
TRPLJENJE IN UDOMAČITEV BITI ČLOVEKA

R o k S v e t l i č

Predmet pričujočega članka je specifičen pomen trpljenja, ki predstavlja kontrapunkt siceršnjemu razumevanju tega pojava. Običajno ga razumemo na horizontu razprtosti človeka v svet, ki ga začrta prostodušni intro prvega poglavja Benthamovega epohalnega dela *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789): »Narava je podvrgla človeštvo oblasti dveh suverenih gospodarjev, bolečine in ugodja (pain and pleasure)«. ¹ Ugodje je nekaj, kar postavljamo v sredino našega življenja, bolečino skušamo držati čim dlje. Ne gre le za posameznika, to je pripoznano kot ideal oz. regulativna ideja demokratične kulture kot take, v čemer smo zakoniti dediči buržoazne zahteve po udobju. Tako danes pričakujemo zmanjševanje fizičnega in psihičnega trpljenja na vseh področjih: od ukinitve telesnih kazni do oskrbe bolečine v medicini, od izogibanja stresnih situacij do zmanjševanja občutka socialne negotovosti. Zato je gotovo zanimivo raziskati pojav, ko razumevanje biti sebe in sveta od človeka zahteva, da ravna ravno nasprotno.

Tematizirali bomo fenomen, ko človek namenoma izbere tisto, kar bi lahko opisali kot trpljenje, kolikor ga razumemo v najširšem pomenu besede: vse od izpostavljanja stresnim situacijam, fizičnim naporom, preko bolečine in poškodb, do realnega tveganja smrti. Ključno je, da te odločitve niso sad nuje, pač pa svojevrstnega prestiža. Ti pojavi nas neizogibno napotijo na revizijo samorazumetja naše dobe. Šli bomo v smer, ki jo pomenljivo naznači zatajitev dela naslova Fukuyaminega dela *Konec zgodovine*, ² ki mu v nemškem prevodu manjka: ... *in zadnji človek (and the last man)*. Koncept »zadnjega človeka« ne kaže na zmagoslavje ob koncu zgodovine, kot je Fukuyama pogosto narobe razumljen. Liberalna demokracija prinaša s svojim planetarnim triumfom tudi razumetje biti človeka, kjer zatone vse tisto, kar je vsaj od razsvetljenstva dalje nudilo

¹ J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (Mineola, New York: Dover Publications Inc. 2007), str. 16.

² F. Fukuyama, *Das Ende der Geschichte: wo stehen wir?* (München: Kindler 1992).

duhovno hrano Zahodnjaku: hrepenenje, upanje, načrtovanje, ki so se iztekali v civilni pogum in bojevitost.

Lahko se vprašamo kar neposredno: je liberalna demokracija – z vsemi jamstvi in zagotovili varnosti – res nekaj, kar hočemo? Ali sodobna država ne »zatira človekov/e/ megalotimij/e/«³ v tem, ko »stremi po univerzalni politični enakosti svojih državljanov in netvegani ekonomski varnosti, ki za (resničnega) človeka nikoli nista bili zaželeni«,⁴ se vpraša De Berg. Z Nietzschejevimi besedami: ne gre za dovršitev človeka kot črednega bitja? Ni ideal varnosti zanesljiva pot k degeneraciji duha, ki jo Hegel opiše kot proces, v katerem nravno postane naravno? Je kultura varnosti res »smrt mišljenja«, kakor se izrazi Badiou?

To so dileme, ki jih želimo nagovoriti. Da bi oblikovali vsaj delni odgovor nanje, moramo preiskati, kateri odnos do biti zahteva, da se mora človek intencionalno izpostaviti nepotrebnemu trpljenju. Videli bomo, da smo napoteni v samo jedro tradicionalne ontologije z aporijami med končnim in neskončnim ter z delom in s celoto na čelu. Vse se bo vrtelo okoli odnosa do končnosti in partikularnosti človekove biti. Tisto, kar zahteva izpostavljanje trpljenju, je – če rečemo na kratko – poskus pomiritve metafizične podobe človeka kot neskončnega bitja z njegovo končno platjo. Je sledenje ideji, da mora človekov »pravi jaz«, *eigentliche Selbst*,⁵ doseči red v hiši za vsako ceno.

