

Kulturne, teološke in filozofske korenine sodobne ideje dialoga

Dialog kot način biti

Kulturna zgodovina Zahoda je v svojem jedru zgodovina dialoga, to pa ne pomeni, da se je Zahod navzven tudi vedno dialoško obnašal. Kultura Zahoda, ali če svoj pogled nekoliko omejimo, kultura Evrope se je napolajala iz treh temeljnih virov, ki jih simbolično označujemo po njihovih središčih: Jeruzalem, Atene in Rim. Ta središča niso bila posnetek drugo drugega, ampak so se po svojem bistvu drugo od drugega razlikovala. To, da so se pozneje stekla v eno, evropsko kulturo, pa jim je omogočil podoben odnos, ki so ga gojila do drugačnosti.

Prav odnos do drugačnosti odpira vprašanje dialoga. Na drugačnost se je mogoče odzvati dialoško, lahko pa se nanjo odzovemo tudi z monologom, konfliktom ali asimilacijo v njej. Ti trije odnosi odsevajo krizo identitete, zaradi katere neka kultura ali neki posameznik ni več zmožen vzpostaviti dialoga z drugačnostjo, še manj pa je zmožen v njej prepoznati enega od virov svoje lastne identitete. Če je konfliktni odnos posledica tega, da se človek počuti ogroženega od drugačnosti, je za asimilacijski in za monološki odnos značilno, da ga prvi dela slepega za njegovo lastno avtonomijo, drugi pa za avtonomijo drugačnosti. Konflikt vodi v spopade, monolog v izolacijo in osamljenost, izguba v drugačnosti - asimilacija - pa pomeni beg pred samim seboj. Vsi trije primeri so izraz nezrelega odnosa, v katerem bodisi istost izključuje drugačnost bodisi drugačnost istost. V nasprotju z njimi razume dialog drugačnost prek istosti in istost prek drugačnosti. V dialogu

istost ne izniči drugačnosti (monolog) niti drugačnost istosti (asimilacija).

Človek doseže svojo polnost v pristnem dialoškem razmerju. Že sv. Avguštin je človeka, ki je po svojem bistvu oseba, opredelil kot dialoško bitje, razpeto med istostjo in drugačnostjo, med jazom in nejazom: »Kaj je tako zelo tvoje kakor ti? Kaj je tako zelo netvoje kakor ti?«¹ Po sv. Avguštinu človeka ne moremo razumeti, če ga zapremo na obzorje istosti ali na obzorje drugačnosti, ampak ga lahko razumemo le kot dinamično celoto, ki jo obenem sestavljata istost in drugačnost.

Dialog, ki konstituira človeka kot dinamično celoto istosti in drugačnosti, je oznaka za *način njegove biti*. To predvsem poudarjata Martin Buber in Hans-Georg Gadamer. Dialog ne sodi v vrsto kategorij, ki človeka statično opredeljujejo kot predmet po njegovih lastnostih, to je po tem, *kaj ima*, ampak v vrsto kategorij, ki opredeljujejo kvaliteto njegove biti, to je po tem, *kako je*. Dialoškost - zmožnost odnosov z drugimi ljudmi, z okoljem in s samim seboj - ni ena od zunanjih lastnosti človeka, ampak njegova temeljna zmožnost, ki mu omogoča nenehno izpopolnjevanje njegovega načina bivanja. Zmožnost izpopolnjevanja in spreobračanja je bistvena značilnost človeka kot kulturnega bitja. Ko govorimo o *načinu bivanja*, ne govorimo več o tem, kaj človek ima, ampak o tem, kako je. S tem postavimo kategorijo »biti«² nad kategorijo »imeti«³ in se obenem preusmerimo k vprašanju svobode, ki je zmožnost nenehne izbire načina biti. Ko nekoga opredelim po *načinu* njegove biti, ga opredelim glede na

njegovo *kulturo*, ki je le zunanji izraz njegove notranje zmožnosti *svobodnega izbiranja in odločanja*. Človek se torej razkriva v slogu svojega bivanja: »Človek je slog.«

Velja pa tudi narobe: »Slog je človek sam« (grof de Buffon). Samo človek ima svoj slog ali stil. Je edino bitje, ki presega svet. Zato lahko samo izbira način svoje biti v svetu in s tem svoj slog. To misel je lepo izrazil filozof iz 3. stoletja, Plotin, ko je dušo primerjal z morjem, materialni svet pa z mrežo, potopljeno v morje: »Svet ima dušo, toda duša mu ne pripada, ampak ga spremlja; svet je pod oblastjo, in ne vlada; je v lasti, in ni lastnik. Svet [...] je v duši, ta pa ga drži pokonci. Ničesar ni, kar ne bi bilo deležno duše. Svet je kakor mreža, potopljena v vodi, zato si ne more prisvojiti tega, v čemer je. Z morjem potuje naprej tudi mreža. [...] Po svojem bistvu ima duša tolikšno moč, da lahko v istem zaobjame vse telo; in kjer je telo, tam je tudi duša« (*Enn.*, IV, 3, 9). S tem je Plotin naredil korenit preobrat. Prelomil je z vsakdanjim »naravnim razmišljanjem« (Husserl), po katerem predmetni svet vlada nad našim osebnim, ali kakor se je izrazil Platon, po katerem je duša ujetnica telesa. Nasprotno, po Plotinu je duša dinamično počelo, ki vlada nad telesnim svetom in usmerja življenja. Ta ideja je postala žarišče eksistencialne filozofije: »Substanca človeka je eksistenca« (Heidegger, 1997: 292). Po svojem bistvu človek ni skupek predmetnih lastnosti, ki so postavljene ena ob drugo, ampak - veliko globlje od tega! - svoboda, ki je izvir nenehne izbire bivanjskih načinov.

V samem svojem jedru je svoboda izbiranja povezana z odnosom do drugačnosti, ki tudi določa slog nekega človeka ali kulture. Prav vprašanje odnosa do drugačnosti je bilo nadvse živo v kulturah, ki smo jih simbolično označili po njih središčih kot Jeruzalem, Atene in Rim. Jeruzalem - središče judovstva in rojstni kraj krščanstva - je bilo mesto re-

ligioznega dialoga, v katerem se je človek srečeval z Bogom v njegovi presežni drugačnosti. V Atenah, glavnem mestu grštva, se je na *agori*, trgu, namenjenem političnemu in poslovnemu življenju, razvil politično-filozofski dialog. Iz njega sta se razvili filozofija in demokracija. Zasluga mogočnega rimskega imperija pa je bila, da se je ponižal pred kulturno veličino vojaško poražene Grčije in postal prvi posrednik njene kulture. Tako je Rim ustvaril model kulturnega dialoga, Atene so ustvarile antropološko-filozofski model in Jeruzalem etično-teološki model dialoga. Vsak na svojem področju so Rim, Atene in Jeruzalem sprejeli drugačnost kot vir novih možnosti, vedno vnovične renesanse in samopreseganja.

Rim: kulturni model dialoga

Evropska kultura je po svojem bistvu kultura dialoga. To izzivalno tezo je v delu *Evropa, rimska pot*² razvil Rémi Brague, predavatelj filozofije evropskih verstev na Guardinijevi stólici v Münchnu in srednjeveške islamske filozofije na pariški Sorboni. Svojo idejo utemeljuje na tezi, da je ob svojem nastanku v srednjem veku Evropa za svojo pot izbrala rimski kulturni model. Ta izbira je Evropi, ki je svoj kulturni vzpon začela iz nič, omogočila vrsto vedno novih prerokenj, renesans, začenši s prvo, karolinško. Izbira rimskega kulturnega modela ni v tem, da je Karel Vélíki, »očé Evrope«, prevzel kulturne dosežke antičnega Rima, ampak da je zavzel držo, ki jo je Rim zavzel do politično podrejene Grčije. To držo je slikovito predstavil rimski pesnik Horacij v svojih *Pismih* (II, 1, 156): »Ujetnica Grčija je ujela svojega divjega zmagovalca in vpeljala umetnosti v neotesani Lacij«. Horacij se ne spreneveda glede krutosti, s katero so njegovi rojaki širili politično gospostvo. Ta vidik nenazadnje prevlada tudi v podobi, ki jo ima o Rimljanah današnji čas. Kljub svoji vojaški krutosti pa je bil Rim sposoben pre-

poznati kulturno veličino Grčije, ki si jo je vojaško podredil, njej pa dovolil, da ga je prevzela s svojo kulturo. S tem je prišlo do pomembnega premika v kulturni identiteti Rima: težišče njegove kulture se je premaknilo izven Rima, v Grčijo. Rim grške kulture ni izničil, ampak ji je dal možnost, da je ponovno zaživela na njegovih tleh, kar je bila prva renesansa grške klasike. Spomniti velja le na rimskega cesarja Marka Avrelija, filozofa na prestolu, ki svojega dnevnika ni pisal v latinščini, ampak v grščini.

