

Cvetka Hedžet Tóth
**(PRE)BIVATI
V LASTNI
FILOZOFSKI
STAVBI.
K VEDREMU
DOPOLNJEVANJU
HUMANIZMA**

37-63

UNIVERZA V LJUBLJANI
FILOZOFSKA FAKULTETA
ODDELEK ZA FILOZOFIJO
AŠKERČEVA 2
SI-1000 LJUBLJANA

::POVZETEK

ČLANEK (*PRE*)BIVATI V LASTNI filozofski stavbi s podnaslovom *K vedremu dopolnjevanju humanizma*, problemsko analitično obravnava nekatere vidike dela *Vedrenje vedrine*, v katerem avtor Janko M. Lozar vedrino med drugim razume kot zmožnost za subjektivnost oziroma celo za razvito subjektivnost. V kontekstu novejšje filozofije si Lozar izrazito prizadeva za samostojnost svojega razmišljanja in tu vidno izstopa njegov poskus utemeljevanja do- jemanja na podlagi enakovrednega upoštevanja doživljaja in anticipacije, predpojmovnega in pojmovnega, tega da-že-je-bit in tega kar-še-ni-bit. Delo ni imuno pred linearnostjo tam, kjer je govor o cikličnosti, večno vračanje ne izključuje napredka in avtorjevi pogosti sprehodi po filozofski tradiciji nas prepričujejo, da je vedno in najprej govor o nas samih. Dobrobit bivanja je dojeta kot domovanje v vsakem kotičku sveta in filozofija, ki jo odteguje vsakršnemu čistunstvu, naj nikdar več ne bo – še po nedavnih preteklih vzorih – sredstvo za zasvojenost duše, čiste teorije in kakšnega ideološkega vseosvobajajočega napredka.

Čeprav si delo *Vedrenje vedrine* ne prizadeva in noče biti nekakšna al- ternativa temu, kar je bilo in je še pod krinko postmodernizma, poudarja: “S ponovno, a drugačno razgrnitvijo resnice človeka hoče namreč evropski umnosti povrniti več umnosti in človeku vrniti več človeka in človeškosti, kot smo si je bili mi, moderni in postmoderni, pripravljeni naklanjati do- slej, bržkone zaradi tistega tako zelo neumornega strahu pred smrtjo, ki je poskrbel za pozabo antične visokomiselnosti. Knjiga bralca torej s tem, da ga vnovič postavlja pred prepisna vrata groba in z Aristotelovim opominom, da je življenje nekaj, kar je že samo po sebi dobro in užitek, nagovarja k vedremu dopolnjevanju humanizma.” Ne boji se priznati samovoljnosti in drzne si privoščiti nekaj svojega z besedami: “Dobrobit kot najvišje dobro je gotovost vedrenja vedrine. Nenavadna zveza, ni kaj. Biti si gotov vedrosti v vedrenju in vedrenja v vedrini. Najveličastnejša gotovost biti.”

Kaj storiti – tradicionalno t. i. visoko vprašanje vse etike – je kot odgovor pred nami, vendar ne na koncu, je sprotno odgovarjanje, nekaj, kar živim vsak trenutek, ne glede na to, če se smejem, jezim ali tuhtajoče pišem. Subjektivnosti onkraj vedrine ni – šele ko jo zmoremo, smo dojeli kaj je polnokrvna subjektivnost. In če je to temeljno sporočilo *Vedrenja vedri- ne*, potem smo Lozarju lahko samo hvaležni za pogum, da je to povedal malo glasneje kot drugi. Članek tudi izrecno opozarja na klic *Vedrenja vedrine*, ki je v tem, da se uprimo strašni moči navade, in ne boji se nas

vseskozi opozarjati, da na lastnem mišljenju opazujemo, kaj je misliti in kaj je filozofija.

Ključne besede: vedrina, jovialnost, doživljaj, moderni subjektivizem, ničevstvo, fenomenologija, etika, metafizika

ABSTRACT

DWELLING IN ONE'S OWN PHILOSOPHICAL EDIFICE.

TOWARDS A JOVIAL SUPPLEMENTATION OF HUMANISM

The article Dwelling in One's Own Philosophical Edifice, subtitled Towards a Jovial supplementation of Humanism, is a problem-oriented and analytical paper on certain aspects of the work Lingering Joviality, in which the author, Janko M. Lozar, understands joviality – inter alia – as the ability for subjectivity, or even wholly developed subjectivity. Within the context of modern philosophy, Lozar mightily strives for the independence of his thought, thereby making a patently obvious attempt at grounding cognition on the basis of equally invested interest in experience and anticipation, both conceptual and pre-conceptual, of already-being and not-yet-being. The work is not immune to linearity where it addresses cyclicity, eternal recurrence does not exclude progress, and the author's frequent digressions into philosophical tradition assure us that the key topic is always and primarily us as human beings. The welfare of existence is understood as dwelling in every corner of the world, and philosophy, which is here divested of all purism, should never again – as is still evinced in most recent examples – serve as a means for the addictedness of the soul, pure theory or any kind of ideological and ultimately liberating progress.

Although Lingering Joviality does not strive for and does not want to be an alternative to what was and still remains hidden under the guise of postmodernism, it still makes the following point: "With a renewed, yet different explication of the truth of the human being, the book wants to be a serious attempt at providing the faculty of reason with still more reason, and bringing back more humanity to the human being; more than we modernists and postmodernists were so far ready to acknowledge, most probably because of the tireless fear of dying, which has successfully seen to it that the ancient Greek high-mindedness has sunk into oblivion. By bringing man back into the open door of death and by reintroducing Aristotle's reminder that life is good and pleasant in itself, the book encourages jovial complementation of humanism." It does not shun from admitting self-willedness and dares to propose the following: "Eudaimonia as the highest good is the certainty of lingering joviality. An unusual phrase, no doubt: to be certain of joviality in lingering and of lingering in joviality. Most exquisite certainty of being."

The question what to do – the traditional, i.e. ultimate question of ethics – finds its answer, though not in the very conclusion. Rather, it is the answering in progress, something I live through every moment, whether I laugh, grow angry or write in rumination. There is no subjectivity beyond joviality – it is only when we are really up to it, can we grasp the nature of fully-blooded subjectivity. And if this is the ultimate message of Lingering Joviality, we can be but grateful to Lozar for his courage in proclaiming it a bit more loudly than others. The article also particularly stresses the appeal of Lingering Joviality that we should resist the tremendous power of habit, and invites us without any reservations to learn from our own thinking what it is to think and what is philosophy itself.

Key words: serenity, joviality, immediate lived experience, modern subjectivism, Nietzscheanism, phenomenology, ethics, metaphysics

1. MISLITI VEDRINO, ŽIVETI VEDRO

Kako in s čim opraviti soočenje z nečim, kar zveni netradicionalno, neo-bičajno, toda zelo zgovorno, kljub temu da avtor dela *Vedrenje vedrine* že v *Predgovoru* sam opozarja: "Naslov je v zgovornosti šibak tudi glede na filozofsko izročilo."¹ Vzpenjati se v miselne krošnje kakšne filozofske veličine je lahkotno in v zavetju misli nekoga drugega prisegati na resnico je udobno, vse preveč varno.

Tega pričujoče delo ne mara, odklanja poroštvo drugega in drugih in z vsako zapisano mislijo daje vedeti, da mu gre za svojost, samost in da noče biti zaklinjalec nobene druge misli razen svoje same. Seveda priznava, da "pričujoči razmislek črpa elan v precejšnji, kar prevladujoči meri iz govorice življenja filozofskega izročila. Heraklit, Parmenid, Platon, Aristotel, Descartes, Kant, Hegel, Nietzsche, Husserl, Heidegger, Urbančič, Hribar, Held. Od tod moja hvaležnost velikim tuhtačem. Toda kaj lahko doprinese k razmisleku moja majhna osebna življenjska fakticiteta?"² Samosvoj tuhtač se potopi v mnogopomenskost in različnost svojega življenja in dožemanja in ta pot je kot ena sama eksplikacija Nietzschejevega aforizma o *Branju in pisanju* iz dela *Tako je govoril Zaratustra*, kjer beremo, da piši s svojo krvjo "in boš zvedel, da je kri duh".³ Še na poslednjih straneh *Vedrenja vedrine* dobimo zapis, ki ugotavlja: "Dobro življenje je najboljše, če diši po krvi. Tu se predvsem išče znosnost

¹Janko M. Lozar: *Vedrenje vedrine*, Študentska založba, Ljubljana 2011, str. 13.

²Prav tam, str. 211.

³Friedrich Nietzsche: *Tako je govoril Zaratustra*, Slovenska matica, Ljubljana 1984, str. 44.

življenja, pa četudi za ceno življenja.”⁴ Na kup zmetane kosti so duh, tako po heglovsko, po življenju bolj diši duša, ki je v telesu, po katerem se pretaka kri. Hudič pooseblja duha teže in “zaradi njega padajo vse stvari. Ne z jezo, temveč s smehom ubijamo. Dajmo, ubijmo duha teže.”⁵ Zato povsem v ničejevskem smislu zveni zapis, da bi Zaratustra “veroval le v boga, ki bi znal plesati”.⁶

Besede, ki tvorijo jezik *Vedrenja vedrine*, so plešoče, spominjajo na ljudsko rajanje v kolu in k njim prihaja vse v svoji radosti bivanja kot sobivanja, in prideš, ko želiš in izstopiš, ko želiš, kot enakopraven med enakopravnimi, že skoraj tako po internetno. Vse je skomponirano v koordinirani in nikdar v subordinirani celoti, kjer vsak glasno pove, *da je*, in njegov glas slišimo in nihče ne prevpije drugega. Smo in tudi obstanemo, hoja je lahkotna, včasih že blizu letenja, in let se ne konča s padcem, vedno in vsepovsod je pristajanje varno. Tako je pred nami “že na prvo žogo”⁷ prepoznavna drugačnost glede na filozofsko izročilo, zelo očitna drugačnost, ki po ničejevsko – ne ničejan-sko – zahteva najprej doslednost do samega sebe. Morda samo na ta način postajaš to, kar si, ne glede na to, da je vsak od nas odraščal in najprej vedril v krošnjah drugih. Če nočeš biti privesek drugega in še manj svoje resnice povezovati s kakšno bilostjo, priseganjem na nekaj prvobitnega, gledati v tla, potem lahko postaneš “noseč s svojo prihodnostjo”.⁸ Želja odskočiti naprej je kot poskus zasaditi svoje lastno drevo, da bi zraslo, in v teh (samo)lastnih krošnjah zares domujem, in misel je kot “sadež z drevesa duše”,⁹ moje duše, kar pomeni mojega življenja.