Če je bilo žrtvovanje posameznika za življenje (religiozne in državne) skupnosti navzoče od nekdej, pa tretma posameznikove končne in posamične plati dobi posebno razsežnost znotraj tradicije zahodne metafizike. V njej je človek opredeljen kot *animal rationale*, kot dvopolno bitje, ki je s tem napoteno na samorazumetje skozi »teleološko decentralizacijo«: »'Teleološka decentralizacija' človekove biti transponira tisto, kar je človek kot fizično postajanje in minevanje, v eksistencialno izkušnjo trajajoče in neustavljive izpolnjenosti življenja na njem samem.«⁶ Če je grška etika iskala spravo med obema platema človeka v okviru pojma harmonije, na-

³ H. de Berg, *Das Ende der Geschichte und der bürgerliche Rechtsstaat* (Tübingen: Francke Verlag 2007), str. 28.

⁴ *N. d.*, str. 27.

⁵ I. Kant, *Utemeljitev metafizike nravi* (Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU 2005), str. 119, 124.

⁶ R. Brandner, *Warum Heidegger keine Ethik geschrieben hat* (Wien: Passagen Verlag 1992), str. 79.

daljnji razvoj metafizike zahteva vse bolj nepopustljiv odnos do človekove končne plati.

To konfliktnost lepo manifestira evangelij:

Če te torej tvoja roka ali noga pohujšuje, jo odsekaj in vrzi od sebe! Bolje je zate, da prideš pohabljen ali hrom v življenje, kakor da imaš obe roki ali nogi in si vržen v večni ogenj. In če te tvoje oko pohujšuje, ga iztakni in vrzi od sebe! Bolje je zate, da prideš z enim očesom v življenje, kakor da imaš obe očesi, a si vržen v peklensko dolino.⁷

Prvo ime novoveške moralne filozofije, I. Kant, opusti surovost konflikta, računajoč tudi na pravico človeka do srečnosti: »Potrebovati srečnost, biti je tudi vreden, a je kljub temu ne biti deležen, kaj takega se nikakor ne more ujemati s popolnim hotenjem umnega bitja.«⁸ Toda – kot bomo videli – je v jedru njegovega nauka o dolžnosti še vedno nepopustljivi *fiat justitiae, pereat mundus*. Ogledali si bomo dva modela iskanja sprave med (neskončnim) mišljenjem in (končno) bitjo človeka, ki sta v temelju vseh praks, ki zahtevajo izpostavljanje trpljenju.

Biti si predmet in njegova konzumpcija

Začeli bomo z nasilnim tretmajem človekove končne plati, ki se nahaja še pred vprašanji eksistencialne orientacije, kot jih začrta morala ali kak drug normativni sistem. Pomudili se bomo na horizontu, kjer si človek ne zadaja trpljenja v imenu nečesa večjega od njega, pač pa v imenu samega sebe kot (neskončnega) samozavedanja. Gre za poskus, kako bi *animal rationale* svojo animalično plat negiral kot nekaj *samostojnega* in dokazal svojo neskončnost tudi na ravni čutnosti, telesnosti. Vzeli bomo poglavje »Samostojnost in nesamostojnost samozavedanja – gospostvo in hlapčevstvo« iz Heglove *Fenomenologije duha*.

To poglavje je po eni strani najbolj razvpito, po drugi strani pa tudi najbolj narobe razumljeno. Glavno stranpot njegove učinkovne zgodovine opiše Pöggeler kot redukcijo njegovega sporočila na raven *praktične* filozofije. To se je zgodilo, kljub temu da se Hegel »izjemno potrudi, da bi pokazal, da ne gre za socialno-filozofsko temo, pač pa da [z vpeljavo

⁷ Mt 18, 9–10.

⁸ I. Kant, *Kritika praktičnega uma* (Ljubljana: Analecta 2003), str. 199.

hlapca in gospodarja, op. R. S.] uporablja zgolj ilustrativni primer«. ⁹ Kot vemo, je marksistična recepcija v ospredje postavila momente antagonizmov, prisile in dela. V resnici je naloga tega poglavja čisto druga, izhajajoča iz dialektike prejšnjega razdelka, naslovljenega »Zavest«. V njem so razgrnjene aporije, ki izhajajo iz poskusa, da bi odnos mišljenja do predmeta razumeli brez udeležbe prvega. Spoznanje, s katerim se konča, pokaže, da ima predmet isto strukturo kot samozavedanje: *neskončnost* kot prehajanje v svoje nasprotje.