Podobno držo je zavzel Karel Véliki. Karolinško cesarstvo z glavnim mestom Aachnom je bilo daleč od tedanjih kulturnih središč: Bizanca, Bagdada, Meke. Bilo je tudi daleč od zemljepisnega središča tedaj znanega sveta, ki je bilo nekje na Srednjem vzhodu. Karel Véliki je torej vladal na obrobju, izven središč. Da bi se uveljavil, je začel politično tekMOVATI z Bizancem, ki je bil tedaj središče krščanstva in je veljal za legitimnega dediča antike. Karlov življenjepisec Einhard pa pripoveduje še o drugi, manj znani strani njegovega življenja: ponoči, ko ni mogel spati, se je Karel Véliki, »oče Evrope«, zagrizeno učil pisati na tablicah, ki jih je imel shranjene pod blazino. On, ki velja za očeta šole, je bil sam šolar na »večernih tečajih«. In: ni se učil niti galsko niti nemško, ampak latinsko. Evropa, nepismena celina, se je najprej učila brati latinsko in grško. Brague meni, da je »skrivnost njene veličine« (Brague 2003: 125) v tem, da ji ni bilo odveč, postaviti se v položaj drugotnosti in si izbrati vir svojega kulturnega bogastva izven sebe. Danes se zdi ta odločitev nekaj samoumevnega, v resnici pa je bila njena postavitev v položaj drugotnosti rezultat premišljene in svobodne odločitve, ki bi lahko bila tudi povsem drugačna, kakor bi tudi Rimljani v svoji vojaški premoči lahko grško kulturo povsem uničili. Odločitev Evrope pa kaže, da je antiki priznala kulturno prvenstvo, sama pa se je postavila v položaj drugotnosti.

Njena kulturna zavest je zato po svojem izvoru razsrediščena, ekscentrična, z virom izven sebe, kar je njeni drži dalo pečat kulturne dialošKOSTI vse do konca francoskega 17. stoletja, ko se je uveljavila novoveška težnja po zavračanju zunanjih virov in temeljev. Šele tedaj pride v kulturni drži Evrope do premika od ekscentričnosti k temu, kar mnogi označujejo kot evropocentričnost. S tem je izgubila izvorno držo drugotnosti.

Drža drugotnosti ji je omogočala, da se je učila od drugih kultur. Vsakokrat, ko se je obrnila k svojim antičnim virom, je prišlo do njenih ponovnih rojstev, renesans. V nasprotju z evropsko kulturo islam nikoli ni zavzel drže drugotnosti v odnosu do antike. Antična spoznanja, za katera se je zanimal, je sprejel in asimiliriral, a antike nikoli ni sprejel kot svojega temelja, h kateremu bi se zaradi njegovih neminljivih, klasičnih dosežkov bilo vredno vračati kot k viru prerojenja. Zato islam ne pozna renesans.

Kulturno držo drugotnosti je omogočala tudi latinščina, ki je Zahod ni imel za jezik Boga samega, kakor je to veljalo v islamu za arabščino. V islamu je vsako tuje delo, prevedeno v arabščino, jezik Boga, pridobilo na svoji vrednosti in dostojanstvu. Muslimanski svet drugih kultur ni sprejemal kot vir, ki bi ga lahko kulturno obogatil, ampak je samega sebe razumel kot dopolnitev in obogatitev drugih kultur. Nasprotno Zahod latinščine ni razumel kot absolutni jezik, ki bi bil dopolnitev drugih. Latinščina je veljala za enega od jezikov, v katere je bilo prevedeno Sveto pismo. Ker so se latinščino morali vsi učiti in je zato nihče ni mogel imeti za materin jezik, so bili pred njo vsi enaki. Zato je lahko vršila vlogo srednika, ne da bi se sama postavljala v središče.

Nenazadnje je k razsrediščeni zavesti Evrope prispevalo tudi krščanstvo. Ideja drugotnosti je temeljni kamen krščanske zavesti. Krščanstvo se zaveda, da je drugotno že z zgo-

dovinskega vidika, ker je prišlo za judovstvom. Tudi islam je prišel za judovstvom in iz njega izhaja, a se v nasprotju s krščanstvom do njega ne postavi v položaj drugotnosti. Po nekaterih virih naj bi Mohamed prihodnjemu kalifu Omarju rekel, da branje Korana zadoštuje, zato imajo islamski teologi študij Svetega pisma za nepotreben ali pa ga celo prepovedujejo. Judom in kristjanom namreč očitajo, da so razodetje slabo razložili ali pa ga celo hoté ponaredili (Brague 2003: 62–63). Tudi v krščanstvu se je poskušala uveljaviti podobna težnja, ki jo po njenem zagovorniku Markionu poznamo kot markionizem, a jo je krščanstvo zavrnilo kot krivoverstvo. Ker je razodetje svojo polnost doseglo v Novi zavezi, v Jezusu Kristusu, je po Markionu Stara zaveza nepotrebna in jo je treba zavreči. V nasprotju z markionizmom se krščanstvo nenehno vrača k Stari zavezi kot svojemu viru. S tem kaže, da drugačnosti niti ne odpravlja niti ne asimilira, ampak jo sprejema v njeni drugačnosti takšno, kakršna je.

Pravi nosilec drugotnosti v krščanstvu pa je Jezus Kristus, ki z vsem svojim bivanjem utemeljuje ontologijo drugotnosti. Jezus Kristus, sin živega Boga, se je utelesil, da bi stregel, in ne, da bi mu stregli. Njegovo življenje, ki temelji na popolni odpovedi samemu sebi, je sv. Pavel označil z besedo *kenosis*.³ Izničenje ali izpraznjenje samega sebe, kar beseda pomeni, omogoča, da v krščanski ontologiji prvo, osrednje mesto zavzema drugi, bližnji, in ne jaz. Ontologija, ki temelji na biti Jezusa Kristusa, ima dve pomembni posledici: sekularizacijo, tj. ločitev med svetim in posvetnim,⁴ in svetost človeškega življenja, ki izhaja iz Božjega učlovečenja. S tem se krščanstvo radikalno loči od drugih religij, ki ne ločujejo med svetim in posvetnim, Boga in človeka pa ločujejo z nepremostljivim prepadom. Takó je religiozni model drugotnosti, značilen za krščanstvo, teološko podprl kulturni model drugotnosti, ki ga je Evropa prevzela od Rima.

Po svojem izvoru je evropska kultura dialoška, kar ne pomeni, da se tej drži pozneje ni nikoli izneverila. Zlasti z novim vekom je postajala vse bolj evropocentrična in monološka. Za njeno izvirno držo pa je bila značilna dialoškost, odprtost do drugačnosti, do vrednot drugih kultur, ki jih je prepoznala kot neminljive, tj. klasične, in jih sprejela za svoje. Veličina Evrope je v tej njeni izvorni učljivosti, iz katere se je vedno znova prenavljala in postajala kulturno bogatejša. S tem, ko je antiki priznala kulturno prvenstvo, je privzela držo drugotnosti, to pa je v njej porodilo tudi nekakšen občutek niževrednosti, ki jo je spremljal tudi v odnosu do drugih kultur. Zaradi tega Evropi ni bilo težko pogledati nase skozi oči drugih kultur, iz česar je nastala posebna literarna vrsta, ki je v drugih civilizacijah ni mogoče najti. Dela, ki Evropo prikazujejo skozi oči drugih kultur, so na primer Montesquieujeva *Perzijska pisma*, Cadalsova *Pisma iz Maroka* ali Favrova *Poučna in nenavadna pisma*, za katera so avtorji gradivo črpali iz poročil misijonarjev. Takó so kulture, ki si jih je Evropa politično podredila, imele na Evropo določen vpliv in jo kulturno bogatile. Njena drža je drža dialoga, ki temelji na zavesti, da prava moč kulture ni v zavračanju tujih kultur niti v tem, da jih asimilira, ampak v tem, da zmore nase pogledati tudi skozi njihove oči in se ob tem prenavljati. V tem je ena temeljnih značilnosti dialoga: pogledati nase skozi oči drugega.

Jeruzalem: etično-teološki model dialoga

Temeljno vprašanje, na katerega različne religije iščejo odgovor, je vprašanje o razmerju med Bogom in človekom. Judovstvo je to razmerje razumelo kot zavezo, ki se je po krščanski razlagi z novo zavezo dopolnila v Jezusu Kristusu. Jedro in rdeča nit obeh zavez pa je postopno razodevanje božje ljubezni, ki se je v vsej svoji polnosti razodela v Kristusu, Bož-

jem sinu. V tem se Sveto pismo jasno razlikuje od ostalih religij: odnosa med Bogom in človekom ne pojmuje niti kot izključujočega razmerja, ki bi Boga in človeka zaprlo vsakega v svoj svet, niti kot zlitja v eno celoto, ampak ju postavlja kot dva samostojna, neizprosna sogovornika, ki pa vstopata v dialog ljubezni. Zgodovina obeh zavez je zgodovina dialoga ljubezni med Bogom in človekom. Kakor med sogovorniki v resničnem dialogu ni niti popuščanja niti izkrivljanja resnice, tako je tudi svetopisemski dialog med Bogom in človekom dramatičen: poln iskanj, največkrat neznosnih napetosti (Job), predvsem pa nepričakovanih preobratov (spreobrnjenje sv. Pavla). Neizčrpno bogastvo božjega življenja se v nobenem drugem odnosu ne bi moglo razodeti na tako veličasten in pristen način. V dialogu Bog spregovori na človeški način, kar omogoča, da človek Božjo besedo tudi sprejme, to pa ne zmanjša napetosti, ki je posledica Božje presežne drugačnosti, ki nenehno ruši omejene, mitične podobe, ki si jih človek po svoji volji ustvarja o Bogu in jih preslikava vanj. Božja beseda, izrečena v dialogu, je človeška, obenem pa neskončno presega vsa človeška obzorja.

