

Brane | JOKASTINA FATALISTIČNA SENEGAČNIK | ETIKA

Izoleček

Čeprav predstavlja Jokasta v *Kralju Ojdi*pu stranski lik, ima njen etični credo, ki je v ostrem nasprotju z Ojdipovo odločenostjo, da bo sam odrešil Tebe kuge, velik pomen za idejni svet te igre. V njem se odkriva osupljiva podobnost s fatalistično etiko nekaterih najpomembnejših antičnih in sodobnih filozofskih tokov: epikurejstva, stoištva in Heideggrove misli. Njene besede podobno kakor ti nauki izražajo nezmožnost prenesti resnico o samem sebi in se zato zatekajo k reduciranju človekove samopodobe. Različna izhodišča vodijo k podobnim praktičnim posledicam.

Abstract

While the role of Jocasta in *Oedipus Tyrannus* is a minor one in itself, her passive attitude and fatalistic credo, set in striking contrast to Oedipus' firm determination to act and thus bring relief to the plague-stricken Thebes, express one of the most important ideas of the play. There are some striking similarities between her words and the ethical principles of the most prominent Hellenistic philosophies, i. e. Stoicism and Epicureanism, as well as those of Martin Heidegger's and his followers' thought. Like these philosophies, Jocasta's words unwittingly reveal an inability to face the tragic reality of human life.

Med liki Sofoklovega *Kralja Ojdi*pa ni nobenega, ki bi stal nasproti naslovnemu junaku kot enakovreden protiigrallec, kot njegov polnovreden antagonist na ravni celotne drame. Vrsta manjših dramskih oseb stopa z njim v epizodne konflikte: enakovrednost likov v takšnih soočenjih je omejena na neposredni kontekst posamezne znotrajdramske situacije, v kateri se pojavlja. V nekem smislu lahko celo rečemo, da v tej drami sploh ni globinskega konflikta vrednot. Noben lik namreč ne nasprotuje *načelno* in neposredno temeljni Ojdipovi vrednoti – odkritju resnice. Nihče ne želi, da bi Tebe ostale v krempljih kuge; nihče osebno ne nasprotuje Ojdipu. Glavni lik torej nima osebnih nasprotnikov, niti ne predstavlja vrednote, ki bi se ji principialno zoperstavljala v kakem drugem liku utelešena nasprotna vrednota. Zanimivo je, da je Sofokles prav iz takšne dramaturške dispozicije ustvaril zgradbo, ki je požela največ občudovanja kritikov¹

¹ Kot skrajno skop skicirni zaris tega občudovanja naj tu navedem le dve sodbi, karse-
da različni po času nastanka in kritičkem gledišču (in umetniškem temperamentu
kritikov), a enotni po navdušenju nad Sofoklovim dramaturškim dosežkom: Aristot-

ne le med njegovimi, temveč med vsemi deli grške dramatike² - in ne le med temi, bi lahko dodali skupaj z Leskyjem.³ Takšen postopek smemo imeti za posebnost, saj se zaradi njega "anatomija" zapleta v *Kralju Ojdisu* prepoznavno razlikuje od tiste, ki jo najdemo v vseh drugih Sofoklovih tragedijah.⁴ Kako je torej mogoče, da je dejanje kljub odsotnosti pravih protiigralcev in protivrednot ves čas napeto in prepredeno s konfliktnimi situacijami? Odgovor je po mojem preprost: vzrok za to tiči v značajskem ustroju glavnega lika, v njegovi brezkompromisnosti in doslednosti, s katerima nekako "rentgenizira" notranjost drugih likov in jo izzove h konfrontaciji s svojim stališčem. Ko Ojdip "izsili" izraz njihovih temeljnih etičnih prepričanj v zvezi s perečim problemom (kdo je Lajev morilec in krivec za izbruh kuge v Tebah), doseže, da postanejo tudi "po naravi" manj angažirani dramski značaji dejavni soudeleženci odrskega dogajanja. Njihovi etični svetovi v svoji večji ali manjši kompromisnosti postanejo protiigralci Ojdipove drže in zaradi tega stopijo vse *dramatis personae*, ki s svojo večjo ali manjšo omahljivostjo tebenskemu kralju "zaprejo pot", z njim v neposre-

tel *Poetika*, na več mestih, npr. 11. 1452a 20 – 1452b; 1453b 30; 1454b, 1455a 10 - 20 in A. J. A. Walldock, *Sophocles the Dramatist*, Cambridge 1966, ki je svoje poglavje o tej drami (str. 143 – 168) naslovil preprosto *Drama of Dramas*.

² G. M. Kirkwood, *A study of Sophoclean Drama*, Ithaca 1958, str. 55, zgradbe *Ojdisa* nima za pravo, specifično Sofoklovo obliko dramaturške zgradbe (*the Sophoclean form*), temveč za njegovo najpopolnješo, najuspešnejšo in najpreprostejšo.

³ A. Lesky, *Die tragische Dichtung der Hellenen*, Göttingen 1972³, str. 226. Prim. tudi W. Schadewaldt, *Die griechische Tragödie*, Frankfurt am Main 1992², str. 267.

⁴ V posebej izostreni obliki je načelno, vrednostno nasprotje med protagonistoma zarisano v *Antigoni* med naslovno junakinjo in Kreontom; podobno tudi v *Elektri* med Elektro (in Orestom) ter Klitajmnestro, le da je tam povezano s posebnimi okoliščinami njihovega sorodstvenega razmerja, ki modificirajo problematiko; v *Filokletu* je nasprotje med "herojskimi" in "solističnimi" vrednotami, ki jih utelešata Filoklet in Odisej, neločljivo prepleteno z njunima likom oziroma "osebnostima" (ki so seveda določene z epsko mitološko predzgodbo). *Ojdip v Kolonu* predstavlja dva konflikta: 1.) Ojdisa, ki se je namenil skleniti svojo življenjsko pot v Atenah (skladno z Apolonovo prerokbo), in Kreonta, ki mu skuša – opirajoč se na lastno razumevanje neke druge prerokbe – iz političnega koristoljubja to preprečiti in ga pokopati na meji tebenske države); 2) Ojdisa in Polinejka, ki skuša očeta pridobiti za svojo lastno politično stvar in ga s tem odvesti s cilja zemeljske poti (Atike), kamor je že prispel. Oba konflikta sta sicer epizodne narave, a tesno povezana z glavnim tokom dogodkov, in sta načelna, drugi pa je tudi osebno obarvan in bistveno zaznamovan s predzgodbo. V ozadju dogodkov v *Ajantu* je silovito osebno sovraštvo med naslovnim likom in Atridoma. *Trahinke* predstavljajo v tem oziru posebnost, saj do pravega konflikta med protagonistoma na odru sploh ne pride, medtem ko so epizodni konflikti med njima in stranskimi liki za idejno razsežnost drame v glavnem irelevantni. Vseeno pa lahko rečemo, da Dejanaja skuša (skriva, izogibajoč se neposrednemu konfliktu) "preobrniti" Heraklova čustva in tako (bolj iz svoje nemoči kot iz zavestnega hotenja) postane orodje v rokah skritih agentov dramskega dejanja: po eni strani deluje kot podaljšana roka že davno mrtvega Kentavra Nesosa, po drugi pa se – v izrecnem nasprotju s svojo voljo – zaplete v konflikt z Erosom.

den konflikt.⁵ Daleč najpomembnejši med njimi je lik njegove žene in matere – Jokaste. Njeno temeljno etično prepričanje, ki ga aktivira in razgali Ojdipovo brezkompromisno iskanje resnice, je najpreprosteje povedano, *fatalizem*. Za kakšno različico fatalizma konkretno gre in kaj je njena vsebina, bomo nadrobneje spregovorili malce kasneje ob primerjavah s fatalističnimi prvinami etičnih naukov nekaterih pomembnih antičnih in sodobnih filozofij. Takoj pa je treba poudariti: ta drža (ki jo Jokasta izraža najdosledneje, do neke mere pa jo implicira tudi drža nekaterih drugih likov⁶) vnaša v igro zelo pomembno idejno-duhovno problematiko, ki močno presega epizodno naravo njenega odrskega konflikta in bistveno razširja tematski spekter drame.