Toda s tem moment končnosti predmeta še daleč ni odpravljen. Z zapustitvijo horizonta končnosti končnost ni izginila, nasprotno, »postala je transparentna«. ¹⁰ Še več, končnost – tj. predmetnost – se zdaj nahaja mišljenju veliko bližje, kot se je prej: kolikor je mišljenje živo, tj. položeno v *živo bitje*, je njegov ireduktibilni moment. Zato je naloga tega poglavja, da zavest kot samozavedanje razčisti s svojo končno platjo. V uvodnih odstavkih razdelka »Samozavedanje« Hegel zapiše, da ima poslej mišljenje dvojni predmet, »enega, neposrednega, predmet čutne gotovosti in zaznavanja, ki pa je zanjo zaznamovan z značajem negativuma, in drugega, namreč samo sebe, ki je resnično bistvo in najpoprej navzoče šele v nasprotju do prvega«. ¹¹ Prvi predmet, predmet čutne gotovosti, je življenje. Zato Pöggeler dialektiko tega poglavja opiše kot dogajanje na osi med samozavedanjem in življenjem: »Gre za spoznavajoče se oziroma samozavedno življenje ali za živeče samozavedanje.« ¹²

Zadrega, ki napotuje na boj za pripoznanje, je spoznanje, da je svoboda samozavedanja priklenjena na *neposrednost* življenja. To je v nasprotju s pojmom samozavedanja, ki je »najpoprej enostavno zasebstvo, sebi enako prek izključitve vsega drugega iz sebe«. ¹³ Boj na življenje in smrt zato v prvi vrsti ni način za vzpostavitev družbene dominacije, pač pa način negacije predmetnosti lastne eksistence: »predočitev sebe kot čiste abstrakcije samozavedanja sestoji v tem, da se kaže kot čista negacija svojega predmetnega načina, ali da kaže, da ni privezana na nobeno določeno

⁹ O. Pöggeler, »Selbstbewusstsein als Leitfaden der Phänomenologie des Geistes«, v: Koehler, D. in Pöggeler, O. (ur.): *G. W. F. Hegel – Phänomenologie des Geistes* (Berlin: Akademie Verlag 2006), str. 136.

¹⁰ E. Fink, *Hegel: Phänomenologische Interpretationen der »Phänomenologie des Geistes«* (Frankfurt am Main: Klostermann 2012), str. 181.

¹¹ G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha* (Ljubljana: Analecta 1998), str. 173.

¹² Pöggeler, *n. d.*, str. 135.

¹³ Hegel, *n. d.*, str. 104.

bivanje, na občo posameznost bivanja sploh ne, ne na življenje». ¹⁴

To je tisto, kar nas tukaj zanima: prostovoljen pristanek na trpljenje, ki vključuje možnost izgube življenja, kot manever, ki naj reši napetost med končnim in neskončnim, ki ju človek najde v sebi. Z drugimi besedami, poskus negacije *samostojnosti* svoje končne plati. Kajti znotraj ontologije, ki jo pripusti metafizika, za doseg tega cilja samozavedanje vidi le en način:

Edinole zastavljanje življenja je tisto, s čimer se potrdi svoboda, potrdi to, da samozavedanju ni bistvo ne bit, ne neposredni način, kako nastopa, ne njegova pogreznjenost v razgrnjenost življenja, – temveč, da na njem ni navzočega nič, kar zanj ne bi bilo izginjajoči moment, da je le čisto zasebstvo. ¹⁵

Udomačitev končne biti končnosti se manifestira kot pristanek na možnost *dobesedne* negacije življenja.

Manever seveda ne uspe, razlogov je več. Tveganje ne sme iti do konca, saj smrt prekine smisel boja samega, ki je »spoznavajoče se oziroma samozavedno življenje ali za živeče samozavedanje«. ¹⁶ Poleg tega tudi soborec ne sme umreti, saj v tem primeru odpade možnost pripoznanja, brez katerega gospodar ne doseže (navideznega) uspeha, ki ga ponazarja znameniti sklep: gospodar obvladuje bit, biti obvladuje hlapca (saj se je ustrašil smrti), zato prvi obvladuje drugega. Hlapec je medij, preko katerega naj bo potrjen triumf neskončne plati gospodarja v odnosu na končno bit. Toda s tem so nastale le nove aporije, ki jih dialektika rešuje v naslednjih poglavjih.

