

GORAZD KOCIJANČIČ
O NEKATERIH DRUGIH
Štirje eseji o preobilju

[O živalih – O sanjah – O ekscesu jezika – O mračnem ničū]

VSEBINA

Uvod 9

O živalih 29

O sanjah 131

O ekscesu jezika 251

O mračnem niču 345

Milosav Gudović

RAZ-BITI, NE RAZDROBITI 437

UVOD

Многое на земле от нас скрыто, но взамен того даровано нам тайное сокровенное ощущение живой связи нашей с миром иным, с миром горным и высшим, да и корни наших мыслей и чувств не здесь, а в мирах иных. Вот почему и говорят философы, что сущности вещей нельзя постичь на земле. Бог взял семена из миров иных и посеял на сей земле и взрастил сад свой, и возшло все, что могло взойти, но возвращенное живет и живо лишь чувством соприкосновения своего таинственным миром иным, если ослабевает или уничтожается в тебе сие чувство, то умирает и возвращенное в тебе. Тогда станешь к жизни равнодушен и даже возненавидишь ее. Мыслю так.

9

Mnogo nam je na zemlji prikrito, toda namesto tega nam je bilo podarjeno skrivnostno, skrito občutje naše žive povezanosti z drugim svetom, z zgornjim, višjim svetom, tako da tudi korenine naših misli in čustev niso tu, temveč v drugih svetovih. Zato filozofi govorijo, da na zemlji ni mogoče dojeti bistva stvari. Bog je vzel semena iz drugih svetov in jih posejal na to zemljo ter dal rasti svojemu vrtu; in vse, kar je lahko vzkliko, je vzkliko, toda to, kar je zraslo, živi in je živo le prek občutja svojega dotikanja drugih skrivnostnih svetov. Če ta čut v tebi oslabi ali se uniči, potem tudi tisto, kar je v tebi zraslo, umre. Tedaj postaneš do življenja ravnodušen in ga celo začneš souvažiti. Tako mislim.

Starec Zosima v *Bratih Karamazovih* Fjodorja Mihajloviča Dostojevskega¹

Celo v razvitih družbah Zahoda nas že nekaj časa gloda občutek, da je vsega premalo: dobrin, služb, denarja, časa in sreče. Kdo bi lahko v takšnem položaju premišljeval prepolnost, ekscesno bogastvo? No, filozof vsekakor (s tem se vračam k uvodu v *Razbitje* in njegovi figuri filozofa,

¹ *Brat'ja Karamazovy, čast' 2, kniga 6 (Russkij inok), v: F. M. Dostoevskij, Sobranie sočinenij v dnenadcati tomax, zv. 11, Moskva 1982, str. 378.*

ki se nesramno in trmasto zoperstavlja občutku in mnenju množice). Skrivnost življenja – tista prava, se pravi absolutna, iz katere in v katero gre vse z mojim življenjem vred – zanj ni nekaj revnega in neprivoščljivega, tudi če se takšna zdi in jo ljudje kot tako doživljamo. Pravzaprav je za filozofa takšno občutje ena izmed najhujših prevar, ki jim v življenju lahko nasedemo. Že materialna revščina večine človeštva – kakor nekje vemo vsi, čeprav se tega večinoma nočemo živo zavedati – v veliki meri izhaja iz naše sebičnosti in nepripravljenosti deliti med seboj to, česar smo deležni; bolj pretanjene oblike duhovne bede so prav tako pogosto le stvar našega vase zaverovanega občutja in grde lastnosti, ki so jo Grki imenovali *pleonexía*, tj. želje imeti vedno več, čeprav že imamo, kar potrebujemo. Vendar se ta knjiga ne ukvarja z družbeno revščino in bogastvom ter krivično distribucijo dobrin. V pojavih, ki jih obravnavam, se namreč kaže *preobilje*, s katerim smo zasipani skoraj vsi, čeprav nas navdaja s tesnobo, tako da pred njim instinktivno bežimo. »Strašno je, kako Bog razsipa bivajoče,« je zapisal Friedrich Hölderlin. Razsipa tudi biti (v množini) in njihove metamorfoze, dodajam sam. Razsipa tudi nič. In s to razsipno setvijo skrivnostno pripravlja veliko Zbiranje in nedoumljivo Žetev. Filozof je nekdo, ki žene nazaj k tej numinozni grozi (najprej sebe, potem pa v idealnem primeru še koga drugega) in trdi, da jo je treba zdržati. Čemu? Zato, ker je resnico vredno vsaj zaslutiti in se ji čuditi. V sami osuplosti prepoznati njeno senco. V čudenju vedno znova doživljati veselje, da se nam vse – prebogato – daje v svoji skrivnosti. Filozofija pač – vsaj od Platonovega *Teajteta* naprej – ne pozna bolj temeljnega razloga in donosnejše koristi. V tej osuplosti je – proti vsaki očitnosti – vidno: da, vsega imamo dovolj in preveč. Tudi v goloti in pomanjkanju, celo v bolečini, bolezni, nemoči in smrtni stiski, ko nas v svoje kremplje grabi nič.

A o poslednjih rečeh na koncu.

V 15. stoletju je neki samozavesten filozof napisal knjigo *De omni re scibili – O vsaki vedljivi stvari*, se pravi »O vsem, kar lahko vemo«. Drug duhovitež je temu naslovu dodal *et quibusdam aliis – »in o nekaterih drugih*

(rečeh)«. Naslov te knjige, ki je tretji (in sklepni) del uvajanja v moj filozofski sistem, je citat tega dodatka.

