

družice

Mala dela filozofije

Andrina Tonkli Komel

DRUŽICE

mala dela filozofije

Ljubljana, 2024

Kazalo

Uvod	5
Družice. Kleobulina	11
Praksila	29
Na slabem glasu. Helena	39
Na psu. Kiniki pri filozofski mizi	55
Škandalozna vera. Kierkegaard	73
Drugi spol. Simone de Beauvoir	87
Konec politike. Hannah Arendt	103
Reference	123
Zapisa o knjigi	133

CIP - Kataložni zapis o publikaciji
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

1(091)
821.124+821.14:1

TONKLI-Komel, Andrina

Družice : mala dela filozofije / Andrina Tonkli Komel. - Ljubljana
: Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko, 2024. - (Humanistična
zbirka INR)

ISBN 978-961-7014-45-7
COBISS.SI-ID 214862083

Uvod

Knjiga *Družice – Mala dela filozofije* je sestavljena iz različnih poglavij, ki se postopoma povežejo v celoto, čeprav lahko stojijo tudi sama zase; nekatera so preoblikovana in dopolnjena verzija že objavljenih člankov (*Družice*, *Škandalozna vera*, *Drugi spol*), druga so napisana na novo (*Na slabem glasu*, *Na psu*, *Konec politike*). Eno od vprašanj, ki jih povezuje, ni toliko, zakaj ni žensk v filozofiji, ampak predvsem, kako nastaja ta zunanji prostor zgolj »spremljevalk«, katerih glasovi so, kljub njihovi socialni privilegiranosti, razpršeni v drobce brez prave tehtnosti, kolikor se iz resničnih oseb preprosto ne spremenijo kar v literarne fikcije. Čeprav ta prostor ne omogoča alternativnega kano-na, ga ta »mala dela« vendarle spreminjajo že s tem, da ga odpirajo in širijo. Dvoumen naslov *Družice* skuša tako izpostaviti najprej odnos do antičnih udeleženk tedanjih izključno moških filozofskih omizij, potem pa tudi do kasnejših spremljevalk »velikih filozofov«, ki jim je le s težavo in počasi uspelo stopiti iz njihove sence.

Moj namen ni iz fragmentov in sledov v obstoječi literaturi rekonstruirati par starih glasov tišine, nasprotno, zanima me, kaj je o teh re-konstrukcijah mogoče izvedeti iz njihove fragmentarnosti. Poskusi »razgovora s starimi« so vedno napoteni na druge sogovornike ter prisiljeni v kolaboracijo z lažnimi imeni in ponaredki, dokler sami ne postanejo del te zgodovine prepisovanja in pripisovanja, navajanja, povzemanja, rekonstrukcije, ponarejanja. »Primer Kleobuline« je dober primer; njene uganke so po eni strani postale del anonimnega ljudskega izročila, po drugi strani pa se je njeno ime in avtorstvo morda pripisovalo kar vsem zbirkam ugank, kar je postavilo pod vprašaj njen zgodovinski obstoj in jo približalo fiktivnim osebam. Še toliko bolj nemogoče je ugibanje, kaj naj bi jo, razen morda njenega drugega imena Evmetis, povezovalo s »sedmimi modrimi« in filozofijo. Uganke so »preprost klepet« žensk in otrok za razliko od »političnega govora«, a vendar se je Kleobulini pripisovalo prav politično pamet, čeprav naj bi jo izražala le posredno, prek vpliva na očeta. Zdi se, da »enigmatičnosti« te stare ugankarice ne gre iskati ne v preroški maniji

ne v pregovorni drugosti »ženskega govorjenja«, pač pa v »zavozla-
nosti« prisilnega položaja, da mora govoriti preko drugega, moškega
zastopnika in zagovornika, če naj ohrani žensko spodobnost.

»Družica«, *hetaira* je bila najprej zgolj ženska članica neke družbe
s skupnim interesom – tako kot je *hetairos* moški član tovarišije. V 5.
stoletju pr. n. št. pa se ta stari pomen ženskih tovarišic seksualizira.
»Hetera« dobi pomen »spremljevalke« na zabavi ali kar »deksleta za
zabavo«. Ženske, ki so bile prej upodobljene kot glasbenice in izva-
jalke zbornskih pesmi, postanejo naenkrat figure v komedijah, igralke
na piščali, ki zabavajo moško družbo na simpozijih, a niso del nje,
temveč so »nekaj drugega«. Celo pesniška ikona Sapfo postane nena-
doma bolj znana po svojih problematičnih spolnih razmerjih kot po
svoji aristokratski erotični poeziji. Medtem ko je pesnica Praksila, za
razliko od »modre in slavne« Kleobuline, sicer »slavna«, a »trapasta«.
Poleg sumljive povezanosti s simpoziji ju družijo prav ta čudna »slava«,
v kateri prihaja do izraza neko svojevrstno nelagodje antičnih piscev,
ki ju sicer omenjajo, a na tak način, kot da bi ju bilo bolje zamolčati.

Ime tega nelagodja je Helena, pesniška fikcija. Ta ženska »mnogih
mož« oz. »eno telo, ki združi telesa vseh mož«, predstavlja patriarhalni
konstrukt ženske lepote in z njim povezano posodo vseh strahov. Njena
zapeljivost je ogrožajoča, saj jemlje razsodnost in samokontrolo. Hkrati
njen pogled moške spreminja v spolni objekt in jih feminizira. Zdi se,
da njena »razglašena slava«, v nasprotju s slavo junakov, uničuje njeno
dobro ime – »na slabem glasu« je torej že zato, ker se o njej veliko pre-
več govori. Toda Helena tudi ni brez glasu, je celo (pre)več- in mno-
goglasna. Ko z glasom vseh grških žena kliče junake, ki se skrivajo v
lesenem konju, se njena zvijačnost meri z Odisejevo. Lahko bi rekli,
da personificira vse vrste helenskega govora, od muzičnega, ki prinaša
pozabo skrbi (v *Odiseji*), samoobtožujočega, ki blaži jezo in vzbuja
zaščitništvo (v *Iliadi*), do erističnega, ki brezsravno zanika svojo od-
govornost in predrzno krivi vse, tudi bogove (pri Gorgiju in Evripi-
du), morda pa tudi filozofskega, saj v svoji erotični maniji išče lepoto
(kot Platonov Sokrat v *Fajdru*), čeprav jo sama uteleša. Tako perso-
nificira lepoto helenske kulture in utrjuje njene meje (pri Izokratu) s

svojevrstnim osvajalskim pohodom na tuje. Skoznjo govorijo vsi grški moški, zato pooseblja njihovo mizoginijo – je hkrati pošast (*teras*, rojena iz jajca) in boginja (Zevsova hči). Vojna za Heleno, zanikanje in obramba njenih dejanj v sebi skrivajo tesnobno iskanje načina, kako zagotoviti nadzor nad neobvladljivo ubežnico in iz nje narediti dobro ženo. Helena postane ime, ki označuje nevralgične točke v različnih obdobjih starega grškega patriarhata.

Zdi se, da nič ne bi moglo tega moškega reda izzvati in postaviti na glavo bolj kot »ulična filozofinja«. Bolj izzivalno od Sokrata in bolj škandalozno kot pasje življenje starih kinikov bi bilo lahko samo še življenje »psice«. Hiparhija iz Maroneje ni bila zgolj »javna ženska« kot Marija Magdalena, niti ni bila »skupna žena« v Platonovem smislu. Nasprotno. Čeprav je zavrgla svoje življenje ženske iz višjega razreda in je s Kratesom iz Teb živela v »pasji zvezi« na ulicah Aten ter tako kršila vse družbene norme, je bila hkrati predana žena in mati dveh otrok. V mestu, ki ni odobravalo pojavljanja žensk v javnosti, ona ne le javno nastopa, ampak dobesedno živi v javnosti: se hrani, izloča, spolno občuje, rojeva. Ko domače ognjišče postavi na agori, ga ne pogasi, ne osvobaja žensk njihove tradicionalne vloge, ali pač? Javni prostor, v katerem nima mesta, si lahko prisvoji le kot dom, kjer naj bi ji bilo mesto.

Za Hegla sodijo kiniki na obrobje zgodovine filozofije. A bolj kot povezava pasje filozofije z robom sveta je za Heglovo razumevanje zgodovine morda indikativna bližina klateških kinikov in krščanskih potovcev, ki se pojavijo v helenizmu. Ko Hegel trdi, da ni mogoče razumeti antične poganske pobožnosti nič bolj kot kakšnega psa, se zdi kot svojevrstna ironija zgodovine prav to, da so bili prav ti pasji filozofi morda navdih nove vere. Podobnosti med kiniki in zgodnjimi kristjani ni mogoče prezreti. V helenizmu so prve kristjane in njihove učitelje pogosto enačili s klateškimi filozofi. Ne samo po beraški opravi in življenjskem stilu, Jezus in njegovi učenci so tako kot kiniki napadali domače norme in zaveze, se družili z obrobneži in izključenci. Torej je morda prav »Jezus pes«, ki ga Hegel in njegovi kristjani ne morejo več razumeti. A za Hegla je ta nemožnost razumevanja nekega psa in razhod s pasjo vero vsa zgodovinska prednost krščanstva.

Povsem drugače Kierkegaard, ki v *Bolezni na smrt* Heglovo fenomenologijo duha postavi v kontrast s svojo »fenomenologijo obupa« tako, da je obup temno ozadje, na katerem se pojavlja zavest. To ozadje zavesti ali hotenje v ozadju je: »obupno hoteti biti ti sam«, ki obupuje nad tem, »da se ne more rešiti sebe, se reducirati na nič«. Obup opiše Kierkegaard kot »ženski obup šibkosti« in »moški obup kljubovanja«. Čeprav noben obup ni brez kljubovanja in tudi najbolj obupno kljubovanje ni nikoli brez šibkosti, je obup nad lastno šibkostjo napredek glede na neposredni obup šibkosti zato, ker kljubovanje ni le trpljenje, prenašanje, ampak akt volje. Izkaže se, da je (moški) obup stvar izbire. A tisto, kar v tem spolnem razmerju obupa izstopa, je vendarle prav njegova asimetričnost.

Simone de Beauvoir vzame v *Etiki dvoumnosti* to razumevanje človeške eksistence kot nujno paradoksalne za izhodišče in sprejme »Kierkegaardovo diagnozo« projekcije šibkosti na »šibki spol«. Jedro te projekcije, ki dvoumnost eksistence in napetost med nasprotji »posreduje«, »ukinja«, »objektivira« tako, da jih prenese na drugega, je, da človek-moški nikoli ne more sprejeti končnosti svoje lastne eksistence in jo zato projicira na žensko.

Ženske niso preprosto drugega spola, ampak v tej drugosti niso ne-eno-ne-drugo – »ambiguozne«. Dvoumnost sicer opisuje »nedokončanost«, »odprtost« človeške eksistence, ki ni nikoli neka »danost«, ne biološka ne kakršnakoli druga, ampak postajanje. Ženske utelešajo to ambiguoznost bolj eksplicitno kot moški. Medtem ko moški (lahko) uidejo izkustvu relativnosti, ženske (običajno) postanejo prav to razmerje, vmes med enim in drugim. Prav ta položaj žensk pa omogoča zaobrnitev spraševanja od členov v razmerju na samo razmerje.