V dialogu se postopoma razodeva Božja ljubezen do človeka. Že v Mojzesovih knjigah Bog razodene svoje prijateljstvo do človeštva, kar se pokaže v *izvoljenosti* Izraela. Božja svetost pa se vedno bolj razodeva kot bogastvo dobrote in zvestobe (2 Mz 34,6). Najgloblje so dramo ljubezni v stari zavezi doživljali preroki, ki so dialog med Bogom in izvoljenim ljudstvom primerjali razmerju med zaročencem in zaročenko, polnim strastne ljubezni in ljubosumja, trpljenja in odpuščanja. Dialog ljubezni, ki je daleč od tega, da bi bil le površna izmenjava besed, ima za cilj ustvariti človeku novo srce, zmožno ljubezni (Ezk 36, 26. 16,60). Ta cilj pa je od Boga zahteval, da je v dialog vedno vlagal več, kakor mu je izvoljeno ljudstvo vračalo: »Z večno ljubeznijo

te ljubim, zato ti tako dolgo izkazujem dobroto,« razglašala Bog (Jer 31, 3.20.22).

Vedno močnejša je postajala tudi zavest, da Bog ne nagovarja samo izvoljenega ljudstva, ampak vsakega posameznika, še zlasti pravične, uboge in majhne, nenazadnje tudi pogane in vse stvarstvo (Mdr 11, 23). Človek na njegov nagovor odgovarja s svojo ljubeznijo in slavi ne samo svojega Gospoda, ampak vse, kar je z njim povezano: njegovo ime, postavo in modrost. Svojo ljubezen do Njega pa je pripravljen zapečatiti z mučeništvom (2 Mkb 6-7). Ko je rabi Aqiba leta 135 mučeniško umiral za Boga, je dejal: »Ljubil sem ga z vsem svojim srcem in z vsem svojim imetjem. Nisem pa še imel priložnosti, da bi ga ljubil z vsem svojim življenjem. Ta trenutek je prišel.

Dialog ljubezni med Bogom in človekom se je začel s stvarjenjem, dopolnil pa se je v novi zavezi z rojstvom, smrtjo in vstajenjem Božjega sina. V tem dogodku se razodene brezmejnost Božje ljubezni. Bog, ki se »spominja usmiljenja« (Lk 1, 54), gre prek vseh meja in se človeku izroči kot dar. Daru pa si ne moremo nikoli prislužiti, ker je po svojem bistvu vedno zastojniški in je sad dobrote. Po svoji dobroti in človekoljubnosti nas Bog rešuje, »a ne zaradi del pravičnosti, ki bi jih storili mi, marveč po svojem usmiljenju, s kopaljo prerojenja in prenovitve po Svetem Duhu« (Tit 3, 5; Rim 5, 6). Nova zaveza je nova, ker je Kristus »prinesel vso novost, prinašajoč samega sebe« in je sam »Novost, ki je prišla prenovit in poživiti človeka.«⁵ V tej Novosti se je razodelo nekaj, česar človeško »oko ni videlo in uho ni slišalo« (1 Kor 2, 9): brezmejnost Božje ljubezni. Bog je človeka prvi ljubil, njegova ljubezen pa je tako brezmejna, da za življenje sveta ni odlašal darovati svojega edinorojenega Sina (Jn 3, 16; Rim 5, 8). »On ni prizanesel lastnemu Sinu, temveč ga je dal za nas vse. Kako nam torej ne bo z njim tudi vsega podaril?« (Rim 8, 32). Ta do-

godek ni eden izmed dogodkov sveta, ampak je Dogodek, v katerem je Bog svet ustvaril in h kateremu je svet usmerjen. Je Dogodek pred vsemi dogodki. V njegovi moči človek ljubi in je od Boga ljubljen. Je korenina, ki omogoča sleherni dialog, obenem pa je tudi poslednji smisel vsakega dialoga. Brez ljubezni se dialog razvodení in se izniči. Najvišji in nepresegljivi kriterij katerega koli dialoga je torej dialog ljubezni, v polnosti uresničen v osebi Jezusa Kristusa, zato Janez v začetku svojega Evangelija Jezusa Kristusa ne označi zgolj slučajno kot učlovečeno Besedo (Logos). »V začetku je bila Beseda in Beseda je bila pri Bogu in Beseda je bila Bog. Ta je bila v začetku pri Bogu. Vse je nastalo po njej in brez nje ni nastalo nič, kar je nastalo. V njej je bilo življenje in življenje je bilo luč ljudi« (Jn 1, 1-5). Kakor Jezusa Kristusa ne moremo ločevati od sveta, tako ga tudi ne moremo ločevati od Boga. On, »edinorojeni Bog, ki biva v Očetovem naročju«, je razložil Boga, ki ga »ni nikoli nihče videl« (Jn 1, 18). Po Jezusu Kristusu, razodeti in učlovečeni Besedi, je bivanje človeka in sveta dobilo nov smisel. Na razodetju, da je Bog ljubezen (1 Jn 4, 8.16) in da je človek ustvarjen v Jezusu Kristusu, temelji tudi spoznanje, da se lahko človek v polnosti uresniči le prek dialoga ljubezni. Kristologija je temelj radikalne, dialoške ontologije.

V filozofskem jeziku je dialog med Bogom in človekom formuliral Martin Buber (1878-1965), filozof, izhajajoč iz judovskega izročila, ki je opozarjal, da je pristno razmerje med človekom in Bogom dialog. Temeljna kategorija njegove filozofije dialoga je razmerje. »Na začetku je razmerje: kot kategorija bitja [...]. *A priori* razmerja; *vrojeni ti*« (Buber 1982: 21). Zaveze ni mogoče opredeliti s kategorijami aristotelske substancialne ontologije, ki daje prednost predmetu, ampak s kategorijo razmerja. To, kar je človeku vrojeno, niso ideje, ampak razmerje, ki ga ni brez tija.

Bubrova ontologija - ontologija vrojenega tija - je ontologija dialoga (ontološko bivanje), ki ni le v nasprotju s tradicionalno objektivistično-substancialno ontologijo, ampak tudi z novoveško subjektivistično ontologijo (monološko bivanje) (Buber 1982: 118). Sve-topisemska ideja človeka ni ideja vaze zazrtega jaza, za katerega je razmerje zgolj nebitvena lastnost in jezik eno od sredstev, ampak ideja duha, ki se rojeva iz razmerja oz. iz jezika. »V resnici namreč ni jezik v človeku, ampak je človek v jeziku in govori iz njega - tako tudi vsaka beseda, tako vsak duh. Duh ni v jazu, marveč med jazom in tujem« (Buber 1982: 29). Te izvirne resnice pa človek ne uvidi vedno, saj v njegovem površnem, vsakdanjem življenju največkrat prevlada neosebna drža, usmerjena k stvarjem, k predmetom, k tistemu, kar človek ima. To površno držo, ki obravnava svet in človeka kot predmet in se kaže v besedi »jaz-ono«, razlikuje Buber od izvirne drže, ki se kaže v temeljni besedi »jaz-ti«, to pa je mogoče »izgovoriti le s celim bitjem« (Buber 1982: 3). Resnično življenje temelji na tej izvirni, celostni drži, ki je vsa usmerjena k srečevanju: »Vse resnično življenje je srečevanje« (Buber 1982: 9).⁶ Srečevanje ne pomeni »nekaj imeti«, ampak pomeni »stati v razmerju«. Človeka torej ne opredeljujejo njegove vsebine, ampak razmerje, ki se v polnosti razvije v dialogu in srečevanju. Zato človeka tudi ne moremo razumeti pravilno, če ga opredelimo kot posameznika znotraj vrste *animal rationale*. Izvirno ga lahko razumemo le iz njegovega razmerja z izvornim Ti-jem. Še preden jaz stopi v razmerja, ki jih ima s predmetnim svetom, pa stoji pred večnim Ti-jem, zato svet ni nekaj poleg Boga, ampak je v Njem, v večnem Ti-ju.⁷ Popolno razmerje je dialoško razmerje. Samo znotraj takšnega razmerja je mogoče osmisлити tudi ljubezen. Ljubezen, ki je zaprta v monolog, je pekel, Lucifer; ljubezen, ki ostaja v dialogu, pa je odgovornost (Buber 1982: 15; 118).