Če so namreč vedljive stvari totaliteta vsega, kar je na neki način dosegljivo naši misli, je njihovo »drugo« – se pravi tisto, kar je »drugo (od)« celote – pač tisto, česar ne moremo vedeti, kar izstopa iz mišljenja, a je vendar nekako tudi tostran. Kako bi sicer to sploh lahko opazili in imenovali? Misel se v tej knjigi osredotoča na nekaj, kar je vidno: na štiri pojave, ki bivajo sredi tega, kar se kaže (skoraj) vsakomur, a so prav posebej osupljivi. Ali pa se vsaj meni zdijo takšni – in stvar filozofske argumentacije bo to »se meni zdijo takšni« preobraziti v uvid slehernega bralca, ki je pripravljen slediti miselnemu toku.

Toda v mojem sistemu se stvari še dodatno zakomplicirajo. Če je namreč sama vedljivost vedljivih stvari zaznamovana z radikalno skrivnostjo (kot sem skušal pokazati v dveh prejšnjih knjigah uvajanja v svoj sistem), če je torej vsaka reč vedljiva prav kot (v svoji osnovi in bistvu) nevedljiva, potem drugost teh posebno čudnih mejnih pojavov ni nekaj razskrivnostnega, ampak je skrivnostna na potenco, čeprav se ne skrivaško očitno kaže in pojavlja – *phaínetai* – ter tako omogoča *lógos* in s tem tudi nekakšno čudno fenomeno-logijo (se pravi argumentiran in artikuliran govor o pojavu). Drugost resnice v primerjavi s tem, kar vem (ali se mi zdi, da vem), ni cerebralna, zgolj pojmovna in nedoživeta *postavka*, ampak *pretres* – močnejši od vsega, kar lahko sicer miselno in duhovno, čutno in čustveno izkušam. Je *dogajanje*, v katerem ob miselni izkušnji drugosti resnice (ta je zame, kot izhaja iz vsega do zdaj povedanega, radikalno *apofatičen* pojem, vendar obenem tak, ki ga lahko umevam in doživim prav v njegovi apofatičnosti)² postane očitna popolna drugost, krhkost in negotovost naše misli. V izkušnji drugačnosti mojega izvora – izvora in konca vsega bivajočega in edine biti – apofatična resnica razžarja tudi vsako bitje v mojem svetu in mene samega. V luči te izkušnje postajam sam sebi radikalen tujec (»Človek neskončno presega

2 Z drugim besedami: če je »resnica molk prihodnjega veka«, kakor jo je opredelil Izak Sirski (ki se skriva v ozadju marsikateri misli starca Zosima, v čigar portretu je Dostojevski romaniral svoje družjenje z optinskim menihom Ambrozijem, kanoniziranim leta 1988), je naše življenje tudi v tem »hrupnem veku« sleherni trenutek neizogiben dialog z Molkom.

človeka,« kot je govoril Pascal) in za vsako bitje v tem svetu vem, da mi v svojem skritem bistvu ostaja večni tujec in neizčrpen misterij (»Če vzameš muho v Bogu, je v njem plemenitejša kot najvišji angel po sebi,« je še prej govoril Mojster Eckhart).

Štirje eseji o nevedljivih stvareh so tako nekakšna mala antologija tega, kar razbija meje, ko se nahaja znotraj »našega« teritorija. Če je vednost o *res scibiles* radikalna fenomenološka metaontologija, se torej ti eseji gibljejo ravno na njeni meji.

12



To, kar je onstran in tostran ontologije, kar je na njeni meji in jo prečka sem ter tja in se pri tem spreminja iz drugosti v domačnost ter iz domačnosti v drugost, se nam pojavlja v tem, kar – v navadnem pomenu besede – »je«. Ali je zato razklenitev ontologije tostranskega v onstranskost (od) fenomena nekaj iluzornega?

Na to vprašanje vedno odgovarjamo v pogovoru: ne vsakdanje neobvezujočem niti le znanstveno strogem, temveč filozofskem (in ta je, če je res filozofski, vedno bistveno strožji od znanstvenega pogovora, kar

znanstveniki po navadi precej težko razumejo). Zgornja skica nam ponazarja strukturo filozofskega pogovora (tudi pogovora s seboj).³ Vrisovanje, vpisovanje, vključevanje manjših likov v večje je podoba dinamike misli – tudi na najabstraktnejši ravni. In najabstraktnejši za misel, preden pride do svoje meje, je ravno »je« (poudarjam, preden pride do svoje meje – v zadnjem eseju bomo namreč pokukali čeznjo in v njeno lastno brezno).

Da lahko nekaj mislimo, to že vnaprej razumemo, pred-postavimo kot obstoječe, kot nekaj bivajočega, ker se nam – tj. našim čutilom, občutju, misli, doživljanju, duhovni izkušnji – pač kot tako kaže. A v tistem trenutku, ko to, kar se kaže, daje in pojavlja, opredelimo kot nekaj bivajočega, že pred-postavimo določeno razumevanje tega »je«. Navadno ga ne mislimo. Zdi se nam po sebi razumljiv. Toda filozofska misel, ki ta »je« iztrga iz njegove samorazumljivosti – v tekstu *O biti(h) sem pokazal zakaj* –,⁴ prvi lik vpiše, vriše, vključi v drugega. En horizont se v pogovoru razklene v drugega, v meta-horizont. Odgovor filozofije, njeno razumevanje tega »je« se dogaja na metaravni. Nedosegljivo je prvi ravni (pred)refleksije. A zato še ne prihaja do Zadnjega. Zgodbe ni konec tako hitro. Tudi v predpostaviti tega problematiziranega »je« se namreč skriva možnost vprašanja, prodora na novo raven metarefleksije.