Jokastin credo

Jokasta jasno izpove svoj *credo* v naključje kot vladarja sveta.⁷ Zaradi Ojdipovega delovanja je svet te drame tak, da je v njem ne le vsako dejanje, ampak tudi vsako vzdržanje od dejanja že dejanje; dramska realnost *Kralja Ojdipa* torej ponazarja tisto temeljno etično razsežnost sveta, v katero ni mogoče biti nevpleten in v kateri človek že s tem, da *je*, da v najbolj rudimentarnem pomenu besede *obstaja*, vleče odločitve, ki imajo zanj in za svet posledice. Tedaj smemo reči, da tudi Jokastin beg pred spoznanjem, še več, beg pred stališčem, njena maksima: $\epsilon\lambda\kappa\eta\ \kappa\rho\acute{\alpha}\tau\iota\sigma\tau\omicron\nu\ \zeta\eta\nu$ izraža določeno stališče. Tudi njeno prizadevanje, da bi resnico pustila prikrito in še celo, da bi od raziskovanja le-te odvrnila tudi Ojdipa, pomeni dejanje, ki ima ne le dramaturško vlogo, ampak tudi etično kvalifikacijo.⁸ Vendar pa

⁵ Prim. naslednjo op.

⁶ To velja seveda za tiste like, ki se znajdejo v dilemi, ali naj dejavno sledijo zlovesčim sledem resnice ali pa naj "zaprejo oči" in prepustijo razkritje volji usode. Tak lik mora seveda že dokaj jasno poznati resnico: poleg Jokaste po Ojdipovem pogovoru s korintskim slom (989–1050, verjetno po v. 1034) je v takem položaju stari Lajev služabnik, nekdanji pastir (prim. 1120–1185) in na neki način celo Tejrezias, ki sodi, da mu je poznavanje resnice v škodo, in se jo na vso moč brani povedati (prim. njegove replike med 316–344). Njegove besede $\eta\zeta\epsilon\iota\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \alpha\upsilon\tau\acute{\alpha},\ \kappa\acute{\alpha}\nu\ \epsilon\gamma\omega\ \sigma\iota\gamma\eta\ \sigma\tau\acute{\epsilon}\gamma\omega$ seveda izražajo prepričanje o tem, da se bodo božji načrti zanesljivo izpolnili, vendar pa v kontrastu z Ojdipovim dejavnim odkrivanjem zvenijo skoraj "fatalistično"; z njimi se v bistvu izmika svoji vidčevski vlogi razkrivanja božje (Apolonove) volje in *praktično* vzpostavlja do razodete božje avtoritete tak odnos, kot ga imajo sicer ljudje do povsem nepredvidljive ("slepe") usode kot vrhovne instance življenja (ali po heideggerjansko rečeno "dogodja biti").

⁷ 977–983.

⁸ Kako zelo gre Jokasti za to, da bi Ojdip "pustil pri miru" prerokbe, jasno kažejo verzi 851–854. Logika Jokastinega zavračanja Ojdipovih pomislekov, ali ni morda on sam Lajev ubijalec (v 801–813 namreč opiše dogodek iz svoje preteklosti, ki močno spominja na tisto, kar Jokasta ve o uboju svojega prvega moža), ni veljavna. Če bi namreč Lajev sin (kot napačno predpostavlja) res umrl pred svojim očetom, bi iz

je to njeno dejanje opustitve popolnoma prazno, amorfno, *neavtonomno*: svojo vsebino in pomen v dramaturškem pogledu dobi šele iz kompleksa drugih dramskih dejanj, pa tudi kot življenjski *credo* neizbežno predpostavlja obstoj drugih dejstev, stanj stvari, procesov in dogodkov, ki določajo njegovo lastno vsebino. Njena drža je torej tako v dramaturškem kot v etičnem oziru absolutno *heteronomna* v nasprotju s tistimi državami, ki imajo neko lastno vsebino, izraženo s stališčem, ki se sicer modificira in dokončno razvije ob soočenju z drugimi v kompleksu dramskega dejanja, a vendarle ohranja pri tem neko povsem specifično lastno pobudo: zaradi te pobude se lahko izvorna idejna vsebina lika v teku odrskih dogodkov spoji z navo pridobljeno. Etična naravnost takšnih likov se lahko celo povsem spremeni, kot npr. pri Kreontu v *Antigoni*, ali pa ti liki spreminjajo svoj odnos do drugih dramskih oseb in na ta način celo odkrijejo svojo pravo naravo, kot Neoptolem v *Filoktetu*. Pri tem pa je važno, da je Jokasta ob vsej etični amorfnosti in heterogenosti svojih dramaturških določil vendarle *psihološko* konsistenten lik, ki deluje prepričljivo tudi po merilih t. i. vsakodnevne življenjske izkušnje.

tega sledilo le to, da Laj ni padel od roke svojega sina in da Ojdip ni njegov sin, ne pa tudi to, da ga slednji ni ubil (prim. Kamerbeek, *The Plays of Sophocles, Commentaries*, IV, *The Oedipus Tyrannus*, Leiden 1967, ad loc.). Po Jokastini interpretaciji naj bi pastirjeva pripoved o več ubijalcih postavljala Apolonovo prerokbo Laju na laž; a tudi v primeru, da bi ta svojo pripoved revidiral in rekel, da je bil ubijalec en sam, bi ta ne mogel biti Lajev sin. Toda dejansko njene besede niso neposredna apologija Ojdipove nedolžnosti, temveč so usmerjene v dokazovanje neresničnosti oz. neveljavnosti božjih prerokb: božje prerokbe, kot jih posredujejo preročišča in vidci, *nasploh* niso vredne človekove pozornosti, zato tudi Ojdip nima razloga za tesnobo (tako Jebb, Sophocles, *The Plays and Fragments*, with Critical Notes, Commentary and Translation in English Prose by R. C. Jebb, vol. IV, Cambridge 1883 – 1907, ad loc.) To jasno potrjuje ta verza 857 – 858, ki se sicer nanašata na "očitno neresničnost" dveh konkretnih prerokb, a ponujata splošen sklep o nezanesljivosti preročevanja (prim. J. Bollack, *L' Oedipe Roi de Sophocle. Texte, traduction et commentaire*, II. vol., Lille 1988, ad. loc.). **Očitna implikacija tega Jokastinega razmišljanja je, da je tudi izrek preročišča, po katerem naj bi bil vzrok kuge v Tebah navzočnost Lajevga morilca v mestu, vprašljiv ali celo neveljaven.** Zanimivo je, da tega obsežni in izjemno nadrobni komentarji *Kralja Ojdipa* ne opažajo, ampak govorijo predvsem o tem, da skuša Jokasta kot dobra psihologinja (z "logično" neveljavno tolažbo) potolažiti Ojdipa (Kamerbeek) ali odvrniti vso pozornost od vprašanja krivde za Lajev umor na neveljavnost božjih prerokb (Bollack). Vendar Jokastina daritev in prošnja Apolonu za pomoč (ὦ Λύκει' Ἀπολλων, ἀγχιςτος γὰρ εἶ) ne kaže za znamenj hipokrizije in ne izzvenita v tistem nečistem zarotniškem tonu kakor Klitajmnestrina molitev v *Elektri* (637 – 659). Če ga prosi za rešitev (ἰκέτις ἀφίγμαι <...> ὅπως λύσιν τιν' ἡμῖν εὐαγὴ πόρης) in obenem zavrača tisto, ki jo je že nakazal, to prej kaže na nemožnost sprejeti tragično naravo človeške resničnosti: ta šele v svoji celotnosti, ki pogosto vključuje nedoumljive bolečine, prinaša odrešilno katarzo.

Dve vrsti značajske nestalnosti: fatalistično in nefatalistično spreminjanje stališč