Atene: antropološko-hermenevtični model dialoga

V Atenah je dialog doživel svoj vzpon s Sokratom in Platonom, ki sta ga uporabila kot sredstvo iskanja resnice, uveljaviti pa sta ga poskušala tudi v politiki, a neuspešno. Za Sokrata je bil dialog najvišji način uresničevanja filozofske misli, Platon pa ga je uporabljal bolj kot literarno vrsto, ki bi jo v marsikaterem od svojih del lahko nadomestil s kakšno drugo. Najpomembnejše je, da sta Sokrat in Platon jezik razumela kot izvirno mesto resnice. Takšno razumevanje jezika ima svoje korenine v obdobju, ko je grška družba prehajala iz arhaične v klasično, polisno ureditev, ko se je vloga jezika in besede korenito spremenila (Vernant 1986: passim.). V arhaični dobi, ko je bilo najvplivnejše kraljestvo mikensko, je bila beseda in s tem politična moč v rokah kralja, z razkrojem kraljestva po 12. stoletju pred Kristusom in izginotjem kralja pa je beseda postala svobodna, kar je omogočilo nastanek mestne države in racionalnosti. Na mesto kralja stopi sedaj beseda «logos», o čemer priča misel sofista Gorgiasa: »Beseda je mogočen vladar« (Diels in Kranz 1922: 251). Doslej je bila beseda odvisna od vladarja, odslej je vlada odvisna od besede. Politična moč je počasi prehajala v roke državljanov, ki so veljali za enake in so o političnih odločitvah razpravljali na *agori*, mestnem trgu, kjer se je merila moč besede. Močnejša je bila beseda govornika, večja je bila možnost, da uveljavi svoje ideje. Z besedo pa je v središče stopil tudi človek in njegova eksistenca. Beseda, »izpostavljena« na *agori*, ni bila več zaprta v privatno in religiozno sfero, ampak je postala najpomembnejše, vsem dostopno sredstvo politične uveljavitve, *agora* pa središče *polisa*.

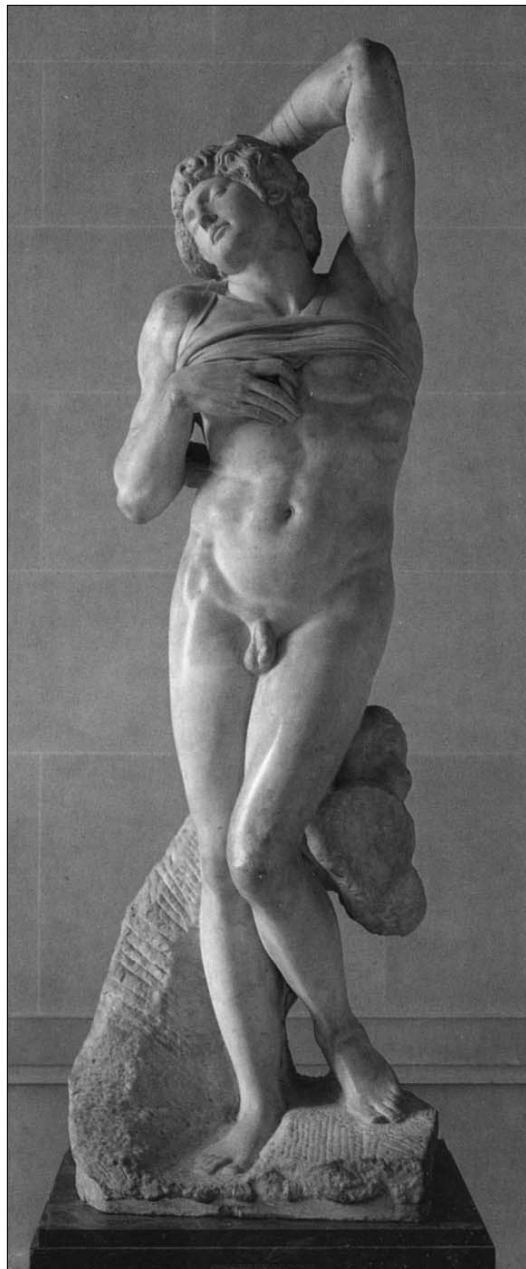
To ni omogočilo le razvoja različnih besednih vrst, med katerimi je osrednje mesto pripadlo govorništvu, ampak je povečalo tudi zanimanje za iskanje resnice in pravičnosti, kar je filozofiji dalo novega zaleta in jo postavilo

v povsem novo vlogo. Pred očmi mnogih je na javnem prostoru imela možnost za zmago tista beseda, ki je bila močnejša v argumentih in je poslušalce nagovorila takó, da se je v razmerju do njih postavila v objektivno in neopredeljeno sredino. Temeljna kategorija grškega *polisa* je s tem postala ideja sredine in enakosti, ki je izpodrinila hierarhično zasnovani kozmični in družbeni red. Naravoslovci sveta niso več razlagali hierarhično, ampak simetrično z idejo enakomerne porazdelitve elementov in vlog «isonomía». Tudi zdravje so razumeli kot enakomerno razporeditev moči. Na družbenem področju se je začela uveljavljati ideja, da pred zakonom in besedo ni nihče privilegiran, ampak so vsi enaki. Kriterij moči neke besede ni bil več ta, kdo je besedo izrekel, ampak njena umljivost. Nad življenjem je s tem zavladala boginja enakosti, Dike «Pravičnost», ki je skrbela za enakost in vzajemnost. Prav o njej govori Anaksimander v fragmentu, ki velja za najstarejši ohranjeni stavek nekega filozofa: stvari po pravičnosti »druga drugi plačujejo kazen in poravnavo za krivdo po redu Časa« (Diels in Kranz (1. zv.) 1922: 15). Iz ideje, da je stvarnost utemeljena na enakosti, se je razvila geometrija, katere temelj je ideja o homogenosti prostora. Zato je Platon geometrijo postavil na najvišje mesto, takoj za dialektiko: »Nebo in zemljo, bogove in ljudi povezujejo občestvo, prijateljstvo, urejenost, premišljenost in pravičnost. Zato imenujejo to vesoljstvo lepa urejenost, ne pa - prijatelj moj - neurejenost in razuzdanost. [...] Geometrična enakost ima veliko moč med bogovi in ljudmi« (Grg 508a).

Za razliko od sofistov, ki so besedo postavljali v službo politične demagogije ali privatnega interesa, je Sokrat besedo postavil v službo filozofije, usmerjene k resnici. Predvsem dialogi, ki jih je Platon napisal na začetku svoje filozofske poti kmalu po Sokratovi smrti, so odsev resničnih sokratskih dialogov «sokratikoi logoi». Razlagalci Platonove filozofije dolgo niso znali odgovoriti, zakaj v nekaterih

zgodnjih dialogih Platon ne pride do jasnih, enoumnih odgovorov, ampak obstane v slepi ulici. Danes je odgovor jasen. To ni bil njegov namen. »Bolj kot informirati hoče dialog

formirati« (Goldschmidt 1963: 3). Prva skrb sokratskih dialogov niso nova spoznanja in informacije, ampak oblikovanje sogovornikove osebnosti. Namen sokratskega dialoga ni »go-



Michelangelo Buonarroti, Umirajoči suženj,
marmor, začet 1513, Louvre, Pariz.

vor o« neki temi (delokucija), ampak »nagovor« sogovornika (alokucija). Čeprav vsak od Platonovih dialogov nosi podnaslov, ki opredeljuje temo dialoga (o pobožnem, o duši, o molitvi, o pogumu, o prijateljstvu itd.) in čeprav v *Gorgiasu* (491a) slišimo Kaliklov očitke Sokratu, da »stalno govori o čevljarjih, krojačih, kuharjih in zdravnikih«, je pomembnejši od teme, okoli katere se razgovor suče, sobesednik. V središču dialoga je v resnici sogovornik, četudi na neopazen način. Bistvo in cilj dialoga ni izrekanje resničnih spoznanj, ampak preusmeritev dušne drže k resnicoljubnosti. Resnicoljubnost je temelj resnic, ki jih izražamo v misli ali jeziku. Razlikovanje med resnicoljubno držo in resničnimi stavki najdemo tudi v Aristotelovi *Nikomahovi etiki*.