Lahko se vprašamo, ali je to napredovanje pot, ki vodi v neskončnost, se pravi pot, ki je – kot končni smrtniki – ne moremo prepotovati do konca. Ali pa vendarle zmoremo nekaj odločilnega, namreč to, da refleksivno prehajanje misli – njeno vzpenjanje na nove metaravni problematizacije prvotnega »je« – privedemo do meje? To se dogaja. Redko, a se dogaja. V tistem trenutku se nam namreč vprašanje o tem prvotnem »je«

3 Naj znova spomnim na Platonovega *Teajteta* (ki nas bo v tej knjigi še preganjal): »Sokrat: Ali potemtaka z (izrazom) ‚razmišljati‘ imenuješ isto kot jaz? Teajtet: In kaj ti tako imenuješ? Sokrat: Pogovor [lógos], ki ga duša opravlja sama s seboj o tem, o čemer premišljuje. To ti pojasnjujem kot nekdo, ki res ne ve. Zdi se mi to, da se duša, ko razmišlja, zgolj pogovarja, tako da sama sebe sprašuje in odgovarja, potrjuje in zanikuje« (189e–190a; prim. tudi Sofist 263e sl.).

4 Za tiste, ki niso brali prvih dveh knjig, zato samo bottom line: moj/tvoj vznik v bivanje in smrt, mišljena od znotraj, moje/tvoje spočetje, moja/tvoja smrt, meso, ki se razcveta v svet, in duh, ki daje svetu krhko trdnost, ker je v njegovem središču skrivnost – edina bit, in v njegovem izvoru Skrivnost skrivnosti – apofatični Nič.

zastavi v odločilni zmožnosti. Glasi se: kaj je absolutno – ne glede na vse napredujoče metaravni refleksije – smisel tega prvotnega »je«?

14

Če na to vprašanje nismo zmožni odgovoriti, smo si ga vsekakor zmožni zastaviti. Zmožni smo namreč razumeti njegov pomen. Kar niti ni tako malo. Ta pomen vprašanja resniči onkraj kletk jezika in vseh epohalnih registrov. Naša smrtnost se razklenja prav kot smrtnost, a to ne implicira kakšne nove nihilistične gnoze (problem te gnoze je namreč ravno njena nezmožnost, da bi refleksivno gibanje misli privedla do čistosti prvotnega vprašanja, kakor bomo videli v zadnjem eseju). Ker sta prvotna postavitev eksistence in njeno instinktivno razumevanje stvar predfilozofske, »naivno realistične« misli, vpisovanje različnih ontologij s svojim nepredvidljivim ritmom in vedno večjo radikalnostjo pa stvar skeptične in »antirealistične« destrukcije vsake gotovosti,⁵ je to vprašanje miselni dogodek onkraj neposredne gotovosti in še tako radikalne skepse: je odprtost duha za radikalno Tuje, ki se podarja in v sebebodarjanju postaja domače. Razklenjenost za Divje tudi v domačnosti pojavov.

Ker so pojavi mnogoteri, ontologije od znotraj ne razžira le transcendenca v ednini, ampak množinske presežnosti, ki so v biti(h) navzoče kot sledi metaontološkega. S tem ne mislim zgolj na pluralnost biti kot sinhipostaz, soljudi (to sem na kratko obravnaval v prvi knjigi), niti ne na apofatično Neskončnost, ki radikalno relativizira in postavlja pod stalen vprašaj hipostazo in sinhipostaze (kot njihov izvor, konec in medij je namreč logosno nemisljiva magija njihove stalno – tj. brezčasno – možne konverzije biti v nič in narobe, čarovnija preobrata, ki suspendira in relativizira vse naše logike, od formalnih do dialektičnih – to je tematizirano v drugi knjigi), ampak na mnogoterost končnosti, za katere ne

5 V tem smislu je hipostatična (post)fenomenologija dosleden sklep razvojnega loka »kontinentalne« evropske misli, loka, ki ga je nedavno lepo predstavil Lee Braver v knjigi *A Thing of This World. A History of Continental Anti-Realism*, Northwestern University Press, 2007. Moja misel se navezuje na ta trajektorij in zato kot radikalni »korelacionizem« prav na vseh pozicijah – razen pri nujnosti in smiselnosti spekulativne drznosti filozofije – nasprotuje sodobnemu materialističnemu »spekulativnemu realizmu«, ki je v osnovi kapitulacija filozofije pred nerefektirano ontologijo in antropologijo znanstveniško-doksičnega cajtgajsta; prim. kot ilustracijo moje trditve npr. zbornik L. Bryant, G. Harman in N. Srnicek (izd.), *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*, Melbourne 2011.

vemo, kako so, in jih moramo zato somisliti z zastavitvijo vprašanja o pr-
vem »je«.

Skepsa je na videz zoperstavljena živemu, osebno gotovemu, očitne-
mu spoznanju in prepričanemu delovanju. Vendar ne v mojem sistemu.
Zavest o našem absolutno skrivnostnem prihodu na svet in odhodu z
njega, o breznu našega nevedenja, je namreč na naslednjih straneh stalno
somišljena kot razrita topla zemlja, na katero pada seme spoznanja. Spo-
znanje, o katerem govorim, zato ni le telovadba abstrakcije, mreža kate-
gorij, ki bi bile ločene od notranje izkušnje pulza, dihanja, božanja bitij,
od tkiva življenja, užitka in bolečine, od osuplega čudenja, ko svet gle-
damo, kakor smo ga videli prvič in ga bomo videli zadnjič. Pravo, živo
spoznanje je seme, ki nepričakovano in neizsiljivo – kot podarjeni uvid in
slutnja – pada v zemljo naše radikalne nevednosti in določa naše delovanje.⁶