Še preden si jo pobliže ogledamo, lahko opišemo eno od neizbežnih posledic fatalistične etike: spreminjanje moralnih stališč in "osebnostne vsebine". Spremenljivost "osebnostne vsebine", kakršno predpostavlja Jokastin *credo*, lahko jasneje zarišemo ob kontrastu s spremenljivostjo neke druge vrste: tiste, ki je značilna za lik Hilosa v *Trahinkah*. Zanj je značilno, da v drami večkrat spremeni svojo nastrojenost, pa tudi svojo etično sodbo o glavnih likih tragedije, svojih starših Dejanetri in Heraklu. Iz prvotne spoštljive ljubeznivosti do obeh⁹ se njegov odnos do matere (pod vplivom njegovega razumevanja dogodkov) prelevi v divji bes in sovraštvo,¹⁰ kasneje pa spet v obupano ljubezen,¹¹ ki jo ohrani v spominu ves čas do konca tragedije, in to v skrajno težavnih okoliščinah: v dialogu s smrtno bolnim in od bolečin blaznečim očetom, ki umira prav po njeni "nekrivi krivdi". Do očeta sicer ohranja ves čas neomajno spoštovanje, vendar ob njegovih "nerazumljivih" ukazih, naj ga sežge na grmadi in vzame za ženo Jolo, ki je "kriva" smrti obeh njegovih staršev, osupne; čeprav – in to je bistveno – izrecno obljubi vse, kar oče zahteva, in izpove prepričanje o tem, da ga oče ne more zapeljati v greh, večkrat izrazi jasno distanco do njega.¹² Hilosovo spreminjanje nastrojenosti je seveda povzročeno z razgibanim tokom dramskih dogodkov, katerih žrtev je na prav poseben način tudi on sam. Čeprav pretirano iskanje argumentov v zgolj markiranem ali v besedilu morda celo neobstoječem socialnem in psihičnem ozadju ni upravičeno in interpretu zlahka zavede,¹³ pa je vendarle do neke mere upravičljivo in smiselno, kadar le podpira, osvetljuje ali podčrtuje sodbe, ki jih lahko zanesljivo in natančneje argumentiramo z dokazi v besedilih. Hilos je mlad moški, ki še ni popolnoma psihično dozorel, navsezadnje – spekuliramo – tudi zato ne, ker v svojem življenju še ni mogel zbrati "kritične mase" izkušenj. Res je sicer, da je ena temeljnih tem Sofoklove dramatike prav razodevanje nezadostnosti slehernega človeškega vedenja in življenjskega stališča; toda do tega razodetja pride le tedaj, če obstaja neko že izoblikovano, pozitivno določeno stališče človeškega lika, ki ga dramski dogodki sprevrnejo in razvrednotijo. Hilos pa takega stališča še nima, a ne zato, ker ga ne bi hotel imeti, nasprotno: ves čas si silovito prizadeva, da bi svoj pogled uveljavil v dramskem dogajanju, a nenadni preobrati in osupljive očetove zahteve ga nenehno silijo v modificiranje, opuščanje lastnih nazorskih postavk in sprejemanje nalog, ki jih ni sposoben racionalno argumentirati. V tem smislu

⁹ 61 – 93.

¹⁰ 734 – 820.

¹¹ 932 – 942.

¹² Prim. 1203; 1206 – 1207; 1210; 1230 – 1231; 1233 . 1237; 1241; 1243; 1245; 1247.

¹³ Prim. Waldoock, nav. del. 1966, str. 11 – 24: njegova opozorila na nevarnost t. i. *documentary fallacy* niso danes prav nič izgubila na relevantnosti, prej nasprotno.

tudi nekako dozori, ko v vsej radikalnosti doživi absurdnost življenja (in brezbržnost bogov), a ga kljub temu ne zavrne, ampak sprejme nedoumljive očetove zapovedi. Edino moč za vztrajanje (ki je na neki način podobna vztrajanju njegovega očeta ali Evripidovega *Blaznečega Herakla*) najde v iracionalnem zaupanju v očetovo avtoriteto. Zdi se, da je ravno prepričanje v obstoj višjega (nedoumljivega) "prav" tisto, ki mu omogoča osebnostno dozorevanje in dokončno samoizoblikovanje. A ves ta proces bi ne bil mogoč, ko bi v njem ne bilo strastne želje po spoznanju in volje, da bi (lahko) imel stališče.

Za nekaj povsem drugega pa gre pri Jokasti. Njena spremenljivost izhaja iz načelne "etične praznosti". Ne gre namreč za to, da bi si ne mogla izoblikovati jasnega stališča zaradi množine dramskih obratov, temveč za to, da tega *noče*. (Na podlagi besedila in njegove predzgodbe smemo domnevati, da bi si – kot psihično zrela ženska zrelih let – takšno življenjsko stališče že *lahko* izoblikovala; njen iz besedila nedvomno razvidni *credo*, da si ga *noče*, dobi poln dramaturški smisel prav ob tej domnevi.) Njena neopredeljenost je v tem smislu zavestna, hotena – opredeljena z neopredeljenostjo. To pa je nekaj čisto drugega, kot so Hilosove težave z opredeljevanjem. Pri njem gre za prelivajoče se bogastvo nasprotujočih si spoznanj, ki jih skuša obvladati, sintetizirati in integrirati v svoj pozitivno opredeljeni, etični *credo*. Jokasta pa skuša vsiljujočo se maso spoznanj zadržati izven sebe in ne dovoliti, da bi vplivala in oblikovala njeno notranjost:

πρόνοια δ' ἐστὶν οὐδενὸς σαφῆς;
εἰκῇ κράτιστον ζῆν, ὅπως δύναιτό τις.
(978 – 979)

Človek bi naj tako sploh ne imel konstantnega in prepoznavnega odnosa do tega, kar se dogaja. Edina vrednota, ki šteje, je znanje čim lažje prenašati življenje; najuspešnejši v tem je, kdor se za vse sumničenje in življenjske negotovosti sploh ne meni, ki v vsem tem vidi toliko kot nič:

ἀλλ' ταῦθ' ὅτω
παρ' οὐδέν ἐστι, ῥᾶστα τὸν βίον φέρει.¹⁴
(982 – 983)

Dejansko se njena programska neobčutljivost, njeno brezskrbno sprijaznjevanje z vladavino naključja izkaže za nadvse površinsko in neobstoječo. Ko se odkrije resnica, ki bi jo po logiki svojih etičnih načel morala imeti pač le za eno od naključij, se zlomi in ubije. Izkaže se, da se je na naključje sklicevala le, dokler je bil njen življenjski položaj ugoden. Ta položaj je bil v igri opredeljen predvsem s socialnim položajem. Jokastin zlom je zlom njenega socialnega ugleda.

¹⁴ V teh besedah je po mojem zaobsežen tudi pravi sinekdohični smisel verzov 980 – 982, ki so v Freudovi interpretaciji tako mogočno potvorili pomen mita o Ojdipu. Ojdipov strah pred incestnim razmerjem ni za Jokasto nič posebnega; sodi pač med neprijetne stvari, ki se ljudem dogajajo. Ne tega, ne vseh podobnih neprijetnosti pa naj si človek ne bi preveč gnal k srcu.

Etika fatalizma: prepričanje brez posledic

Jokastino stališče zastavlja vprašanje *vere v naključje* in iz njega izvirajoče etike. To vprašanje se zdi izredno pomembno, ker se prek njega v drami implicitno pojavljajo temeljne ideje nekaterih zelo vplivnih filozofskih tokov tako iz antičnega kot iz našega časa. V mislih imam glavni veji helenistične filozofije: *epikurejstvo* in – na prvi pogled morda presenetljivo – *stoištvo*; kar zadeva naš čas, pa filozofijo *Martina Heideggra* in tistih mislecev, ki vztrajajo na sledi njegovega *mišljenja biti*. Ta problem, ki spričo svoje implicitnosti v znanstveni literaturi (vsaj po mojem vedenju) ni bil deležen poglobljenih obravnav, zasluži, da si ga natančneje ogledamo.

Kaj bi naj sploh bila *etika vere v usodo* oziroma v vladavino naključja? Ali je takšna etika – namreč etika v smislu praktičnih življenjskih načel in napotil – sploh mogoča? Za začetek je treba reči tole: vera v vladavino naključja je *radikalen agnosticizem* glede razvidnega reda biti. Usoda ali naključje sicer lahko predstavlja neko vrhovno instanco oziroma avtoriteto, ki ureja “dogajanje sveta”, vendar je le-ta za svojega vernika “prazna” hipoteza oziroma golo ime brez vsakršnih določnih vsebin. Ta instanca in njen red (s tem pa tudi položaj, ki naj bi v skladu s tem redom pripadel človeku v svetu), sta za človeka načeloma nespoznavna, natančneje rečeno, nista spoznavna v taki meri, da bi to lahko imelo za njegovo etično delovanje kakršnekoli pomembne posledice. V svetu, ki mu vlada τὰ τῆς τύχης¹⁵, znotraj obzorja človeške vednosti pojavov načeloma ni mogoče deliti na bolj in manj (etično) vredne, tako kot jih ni mogoče deliti na resnične in navidezne. Če s to vero mislimo zares, moramo storiti dvojce:

- a) sprejeti vse, kar je, tako, kot je (kot se dogaja);
- b) vse imeti za bistveno odvisno od načelno nespoznavnega reda.

Iz tega pa izhajajo hude aporije za človekovo praktično etiko. Če naj človek sprejme vse, potem mora sprejeti tudi samega sebe s celotnim sestavom svojega bitja in vsemi njegovimi funkcijami od fizikalnih procesov, bioloških gonov do psihičnih funkcij in vseh tistih področij resničnosti, ki jih najbolj razumljivo in najpreprosteje opišemo z izrazom duhovnost. Sprejeti mora ne le specifično dejavnost, ki poteka na vsakem od teh področij, in teleologijo, ki to dejavnost usmerja, temveč tudi *specifično* sopripadnost vseh prvin ali plasti svojega bitja in intuitivno izkusljivo “težnjo” teh plasti/prvin po *specifičnem* soobstoju. Sprejeti mora torej tudi način, na katerega obstaja. Človeško življenje ni preprosta danost, ampak je nekaj izrazito dinamičnega, in to ne le zaradi procesov, ki potekajo na posameznih ravneh, ampak tudi zaradi povzemajoče jih “težnje” po delovanju na način značilne sopripadnosti. Zaradi tega je način, na katerega bitje obstaja, v bistveni meri določeno prav s to težnjo oziroma je ta težnja sama.¹⁶ Srčika

¹⁵ Kralj Ojdip, 977 – 978: τί δ' ἂν φοβούτ' ἄνθρωπος ὧ τὰ τῆς τύχης / κρατεῖ.