Avtor sam pove tole: “Drevo duše daje sadeže misli. (Uh, kako nemoderen stavek!) Vsak sadjar ve, kaj pomeni čakati na zrelost sadeža, na njegovo umerjenost na najboljše. Pride sušno obdobje, ko sadje ne raste. In sadjar dobro ve, da je nerast tista, ki ga polni s sladkostjo. Da lahko sadje *spodbuja* v zorenju, ali pa tudi ne, saj dobro ve, da zorenje ni samo njegovo delo. Pa zna filozof, kar zna sadjar? Čakati na misel v rasti glede na pravo mero in mejo biti? Čakati na misel v zorenju, znati se tudi pomujati v počivanju v sebi vpogleda? Če rasti uvida v porajajočo se misel ni brez spodbude in budnosti človeka, je mir nerasti v sušnem obdobju še vedno spodbuden. Ker je obljuba vnovičnega elana misli, ki bo prav zaradi tega zrelejša, slajša.”¹⁰

⁴Janko M. Lozar: *Vedrenje vedrine*, str. 344.

⁵Friedrich Nietzsche: *Tako je govoril Zaratustra*, str. 45.

⁶Prav tam.

⁷Janko M. Lozar: *Vedrenje vedrine*, str. 357.

⁸Prav tam, str. 14.

⁹Prav tam, str. 72.

¹⁰Prav tam, str. 71.

Še najneumnejši med nami je dovzeten za to sporočilo, izrečeno povsem v stilu ljudske prvobitnosti in nečesa spontano razumljivega, in Lozar nada-ljuje: "Česa takega si o oglju ni mogoče zamisliti. Zato naj bo filozof sadjar, ne oglar. Moje mišljenje ubira v ubranost intuicija, da je misel v dovrševanju kakor zoreč sadež. Da sem torej jaz sam kakor sadno drevo. Če spodbuja-joče kultiviram misel ob zavedanju zorenja, znam nakloniti čas pomujanju v nerasti kot nemišljenju. Počivanju. Da lahko nekega lepega dne dovršena pade na papirna tla kot zrel sadež. Nemara celo kot nepoužita v čisto pozabo. Zagrnjena vase in Zemlja jo bo pozabila, se spozabila nad njo tako, da jo bo predelala v prst, medtem ko bodo zoreli drugi sadeži in rasla druga drevesa."¹¹ Himna rasti torej!

Rast torej, življenje, ki živi, ne hira, zato misel vedrenja vedrine razume, da je "misel stalnosti" duša, "ki hoče biti ogljena in zato drevo duše zogljeni, še preden dozori sadež. Oglje ni nikoli oglje z drevesa, je oglje drevesa, njegov somrak, zoglenelost. Duša, ki ji v konstantnem ognju ogleni drevo, hoče samo sebe za oglje. Kot sredstvo za nekaj povsem drugega. Najvišji vzor oglene misli stalnosti je Sonce. Najvišji vzor sadne misli vedrenja Zemlja pod Soncem. Sonce s svojimi plameni je izključni najvišji vzor za oglje, ki hoče goreti, ne za sadež, ki hoče zoreti. Sadež potrebuje tudi vasezagrnjenost dneva, tudi sen kresne noči."¹² Ena sama hvalnica nastajanju! Tudi resnica je nastajajoča konstelacija, nič prvega (prima) in poslednjega (ultima).

Še enkrat: za kakšen sadež gre? Tradicionalno je bila filozofija vedno bolj spraševanje v primerjavi z verovanjem (teologijo), ki je praviloma bolj odgovarjanje, in tukaj nam Lozar pojasnjuje – vendar ne deklarativno –, "da je najočitnejši prispevek mojega mišljenja vedrine ta, da pokažem, kako tudi filozofiranje primarno ni vpraševanje, ampak odgovarjanje na prigovor prihajanja življenja".¹³ Življenje torej, ki, odkar je prejelo svojo domovinsko pravico v filozofiji, odklanja kartezijanski dualizem, ki človeka podvaja v prebivalca dveh svetov, tega, končnega, zemeljskega umrljivega, telesnega, in onega, nebeškega, neumrljivega, večnega, duhovnega. Po poti zaničevalcev teles *Vedrenje vedrine* noče iti, kajti po ničevsko zahteva, da je življenju treba odtegniti vse, kar ga devitalizira in mu jemlje njegove najbolj izrazite moči, zato si Lozarjevo delo upa samozavestno opozoriti, da morda "človekova duša preveč trmasto pozablja na Aristotela in preredko in premalo ubira in bere njegove misli. Mar ni duša v osnovi rastlinska? Neodpravljlivo treptič-na? Umeščena v dinamiko življenjskega zorenja? In – pač – neizkorenljivo

¹¹Prav tam.

¹²Prav tam, str. 72.

¹³Prav tam, str. 49.

vraščena v zemeljsko, ki pozna zimski počitek? In če se jo trudim izdirati v brezzemeljskost, mar ne ostane od nje samo – oglje?”¹⁴ Zelo očitna bližina Nietzschejeve misli, ki Nietzscheju pritrjuje samo iz tega, kar življenje je, v njegovi takšnosti in nikakor v zaželenosti nekakšne drugačnosti, ki se sklicuje na platonizem in trdovratno tradicijo onstranskosti in večnosti.

Če vzamemo resnico časa, učasovanje bivajočega in bitnostno dejstvo volje, potem je tu nekaj izhodišč, ki usmerjajo *Vedrenje vedrine*, vsekakor najprej roganje, smejanje smrti. V jeziku filozofske stroke “nobel” rečeno premagovanje in obvladovanje smrti, ki je v povzetku svojega zajetnega dela označeno kot “alternativa solipsističnemu pehanju za nesmrtnostjo in resnobnemu osvobajanju iz neavtentičnosti vsakdana”.¹⁵ Poleg tega avtorja zavezuje zavestna razbremenitev od univerzalne sporočilnosti, ker ne pristaja na lastno, individualno (samo)zanikanje zato, da bi s tem druge spravljalo pod občost. Nikakršna razosebljena občost več, kritika tradicionalne identitetne logike zdaj prejme moderno, sodobno fasado, ki celo logiki pojma ne pritrjuje vedno in povsod. Tradicionalno čaščena substanca, ki prisega na stalnost, je izziv metafiziki, in odziv temu je *postmetafizika*. Toda prevladovanje metafizike ni avtorjev teren, kajti dobro se zaveda tega: “Metafizika misli stalnost substance, prezence, postmetafizika stalnost asubstancionalnosti, absence. Očitno gre za stalno isti problem – problem stalnosti. Če postmetafizika misli nestalnost človekove končne biti v stalni nestalnosti breztalja (odprtost biti, neizsledljivost razlike, ranljivost obličja drugega, logike necelega enega kot označevalca in nasičene več kot fenomenalnosti daru ali ljubezni), misli metafizika nestalnost človekove minljive biti v stalni stalnosti podtalja (večnosti, brezčasju, absolutnosti). Poanta? Vsak postmetafizik je metafizik, če je postmetafizika kritika stalnosti stalne substancionalnosti, ki se poteguje za stalnost nesubstancionalnosti. Kakor tudi obratno: vsak metafizik je tak postmetafizik, ker misli čas kot stalnost. Bit pa itak razumem iz časa ... Prazna marnja torej, takšno prevladovanje metafizike.”¹⁶ In tudi zakaj bi?

Vklešččnost med stalnostjo minevanja in stalnostjo nastajanja nas preganjata še na področju kulture, toda nam je kdaj uspelo premagati strah zaradi svojega očitnega izginjanja in ustvariti določene klišejske odgovore na vprašanje, kaj počne filozofija oziroma filozofiranje in kako je z verovanjem? Delo *Vedrenje vedrine* je torej v marsičem odgovarjajoče tam, kjer nas precejšnji del zgodovine filozofije pušča prazne kot samó in zgolj sprašujoče. S tem odgovarjajočim

¹⁴Prav tam, str. 71.

¹⁵Prav tam, str. 358.

¹⁶Prav tam, str. 28.

tonom je izražena najbolj neposredna zaupnica življenja in vsaj na tem mestu bi delo lahko označili kot *filozofijo življenja*.

Filozofije ne doumemo z določenim predpisanim predmetnim področjem, kajti njeno bistvo je predvsem v filozofiranju, ki je najprej način obnašanja duha. Vendar, filozofiranje "ni ne čistunstvo, ne pravobranilstvo, ne utešništvo, ne zdravilstvo. Ni ga ne v čistilnicah in parfumerijah, ne v parlamentu in civilnih inic iativah, ne na evharističnih shodih in cerkvah ali na ateističnih demonstracijah, ne v bolnišnicah in centrih prve pomoči. Ni ga v nobeni gonji po pehanju za potrebo po zahtevi stalnosti nenehno najmanj zlega ali maloumnega. Je spodbuda k pomujanju najodličnejšega, ki je tako, da ni vsepovsodna in vsečasna. Čistilske, utešniške, pravobranilske in zdravilske filozofije ni. Je čistilska, utešniška, pravobranilska in zdravilska, mirno še kako odlična, pa vendar praksa. Če je zamejena na praktično občestveno območje (samo)pomoči in (avto)korekcije potrebnega, je odlična. Tudi pravobranilska filozofija je v prevladujoči meri politična praksa in ne filozofija, saj filozofija predstavlja svojevrsten kuriozum zemeljske eksistence, ki je s svojo teoretsko dinamiko preveč viskozno lahek in uren, da bi se ujel v stalno skrb za mrežo institucionalne varnosti, enako kot v mrežo čistilnih naprav, v ribiško mrežo utehe in medicinsko mrežo prve pomoči ne. Filozofija je v pomujanju najprestižnejšega v človeku vedrina radovednosti in radovoljnosti, se pravi viškanje kot razposajenost."¹⁷ Znatiželjnost, vedoželjenost v najbolj dobesednem smislu in hkrati kot svetost znanja zaradi znanja (vednosti) samega. Noben točkov-alnik tukaj nima pristopa, tako po zdajšnje, sodobno, skoraj že kot nekakšna izmerljiva pamet.