Pokaže se, da je negacija potekala na napačen način, manjka ji »*Doppelsinnigkeit*«, to, da bi gospodar sam na sebi izpeljal negacijo in se podredil skupnosti in duhovni zgodovini. Tako svojo končno plat kot tudi drugo samozavedno življenje je skušal obravnavati na isti način, kot je ravnal v prejšnjem poglavju, kjer si je predmete postavil kot referenco svojega poželenja. To je bil prvi poskus, da bi si zavest pridobila »notranjo zagotovost sebe same, ki jo je dosegla za nas, z odpravljanjem in uživanjem tujega bistva, namreč le-tega v obliki samostojnih reči«. ¹⁷ S konzumpcijo

¹⁴ N. d., str. 194.

¹⁵ Prav tam.

¹⁶ D. Koehler in O. Pöggeler (ur.), *G. W. F. Hegel – Phänomenologie des Geistes* (Berlin: Akademie Verlag 2006), str. 135.

¹⁷ Hegel, n. d., str. 226.

predmeta kot najbolj neposrednega načina manifestacije njegove nesamostojnosti. Toda v predmetu – naj bo to dobesedno reč, svoja končna plat ali druga živa zavest – ni mogoče najti potrditve svobode. In kot bomo videli, niti znotraj metafizičnega mišljenja kot takega. Hegel, mislec sprave, ne odpravi konfliktnega odnosa do svoje končnosti, ki napotuje na nasilje nad njim. Dovolj je, če omenimo zgolj njegov belicizem.

Biti si snov – investicija

Hegel je uporaben avtor tudi za drugi opis samozadajanja trpljenja, zlasti zaradi njegove ambivalentne vloge pri tem. Kot je sijajno uvidel neogibno spodletelost negacije človekove predmetne plati preko tveganja življenja, je hkrati neprekosljiv diagnostik zgrešenosti drugega manevra, ki skuša človeka umestiti v celoto bivajočega. Videli bomo, da zavest zapade antinomijam, ki so zelo podobne kot tiste, ki jih je razgalila dialektika pripoznanja.

Ko govorimo o orientaciji v celoti bivajočega, merimo na zavzetje stališča do Smisla biti kot take. Ne gre več za *zagotavljanje* svobode, ki jo je samozavedanje hotelo iztrgati priklenjenosti na predmetni način bivanja, zdaj gre za *investicijo* te svobode. Okvir tega procesa določajo normativni sistemi. Če je v prejšnjem poglavju diskusija potekala na ravni odnosa končnega in neskončnega, sedaj vstopamo v problematiko dela in celote. Hegel lepo opiše stranpoti (predreformacijskega) krščanstva, kolikor želi homogenost »duha občine« zagotoviti na neposreden način. V njegovem žargonu, s pomočjo prve negacije. Lahko omenimo kritiko mučeništva in celibata.

V *Estetiki* Hegel piše o mučeništvu. Mučeništvo je poskus ponovitve tistega, kar simbolizirata Kristusovo trpljenje in smrt. Gre za prakse nesmiselnega samotrpinčenja, ki naj bi človeka zbližale z Bogom. Čeprav je tudi tukaj tarča napada manjvredna končnost človeka, je smisel povsem drug kot prej. Zdaj gre za umeščanje posameznika v duhovno skupnost, ki jo evangelij opiše takole: »Kakor je namreč telo eno in ima veliko delov, vsi telesni deli pa so eno telo, čeprav jih je veliko, tako je tudi Kristus. V enem Duhu smo bili namreč mi vsi krščeni v eno telo, naj bomo Judje ali Grki, sužnji ali svobodni, in vsi smo pili enega Duha.«¹⁸ Kot je Kristusova

¹⁸ 1 Kor, 12, 12–26.