¹⁶ Prim. Spinozovo opredelitev, *Etika*, II, 45. pravilo: “<...> sila, po kateri sleherna

obstoja je torej dinamična: je vztrajanje v svoji biti, kar pomeni težnja po samoohranitvi, a ne absolutni, temveč relativni, saj samoohranitvena težnja vključuje kot integralne momente tudi težnje k delni samospremembi (npr. k razvoju, izpopolnitvi, duhovni prenovi ipd.). Ta izvorna težnja je ena tistih neposrednih (čeprav seveda stalnemu modificiranju podvrženih) danosti, ki jo človek sprejema in udejjanja samodejno (s tem, ko obstaja) in ki mu brez dvoma predstavlja vrednoto na vseh področjih, ki je nekakšna osnovna etična orientacijska točka. Svojo dejavnost na zavestni in nezavedni ravni usmerja v skladu z njo, po njej selekcionira dražljaje iz okolja; prav zato, da bi zagotovil uspešno delovanje sestava svojega bitja, se določenim stvarjem v resničnosti tudi samodejno upira: predvsem tistim silnicam (pojavom, procesom itd.), ki so tako ali drugače v nasprotju s kompleksom procesov, ki jih pogojno označujem kot vztrajanje v biti. Tega pa bi iskren vernik v vladavino naključja pravzaprav ne smel. Skratka: kot ni mogoče, da bi človek obenem vztrajal v biti in nasprotoval temu vztrajanju, tako tudi ni mogoče, da bi verodostojno vrednostno enačil tista načela, ki omogočajo to vztrajanje, in tista, ki ga onemogočajo. To ne bi bilo le logično protislovno, temveč je tudi dejansko neresnično, kar je izkustveno dokazljivo tako rekoč vsak trenutek človekovega obstoja.¹⁷

Tu moram posvariti pred možnim nesporazumom glede zadnjega zgoraj navedenega argumenta, ki utegne manj pozornega bralca navesti k povsem napačnemu razumevanju mojega izvajanja: človek seveda lahko goji protislovne težnje, si nasprotuje in v skrajni obliki celo želi živeti in umreti *hkrati*. To je psihični pojav, za katerega lahko predpostavimo, da je v blažji obliki splošno znan ali vsaj predstavljen; poleg tega pa je tudi pogosta tema nekaterih najznamenitejših umetniških del ter najglobljih religioznih in filozofskih razmislekov v različnih obdobjih evropske zgodovine. Vendar

stvar vztraja v svojem bivanju, izhaja iz večne nujnosti narave Boga”, (prev. P. Simoniti). V žarišču Spinozove pozornosti je odvisnost vsake posamezne stvari od večnih (in *eo ipso* splošnih) zakonov narave; tu pa želim poudariti **človekovo vztrajanje v njegovi idiosinkratični biti**, ireducibilni individualnosti, ki je ni moč izčrpati z racionalno razlago, ampak ima korenine v nadracionalnem, eksistencialnem samoobčutenju; to sicer ne izključuje vpetosti v splošne zakone narave, vendar pa ta zajema le del njegove biti, medtem ko se celota razpira v mistično obzorje, ki je onkraj vzročnosti (neosebnega izvora), nespremenljivega reda narave in njenih univerzalnih zakonov.

¹⁷ To pa pomeni, da bi človek npr. moral sprejeti dejstvo, da ima želje oziroma sprejeti vlogo subjekta lastnih želja, in obenem videti pravi vzrok tega, kar občuti kot lastne želje, izven sebe, v sferi povsem nejasnega naključja. Obenem bi se torej moral identificirati z željo in se od nje distancirati; svoje želje, hrepenenja in gone bi moral sprejemati in jih "jemati zares" kot del resničnosti, ki jo upravlja nespoznavna usoda, obenem pa bi jih ne "smel jemati zares", ker utegnejo biti le del usodine igre. "Ritem" človekove želje bi se tako moral gibati po povsem heterogenem kriteriju - želja, ki naj bi jo človek gojil, bi tako v bistvu sploh ne bila več želja, človek bi si namreč moral nekaj želeti, hkrati pa ne verjeti v svojo željo.

se to protislovje vselej dogaja na neki *drugi ravni* in v *nekem drugem smislu*. Lahko gre za konflikt med objekti človekovega hotenja (kot ga npr. upodablja Verdijeva opera *Aida*) ali pa za nepremostljiv nesklad med posameznimi plastmi njegovega bitja (npr. med "vrednotami", ki izražajo predvsem iz lastnih (strastnih) nagibov, in moralno držo, ki jo v večji meri oblikuje "razumen" ozir na blaginjo drugega, kar najdemo pri Evripidovi *Medeji*). V vseh takšnih primerih je to notranje nasprotje občuteno kot *težava*, kot *problem* in ne kot *normalno* stanje. Vsekakor lahko gre za izredno plodno krizo, v kateri se razkrije posebno bogastvo in globina človeškega bitja, življenja in sveta, a vendarle gre za stanja, ki so bodisi momenti zastoja (neke vrste inkubacija) na poti k višji, kompleksnejši obliki obstoja ali pa razodetje dokončnega propada, morebiti še točke popolnega suspenza in vstopa v absolutno skrivnost. Do njih lahko pride bodisi zaradi osebne krivde posameznega človeka (umetniškega lika) bodisi zaradi inherentnega defekta celotne (človeške) resničnosti. Življenjska protislovja, ki izvirajo iz tega drugega razloga in ga npr. v umetniškem delu razkrivajo, so globlja in vsaj v neki perspektivi dokončna, a so vendarle dojeta kot nekaj *nenormalnega* prav zato, ker se v njih izraža človekovo notranje protislovje, njegova nemoč integrirati vse vidike lastnega obstoja – prav taka integriranost pa velja kot samoumevno, neposredno dani, čeprav skrajno kompleksni, težko ulovljivi, nejasno artikulirani ali celo zgolj kot *desideratum* prisotni kriterij normalnosti. Če v dejanskosti tako rekoč povsem prevladuje neintegriranost (nepopolna integriranost) človeškega obstoja, če je torej tako stanje običajno, to še ne pomeni, da je normalno ali občuteno kot normalno (česar pa spet ne gre pripisovati stoletjem indoktrinacije metafizičnega idealizma in iz nje izvirajočim "starodavnim navadam mišljenja").¹⁸

a) Heideggrov fatalizem biti

Heidegger jasno razločuje med različnimi perspektivami etiške misli in različnimi ravni, na katerih se giblje diskurz pri opisovanju problemov človekovega etosa. Tako skrbno razlikuje med t. i. vulgarnimi fenomeni krivde (fenomeni faktične krivde, v katero človek zapade znotraj faktičnega eksistiranja) in "idejo" krivde, čistim fenomenom krivde oziroma krivdo kot eksistencialom.¹⁹ Krivda kot eksistencial oz. krivdnost (*Schuldig-sein*) šele omogoča faktično krivdo oziroma konkretno zavezanost sočloveku (*Verschuldung*), a je sama bistveno različna od "preračunavajoče zaskrbljenosti", kakor je tudi vsako faktično delovanje v eksistencialnem pomenu "brezvestno".²⁰ Krivdnost sodi k izvornemu stanju človeka in je zato nekaj povsem drugega kot teološki *status corruptionis*;²¹ šele če jo člo-

¹⁸ Prim. M. Heidegger, *O vprašanju biti*, (prev. T. Hribar), Maribor 1989, *passim*.

¹⁹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1993, str. 283.

²⁰ Prav tam, str. 308.