Vemo, da je bolj kot kdor koli drug v središče svojih razmišljanj postavil življenje nemški filozof Arthur Schopenhauer (1788–1860) in s svojimi aforizmi o življenjski modrosti ravnal povsem odgovarjajoče, in to med drugim tudi z vedrino. O tem, kaj je v vedrini kot človekovi drži spodbudnega, beremo v Schopenhauerjevih *Aforizmih*: "Nič ni bolj vrednega kot vedrina, kajti tu sta plačilo in dejanje eno. Nič drugega ne more zagotovo in zadovoljivo nadomestiti katere koli druge dobrine kot le ona. Naj bo nekdo bogat, mlad, lep, spoštovan: če želimo ocenjevati njegovo srečo, potem bi se morali vprašati, ali je pri tem tudi veder; nasprotno pa, če je veder, potem je vseeno, ali je mlad, star, reven, bogat: srečen je. – Zato bi morali dati vedrini prosto pot, kadar koli nas želi obiti. Kajti nikdar ne pride ob nepravem času: namesto da imamo običajno pomisleke, ali naj ji dovolimo vstopiti, bi se morali pri tem šele vprašati, ali imamo tudi razlog za to, da smo vedri, ali da nas tako ne odvrča od naših resnih premišljanj in težkih skrbi. Kar lahko na ta način

¹⁷Prav tam, str. 340–341.

izboljšamo, je zelo negotovo; nasprotno pa je vedrost najboljša zmaga, in ker ima vrednost samo za sedanjost, je s tem najvišje dobro za bitje, čigar resničnost ima obliko nedeljive sedanjosti med dvema neskončnima časoma. Če je torej vedrina dobro, ki lahko nadomesti vse drugo, sama pa ni z ničimer nadomestljiva, potem bi morali dati prednost pridobitvi prav te dobrine pred vsemi drugimi prizadevanji. Zdaj je gotovo, da k vedrini ne pripomorejo zunanje srečne okoliščine in nič več kot zdravje. Zato bi ji morali dati prednost pred vsem drugim, in sicer si prizadevati k ohranitvi visoke stopnje dobrega zdravja, katerega kri je vedrina: da bi ga dosegli, se je treba izogibati vsem nezmernostim, tudi vsem močnim ali neprijetnim razburjenjem, tudi vsem velikim in trajnim duševnim naporom, in končno bi se morali dnevno najmanj dve uri gibati na svežem zraku.”¹⁸

Kot da bi bil v tem odgovor novejšega subjekta, ki se je povsem odrekel metafiziki zasvetovja, da čuti suverenost in gotovost samega sebe znotraj prizemljene metafizike, to, da je in da se sebe tudi zaveda tako v spraševanju, predvsem pa v odgovarjanju, ki filozofije ne razume več kot nekakšne “zatežene” stroke ampak celo kot vesele znanosti. Naša kultura seveda temu ni bila ravno naklonjena, kajti s tezo *življenje dol, kultura gor* smo življenje po nepotrebnem devitalizirali. S še bolj očitnim obratom k politizaciji smo postali življenja celo naveličani in levičarstvo je ustvarilo grozljiv teoretski cunami proti Schopenhauerju in Nietzscheju, ki sta v politizaciji videla vse pasti tega, v kar se je Evropa ujela v prejšnjem stoletju in ki je eno najbolj s politiko zasvojenih stoletij.

Lozarjevo delo se sprašuje: “Kaj pa je ta izvor vedrine? Od kod in zakaj prihaja – vedrina? Kako je vedrina, če me nagovori in spodbudi v odgovarjanje, še preden si dobro zastavim vprašanje o njej? Če prehitava vsako vprašanje in odgovor na vprašanje?”¹⁹ V vedrini spraševanja dejansko ni, kajti: “Enako kot vedrenje tudi vedrina ni čakanje. Ni mi treba čakati na cvet. Biti v vedrini ne pomeni čakati na pravi trenutek prihoda, približanja, vznika nečesa v prisotnost. Tu ni nobenega *kairós*, saj je vsak odločilen, najsi še tako nenaden trenutek prepozen za prihajanje oziroma zvedritev stvari. Prihajanje vedrine je pred vsakim prihodom trenutka.”²⁰ Pričujoče delo se ukvarja z vprašanjem, kako je z vedrenjem vedrine, in to vključuje dve vprašanji: kaj je vedrina in od kod vedrina.

¹⁸Arthur Schopenhauer: *Berliner Manuskripte 1818–1830* (HN III), str. 238–239. Nav. iz Arthur Schopenhauer: *Der handschriftliche Nachlaß* (HN I–V), ur. Arthur Hübscher, Verlag Waldemar Kramer, Frankfurt 1966–1975.

¹⁹Janko M. Lozar: *Vedrenje vedrine*, str. 50.

²⁰Prav tam, str. 51.

Pri tem si delo na številnih mestih pomaga s pesniško govorico, analizi izpostavlja nekatere sodobne slovenske pesnike. Lozarjevo delo želi neobremenjeno in čisto dušo, dušo, ki ni zasvojena, oko take duše se ne zgleduje po "higiensko-pravobranilsko-kuratsko-medicinskem" pogledu duše.²¹ Tudi ni zaklinjalec priznane visoke umetnosti, zaprte v napuh in za obzidje arogance in samovšečnosti; duša, ki z *Vedrenjem vedrine* prejme upoštevanje in priznanje, je tudi duša, ki zavriska na kakšni vaški gasilski veselici, zazibana "od narodnozabavne muzike".²² Vsak človek začuti polnost življenja in vzradoščeno vedrino trenutka, ki mu daje čutiti in vedeti, *da je, da obstaja*. Skratka, vedrina živi in v tem je njeno vedrenje.

::2. BIT – TESNOBA – VEDRINA – ČUDENJE

Kako in s čim začeti? To, kar je, je in dejstvo je, da je marsikaj. Obstoj vedrine izraža najprej to, *da je*, pomeni prisostvovanje. Da bi došli vedrino, jo primerjamo s tesnobo. Kako je torej tesnoba? Tudi tako, da je, in v tem kontekstu Lozar bralcu svojega besedila ponudi zelo zanimiv opis tega, kako ontologijo, bitoslovje, nauk o biti in o tem, kar je, poimenujemo v slovenščini. S tem da izhaja iz besede *prisostvovanje* in *odsostvovanje* opozarja na *sostvovanje*. Nemški *Sein* je namreč "sostvo". Pleteršnik uporabi soštvo kot slovensko iztočnico, ki jo prevede kot *Sein*, ontologija je tako soštvoslovje. (Maks Pleteršnik, *Slovensko-nemški slovar*, ZRC SAZU, Ljubljana 2006).²³ Torej: soštvovanje biti, tesnobe, vedrine, čudenja.

Trajni izvor, arhe za filozofijo, ki sploh omogoča zgodovinsko nastali začetek filozofije in znanosti je v dejstvu čudenja (*to thaumázsein*). Tako Platon²⁴ kot Aristotel²⁵ omenjata to dejstvo, ki ga Heidegger razume kot razpoloženje, s katerim se oprijemljemo samih sebe.²⁶ Zares vem zase, torej sem, ko se začutim v razpoloženju, bodisi v strahu, trepetu, upanju, vedrini. Ne samo filozof, tudi pesnik pozna, neguje čudenje, strmenje, občudovanje nad tem, da je svet in da v njem obstaja življenje. Kot polnost biti jo Lozarjevo delo *Vedrenje vedrine* razume s temle: "Čudenje je silna polnost pomujanja v zgolj pomujanju: kaplja, napolnjena do roba (ja kako pa!), ali gora, ki je tik pred tem, da pade

²¹Prav tam, str. 338.

²²Prav tam, str. 338–339.

²³Prav tam, str. 59.

²⁴Platon: *Teajtet*, 155 D.

²⁵Aristotel: *Metafizika*, 982a.

²⁶Gl. Martin Heidegger: *Kaj je to – filozofija*, nav. iz Martin Heidegger: *Izbrane razprave*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1967, str. 403.

v val, sta prisposodbi, ki naj razgrneta podoba biti, časa in prostora v čudenju. Čudenje je od tesnobe temačno in od vedrine svetlo: na takšen način (biti) so tudi pesniške podobe, ki so zaradi tega tako polno zaokrožene in samoobtežene, da lebdi v svoji silni temni teži – lahke svetleče lepote. Čudenje je dinamit, če parafraziram Nietzscheja. Polnost, toda ne polnost možnosti, pač pa polnost dovršenosti. Se pravi dinamit, ki dozori v svojih možnostih, ne da bi se možnosti razpočile v udejanjenju. Dozorel dinamit, ki se ohrani v napetosti in je zato najvišja in najgloblja zbranost. Takšne *so* vse stvari, takšen *je* svet, človek. Možnosti, razbohotene v udejanjanju v vedrini, se dovršijo, ko se umaknejo vase v tesnobi tako, da se – čudežno – napolnijo do roba biti. Biti napolnjen do roba biti – šele v tem breztemeljnem razpoloženju so lahko stvari, ki se pomujajo v brezdanjosti, tako samoobtežene, napolnjene do roba biti, da se lahko pomujajo v polnini, tik preden začnejo odtekati v odhajanje in pritekati v prihajanje. V čudno čudežni polnosti biti je pesnik, so stvari in je svet z mano vred.²⁷ Kaj pomeni ta *polnost biti*, kako jo razumeti?

Pesnikovo in filozofovo dožemanje biti se razlikuje med drugim po tem, da je pesniško dožemanje povečava biti in kot tako je nadčasovno, izrazito estetsko, “poezija vidi,ustvarja prisrčnost stvari”²⁸ in Lozar v marsičem nadgrajuje Nietzschejevo misel, “da je umetnost zvestejša življenju od znanosti”.²⁹ Filozofsko dožemanje povečuje bistvo in je kot tako časovno; čas je tukaj odločujoč, prva je zdaj etika in z njo povezana tendenca. V tem smislu je znani tradicionalni spor med pesniki in filozofi soočenje med povečavo biti in esenco te biti, skratka med bitjo in bistvom. Platon, ki je oboje združeval, se je kljub svojim znanim pogromom proti pesnikom zelo dobro zavedal, da vprašanja o etiki pripeljejo do najbolj temeljnih vprašanj ontologije. Tu mu tudi Nietzsche ne nasprotuje.