Na začetku *D drugega spola* se avtorica sprašuje, kaj je ženska, »ali sploh so ženske«, »ali še obstajajo, ali bodo vedno obstajale, ali je zaželeno, da obstajajo, kakšno mesto zavzemajo v tem svetu, kakšno mesto bi morale zavzemati«. Ugotavlja, da vprašanje, kaj je ženska, ni vprašanje po bistvu ženske. Biti ženska namreč pomeni biti opredeljena s spolom in s tem reducirana na nekaj, kar za človeka ravno ni bistveno, ampak drugotno. Vprašanje »d drugega spola« se izkaže

kot ključno vprašanje, ki obrne tradicionalno spraševanje po bistvu v vprašanje po načinih biti v svetu.

Hannah Arendt se v *Uvodu v politiko* podobno sprašuje, kaj je pomen politike, ali politika sploh še ima pomen, ali sta politika in svoboda sploh kompatibilni. Pred tem govori o nevarnosti, da politika lahko povsem izgine s sveta. Nezaupanje v politiko je namreč tolikšno, opaza, da se zdi administrativno urejanje stvari primernejše od političnega delovanja. Vprašanje politike je po njenem ključno vprašanje »v našem času«. Narekuje ga predvsem izkušnja s totalitarizmom, ki človeško življenje politizira do te mere, da od svobode ne ostane nič več. Po drugi strani pa je to vprašanje nujno zaradi monstruoznega razvoja modernih sredstev uničenja, pri čemer sploh ne gre več za svobodo, ampak za golo preživetje, ki znotraj njene miselne sheme ravno ni politično.

Arendt bolj kot vse politične emancipacije v njenem času zanima tako prav emancipacija politike. Meni sicer, da zgodovinska emancipacija žensk in delavskega razreda, torej tistih segmentov človeštva, ki jim ni bilo nikoli prej dovoljeno pokazati se v javnem življenju, dá radikalno nov obraz vsem političnim vprašanjem. Vendar hkrati trdi, da se kljub tej razširitvi svobode odnos med politiko in svobodo ni spremenil: politika je ostala razumljena kot sredstvo in svoboda kot najvišji cilj. Emancipacija, osvobajanje torej samo po sebi ne odpira prostora svobode. Nasprotno, utrjuje instrumentalno razumevanje politike. Zato je zanjo vsako osvobodilno gibanje pred-politično in kvečjemu predpogoj za politično delovanje. Politično delovanje, kot ga razume Arendt, skratka, ni proizvajanje svobode, ampak izvajanje svobode.

Problematičnost takega pojmovanja političnega se pokaže predvsem v njeni obravnavi kolonializma. Arendt, ki sicer zavrača imperIALIZEM kot dominacijo ene človeške družbe nad drugo, prispeva svojo posebno različico zagovora kolonializma ravno z opredelitvijo človeškosti nekega življenja glede na njegovo zmožnost ali nezmožnost političnega delovanja. Ljudstva v Afriki in Palestinci se ji tako kažejo ujeti v naravne cikle preživetja oziroma v zaprte družbe brez politič-

nega delovanja in s tem brez sveta kot javnega prostora svobode, ki šele omogoča biti na polno človeški način. Česar potem seveda ni težko obrniti proti njim. Njihovo delovanje ni priznано kot politično, ampak je obravnavano kot varnostni problem. To nepriznavanje in izključevanje iz političnega delovanja se zdi prav »v tem trenutku« še posebej važno znova izpostaviti in zavrniti.

Družice

*Ne poznaš modre in slavne Evmetis?
Tako jo kliče oče, večina pa Kleobulina, po očetu.*

Plutarh¹

Kleobulina iz Lindosa na Rodosu (600 pr. n. št.)

Tri uganke

Videl/a sem moža z ognjem variti bron na človeka tako na tesno, kakor da združi njuno kri (ju naredi kakor iste krvi, sorodna).

(Aristotel, *Retorika* 1405a, *Poetika* 1458a; Atenej, *Deipnosophistae* 10, 452b; Plutarh, *Convivium* 10, 154b)

Videl/a sem moža nasilno krasti in varati in narediti to s silo je najbolj pravično.

(Aristotel, *Nikomahova etika* 1134a; Anonimni avtor, *Dissoi logoi*, 3. 11.)

Piščal (golenica) mrtvega osla se mi rogato zadere (udari, »brcne«) v ušesa (z rogoviljenjem napade ušesa).

(Plutarh, *Convivium* 150f)

Ne nameravam odkrivati, ali je Kleobulina iz Rodosa zgodovinska oseba ali literarna fikcija. Iz nekaj ohranjenih sledov je težko uganiti že, v kakšnem smislu je bilo njeno ime »slavno«. Zdi se, da so njene uganke postale del anonimnega izročila, hkrati pa se je njeno ime (morda) pripisovalo kar vsem ugankam. Zanima me predvsem, ali bi bilo mogoče Kleobulino in njene uganke povezati z zgodovino antične misli in kako. Uganke so po eni strani namenjene kratkočasenju, ki se ne more meriti z resnostjo filo-

¹ *Septem Sapientium Convivium, Moralia* 2, 148d.

zofskih razprav, po drugi pa zagonetne miselne igre niso tako daleč od modrih izrekov, ki veljajo za začetek filozofije. Uganke opisujejo znane stvari na nenavaden način in postavljajo na preizkus naše poznavanje.² Čeprav se zdi, da filozofskega »prostega časa« in »spoznavanja poznanega« ni mogoče primerjati z ugankarskim, pa uganke niso zgolj nepomembno razvedrilo, ampak znajo biti usodne tudi za najpametnejše. Pogubile niso le Ojdipa, ampak tudi Homerja, ki ni znal rešiti otroške uganke.

Kleobulina je bila »pesnica ugank v heksametrih«, pravi Diogen Laertski (DL 1, 89).³ V njegovem času (ali času njegovega vira) je morda obstajala knjiga njenih ugank (ali knjiga ugank z njenim imenom). Atenej, ki se z njim strinja, da je bila doma iz Lindosa na Rodosu, pravi: »Kleobulina v svojih Ugankah« (Ath. Deip. 10. 448b).⁴ Toda v helenizmu so nastajale knjige ugank, ki so jih pripisovali Kleobulini, da bi z imenom legendarne ugankarice prepričali bralce. Tudi to, da je bila hči Kleobula, enega od »sedmih modrih«, ki naj bi tudi sam pisal »uganke«, *asmata (ainigmata) kai grifoi* (DL 1, 89),⁵ ni zanesljivo. Kleobulina je bilo namreč ime tudi Talesovi materi (DL 1, 22). Tako na primer Wilamowitz in drugi, predvsem starejši filologi menijo, da je Kleobulina povsem fiktivna kreacija Kratina,⁶ avtorja izgubljene komedije z njenim

2 Mariana Gardella Hueso, »Cleobulina of Rhodes and the Philosophical Power of Riddles«, v: *Women's Perspectives on Ancient and Medieval Philosophy*, Cham 2021 (31–46), meni, da uganke ponujajo epistemološko perspektivo, kjer znanje ne izhaja iz novih odkritij, ampak iz novih povezav med že znanimi stvarmi. Anna Potamiti, »The Riddles of Cleobulina: A Response to M. G. Hueso's 'Cleobulina of Rhodes and the Philosophical Power of Riddles'«, prav tam (47–60), k temu dodaja, da je bila ženska ugankarska tradicija, ki je omogočala ženskam priti do zanje sicer nedostopnega znanja, marginalizirana kot nesmisel s strani moškega načina pridobivanja znanja in filozofskega raziskovanja.

3 Diogen Laertski, *Življenja in misli znamenitih filozofov* (prev. Ž. Borak idr.), Ljubljana 2015, s. 95.

4 Athenaeus, *The Deipnosophists* (»Modri/sofisti pri obedu«), Loeb CL, 1969.

5 Njegova naj bi bila »uganka leta«, le Suda jo pripiše Kleobulini.

6 Wilamowitz-Moellendorff, »Lesefrüchte«. *Hermes* 34 (203–230), 1899, 219–222. Z njim se strinja Martin L. West, *Studies in Greek Elegy and Jambus*, Berlin/New

imenom v množini, *Kleobuline* (Ath. Deip. 4. 171b). Prvi vir, ki govori o njej, tako ne govori le o eni, ampak o celém zboru Kleobulin – ugankaric; torej je že na začetku generično ime. Toda taka komična množina ni izjema, družbo ji delajo *Odiseji*, *Arhilohi* ... Čeprav kaže, da Kleobulina kot zgodovinska oseba ni obstajala in je tudi kot literarna oseba izgubljena, ji je vseeno uspelo nezanesljivo potovanje skozi čas.

Njene uganke navaja Aristotel, vendar brez njenega imena. »Videl sem moža, ki je z ognjem varil bron na moža«, se mu zdi dober primer, tako v *Retoriki* (1405b), ko pojasnjuje metaforo, kot tudi v *Poetiki* (1458a 22), kjer pravi, da enigme-metafore »opisujejo, kar res obstaja, na tak način, da se zdi, kot da opisujejo nekaj nemogočega« – kar se ima povedati, »se ne pove v običajnem pomenu (besed), ampak se zлага skupaj nemogoče stvari«. V navedenem primeru imamo opravka z dvema prenesenima pomenoma: iz roda na vrsto, tj. iz brona na specifično posodo, ventuzo iz tega materiala; iz ene vrste dejavnosti na drugo, torej iz kovaškega varjenja oz. spajanja na medicinsko terapijo z vakuumskimi kozarčki. Zgolj zaradi tega anonimnega navajanja njene uganke za pojasnitev retorične figure bi bilo težko reči, ali je v antiki Kleobulina morda veljala za retoričarko (in tako za filozofinjo). Aristotel njeno ime zamolči in uganko navaja kot »slavno«, torej splošno znano, medtem ko v nadaljevanju, recimo, izrecno omeni Stezihora, čeprav je njegov primer enako znan (Ret. 1412a).

Daljšo obliko te iste uganke in njeno ime najdemo pri Ateneju, toda ne skupaj. Njegovi »modreci pri obedu«, med katerimi je tudi Aristotelov učenec Klearh, se sprašujejo po »definiciji uganke (*griphos*), a ne, kaj je predlagala Kleobulina iz Lindosa v svojih enigmah (*ainigmata*), ker je o tem dovolj govoril že stari prijatelj Diotimus« (Ath. Deip. 10. 448b). V nadaljevanju pa se kot nekakšna paradigma – »mnogo ugank je tudi podobnih sledeči« – pojavi razširjena uganka spajanja brona in moža v

York 1974, čeprav stališče omili; zdi se, da to prepričanje čedalje bolj »slabi« oz. ni več v ospredju – Jana Kwapisza tako v *The Muse at Play*, Berlin/Boston 2013, 151 sl., npr. bolj zanima, kako se pojavlja v antični literaturi, »kot legendarna pesnica, katere ugled ugankarice je nesporen v vseh poročilih, ki so nas dosegla«.

en rod: »Videl sem moža, ki je z ognjem varil-spajal bron na moža tako tesno, da je združil njuno kri/da sta postala istega rodu« (Ath. Deip. 10. 452b 10–11). Pred polaganjem ventuz je namreč terapevt zarezal v kožo, da bi povečal učinek, zato se je »kri spojila z bronom«.