²¹ Prav tam, str. 306.

vek prepozna kot tako, se lahko odpre samemu sebi in s tem pusti "biti" sobivajočim drugim v njihovem "lastnem zmorenju biti in postane "vest" drugih.²² V ozadju te misli je seveda zahteva, da naj se človek sprijazni s tem, da je zgolj "dogodek biti" in se na ta način osvobodi strahu pred smrtjo, saj jo lahko zdaj dojema kot "naraven", neizbežen dogodek (in jo uvrsti med τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν v stoiškem smislu).²³

V čem so konkretne fatalistične posledice tega "nauka"? Istoizvornost dobrega in zla, ki jo Heidegger izrecno omenja,²⁴ daje obema enako legitimiteto; na ta način ostrino etičnega nasprotja, kakršno se nenehno izkazuje v vseh vidikih človeškega življenja *tacite* pretvarja v neke vrste "naravno" nasprotje in ga s tem v bistvu ukinja kot etično kategorijo. S tem izgubljajo smisel vse tiste kategorije, ki jih heideggerjanska filozofija tako rada uporablja na ključnih mestih: ranjenost, hrepenenje, razpor. Z drugimi besedami: dobijo drugačen smisel, ki pa svojo moč, vtis zavezujočnosti in privlačnost črpa ravno iz svoje hominimne narave. Če se namreč človek zares sprijazni s stanjem razpornosti, če ga jemlje kot izvirno in nepresegljivo stanje,²⁵ če nedoseženo zares sprejme kot nedosegljivo, potem se porazgubi pristna privlačna moč tega, po čemer hrepeni, in hrepenenje ugasne. Tudi če si razpor predstavljamo kot nekakšno "naravno" delovanje nasprotujočih si silnic, ki jim je človek izpostavljen, se izgubi resnična ostrina hrepenenja po nečem izvirno lastnem in sedaj izgubljenem. To hrepenenje namreč vselej izraža le iz najglobljega čuta izvirne pripadnosti, ki je ni moč pozabiti, in izgubljenosti, ki je ni več moč preseči. Zakaj pa so ti izrazi vendarle tako nepogrešljiv del heideggerjanskega besednjaka? Prejkone zato, ker dosledna heideggerjanska tematizacija izvirnega stanja (človeške) resničnosti kot etično indiferentnega razpora ne ustreza dejanski

²² Prav tam, str. 298.

²³ Problematičnost Heideggrovega sklepanja s praktičnega vidika je ta, da *dejansko* šele človek, ki najprej dejavno in zavzeto izpolnjuje določen etični kodeks (doživlja krivdo v vulgarnem smislu) in se obenem zaveda načelne nepopolnosti slehernega takšnega kodeska, ki je zgolj vsakokrat specifična artikulacija človekovega etičnega položaja, lahko "odkrije" svojo nepresegljivo krivdost. A to prav v smislu *status corruptionis* ali v smislu nepopolnosti in skrivnostnosti lastne narave in narave sveta. Hkratna konkretna etična zavzetost in zavest o načelni nepopolnosti vsakega etičnega prizadevanja sta tisto, kar dela življenje resnično zahtevno, a obenem na svoj način tudi ustanavlja človekovo dostojanstvo in mu prinaša notranjo svobodo. Heideggrov nauk pa v tem oziru ne prinaša niti konkretnih etičnih napotil (ne odpria oči za "drugega"), niti ne odkriva človeku njegove lastne "narave" (ki je v temelju radikalna skrivnost in kot taka postavlja pod vprašaj celotno resničnost).

²⁴ Prim. M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main 1976, 9, str. 359, za natančno razlago pa T. Hribar, *Uvod v etiko*, Ljubljana 1991, str. 176 – 177. Za našo temo pomembni so tudi Heideggrovi zaključki v njegovi razlagi Sofoklove "pesmi o človeku" (*Antigona* 322 – 375), prim. *Sophocles*, (izd. T. Woodard, prev. R. Manheim), Englewood Cliffs, 1966, str. 86 – 100.

²⁵ Prim. M. Heidegger, *Izvir umetniškega dela* (prev. I. Urbančič) v: isti: *Izbrane razprave*, Ljubljana 1967, str. 291.

človekovi izkušnji. Če pa hoče učinkovati prepričljivo (kar je še posebej pomembno glede na njena a-logična, eksistencialno-doživljajska izhodišča), mora upoštevati in sprejemati tiste duhovne prvine, ki so se po njeni lastni interpretaciji konstituirali znotraj horizonta metafizične pozabe zgolj-biti.

„Ranjenost“ resničnosti, ki je ni moč odpraviti z nobenimi človeškimi močmi, pa ne pomeni izvirnega stanja, ampak, kot rečeno, predpostavlja stanje izvirne integritete. To stanje ni zgolj logično-pojmovna tvorba, ne transponirani recidiv tiste podobe sveta, ki se konstituira v zgodnjih fazah razvoja osebnosti, niti ideologem mitološkega mišljenja. Z načinom jezikovne tvorbe povezana nujnost, pomen psihičnega razvoja in izredno široko civilizacijsko razprostranjeni mit o postopnem padcu človeškega rodu iz zlate dobe izvirne enotnosti na različne stopnje (etično) nižjega obstoja²⁶ so samo izrazi človekove dejanske neposredne skušnje stanja izvirne integritete.²⁷ Ta izkušnja pa nima iste oblike ne vsebine kot raznorodna

²⁶ Prim. E. Neumann, *Der schöpferische Mensch*, Frankfurt am Main 1995, str. 62 - 63: "Toda to izkustvo enotne resničnosti ni živo le v mitični prazgodovini človeštva, temveč se z njim prične vsako izkustvo posameznika; kajti to izkustvo je prvo, sicer večinoma pozabljeno, a vendarle zaznamujoče, vedno znova na površino prebijajoče se izkustvo otroštva. Natanko v isti meri, v kateri se krepí jaz in začenja telesna podoba dobivati čvrste konture, se vsebolj oži primarna razprostranjenost psihe. Iz akozmične postaja kozmična in svetno-zemeljska, soodvisno z določljivo celoto človeškega se oblikuje omejljiva celota svetnega." In še jasneje na str. 81: "Simbolična delitev okroglega pračloveka Adama Kadmona ustreza ločitvi staršev sveta, ki sta bila izvirno medsebojno združena v okrogli tikvici. S pretiranjem njune enotnosti nastane svet nasprotij v človeškem in svetnem, ločitev neba in zemlje, delitev na zgoraj in spodaj, na moško in žensko, na zavestno in nezavedno. Ker pa je ta prae-notnost Adama Kadmona identična z velikim krogom, z Uroborosom medsebojno združenih prastaršev, je tudi njegova delitev in ločitev identična s padcem Adama Kadmona, z mehiškim razbitjem drevesa Jukka - pradomovine, s posekanjem nasada Gan Eden v kabali, z izgubo božjega prasveta kot enotne resničnosti.

To podobo "padca", uničenja izvirne enotnosti večina svetovnih religij razume kot izvirni greh in kot izneverjenje in jo tako v nekem smislu razume narobe, če smemo neko tako splošno razširjeno človeško koncepcijo označiti za napačno razlago. Bivanje v svetu zavesti, v razcepu, ki obstaja prav tako znotraj psihe med zavestjo in nezavednim kot med človekom in naravo, je vedno povezano z občutjem tragike, nezadovoljstva in, banalno rečeno, neugodja. Ta razlaga postane več kot razumljiva, ko dojamemo, kakšen herojski napor jaza in zavesti je potreben, da lahko, odtrgana od enotnosti in oprta zgolj sama nase, sploh eksistira, pri čemer je njun obstoj vedno podvržen tudi trpljenju zaradi napetosti, ker stoji v znamenju razdvojitve in polarizacije. Povrhu tega pa ta jaz in zavest vznemirja tudi skrivno vedenje o neki popolnejši in bolj enotnotni ravni obstoja in njegovi povezanosti s tem obstojem.