smrt pogoj vračanja v Celoto, tako naj bi tudi mučeništvo človeka zbližalo z bogom. Toda problem prve negacije je, da negiranega ne odpravi, pač pa le izolira in fiksira. V mučeništvu telo ni odpravljeno, pač pa je postavljeno v prvi plan: kdo je pri vstopu v nekaj občega bolj uposameznjen in blokiran kot tisti, čigar telo je razbolelo do roba agonije? Hegel ob opisu konkretnega primera mučeništva porogljivo pripomni: »In to strašno svojeglavost fanatizma naj bi spoštovali kot svetinjo.«¹⁹

Podoben primer je celibat (in platonska ljubezen). Spolnost naj bi človeka uposameznjevala, odvrčala od življenja v duhu skupnosti. Celibat je projekt odstranitve momenta, ki človeka ovira pri zlitju s tokom Smisla. Toda zgodi se ravno obratno:

Za nadaljnjo abstrakcijo gre, če božje, substancialno, ločimo od njegovega obstoja ter tako tudi občutek in zavest duhovne enotnosti zmotno fiksiramo kot platonsko ljubezen; ta ločitev je v skladu z meniškimi nazorom, po katerem je moment naravne živosti opredeljen na sploh kot negativno in mu je ravno na osnovi te ločitve podeljena brezmejna pomembnost za sebe.²⁰

Rešitev ni likvidiranje nagonov, pač pa kultiviranje, tj. *druga* negacija. Predstavlja jo zakonska zveza, v kateri ima naravni nagon status zgolj še »naravnega momenta«.²¹

Analogna je diagnoza Kantove moralne filozofije, ki fanatično vztraja: »Če se poslovimo od pravičnosti, ni več vredno, da človek živi na zemlji.«²² Kant dolžnost razume iz konflikta v človeku:

Moralni zakon, ki je edini resnično (in sicer v vseh pogledih) objektivni, pa popolnoma izključuje vpliv samoljubja na najvišje praktično načelo in neskončno prelomi s prevzetnostjo, ki predpisuje subjektivne pogoje samoljubja kot zakone. To, kar prelomi s prevzetnostjo v naši sodbi, pa nas ponižuje. Moralni zakon torej neizogibno ponižuje vsakega človeka, kadar le-ta primerja z njim čutno težnjo svoje narave.²³

To je za Hegla nesprijemljiv moralni fanatizem. V *Filozofiji pravice*

¹⁹ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986), str. 165.

²⁰ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970), § 163.

²¹ *Prav tam*.

²² I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1977), A 196.

²³ Kant, *Kritika praktičnega uma*, str. 131–132.

Hegel pokaže, da »*fiat justitia*« nikakor ne sme voditi v »*pereat mundus*«. Novi vek je namreč prinesel pravico do zadovoljitve subjekta: »Da je ta moment posebnosti ravnanja v ravnanju vsebovan in izvršen, tvori subjektivno svobodo v njenem konkretnem določilu, pravico subjekta, da v ravnanju najde zadovoljitev.«²⁴ Zato ta ne sme biti predmet poniževanja, pač pa spoštovanja. Zdi se, da Hegel vidi patologijo, ki jo ustvarja metafizično mišljenje: mišljenje razkolov, med katerimi prvi je onto-teo-loška zareza skozi celoto bivajočega. Njen odsev je *animal rationale* in vse, kar iz tega sledi.

Toda na ravni filozofije zgodovine se Heglu vrne vzorec, ki ga tukaj tako jasno prepozna. Gre za opredelitev razmerja človeka do skupnosti in države do svetovne zgodovine. Tukaj je trpljenje ponovno *sine qua non* odnosa do človekovega *ethosa*. Najbolj ilustrativen je njegov nauk o nravnem statusu vojne, ki ga izrazi v odkritem belicizmu. Vojne niso le neogibne, so nujno zdravilo zoper bolezni buržoazne degeneracije. Prepričan je v »nraven moment vojne, ki je ne smemo obravnavati kot absolutno zlo in kot zgolj zunanjo naključnost. ... Nujno je, da je tisto, kar je končno, posest in življenje, postavljeno kot naključno, saj je naključnost pojem končnosti.«²⁵