Omenjena razlika med različnimi vrstami ugank je razložena v anonimnem komentarju k Lukijan: »Razlika med *ainigma* in *griphos* je ta, da pri enigmi⁷ vemo, da smo nevedni, medtem ko smo pri grifu nevedni, a mislimo, da razumemo. Enigma je na primer: ‚Kaj ima dve nogi? Kaj ima tri noge? Kaj ima štiri noge?‘ Vprašanje je jasno. Grifos pa je: ‚Hektorja, Priamovega sina, je ubil mož Diomedes.‘ Tu mislimo, da vemo, kaj je rečeno, vendar ne ugotovimo, da je ‚mož Diomedes‘ (tj. ‚Diomedin mož‘) Ahil.«⁸ Nominativ moškega spola je v grščini enak genitivu ženskega, a v tem je ravno »zanka«, v katero se ujamemo. Enigma je vprašanje, grif pa je izjava, na prvi pogled smiselna, dokler ne ugotovimo, da je s to trditvijo nekaj narobe in mora biti zadaj nek drug pomen. Ne pove, da ima skrit pomen, ki ga je treba poiskati, raje zavaja, dokler ne odkrijemo poante, ki je, če že ne v kontradikciji s splošno vednostjo, v nasprotju z njenim običajnim načinom izrekanja.

Tudi v *Nikomahovi etiki* se Aristotel komaj opazno sklicuje na nje-
no uganko, ne da bi omenjal, od kod izhaja. Pravzaprav niti ne gre za uganko, vsaj ne za metaforo, ampak bolj za semantično dvoumnost: »tako npr. (kdo) ni tat, čeprav nekaj vzame« (1134a 17sl.) – morda bodalo iz rok norca. Aristotelu se v razpravi o pravičnosti in krivičnosti, potem ko je že odmeril pravičnost kot sredino, sorazmerje koristnega in škodljivega, namreč vsili vprašanje in pomislek, da je mogoče storiti nekaj krivičnega, ne da bi bil nekdo krivičen. Če nekdo vzame nož iz rok neuravnovešenega človeka, da si ne bi škodil, je to hvalevredno dejanje, čeprav je šlo za odtujitev lastnine.

⁷ Enigma – iz lat. aenigma (uganka), iz gr. ainigma (ainissesthai, govoriti »temno«, skrivnostno, v ugankah) – morda bi bilo torej ustrezneje »ajnigma«; za »običajno tujko« sem se odločila, ker gre končno le za – uganke.

⁸ Lucian, *Vitarum auctio*, sholion 14.

Prav to vprašanje koristne »krivice« ali manjšega zla oz. pravičnega nasilja je tudi tema 3. razprave sofističnih retoričnih vaj *Dissoi logoi* (*Dialexis*) oz. *Dvojne trditve*,⁹ kjer se anonimni avtor sklicuje na: »starejše pesništvo, Kleobulino« in navaja njen distih: »Videla sem moža, ki s silo jemlje in vara, a to nasilje je bilo najbolj pravično dejanje« (3.11). Sila je tradicionalno nezdružljiva s pravičnostjo, zato se zdi, da se rešitev vrti okrog etičnega problema. Toda Kleobulinini verzi so navedeni v podporo predhodni trditvi, da »je pri pisanju tragedij in slikanju najboljši tisti, ki najbolj vara z ustvarjanjem stvari, podobnih resničnim« (3.10). Poudarek se torej iz etičnega oksimorona »najpravičnejše sile, nasilja« premakne h kraji in varanju (*kleptonta kai exapatonta*) kot tistemu najpravičnejšemu v umetnosti, torej k pomenu *apate* (prevare) za umetnost, tudi za umetnost prepričevanja v sofistični retoriki. Gorgias tako v *Zagovoru Helene* dokazuje, da je »ta, ki vara, bolj pravičen kot ta, ki ne vara, in ta, ki je prevaran-zapeljan, bolj dojemljiv kot ta, ki ni« (B23). Le s »pravično prevaro« je namreč nekoga, ki vztraja pri svojem omejenem mnenju, mogoče obrniti, mu odpreti oči in dati videti nekaj, za kar bi bil sicer slep.

Isti primer navaja tudi Platonov Sokrat, ko na začetku *Države* zastavi vprašanje, kaj je pravičnost. Meni, da to ne more biti preprosto »resnica« in »vračanje, če smo od nekoga nekaj prejeli«, saj je tudi to lahko včasih krivično: »če kdo na primer vzame orožje od prijatelja, ki je pri zdravi pameti, nato pa ta zblazni in ga (takrat) zahteva nazaj, bo vsakdo rekel, da mu prvi ni dolžan vrniti takšnih reči in da verjetno ni pravičen tisti, ki bi mu jih vrnil ali bi človeku v takšnem stanju hotel povedati vse po resnici« (331c).¹⁰ Tudi on ne omenja Kleobuline, navaja pa Simonida, ki je trdil, »da je pravično vrniti slehernemu to, kar mu dolgujemo«, čeprav se z njim ne strinja. V nadaljevanju ne bo spodbijal le tradicionalne upravičenosti privatne lastnine in družine, temveč bo zagovarjal vladavino modrih in njihovo radikalno redistribucijo dobrin, kakor tudi upravičenost bele laži. Na prvi pogled pov-

9 *Fragmenti predsokratikov* 3 (ur. G. Kocijančič), Ljubljana 2012, s. 364.

10 Platon, *Zbrana dela* (prev. G. Kocijančič), Celje 2004, s. 1006.

sem obroben primer nepravilne pravičnosti tako v skrajni konsekvenci vodi morda celo v »uvedbo absolutnega komunizma«. ¹¹

V primerjavi z Aristotelom in ostalimi avtorji, ki navajajo le uganke brez imena, in drugimi viri, ki navajajo samo ime brez ugank (ali ločeno od njih), se zdi Plutarhov fiktivni »Simpozij sedmih modrih«, *Septem Sapientium Convivium*, ¹² že kar preveč podroben. Kleobulino, ki spremlja očeta Kleobula, enega od sedmih modrih, sicer pa tirana ali monarha iz Lindosa na Rodosu, predstavi kot Evmetis in jo izrecno poveže z ugankami. »Dekle« bo sicer ostalo za moškim omizjem vseskozi spodobno tiho, že to, da se tam sploh pojavi, je nenavadno. Za njene uganke bomo tako izvedeli preko drugih. Dve bosta izrecno navedeni: uganika o »frigijski piščali« (150f) in že znana o »polaganju ventuz« (154b).

Periander, tiran v Korintu, je povabil sedmerico modrih in mnoge druge v goste. Tales začne že na poti v palačo s kolegi razgovor o despotiski vladavini kraljev ter hvali Solona kot zelo modrega, ker je to pozicijo zavrnil; ko se zave, kam sploh gre, postane spravljivejši in pohvali tudi Periandra, ki je sicer zbolel za despotizmom, a zdaj lepo okrevaja in zbira okrog sebe pametne ljudi. Prav to, da blaži očetovo despotstvo, je, kot se bo pokazalo, tudi Kleobulinina vloga.

Prvič jo srečamo že pred obedom. Pred palačo Anaharsisu ureja pričesko, da ne bo s svojim tujim izgledom strašil grške izbrane družbe, medtem ko skuša iz njega izvleči skrivnosti zdravilne diete, ki jo uporabljajo Skiti. Ko priteče pozdravit Talesa, jo ta predstavi Diokleju, ki nastopa v vlogi poročevalca s kraja dogajanja: »Še nisi slišal za modro in slavno Evmetis? Tako jo kliče oče, večina pa Kleobulina po očetu« (148d). Niloksen, odposlanec iz Egipta, meni, da Tales govori tako pohvalno o dekletu zaradi modrosti in veščine, ki jo kaže v svo-

11 Tako je Platonov filozofski režim skupne lastnine, žensk in otrok označil Leo Strauss, *The City and Man*, Chicago 1978, s. 69.

12 Plutarch, *Septem Sapientium Convivium*, *Moralia* II., Loeb CL, 1928 (345–495). Lat. *convivium* je po njegovem boljši izraz kot gr. *symposion*, saj ne gre le za »skupno pitje«, ampak za »skupno življenje« s prijatelji v najboljšem, tj. prostem času (*De Senectute* 45).

jih ugankah, saj so nekatere našle pot tudi v njegovo domovino. Toda Tales ga zavrne in pravi, da uganke sestavlja le za zabavo, ima pa čudovito pamet, državniški um, ljubezniv značaj in vpliv na očeta, tako da je njegovo vladanje postalo blažje in bolj priljubljeno.

Plutarhov *Convivium* je bližji Ksenofonovemu, bolj običajnemu-družabnemu kot pa Platonovemu filozofskemu-erotičnemu *Simpoziju*. Vlogo Sokrata prevzame Ezop, ki »simpozijских ugank« ne zavrne kot »otročjih« (kot Platon v *Državi*, 479bc), temveč jih poveže z basnimi. Ta povezava pa naposled morda vendarle napotuje ravno nazaj k Sokratu, ki svoje ezopske plati ne odkrije le v ječi, najbolj hrupno jo razkriva Alkibiad prav v *Simpoziju*: Sokrat je, tako kot Ezop, utelešena basen – ne le grd po zunanosti, tudi govori banalnosti o oslih ipd., prava šema, a v sebi skriva neprecenljiv zaklad.

Ezop tako omeni, da se piščali po novem izdelujejo iz oslovih kosti, s čimer naj bi se izboljšal zvok, ter doda, da je Kleobulina o tem sestavila uganko¹³ o »frigijski piščali« (150e): »Mrtev osel me je brnil v uho z rogato piščaljo/golenico« (150f). Ezop meni, da nas je hotela spraviti v začudenje, kako najbolj nemuzikalna žival daje najbolj muzično kost. Kleobulova hči je (za razliko od Diotime) sicer prisotna, a ne govori. Namesto nje govori Ezop, ne Tales, ki je »dekle« hvalil na začetku.

Omizje se zdaj posveti uganki, ki jo je prinesel faraonov odposlanec Niloksen. Egipčanski kralj Amazis v pismu prosi za nasvet Bianta, najmodrejšega med Grki (151b), a ker se je primerilo, da so vsi modri na kupu, sklenejo pismo prebrati na glas. Kralj Etiopijcev se je s kraljem Egipčanov spustil v »tekmovanje v modrosti«. Naposled mu je zastavil nemogoč izziv, naj popije morje. Nagrada, če najde rešitev, so številna mesta in vasi ob meji, če pa ne, mu mora sam prepustiti kraje, ki ležijo nad Elefantino. Biantu ni bilo treba dolgo, kratek premislek in par besed s Kleobulom, ki je sedel poleg njega, da je našel rešitev. Etio-

13 Pri tem uporabi glagol *ainittomai*, povezan z ainigma, pa tudi z *ainos*, fabula, basen; medtem ko za drugo uganko uporabi glagol *proballein* (*problema*), torej »problem«.

pijcu je treba sporočiti, naj ustavi reke, ki se praznijo v morje, medtem ko ga on pije, kajti to je morje, na katerega se nanaša zahteva, ne pa to, ki bo, ko pritečejo nove vode (151d).

Čez nekaj časa se modri vrnejo k razpravi o drugih »kriptičnih depešah« Etiopijca, ki jih je Amazis artikuliral kot devet »vprašanj«: kaj je najstarejše, kaj največje, najlepše, najmodrejše, najbolj obče, najkoristnejše, najbolj škodljivo, najmočnejše, najlažje? Ta »vprašanja« oz. »problemi« so nekakšne »zanke-uganke«, ki prisotnim ponujajo priložnost, da preizkusijo svojo »dobro pamet« – *eumetis*. Tokrat nastopi Tales, ki kritizira odgovore Etiopskega kralja in ponudi svoje. Tekmovanja v modrosti med tujima kraljema se tako posredno udeležijo tudi grški modreci.