Dialog - beseda vzeta iz življenja za življenje - ne more postati suhoparna, teoretično-abstraktna razprava. Platon pravi, da ne sme biti nekaj mrtvega, ampak »kot živo bitje« (Fjdr 264c) in da je »mera [...] takšnih besed pri pametnih ljudeh vse življenje« (Drž 450b). V dialogu je treba začutiti življenjski utrip, ta temeljna povezanost z življenjem pa se kaže kot skrb. Gonilna sila dialoga je *skrb* za kreposti (Apl 31b), za to, da bi bili »čim boljši in razumnejši« (Apl 36c). Ker Sokrat te skrbi ni našel v vsakdanjem življenju svojih someščanov, jih graja: »Najboljši med možmi, prebivalec Aten, najpomembnejšega, po modrosti in moči najslavnejšega polisa, pa te ni sram, da se ukvarjaš le s tem, kako bi si pridobil čim več premoženja, slave in časti, za razumnost, resnico in za to, da bi imel čim boljšo dušo, pa si ne prizadevaš in za to ne skrbiš?« (Apl 29d-e). Sokrat ne neha poudarjati, da se dialog ne spušča v postranska vprašanja, ampak v samo jedro človeške eksistence, kar je povzel z besedami oraklja, zapisanega na portalu Apolonovega templja v Delfih: »Spoznaj samega sebe!«. ⁸ Skrb ni le gonilna sila dialoga, am-

pak tudi cilj dialoga. Skrbi, ki jih ima človek v vsakdanjem življenju, največkrat ne izvirajo iz skrbi za kakovostno, krepostno življenje, ampak so usmerjene na obrobje eksistence v materialni položaj in družbeni status. Vsakdanja skrb je bolj usmerjena k temu, kaj imam, kot k temu, kaj sem. Temeljna dolžnost filozofije pa je, preusmeriti skrb k temeljnim vrednotam človeške eksistence, ki so po Sokratu razumnost, resnica in duša. Redko kateri filozof je tako jedrnato opredelil temeljne vrednote človeške eksistence, za katere je filozofija odgovorna. Med filozofi 20. stoletja je to skrb za vzgojo skrbi obnovil Heidegger, ki je v skrbi prepoznal bistveno značilnost človeške biti.

Dramatični značaj dialoga kaže, da to nikakor ni misel, ki bi gladko tekla od začetka do konca, ampak je polna prevratov in napestosti. Iz brezizhodnih smeri, v katere pogosto zaide, se mora vračati k izhodiščem, kar jo dela bolj mislečo, meditativno, in ji omogoča, da se bolj zbliža s svojim predmetom, ki naj bi si ga usvojila in naredila za svojega. Zbližanje misli z njenim predmetom ni enostavna danost, ampak prav rezultat nenehnega vračanja k mišljenemu predmetu, ki ga misel odkriva z vidika vedno novih predpostavk. Dramatičnost pa izhaja tudi iz dejstva, da dialoška misel ni monolog, ampak je vanjo enakovredno vpleten sogovornik. Sobesednika v dialogu nenehno premagujeta stališča drug drugega, ki so potopljena v videz resnice, in ne izražajo prave resnice. Vsakdanja misel, praviloma potopljena v videz resnice, se ne ravna v skladu s temeljnimi vrednotami eksistence, kot so dobro, plemenito ali resnično, ampak sledi »velikemu razumu«, kakor Nietzsche imenuje koristnost. Sokratski dialog pa misel preusmerja od logike koristnega k logiki dobrega in resničnega, kar še zdaleč ni lahko delo. Zato Victor Goldschmidt pravi: »Kar koli že je bilo izrečenega o Platonovi misli, ta še zdaleč ni podobna lahkemu golobu, ki ga nič ne stane, da zapusti zemljo

in poleti v čisti prostor utopije. Platonove razprave so dialogi. In golob se mora v vsakem trenutku otresati sobesednikove duše, polne svinca. Vsak dialog je izbojevan« (Goldschmidt 1963: 337-338). To zblíževanje misli z resnico je Platon v *Državi* prikazal kot strm in naporen vzpon filozofa iz temne votline, v kateri ljudje zadovoljno živijo v prepričanju, da jim je dana vsa resnica. Filozof pa hoče pokazati navideznost teh resnic in misel izpeljati iz teme v svetlobo, ki stvarjem omogoča, da se pokažejo v svoji izvorni podobi, kakor se v siju sonca stvari pokažejo takšne, kakršne so. In zopet: bolj kakor dokončno spoznanje predmeta je tu za dialog pomembna pot, ki očiščuje in osvobaja misel. Dialog je torej naporna pot, vzpon, dogajanje, drama, ki ima za cilj svobodo duha. Kakor je cilj tragiške drame katarza, tj. očiščenje od nezmernih čustev oz. strasti, takó je namen sokratskega dialoga, ki je filozofska drama, očiščenje duha od videza in ga pripraviti za resnico. To dramo spreobrnitve duha je že Platon opisal kot pot (Apl 36c), kar nas spominja na moto, ki ga je Heidegger zapisal na začetku svojih zbranih del: »Pota, ne dela!« (»Wege, nicht Werke!«, ali pa na Kantovo prepričanje, da se »filozofije ne moremo naučiti, ampak se kvečjemu lahko naučimo filozofirati« (*KrV*, A 837/B 865). Temeljno prepričanje Sokrata ali Platona je, da filozofije ni mogoče preliti v sistem, ampak da je po svojem bistvu drama duha na poti iz videza v resnico. Oblika, zmožna, da to izvorno dramo duha predstavi v njenem jedru, pa je dialog. Res je, da je cilj sokratskega dialoga jasno spoznanje zastavljenega problema, ki se konča z definicijo, a pomembnejše za dialog je očistiti duha sobesednikov, ki so v dialogu udeleženi, jih zblížati s problematiko in narediti tankočutnejše za spoznanje resnice.⁹

Ker pa je človeku udobneje živeti v navidezni resnici, prilagojeni merilom koristnega, potrebuje dialog priganjačev, kakršen je bil tudi Sokrat. Smrtna obsodba, ki ga je dole-

tela, je bila posledica strahu, ki ga je zbudil med oblastniki, ko je Atence priganjal, naj opustijo lahkotnost navidezne resnice in zaživijo po merilih resnice in pravičnosti, ki sta neodvisni od njihovih zasebnih interesov. Na zatožni klopi je sodnike še enkrat opozoril na nepogrešljivost njegove vloge buditelja med Atenci: »Če me usmrtite, ne boste zlahka našli drugega, ki bi bil takšen in bi ga bog dodelil polislu kot velikemu in plemenitemu konju, ki pa je zaradi velikosti precej len in mu je potreben neki obad, da ga zbujajo. Meni se zdi, da me je bog takšnega dodelil polislu: kot nekoga, ki vas nenehoma zbujajo, prepričuje in graja« (Apl 30e). Sobesednik, ki se z njim v dialogu srečam, je drugačen, ta drugačnost pa ni le projekcija mojih želja, ampak prava, neobvladljiva Drugačnost. Sobesednik me v dialogu nagovarja z zornega kota te drugačnosti, v katerega se jaz ne morem postaviti in se z njega opazovati. Zato je pravi, resnični dialog vedno nekaj nadležnega, kar me bega in odkriva v povsem neznani luči. Takó tudi razkrinkava iluzije, ki jih imam o samem sebi, in razbija polresnice ali laži, v katere ovijam svoje življenje. Zato so Atenci Sokrata doživljali kot nadležnega obada, ki velikemu konju ne dovoljuje, da bi se uspaval.

V nasprotju s sofisti, ki so nastopali kot učitelji *ex cathedra*, pravi Sokrat zase, da ni »nikoli postal učitelj nikogar« (Apl 33a). Čeprav so Atenci razgovore z njim doživljali kot obadjo nadlogo, je za dinamiko sokratskega dialoga značilno, da Sokrat ne stopa v središče in ne nastopa z avtoriteto, s katero bi si podrejal sogovornika, ampak kot pobudnik dialoga. Dialog je smiseln le, če se udeleženec v dialogu že vnaprej odpoje temu, da bi se postavil v središče, kar bi se končalo v monologu. To je Sokrat uresničeval z vnaprejšnjim priznavanjem svojo nevednosti. V nasprotju s tistimi, ki v resnici ne vedó, a mislijo, da vedó, se zaveda svoje radikalne nevednosti: »Jaz ničesar ne vem, a tega tudi ne mislim«



Trojanski konj. Glina, pozno 7. stol. pr. Kr. (najden na Mikonosu l. 1961), Nemški arheološki inštitut, Atene.

(Apl 21d; prim. Alk I 117c). S tem je negativnemu vztrajanju v navideznem vedenju, značilnem za vsakdanje, lagodno življenje, postavil nasproti pozitivno priznanje lastne nevednosti. Takšno dejanje si zasluži ime filozofije, ki ni modrost, ampak ljubezen do modrosti. Po prepričanju Grkov je modrost lastnost bogov, ljudje pa so le ljubitelji modrosti, ki se ji lahko približajo, če najprej priznajo svojo nevednost. V *Simpoziju* Platon opiše Sokrata, ki je zanj utelešenje filozofije, z mitičnim likom Erosa, dečka, ki je po starših pol bog pol človek. Zaradi svoje dvojne narave je razpet med zemljo in nebo. Zemeljski element je podedoval od svoje zemeljske matere Revščine (Penija), nebeški od svojega božanskega očeta Najdipota (Poros), ki mu v njegovi iznajdljivosti ni zaprta nobena pot. Kot človek je ubog, niti nežen niti lep, grob, zanemarjen, bos, brez doma, prenočuje na tleh, brez odeje, spi pred vrati in ob poteh pod milim nebom. Kot bog pa stremlji po lepih in

dobrih stvareh, je pogumen, drzen, silovit, izreden lovec, ki si vselej izmišlja nove zvijače, željan razumnosti, iznajdljiv, izreden čarovnik in vse življenje filozofira (Smp 203b-d). Iz teh nasprotij človeške eksistence se rojeva drama življenja, ki je svoj najvišji izraz dobila v filozofiji, v življenju Sokrata.