15

6 To sobivanje se zdi današnji misli čudno, vendar je v tem vidna zgolj smrtonosna rana mo-
dernosti, ki ji jo je zadala ontoteološka, racionalistična »diskurzivizacija« filozofije. Sam se na-
vezujem na razumevanje mišljenja tako pri Grkih kot pri cerkvenih očetih, ki niso imeli no-
benega problema s priznavanjem lastne nevednosti, a so hkrati dobro vedeli, da prek askeze
in molitve očiščeni noūs lahko uzira logose sveta in celo participira v »dejavnostih« (enérgeiai)
samega Boga. V novem veku je zavezništvo brezobzirno (samo)kritičnega mišljenja in duhovne
religiozne spoznave ohranjala prav skeptična tradicija, kakor je Richard H. Popkin pokazal v svoji
prelomni knjigi *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*, 2. izd., Oxford 2003. Skeptično
mišljenje je lahko (in je zgodovinsko večinoma bilo) *prolegómenon* teologije, tako apofatične kot
»pozitivne« (se pravi teologije razodetja); skepticizem tudi nikoli ni imel problema z ontoteo-
loško metafiziko, je pa ta – in njena klavrna sekularizirana naslednica, sodobni scientistični
naturalizem – imel in ima s skepticizmom takšno zagato, da ga vedno znova skuša potisniti
in pozabiti, pri čemer se – to je dokaz njegove banavzičnosti – rad sklicuje na »rezultate« zna-
nosti (ki jih skepticizmu pač nikoli ni problem priznati – in razumeti povsem drugače). *Fenome-
nologija* je, kar se preredko poudarja, preprosto sodobna varianta konstruktivnega skepticizma, se
pravi takšne radikalno dvomeče misli, ki se ne ustavlja pri aporijah védenja, ampak racionalno
rekonstruira njegovo genezo (navsezadnje iz »sveta življenja«, od kod drugod pa?) in je zato
odprta za celoto človekove izkušnje. Njeno preprosto geslo ni le »nazaj k stvarem«, se pravi k
pojavi, ampak »misli bolje, tj. misli bolj (samo)kritično«. In seveda: misli le to, kar se kaže.
Ópsis adélon phainóména – kar se pojavlja, je obličje neočitnega. Če je kartezijansko razumljena
filozofija stavila na *cogito*, učitelji suma (Marx, Nietzsche in Freud) pa so podvomili, da je sa-
mozavedanje takšno, kot se kaže sámó sebi (prim. P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur le Freud*,
1965), skepticizem dvomi in dvom, ki naj bi z miselno gesto sebe povlekel ven iz misli – in vendar
zato ne pada nazaj v kartezijanstvo. *Postfēnomenologija* hipostatične misli je tako samo radika-
lizacija skeptičnega nastavka izvorne fenomenologije, prepraševanje njenih problematičnih
predpostavk (formalna konsistenca, metafizika subjektivitete, imortalizacija transcendentalnega

Ne pozabiva, jaz, ki pišem, in ti, ki bereš: ravnokar sva prišla sem. Sve-ta in tega, kar je na njem, nisva poznala ali pa sva ga pozabila. Kmalu bova svet in to, kar je na njem, v agoniji zapustila. Ničesar nisva vede-la – vsaj ne o svetu in o tem, kar je na njem. In kmalu bova – agonija bo preostra, bolečina edini predmet vednosti – začetek sklenila s koncem. A vendar ima »svet« – presek edinih jazov-svetov – to osupljivo čudno la-stnost, da se nama v tem kratkem intervalu daje v mišljenje. V užitek ve-dnosti – ali njen videz. Če res pomisliva, kako sva efemerna, se bova tej svoji vednosti po tihem smejala. Ne bova se delala pametna.

Pluralne transcendence nas vodijo k čudenju in ponižnosti. Če jih seve-da mislimo, kar vseeno ni tako preprosto. Misel, o kateri govorim, namreč ni razumska akrobatika, ampak – ravno zaradi povedanega – v osnovi živ-ljenjski projekt. Misel, ki je življenje, življenje, ki je – ali mora postati – tudi misel. Ontologija, razumevanje tega »biti«, namreč ni nekaj abstraktnega, ampak nekaj najbolj osebnega in intimnega. Vsaj v tem pomenu smo ve-dno že na koncu lestvice metaravni in na zastavljeno vprašanje že odgovar-jamo, naj se naša refleksija zdi povsem plitva ali še tako vrtoglavo globoka. Abstraktno je življenjsko. Kar pomeni naslednje: zaradi svojega razumevanja biti in nič navsezadnje počnemo vse, kar počnemo. Vsako najbanalnejše dejanje je ontološki *statement*; naše življenje v celoti so naša ontološka *scripta*. Celo najkonkretnjši užitek – na videz sfera čiste naravnosti in čutne neposred-nosti – ima svoje mesto sredi najabstraktnejše misli.

Vsakdo izmed nas je ikona svoje ontologije.

Izbor tega, kar razbija meje, ni naključen. Pred nami je filozofija nečlo-veško živega, sanjskega, jezika in ničā.

V knjigi *Erotika, politika itn.* je dimenzije duše razpirala triadičnost, v tej knjigi pa se bomo gibali znotraj *tertradičnega* koordinatnega sistema *près-loin, blizu-daleč* (če uporabim temeljni izraz svete heretikinje Margueri-

jaza) in latentnih redukcionizmov ter se zato ravno v zvestobi totaliteti izkušnje v njenem mišl-jenju – skeptično – odpira za paradoks, za radikalno Transcendenco in njene pojavitve, za dru-gačne – subjektno nevzpostavljene in nekontrolirane – moduse biti (v pluralu).

te Porete), sistema, v katerem se dogaja preplet celotne duše s fenomenom, ki ni ona sama, a vseeno v njem prepozna več kot le svoj odsev. Če se komu še vedno zdi, da je v sistemu hipostatičnega mišljenja izgini-
lo telo (v resnici je izgini-
la naša banalno postvarjena, odtujeno objektivizirana, drugotna predstava o telesu), je gotovo najdeno v tem prepletu, in sicer s silovitostjo, ki jo misel komajda prenese (ravno zato, ker je vedno mišljeno v svoji subjektivni živosti, svoji prvobitni evidenci, svoji vsebljeni »pathičnosti«, kot bi rekel francoski fenomenolog Michel Henry). To, kar je tradicionalno mišljeno kot »živalsko« v razmejivni od racionalnosti duše, se ravno v mišljenju živali kaže kot skrivnost možnih drugačnih konfiguracij realnosti; to, kar lahko občutimo le senzualno ali si predstavljamo fantazmatsko, v sanjah dobiva konsistenco drugo-bitnih resničnosti; vse, kar je videti nejezikovno, a-logosno, se radikalnemu mišljenju jezika pokaže kot topos Logosa, možno mesto njegovega navzočevanja; naposled se to, kar se zdi zapisano niču, razodeva kot pulz apofatičnega Brezna. V vseh štirih pojavih se kaže skrivnost »tujih svetov«, o katerih je govoril starec Zosima. A da bi se je dotaknili, jo moramo misliti.