Zdravnik Kleodor pa s tem ni preveč zadovoljen in se pritožuje nad barbari. Ko ga Periander opozori, da so tudi stari Grki, Homer in Heziod na primer, tekmovali v sestavljanju takih aporij (153f), se dobri zdravnik razburi, češ kakšna je razlika med temi stvarmi in Evmetisinimi ugankami (154b). Toda njegovo »vprašanje« je drugačne vrste »zanka«; meni namreč, da morda ni nespodobno, če omenjena take spleta ali tke zato, da si krajša čas, tako kot druga dekleta spletajo kitke in vozljajo lasne vozle, in če jih postavlja ženskam, a da bi jih pametni moške jemali preveč resno, je smešno.

Zdi se, da Kleodor pozna razliko, da ta zanj ni uganka, potem pa se zopet zdi, da možnost razlikovanja med trivialnimi ugankami in resnimi problemi ravno zanika, saj se sklicuje zgolj na spodobno ločenost ženskega in moškega prostega časa, od katere je očitno odvisna vsaka razlika in na kateri se prelamlja resnost in smešnost moževanja. Kleobulina zardi, videti je, da bi mu rada odgovorila, a se vzdrži. Namesto nje vzame besedo Ezop in vpraša, ali ni še bolj smešna (ali ne osmeši še bolj) nesposobnost rešiti take uganke. »Na primer tiste, ki nam jo je zastavila pred obedom: Videla sem moža, z ognjem variti bron na drugega moža.« (154b). Za Kleodora ne bi smel biti problem ugotoviti, kaj opisuje uganka, saj svoj zdravniški ugled dolguje poznavanju tega terapevtskega postopka. Torej ne, tkanje je napačen odgovor. Kleobulina se spozna tako na nove glasbene trende kot na medicinske postopke.

Težko bi rekli, da Plutarh simpozijske uganke jemlje zgolj kot sredstvo za zabavo. Njegov *Tales* sicer na začetku pravi, da jih Kleobulina sestavlja za kratek čas, toda sam se potem brez oklevanja spusti v reševanje simpozijskih vprašanj. Ezop pa očitno meni, da je s Kleobulinimi ugankami mogoče preveriti bistroumnost še tako zahtevnega sogovornika. Ali torej Plutarh Kleobulino, ki jo imenuje Evmetis,¹⁴ morda na nek način prišteje k »sedmim modrim«? Ali pa prek nje sedem modrih predstavi kot ugankarje?¹⁵

Čeprav je srečanje legendarnih modrecev v Korintu izmišljeno, se opira na izročilo, ki z »ugankarstvom« ne povezuje le Kleobula, legendarnega ugankarja, pač pa tudi Bianta, spretnega reševalca zapletenih »problemov« in najpametnejšega Grka tedanjega časa. Da so njegovi »dobri nasveti« iskani tudi v Egiptu, je seveda kompliment za »grško modrost«, hkrati pa kaže, da je ta v stiku s tujo ugankarsko tradicijo, jo prevzema in se z njo potrjuje. K tej navezi bi lahko šтели tudi Talesa in njegovo domiselno merjenje višine piramid; Plutarh pa k tej pozabljeni »kulturni izmenjavi« dodaja tudi Kleobulino in njene uganke, ki so »našle pot v Egipt«.¹⁶

Uganke se, tako kot basni, po navadi obravnavajo kot ljudsko blago, ki ne sodi za visoko modroslovno mizo. Po eni strani so to zgolj miselne igre, namenjene zabavi, celo ženskemu razvedrilu in morda še

14 Morda po Metis, titanki modrosti in premetenosti, Zevsovi prvi ženi in svetovalki v spopadu s tiranskim očetom. Ker se je kasneje počutil sam ogrožen, jo je pogoltnil. Ko je tako »požrl vso modrost«, je postalo tudi njegovo vladanje milejše in pravičnejše.

15 Tako Ioannis M. Konstantakos, »Amasis, Bias and the Seven Sages as Riddlers«, *Würzburger Jahrbücher für die Alterumswissenschaft* 29, 2005 (11–46). Po njegovem je Kleobulina nedvomno izmišljena oseba, »utelešenje Kleobulove slave, personifikacija njegove ugankarske dejavnosti«, (Kratinov) »komični ženski ekvivalent ali parodija Kleobula« (16). Potrjuje le, da je »Kleobul že v 5. stoletju znan kot ustvarjalec ugank«, tako da so mu zgodbarji »lahko pripeli hči enakih sposobnosti in ugleda« (17).

16 Tudi Suda, *Enciklopedija* iz 10. stoletja, navaja, da je Kleobul »študiral filozofijo v Egiptu (in imel hči, imenovano Kleobulina, ki je sestavljala uganke v heksametrih)«, § 1719.

vzgoji otrok. Čeprav peripatetik Klearh meni, da je uganka (*griphon*) sicer igriv problem, katerega reševanje pa zahteva raziskovanje, ki ni tuje filozofiji (Ath. Deip. 10. 457c–d). Po drugi strani pa so enigmat-ske zvižčnosti in iznajdljivosti bližje neki premetenosti in pretkanosti kot pa modrosti, ki bi vzbujala zaupanje. Ta stara modrost, stisnjena v različne vrste ugank oz. zagonetnih izrekov in vprašanj, tudi če so formulirana na način: »kaj nekaj je«, nima oblike filozofske razprave ali posveta, ki privede do definicije, ampak tekme.

Platon tako v dialogu *Protagora* te zgoščene izreke poveže z lakonsko jedrnatostjo in pravi, da je bil »način filozofije starih nekakšna špartanska kratkost govora« (343b). Hkrati je za tovrstne izreke po njegovem značilna miselna okretnost in ostrina, zaradi katere jih primerja s puščicami: »(N)a videz preprost človek bo izstrelil upoštevanja vreden izrek, kratek in strnjen, prav kot izreden lokostrelec svojo puščico, tako da se njegov sobesednik ne bo izkazal nič boljši od otroka« (342e). (Ugankarska) tekmovanja med modrimi pa se mu zdijo primerljiva z atletskimi tekmovanji: »(T)a, ki se je gnal, da bi postal deležen časti zaradi modrosti, je spoznal, da bo, če bo ta izrek (svojega nasprotnika) spravil na tla in premagal – kot kakšnega slavnega atleta –, tudi sam zaslovel med tedanjimi ljudmi« (343c). Sposobnost takega izrekanja po Platonu lahko odlikuje le popolno izobraženega, torej miselno izurjenega človeka. Na Platonovem seznamu atletov stare filozofije ni Kleobuline, čeprav pravi, da se takrat »s svojo izobraženostjo niso ponašali samo moški, temveč tudi ženske« (342d).¹⁷

Kleobulina ali Evmetis se s svojimi ugankami ni mogla udeležiti »boja velikanov na življenje in smrt za pravo znanje«. A morda prav zato ponuja drugačen pogled na ta boj. Aristotel, kot že rečeno, v *Poetiki* navaja opis polaganja ventuz kot primer metaforične povezave, v kateri je za »stvari, ki res obstajajo« (*hyparchonta*), uporabljena kombinacija besed, ki opisuje »čudne, neobstoječe, nemogoče stvari« (*adynata*) (22, 1458a 26–27). V *Metafiziki* (282b sl.) pa za Talesa, »začetnika filozofije«, in ostale, ki na ta način iščejo prva »počela in

¹⁷ Platon, *Zbrana dela*, s. 793.

vzroke«, namreč zgolj zaradi ljubezni ali veselja do modrosti, pravi, da ta povsem nekoristna in s tem najvišja filozofska (pre)iskava izhaja iz čudenja očitnim neobičajnostim, čudnostim (čudom, iz katerih so sestavljeni že miti), a zato, da bi pobegnila neznanju. Tako vsi začnejo od čudenja čudnemu-nerazumljivemu, tj. spraševanja, kaj npr. giblje čudežne samogibe (*thaumaton tautomata*), a zato, da bi končali v nasprotnem, v razumevanju (983a 10–20).

Iz povedanega bi sicer lahko, kot zgoraj omenjeni zdravnik Kleodor, sklepali, da se Kleobulini čudni »enigmati« ne morejo primerjati s filozofijo in njenimi začetki, ker so zgolj igrače, kvečjemu bi jih morda lahko označili za filozofske igrače. Toda, kot nas je opozoril že Ezop, njihove moči razkrivanja nevednosti vseeno ne gre podcenjevati. Homerja, »ki je bil bolj moder kot vsi Grki«, je pogubilo prav to, da ni znal rešiti otroške uganke. Potem ko se je, tako kot njegov najbolj zvijačni junak, mimo vseh mitoloških pošasti vrnil na domači otok, so ga »preslepili otroci, ki so si trebili uši, ko so rekli: ‚Kar smo zagledali in zgrabili, to izgubljam, česar pa nismo niti zagledali niti zgrabili, to nosimo.‘« (22 B 56. Hippol. Refut. IX 9).¹⁸

Po drugi strani bi utegnil kdo ugovarjati, da ta igra z zankami ne more biti filozofska igra, ampak igra namernega zavajanja in prevare. Tako Aristotel (na navedenem mestu v *Poetiki*) pravi, da pretirana raba metafor in enigmatski govor škodita jasnosti. Enigmatsko prikrivanje očitnega bi se tako izkazalo za nasprotje filozofskega čudenja. »Uganke ušivcev« je ukanila Homera s tem, da je običajno zvezo: zgrabiti-nositi, ne zgrabiti-pustiti, prevezala v: zgrabiti-izgubiti, ne zgrabiti-nositi s seboj. S tem »prenosom« je sicer izzvala navado, ki na dnu našega presojanja vedno že »razsodi«, kaj je prav in kaj ni. Toda ta prenesenost običajnih pomenskih zvez morda zgolj slepi, da ne prepoznamo niti najpreprostejšega. Vendar tudi izreki »prvih filozofov« zvenijo mnogokrat prav tako paradoksalno in nesmiselno, če so vzeti dobesedno. Tako Pitak odgovarja Krojzu, da je najboljša »vladavina

¹⁸ *Fragmenti predsokratikov* 1, s. 385.

pisanega lesa« (DL 1, 77).¹⁹ V mislih pa naj bi imel zakone – ti so bili namreč »pisani« (*poikilou*) na lesene table. Ali Solon, ki je dejal, da so »zakoni podobni pajčevinam«, ki »vzdržijo, če vanje pade kaj lahkega in nemočnega, če pa vanje pade kaj večjega, jih potrga in razpadejo« (DL 1, 58). Take čudne primerjave delujejo kot uganke, njihov preneseni pomen razkrije šele razlaga, s pomočjo katere v nemogoči zvezi prepoznamo znane stvari.

Priljubljenost tega mehanizma skrivalnice, ki organizira relacije skrivanja in razkrivanja tako, da kontrolira različne ravni prepoznavanja, identifikacije, komunikacije, je Pavzanija v *Opisih Grčije* napeljala na misel, da »v dnevih starih tisti Grki, ki so jih smatrali za modre, svojih izrekov niso povedali naravnost, ampak v ugankah« (8.8.3).²⁰ To »premodrovanje« in »miselna gimnastika« se mu zdi, še posebej med prijatelji, neprijazno »prinašanje naokrog«. Tako zvijačno vprašanje, ki preizkuša modrost naslovnika oz. ga poskuša ujeti v nevednosti, je na primer vprašanje, »kaj je bilo prej, noč ali dan«, ki ga je nekdo postavil Talesu. Ta je odvrnil: »Noč je za en dan starejša« (DL 1, 36). Reševalec se takim ugankarskim pastem lahko izmakne le, če se hitro domisli še »modrejšega« odgovora in tako ujame spraševalca v njegovo lastno zanko. Modrost torej pomeni tu predvsem zvijačnost, premetenost ter hkrati domiselnost, ki v trenutku najde rešitev iz še take zagate. Pri čemer je, seveda, najmodrejši tisti, ki pozna lastno nevednost.