Sokrata so njegovi življenjepisci - Platon, Ksenofont ali Aristofan - opisali kot grdega po zunanosti. Opis spominja na besede, s katerimi so dramatik opisovali spačene podobe silenov, napol živalskih napol človeških spremljevalcev boga Dioniza. Nietzscheju, ki je teoretično prodornega Sokrata imel za začetnika oddaljevanja misli od življenja, se zdi »pomenljivo, da je Sokrat bil prvi znameniti Grk, ki je bil grd« (Nietzsche 1920: 190). A to je Nietzschejeva interpretacija. Pierre Hadot pa za Kierkegaardom poudarja, da je bil »Sokrat prvi individuum v zgodovini zahodne misli« (Hadot 1987: 95). Njegova nenavadna, zunanja podoba je bila le

znamenje njegovega duhovnega genija, ki se je izražal v ironiji. V ironiji je Kierkegaard videl vso njegovo veličino.

Sokrat je dialog opisal kot majevtiko, porodničarstvo, katerega namen je sogovorniku pomagati, da sam izreče spoznanja, ki jih nosi v sebi. Majevtika temelji na ironiji, tj. na metodi postavljanja vprašanj, katere skrivnost je v hlinjenju nevednosti. V razgovoru, ki se je razvijal iz hlinjene nevednosti, je Sokrat drugo za drugim postavljaj vprašanja o temah, za katere se je zdelo, da so jasne in o katerih ni nič dvomil. S tem je pri sogovorniku zbudil dvom. Bistvo ironije je v tem, da ne sprejema ustaljenih prepričanj, ampak jih postavlja pod vprašaj. Na drastičen način so to ironično, do kulture in stvarnosti zadržano in nekonvencionalno držo prevzeli kiniki, med katerimi je izstopal Diogen, poznan po radikalnem nasprotovanju civiliziranim oblikam obnašanja. Nekoč, ko je »šel v gledališče v smeri nasprotni onim, ki so prihajali ven, so ga vprašali: 'Zakaj?' Odgovoril je: 'Vse življenje to počnem'«. Platon ga je označil kot »Sokrata, ki se mu je zmešalo«. ¹⁰ Prav Diogen najbolj uteleša destruktivni, subverzivni vidik ironije, ki ima za svoj cilj spodkopavanje ustaljenih podob. Nekaj podobnega je počel tudi Sokrat s svojim ironičnim nastopom, a njegov cilj ni bilo rušenje kulturnih vrednot, ki bi jih nadomeščal z naravnimi težnji, za kar si je prizadeval Diogen, ampak razgradnja vseh tistih oblik vedenja, ki so posameznika ovirale, da bi se izrazil kot individuum. Sokrat je torej Atence preusmerjal na pot individualizacije.

Ko je nastopil, kakor da nič ne ve, si je Sokrat v odnosu do sogovornika nadel masko vpraševalca in se razcepil ali podvojil v Sokrata, ki hlini nevednost, in Sokrata, ki v resnici ve. V resnici je Sokrat dobro vedel, kam hoče pripeljati pogovor. Četudi je Sokrat v resnici vedel, je njegovo hlinjeno priznanje nevednosti sogovornika opogumilo, da

se je izrazil v svoji drugačnosti in pristnosti. Dialog je torej nekakšna igra, v kateri si vsaj eden od sogovornikov nadene masko nevednosti, a ne zato, da bi prekril resnico, ampak da bi pri drugem prebudil spraševanje in bolj zavzeto iskanje resnice. Takó se je dialog izognil neosebneemu, teoretičnemu razmišljanju in se preselil na tla eksistence same, kar je odprlo možnost, da se v njem izrazijo najboljčutljivejša vprašanja človeške eksistence. Bistveni cilj sokratskega dialoga je spodbuditi sogovornikovo zavest, da se odpre lastni eksistenci in začuti njene temeljne probleme. Ob tem se pokaže nemoč jezika: dialog, ki zavest preusmerja k eksistenčnim vprašanjem, sam ne zmore dati zadnjih odgovorov. Ostane le izkušnja temeljnih eksistenčnih vprašanj in zavest o omejenosti jezika. Dialog torej meri onkraj samega sebe na zavest in jo poskuša narediti živo, občutljivo, pozorno. Poslednje spoznanje dialoga je, da moralne in eksistencialne izkušnje ni mogoče celovito in dokončno zaobseči v besedah in je v njih »uskladiščiti«. Vprašanja človeške eksistence in moralnih odločitev logična analiza ne more do konca izčrpati, ampak je lahko le predmet vedno žive skrbi. Zato Sokrat ne neha ponavljati, da je »skrb zase« (*epimeleia heautou*) pred vsemi drugimi (Alk I 120d; Apl 4c). »Takšen je filozof: klic k eksistenci,« pravi Hadot (Hadot 1987: 103). Vsa dinamika sokratskega dialoga je podrejena tej skrbi, ki je daleč od vsake sistematizacije.

Ena temeljnih značilnosti ironije je tudi Sokratovo hlinjenje zaljubljenosti. Platon je Sokratovo poslanstvo simbolično predstavil z mitično podobo Erosa, demonsko silo, v kateri sta povezana božje in človeško. Cilj ironične ljubezni je zbuditi zaljubljenost pri sogovorniku. O tem govori Alkibiad: »Mene pa je ugriznilo nekaj na najbolj boleče mesto, kamor se lahko ugrizne: udaril in ugriznil me je v srce ali dušo ali kakor

koli je že to treba poimenovati, in sicer s filozofskimi besedami, ki se mlade, naravno nadarjene duše, ko jo zgrabijo, držijo bolj divje kot strupenjača in jo pripravijo, da dela in govori kar koli» (Smp 218a). Za silensko podobo Sokrata se je skrival strastni zapeljivec, ki se mu atenska mladina ni mogla upirati. S tem, da si jo je osvojil, si je zagotovil, da bo sprejela njegove ideje. Sokratova ironična ljubezen je bila po svojem bistvu pedagoški eros, katerega namen pa je bil pri sogovorniku prebuditi filozofski eros, tj. ljubezen do modrosti, do *logosa*. Zato se je vsakokrat, ko je v sogovorniku podžgal ogenj zaljubljenosti, umaknil in poskušal doseči, da bi ta ogenj prerasel v ogenj filozofskega erosa.¹¹ To erotično razsežnost sokratskega dialoga je Nietzsche razložil z besedami, da se »najgloblja spoznanja rojevajo samo iz ljubezni«, in Goethe, da »se učimo le od tistega, ki ga ljubimo« (cit. po Bertram 1921: 314 sl.).

Cilj sokratskega dialoga je privedi misel nazaj v življenje, v okrilje človeške eksistence. To je lepo izrazil Hölderlin v pesmi z naslovom *Sokrat in Alkibiad*, kjer je za Sokrata uporabil besede: »Kdor je mislil najgloblje, ljubi tisto, kar je najbolj živo« (»Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste«). Dialog – beseda, ki se rojeva iz srečanja dveh oseb – je za Sokrata najboljši način, kako iz brezskrbne, teoretične misli, obrnjene stran od življenja, misel narediti ponovno budno, živo in skrbno. Najvišji poklic misli je skrb za to, da bi postali boljši ljudje. Dialog spreminja človekovo duhovno in moralno držo. Njegova prva skrb ni *izrekanje* resničnih sodb, ampak *vzgoja* resnicoljubne držbe. V helenistični filozofiji so to duhovno vlogo dialoga prevzele *diatribe*, filozofsko-etični pogovori, iz katerih se je kmalu razvila filozofska pridiga pri kinikih in sofistih.

Od tega sokratskega ideala dialoga se je najprej oddaljil Platon, ki dialoga ni razumel

kot najbolj notranjo, pristno dinamiko misli, ampak ga je uporabil kot literarno obliko, pod katero se skriva dialektični miselni postopek. Pot do resnice je zanj dialektika, ki ne sledi najprej živi izmenjavi misli dveh ali več sogovornikov, *soočenih* v dialogu, ampak je podrejena dialektični analizi pojmov. Dialektika je spoznavna metoda, ki se od nižjih pojmov vzpenja k višjim, dokler ne doseže najvišjih, »krovnih« pojmov, v katerih je zajeto bistvo neke vrste stvari. Od podob neke stvari, ki nenehno spreminjajo svoj videz, se dialektika dvigne k bistvu, k ideji stvari. Ta biva sama po sebi, je večna in se zato ne spreminja. Najvišji »krovn« pojem je Dobro ali Eno, ki v sebi združuje mnoštvo vseh pojmov. Dialektični vzpon k višjim pojmom, ki sinoptično pokrivajo vedno večji obseg nižjih pojmov, je obenem vzpon k večji polnosti bivanja.

Za razliko od sokratskega dialoga in diatrib, ki so igrali vlogo duhovnih vaj, pozneje dialoga niso več razumeli kot sredstva preoblikovanja človeškega bivanja in njegove duhovne držbe, ampak so ga podredili teoretičnemu spoznanju. Na takšen, teoretičen način je dialog uporabil že Aristotel v delih, namenjenih širšemu krogu slušateljev, ki so se izgubila. Podobno obliko »teoretičnega dialoga« pa najdemo tudi v novoveški filozofiji pri Malebranchu, Leibnizu, Berkeleyu, Humu, Diderotu, Schellingu ali Schleglu.

