriva svojo boljšo naturo, skriva pod masko gospodarja pastirja, ki uči imperativa moralnega subjekta? Drugače: če izpostavljam nujnost Kantove morale, nujnost vzpostavitve moralnega subjekta, brez katerega pri posamezniku in družbeni intersubjektiviteti pade vsaka odgovornost za minimalni družbeni ekvilibrij, in če na drugi strani izpostavljam višjo prostost igrivosti zvedritve biti, *kdo* pa me lahko sliši? Me ne vleče za

nos ideja univerzalne sporočljivosti vzajemnosti običajnega in redkega? In ali se to sporočilo ne kaže nujno mnogim kot nerazumljiva uganka?

Prvo vprašanje, ki nam povrne ljubezen do velikih metafizikov, je: *komu* govorijo? Mar je postavka subjektivitete kot zagotovilo dobrega življenja v onstranstvu le ukaz in tolažba moralnemu subjektu, *hommage* družbenosti, ki brez palice in korenčka ne more? (Onstranske sreče moralnemu človeku, pri katerem se krepost v tosvetnem nikakor nujno ne pokriva s srečo, ne obljublja le Kant s svojim postulatom in praktično realnostjo ideje nesmrtnosti in ideje Boga, pač pa tudi Platon v *Državi*, ko zasmrtje prikaže kot kraj razsodbe o smrtniškem življenju, kjer pade odločitev, ali gre človek v Had ali ne.)

So metafiziki prefriganci, skrivalci, zamaskiranci? Je njihova uganka v toliko večja, zapeljivejša, koliko je sploh ne izpostavljajo? Kolikor jo navidez odpravljajo? Maska gotovosti spoznanja in moralnega ravnanja? Maska gotovosti, ki pravi: ni uganke, vsi vprašaji so odpravljeni, človekov etos je dokončno razdelan. *Komu* to govorijo? Tolažbe iščočim? Tistim, ki bolehajo za brezdeljem dolgčasa, ki ga odpravi samo marljivost, deloholizem vselej nujno moralnih, spoznavajočih?

Lathe biosas: živi skrivaj. Ne sporočaj se preveč. Toda mar ni prav sporočanje narave zvedritve, igrivega spodbujanja prekopicujočega obilja videznosti – odmik od nazornosti, sporočljivosti, torej že samo neko spoštovanje maske? Igrivo vedro išče za igrivo vedrost dovtetnega ...

::SPOROČILNOST KANTA IN NIETZSCHEJA

Kantov kategorični imperativ je krotilec in urejevalec človekove narave, namenjen je vsem za zdravje življenja skupnosti, kot garant in tolažilo za dobro življenje vseh, redkejši posrečenejši pa se lahko odločijo za ali proti. Nietzschejeva volja do moči kot rušilka in ustvarjalka je namenjena redkejšim za krepitev njihovega že tako ali tako spontanega ustvarjalnega zdravja, sporočana pa je vsem, vsem ljudem, ki se zvečine raje ogradijo od misli, ki odpravlja umirjenost v gotovosti domačnega in privajenega.

Eden nagovarja množice, drugi redkejši, toda oba na način imperativa, ki naj po eni strani vse bivanje zoži na perspektivo družbene odgovornosti, na drugi pa ga zoži in izostri na perspektivo imperativnosti ustvarjanja in preustvarjanja kot družbene neodgovornosti. Vsak s svojo imperativnostjo nuje, stalne obče nuje po bodisi moralnem delovanju ali amoralnem preustvarjanju bržkone še preveč stavi na sporočljivost neke resnice vsega v vsem.

Kaj pa zagovor ali sporočilnost vedrine, zvedritve? To sporočilo je bolj tuje Kantovi drži in bližje Nietzschejevemu duhu, ker ne nagovarja vseh in ne sporoča vedrine vsem. Komu torej govorim? Ne vsem, saj je ljudje povečini

ne premorejo, zato jo doživljajo kot očitek, vzbujevalko slabe vesti, ki vzbuja slabo pretvarjanje. A glej si no glej, redkejšim posrečenejšim ravno tako ne, saj ti za poslednjo prostost igrive vedrine ne potrebujejo nikakršne utemeljitve. Človek se zvedri v preobilje biti, zato ker se zvedri. To zadostuje.