17

Živali imenujemo *udomačene*, ko bivajo blizu nas, ko imamo občutek, da so postale del »našega« svetnega teritorija, ko z njimi na neki način komuniciramo. Ta *udomačenost* ni lastna le njim, ampak tudi sanjam in jeziku – in celo niču. O vsem tem se pogovarjamo tako, kot da marsičesa sicer ne razumemo, a se vendarle strinjamo, da govorimo o zadevah, katerih »je« nekako poznamo: katerih ontologijo, drugače povedano, vedno že vnaprej in filozofsko nereflektirano vrisujemo v »kvadratega« naše vsakdanje, človeške (neživalske), budne (nesanjajoče), govoreče in biva-
joče (se pravi ne-nične) zavesti.

Pričujoča knjiga to *udomačenost* s filozofskega razgledišča postavlja pod vprašaj. Anamneza, ki je spoznanje vseh teh resničnosti, ni pot v to, kar že nekako vemo, ampak *strogo konceptualno* *zsklicevanje* *potencirane skrivnosti*. Je spomin na štirikratno izgubljanje vsakega *doksičnega védenja*. *Udomačenost* namreč ni *domačnost*. Je zapognjena tujost, se pravi tujost,

ki ostaja tujost tudi po svoji ukrotitvi in v njej. Divjost, ki vre pod površjem – in za katero (na to v svoji argumentaciji stavim) v svoji globini nekako vsi vemo. Filozofske analize živali, sanj, jezika in nič nas tako vodijo v središče pojavov, ki – med seboj pretanjeno prepleteni – ne razkrivajo le navidezne domačnosti tujega in radikalne tujosti udomačenega, ampak – prav s svojim prepletom in v njem – v neznanost odmikajo tudi našo misel in naše najbolj temeljno samorazumevanje.

Medsebojno vpisovanje ontologije in njenega roba *razpade*, analizo pojavnega in refleksijo o tem, kako si pojavnost pojavnega prisvajamo, nenadoma *sredi raz-bitja* nadomesti uvid, ki zre fluidne meje svoje vsakdanje razumljene človeškosti: uvid v zavest, ki ni več zgolj govoreča, temveč vedno – *sredi govora in prek njega* – potopljena v skrivnost tišine in nečloveškega Jezika, zavest, ki na stiku različnih oceanov Niča ne bi več dala roke v ogenj za *cogito, ergo sum*, saj – zgolj v misli osuplo začudena ali v končni transgresiji vere evharistično spokojna – ne ve več, kaj pomeni res biti.

In tedaj imamo radi življenje – in do njega nismo ravnodušni.

Ljubezen do življenja je vedno povezana z našim odnosom do smrti. Če sem v »Uvodu« v knjigo *Erotika politika itn.* zapisal, da hipostatični anamorfozi vsega njeno veljavnost podeljuje smrt, v tej knjigi znova raziskujem modalitete te veljavnosti.

Pri tem bralec nikoli ne sme pozabiti, da smrt – neznan, neveden in nevedljiva, a tu, čisto blizu, pred vrati – z opolnomočenjem hipostatičnega pogleda ne vzpostavlja možnosti kakršnekoli »močne«, čvrste, racionalno izgotovljene ontologije ali transcendentalne epistemologije hipostaze, se pravi takšnega nauka o biti ali razumevanja vednosti, ki ne bi bila zgolj raziskovanje možnosti vznika in pojavljanja apofatičnega misterija. Odprtost zanj ne zahteva le misli, ampak *srce*. Ko se v tej knjigi za podkrepitev te trditve oziram na štiri privilegirana mesta bivajočega, ki se pojavljajo v mojem živetem svetu, in jih s čudno filozofsko argumen-

tacijo⁷ motrim ob stalnem tematiziranju modusov skrivnosti, nočem preprosto potrjevati svoje osnovne teze, po kateri nedoumljivost, brezdanjost hipostatične – vedno moje in edine – biti kot nekakšen mistični ekran podeljuje skrivnostnost vsemu, kar se pojavlja. Ne, misel namreč v ethosni gesti ostaja budna tudi za pojavitev drugačne skrivnosti znotraj tega, kar se kaže. Ne čaka nas torej le hipostatični transcendentalizem skrivnosti, ki bi oznanjal, kar že vnaprej ve, ampak intimno luščenje misteričnosti pojava v njegovi štirikratni konkretnosti.

19

Sistem ni le ponavljanje Enega, temveč – v spominu na smrt – resnična pot do Drugega in drugih.