²⁷ Izraz izkušnja uporabljam tu v kar najširšem (in vsekakor ne Kantovem) pomenu: gre za vsako srečanje človeka z resničnostjo, ki v njem pusti trajno sled (v zavesti ali podzavesti), ne glede na obliko in področje tega srečanja. Ker je človek sam del resničnosti, je tudi njegovo "samoizkušanje" oblika izkušnje resničnosti in vpliva na

množica izkušenj "ranjenosti" oziroma nepopolnosti. V njej gre namreč za povsem drugačen način delovanja zavesti,²⁸ zato se jo pogosto opisuje kot duhovno izkušnjo ali spričo njene izmuzljive, neobstoje in nejasne navede tudi kot slutnjo. Nedvomno je ta oblika doživljanja zelo sorodna z mistično izkušnjo, vendar ta zadnji izraz navadno uporabljamo v posebnem, ožjem pomenu.²⁹ Zanimiv približek ponuja tudi termin "nestalno védenje" Georgesa Batailleja, ki ga erotistično naravnani modernistični mislec uporablja za označevanje posebnih uvidov v resničnost, nastalih v stanju seksualne ekstaze.³⁰

Integralna, "neranjena" resničnost, za katero je izredno primerno oznako iznašla globinska psihologija: enotna resničnost (*Einheitswirklichkeit*),³¹ kot cilj hrepenenja nikoli ni nekaj banalno dosegljivega, nekaj izčrpno izrazljivega v kategorijah "stalne vednosti", ali, če uporabim teološko govorico, nekaj, kar je moč izčrpati z racionalnimi predikati. Nasprotno: fenomenologija te resničnosti je nujno poetična, simbolna, oprta na namige in navdihujoče analogije. V literaturi so uvidi vanjo skoraj praviloma (razen kadar gre za prikazovanje mističnih uvidov v ožjem pomenu) zaznamovani

njegov *celostni* odnos do le-te. Z druge strani pa je tisto, kar daje enotnost različnim vrstam izkušnje, to, da pride v stik z nečim, kar obstaja neodvisno od njegove volje, bodisi v fizičnem, psihičnem ali idealnem smislu. To velja tudi za intersubjektivno obstoječe intencionalne predmete in za izkustvo samega dejstva, da ima voljo (ki samo ni stvar volje, čeprav se moč in obseg le-te krepi z njeno prakticirano; preprosteje rečeno, možnost hotenja ni stvar hotenja samega, stopnja in moč pa sta. Fiktivni svetovi, ki jih človek ustvarja po svoji volji (ki so torej sami objekti njegove volje in domišljije), pa lahko omogočijo izkušnjo, kolikor so fundirani na predmetih, ki sami obstajajo neodvisno od volje in domišljije, in na intersubjektivno obstoječih predmetih in kot taki zrcalijo razmerja v ne-postavljenem, realnem svetu. Takšna domišljajska dejavnost, usmerjana z voljo, lahko vodi do odkritij zlasti v notranjem svetu tistega, ki jo izvaja (ob tem pa mu lahko nudi tudi spodbude za izostritev pogleda na "zunanjo", fizikalno in socialno resničnost. V taki uporabi ustreza razširjenemu pojmu spoznanja, ker je manj omejena na racionalne forme srečevanja s svetom.

²⁸ Prim. jedrnat opis razlike med "običajno" in "veliko" izkušnjo enotne resničnosti pri Neumannu, *nav. del.*, str. 114: "Neostra, toda velik svet osvetljuječa luč primarne izkušnje celosti, se skoncentrira skozi lupo zavestnega jaza in skrči v jasno svetlo točko, ki se lahko premika in tako različne izseke resničnosti enega za drugim ostro in izolirano osvetljuje. Toda ti deli so s tem odtrgani od njihove resnične povezave in enotna resničnost, ki je bila primarni izkušnji neposredno dostopna, izgine pod horizontom zavesti."

²⁹ Morda še vedno najdemo najlepši in najjasnejši opis specifičnosti mistične izkušnje v kontekstu religioznih izkušenj v 16. in 17. poglavju znamenite Jamesove knjige *The Varieties of Religious Experience*, New York 1994.

³⁰ Prim. G. Bataille, *Predavanja o ne-vedenju*, (prev. J. J. Javoršek), Koper 1999.

Sam sem, ne vedoč za Bataillejeva izvajanja, uporabil prav ta izraz za opis spoznavnega dogajanja ob umetniškem doživljanju; z njim sem opisal vsebino intuitivnega spoznanja, ki ga prinaša poetični dej (prim. Senegačnik, 2000, (*Vergilij*), str. 166 – 169.

³¹ Prim. zlasti, Neumann, *nav. del.*, *passim*.

z izkušnjami skrajnih meja zgodovinsko-naravne resničnosti, zelo pogosto pa so zgolj nakazani *per negationem* z drastično predstavitvijo ranjenosti in manjkavosti resničnosti v zgodovinsko-naravnem obzorju.

Govorjenje o ranjenosti, kakršno je v navadi pri mislecih heideggerjanskega navdiha, ne razrešuje ničesar. Ranjenost predpostavlja izvorno celost in je njeno izvedeno nasprotje; če jo imamo za vzratno projicirano podobo, ki je nastala kasneje v okviru kategorij neizvornega, idealizirajočega življenja, preslikanih na stanje izvornega razpora, pomeni to, da v izvorno etično indiferentno stanje vnašamo nepristne kategorije in ga s tem potvarjamo.

Kot je bilo že omenjeno, je ključna etična postavka vsakršne različice pristnega fatalizma absolutno pasivno sprejemanje resničnosti. Ta pasivna drža, ki je sicer v čisti obliki praktično neizvedljiva; ta "dejavnost trpljenja" se v določeni zgodovinski konstelaciji lahko izkaže kot upoštevanja vreden korektiv prevladujočih načel kulture. To lahko rečemo za heideggerjansko misel v vzdušju frenetičnega aktivizma v prvi polovici 20. stol., deloma pa še tudi v neoscientistični, storilnostno naravnani družbi na prelomu 20. in 21. stol.³² Vendar se pri tem pasivističnem etosu biti spregleduje neko zelo важно dejstvo, namreč to, da je človekovemu obstoju v "faktičnem" svetu inherentna tudi dejavna drža. To je preprosto uvidljivo dejstvo, ki je znano tako rekoč vsakomur iz vsakdanjega življenja. V ontološki perspektivi tega etosa se lahko človek pojavi le bistveno okrnjen. Posebej prihaja to do izraza v primerih etičnih *dilem*, torej tam, kjer se človek mora odločati: nauk, ki mu priporoča zgolj sprejemanje vsega, je v teh nadvse pomembnih in pogostih momentih človeške eksistence povsem "nem". Ta njegova "nemost" je neizbežna in logična, čeprav prikrita z gosto mrežo včasih že kar uročnega besedovanja o višjih perspektivah in bitno-zgodovinski nujnosti. Prav v tem se kaže *bistveni fatalizem* Heideggrove in heideggerjanske misli, torej enega vplivnejših tokov sodobne filozofije in umetnosti. Za nas je najpomembnejše, da prihaja iz (v bistvu) istega izvora kot Jokastin *credo*.

b) Epikurejski (hedonistični) fatalizem

Epikurejstvo je pogojevalo človekovo srečo s pravilnim spoznanjem resničnosti, natančneje ontološke zgradbe sveta,³³ po drugi strani pa je zahtevalo čisto posebno "etično" pripravljenost kot predpogoj za "pravilno" spoznanje resničnosti. Ta predpogoj je bil, najkrajše rečeno, da se človek otrese strahu pred smrtjo in vsega, kar je mitološko, religiozno in pesniško izročilo povezovalo z njo.³⁴ Zveza med obojim je veljala za bistve-

³² Prim. B. Senegačnik, *Vrednote med zgodovino in neminljivim*, v: *Slovenija – vrednote in prihodnost*, (ur. I. Senčar, J. Videtič), str. 156 – 163.

³³ Kot jo opisuje Lukrecij, I, 146 – 634, v posameznih segmentih pa skozi celotno delo. Neposredno iz teh opisov izpeljuje argument, da narava deluje sama iz sebe, *dis experts* (II, 166 – 184; 1048 – 1104; V, 110 – 145; VI, 43 – 95).

³⁴ O nesmiselnosti strahu pred smrtjo, povezanim s strahovi iz religioznih bajk, ki je

no in neločljivo, kot je lepo razvidno npr. iz 11. Epikurove maksime: "Ko bi nas ne mučila strah in nemir pred nebesnimi prikaznimi (*t. j. pred dejavnostjo bogov v njih*) in pred smrtjo, kakor da bi ta utegnila imeti kak pomen za nas, pa tudi to, da ne poznamo meja bolečin in poželenj, bi nam bil nauk o naravi nepotreben," (prev. A. Sovrè).³⁵ Epikur je človeštvu prinesel odrešilni nauk, ki je seveda plod njegove spoznavne dejavnosti, njegovega (raz)umskega podviga:

*Ergo vivida vis animi pervicit, et extra
processit longe flammantia moenia mundi
atque omne immensum peragravit mente animoque
unde refert nobis victor, quid possit oriri,
quid nequeat, finita potestas denique cuique
quanam sit ratione atque alte terminus haerens.*

(*O naravi sveta*, I, 72 – 77)

To pa bi ne bilo mogoče brez njegove predhodne odločitve, da *hoče razumsko* spoznati naravo stvari in red, ki vlada v vesolju; šele zato, ker je v svoji ponosni kljubovalnosti zavestno opustil tisti odnos do resničnosti, na katerem so zgrajene religiozne predstave in miti pesnikov, in odrekel pomen vsem mentalnim stanjem razen tistemu, v katerem poteka racionalno spoznavanje, je lahko izvedel svoje veliko odrešilno poslanstvo:

*Primum Graius homo mortalis tollere contra
est oculos ausus primusque obsistere contra,
quem neque fama deum nec fulmina nec minitanti
murmure compressit caelum, sed eo magis acrem
irritat animi virtutem, effringere ut arta
naturae primus portarum claustra cupiret.*

(*O naravi sveta*, I, 66 – 71)

Tu se ne moremo podrobneje spuščati v problem, ki ga predstavlja dejstvo, da je podlaga Epikurovemur čisto racionalnemu spoznanju njegova poprejšnja *odločitev*, se pravi akt volje, ki jo je peza religioznega izročila še okrepila. Dejstvo, da njegova intelektualna zmaga temelji na posebni osebnostni duhovni moči, je pač eno od protislovij epikurejstva, ki je v tem pogledu analogno protislovjem liberalne etike t. i. fizikalizma.³⁶ (Podoben problem zastavljajo tudi Lukrecijeve hvalnice Epikuru³⁷ in pa notranja protislovja med njegovim pesniškim (eksistencialističnim) nemirom in ("ideo-

pravi vzrok za nastanek Epikurove razsvetljenske teorije, govori Lukrecij zelo pogosto, posebej jasno pa na mestih: I, 102 – 135; II, 53 – 61; III, 31 – 93; 830 – 1052. V tem strahu vidi vzrok za človekovo nesrečnost, saj se je v skladu z razsvetljenim znanstvenim pogledom nesmiselno oklepati življenja (prim. III, 1053 – 1094).

³⁵ Prim. tudi *Pismo Herodotu*, 81 – 83.

³⁶ Za oris problemov, ki jih ima fizikalizem z utemeljevanjem etike, prim. precizno in pregledno delo N. Sesardića, *Fizikalizam*, Beograd, 1984.

³⁷ I, 62 – 79; III, 1 – 30; V, 1 – 54; VI, 1 – 42.

loško”) epikurejsko vedrino.³⁸) Za nas je pomembno opozoriti, da gre pri tem vendarle za izbiro, ki sama ne izvira iz racionalne dejavnosti. Kakšne pa so posledice etične odločitve za racionalizacijo odnosa do življenja?

Z epikurejskim ontološkim naukom streznjen človek bo seveda mogel sprejeti “optimistični” fizikalizem oziroma atomizem in svojo absolutno prigodno vlogo v njem. Vrhunec doseže ta nazor v sloviti 2. Epikurovi maksimi, kjer je v jedrnatih oblikah izražena vsa njegova logika: “Smrt se nas nič ne tiče: zakaj to, kar je razkrojeno, je brez občuta: kar pa občuta nima, nima za nas pomena”, (prev. A. Sovrè). Tako je z eno samo potezo rešen človekov osnovni problem. Pa je res rešen? Da, a le za ceno bistvene okrnitve človeka: kajti strezniti se in z olajšanjem prepoznati zadnjo realnost v brezbriznem delovanju kozmičnih zakonov, je mogoče šele ko se odpoveš najtemeljnejšem izkustvu samega sebe – skrivnostni nedoločljivosti svojega bitja, ki je koimplicitno s skrivnostno nedoločljivostjo resničnosti v celoti. Šele človek brez sebstva, brez globine, brez podzvesti, brez poetične živosti in gona po neskončnosti je sposoben sprejeti nauk *hedonističnega fatalizma*. Tako reducirano bitje se lahko odvrne od zunanjega – družbenega – sveta in se preseli v zasebnost. Tu kakor v nekakšnem laboratoriju preučuje in sistematizira lastna ugodja, kar je skrajna oblika načelnega individualizma, ublaženega zgolj toliko, kolikor je družbenost pogoj človekovega individualnega obstoja. Kjer merilo resnice nadomesti merilo (tako pojmovanega) lastnega telesnega in duševnega ugodja, je odnos z drugim, to tako vitalno področje človekovega samouresničevanja, nadomestila pedantna skrb za atomizirani, z drugim bistveno nepovezani jaz, ki je dejanski stržen vse epikurejske etike in moralne strategije.

V epikurejstvu se skriva ista nedoslednost kot v sodobnem fizikalizmu. Gre za neke vrste *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Ko se namreč govori o resničnosti zgradbi sveta, se uporablja “fizikalistične” kategorije, ki naj bi veliko bolje in natančneje opisovale resničnost kot pa mitološke razlage. Vsa resničnost naj bi bila v bistvu zvedljiva na te kategorije (saj so predstave o posmrtnem življenju, božji kazni ipd. samo fantazme, ki izvirajo iz “neznanstvenega” gledanja). Ko pa je govor o sreči, o vrstah in hierarhiji ugodja in o načinih doseganja le-tega, pa tudi epikurejci vseeno uporabljajo “fenomenološko” ali mentalistično govorico. Razlog za to je preprost, a sila pomemben: v fizikalistični govorici ni mogoče izraziti prvin etičnega nauka, ugodja in neugodja, kakor sploh ne vsega tistega, kar bi lahko poimenovali fenomenalna vsebina. V fizikalistični perspektivi to obsežno območje človekove izkušnje (za katero epikurejstvu v prvi vrsti gre, prim. zgoraj navedeno Epikurovo 11. maksimo) torej sploh ni vidno. Največ, kar je mogoče reči, je, da v fizikalistični govorici opisujemo resničnost tako, kot se nam kaže s specifičnega zornega kota, ki mu ta govorica pač ustreza. Ta

³⁸ Prim. Perelli, *Lucrezio poeta dell' angoscia*. Firenze 1969, *passim*; Patin, *Études sur la poésie latin*, Paris 1868, str. 125 in nasled.

dilema je iz sodobnega fizikalizma znana kot "hkratni obstoj dogodkov pod mentalističnim in fizikalističnim opisom". Pri tem seveda ostaja veliko vprašanje, ali je to, kar opisujemo z eno in drugo govorico, res *isti izsek resničnosti*, gledan z različne perspektive (in če je, odkod nam evidenca, da je res tako). Prav gotovo pa to, kar lahko zajamemo z ene ali druge perspektive ni identično. Vsekakor je treba pristaviti, da mentalistični oziroma fenomenološki opis v vsej pestrosti svojih različic (od filozofskega do poetičnega) omogoča veliko širši zorni kot pri obravnavi izsekov resničnosti; vanj je v bistvu mogoče integrirati tudi fizikalistično optiko, medtem ko obratno nikakor ne velja, saj je slednja po svojem bistvu redukcionistična in izključujoča.³⁹ Tako kot sodobni fizikalizem je tudi epikurejstvo reducirani (razskrivnosteni) pogled na resničnost razglasilo za edino pravilen in "resničen"; zato je ponujalo rešitve življenskih problemov v jeziku, ki je drugačen od tistega, v katerem je te probleme edino mogoče opisovati. Pojmovanje človeka kot naključne konfiguracije atomov, katerih gibanje je edini resnični vzrok dogodkov v svetu, pa je – kar zadeva globinske etične posledice – seveda različica *radikalnega fatalizma*, ki se presenetljivo uje-ma z Jokastinim nazorom. Epikurejska svoboda merjenja, razvrščanja in negovanja ugodij je po logiki te iste misli zgolj privid.⁴⁰ Epikurovo hkratno zavračanje fizikalne nujnosti ter izrecno poudarjanje, da naključje ni ne bog ne nestalen vzrok⁴¹ ostaja v okviru njegovega sistema neutemeljeno in je očitno izraz njegove velike (značilno helenistične) želje zagotoviti ljudem svobodno voljo, ki ga je zanesla v nedoslednost.

³⁹ Za probleme, ki nastanejo pri reduciranju celotne človekove "pojavnosti" na fizikalistične kategorije prim. npr. W. V. Quine, *Worlds away*, v: *Journal of Philosophy* 73, 1976, str. 859 – 863. Ilustrativni so tudi (reducirajoči) metodološki postopki, kakršne najdemo v knjigi H. Noonana, *Personal Identity*, London, New York 1991, prim. zlasti str. 1- 25 in 104 – 127.

⁴⁰ Prim. razlago svobodne volje s "samohotnim" odklonom atomov (*clinamen*):

*Quare in seminibus quoque fateare necessest,
esse aliam praeter plagas et pondera causam
motibus, unde haec est nobis innata potestas,
de nilo quoniam fieri nil posse videmus.*

*Pondus enim prohibet ne plagis omnia fiant
externa quasi vi. Sed ne mens ipsa necessum
intestinum habeat cunctis in rebus agendis
et devicta quasi cogatur ferre patique,
id facit exiguum clinamen principiorum
nec regione loci certa nec tempore certo.*

(II, 284 – 293)

Ta razlaga samo prestavi instanco odločanja iz osebne na atomsko raven, se pravi "preslika" duhovno realnost osebe na atom. S tem ni Epikur pridobil prav ničesar: človek kot oseba ostaja brez svobodne volje, obenem pa je izročen nepredvidljivi volji atomov tako, kot je po religioznih nazorih muhavosti bogov.