Komu torej govorim? Par prijateljem? Še njim ne? Niti sebi ne? Kako pa je potem z resnico vedrine, če jo vsaka zvedritev obrača v nezavezujoče duhamorništvo? In se ji smeji? Gleda nanjo od strani, od zgoraj, od spodaj? Vsaka *theoria*, ki ne premore vedrine, je učiteljica *hoi polloi*. Utrjuje obče zavezujoče. Ne pozabimo: Platonova ideja dobrega je osnovno vezivo skupnostnega življenja. V tem je njena moč, dostojanstvo, predvsem modrost. Toda vedrina ne more biti istorodna s tistim, kar miruje v obče zavezujočem in vztrajajočem v stalnosti izgleda, stalnem, stalno sporočljivi videznosti. Vedrina daje preobračanje obilja videznosti.

Če se vrnemo h Kantu in Nietzscheju, moramo povedati naslednje: vedrina se v ključnem vidiku razlikuje od imperativa moralnega zakona in volje do moči. Predstavlja nekakšno kočljivo slovo od moralne volje in volje do moči, se pravi od volje kot alfe in omega človeškosti človeka. Kočljivo zato, ker se pravzaprav poslavlja samo od *imperativnosti* volje, od najstva, najstniške zahteve po *stalnosti*, vselejšnjosti, nujnosti volje. Tudi volja namreč, tako kot vedrina, rada počiva. Vedrina najpoprej ni imperativna. Ni zazankanost volje do volje kot stalna odprtost za odločno izzivanje najboljšega v človeku, ki je vselej nejevoljna nad najslabšim v človeku. Vedrina je tako prvo ime za prostost, sprostitev od imperativnosti stalne izzvanosti v izzivanje najboljšega in stalne nejevoljne borbe z utrujenostjo. Sprostitev od nespečnosti evropskega duha, ki si najprej ne pusti spati zato, ker slej ko prej vsakdo zaspi za vselej.

Volji se ne pusti biti to, kar je, namreč odločno razklepanje možnosti biti *in* počivanje v zakritosti, sprejemanju samovolje vsakdana biti. Poslušni naravi vedrine v njenem nihanju iz razkritosti v zakritost in obratno lahko tako rečemo, da vedrina je, ko je, in da zvedritev vedrine sprosti človeka od stalne imperativnosti preseganja fizisa, sprošča od meta-fizike v njeni stalnosti, stalnega seganja čez, stalnega metanja čez fisis, fiziko, stalnega premetavanja v nespečnosti volje, duha, človeškosti človeka. Vedrina kot – končno – zvedritev in smeh ob pogledu na stalno neumorno nespečno pehanje človeka za stalnim, večno nespečnim, večno neumornim, večno nevsakdanjim, ki bojda odpravlja premenljivo danzadnevno življenje.

::SPOROČILNOST VEDRINE

In spet: komu govorim? Tistim, ki jim gre življenje v vsakdanu z lahkoto od rok ali tistim, za katere je vsakdan velikokrat komaj vzdržna ultimativna

borbena arena življenja? Lahkotnežem ali težakom? Kdo lahko sprejme misel o počivanju na sebi človeka in stvari in sveta in življenja kot življenju naklonjeno, hvaležno misel? Kot resnico v neki strogi neresnosti?

Govoriti moramo o tenki razliki, ki je ne zgrabi niti termit v svoje klešče, razliki med spontanostjo, ki se daje in odteguje, in o spontanosti, ki se jo vselej hoče, zatrjuje, potrebuje, predvideva, da nam gredo stvari od rok. Spontano prezentno (izvorni pomen – podarjeno), ki ga uzremo za seboj kot dogodeno in ga lahko ujamemo naknadno v reprezentaciji, ali pa spontanost kot vnaprejšnja reprezentacija, pričakovana, imperativna, najstniška, najstvena.

Torej primat reprezentacije, ki naj dokončno prinese prezentno spontano. Toda oh kako drugače spontano. Kot vselej izzivano, pričakovano, nujno predvidljivo, nujno motreno, da nas le ne ogrozi s svojo nesprevidenostjo, lahkotno improvizirajočo igrivostjo. Nuja izgotavljanja, proizvajanja spontano prezentnega, da nas ja ne najde na spečih nogah, da ga ja lahko predvidimo v njegovi nepredvidljivosti. Vnaprejšnje reprezentiranje kot pričakovanje prezentnega obilja kot udeleovanje, proizvajanje prezentnega kot podarjenega, torej proizvajanje lastnega daru, na drugi strani pa zvedritev prezentnega kot podarjenost, obdarjenost, darežljivost – in naknadnost vsakega pričakovanja, vsakega računajočega pričakovanja, vsakega računa. Spontano obdarjenosti z vedrino nas spotakne v pričakovanju in predvidevanju, motrenju, zato naj bo spontano vselej vpeto v skrb izgotavljajočega motrenja.