Žival, sanje, jezik, nič ... V naboru fenomenov, ki je na videz naključen, bomo spremljali nekaj skoraj nujnega. Povedal bom nekaj zanimivih zgodb, srečali bomo nekaj očarljivih in čudnih ljudi, mnogo učenih in vznemirljivih knjig, nekaj nenavadnih besed (poleg hispostaze in sinhipostaze še parhipostazo, methipostatičnost, kathipostatičnost in anhipostatičnost), sprehajali se bomo po časih in onstran njih – a vse le z namenom, da bi za hip zasijalo, kako smo, kako svet v resnici je, kako se nam daje v mišljenje. Ogedali si bomo pojave, ki se nam v svoji bližini podarjajo kot sled radikalne Tujosti in katerih filozofsko mišljenje mora vedno znova opraviti pot od prvobitne razvidnosti v brezno skepse, prehoditi lestev destruiranja in vzpostavljanja metaontologije – vse do trenutka, ko se največji, aktualno neskončni lik pomanjša v brezrazsežnostno točko, iz katere izvira prva podoba.

⁷ Čudna je zato, ker še zdaleč ni ustrojena tako preprosto, da bi njeno veljavo lahko, kakor se po navadi misli, potrdila ali ovrgla logika, saj ima filozofski argument vedno svoje emocionalne in retorične registre, za katere je odločilna raba zgodbe in njene prekinitve, praznine in odsotnosti: tudi te so del »sistema«. Med sestavine tako razumljenega argumenta so vmešane tudi kratke konfrontacije s filozofskimi tezami velikih (Aristotela, Hegla, Husserla, Heideggerja ...) in včasih tudi (precej nepomembnih, a priljubljenih in branih) sodobnih avtorjev; te opombe seveda nimajo namena podajati prave interpretacije (čeprav jo predpostavljajo) ali nespodobno kratke kritike dela drugih (čeprav se včasih zdi tako), temveč s kritično evokacijo ali problematizacijo nekaterih njihovih ključnih tez želijo le narediti jasnejše obrise moje pozicije.

V točko, ko si lahko zastavimo in intuitivno – se pravi umno, z *noûsom*, intuicijo, v podarjenem uzrtju, ki je obenem celostno občutje – odgovorimo na vprašanje o *resnici* živali, jezika, sanj in ničā.

Bližina teh štirih tém, njihovo *prepletanje* in včasih celo *sovpadanje* se morda zdijo nekaj prisiljenega in neverjetnega. A zame so v času pisanja postajali stvar duhovne izkušnje.

Postajali so dar zbranosti, pozornosti – brez besed –, jutranje osredotočenosti na témo, ko kot blisk skoz telo zasije gotovost, da drugost živali, ontologijo sanj, ničā in skrivnost jezika lahko *mislimo hkrati*.

Ti trenutki so bili anticipirana potrditev nastavka knjige: *sistem*.

Ko zapisujem besedo »resnica«, mislim nanje.

Moj edini namen pri pisanju te knjige je bil bralko in bralca povabiti v njuno lastno mislečo pozornost in žarenje srca.

Naj na koncu uvoda ponovim besede z začetka: vsega imamo dovolj in preveč, čeprav to težko spoznamo in v tem spoznanju prebivamo. Tudi v goloti, tudi v pomanjkanju, celo v bolezni, nemoči in smrtni stiski.

»In postajajte hvaležni ...«⁸ – ta čudovita Apostolova spodbuda velja za vsak misljiv in nemisljiv položaj (čeprav jih v svojih stiskah in bolečinah pogosto ne moremo niti razumeti). Na to želijo na svoj način – drugače od gole misli – opozoriti teološki postskripti, ki se od filozofskega dela esejev – skladno s postopkom prejšnjih dveh knjig uvajanja v sistem – razlikujejo po tem, da so pisani iz krščanske vere in kot vabilo vanjo, čeprav se misel v zaupanje, upanje in ljubezen tu preliva brez vrtoglavih iracionalnih skokov in žrtvovanj intelekta.⁹ A to ne more odpraviti dej-

8 *kai eucharistoi gígnesthe ...* (Kol 3,15).

9 Kar trije izmed teh postskriptov se dotaknejo duhovnega sveta filokalijske duhovnosti in življenjskih skupnosti vzhodnega meništvā. Pri tem ne gre le za osebno preferenco (grško Filokalijo v petih zvezkih sem kupil v zaprašeni knjigarni na Cipru leta 1987 in me od tedaj na razne načine spremlja na duhovni in miselni poti), ampak za splošnejšo zadevo: duhovnost Filokalije, krščanskega odgovora na razsvetljsko Enciklopedijo, je namreč univerzalna krščanska modrost; velik del spisov, ki so v njej zbrani, sodi v čas nedeljene Cerkve in skupne duhovnosti Vzhoda in Zahoda. Filokalija je pomembna tudi zato, ker se v njeni zgoščeni modrosti izražajo teze, ki so

stva, da je razodetje, kakor je nekoč genialno preprosto dejal Karl Barth, »tisto, česar si človeška bitja ne morejo povedati sama«.

S tem se izpostavljam dvojni težavi. Prvič, kakor je pred kratkim lepo opozoril David Benteley Hart,¹⁰ v sodobni zahodni kulturi označevalec »Bog« večinoma sploh ni več razumljen. Pod to besedo si ljudje mislijo nekaj, kar je povsem tuje velikim monoteističnim izročilom; če ni povsem karikirana fantazma ljudske psihologije, je določeno z ontoteološkim projektom (Bog je neko bitje, neko bivajoče, ki ga odlikujejo superlativne lastnosti). Na Zahodu je že v veliki meri otopela senzibilnost za *mysterium tremendum et fascinans*, ki ga je pred stoletjem tako lucidno analiziral Rudolf Otto,¹¹ za apofatično, neizrekljivo Skrivnost, ki se v svetu – in »tujih svetovih« – kaže očitneje od vsake očitnosti; ljudje zato tudi večinoma ne vedo več, kaj početi s platonsko dialektiko in vzponom k Enemu ali s pojmovno igro eksistence in esence, potencialnosti in dejanskosti, snovi in oblike – igre, ki je v klasični aristotelski metafiziki nakažovala smer Misterija prav s kolapsom pojmovnosti in njeno zaostritvijo v strogo vzeto nemisljivo (*esse subsistens, actus purus* in podobno). Drugič, danes je nerazumljen pridevnik, ki kvalificira »Boga« kot »krščanskega«. S to dodatno opredelitvijo se namreč ne označuje nikakršna dogmatska