⁴¹ Prim. *Pismo Menojkeju*, 134.

c) Stoiški fatalizem

Stoištvo morda ni po ničemer bolj znano kot po svojem nauku, da je resnični modrijan, najvišji vzor človeka, sposoben kljubovati usodi. Resnična modrost je prav v spoznanju lastne notranje svobode in moči, da se ničemur ne ukloniš, če tega sam nočeš. Usoda je za človeka v bistvu indifereentna. Na prvi pogled se torej zdi, da je ta nauk tako daleč od fatalizma, kot je sploh mogoče. Natančnejši pretres stoiškega pojmovanja razmerja med človekovo svobodo in usodo pa nam vendarle pokaže, da so pod površino stvari drugačne.

Najprej je tu spet odločilna *redukcija* človekove biti: v etični perspektivi se vse stvari delijo na tiste, ki so odvisne od človekove svobodne moralne izbire (*προαίρεσις*), in na tiste, ki niso.⁴² Etična skrb naj bi se omejevala na področje proairetičnih stvari: samo tam namreč, kjer človek lahko v polni meri sam odloča, kjer je v nekem smislu potencialni gospodar svoje usode, *zares je*. Kajti človek *je* svoja lastna *προαίρεσις*.⁴³ Čeprav je sestavljen iz mnogih elementov, pa je njegova prava identiteta le v duhovni svobodi. Za to grandiozno idejo moralnega dostojanstva pa se vendarle skriva druga, še odločilnejša ideja: ideja – ali neutešljiva želja – človekove samozadostnosti. Morda bi lahko "nečisto" naravo človeka, sestavljeno iz nesvobodnih, snovnih prvin in svobodne duhovne prvine, volje,⁴⁴ pojasnili s tradicionalnim grškim dualizmom telesa in duha, a problem resnične identitete s tem vendarle ni zares prepričljivo in praktično sprejemljivo rešen (kot ni v nobenem dosledno dualističnem sistemu). Težka, neizogibna vprašanja povezanosti človeka s sočlovekom, z družbo, z naravnim svetom, vprašanja njegove odvisnosti, odgovornosti in osmišljenosti preko teh povezav ostajajo neodgovorjena. Modrijan je svoboden, ker je samozadosten, samozadosten pa je, ker tako hoče in ker razglša obsežna področja svojega življenja za nebitvena, še več: ker jih prepušča dejavnikom, ki niso odvisni od njega – *usodi*. Nedosegljivost ideala stoiškega modrijana⁴⁵ in številni poskusi – nedoslednega – premoščanja razpok med tem idealom in dejavno skrbjo za svet pričajo o težavah, ki jih je prinesla s seboj okrnitev človekove biti pri konstituiranju smotrov stoiške etike.

Prav poseben poudarek pa v tej zvezi zasluži stoiški odnos do smrti: v njej niso videli ničesar drugega kot razkroj in vrnitev v prijazne prvine.⁴⁶

⁴² Τὰ ἐφ' ἡμῖν oziroma τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν.

⁴³ Prim. Epiktet, II, 22, 19; III, 1, 40; IV, 5, 11

⁴⁴ Prim. Epiktet, IV. XI.

⁴⁵ Prim. npr. Seneka, *O srečnem življenju*, XVII, 3: "Nisem modrijan in - naj se napase tvoja zlohotnost! - tudi ne bom. Zatorej ne zahtevaj od mene, da bom enak najboljšim, temveč da bom boljši od pokvarjencev: zadostuje mi, da vsak dan odpravim kako od svojih napak in se oštejem za katero od svojih zablod." Podobno je tudi iz Epiktetovih razpravljanj na več mestih razvidno, da samega sebe ni štel za modrijana.

⁴⁶ V tem se torej stoištvo praktično ne razlikuje od epikurejstva ali tudi od starejših naukov, npr. Anaksagorovega, prim. DK 59 B 17.

Morda najzanosneje opisuje ta *credo* Seneka z besedami, položenimi v usta Kremuciju Kordu: "Prišel bo čas, ko bo moral svet propasti, da bi začel novo življenje: tedaj se bodo te stvari uničile s svojimi lastnimi močmi, zvezde bodo udarile ob zvezde in ko bo zagorela celotna snov sveta, bodo vsa telesa, ki zdaj svetijo v tako lepo ubranem redu, zažarela v enem samem ognju. Tudi mi, srečne duše, ki smo dobile v delež večnost, ne bomo tedaj, ko bo Bog sklenil ponovno ustvariti svet, in se bo vse sesuvalo, nič drugega kot drobec v tem neznanskem uničenju in se bomo povrnili v svoje prvine."⁴⁷ Na las podobne misli najdemo tudi pri Epiktetu⁴⁸ in pri Marku Avreliju.⁴⁹

Tudi tu je svet, ki ga odkriva specifično človeško – fenomenalno – doživljanje nekaj površinskega, v zadnji analizi pa ga je moč zvesti na materialistično osnovo v ožjem pomenu besede, namreč kolikor so "materialistične" prvine človeka in sveta nekaj, kar je dostopno tudi brez radikalne intuitivne potopitve v korenine lastnega bitja, ki so tudi prostor človekove najresničnejše povezanosti s svetom in prostor razkrivanja njune koimplicitne skrivnostnosti. Bolj ali manj optimistični materializem stoištva je sprejemljiv samo za tako "prirejenega" človeka. V sprejemanju te priložnosti in zvedljivosti človeka na razskrivnostene, čeprav v medli sij božanskega (arhetipskega) ovite prvine, ki so podvrežene redu velikega leta, je nedvomna *fatalistična naravnost stoištva*.

Če se Jokastina drža zdi še tako daleč od tiste, ki jo kot ideal izrisujejo vodilni predstavniki pozne stoe, pa je med njima vendarle vendarle presemetljiva podobnost: usoda prinaša, kar pač prinaša, za človeka je najbolje, da si vse to čim manj jemlje k srcu. Ko pa postanejo razmere nevzdržne, človeku preostane le še, da se umakne iz življenja. In kot to stori modrijan, stori tudi Jokasta. Ne v enem ne v drugem ni tiste – v strogem filozofskem pomenu – nepojmljive eksistencialne globine, ki je tako značilna za trenutke velikih uvidov glavnih likov Sofoklovih tragedij.⁵⁰

⁴⁷ *Tolažba za Marcijo*, XXVI, 6-7.

⁴⁸ Prim. zlasti III, 14 – 15, in njegovo pojmovanje smrti *passim* v *Priročniku*.

⁴⁹ Prim. npr. IV XXI.

⁵⁰ Prim. npr. Antigonino misel na povezanost z mrtvimi in pričakovanje snidenja z njimi (559 – 560; 897 – 899); ali dostojanstveni odhod Ojdipa s sveta (*Ojdip v Kolu*, 1500 – 1665), ali pa tudi velike zborovske pesmi v *Antigoni* 332 – 383 in *Kralju Ojdipu* 1186 – 1220. Še bolj kot same besede pa so zgovorne usode teh junakov, ki so za pogreb svojca pripravljene žrtvovati svoje življenje; ki z višavami in prepadi svoje eksistence razkrivajo paradokso, nedoumljivo naravo resničnosti; katerih usoda razbija ustaljene vzorce somernega kozmičnega izmenjavanja sreče in nesreče (Dejaneja).

Jocasta's Fatalistic Ethic Summary

The structure of *Oedipus Tyrannus* is the most perfect, the most successful and at the same time the simplest of the dramatic types used by Sophocles (Kirkwood). Although the structural focus is on the single figure of Oedipus, the minor characters – first and foremost Jocasta – are also allowed to utter ethical ideas of the utmost importance to the main theme of the tragedy. While the role of Jocasta itself is a secondary one, her passive attitude and fatalistic credo, set in striking contrast to Oedipus' firm determination to act and thus bring relief to the plague-stricken Thebes, express one of the most important ideas of the play. There are some striking similarities between her words and the ethical principles of the most prominent Hellenistic philosophies, i. e. (late) Stoicism and Epicureanism, as well as those of Martin Heidegger's and his followers' thought. All these systems of ethics, each in its own way, are based on a reduced concept of humanity, and the same is true of Jocasta's reasoning. This paper attempts to show that all the above-mentioned fatalistic attitudes are to be attributed to an inability to face the tragic reality of life.

Naslov:

mag. Brane Senegačnik

Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta

Aškerčeva 2

SI-1000 Ljubljana

e-mail: Branko.Snegacnik@guest.arnes.si