Kako lahko ta človek dopusti resnico logosa, ubranosti, ki daje in odteguje bit, vedrino, nevsakdanje in vsakdanje? Ko pa mora vendarle toliko postoriti sam, odgovorno, računajoče, da se vsaj približno spodobno izpelje vsakdan, za tisto nevsakdanje pa je še čas, zato ga raje predvidimo, postavimo ga v čas, ki prihaja, postavimo ga raje v obljubo nevsakdanjega v nedoločni prihodnosti, nevsakdanjega, ki bo odrešilo človeka vsakodneвно danzadnevnega.

Odločneje: temeljno razpoloženje, ki ščiti zgroženega pred lastno ogroženostjo, pred nepredvidljivostjo, nepreračunljivostjo življenja, pred grožnjo minevanja ali zadnjega spanca, je upanje. Upanje je tisto pričakujoče v človeku, ki si vnaprej reprezentira prezentno, ki ga še ni, in ga le naj še ne bo. Kako drugače vedrina! Prezentno v spontani obilnosti zvedritve/ razkritja videznosti, ki ga lahko reprezentiramo za nazaj, pa še to zvečine le s hvaležnostjo uspelosti, v vzklikom, mejdun, se je življenje dobro obrnilo!

::O VZGOJI EVROPSKEGA ČLOVEKA

Husserlova postavka, da je resničen tisti svet, ki je pridobljen s transcendentno redukcijo in epohé, ki odpravljata naivnost naravne in objektivistične zavesti, postavlja težo na odraslega človeka. Po Husserlu svet ne stoji na

mladih, pač pa na mladih – odraslih. Človek ima lahko samo rad Husserla vpričo naraščajoče infantilizacije sveta. Pootročenja, katerega prvo merilo je trditev, da si v vsakem življenjskem obdobju optimalen, vselej relativno, toda optimalno zrel in dovršen. Drugače rečeno: ni infantilizacije brez izgubljanja čuta za znanstvenost.

Da resnejša znanost zahteva zrelejšega človeka, je jasno. Najprej mora biti domač v objektivnih, dejstvenih znanostih, se pravi, najprej mora skozi osnovno- in srednješolsko posredovano znanost, sprva na način usvajanja znanstvene govornice. Potem se šele začne premislek o novoveški biti človeka. Človeku se začne privzgjajati čut za zgodovinski horizont novoveške transcendentnosti. Začne se vzgoja v transcendentalni izkušnji in resnici, ki zahteva samozaverovanost in neodvisnost mišljenja. In šele po miselnem izkušanju transcendentalne resnice človeka se začne previdno, počasi, tipajoče odpirati delovni teren z natančneje odmerjenimi znanstvenimi nalogami, ki šele – morda – prinesejo izvirnost, zrelost, človeka v razmišljanju. Znanstveno zorenje se začne šele po 30. letu starosti. Počasi, nadebudno. (Odmev Nietzschejevega stavka, da je človek pri 30. letih otrok v visoki kulturi.)

Nujnost sosledja: objektivna znanost → transcendentalna znanost → znanost življenja kot spoprijem s transcendentalno resnico.

Zakaj najpozneje spoprijem s transcendentalizmom? Zato ker ta od človeka zahteva neko zrelost. Torej spoprijem, ki ni na način infantilnega, naivno “ludističnega” zgolj zavračanja transcendentalnega subjekta v človeku, zavračanja znanstvenosti. Pač pa kot negovanje primarnega življenjskega uvida, morda doslej celo najprimarnejšega, v razpoložensko ubranost človeka v svet in zgodovino razpoloženj, ki šele dajejo objektivno in transcendentalno resnico človeka. Spoprijem z lastno končnostjo, sprostitev vanjo. Najtišja, jeklena ura človeka. Drugi uvid: uvid v mahinalno dejavnost kot temeljno razglašenost in neubranost evropskega človeka, ki v visoki kulturi od Platona naprej, prek krščanstva pa vse do moderne znanosti in transcendentalne znanosti živi in misli *diverzijo* glede končnosti biti. Evropski človek visoke kulture že doolgo doolgo časa razvija znanstvenost življenja tako in zato, da bi začel živeti nekaj povsem drugega.