Lozarja mika, “da bi dejal, da so pesniške podobe tako goste in polne, da umirjajo čas, spodvihajo vase prostor in ovekovečijo bit”.³⁰ Pesnik, ki je iz drobovja življenja dojel razpoloženje biti kot tesnobe, je Dane Zajc, Gregor Strniša je pesnik čudenja, ustavljenega, odtrganega časa, ki ga ne more izmeriti noben urni kazalec. V jeziku, ki je na meji med filozofijo in pesnjenjem, tj. zgoščevanjem, celo mestoma aforistično *Vedrenje vedrine* ugotavlja, “da Strniševe pesniške podobe s svojo težnostjo umirjajo bit, čas in prostor v nahajanje. Kako zvijačno mi govori govorica, me spoznavajo bivajoče podobe! Resnica čudenja je namreč obratna: prostor časa biti v pomujanju je tisti, ki

²⁷Janko M. Lozar: *Vedrenje vedrine*, str. 62–63.

²⁸Prav tam, str. 318.

²⁹Prav tam.

³⁰Prav tam, str. 63.

dovrši podobe do napeto polnega roba. Samoobtežene, čudežno plastične so, ker so v stanju breztalja, sostvovanju zgolj pomujanja. Spet ima prav Nietzsche: azurni zvon neba je polna polnost prostora zgolj stanja. Svet življenja je samoobtežen, zgoščena polnina ubranosti v ubranost. Vanj stopam poln, ne morem drugače. Tudi stvari in podobe stopajo vanj tako, kot se stopa pod azurni zvon neba: napolnjene do roba roba.”³¹ Hegel zdaj doživi sesutje ter odrezav ugovor in zavrnitev, “da je bit enostavna neposrednost, čista nedoločnost”, in zdaj je pred nami to, kar Lozar z naslovno formulacijo imenuje “polnejša resnica tesnobe, vedrine in čudenja”, kajti: “Prišel sem do vedrenja, tako da mi je prišlo naproti – vedrenje: čudežnost čudenja, umerjena na praznično nahajanje trenutnosti. V razpoloženju se razgrinja bit v teku časa in vzgibanosti prostora. Razpoloženje je uprostorjajoče časenje bitja biti. Trojstvo razpoloženj tesnobe, vedrine in čudenja razkriva neenostavno neposredno evidenco biti, časa in prostora.”³²

Vedrina torej, ki po hudih kontroverzah med Freiburgom in Frankfurtom, med tesnobo in upanjem, cikličnostjo in linearnostjo, strahom in utopijo spregovori o jovialni znanosti, tako kot je to storil Adornov učenec Peter Sloterdijk, ki je prav tako resno bral Martina Heideggerja, ne da bi enega filozofa uporabljal za to, da bi z njim pobijal ali celo teoretsko izigraval drugega. Končno!

Vendar ostaja vprašanje, ali bo te – nas –, ki smo se izšolali pri enih ali drugih, čas končno uspel spraviti v pogovor, dialog, ki ne bo z nobeno vnaprejšnostjo nikomur vpil, da je za odstrel, tudi ne z očitki desnega ali levega fašizma, zdaj še posebej, ko se je glas teh iz Frankfurta nekam čudno iztrošil.

3. FREIBURG IN FRANKFURT V SVOJI MEDSEBOJNOSTI IN POSREDOVANOSTI

V tem kontekstu povzemam stališča iz razprave o Sloterdijku, ki sem jih objavila v delu iz leta 2008 z naslovom *Hermenevtika metafizike*, kjer si zastavljam vprašanje: kakšno filozofijo ima pred očmi Sloterdijk, kaj je od nje pričakoval in kaj nam mora filozofija nuditi danes, v pometafizičnem in porevolucionarnem obdobju? Med drugim gre za jovialno in moderno teorijo in tukaj si Sloterdijk kritično zastavlja vprašanje, kako sploh dojemamo svet in življenje v njem, in ne more se odtegniti čaru antike. Ta je po njegovem mnogo manj zavezana *naporu pojma* kot moderna teorija, in nenadoma nam misel, ki pravi, da *napredek pojma ni napredek sreče*, postane breme, ki se ga želimo znebiti, še Adornova “žalostna znanost” odbija. Mnogo preveč je bilo

³¹Prav tam.

³²Prav tam.

te znanosti, ki nam okamni nasmešek v nekaj neizrekljivo bolečega, in tu je trenutek, ko tega ne želimo več.

Hoče se nam vesele, radostne znanosti, po Sloterdijku jovialne teorije. Sloterdijku moramo priznati vsaj to, da nas skuša napotiti v drugačnost in da nas poziva, naj se upremo strašni moči navade. In dokler bo živel in ustvarjal, nam nič ne more preprečiti, da ga ne bi brali na ta način, toliko bolj, ker imamo sami za seboj intenziven študij Adorna. Sloterdijk je tveganje že zato, ker ni jamstev, da bi se učitelj (Adorno) svojemu učencu (Sloterdijku) lahko priklonil, tako kot se je lahko Schopenhauer Nietzscheju.

Sloterdijk si prizadeva za diagnosticiranje časa, v katerem živimo, in ko se dotakne "najbolj občutljive točke sodobne krize", ugotavlja: "Dokler modernost ne prizna, da se je diskretno, vendar nepopustljivo uveljavila kot kraljestvo konca časov, tako dolgo se z nezavedno nasilnostjo krčevito oklepa svoje zahteve, da po njej noben drug čas ne sme več tvoriti epohe."³³ Je torej problem v tem, ker iščemo ali vsaj skušamo poiskati alternative, ki niso nič samoumevne? Se je zgodba o času ali učasovanje bivajočega izpelo tako, da bi potrebovali nekaj, kar bi bilo 'onkraj' časa? Odprto ostaja, kako je z učasovanjem bivajočega kot *čas brez konca v nič* in *čas brez konca v večnost*, kajti še vedno se nismo pripravljene odpovedati svoji deležnosti na večnosti. Tudi dileme o nesmrtnosti ostajajo in s tem naša dovzetnost za te iz Frankfurta – Horkheimerja, Adorna, Habermasa –, kajti ideji nesmrtnosti se nočemo odreči, ostajamo opredeljeni, vendar do sporočil iz Freiburga (Martin Heidegger) – tako po levičarsko – ne obračamo več hrbta.

Sloterdijk nas v tem zelo opogumlja in hvaležni smo mu. Da je med kritično teorijo obstoječe družbe (Frankfurt) in kritično teorijo bivajočnosti bivajočega (Freiburg) kljub vsemu prehod, je zaradi tega, ker smo ta prehod samó mi sámi najprej, nihče drug, in za ta uvid smo slovenski – fenomenološki – filozofiji dolžni dati priznanje.

Zgodovina, ki je vsaj po Sloterdijku potekala kot *metafizika v akciji*, je soočena z zamenjavo narave s tehniko, v imenu pojma napredka je bila narava ponižana, izrinjena in pripoznana za manjvredno. Posledice so tu, kajti razvoj tehnike je ogrozil naravo, tudi to v človeku samem, še etika je nastopala kot človekova protinarava in bila permanentni sistem ponotranjene represije. "Šele v trenutku, ko grozi nevarnost, da bo igra uničila oder, so igralci prisiljeni k novemu samozaznavanju. Zgodovinsko vzgibano človeštvo je moralo počakati na imperializme novega veka, na obdobje industrializacije in planetarno civilizacijo medijev, preden mu je bila zaradi krize njegovih temeljev predstavljena resnica o njegovem lastnem projektu. Moralo je po-

³³Peter Sloterdijk: *Evrotaoizem. H kritiki politične kinetike*, Cankarjeva založba, Ljubljana 2000, str. 244.

roditeljski informacijski panteizem kulture poročil in merkantilni panteizem denarno posredovane totalne cirkulacije, da bi doživelo, kako zmeraj trči nase, če prekorači mejo – vse transcendence vodijo v pospešeni avtizem.”³⁴ Nujna je torej spremenjena recepcija oziroma samozaznavanje, ki naj ne izključuje narave in sveta, toda s tradicionalnim apokaliptično-mesijanskim časom to ne bo šlo. Zato Sloterdijk z gotovostjo izreče tole misel: “Že zdaj pa lahko rečemo, da je ‘svetovna zgodovina’ kot časovni projekt za izvajanje duhovno-moralnih poslanstev pred naravno-fizikalnim zakulisjem izčrpana ideja. Če naj bi bila filozofija zgodovine še za kaj dobra, potem verjetno za komentiranje smisla izčrpanosti zgodovinske ideje.”³⁵ In kakšne zahteve po Sloterdijku izhajajo iz vsega tega za spremenjeno logiko mišljenja – tu njegovi odgovori ne izostanejo.

Disidentstvo njegove kritične teorije je vidno že v njegovem dojemljanju pojma in tega brezpojmovnega. Njegov učitelj Adorno je skrajno vehementno poudarjal, kako je filozofija obveza prevzeti nase napor pojma, in vsak poskus vračanja mišljenja na predparmenidovsko, tj. brezpojmovno raven je odločno odklanjal, celo z očitki, da gre pri tem za regresijo zavesti. Tudi Adorno govori o sreči mišljenja in izrecno o pravici ljudi do sreče, kar je po njegovem prednost materializma, in ne samo do svobode, na čemer je vztrajal idealizem, vendar jo je idealizem po Adornovem kritičnem uvidu napačno usmerjal samo navznoter, zapiral v svet čiste subjektivnosti – toda njegov čedalje popularnejši učenec Sloterdijk si upa reči ne samo pojem (*Begriff*), ampak še kaj.

Ta *kaj* pa je nekaj, kar prinaša in ohranja srečo, celo neguje jo. Filozofija naj bi bila usposobljenost za doseganje sreče: “Filozofsko mišljenje je predvsem tehnika sreče, šele nato nastopijo problemi. Za to je šlo v idealizmu, ki je v osnovi sinonim za veliko filozofijo.”³⁶ Adornova *materialistična zareza skozi celoten svet*, ki si je sama prizadevala za srečo, zdaj prejme odziv v mislecu, ki teorije ni več dojemal kot napotilo za neposredno akcijo in aktivizem, ampak prej v pomenu templja miru, ki ustvarja z lastnim nemirom in ne s krikom ulice, in pri tem povzema še klasične vzore.

V pogovoru s Carlosom Oliveirom zato poudarja: “Mislim, da bi zdaj za hip vendarle morali govoriti o klasični filozofiji in ne samo o diagnostiki aktualnosti. Sprašuješ, kdaj sploh naj bi veliki plani razveseljevali ali obljublili srečo? Odgovor je na dlani: to so obljubljali v času teorije o bogovih (*Göttertheorie*), ki jo poznamo pod skrivnim imenom filozofija. Teorija je bila krasna zadeva, ko je omogočala razdaljo, ki vse stvari polepša. Kdor stoji na

³⁴Prav tam, str. 256.