Od vseh reševalcev ugank je v (lastno) nevednost najbolj tragično ujet Ojdip. Najslavnejša grška ugankarica, zloglasna Sfinga, naj bi v Grčijo prišla iz Mezopotamije, prek Krete. Kaj naj bi Sfingo spravilo nad Tebe, kdo in kaj je sploh bila, je samo po sebi uganika. Nad Tebe jo je morda priklicala Hera kot kazen za Lajevo neplodno zvezo, morda je prišla kot Zevsova kazen za njegov pedofilski napad in kršitev gostinskega prava, ali pa se je kar sama dvignila iz zemlje in je avto-

19 Diogen Laertski, *Življenja in misli znamenitih filozofov*, s. 87, 76.

20 Pausanias, *Description of Greece* 1-8, Loeb CL, 1918.

tona (prava Kadmove hči).²¹ »Deviška pošast«²² poje svoje »uganke«, ki niso prezapletene (bitje, ki hodi po zemlji po dveh, treh, štirih nogah in z enim glasom; sestre, ki rojevata druga drugo), vendar nihče ne najde odgovora, mestu grozi uničenje in kaže, da tega ne more nihče obrniti. Dokler se ne pojavi Ojdip kot rešitev, ki nosi v sebi »usodno zmoto«.

Pojav nekega pošastnega stvora, ki ga ni mogoče prepoznati, izzi-va meje običajnega in predstavlja tveganje, da znano postane nepre-poznavno. A ta spaka razpade, brž ko spregledamo njeno spakovanje in pačenje. Rešitev postavi stvari spet na svoje mesto, razloči sprijete dele, dobesedno razloži pošastno kompozicijo, s čimer stvor izgine, stvari spet izgledajo normalne. Sfinga sama je enigma. Teb ne terori-zira neposredno s svojo zunanjo podobo, ampak prav s svojim »skri-venčenim petjem«. Sofokles govori o »kruti pevki« (*skleras aoidou*, *Kralj Ojdip*, 36) ter o Sfingi, »ki poje zagonetke« (*he poikilodos Sphinx*, 130); *skleros* lahko pomeni »skriven«, »hrapav«, »dreveneč« (glas), *poikilos* pa je »nerazumljiv«, »pisan, mnogih in spremenljivih barv, vzorcev, okrasnih vezenj, tkanj«, torej »zapleten in pretkan« ali »pre-gost in zagoneten«.²³

Ojdipova uganka se sicer zdi trivialna, vendar je petje »device z zakrivljenimi kremplji« »preroško« (*chresmodon*, 1200), tako kot je

21 Zgodba o Laju, ki je ugrabil Pelopsovega sina potem, ko je dobil zatočišče v nje-govi hiši, je tema Evripidove neohranjene drame *Hrizip* in morda že del Ajshilove tri/tetralogije (*Laj*, *Oidip*, *Sedmerica*, *Sfinga*). Za »prestop« je kaznovan s prepoved-jo spočenjanja otrok (v *Sedmerici proti Tebam* je poudarjena Lajeva neposlušnost Apolonovi zapovedi, naj ne zaplodi otrok), hkrati pa ga morda zadene kazen prav zato, ker zaradi neplodne ljubezni do dečkov ne opravlja zakonskih dolžnosti. Pred-zgodbo o zlorabi otrok oz. »Lajev kompleks« zoperstavi »Ojdipovemu« John M. Ross, »Oidipus revisited, Laius and the 'Laius complex'«, *Psychoanalytic Study of the Child* 37, 1982 (169–200).

22 Njeno ime izhaja morda iz *sphiggo*, »stisniti skupaj«, »zategniti (vozel)«, in označuje nekaj, kar je tako »stisnjeno« in »zavozlano« skupaj iz različnih, nezdružljivih delov. 23 Odisej je *poikilo-metes* (Od. 13.293), »zvijačen«, »pretkan«. Metis je iznajdljiva in se zna izmuzniti iz vsake zanke, z varovalnimi barvami, pegasta in pisana, presle-pi tako, da postane neprepoznavna.

delfski orakelj (*chresmos*, 711). Evripid govori o »modrih enigmah učene device« (*Feničanke*, 48) in o Ojdipu, ki je »uganil«, »zadel neka-ko pravo rešitev« Sfingine pesmi ali celo »zadel spretno napev Sfinginega nauka« (*tyngxanei de pos mousas ... Sphingos mathon*, 50). Tudi pri Likofronu (*Alexandra*) je Sfingina monstroznost povezana z načinom »prerokovanja«, in ne z njeno pojavo: Kasandra je z »zmedenim krikom in divjimi besedami iz svojih skrivenčenih ust imitirala glas mračne Sfinge« (7). »Mračnost, obskurnost« (*dysphrostos* iz *phrazo*, »naznanim«; sklenem nekaj, kar ne gre skupaj), »skrivenčenost« naznanila se manifestira tu skozi »skrivenčena« usta.²⁴ Kasandra je »grda« zato, ker »grdo« govori, natančneje, ker govori »grde stvari«; njena mračnost je prav to zlovešče napovedovanje zla, ki ga ni mogoče poslušati.

Podobno skrivenčena so tudi Pitijina usta. A če zagonetnost pre-roških ugank ne izhaja niti iz tujega, barbarskega, niti iz preveč zapletenega, pesniškega govora, kaj torej krivenči njihovo sporočilo? Odgovor morda ponuja Heraklit: »Gospodar v Delfih niti ne pove niti ne skriva, ampak daje znamenja« (22 B 93 (11); Plutarh, *Pyth. Or.* 21). Za razliko od Sapfinih pesmi, ki »omamljajo in očarajo poslušajoče«, pravi, »Sibila z blaznimi (*mainomenoi*, obsedenimi-navdahnjenimi) usti razglša nevesele in neolepšane stvari« (22 B 92 (12); *Plut. Pyth. Or.* 6).²⁵ Nerazumljivost pa izhaja iz »nespametnosti« poslušalcev, ki »so podobni gluhim, čeprav so slišali«, »ko so prisotni, so odsotni« (22 B 34 (3); *Clem. Strom. V* 116).²⁶ Ne zato, ker ne bi slišali, torej izvedeli, pa tudi ne zato, ker tega ne bi mogli razbrati, ker bi ne imeli pameti,

24 Pavzanijev *Opis Grčije* (IX. 9.26.3) navaja tudi manj znano verzijo zgodbe, po kateri je Sfinga Lajeva hči, ki s pomočjo »uganke« rodu razkrinkava svoje brate kot nezakonite dediče. – Ker rešitev pozna samo zakoniti potomec kralja, Ojdip torej bodisi sploh ni rešil uganke ali pa je v tem trenutku že vedel, da je očetomorilec. Torej bi bilo »nezakonsko« poreklo Sfinge lahko povezano z njeno »izmaličenostjo«; »neprepoznavna« pa bi bila lahko tudi zato, ker njen glas, tako kot glas Pitije, prihaja izza zavese, torej so njene besede bodisi pokrite ali pa nespodobne.

25 *Fragmenti predsokratikov* 1, s. 395.

26 *Ibid.* s. 381.

pač pa zato, ker so »nespametni«, to je nezbrani.²⁷ Ne zaradi presežnosti nerazumljivega in zagonetnosti, pač pa nasprotno, zavoljo njihove »odsotne prisotnosti« jim zveni to, kar slišijo, dvoumno, nezdrujljivo, grozno čudno in nerazberljivo; lahko bi rekli, da v tej »raztreseni zbranosti« sami ustvarjajo enigme, čudne sestave iz koščkov, ki niso povezani in ne spadajo skupaj, »strašila«. Kot Homer, ki ni znal rešiti preproste uganke, ker je vedno ustvarjal čudovite spake; ali kot lidijski kralj, ki je bil gluha za svarilo.

Sibilina usta so torej »skrivenčena«, »grda«, ker govorijo »brez olepšav«, ne zato, ker bi »zapletala« in »krivila« sporočila. Enigmatski odgovori delfskega preročišča s svojo znamenito dvoumnostjo sicer slovijo kot »usodne uganke«, o smislu katerih lahko človek samo ugiba in s tem razkriva svojo ujetost v nevednost, iz katere se skuša (zaman) rešiti.²⁸ Toda vsi najbolj znani primeri te igre bogov s smrtniki, ki vedno potegnejo kratko in tako na lastni koži izkusijo svojo mejo in omejenost, so iz Herodotovih zgodb in iz tragedij. Ali ne gre torej morda le za učinkovito »napravo« za pripovedovanje zgodb, s katero je mogoče ustvariti zaplet, dodati dramatičnost, usmerjati pričakovanje razpleta tako, da zgodba sama postane uganaka, ki čaka na razrešitev?²⁹

»Slavna Evmetis« ne poje ugank, saj je ločena od svojega glasu, in samo modro zardeva. Zdi se, da vsako oglašanje že pači ženski obraz, ki tako spačen popači govorjenje. Enigmatičnost dobi tu drugačen pomen. Ženska beseda je hkrati enaka kot moška, a je nekaj drugega; če pa pove nekaj drugega, je prav to prevara in past; a če molči, je to dvojno zlo. Med neprepričljivo resnico in prepričljivo prevaro se tako odpira nek protislovni prostor govorečega molka. Čeprav »mod-

27 Enigmatska beseda je *axynetoi*: ki ne »zapopadejo«, spravijo skupaj, povežejo, kar spada skupaj, zberejo, *legein*. Prim. M. Heidegger, *Uvod v metafiziko*, Ljubljana 1995, s. 169 in sl.

28 To ironično delfsko dvoumnost najpogosteje ponazarja zgodba o lidijskem kralju, ki je napadel Perzijo, da bi, kot je reklo preročišče, »uničil veliko kraljestvo«.

29 Tako Frederick G. Naerebout in Kim Beerd, »Gods Cannot Tell Lies: Riddling and Ancient Greek Divination«, v: *The Muse at Play: Riddles and Wordplay in Greek and Latin Poetry*, Berlin/Boston 2013 (121–148).

ra devica Evmetis« sestavlja svoje uganke »po tiho«, njene zagonetke nevarno izzivajo, ko preizkušajo bistrroumnost naslovnikov, zato se zdi vseeno varneje, da se jih loči od njenega imena.

Ainissomai pomeni govoriti nejasno, zagonetno, prikrito. Izogibanje odkriti besedi, ki se odreka direktnemu prenosu smisla, zatemni, skriva in krivi sporočilo ter daje govorjenju nek skrivljen, enigmatičen značaj, opisuje tu morda dvoumnost ali skrivenčenost »zamolčevanega govorjenja«, »zatajenega in zakritega odkrivanja«; tudi z intenco zapeljevanja-zavajanja, seveda. Medtem ko premetenost odlikuje Odisēja kot vojaškega stratega, se ženska zvijačnost največkrat povezuje s spletkarjenjem in prevaro. Kolikor njeno govorjenje ni kar preslišano kot nepomembno pleteničenje.