21

globoko pomenljive za sodobno mišljenje, kakor je pred kratkim lepo pokazala fenomenologinja Natalie Dépraz v svoji knjigi *Le corps glorieux. Phénoménologie pratique de la Philocalie des pères du désert et des pères de l'Eglise*, Louvain 2008 (knjiga, ki hkrati z Jean-Luc Marionovim branjem Avgušтина v knjigi *Au lieu de soi*, Pariz 2008, kaže, da se počasi uresničuje želja, ki sem jo izrazil v uvodu v svoja *Posredovanja* pred več kot dvajsetimi leti: cerkvene očete bi bilo treba brati s tako filozofsko intenzivnostjo in nepredvidljivostjo, s kakršno je Lévinas bral Talmud ...). Tudi poznejši, bizantinski avtorji filokalijskega izročila niso tuji univerzalnemu krščanskemu izročilu, ampak je njihova misel v najpomembnejših potezah povsem izomorfnaj višjim vrhovom zahodne duhovnosti, zlasti nemški mistiki, kar je prepričljivo osvetlil M. Reutin v pomembnem delu o vzporednicah med palamizmom (naukom Gregorja Palamasa) in Mojstrom Eckhartom (Hristianskij neoplatonizm XIV veka. Opyt sravnitel'nogo izučeniya bogoslovskih doktrin Ioanna Ekhearta i Grigorija Palamy, Moskva 2011). Takšna duhovnost se obenem onstran vsakega sinkretizma razpira v transkulturno in transreligijsko mistično simfonijo z vrhovi judovske, islamske in tudi daljnovzhodne duhovne tradicije (za filozofsko utemeljitev takšne teologije religij prim. teološki postskript eseja o neskončnosti v: *Erotika, politika* itn.).

¹⁰ *The Experience of God. Being, Consciousness, Bliss*, Yale University Press, 2013, zlasti str. 98sl.

¹¹ *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau 1917; slov. prev. T. Virk, Sveto, Ljubljana 1993.

fiksacija, teološka hipoteza ali svetovni nazor, temveč dogajanje in izkušnja. Dimenzijo tega izkušenskega dogajanja si najbolje ponazorimo, če si tudi sami resno zastavimo vprašanje, ki ga je formuliral Robert L. Wilken v svoji sijajni knjigi *Duh zgodnje krščanske misli. Iskanje Božjega obličja*.¹² Zakaj se je krščanstvo eksplozivno razširilo v poznoantični družbi, ki je imela na razpolago tako rekoč »vse«: paleto vseh mogočih filozofij, od ateističnih do mističnih, najvišjo poezijo in duhovnost, Homerja in Platona, Sofokla, Vergilija in Plotina? Odgovor je preprost: krščanstvo je antično ojkumeno osvojilo zato, ker ji je ponudilo nekaj povsem drugega kot vsa visoka kultura, ki je bila starim na voljo. Omogočalo ji je namreč realno izkušnjo milosti, deležnosti v Neskončnem, novo barvo ekzistence, nov okus življenja. Izkušeno osvoboditev od greha, zla in duhovne smrti. Dostop do studencev nadnaravnih energij. Vstop v nov svet. Vse to krščanstvo omogoča tudi danes z nespremenjeno silovitostjo in svežino (in seveda z enako radikalnim pogojem, ki ga je Učenik postavil takoj na začetku: »Tako torej nobeden izmed vas, ki se ne odpove vsemu, kar ima, ne more biti moj učenec« [Lk 14,33]).

Kristjani verujemo, da imamo vsega dovolj in preveč zato, ker troedini¹³ Bog v naši notranji odpovedi vsemu in sebi sije kot absolutno suvereni Podarjevalec narave, zgodovine in naših življenj. Če je »divje« tisto, kar se izmika posegu človeške manipulacije, tehnike, delavnosti, industrije¹⁴ – tudi in zlasti industrije pojma –, potem je Bog *kat' exochén* Divje. Je čista Divjost, Divjina pred bitjo. In sama moja bit v svoji hipostatično-

12 *The Spirit of Early Christian Thought. Seeking the Face of God*, Yale University Press, 2005, str. 53: »Prvi krščanski misleci ... so bili silno ponosni na svojo starodavno kulturo; uživali so v lepoti njenega jezika, rafiniranosti njene literature in pretanjenosti njenih modrecev. Toda ko so vzeli v roke Biblijo, so bili preplavljeni. Nadnje se je zgrnila kot hudournik, ki poskakujoč drvi po gorskem pobočju. Ko so se enkrat sprijaznili z njenim preprostim slogom, so stopili v nov in skrivnosten svet, ki je bil privlačnejši od česarkoli, kar so poznali prej.«

13 Mimogrede: ob vsej visoki teologiji in prav skladno z njo nikoli ne vemo drugače kot z nesvetno (predsvetno, nadsvetno – v nas izdolbeno v Drugo) slutnjo, kaj ta izraz – »troedini« – pravzaprav pomeni; prim. teološki postskript k eseju *O ekscesu jezika*.