³⁵Prav tam, str. 258.

³⁶Peter Sloterdijk: *Selbstversuch. Ein Gespräch mit Carlos Oliveira*, Hanser, München 1993, str. 40.

Olimpu, postane sam od sebe radosten, mar ne? – srečen s pomočjo teorije in preudarnosti. In prav na to je pozabil novi vek, saj je bila njegova predstava o teoriji le po imenu skupna antični, v sami stvari pa nasprotna. Moderna teorija je namreč delo pojma, medtem ko je antična označevala gledanje, torej počitek pojma. Velika panorama, prosto letenje duše, svet kot celota razglednica.”³⁷ Filozofija je najprej motriteljska dejavnost in tu se Sloterdijk ni mogel izogniti čaru starih Grkov in povedati, kako so nam še vedno vzor, kajti: “Filozofija je bila oko sveta-ekstaza – študiranje, argumentiranje, premišljevanje so služili kot predpriprava za polet v oko (*Flug ins Auge*).”³⁸ Za klasično filozofijo je bilo odločilno uvajanje v radost (*Jovialität*)³⁹ – in dejansko bi bili mi, filozofi, če bi svoje delo še dobro opravljali, filojovialni, ljubitelji Zevsa. Do tod nam ne nese.”⁴⁰ Filozofija torej kot sredstvo za doseganje sreče in teorija, kot “čudovita priložnost” motriti vse v veselju kot lepo. To so značilnosti srečne teorije, kakor antiko poimenuje Sloterdijk v primerjavi z moderno teorijo. Človekovo dojemanje se širi, izpolnjeno je z čudenjem (*to thaumázsein*), duša je prepolna, še oči kažejo to razpoloženje in suverenost je na vrhuncu, dobesedno božanska.

V tem je smisel in poslanstvo teorije, da je sama mogočna kot kak bog na Olimpu, premore božanski pogled na svet, vendar po Sloterdijku ne gre za mitologijo, ampak za množstvo, ne reduciranje presežnosti na enega samega boga ali na tri bogove, temveč za zagovarjanje množstva koncepcij presežnosti kot odprtost sistema samega. Za ta pogled na celoto sveta, ki je hkrati še dobrohoten in dobrovoljen, v sodobnem svetu ni pogojev: “Jovialna (radostna) teorija je že iz notranjih razlogov postala nemožna. Kaj bi storil današnji Zevs, ko bi se popoldne razgledoval z olimpijske terase in si ogledal bedo sveta? Vesolju bi obrnil hrbet. Z njim ne bi hotel imeti nobenega opravka več. Če bi stopil nazaj v vmesni svet, bi nemara izgubil Olimp, saj bi z njega videl preveč – spoznal bi, da je danes mogoče imeti bodisi srečo bodisi teorijo, ne obeh hkrati. Dopustil bi vest, da je mrtev. Zavedati se moramo, da imajo intelektualci vselej vsaj nekoliko podobno usodo kot bogovi – in tako so se tudi današnji intelektualci odpovedali projektu jovialne teorije. Antični načini so se upravičeno oglaševali z izjavo, da so ukrojeni po meri boga in da sodelujejo pri njegovem načinu biti, odmaknjeni in obdarjeni z mirno daljnovidnostjo. V tem je bila privlačnost teoretskega življenja v starem veku. Antična teorija

³⁷Prav tam, str. 39.

³⁸*Flug ins Auge* – predpriprava za predočevanje.

³⁹*Jovialität* – radost, jovialnost. Gre za radost, ki vključuje tudi radoživost kot veselje do življenja, tj. dobesedno življenjsko radost, ljubiteljstvo in ljubeznivost. Te razsežnosti so v prevladujoči sodobni filozofiji kot diagnostičanju aktualnosti (kot se izraža Sloterdijk, *mürrische Rede* ali *moroser Diskurs*) skorajda sramotne in smešne, v najboljšem primeru naivne.

⁴⁰Prav tam, str. 40.

je vzbujala radost, moderna zbežanost. Za kaj je potem pravzaprav dobra moderna teorija? Obstajajo zbežani bogovi?⁴¹

Po Sloterdijku mora radost negovati utopično mišljenje, sreča mora biti "postulat utopičnega horizonta",⁴² ne sme je izgubiti izpred oči. Odnos med srečno in moderno teorijo je kot dobrohotnost nasproti melanholiji, antična teorija ustvarja vedrino, moderna teorija zbežanost in neprisebnost, o kateri poročajo dela Emila Ciorana, ki ga je Sloterdijk zelo pogosto omenjal in poudarjal pomen njegovih stališč. Teorija, za katero si prizadeva Sloterdijk, naj bi združevala oboje, tako srečno kot moderno teorijo. Glede na to, da je Sloterdijk še v polnem zagonu ustvarjalnosti in da njegova dela še izhajajo, bi veljalo nekega dne njegovo misel v celoti presojati po tem, kako je to dvoje uspel kar se produktivno podati v svoji sloterdijkovski sintezi, čeprav se zaveda, da želi nemogoče.

Od kod razlogi za melanholijo in otožnost teorije, če si skušamo na to vprašanje odgovoriti s pomočjo Sloterdijka? Tu seveda spet ne gre brez Nietzschejeve pomoči, kajti z njegovimi analizami postane razumljiv pojav nihilizma kot posledice pretiranega dožemanja pomena in vpliva zgodovine na naše življenje – življenja smo se namreč utrudili in: "Nietzschejevo posebno mesto v zgodovini novejši filozofije je, da se od njega naprej učimo razumeti soodvisnost med zgodovinskim mišljenjem in melanholijo. V tem odkritju tiči kvintesenca dediščine 19. stoletja."⁴³ To, da "je 19. stoletje kasneje rojene vzgojilo k historičnemu mišljenju, jih je neozdravljivo okužilo z naveličanostjo življenja. Njegov historizem je uničil imunski sistem, ki naivno življenje varuje pred tem, da bi samo sebe videlo zgodovinsko", tako "nauk, ki ga ima zgodovina za sedanjost, ni nič drugega kot to, da iz nje izkusimo razloge za obup nad njo. Zato je zgodovinskost filozofsko geslo za depresivnost, to nam je jasno, odkar je mladi Nietzsche jasnovidno opozoril na škodljivost zgodovine za življenje."⁴⁴

Kaj so torej doželi romantiki, ki so doživeli iztek francoske revolucije – skrajno škodljive posledice zgodovinske mobilizacije, če razumemo Sloterdijka najbolj dobesedno? In mi – moja, naša generacija? Predvsem to, da spet beremo Nietzscheja in nekdaj zapovedano odvrtni nihilizem nam postaja domač, kajti kot da bi se prepoznali v nečem, kar je samo del nas, že nezaveden, in temu bi se veljalo odreči, ali rečeno manj trdo, gre za to, da se znamo soočiti z nihilizmom.

⁴¹Prav tam, str. 43.

⁴²Prav tam.

⁴³Peter Sloterdijk: *Evrotaoizem*, str. 140.

⁴⁴Prav tam.

Zavreči, soočati s čim – najbolj naivni odgovor bi se glasil: z življenjem samim s tem, da mu ne jemljemo moči, ki ga osredinjajo in do skrajnosti stopnjujejo. To bi seveda lahko pomenilo, da človeka dojemamo na podlagi enotne enačbe med duhom in telesom in da človeka ne podvajamo v bitje dveh svetov, enega čutnega, telesnega in drugega netelesnega – kar koli že to je, od religioznega zasvetovja do kakšne povsem nereligiozne utopije. In tu nam je Nietzsche v oporo, saj zaničevalcem telesa kar se da odločno zabrusi, da so “jezni na življenje in zemljo. Nezavedna zavist je v krivem pogledu vašega zaničevanja. Ne grem po vaši poti, vi zaničevalci telesa!”⁴⁵

Vendar je paradoks Sloterdijkove misli, da po vsej izrečeni kritiki metafizike te ni docela zavrgel, in zelo narobe beremo Sloterdijka, če ga beremo kot antimetafizika, kljub številnim teoretskim pogromom proti njej; pometafizična usmerjenost je Sloterdijkova drža glede metafizike, vendar ta ne vključuje konca, celo “smrti” metafizike.

Sloterdijk vsekakor ni mrliški oglednik metafizike, in kaj je pojem metafizične potrebe v njegovi filozofski misli, bo treba na podlagi poglobljenih študij iz njegovega obsežnega in še ne zaključenega življenjskega opusa še dolgo rekonstruirati. Ne nazadnje mu celo Nietzsche sam ne dovoli popolne opustitve tega pojma, ki je jeza filozofije, kajti filozofije ni nikdar brez česa metafizičnega. Sam opozarja⁴⁶ na neko zelo izstopajoče mesto glede *metafizične potrebe* v Nietzschejevem delu *Človeško, prečloveško* in 153. aforizem že z naslovno formulacijo izraža zagato z besedami *Umetnost otežuje mislec srce*; tukaj beremo: “Kako je močna je metafizična potreba in kako si nazadnje celo narava oteži slovo od nje, lahko razberemo iz tega, da najvišji učinki umetnosti še tudi v svobodomislecju, ko se je otrese vsega metafizičnega, zlahka sprožajo sozvenenje že dolgo obnemele, še več, raztrgane metafizične strune, razen če se, denimo, na nekem mestu Beethovnov Devete simfonije ne počuti, kot da bi lebdel nad zemljo pod zvezdnatim nebom, s snom o *nesmrtnosti* v srcu; zdi se, da okoli njega brlijo vse zvezde in da se zemlja pogreza čedalje globlje. – Ko se zave tega stanja, v srcu bržkone začuti globoko zbadanje in vzdihuje za človekom, ki bi mu pripeljal nazaj izgubljeno ljubico, pa naj se imenuje religija ali metafizika. V takšnih trenutkih se preizkuša njegov intelektualni značaj.”⁴⁷ Toliko torej o metafiziki kot metafizični potrebi človeka.

Je pa še nekaj: vsak, ki je svojo filozofsko vajensko dobo opravljal pri dialektikih frankfurtske provenience, se ob Sloterdijkovem imenu počuti že skoraj

⁴⁵Friedrich Nietzsche: *Tako je govoril Zaratustra*, Slovenska matica, Ljubljana 1984, str. 38.