Svojevrsten eho tega horizonta razumetja biti, po katerem je trpljenje, s pripravljenostjo tveganja smrti – svoje in tuje – na čelu, neizogibna sestavina človekove orientacije, je radikalna filozofija A. Badiouja: »Revolucionarno delo je treba obravnavati kot homogeno mnogoterost, kjer je teror neločljiva kategorija. Zlasti od vrline.«²⁶ Buržoazni ideal udobja in varnosti je smrt mišljenja, je »pobebavljenje« mislečega človeka: »Zavreči je treba ideološki dispozitiv 'etike', zavrniti negativno in viktimološko definicijo človeka. Ta dispozitiv, ki izenačuje človeka z golo smrtno živaljo, je simptom zaskrbljujočega konzervativizma.«²⁷ Ni najhujša stvar, ki lah-

²⁴ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 121.

²⁵ N. d., § 324. Podobno beremo tudi v Fenomenologiji: »Osebnosti in lastnine« se ne smejo zakoreniniti, zato jih je treba »od časa do časa pretresati z vojnami, s tem prizadeti in zmešati njihov sebi prikrojeni red in pravico samostojnosti, individuumom pa, ki se s poglabljanjem v to odtrgajo od celote in streme k nedotakljivemu zasebstvu in varnosti osebe«, pokazati »njihovega gospodarja, smrt«. Hegel, *Fenomenologija duha*, str. 480.

²⁶ A. Badiou, *Kratka razprava o prehodni ontologiji; Očrt metapolitike* (Ljubljana: ZRC SAZU 2010), str. 304.

²⁷ A. Badiou, *Pogoji* (Ljubljana: Založba ZRC 2006), str. 17.

ko doleti človeka, smrt. Huje je, če ga ponižamo na raven, da je »edino, kar se mu lahko zares primeri, smrt«.²⁸

Onstran metafizike in onstran trpljenja

Začeli smo z usmeritvijo pozornosti na zanimiv kontrapunkt pri fenomenu trpljenja, na namerno izpostavlja le-temu. Ogleдали smo si dva načina – eden se je gibal na osi končno-neskončno, drugi na osi eno-mnogo –, s katerima človek išče spravo v mediju bolečine. Pokazalo se je, da znotraj tradicionalnega (kartezijanskega) mišljenja problem ni rešljiv. Hegel na eni strani sijajno uvidi vnaprejšnji neuspeh poskusov, da bi preko bolečine dosegli spravo. Na drugi strani pa se mu skozi zadnja vrata vrne mišljenje, ki si poti do dovršitve človeka ne predstavlja brez njegovega trpljenja ali celo uničenja. S tem izoblikuje filozofski instrumentarij, v katerem še danes zajema radikalna kritika buržoazne kulture varnosti.

Vrnimo se k izhodiščnim vprašanjem: je kultura varnosti in netrpjenja res skopljene človečnosti človeka? Je v njej spregledana *megalothymia*, ki se na dolgi rok ne bo pustila ukrotiti? Odgovor bomo skušali začrtati v okviru filozofskega izročila, ki postavi mišljenje na popolnoma drugo raven. Njegova prva značilnost je, da zavestno pušča za seboj ne le aparat kartezijanstva, pač pa aparat metafizike v celoti. Heideggerjevo mišljenje biti je najbolj znan primer takega poskusa. Njegov cilj – kolikor išče izvorni *ethos* človeka – je pravzaprav isti kot Heglov: najti spravo. Tudi zamisel, da jo lahko omogoči le dar zgodovine – sicer ne filozofija zgodovine, pač pa bitna zgodovina – je podobna. Toda izhodišče je povsem drugo.

Osrednji instrument takega mišljenja ni negacija (negacije), ki naj udomači antitezo, pač pa odprtost za nagovor biti. Zato je tudi preseganje tradicionalnih metafizičnih dualizmov zastavljeno na povsem drugačen način. V okviru tega prispevka lahko spremembo v odnosu do biti človeka, ki ne bo več potrebovala samozadajanja trpljenja, zgolj naznačimo.²⁹ Ključni premik, ki je potreben, je, da kulture varnosti ne vidimo več v opoziciji z *megalothymio*. Da zaveze k miru ne razumemo kot izdajstvo mišljenja. To pa je možno le, če zmoremo misliti *ethos* človeka onstran

²⁸ N. d., str. 30.