Iskanje tega »skrivljenega glasu« nas torej lahko privede do mesta, rezerviranega za besedo teh, ki »nimajo besede«. To »mesto« ni preprosto molk; čeprav je »največji okras žensk«, te niso preprosto neme. Nasprotno. Zdi se, da nezaupanje vzbuja prav žensko »mnogoglasje« s preveč in odveč pomena, pri čemer se celo molk lahko izkaže za mnogo- in prevečznačen. Nejasen jezik, pripisan ženskam, je vselej »več kot en«, a ta »dvolični«, zatajevani in prikriti način izražanja »po ovinkih« je intimno povezan z diskretnostjo, ki se jo od njih pričakuje. Odkritost kompromitira inherentno žensko vzornost, žensko oglašanje mora biti zakrito enako kot žensko telo in je tako vedno že utelešeno.³⁰

Iz povedanega bi lahko sklepali, da se enigme in enigmatično napletanje pripisuje ženskam, da bi se diskvalificiralo njihovo govorjenje. Zato se zdi, da bi v ženskam »prepuščenih« ugankah morda lahko prepoznali njihovo sredstvo učenja in prenosa znanja. V Kleobulinih enigmah sicer ni nobenih »ženskih zadev«, prej nasprotno. Njene uganke opisujejo različne instrumente oz. tehnike – zdravljenja, medicinske terapije z ventuzami; igranja na novo, izboljšano glasbilo; umetniškega posnemanja (če ne celo vojaške intervencije). Skoraj

30 O tem Ana Iriarte, *Las redes del enigma: Voces femininas en el pensamiento griego*, Madrid 1990.

se zdi, da prihaja v njih do izraza nek nov trend instrumentalizacije mišljenja. V sebi ne skrivajo nobene »temačne modrosti« starih pevk, ampak preusmerjajo pozornost k drugačnim sestavam in napravam. Njihova rešitev zahteva razgraditev na videz pošastnih stvorov in prepoznavanje znanih priprav in njihovih vsakdanjih rab.

Kleobulina, ki je postala sinonim za uganke, označuje nek »prostor«, kjer se prepletajo različne vrste pozabe. Ta geografija ne obeta alternativnega kanona, morda le drobno alteracijo le-tega. Uganke so že zdavnaj izgubile svojo izzivalnost. Zdi se, da ne sodijo v isti prostor, kaj šele za isto mizo s filozofijo. Toda s svojim odkrivanjem neznanega in osupljivega v vsakomur znanem in vsakdanjem ter potem ponovnega prepoznavanja znanega v neznanem so morda vendarle bolj povezane z njenimi začetki, kot se na prvi pogled zdi. Poskus postaviti ženski glas na začetek filozofije bi zahteval drugačen pogled, ki bi razkril, da enigme niso zgolj zabavni (ali celo obsceni)³¹ nesmisel, ampak pripadajo načinu mišljenja in izrekanja, ki zaznamuje »epistemološki prelom« v 6. stoletju pr. n. št. Zdi se, da je Kleobulinino sorodnost z »zgodnjimi misleci« prepoznalo že staro izročilo, kjer nastopa bodisi kot hči enega od sedmih modrih bodisi kot mati (ali žena) prvega filozofa.

31 Ena od Kratinovih »kleobulin« se glasi: »Mladi žrebec z lepo grivo ima nakovalo in kladivo«, kjer naj bi »orodje« aludiralo na genitalije.

Praksila iz Sikiona pri Korintu (sredi 5. stoletja pr. n. št.)

Kaj je najlepša stvar na tem svetu?

*Najlepša stvar, ki sem jo pustil, je luč-svetloba sonca, in za tem svetle zvezde
in obraz lune, in zrele kumare, jabolka, hruške.*

Zenobij (PMG 747)³²

Praksila je za razliko od »modre in slavne« Kleobuline sicer enako »slavna«, a »trapasta«. Skupna jima je, poleg sumljive povezanosti s simpoziji, prav ta čudna »slava«, v kateri prihaja do izraza neko svojevrstno nelagodje antičnih piscev, ki ju omenjajo, a na tak način, kot da bi ju hoteli zamolčati.

Antipater iz Soluna je Praksilo vpletel v svoj venček devetih slavnih *Pesnic*, ki jih je (poleg devetih nebesnih Muz) »smrtnikom dala zemlja«. Slave ji niso prinesle le zborske pesmi in himne, ampak predvsem kratke »lirske« pesmi, ki so se pele (ob liri) na »gostijah«, natančneje pri »skupnem pitju« po obedu. Atenej v svoji obširni zbirki »poobednih modrovanj« (Ath. Deip. XV 694) navede njeno ime in zapiše, da je bila občudovana kot sestavljavka takih »pivskih pesmi«, in meni, da beseda zanje – *skolia* – pomeni »skrivljen«, »pokvarjen«, vendar izhaja iz nepravilnega, navzkrižnega vzorca, po katerem so se pri petju teh pesmi menjevali udeleženci na »veselici« (niso namreč nastopili kar vsi po vrsti, temveč le ti, ki so znali lepo peti), ne iz njihove nespodobne vsebine. Potem pa, tako kot pri Kleobulini, doda primere teh »simpozijjskih pesmi«, ne da bi navedel, kdo jih je sestavil. Dve iz tega anonimnega izbora je mogoče povezati s Praksilo prek drugih virov. Aristofan parodira njene verze v *Osah* (1238): »Poznaš

³² Denys L. Page, *Poetae Melici Graeci* (PMG), Oxford/Toronto 1962.

zgodbo o Admetu, torej ljubi pogumne« in *Praznovalkah tezmoforij* (528): »Pazi, škorpion je pod vsakim kamnom«. Atenejeva anonimna verzija je nekoliko drugačna: »Pazi, da te ne piči, prevara vsake vrste preži v tem, česar ne moreš videti« (PMG 749 in 750).

Čeprav s tem avtorstvo ni zagotovljeno (stari komentatorji so uporabljali fraze kot: »pripisano Praksili«), je obveljalo, da je pisala pesmi, podobne tem. Wilamowitz previdno omeni »knjigo pivskih pesmi z njenim imenom«, a ne izraža pomislekov (kot v primeru Kleobuline zgoraj), da gre morda za fiktivno osebo, pač pa namigne, da je izvor teh skolij najbrž dvomljiv z razlogom. Povsem nepremišljeno je bilo, pravi, te skoliije razlagati kot deklishe zbarske pesmi (*partheneia*), zlasti ker zlahka uganemo, da gre namesto tega za nedostojno, pijansko vedenje (*paroinia*).³³ Pesnica teh »lascivnih nagovorov« je morala biti *hetaira*, zato je bilo najbrž bolje, da je ostal njihov izvor dvomljiv. Temu namigu sledi Martin L. West, a ga, podobno kot pri Kleobulini, poskuša omiliti.³⁴ Strinja se, da bi njene pesmi, primerne za simpozije, lahko sugerirale, da gre za kurtizano, medtem ko bi njene zbarske pesmi in himne prej kazale na spoštovano matrono, voditeljico zbora. Ob tem ugiba celo, da gre morda za dve ženski z istim imenom, združeni v eno, ali pa je Praksilino avtorstvo simpozijjskih pesmi fikcija. Voditeljica ženskih zborov, dodaja, je pred helenistično dobo vloga, v kateri so se ženske pesnice lahko najbolj naravno pojavile na dnevni svetlobi kot javne figure, tudi Sapfo je imela tako vlogo v družbi. Domneva o njenih nastopanjih na simpozijih pa se po drugi strani opira zgolj na pesmarico, ki je bila v obtoku od 5. stoletja. Toda lahko bi šlo za zbirko generičnih pivskih pesmi, ki so se zgolj pripisovale slavni Praksili, podobno kot uganke Kleobulini. K temu bi lahko dodali, da so tudi drobci pesmi, ki jih je ohranil Atenej, bolj podobni pregovorom kot pivskim pesmim. V njih nič ne napotuje na vino in pijanost ali celo spolno razpuščenost. Z »veseljaškimi« bi jih povezovala lahko le njihova »hudomušnost«, kolikor niso dobile takega prizvoka prav zaradi te povezave.

33 Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Die Textgeschichte der griechischen Lyriker*, Berlin 1900, s. 8 z op. 8 in s. 9 z op. 4.

34 Martin. L. West, *Greek Lyric Poetry*, Oxford 1993, Uvod XIX.

Sporno slavo hetere je Praksili prinesel predvsem fragment o »ženski, ki gleda«, citiran v starem traktatu o metrumu kot ilustracija za *praxilleion*, posebno obliko daktilskega metruma, imenovanega po njej. Čeprav nikjer ni izrecno rečeno, da je avtorica Praksila, se je zdelo najbolj verjetno, da bi bili njeni verzi izbrani kot primer mere, imenovane v njeno slavo. Fragment se glasi: »O ti, ki gledaš ljubko/zapeljivo skozi okna, devica od vratu gor, a spodaj izkušena žena« (PMG 754). Fragment se je običajno bralo kot del simpozijske popevke in tudi razumelo v tem kontekstu. Ženska, ki ne odmakne pogleda, v drugem verzu razkrije svojo pravo naravo: njen obraz izgleda nedolžno, toda »spodaj« je izkušena, torej prostitutka. Ženska, ki tako gleda in izgleda, ne more biti drugega kot hetera. To pa naj bi posledično veljalo tudi za avtorico teh verzov; kot piska simpozijskih pesmi je morala biti tudi sama »družica«.

Po drugi strani sestavljanje tako nedostojno izkušene ženske, kot že rečeno, ni šlo skupaj s Praksilo kot pesnico zborskih pesmi in voditeljico zborov, zato se je ugibalo, da verzi predstavljajo neke vrste uganko. Odgovor naj bi bil Luna: kot nedostopna devica visoko na nebu, spodaj, ko zahaja na obzorju, pa postane Endimionova soproga. Luna bi prav tako opisovala prehod, pretvorbo ženske, a na ta način, da nesodobni podton zbledi. Kljub temu se zdi, da tu nekaj ni, kot bi morale biti, da so izkušeni in neizkušeni deli ženske iz Kleobulovega recepta za poroko (ki naj bi bil: neizkušeno telo, a zrela glava) pomešani, zamenjani; sestavine so prave, a v sprevrženem sorazmerju. Vendar pa bi ta ženski pogled in enigmatična kombinacija nedolžnosti in izkušenosti lahko opisovala tudi »nevesto«, ki je izkušnje pridobila pred kratkim. Potemtakem bi fragment morda sploh ne spadal v simpozijski kontekst, ampak bi lahko bil del poročne pesmi.³⁵

35 To dokazuje Vanessa Cazzato, »Glancing Seductively through Windows: The Look of Praxilla fr. 8 (PMG 754)«, v: *The Look of Lyric Greek Song and the Visual: Studies in Archaic and Classical Greek Song* 1 (ur. V. Cazzato in A. Lardinois), Leiden/Boston 2016 (307–342).

Njena metrična inovativnost se očitno nikoli ni zdela sporna, kar potrjuje še en verz iz istega priročnika, kjer avtor citira Praksiline di-tirambe z naslovom *Ahil*: »Toda oni niso nikoli prepričali srca v tvojih prsih ...« (PMG 748). Na ta fragment pesmi, ki naj bi bila namenjena tragiškemu zboru v čast Dioniza, se opira domneva, da je sestavljala zbarske pesmi. Drugi fragmenti, pravzaprav zgolj aluzije na njene verzije različnih mitov, pa pričajo tudi o njenih vsebinskih inovacijah: da je Dionizova mati Afrodita, ne Semela; da je Krizipa ugrabil sam Zevs in ne Laj. Vendar te vsebine se zdijo zopet nadvse primerne simpozijem.