⁴⁶Peter Sloterdijk: *Erinnerung an die Schöne Politik*, nav. iz Peter Sloterdijk: *Der ästhetische Imperativ. Schriften zur Kunst*, Europäische Verlagsanstalt, Hamburg 2007, str. 49.

⁴⁷Friedrich Nietzsche: *Človeško, prečloveško*, Slovenska matica, Ljubljana 2005, str. 121.

ogroženega in skrajno vznemirjenega. Dialektika kot emancipacijska teorija, ki je mnoge prevzela tako zelo, da se nis(m)o nikdar povzpeli do potrebe po neki pristni drugačnosti, je kot stara ovenela prepirljiva dama, ki učinkuje tako histerično, da se je mnogi izogibajo; še moči, da bi se prepirala naprej in iz prepira kaj iztržila zase, so se v njej posušile. Zakaj ji je zmanjkalo obnove moči – vsi argumenti so ta trenutek uperjeni proti njej in kot da bi vsak kričal: prosim molči, čim dlje, toliko bolje zate. Pot od Frankfurta do Freiburga ni več neprehodna.

::4. SVET V SOSVETJU ALI GLOBALIZACIJA TOSTRAN

Svet filozofov je svet subjektivnosti in konstitutivna subjektivnost ali kar transcendentalizem je svet, ki nastaja v "konstantnem rušenju objektivnega in samoumevnega sveta stvari in trganjem iz njega v povsem nekaj drugega", toda Lozarjevo delo se sprašuje še o svetu "tam zunaj", svetu "doksične eksistence".⁴⁸ Tako po filozofsko zagledani v univerzalnost, občost, povzemajoči sintetični um duši vse posamično, enkratno, zato je po Lozarju "prva in nemara najtežja naloga od vseh: kako se vrniti k resnici človeka, stvari, mirno zaokroženih v svoji živosti in stvarskosti na obzorju pra-zaupljivosti v življenje sveta, zaupljive gotovosti v ljudi in stvari. Mimo strahovito trdovratno do življenja sveta stvari nezaupljivega in negotovega, skeptično nastrojenega sintetičnega uma. Tudi mojega, priznam."⁴⁹ Toda Lozarjevo delo beremo zelo napačno, če ga želimo Platonu odtegniti, tudi tam, kjer gradi na očitnem obratu k življenju, njegovi mnogoznačnosti, raznovrstnosti, mnoštvu, mnogemu torej k ontologiji in ne k ontologiji kot enemu, henologiji.

Delo *Vedrenje vedrine* nas prepričuje, da drugačnost drugega morda ni nekaj neizrekljivega, tudi zaradi Platona ne, in Lozarjevo delo ponekod učinkuje kot dešifriranje drugačnosti, ki nas ne odteguje ne nam samim in ne življenju.

V življenju in sredi življenja sem vedno in nerazumljivo je, da je zelo pogosto komu to dejstvo nujno dokazovati. Kot da mnogi filozofi ne bi znali spoštovati in videti tega, kar je, da bi bili celo nevhvaležni za to, kar je, in taki so Nietzscheja razjezili in moral jim je zabrusiti, da so nevzdržna bitja. Bit sveta je dejstvo, onstranstvo vedno samo hipoteza, svet stvari, ki nas obkrožajo že v vsakdanjosti, nam je preprosto dan, tudi v vnaprejšnjosti čutnega predočevanja kot prostor in čas, in to je v marsičem zavezujoče. To pa, kar je *po sebi* je nezavezujoče, to je svet onkraj, "tisti razčlovečeni nečloveški svet,

⁴⁸Janko M. Lozar: *Vedrenje vedrine*, str. 272.

⁴⁹Prav tam, str. 236.

ki je nebeški nič”,⁵⁰ ki noče poslušati “trebuha bivanja” po Nietzscheju, ki se je obregnil ob *Onstrance*. Lozarjevo delo ni zaklinjalec materializma, toda hvalnice idealizmu je v njem še manj, in ne sramuje se izrazov kot “domačnost okolnega sveta”.⁵¹ Zato je tudi razumljiv sklep, da človek, “ki si mora najprej šele odgovoriti na vprašanje, ali in kako svet sploh je, je tako vprašanje (nikakor ne nelegitimno!) človeka, ki je vselej že (bil) v svetu”.⁵²

Vsakdanjost, bivanje v svetu ne pozna tostran in onstran, tudi ne idealizma in materializma, zato Lozar ob hkratnem spraševanju in odgovarjanju zapiše tole: “Vprašanje, kako je sploh možno, da je potrebno dokazovati, da je človek vselej že v svetu, je za tistega, ki zna v filozofiji razbirati teologiške elemente judovsko-krščanskega etosa, kljub vsej nenavadnosti predvsem retorično. Povedano drugače: starozavezni Pridigar in prometejski Aristotel še danes držita evropski duhovni svet v napetosti vzajemne nerazumljivosti. Če temu primislim dokso vsakdana, minimum dobre vzajemnosti obeh tradicij, lahko ta s svojo pristrčno medčloveškostjo z lahkoto prenaša še tako silne skrajnosti obeh duhovnih tradicij, ne da bi se ta vzajemnost končala v demoniziranju nasprotne strani, ki lahko mirno pelje v skupni propad. Če je tu vzajemna pristrčnost dokse vsakdana, potem lahko filozofska in teološka epistemičnost mirno tuhtata tudi svojim skrajnostim naproti. Če pa dokse vsakdana ni, če je ne premoremo več, potem pa smo tam, kjer ni več niti muh.”⁵³ Smo in ostajamo v dimenziji vsakdanjosti najprej in tu bralec Lozarjevega dela ne more mimo zapisa, ki pravi, da “se ta doksa vsakdana ne bo slišala tako zelo zagonetno, podajam droben namig: medčloveška bazična pristrčnost je doma tam, kjer se lahko kljub še tako velikim idejnim, ideološkim, civilizacijskim razlikam sede za skupno mizo v lokalni, naroči pijačo in se pokramlja o tem in onem”.⁵⁴ Zaradi tega so že od nekdaj filozofi po kakšnem burnem teoretskem srečanju šli na pijačo v oštarijo, da bi se ozemljili in spet trdno sedli na zemljo, ki se jim je sredi žgočih debat o sijanju kakšne večnosti spodmaknila v nikogaršnjo zemljo. Še danes pravimo simpozij srečanju, ko vsemu *translunarnemu* na koncu vedno sledi *supralunarno*.

“Šele zalom okolnosti, praktične namembnosti sprevidevno namenjenega človeka namenskega sveta, t. i. invalidnost priročnosti (*salto mortale natale*) človeka prestavi v razkrivanje odslej teoretsko neskritega. Tu se seveda zastavi vprašanje, v kolikšni meri je to Heidegger prečital pri Aristotelu in v kolikšni

⁵⁰Friedrich Nietzsche: *Tako je govoril Zarathustra*, str. 34.

⁵¹Janko M. Lozar: *Vedrenje vedrine*, str. 265.

⁵²Prav tam, str. 266.

⁵³Prav tam, str. 265.

⁵⁴Prav tam.

meri včital v Aristotela. A to vprašanje je za samo zadevo na tem mestu odveč.”⁵⁵ Zdaj se Lozar kot filozof sprašuje, če je zmožnost razbiranja drugačnega in različnega kot nekakšno “izhodišče in stečišče osebnega in duhovnozgodovinskega elementa”?⁵⁶ Odgovor je nedvomno *da* in iz te vmesnosti pojasnjuje tole: “Zakaj me dejstvo, da sem stopil v goščo lastne filozofske govorice kljub pomanjkljivostim, nekonsistentnostim, ponavljalnemu klobasanju, zadregam in zagatam navdaja z radostjo in, da, tudi z vedrinjo? Zagatnost izhaja iz narave tvegajočega izrekanja novih imen biti, časa in prostora, ki je kot tipajoče korakanje v somraku. Kaj pa radost? Izraša iz tega, da moje izhodišče in stečišče ne izhajata in se ne stekata *v celoti* v mišljenje drugega misleca, na katerega lahko vselej lagodno zvalim svojo zadrego negotovosti kot njegovo zadrego, lagodno prenesem krivdo za zablodelost mišljenega kot njegovo zablodo in se s tem ohranjam v pretenciozni nedolžnosti suverenega misleca. Zaradi vetra, ki piha skozi besede, vsej nelagodnosti navkljub.”⁵⁷ Ta veter ne dovoljuje, da bi se prepustil govorici logosa bolj in prej kot doživljaju, ki je *disperzna meditacija*. Kakor koli že, doživljaj biti je vsekakor pred pojmom biti, tega zoglenela ostanka dojemanja – vsaj po Nietzscheju.

Kakšno tuhtajoče in pišoče bitje bi v tem daljšem zapisu lahko prepoznalo nastavke za *doživljaj*, kajti: “Če sem čudno bitje vraščenosti življenja v resnico in resnice v življenje, sem vmesno bitje.”⁵⁸ Izgovarjam se iz vmesnosti življenja in resnice. Če je moje življenje resnica življenja in moja resnica življenje resnice, kaj je potem ta vmesnost? Iz katere lahko tvegam pogled od strani tako na resnico življenja (mojo individualno faktičnost) kot na življenje resnice (moje izročilo)? Mar ni to prav neko moje doživetje *par excellence* kot prvo in poslednje izhodišče in stečišče – mene samega? To ‘neko moje’ doživetje se tu izreka tudi v na novo skovanih filozofskih imenih in se hoče odčitati v filozofskih imenih izročila, četudi mestoma le kot njihova senčna, nevpadljiva stran.”⁵⁹ Doživljaj kot izkušnja samogotovosti in s tem posredovanja s samim seboj najprej; torej v izkušnji tega, da sem, da se doživljam v svetu, v katerem sem in kjer želim tudi biti, obstati, bivati, rasti, ljubiti in nekega dne preminiti.

“Doživetje, ki tu prihaja k besedi, s svojo enigmatičnostjo presega pričujočo filozofirajočo pustolovščino. Vse, kar je tukaj zapisanega, zaostaja za to izkušnjo. Toda to zaostajanje se ne dogaja na način stalnega zaostajanja, ki sili v stalno nujo prehitevanja tega zaostajanja. To razveseljivo ontološko dejstvo se ima

⁵⁵Prav tam, str. 265–266.

⁵⁶Prav tam, str. 210.

⁵⁷Prav tam, str. 210–211.