²⁹ Podrobneje o možnosti etike, utemeljene na fenomenološkem mišljenju, gl. R. Svetlič, *Dve vprašanji sodobne etike* (Novo Mesto: Goga 2003).

metafizike in njenih dualizmov, zlasti onstran človeka kot *animal rationale*.

Toda to ne more biti stvar Projekta, gre za naklonitev dogodka v biti sami. To na prvi pogled presenetljivo zadržanost lahko razumemo po analogiji z Heideggerjevim odnosom do (tradicionalne) etike, ki ni niti kompetitiven niti reformatoren. Gre za občutljiv paralelizem dveh razumetij človeka, ki ga omogoči »vblisk« (*Einblick*) novega mišljenja. Prav ta vblisk nam (lahko) odstre drugačen pogled na to, kar imamo pred očmi: demokratično kulturo varnosti. Uvidimo lahko, da tudi v demokratičnem okolju ostaja perspektiva samopotrjevanja skozi tveganja, ki zadosti človekovi *megalothymii*. Najbolj dostopna sfera kompetitivnosti, ki je pravzaprav zaščitni znak zahodne družbe, je zasebna gospodarska pobuda. Trg je kraj, kjer vlada perpetuirano naravno stanje, kjer zmaguje močnejši, spretnejši, zvitejši. Zavojevanje tujih podjetij in tveganje smrti lastnega je vsakdanji pojav. Nadalje, tudi karierno napredovanje je kraj, kjer se lahko zadosti tej bojevniški plati človeka.

Razvpit je Badioujev očitek, da je demokracija »kultura smrti«, kjer ni več ničesar, za kar bi bilo vredno umreti. Kar naj bi *eo ipso* pomenilo, da tudi ni več ničesar, za kar bi bilo vredno živeti. Toda ta trenutek po svetu poteka vrsta konfliktov prav v imenu demokracije in človekovih pravic in ti konflikti zahtevajo žrtve. Tako kot jih je nekoč ureditev, ki jo uživamo. Tudi sicer je pavšalno prepričanje, da je demokracija sinonim za dovršitev čredne živali in konec vsakršnega hrepenenja, sporno. De Berg skuša relativizirati tezo, da triumf demokracije prinaša tudi »zadnjega človeka«, otopelega in brez megalotimične polnokrvnosti, z duhovitim retoričnim vprašanjem: »Je srečna odvetnica, ki je – recimo – poročena, ima tri otroke in je uspešna v svojem poklicu, dvakrat tedensko igra tenis in je volontersko dejavna v Amnesty International, nadčlovek (Übermensch) ali poslednji človek (last Man)? ... Kdo sme o tem odločiti?«³⁰

Vseeno pa se moramo zavedati, da je to perspektiva, ki je dostopna le, kolikor se pripusti skozi »vblisk« postmetafizičnega razumetja biti. Kdor je zavezan projektu dovršitve bivanja skozi revolucionarno rešitev aporij na osi eno–mnogo in končno–večno, ga ni mogoče prepričati. Sprejeti je treba, da je vsako argumentiranje v nekem smislu tavitološko, saj predpostavlja skupen horizont, glede katerega *že* obstaja konsenz. Zato Heide-

³⁰ Berg, *n. d.*, str. 252.

gger upravičeno opozori, da se v filozofiji ne da dokazati (*beweisen*), pač pa le napotiti oz. naznačiti (*weisen*). Zahteva po nesmiselnem trpljenju mora izzveneti sama, skupaj z razbolelo predstavo o človeku in svetu kot bojnem polju dveh sovražnikov.

Če sklenemo ta prispevek, ki smo ga posvetili filozofskemu statusu samozadajanja trpljenja, lahko rečemo naslednje: Gre za manifestacijo določenega razumetja biti človeka, ki ga narekuje neka epoha bitne zgodovine. Glede tega ne moremo nič. Hkrati pa obstajajo razlogi, ki upravičujejo Heideggerjevo tezo, da se doba metafizike vendarle preboleva. Nekateri načini iskanja sprave s končno platjo, npr. dvoboj iz časti, so praktično izginili. Zdi se, da ima prav tudi Sloterdijk, ki piše, da smo vstopili »v obdobje brez zbirališč srda s svetovno perspektivo«.³¹ Resda je v zadnjem času nekaj neoboljševističnega rožljanja z nasiljem, toda upajmo, da bo ostalo marginalno in omejeno na fakultetne kabinete.