Toda največje slave Praksili niso prinesle ne te hvaljene iznajdbe ne one problematične in z njimi povezane fantazije, temveč njena himna Adonisu – ta naj bi bila tako nepozabno slaba, da je postalo njeno ime »pregovorno«. Zenobij, rimski sofist iz 2. stoletja n. št., je v svojem delu o pregovorih ohranil njen najdaljši fragment, ko je poskušal pojasniti reklo: »Bolj trapast kot Praksilin Adonis.« Ne da bi se spuščal v poreklo rekla, pravi takole: »Praksila iz Sikiona ... je Adonisu, ko so ga tisti tam spodaj vprašali, kaj je najlepša stvar, ki jo je pustil za seboj, storila odgovoriti sledeče: ‚Najlepša stvar, ki sem jo pustil, je luč-svetloba (*phaos/phos*) sonca, in za tem svetle (*phaina/phanos*) zvezde in obraz lune, in zrele (*horaios*) kumare (*sikous*), jabolka, hruške.‘« (PMG 747). Po njegovem bi le preprosti na duhu lahko kumare in temu podobno metal skupaj v isti koš s soncem in luno. A njegova ocena se zdi vse manj prepričljiva,³⁶ čeprav so stari in moderni klasicisti verze večinoma (re)citirali kot nesmisel in predmet posmeha.³⁷ To uničujoče mnenje naposled morda sploh ni zraslo na njegovem zeljniku, ampak je zgolj uporabil stare obrazce. Zenobijeva kritika je namreč sumljivo podobna Simonidovemu posmehovanju Kleobulu,

36 Da je mogoče fragment brati tudi drugače, dokazuje na prim. Jane McIntosh Snyder, *The Woman and the Lyre: Women Writers in Classical Greece and Rome*, Carbondale 1989.

37 Tudi krščanski pisec Tatian (2. stoletje) je prispeval k tej slabi slavi, menil je, da v svoji poeziji ni povedala nič uporabnega (vendar ni imel razumevanja tudi za Sapfo in druge), omenja pa, da ji je Lizip naredil kip.

da neumno meša človeške naprave z vedno-tekočimi vodami, soncem in luno ... (DL 1. 89).

Očitek Praksili, da meša vzvišeno in nizko, predpostavlja standarde, po katerih so stvari tako razdeljene in ločene ter omogočajo nadzorovati pesniške stvore, kar pomeni, da si jemlje avtoriteto določanja. Zanimivo je, da je diskvalifikacija te pesmi preživela, medtem ko so njena dela izginila, še bolj pa, da ta drobci, ki ga je vzela s seboj kot dokaz slepote, lahko vrne pogled, govori nazaj svojemu »gostitelju«. Opisuje nam umirajočega Adonisa, ki se ne more odločiti, kaj najbolj pogrša, temveč (nebogljeno, mladostniško, v deliriju?) preskakuje od svetlega dneva in nočnega neba k svežim sadežem na vrtu (v »domačem kraju«?).³⁸ Pri tem pa njegova tožba neopazno zdrsne od najsvetlejših luči, prek nočne svetlobe zvezd in lune, k plodovom zemlje, kjer se pojemajoča svetloba in umirajoči Adonis hkrati utrtneta in izgubita v temo podzemlja.

Adonis je že kot deček s svojo lepoto tako očaral Afrodito, da ga je skrila v podzemlje, a tam se je vanj zagledala tudi Perzefona in ga ni hotela več vrniti. Spor razsodi Zevs in mu dosodi štiri mesece Perzefone, štiri Afrodite ter preostale štiri po njegovi izbiri. Adonis izbere Afrodito, kar mu navrže osem mesecev življenja in štiri mesece smrti na leto.³⁹ *Adonia*, vsakoletno žensko žalovanje za umrlim Adonisom, ki se ga atenski moški niso udeleževali, kaže, da je feminizirani »orientalec«⁴⁰ predstavljal nasprotje normativne grške moške samopodobe. Prazničnega povezovanja sezonske neplodnosti narave z moško nezmožnostjo, »ranjenostjo«, se je (v primerjavi z Demetri posvečenimi

38 V grščini zveni »kumara« (*sikous*) podobno kot Praksilino rodno mesto (Sikion) – torej: »kraj, kjer je živela«.

39 Apolodor, *Biblioteka*, III., 14, 4 (kompendij mitov in legend) kot vir navaja Heziodovo neznano delo (ki potrjuje Adonisovo feničansko poreklo) in pesnika Paniasisa (ki pravi, da je bil sin a-sirskega kralja Thiasa). Ko je bil še deček, je bil na lovu na merjasca smrtno ranjen. Ovid v *Metamorfozah* (X.) dodaja več podrobnosti in združuje več tradicij.

40 Kdo je bil »dišeči sin Mire«, Marcel Detienne, *The Gardens of Adonis: Spices in Greek Mythology*, Hassocks 1977.

tezmoforijami) držala neka neprimernost (tu nekaj ni bilo, kot bi moralo biti) in nespodobnost.⁴¹

Parjenje boginje in človeškega moškega ustvarja nerešljiv konflikt med dvema uveljavljenima hierarhijama: bogovi in smrtniki ter moškimi in ženskami. V medčloveškem spolnem razmerju je ženska z odnosom »ukročena«, s to podreditvijo šele postane ženska, podrejeni položaj je torej izenačen z ženskim in ga definira. Odnos med boginjo in mladeničem spodnese obstoječo določenost spolnega položaja in identitete ter predstavlja uganko, ki je ni mogoče rešiti v utečenih okvirih. Treba je iti po ovinku in združiti nezdružljivo, prirediti hierarhije. Tisto, kar je pripovedovanju te in podobnih zgodb (na primer med zgoraj omenjenim Endimionom in Seleno) skupno, je opisovanje mladeniča v trenutku impotentnosti, ko je ne-mož.⁴²

»Praksilin Adonis« se zdi tako še bolj čuden; njegova nebogljenost je povsem v skladu z »narativnim kanonom«, a vendar izpade iz njega kot pretirana. Praksilina pripoved je tu prekinjena. Morda bi bilo treba tvegati skok k Sapfo.⁴³ Ne le zato, ker ima več besede (čeprav je fragmentarna) in se očitno spozna na tovrstne »problematične zveze«: Afrodit-a-Adonis, Helena-Paris, Eos-Tithon, v katerih so vsi moški po pesniški tradiciji nezmožni – prvi umira, je pravkar umrl (140a L-P),⁴⁴ drugi je epski slabič (16 L-P), zadnji pa se stara, slabi (58 L-P, »Tithonova pesem«)⁴⁵ in s pojemajočim glasom, ki je vse, kar je še ostalo od

41 V »Adonisovih vrtovih«, ki so jih ženske tudi v Atenah sadile v času praznovanja, so rastline hitro zrasle in ovenele, »vrtovi« pa naj bi postali ženska šala na račun moške spolne moči.

42 Kratin (fr. 330), Atenej (69d-e), da ga je Afrodit-a skrla v glavo solate ali »solatno posteljo«; solata je tako ostala povezana z impotentnostjo.

43 Maria Panagiotopoulou, »Praxilla's Adonis and the Female Voice: An Erotic Reverse Priamel in Sappho's Shadow and Nossis's Light«, *Illinois Classical Studies* 47/1, 2022 (24–44), poveže pesniško primerjavo z naštevanjem v Praksilinem fragmentu (kaj najbolj pogreša) s Sapfinim v fr. 16 (kaj je najlepše).

44 Edgar Lobel in Denys Page, *Poetarum Lesbiorum Fragmenta*, Oxford 1968.

45 »Novi« fragment 58 (odkrit 2004 v Kölnu) se deloma ujema in dopolnjuje prej znani odlomek.

njega, nebojgljeno toži – kot »Praksilin Adonis«. Temveč predvsem zaradi tega, ker Sapfo pravi, da *to* z lahkoto pojasni. Približno takole pove: »Mnogim se zdi najlepša stvar na črni zemlji konjenica, drugim pehota, tretjim spet brodovje, jaz pa pravim to, v kar se nekdo zaljubljuje. Kar zlahka vsakomur pojasnim: Helena, ki je daleč prekašala vse ljudi v lepoti, je odšla, zapustila svojega odličnega moža, ne da bi se na plovbi v Trojo kdaj ozrla« (16 L-P). Če je Helena sama najlepša ter tako mera za lepoto in je zanjo *to kalliston* Paris, potem tega ni mogoče spodbijati, razen z drugo mero. Njena Helena tako morda dokazuje ravno, da lepota ni relativna, torej za vsakega nekaj drugega, ampak je najlepše to, kar si želi tudi ta, ki ji ne manjka lepote in je ne pogreša.

Sapfo se v nadaljevanju pesmi ne primerja s Heleno, temveč jo ta spominja na Anaktorijo, ki je prav tako odšla. A sama nima vojske, da bi šla za njo. »Raje bi spet videla ljubko hojo« (16 L-P) kot vojni pohod. Menander v svoji komediji pravi, da je Sapfo prva med smrtnicami skočila z levkadske pečine v morje zaradi nore ljubezni do Faona (*Leukadia* f 258). Ravnala je torej tako kot Afroditita, ki se je vrgla z Bele skale, da bi se rešila nesrečne ljubezni do mrtvega Adonisa.⁴⁶ Menander bi se pri tem lahko opiral na pesem (f 211 V), v kateri je morda Sapfo sama govorila o svoji ljubezni do nekega Faona in se primerjala z Afrodito, ki je Faona, mitičnega brodarja na Lezbosu, iz starca spremenila v mladega lepota in se potem vanj zaljubila (ter ga tako kot Adonisa skrila v glavo solate ali zelja).

Bolj kot ponovno odkrivanje Bele skale na robu sveta, za katero ti »bleščeči« in »razkošni« (f 140 V) enodnevní mladeníči Vzhoda oslavljeni padajo v temo podzemlja in se za njimi meče stara večerna zvezda, je morda tu zanimiva primerjava s herojskimi odpravami na

46 Skok z »bele pečine« ne ponuja le ozdravljenja ljubezenskih bolečin zapuščenim zaljubljenecem, v *Odiseji* je povezana z vrati sonca in območjem sanj (Od 24.11-12), mimo katerih se spuščajo duše umrlih v temo podzemlja. (O tem G. Nagy, »Phaeton, Sappho's Phaon, and the White Rock of Leukos: 'Reading' the Symbols of Greek Lyric«, v: *Greek Mythology and Poetics*, Ithaca 2000 (223–262)). Afroditita-Venera kot Večernica pada v morje na zahodnem robu sveta za enim od aspektov sonca, da bi ga drugo jutro vrnila kot Danica na vzhodu.

»drugi svet«, s katerimi se ponašajo Herkul, Tezej, Odisej. Medtem ko Praksilin in Sapfin Adonis (Faon, Tithon) na tem zahodnem robu skupaj z zadnjo svetlobo dneva nebogljenost zapusti ta svet, je v junaških ekspedicijah na »konec sveta« podzemni svet mrtvih videti zgolj kot še en »narobe svet«, katerega pošasti je treba ukrotiti. (Strah pred špartansko amazonsko tiranijo, ki je preganjal atenske demokrate, pa kaže, da ni treba prav daleč, da se svet obrne.) Herodot, ki v svojih etnografijah po svoje nadaljuje pripoved o »drugih svetovih«, primerja grški »junaški« način ohranjanja mrtvih (»gimnične tekme«, 2.91) z egipčanskim konzerviranjem teles umrlih (mumificiranje, 2.86) in gradnjo piramid (2.124). Egipčanski način ohranjanja spomina preplete z zgodbami o neprimerni uporabi ženske seksualnosti. Denar za izgradnjo piramide naj bi v bordelu zbiral Keopsova hči, pa tudi sužnja Rodopis, ki naj bi jo za veliko vsoto odkupil Sapfin brat, sestra pa naj bi ga za to ob povratku osmešila v pesmi.⁴⁷

Zdi se, da Sapfo odstopa od vseh drugih antičnih avtoric. Tako v njen obstoj, ime ali v njene pesmi ni nihče podvomil. Fragmenti teh pesmi so se znašli v sarkofagih, da bi spremljali umrle na zadnji poti.⁴⁸ Toda tudi ona postane v Herodotovem času priljubljena predvsem pri piscih komedij, ki so njeno aristokratsko erotično poezijo brali kot biografski opis njenega ljubezenskega življenja ter ga tudi z veseljem dopolnjevali in posodabljali.⁴⁹ Sloves »izkušene ženske« ji je prineslo njeno pesniško identificiranje z Afrodito in njenimi problematičnimi

47 O tem Joel B. Lidov, »Sappho, Herodotus, and the Hetaira«, *Classical Philology* 97/3, 2002 (203–237), ki dokazuje, da Herodotov vir ni pesem, ampak najbrž recepcija Sapfo in njene poezije v 5. stoletju, predvsem pri njegovem sodobniku Kratinu. 48 Page du Bois, »Sappho between Africa and Asia«, v: *Out of Athens, The New Ancient Greeks*, Cambridge MA 2010 (40–56), v odkritju novega drobca njene pesmi v nekem sarkofagu prepozna nesmrtnost njenega glasu. – Najsi je skočila s pečine za Faonom ali pa kot v Tithonovi pesmi pojemala, dokler od nje ni ostal samo še glas na robu sveta – čeprav se stara, raztelesa in razpada, ne umre, ampak spremlja še umrle.