⁵⁸Na tem mestu Lozar priznava: “Pošten bom: to je Nietzschejev izraz.”

⁵⁹Prav tam, str. 211.

zahvaliti izkušnji breztemeljnega. Posamezni uvidi spregovorijo z mislimi, ki se izluščijo iz somračne enigme. Same se luščijo, na meni je le, da jih kot se le da večje ujamem s pojmovnimi prsti govorce. In tem prebliskom je treba dati čas, da zablisnejo. Ne gre jih stalno, pojmholično anticipirati. Ker je narava umnosti v koreninah biti ubrana na pomujanje, lahko mišljenje zaživi resnico le, če je ubrano na isto: neskritost, ubrano v skritost in vasezagrnenost, ki se razgrinja v neskritost. V uglašenosti z resnico zorenja pa lahko konstatiram še nekaj, kar me ne navdaja z najprijetnejšim občutkom: da so roke moje misli še premalo gibčni in marsikateri uvidi preveč skaljeni. Zato se njeni gibi ponavljajo, v pletenju misli tudi zapletajo. Počasi, le počasi (v slutnji odstiram horizont prihodnosti), bolj veščemu, izpiljenemu, gibkemu *slogu* naproti – se pravi bolj veščemu mišljenju – se pravi življenju.”⁶⁰

Nič več, mislim torej, sem tudi ne hočem, torej sem. Ampak, kaj? Doživeti se (zdajšnje in preteklo), biti, tudi še anticipirati (prihodnje), postati in “doživljanje zaostaja za filozofirajočo pustolovščino? Tudi. Pretresi in trki misli, ki se tu dogajajo, v marsičem presegajo moje pregnantno občutje življenja. Toda spet ne stalno. Ko doživljano anticipira mišljenje, naraste napetost v zevanju vmesnega, da bi spet mišljeno anticipiralo življenje.”⁶¹ Možna anticipacija drugačnega, tega še-ne-biti, je tudi v odtenkih, faktičnost take hermenevtike bivajočega je kot odprta knjiga sveta, in vse v svetu berem najprej z močjo svoje notranjosti; ta je kot ozka vrata do resnice vsega bivajočega.

V soočenju Aten in Jeruzalema, v razpetosti vprašanja o tem, ali je svet večn, nenastal, neminljiv ali pa ima začetek, je bil ustvarjen iz nič, ker ima stvarnika, Lozar sporoča: “Če parafraziram Avguštinov *creatio ex nihilo* in si ga drznem aplicirati na človeka, se najostrejši, najtanjši in zato najmanj očitni razloček med odlično in neodlično dušo, med nejevoljno in voljno voljo sliši takole: ustvarjanje iz nič zato, če gre vse v nič, ko pa je življenje že samo po sebi dobro in prijetno in užitek, proti ustvarjanju iz nič ni novega pod soncem, vse je nečimrnost in lovljenje vetra, svoje srce izročam obupu zaradi vsega truda, s katerim sem se mučil pod soncem. Ali najkrajše: Aristotel proti Pridigarju.”⁶² Torej najprej gre za panteizem, in panteizem poudarja človekovo motriteljsko usposobljenost. Motriti naravo, tudi to notranjo v sebi, najbolj subjektivno in hkrati zunanji svet, sploh pripelje do čuta za teorijo in razviti čut za teorijo je predpostavka za nastanek filozofije in znanosti, zato nas bo grštvo trajno nagovarjalo.

⁶⁰Prav tam, str. 211–212.

⁶¹Prav tam, str. 212.

⁶²Prav tam, str. 344.

5. VEDRINA – ZMOŽNOST SUBJEKTIVNOSTI

Kakor koli že v nekem smislu *Vedrenje vedrine* še Marxu ni prizaneslo, in naj mi avtor ne zameri, ker mu ne morem povsem dokazati, da ga je kaj prida imel v rokah, pa vendar, morda, vsaj malo. Pri Marxu je v *Pariških rokopisih* (1844) misel, ki je najprej, v času našega intenzivnega in grozljivo ekstenzivnega študija marksizma – trajni poduk tega je, da nobenega misleca nikdar ne beremo preveč ekstenzivno in še najmanj ne eshatološko –, sprožila velikansko navdušenje in ki se v prevodu glasi: "Če ljubiš brez odziva, če torej tvoja ljubezen kot ljubezen ne priključuje ljubezni, to je če s svojo življenjsko manifestacijo kot človek, ki ljubi, ne dosežeš, da bi bil ljubljen, je tvoja ljubezen brez moči, je nesreča."⁶³

In Lozarjevo delo: "Če ljubiš brezpogojno naprej tudi potem, ko te prešine neizpodbitna slutnja, da ti ljubljenka oseba ljubezni ne vrača in da si v ljubezni sam, te očitek tretjega, da je tvoja ljubezen nespametna in da te druga oseba ni vredna, prizadene zato, ker te zadene v živo. Zadene v živo zato, ker te nepričakovano razgali pred drugimi – in s tem toliko bolj pred samim sabo – v podobi, ki jo je verjetno nemogoče povsem sprejeti, a vanjo globoko v sebi že začenaš verjeti: v podobi prizadetega razočaranja, ki je obtičal na mestu, pravzaprav odvisnika, ki je absolutno podrejen diktatu pogojev in možnosti nekega nespodobnega užitka. Torej zlaganca, ki se samo pretvarja, da je v ljubezni predan drugemu, da bi s tem prikril dejstvo, da je brezpogojno predan samo sebi – in svojemu razočaranemu zgolj užitku – in da tu ni prostora za drugega ali za ljubezen do drugega. Sram in zadrega ob razkritju pred drugimi in predvsem pred samim sabo seveda precej nevzdržno skelita, zato je potrebno to skelenje kot se le da hitro olajšati s tem, da zavzeto zaigraš pripravi čustvi prizadetosti in globoke užaljenosti, ki sta zaigrani zato, ker sta preusmerjeni z ljubljenega drugega na nebodigatreba tretjega."⁶⁴ Očitnemu, zelo očitnemu izpadu vedrine, jovialnosti se ne smemo odreči, kajti če, potem smo se sebi, svoji subjektivnosti, za drugega nismo nikdar več drugi, vsaka naša privlačnost za drugega človeka se izniči, navsezadnje še naše lastno samospoštovanje. In če vedrine ne znamo negovati, kolikšnemu potencialu naše subjektivnosti smo se brez potrebe odrekli!

Delo *Vedrenje vedrine* noče biti nekakšna alternativa temu, kar je bilo in je še pod krinko postmodernizma, poudarja pa tole: "S ponovno, a drugačno razgrnitvijo resnice človeka, hoče namreč evropski umnosti povrniti več

⁶³Karl Marx: *Methode und Praxis II: Pariser Manuskripte 1844*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1966, str. 107.

⁶⁴Janko M. Lozar: *Vedrenje vedrine*, str. 342.

umnosti in človeku vrniti več človeka in človeškosti, kot smo si je bili mi, moderni in postmoderni, pripravljeni naklanjati doslej, bržkone zaradi tistega tako zelo neumornega strahu pred smrtjo, ki je poskrbel za pozabo antične visokomiselnosti. Knjiga bralca torej s tem, da ga vnovič postavlja pred prepisna vrata groba in z Aristotelovim opominom, da je življenje nekaj, kar je že samo po sebi dobro in užitek, nagovarja k vedremu dopolnjevanju humanizma.”⁶⁵

Lozarjevo delo se ne boji priznati samovoljnosti in drzne si privoščiti nekaj svojega z besedami: “Dobrobit kot najvišje dobro je gotovost vedrenja vedrine. Nenavadna zveza, ni kaj. Biti si gotov vedrosti v vedrenju in vedrenja v vedrini. Najveličastnejša gotovost biti.”⁶⁶ Pod črto spodaj je pripis, ki ogromno pove: “S pridihom asketskega ideala, nadejam se, da tistega dobrega, ki sliši na ime ljubosumno varčevanje z energijo.”⁶⁷ ‘Vanjo mora torej upirati pogled vsakdo, kdor hoče delovati pametno, bodisi doma bodisi v javnosti,’ če si sposodim velikega Platona. Vedrenje vedrine, tako hvaležno gotovo v vračanje same sebe, v slej ko prej praznično vračanje prihajanja drugega, da me pustijo hladnega še tako krvoločni spopadi ideologij, me ne iztirijo in zastrupijo z maščevalnostjo še tako strupene krivice in skazice sveta, mi ne priskuti življenja v domači sredi še tako zaplankana brezdržnost vsakdana. Tako gotovo v vračanje lebdenja nad brezdanjostjo življenja, da sem lahko v vedrem prihajanju naproti prihajanju drugega, četudi me dajejo še tako bolečinska življenjska neurja.”⁶⁸ *Kaj storiti* – tradicionalno t. i. visoko vprašanje vse etike – je kot odgovor pred nami, vendar ne na koncu, sprotno odgovarjanje je, nekaj, kar živim vsak trenutek, ne glede na to, ali se smejem, jezim ali tuhtajoče pišem.

Subjektivnosti onkraj vedrine ni – šele, ko jo zmoremo, smo dojeli, kaj je polnokrvna subjektivnost. In če je to temeljno sporočilo *Vedrenja vedrine*, potem, Lozar, hvala ti za korajžjo, da si povedal to malo glasneje kot drugi.

In zdaj sama kot tuhtajoče bitje – in kot avtorica pričujočega zapisa – po pregledu zajetne knjige *Vedrenje vedrine* odgovarjam, da – in ugovarjam temu marksistično ideološko zapovedanemu *biti* ali *imeti* –, ko premorem (imam) vedrino, malo bolj vem, kaj je teorija; samo da vsega tega ne morem po bližnjici, kajti tu gre med drugim tudi za dolžino (kilometrino) mojega življenja, ki je pač nekaj malega prehodilo in pohodilo v Frankfurtu in Freiburgu in prišlo nazaj, sèm, kjer smo.

Tudi tu želimo prebivati v svoji lastni filozofski stavbi in negovati svojo, samosvojo kulturno trmo in vztrajanje, brez tega seveda ni nikdar kakšne

⁶⁵Prav tam, str. 359.

⁶⁶Prav tam, str. 331.

⁶⁷Prav tam.