Platonski dialog in Gadamerjeva filozofska hermenevtika

Poleg Bubra, ki je filozofijo dialoga razvil na svetopisemskem izročilu, je treba omeniti Hansa-Georga Gadamerja, ki je svojo filozofsko hermenevtiko oziroma hermenevtično ontologijo postavil na temelje platonskega dialoga. S tem platonskega dialoga ni samo aktualiziral, ampak ga je vzel za temelj svoje filozofije, ki predstavlja enega najvplivnejših sodobnih miselnih tokov. Temeljno vprašanje filozofske

hermenevtike je vprašanje izkušnje resnice (prim. Gadamer 1990: passim). Od Descartesa dalje je novoveška filozofija izkušnjo resnice omejevala na strogo znanstveno metodo, izven katere ni prave in gotove izkušnje resnice. Temu omejevanju misli na znanstveno metodo se je najprej uprla filozofija življenja konec 19. stoletja, ki je poudarjala, da misliti pomeni živeti. Življenje pa zajema veliko širšo paleto resnic, kakor jih more zaobseči znanstvena metoda. Naloga filozofske hermenevtike, ki nadaljuje izročilo filozofije življenja, je razložiti, kaj omogoča to širšo in globljo izkušnjo resnice, ki jo nudi življenje. Če torej matematična, strogo znanstvena metoda ni zmožna, da bi izkušnjo resnice zajela v vsej njeni življenjski polnosti, se postavlja vprašanje o tem, kaj je tisto, kar omogoča razumeti življenje v različnosti njegovih pojavov. Odgovor filozofske hermenevtike na to je: jezik.

To izvorno dejstvo, da je človek najprej bitje jezika, so po Heideggru odkrili že Grki, ki so človeka opredelili kot »živo bitje z zmožnostjo, da govori/razume« (*zōon logon echon*). »Grk je na prav poseben način živel v jeziku; jezik ga je živel. [...] Jezik je bit in postajanje človeka samega« (Heidegger 1994: 18; 16). Že tu vidimo, da je Heidegger v jeziku, v *logosu*, prepoznal temelj človeka, tj. antropološki princip, kar spominja na začetek Janezovega evangelija: »V začetku je bila Beseda (Logos)«. Zato po Heideggru starogrška opredelitev človeka kot »živega bitja, ki ima *logos*«, ni dovolj korenita. Resnica o človeku je globlja in je zakoreninjena v jeziku. Nima človek jezika, ampak »jezik ima človeka« (*logos anthrōpon echon*) (prim. Heidegger 1966: 134). Človek živi v *logosu*, v jeziku. *Logos* pa pomeni temeljno odprtost biti bivajočega. *Logos*/jezik omogoča človeka. To tej misli je Gadamer, Heideggrov učenec, utemeljil filozofsko hermenevtiko: »V jeziku se predstavlja sam svet. Jezikovno izkustvo sveta je ‚absolutno‘«. Zato »ima svet tisti, ki ima jezik« (Ga-

damer 1990: 453; 457 (slov. prev. 365, 367)). Jezik torej omogoča izkušnjo in razumevanje sveta. Jezik ni sredstvo, s katerim bi svet spoznavali in o njem govorili, ampak je odprtost, po kateri se razkriva svet, in je zato počelo sleherne izkušnje in razumevanja. Izven jezika ni niti izkušnje niti razumevanja sveta.

Izvorna struktura jezika pa je dialog, pogovor (Gespräch): »Jezik je po svojem bistvu jezik dialoga« (Gadamer 1990: 450 (slov. prev., 362)). Platonski dialog takó postane temelj filozofske hermenevtike (Gadamer 1990: 368-384 (slov. prev. 298-310)). Razumevanje ni monolog, ampak dialog, ki temelji na vprašanjih in odgovorih. Za Heideggra je bistvo jezika v odprtosti, ki omogoča izkušnjo, Gadamer pa poudari dinamičnost te odprtosti, ki izhaja iz dialektike vprašanj in odgovorov. Naša izkušnja sveta ni vedno enaka in enako intenzivna, ampak se spreminja: enkrat smo pozorni na eno, drugič na drugo; enkrat je naša pozornost večja, drugič manjša itd. Ta spremenljivost je odvisna od vprašanj, ki si jih zastavljamo. Človek brez vprašanj je človek brez novih izkušenj. Živi v vedno istem, starem svetu, kjer je zanj vse samoumevno in mu je vsako poglobljanje razumevanja odvečno. Ta vsakdanji videz (*doxa*), da vse vem, zaradi katerega se mi ni treba o ničemer spraševati, je hotel omajati Sokrat s svojo ironijo. V videzu vsevednosti, ki uspava *eros* vpraševanja, je videl največjega nasprotnika resnice. Podobno nalogo si zastavlja filozofska hermenevtika. Predmet njene kritike je vsakdanje mnenje, ki človeka uspava v videzu samoumevnosti. Proti temu videzu vsakdanje samoumevnosti govori življenje, ki odpira vedno nova vprašanja, dvome in negotovosti, ta pa človeka silijo k priznanju, da ni vseveden. Človekovo izvorno stanje je vpraševanje, v katerem se kaže njegova izvorna želja po tem, da bi razumel in vedel.

Razumevanje je odvisno od postavljanja vprašanj, ki meri na odprto, dvomljivo prob-

lematiko. Vprašanje mora zadeti problematiko. Ne sme se tudi opredeliti niti za eno niti za drugo rešitev, ampak mora poiskati srednjo pot med *pro* in *contra*. Razumevanje je odvisno prav od zmožnosti vprašanja, da uravnoteženo nakaže nasprotni možni rešitvi. Znanje napreduje prek dialektične obravnave nasprotnih možnosti, ki jih morajo vprašanja nakazati. »Védenje je iz samega temelja dialektično. Védenje ima lahko le kdo, ki ima vprašanja, vprašanja pa zajemajo v sebi nasprotstvo med Da in Ne, med Tako in Drugače. Le zato, ker je védenje vtem širokem smislu dialektično, lahko obstaja ‚dialektika‘, ki nasprotstvo Da-ja in Ne-ja izrecno naredi za svoj predmet« (Gadamer 1990: 371 (slov. prev., 300)). Izkušnja in razumevanje sveta je odvisna prav od te dialektične zmožnosti vprašanj. Pravilno postavljeno vprašanje razkrije problematiko v njeni pravi luči, kar omogoči njeno razumevanje. Napačno postavljeno vprašanje problematiko zastre in ima za posledico napačno razumevanje. Zato odgovorov ne moremo vnaprej načrtovati, ampak so rezultat dobro postavljenih vprašanj. Prav tako postavljanje vprašanj ni tehnika, ki bi se je lahko naučili, ampak izhaja iz zmožnosti, da se podredimo »stvari«, o kateri dialog razpravlja. Metode vpraševanja ni! »Pravimo sicer, da ‚vodimo‘ pogovor, toda pristnejši ko je pogovor, manj je njegovo vodenje stvar volje enega ali drugega sodelujočega v njem. [...] Na splošno je pravilneje reči, da nas zanese v pogovor, ali še bolje, da se vanj zapletemo« (Gadamer 1990: 387 (slov. prev. 313)). Pogoj, da stopimo na pot vpraševanja, je priznanje nevednosti, nato pa se vprašanja in odgovori - s tem pa tudi udeleženca v dialogu - povežejo okoli »stvari«, ki vodi pogovor, cilj pogovora pa je *logos*, razumevanje, »prihajanje-v-jezik« stvari same.

Dialektika vprašanj in odgovorov je nasprotna dogmatični misli, ki je prepričana, da je enkrat za vselej *razumela*. Zavest sama je v

nenehnem zgodovinskem dogajanju. In ker je zgodovinsko pogojena, tudi razumevanje ni nikoli dokončan proces, ampak je dogajanje, tj. nenehno prizadevanje, da bi v novih okoliščinah našlo odgovore na vprašanja, stara ali nova. Takó je zavest v nenehnem dialogu z izročilom in s konkretno življenjsko situacijo. V tem dialogu - Gadamer si ga po vzoru platonskih dialogov predstavlja kot »rojevanje« odgovorov na dialektično postavljena vprašanja - mora zavest sama najti odgovore na vprašanja o njenem poslanstvu in smislu njene biti. To pa ne gre samo od sebe: dialog je razgibana pot, polna prevratov in brezizhodnih situacij, kakor so razgibane in nepredvidljive vsakokrat nove življenjske situacije. Ta avantura zavesti ni le zunanja, naključna, ampak sega v jedro ontoloških in eksistencialnih vprašanj. Gadamerjeva hermenevtična ontologija (nauk o biti) je zato v svojem bistvu dialoška.