Postopno stopnjevanje zavezujočnosti tistega razumetja biti, ki poti do človekovega *ethosa* ne bo začrtalo skozi trpljenje, je stvar obzirne filozofske dejavnosti in predvsem potrpežljivosti. Kajti lahko ga izrečemo le v tisti meri, v kateri nas nagovori. Ne da se ga izsiliti ali celo zaukazati. Če bi ravnali tako, bi sami ustvarjali tisto, od česar se želimo posloviti. Na tem mestu lahko napotimo na Heideggerjevo misel o čakanju kot filozofski drži. Čakanje ni defetizem, lenoba ali izogibanje odgovornosti. Nasprotno, je konstruktivna drža, uglašena z bistvom človeka, ki »je čakajoči, ki čaka bistvo biti s tem, da ga misleč varuje. Samo kolikor je človek pastir biti, čaka na resnico biti, lahko pričaka prihod usode biti, ne da bi zapadel v golo radovednost«.³² Spremembe perspektive se nikakor ne da izsiliti, saj je »mišljenje kot mišljenje vezano na prihod biti, na bit kot prihod«.³³

B i b l i o g r a f i j a

1. Badiou, A. (2010), *Kratka razprava o prehodni ontologiji; Očrt metapolitike*. Ljubljana, ZRC SAZU.

³¹ P. Sloterdijk, *Srd in čas*, Claritas (Ljubljana: Študentska založba 2009), str. 265.

³² M. Heidegger, »Tehnika in preobrat«, v: Heidegger, M.: *Izbrane razprave* (Ljubljana: Cankarjeva založba 1967), str. 370.

³³ M. Heidegger, »O humanizmu«, v: Heidegger, M.: *Izbrane razprave* (Ljubljana: Cankarjeva založba 1967), str. 234.

2. Badiou, A. (2006), *Pogoji*. Ljubljana, Založba ZRC.
3. Bentham, J. (2007), *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Mineola, New York, Dover Publications Inc.
4. Berg, H. de (2007), *Das Ende der Geschichte und der bürgerliche Rechtsstaat*. Tübingen, Francke Verlag.
5. Brandner, R. (1992), *Warum Heidegger keine Ethik geschrieben hat*. Wien, Passagen Verlag.
6. Fink, E. (2012), *Hegel: Phänomenologische Interpretationen der »Phänomenologie des Geistes«*. Frankfurt am Main, Klostermann.
7. Fukuyama, F. (1992), *Das Ende der Geschichte: wo stehen wir?* München, Kindler.
8. Hegel, G. W. F. (1970), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
9. Hegel, G. W. F. (1986), *Vorlesungen über die Ästhetik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
10. Hegel, G. W. F. (1998), *Fenomenologija duha*. Ljubljana, Analecta.
11. Heidegger, M. (1967), »O humanizmu«, v: Heidegger, M.: *Izbrane razprave*. Ljubljana, Cankarjeva založba, 179–235.
12. Heidegger, M. (1967), »Tehnika in preobrat«, v: Heidegger, M.: *Izbrane razprave*. Ljubljana, Cankarjeva založba, 319–381.
13. Kant, I. (1977), *Die Metaphysik der Sitten*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
14. Kant, I. (2003), *Kritika praktičnega uma*. Ljubljana, Analecta.
15. Kant, I. (2005), *Utemeljitev metafizike nravi*. Ljubljana, Založba ZRC, ZRC SAZU.
16. Koehler, D. in Pöggeler, O. (ur.) (2006), *G. W. F. Hegel – Phänomenologie des Geistes*. Berlin, Akademie Verlag.
17. Pöggeler, O. (2006), »Selbstbewusstsein als Leitfaden der Phänomenologie des Geistes«, v: Koehler, D. in Pöggeler, O. (ur.): *G. W. F. Hegel – Phänomenologie des Geistes*. Berlin, Akademie Verlag, 131–144.
18. Sloterdijk, P. (2009), *Srd in čas*, Claritas. Ljubljana, Študentska založba.
19. Svetlič, R. (2003), *Dve vprašanji sodobne etike*. Novo Mesto, Goga.