⁶⁸Prav tam.

vedre samolastnosti. Nismo več pripravljeni umreti za nobeno, še tako vzvišeno, zoglenelo resnico, ampak leči k počitku s svojo lastno resnico, ki nas je pokrivala v našem življenju kot naša, ne tuja resnica, in s tako resnico ljudje nismo več zmožni nikogar zaklati. Konec zoglenele resnice. Samo nekam čudno dolgo je trajalo, preden smo to resnico, ta naš sadež razkrili samo v tem, kar je in kako je, in imenujmo jo *vedra resnica*, tudi vedrina resnice bi bila dopustna. Gre pa za nekaj, kar je treba negovati.

Najbolj postmoderno stališče proti vsemu postmodernističnemu, ki moderno zaustavlja na točki, ko ne more več misliti pojma *napredka*, postmodernizem pa se že skoraj brez potrebe zaletava v *večno vračanje*, Lozarjevo delo opisuje z nagibanjem tehtnice zdaj v eno zdaj v drugo stran: "Zamislite si zdaj to tehtnico, ki se prevesi nazaj ali naprej, pa se znajdete, ne pri dobrem ali slabem, ampak pri slabšem od dobrega in malo boljšem od slabega, ki sliši na ime linearnost časa ali krščansko (teistično) znanstvena (ateistična) vera v napredek. Tu se predvsem izogiba slabi preteklosti ali skušnjavam prihodnosti, tu se pogreša boljša preteklost ali prihodnost, tu rastejo najrazličnejše slastne in gorjupe zeli upanja, tu se bohotijo napredni aktivizmi in napredna reakcionarstva vseh sort, tu uspeva in se dobro počuti levo- ali desnосуčna revolucionarna duša, ki zna predvsem dobro piti kri in žrtvovati, sebe ali vse mogoče drugo. Vsaka dobra volja je tu poganjek najgloblje korenine nejevolje nad že kakšnim demonom kontinuitete. Dobro življenje je najboljšo, če diši po krvi. Tu se predvsem išče znosnost življenja, pa četudi za ceno življenja. Kultura kot pal iativ, farmakologija kot temeljna 'veda' tudi današnje filozofije, bioetike, ekologije, vladne ali nevladne politologije, cerkvene ali izvencerkvene (a)teologije."⁶⁹

Knjiga ne želi biti alternativa, so pa v njej mesta, ki učinkujejo kot zgovorni klic po ravnesju in zmernosti. "Kot najdaljši pogled v zgodovino evropskega človeštva, daleč nazaj vse do zdravilca moralista Platona, ki nas je prekleto dobro naučil, da je najboljšo ravnesje v stalnem iskanju izgubljenega ravnesja." Toda, takoj in nemudoma doda: "*ta moj pogled ni dober pogled. To je pogled, ki je samo dobro slab. Zakaj? Zato, ker ga pogled od strani lahko prizadene in razžali. S čim pa? Z resnico, da njegova dobrostoj stoji samo dotlej, dokler se dobro odriva od slabega: torej kilavo.*"⁷⁰

Kako odrivati vse klavrno kilavo, tudi v podobi združevanja na podlagi Velikega Kapitala, ki se ta trenutek imenuje Združena Evropa, univerzalizem, zaradi katerega se po vseh svetovnih trgih prodajamo po skrajno znižani ceni. Nimamo čuta za srednjo mero, umirjenost in zmernost, ki bi nas ohranjala in po nasvetu Evrope vse nekdane socialno-solidarnostne

⁶⁹Prav tam, str. 344.

⁷⁰Prav tam.

kategorije spreminjamo v ekonomske. Univerzalizem v podobi prevladujoče svetovnotržne metafizike.

Vemo za cinizem, ki sicer briše vse meje med tem, kar je prav in kar ni prav, vendar smo prej ciniki kot stoiki; stoičnost vsaj še zazna meje med pravilnim in napačnim. Lozarjevo delo ima tu “zadosti navihan nos za neodličnost Kantove zahteve, da stremljenje za najvišjim dobrim ni nič dobrega, da ne more soditi v univerzalno moralo? Slišim na drugem bregu reke življenja odličnost Aristotelove besede, ki stavi na človekovo mejo in mero dobrobiti, na vrlino, zadržanje srednje mere, ki je umerjena na tisto, kar je v človekovi moči.”⁷¹

Ta odlična beseda nam daje vedeti, da bi bila naša odličnost v tem, da bi bili prosti, kajti prost človek je prost vsake zasvojenosti, tudi zasvojenosti s samim seboj in politiko. Tu ne morem zaobiti misli Antona Trstenjaka, ki je v enem od svojih poslednji del – glede na razmere pri nas – o nas, Slovencih, povedal: “Najbolj pokvari človekovo dobroto politična strast. Politične strasti človeka zaslepijo in obenem zakrknejo. Živo utripajoče dobro srce zakrkne in otrdi kakor kamen. Skozi vso zgodovino opazujemo isto. Človek postane zloben predvsem zaradi politične, se pravi strankarske pripadnosti.”⁷² Hoditi po pomoč za takšno zasvojenost k idejam bi veljalo prepovedati – malo ironično rečeno – če že ne s “filozofom prepovedano ukvarjati se s politiko”, pa vsaj “filozofom ni priporočljivo se baviti s političnimi zadevami”. Že slišim vpitje: pa kaj bi rada, tiho bodi. Toda z vedrino najprej reči sebi in življenju *da*, kljub prenasičenosti stvarnosti s politiko. Ena najbolj zgovornih misli iz dela *Slovenska poštenost* pravi: “Pošten človek je svoboden človek, prost vsake zasvojenosti.”⁷³ Ven iz zasvojenosti – tako vpije tudi *Vedrenje vedrine*.

Jovialno naravnana drža kliče k in po vedrini, tj. “k lahkotnemu, ubranemu življenju. Ubranemu tudi in predvsem v nihanje pomujanja zdaj tega zdaj onega, ubranega v nihanje iz neskritosti v skritost in nazaj, v boljše in slabše in nazaj. Življenje, ubrano v vedrino, brezmernežem preprosto ne pusti zraven. In le naj se s tem spotakne in prekucne nazaj v slabo partikularnost njihova univerzalnost.”⁷⁴ Čista teorija je zato “čista utvara človeka, ki se ne zaveda, da je le klavrna lutka v rokah instinktov – da, kakopak, najnižjih! Čista teorija naj bo najboljša najslabša življenjska praksa. Tudi nagoni so najboljši takrat, ko so najmanj najslabši, se pravi izigrani in potlačeni. Najvišje dobro je najmanjše največje zlo. Vsako izvincerkveno ali izvenpartijsko, cerkveno ali partijsko kihanje duše, vzdraženo od vedrine biti, kot pomujanje triumfalnosti

⁷¹Prav tam, str. 338.

⁷²Anton Trstenjak: *Slovenska poštenost*, IAT, Ljubljana 1995, str. 196.

⁷³Prav tam, str. 85.

⁷⁴Janko M. Lozar: *Vedrenje vedrine*, str. 338.

družnega življenja – že že, a vsakdo je v osnovi krivdno poražen. Nečimrnost triumfalnega je spozaba nad lastno vnaprejšnjo poraženostjo spričo moralno kočljive enakosti z drugimi ali vpričo smrti – poraženostjo kot edino garancijo življenjske spodobnosti. Generalni najboljši pogled na življenje je optika skesanega poraženca z dodatnim zavarovanjem, da bo sklenitev vnaprej priznanega poraza zagotovilo neizogibne – zmage?!⁷⁵ Zmaga vedrine, jovialnost bi bila tudi v tem, da bi kihanje duše pregnali tam, kjer patetično vpije, da naj beseda meso postane. Prisluhniti bi morali težnjam in potrebam mesa najprej in se krepiti v naši naraščajoči senzibilnosti v prepoznavanju potreb ljudi, potreb, ki so v večnem nastajanju in jih v tradiciji ni zaznati. Na srečo pri tem sledimo novemu ponosu, ki po ničéjevsko, z zemeljsko glavo ustvarja smisel zemlje. Za verodostojnost življenja gre.

Za Parmenida je bila filozofija *tempelj miru*, ne prekucništva tako po marksistično á la Che Gevara v podobi juriša na nebo. In če smo rojeni, zakaj sploh smo? Da v svet vnašamo mir, ga torej z vedrino izmirjamo, ali pa vnašamo nemir in ga merimo tako po vatlih, denarjem, kapitalom, skratka da svet izmerimo tudi še v dolžini kakšne univerzalistične ideje v pobožnjakarski preobleki in s sveto vojno.

Tukaj nam poide vsa vedrina, ko se zavemo, koliko življenj je bilo poklanih za njeno dobrobit, in nikdar več ne potrebujemo takšne tiranije dobrega in zasvojenosti s “kakšnim” predpisanim Dobrim. Pústi življenju živeti, vsakomur svoje (*suum cuique*), predvsem pa nikomur ne škoduj (*neminem laede*); morda bi to bila mimo *zlatega pravila* še sprejemljiva vsebina zdajšnje, tostranske morale, predvsem te, ki noče več biti prikriti glas theosa, tako kot to noče biti tudi Lozarjevo delo *Vedrenje vedrine*.

⁷⁵Prav tam, str. 339.

::LITERATURA

- Aristotel (1999): *Metafizika*, ZRC, Ljubljana.
- Heidegger, M. (1967): *Izbrane razprave*, Cankarjeva založba, Ljubljana.
- Lozar, J. M. (2011): *Vedrenje vedrine*, Študentska založba, Ljubljana.
- Marx, K. (1966): *Methode und Praxis II: Pariser Manuskripte 1844*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg.
- Nietzsche, F. (1999): *Tako je govoril Zaratustra*, Slovenska matica, Ljubljana.
- Nietzsche, F. (2005): *Človeško, prečloveško*, Slovenska matica, Ljubljana.
- Platon (2004): *Teajtet*. V Platon, *zbrana dela*, Mohorjeva družba, Celje.
- Schopenhauer, A. (1966–1975): *Der handschriftliche Nachlaß* (HN I–V), ur. Arthur Hübscher, Verlag Waldemar Kramer, Frankfurt.
- Sloterdijk, P. (2007): *Der ästhetische Imperativ. Schriften zur Kunst*, Europäische Verlagsanstalt, Hamburg.
- Sloterdijk, P. (2000): *Evrotaoizem, H kritiki politične kinetike*, Cankarjeva založba, Ljubljana.
- Sloterdijk, P. (1993): *Selbstversuch. Ein Gespräch mit Carlos Oliveira*, Hanser, München.
- Trstenjak, A. (1995): *Slovenska poštenost*, IAT, Ljubljana.