Silovito zažrta v človeka je misel drugega. Posiliživ v prevladujočem dolgčasu pravi: “Ko bi se vsaj našlo kaj drugega.” Popotniška duša se ozkosti domovine odrešuje z mislijo na svet onkraj kot nekaj povsem drugega. Pivec piva spi je prvega na dušek in si zaželi vselej drugega. Sveti Janez in njegova duša vztrepavata ob najtišji slutnji drugega, povsem drugega Kristusovega prihoda. Platon z bičem uma žene konja razsodnosti in sle na rob neba, žene človeka gledat nadnebni svet, kot nekaj povsem drugega. Božanski um kot poetični um, pravi Aristotel, je tisto nekaj v človeku, kar je nekaj povsem drugega.

Bit Stvarnika je nekaj povsem drugega od biti ustvarjenega. Večnost je nekaj povsem drugega od časa. Umetniška instalacija WC školjke hoče povedati nekaj povsem drugega.

Naj se vsega TEGA, kar dolgo vztraja v visoki kulturi, že enkrat oprime nekaj drugega. A hotel sem povedati nekaj drugega ...

Vnovično odkrivanje mere človeškosti človeka. Prva mera človeka: smrt odmeri dolgotrajno življenje in umerja njegovo biti na tragično vedro živost. In šele to odstrtje primarnega občutenja – ponavljam – zrelega, odraslega človeka, ki zazna nezrelost kot nezmernost nejevoljnega občutenja in mišljenja sveta in življenja, lahko zares ohrani in krepi tako znanstveno objektivno kot znanstveno transcendentalno resnico v njuni legitimnosti, *zgolj in le* v kolikor ju umerja na končnost biti in nihanje iz budnosti v spanje, razkrivanja v zakrivanje in nazaj, se pravi budnosti transcendentalnega uma in njegovega počitka v obkroženosti z dejstvenostjo objektivnega. Nič nas namreč ne more več peljati drugam, k nečemu povsem drugemu, stran od končnosti biti. Tudi in predvsem z deloholizmom transcendentalne pojmovnosti ne. Brez zasidranosti vse pojmovnosti v končnosti biti je vsak človek, vsaka filozofija pač še nezrela. Predvsem kot še ne dovolj zrela za otroka, tretjo, poslednjo stopnjo človeka, ki nastopi po prelevitvi iz človeka predtranscendentalne kamele (ki poslušata diktat "ti moraš") in transcendentanega leva (ki poslušata svoj "jaz hočem"), v človeka otroka ("jaz sem"), ki ne premore drugega kot igrivost biti. Kot človeka vedrine. Nič nas ne more peljati drugam, v nekaj povsem drugega, kot je tesnobna vedrina. Človek ne more ubežati temeljni draži biti, biti v dražljivosti darežljivega, igrivega podarjanja obilja videznosti, ki se prekopicuje sem ter tja, kot lahkotnost v improviziranju ob pripoznanju Županičevih verzov: Kot konji splašeni z vetrovi in na konjih mladi dnovi, kam?

Toda: mar nas ni tukaj zgrabila sila in sla imperativnosti? Človek *mora* biti bitje vedrine? Smo zadosti bogati, da se distanciramo od te voluntaristične misli? Vedrina je vrženost v odprto polje možnega, ne da bi zahtevala zase imperativnosti, ker sama ni na način kategoričnega imperativa. Poigra se namreč tudi z voljo do volje, voljo do vedrine in jo kaj rada osmeši.

::ZAKLJUČEK

Kaj je torej to filo-zofiranje? Bolj kot na zofiji, vednosti, je tu poudarek na filiji, tistem ljubezenskem, prijateljskem filozofije. Da bi se morda s potopitvijo v tolmun katranske žalosti in zlate radosti sveži povrnili k pameti, ki tako rada odleti! Zato pa jo imamo radi, ne kot nujnost, predpostavko, pač pa kot luksuz, kot vznik obilja potrjevanja človekovega smrtniškega življenja v njegovi angelski živalskosti, na poti k zadnjemu brezpotju.

::LITERATURA

Husserl, E. (1975): *Kartezijanske meditacije*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Husserl, E. (2005): *Kriza evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija*. Ljubljana: Slovenska matica.

Kant, I. (1993): *Kritika praktičnega uma*. Ljubljana: Analecta.

Lévinas, E. (1998): *Etika in neskončno / Čas in drugi*. Ljubljana: Družina.

Nietzsche, F. (1988): *Onkraj dobrega in zlega, H genealogiji morale*. Ljubljana: Slovenska matica.