Dialog kot duhovna vaja razsrediščenja

Evropa si je sama izbrala svoje prednike. Za svoj kulturni vzor je izbrala Rim, od katerega se je učila drže sprejemanja nadčasovnih dosežkov tujih kultur. Ta izbira, ki jo je odprla tujim kulturam, je bila zanjo odločilna. Prek Rima je sprejela Atene in njihov antropološki model, ki je v središče postavil človeka kot dialoško bitje, naravnano k resnici. Ta model sta uveljavila Sokrat in Platon. Ob Jeruzalemu pa se je Evropa učila odprtosti do absolutno Drugačnega. Vsak na svoj način so Rim, Atene in Jeruzalem osmišljevali svoj dialog z drugačnostjo: svoj dialog z drugimi kulturami je Rim osmišljal s privzemanjem njihovih dosežkov, ki so veljali za nadčasovne in klasične; Atene so v dialogu prepoznale pot k resnici; za Jeruzalem pa je cilj dialoga izpopolnitev v ljubezni. To so elementi pristnega dialoga. Nemaikrat pa sodobni svet razume »dialog« v zgolj tehničnem smislu kot postopek usklajevanja političnih, družbenih,



Vasilij Kandinski: **Impresija III (Koncert)**,
Olje na platnu, 1911, Mestna galerija v Lenbachhaus, München.

ekonomskih ali kakšnih drugih interesov. Takšno interesno usklajevanje seveda ni pravi dialog, ampak monološko iskanje svojih lastnih interesov. V nasprotju z iskanjem lastnih interesov je kultura pravega dialoga razsrediščena in se pusti voditi resnici, ljubezni in neminljivim, klasičnim vrednotam, četudi jih ponuja nekdo, ki je versko ali politično drugače misleč.

Gadamer je dialog uvedel kot ontološko načelo. Po prepričanju hermenevtične ontologije smisel biti ni idealno, enkrat za vselej določen, ampak je rezultat naporenega, vsakokratnega iskanja, ki ni nikoli samo moje, ampak skupno. Svoje lastne biti ne morem uresničiti sam. Nasprotno, z besedami Paula Ricoeurja je treba reči, da bližnjica do samega sebe vodi prek drugega. Drugi v vsej svoji polnosti je temeljni kamen vsakega dialoga. Bistvo dialoškega dogajanja je, da sprejme vase drugega v vsej neposrednosti, drugačnosti in nepredvidljivosti. To pomeni, da drugega v dialogu ne more zastopati njegov po-

jem, ampak vstopa vanj neposredno kot »ti«. Drugega - če ga vzamemo v pristnem smislu - ne more nadomestiti pojem, ampak je lahko le neposredno navzoč kot »ti«, ki me neposredno nagovarja s svojim obličjem in kateremu sem neposredno izpostavljen. Živo dogajanje, kar pristni dialog je, je generator vsakokratnega smisla biti.

To živost dialoškega dogajanja je predstavil Jacques Derrida v delu z naslovom *Khôra*, v katerem prikaže Sokrata kot nosilca dialoga, ki pa obenem ostaja skrit. To je njegov »ironični teater«: Sokrat, gibalna sila dialoga, mora iz njega nenehno izstopati, da lahko vanj v vsej svoji neposrednosti vstopa sogovornik. Kakršen koli pojem si o Sokratu ustvarimo, je anahroničen. Ne moremo ga opredeliti niti kot predmet niti kot subjekt. Enostavno je, ne da bi ga mogli kam umestiti in zanj reči: »Je« ali »Biva«. Ostaja neopredelljivo brezno, za katerega pa je značilno, da odpira prostor dialoga in dialog tudi začenja. Sokrat, ki ga Platon opiše z besedo *atopos*, je torej kraj,

ki ga ni. V dialogu sem tako, da se iz njega neprestano umikam.

Za Grka je bil dialog, kakor je to opisal Pierre Hadot, tudi duhovna vaja. Usmerjen je bil k iskanju resnice, obenem pa je ostril občutek za eksistencialna vprašanja. Dialog obenem zahteva popolno odprtost za resnico, ljubezen in nadčasovne vrednote, obenem pa tudi nenehen umik in razsrediščenje, za kar so srednjeveški mistiki, ki so se tega močno zavedali, uporabili izraz *humilitas animi*. V teh radikalnih zahtevah, ki so značilne za pristni dialog, prepozna filozofska hermenevtika alternativo novoveški misli, ki temelji na jazu kot kriteriju resnice. Človek je resnično odprt za vrednote, resnico in ljubezen šele, ko sam najprej stopi iz središča in jim prepuusti mesta, ki ga zaslužijo. Zato je tudi danes pristni dialog duhovna vaja razsrediščanja misli in osebne katarze.

Literatura:

- Bertram, E. 1921⁴: *Nietzsche: Versuch einer Mythologie*. Berlin: G. Bondi.
- Brague, R. 2003: *Evropa, rimska pot*. Celje: Mohorjeva družba.
- Buber, M. 1982: *Princip dialoga*. Ljubljana: Društvo izdajateljcev časnika 2000.
- Diels, H. in W. Kranz (ur.) 1922⁴: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 2. zv.. (DK 76 B II, 8). Berlin: Weidmann.
- Gadamer, H.-G. 1990⁶: *Wahrheit und Methode (Gesammelte Werke, I. zv.)*. Tübingen: Mohr (slov. prev. *Resnica in metoda*. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura, 2001).
- Goldschmidt, V. 1963²: *Les dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique*. Pariz: P.U.F..
- Hadot, P. 1987: »La figure de Socrate«, v: isti, *Exercices spirituels et philosophie antique*. Pariz: Etudes Augustiniennes.
- Heidegger, M. 1966³: *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, M. 1997: *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Heidegger, M. 1994: *Einführung in die phänomenologische Forschung (Ga 17)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Nietzsche, F. 1920: *Gesammelte Werke*, 3. zv. *Sokrates und die Tragödie*. München: Musarion.
- Schaerer, R. 1969²: *La question platonicienne*. Neuchâtel: l'Université; Paris: J. Vrin.
- Vernant, J.-P. 1986: *Začetki grške misli*. Ljubljana:

DZS (Studia humanitatis).

Wahl, J. 1938: *Etudes kierkegaardiennes*. Pariz: F. Aubier.

1. *In Iohannis euangelium tractatus*, SL 36 (R. Willems, 1954), tract. 29, par. 3, l. 21.
2. *Europe, la voie romaine*, Pariz, Critérion, 1992 (slov. prev. *Evropa, rimska pot* (prev. R. Čop), Celje, Mohorjeva družba, 2003).
3. Prim. Flp 2,5-8: »Isto mišljenje naj bo v vas, ki je tudi v Kristusu Jezusu: Čeprav je bil namreč božje narave, se ni ljubosumno oklepal svoje enakosti z Bogom, ampak je sam sebe izničil «kenosis» tako, da je prevzel naravo hlapca in postal podoben ljudem. Po zunanosti je bil kakor človek in je sam sebe ponižal tako, da je postal pokoren vse do smrti, in sicer do smrti na križu!«.
4. Prim. Mt 22,21: »Dajte cesarju, kar je cesarjevega in Bogu, kar je božjega«.
5. Irenej iz Lyona, *Proti krivoverstvom*, IV, 34, 1.
6. Prim. še str. 4: »Kdor izreka ti, njegov predmet ni nekaj. Š...Č Kdor izreka ti, nima nečesa, nima ničesar. Pač pa stoji v razmerju«.
7. »Ničesar izključiti, ničesar zapostavljati, vse, ves svet zaobjeti v Tiju, priznati svetu njegov prav in njegov res, ničesar obdržati poleg Boga, temveč vse v njem - v tem je popolno razmerje« (Buber 1982: 57). Prim tudi str. 73: »Vsa območja so obsežena v Njem, On v nobenem«.
8. Prim. Flb 48c; Alk I 124a; Hpr 228e; Hrm 164e, 165a; Prt 343b.
9. »Definicija sama zase ni nič; vse je v prehojeni poti, da bi jo dosegli; sobesednik si tako pridobi večjo prodornost duha (Sfs 227a-b), več zaupanja (Tjt 187b), večjo sposobnost glede na vse stvari (Drž 285d); njegova duša se očisti, potem ko zavrže mnenja, ki so jo zapirala učenju (Sfs 230b-c). Kakršne koli so besede, ki jih uporabljamo, da bi označili ta dialektični napredek, se vendarle vedno uresniči v duši sobesednika in bistrega bralca, ki se poda na to pot« (Schaerer 1969: 87).
10. Diogen Laertski, *Vitae philosophorum*, 6, 64, 8 in 6, 54, 2.
- II. Prim. razlago, ki jo daje Kierkegaard: »V tem smislu bi ga morda morali imenovati zapeljivca: navduševal je mladino, prebujal v njej hrepenenja, ki jih sam ni zadovoljil. Vse jih je varal, kakor je varal Alkibiada. Privabljal je mlade ljudi, a ko so se obrnili nanj, da bi pri njem našli mir, tedaj je odšel, tedaj je očarljivost minila, tedaj so občutili globoko bol nesrečne ljubezni, tedaj so zaslutili, da so bili prevarani in da ni bil Sokrat tisti, ki jih je ljubil, ampak oni njega« (cit. po Wahl 1938: 60).