14 In tega je vedno manj – sodobni filozofi ekologije poudarjajo, da so tudi navidezne divjine, kjer na videz ni človeške navzočnosti in vpliva, zaznamovane s sledovi človeške kulture; prim. M. Oelschläger, *The Idea of Wilderness. From Prehistory to the Age of Ecology*, New Haven 1993; P. Van Wyck, *Primitives in the Wilderness. Deep Ecology and the Missing Human Subject*, Albany, NY, 1997.

sti – jaz kot bit vsega bivajočega, ti kot bit vsega bivajočega – je čisti neposredni izbrizg iz Božanstva in zato tisto najbolj divje v nas. Tudi svoje biti smo razlaščeni (čeprav se temu na vse kriplje upiramo). Toda Bog je čista divjina onstran biti in hipostaza je ob zasuku v svoj predbitni izvor čista pot v anikonično, raz-biteno, neupodobljivo Divjino. Ta neustvarjena Divjost nam iz svoje nadbitnosti daje bit, ki smo (tj. pluralizirano bit, ki sem, edino), daje nam življenje, daje nam svet (ki se vedno razcveta iz mojega in tvojega mesa, zraslega iz duha in prek njega). Daje nas druge drugim (ker se rože našega mesa prepletajo). Daje nam kruh (navadni in nadbitnostni – v skladu z enigmatičnim pomenom grškega *epiούσιος* v očenašu prosimo za oba). Daje nam zrak. Daje nam svetlobo in mrak. Sije v vsem in vseh. In predvsem: Bog, radikalno nedoumljivi, nikdar misljivi Izvor vsega, je po svojem spustu (gr. *synkatábasis*, lat. *condescensio*) z nami v Jezusu, o katerem govori Pismo (v tem, da to po veri vemo, se izpričuje Trojica in – fenomenološko gledano – vsa teologija troedinosti izhaja iz tega védenja in intenzivnosti te izkušnje, ki presega vsako svetno). Bogočlovek, še vedno skrajno čuden, a vsaj primeren za človeške oči, z besedami za človeška ušesa. Z nami je v Duhu, ki se nam daje v globini nas samih, ko smo molitveno odprti za Izvor sebe in vsega, daje se nam, da bi lahko v evangeljskih besedah o tem človeku – in kruhu in vinu, ki se kot serija nevidnih bakel pobožujoče vnemata od tiste nore Pashe do danes – videli podobo Očeta, da bi lahko razumeli skrivnost njegovih besed in z notranjo gotovostjo razbirali nalogo in eshatološko smer svojega življenja.¹⁵

23

Celotna zgodovina krščanske teologije je – v vsej svoji veličastni, mnogoglasni in raznoliki tradiciji – samo senca Božje nevidne resničnosti; vsak verujoči to ve (ali pa bi vsaj moral vedeti). Teologiji ne gre za to, da bi ujela Božjo resničnost, v njej ne sme biti nobene lovske strasti, ampak le strast izročitve in želje izraziti cerkveno izkušnjo, ki je priklop na Boga,

15 Prim. S. Wells, *God's Companions. Reimagining Christian Ethics*, Wiley-Blackwell, 2006; S. H. Webb, *The Gifting God. A Trinitarian Ethics of Excess*, Oxford 1996; na sodobnem krščanskem Vzhodu ima téma podarjenosti stvarstva – mišljena v apofatičnem ključu Dionizija Areopagita, Maksima Spoznavalca in Gregorja Palamasa – osrednje mesto v obsežnem opusu romunskega neopatrističnega teologa D. Staniloaeja; prim. C. Miller, *Gift of the World*, Continuum, 2000.

plug-in v Božje življenje. Ta priklop je realen in celovit. Ker je vseobsegajoč, zajema tako telesne, čustvene, imaginalne kot razumske in umske dimenzije človeka. V tej dejanski priključitvi na Božje žile razum in um ne utrpevata »adekvatnosti« svojemu »predmetu« (ker je to pač nemo-goče zaradi neskončnega prepada med ustvarjenim in Neustvarjenim), ampak se v skrivnosti vere, v milosti, nadnaravni izkušnji nevidno ukoreninjata v Neustvarjeno: skupaj s svojo krvjo, mesom, srcem.

24

Z nami je, Emanuel, večno Živi, v svoji poveljani človeškosti, ki je šla skoz realno smrt vseh in nosila greh vseh. V čudnih zakramentih. V liturgiji, ki se z neba spušča na zemljo in sredi časa združuje angele in ljudi v eno. V hudournikih molitve, ki so notranje življenje bogočloveškega telesa Cerkve in jih v privilegiranih trenutkih okušamo. V urah tišine in zapuščenosti, ko jih ne okušamo, a v hvaležnem spominu in trmastem upanju – »zaupanje« tedaj postaja slepa »zvestoba« (in oboje prevaja grško *pístis*) – lahko živimo vsaj za silo spodobna življenja.

In daje se nam, preobilno, v fenomenih našega vsakdana – ravno teološko tega nikdar ne smemo pozabiti. In *quibusdam aliis*. V templju sveta. V zakramentih tujosti in divjine.

V živali namreč prekipeva drugačnost izkušanja resničnosti proti našemu tihemu – grešnemu, zgrešenemu – občutju, da smo svet dojeli, da ga že poznamo, da je treba našo vednost le poglobiti in dokončno artikulirati.

V sanjah vre preobilje imaginalnega, ki se nam podaja v svoji lastni presežnosti in nas vodi v brezmejnost drugačnih izkušenj resničnosti, ki jih v svoji smešni želji po nadzoru nad vsem potiskamo in do katerih smo v veliki meri že izgubili dostop.

V jeziku bruha – iz Tišine in sredi Tišine – bogastvo prezence: jezik je v svoji globini Logos, sakralno mesto navzočnosti odsotne Osebe, milostni interval med svobodnim odhajanjem in prihajanjem pomena kot *énérgie* (delovanja in dejanskosti) hipostaze.

V ničú navsezadnje pridemo do mesta brez mesta, kjer se vse obilje, ki nam je dano, spreobrača v radikalno umanjkanje – a le zaradi ozkosti naših src in trdovratnosti našega egoizma. Nihilistični nič namreč vstopa v naša srca, ko niso več hvaležna in božansko Pleromo – Polnost – začnejo krojiti po svoji podobi – ter naposled *res* ostanejo sama z revščino,