49 Predvsem njena domnevna ljubezen do Faona je tako postala del njene literarne biografije. Atenej v razpravi o slavnih kurtizanah (13.596b-c) piše, da je bila tudi (neka) Sapfo hetaira. V njegovem času pesnica in glasbenica ni mogla biti nič drugega.

ljubeznimi. Čeprav te pesmi niso pivske, so se morda re-citirale na simpozijih in se v tem kontekstu sprevrgle v kosmate šale o »solatni postelji«, ki slabi moč in močatost. Podobno bi si tudi Praksilinega Adonisa in njegovih kumar ter Ženske, ki gleda, lahko ironično prisvojila pivska omizja in vplivala na kasnejše interpretacije fragmentov.

Na slabem glasu. Helena

Platonov Sokrat v dialogu *Fajdros*, »bolan od želje, da bi poslušal govore« (228b) in »zaljubljen v govore« (228c), v poletnem dnevu sledi mlademu Fajdru iz mesta k hladnemu izviru pod platano pri svetišču Nimf. Pod vplivom kraja najprej sestavi dolg govor o erotični ljubezni, v katerem se tudi on pridruži mnenju, da je bolje biti ljubljen kot zaljubljen. Zaradi »obsedenosti od Nimf« njegovo govorjenje »ni več daleč od ditirambov« (238d), potem pa »izreka že epske verze« (241e). Ko hoče že prečkati reko in zapustiti kraj, ga zadrži glas njegovega *daimona*, ki mu ne pusti oditi, preden se očisti, saj se je »pregrešil proti božanstvu« (242c). Če je Eros bog, namreč ne more biti slab. Fajdru očita, da mu je s ponavljanjem sofističnega govora zastrupil usta. Kar je pravkar govoril, mora torej nemudoma »obrniti«. Sestaviti mora drug, »popravni« govor, da bi se očistil tega, kar je povedal. Pri tem se sklicuje na pesnika Stezihora (243a).

Stezihor je izgubil vid, ker je slepo sledil homerskemu izročilu in v svoji pesmi sramotil Heleno. Ko je oslepel, je sprevidel, da je odo napačno sestavil, zato jo je razstavil in jo sestavil »nazaj«. »Proti-pesem« se začne: »Ta govor ni resničen – nisi stopila na dobro pokrite ladje, niti nisi prišla do trojanske trdnjave« (243a–b).⁵⁰ Medtem ko je Helena našla častni azil v Egiptu, naj bi se bodoči Heleni borili v Troji za njen privid (*eidolon*). Ko je končal »proti-pesem«, se mu je vid vrnil. Palinodija je delovala kot protistrup. Natančneje: Helenin privid, ki ga je Stezihor »spesnil«, se je izkazal za zdravilo (*farmakon*), ki je ozdravil tako Helenino čast kot pesnikov vid. Palinodija torej ni le enkomij, hvalnica Helene, ki nasprotuje pesniški doksi, ampak proizvede drugo Heleno.

Sokrat meni, da Stezihor »ni ostal neveden kot Homer, ampak je spoznal vzrok svoje slepote, ker je bil ljub Muzam«, *mousikos*

⁵⁰ Platon, *Zbrana dela*, 2004, s. 545.

(243a). Nakar vzpostavi analogijo: muzična manija proti homerskemu pesništvu je kot filozofska manija proti sofistični retoriki. Svoj proti-govor začne: »Ni resničen govor, po katerem je treba bolj izkazovati naklonjenost tistemu, ki ni zaljubljen, kot tistemu, ki je, češ da je eden blazen, drugi pa pri zdravi pameti« (244a). Božanska manija se je namreč že velikokrat izkazala za koristnejšo od človeške pameti. Ko Sokrat hvali božanski navdih, hoče biti še okretnejši od Stezihora. Medtem ko Homer na slepo zлага vse mogoče, Stezihor vidi svojo homersko slepoto in se obrne, Sokrat pa vidi, da ne vidi, še preden izgubi vid. Svoj proti-govor začne sestavljati, še preden ga zadene kazen zaradi defamacije Erosa.

Kot je Stezihor iznašel zdravilo zoper pesniški ventrilokvizem, ga zdaj Sokrat poskuša najti za sofistični. Tako Fajdros kot Sokrat na začetku dialoga povesta govor, ki ni njun: Fajdros govori-bere Lizijev govor, Sokrat pa trdi, da je njegov govor navdahnjen Fajdros, ga »urekel« s svojim na pamet naučenim branjem in je bil sam le njegova usta. Sokrat je sledil Fajdru, ki ga je zapeljal, ga tako rekoč ugrabil, da je v svojem prvem govoru zgolj slepo posnemal sofistično retoriko, ne da bi se zavedal, kaj sploh počne. Vpliv lokalnih Nimf očitno ni bil pravi. Govorniški entuziazem se je izkazal za prevaro. Zaradi svojega notranjega glasu pa je spredel, da se mora nemudoma očistiti oponašanja Fajdrovega oponašanja Lizija in se rešiti govorniške patologije. Saj ne Lizijev govor, izrečen skozi Fajdrova usta, ne Fajdrov govor, ki je bil izrečen skozi Sokratova usta, »nista povedala nič zdravega niti resničnega« (242e–243a). S svojo zgovornostjo sta skušala le pridobiti ugled pri ničvrednih poslušalcih.

Ko Stezihor in za njim Sokrat pravita: »Ta govor (*logos*) ni resničen (*etymos*)«, ne samo zanikata, kar sta prej govorila, ampak to dobesedno revidirata. Stezihor naj bi v nadaljevanju svoje palinodije ne rekel zgolj, da Helena ni prišla v Trojo, ampak naj bi trdil, da je šel v Trojo zgolj njen privid (*eidolon*), medtem ko je sama ostala v Egiptu. Ponovni pregled vsehelenske homerske epike torej ne pokaže, da je Homer preprosto lagal, ampak da je ustvaril lažno podobo Helene, slepilo. Platonov Sokrat ne sledi pesniškemu reševanju Helene in njene dobrega imena, tako kot prej ni hotel pametovati o tem, ali je

Boreja ugrabil dekline ali jo je sunek burje pahn timer pečine (229c), ker za popravljanje vseh teh starih zgodb nima dovolj prostega časa. Ali pač? Helena v Trojo ni šla le, kolikor ni podlegla Parisovim čarom. Za njeno čast bi bilo torej po splošnem prepričanju vsekakor bolje, če ne bi bila zaljubljena, kot da je izgubila pamet. To pa je ravno nasprotno od tega, kar v svoji »palinodiji« zastopa Sokrat. Erotična obsedenost je za filozofijo ključna, kot je muzični navdih nujen za pesništvo. Prav zaradi tega navdiha je Stezihor spregledal homersko slepilo. Toda tudi ta pesniški uvid morda ne zadošča in bi bilo treba njeno erotično blaznost zagovarjati (kot) filozofsko.

Ne vemo sicer, ali je Stezihorova Helena, čeprav ni prišla v Trojo, ampak je ostala med trojansko vojno v Egiptu, vendarle zapustila moža (in otroka) ter pobegn timer Parisom. V tem primeru palinodija ne reši njene časti, vsaj ne povsem. Tudi Herodot v *Zgodbah* (II, 113–129) pravi, da je Helena ostala v Egiptu. Glede njenega odhoda od doma pa reče najprej, da jo je Aleksandros ugrabil iz Šparte, v nadaljevanju pa, da jo je zapeljal in skrivaj ušel z njo. Ko je vihar vrgel njegove ladje na obalo, pravi, je Protej zadržal Heleno pri sebi, da bi jo vrnil njenemu zakonitemu lastniku, nič pa ne ve o Heleninem *eidolonu*, ki bi spremljal Parisa v Trojo. Menelaj je od Trojancev zahteval, naj mu vrnejo ugrabljeno ženo in drugo lastnino. Ti so mu zatrjevali, da je oboje v Egiptu, vendar jim ni verjel. Grki, ki so mu prišli na pomoč, se torej niso borili ne za Heleno ne za njen privid, mesto so razrušili po pomoti. Herodot dodaja še, da je Homer poznal to egipčansko zgodbo, a se mu ni prilegala v epsko pesnitev. Če bi trojanska vojna potekala za prazen nič, bi namreč izgubila herojski značaj. Herodot gre torej v razgradnji homerskega epa še korak dlje od Stezihora. Panhelenske epske zgodbe ne revidira le z vidika grškega zahodnega obrobja, ampak z »barbarske« perspektive – tako kot jo pripovedujejo Perzijci oz. Feničani in Egipčani, ki se jim ne zdi verjetno, da bi kdo hodil na vojni pohod zaradi neke ženske, kdo drug pa bi je ne hotel vrniti in bi tvegal usodo mesta zaradi nje.

Ker je nadaljevanje palinodije izgubljeno, ne vemo, iz česa je Stezihor ustvaril Helenin privid. Evripid (*Helena* 34) pravi, da je Hera

ustvarila *eidolon empnoun* Helene. Privid pa ni le dihal, ampak je tudi govoril in se utelesil. Da gre zgolj za prazen zrak, za prikazen, je postalo jasno šele, ko je nenadoma izginila. *Eidolon* Helene je morda prvi uvedel Heziod (tako komentar k Likofronu, *Aleksandra* 822).⁵¹ Heziod sicer krivi Heleno za trojansko vojno (*Dela in dnevi* 165). Hkrati pa na začetku ponuja primer prve umetno ustvarjene ženske iz zemlje oz. gline in vode (60 sl.) – »z obrazom po podobi nesmrtnih boginj«, a k temu »nesramen značaj in misli spletkarske«, »zvite besede (*logoi*), lažnivo srce in navade spletkarske« ter »še govora dar«.⁵²

Če bi bila Helena narejena po podobi Pandore, bi se reševanje njene časti izkazalo za precej bolj zapleteno, kot je sprva kazalo. Videz Helene, za katerega se vsi borijo pred Trojo v lastno pogubo – to Homerjevo »lepo zlo« – bi Stezihor ločil od resnične Helene. S tem bi ohranil njeno dvojnost ter s tem tudi z njo povezano in ženskam lastno zavajanje in prevaro. Torej bi njeno krivdo za trojansko vojno celo z zanikanjem ravno potrjeval. Saj Helena s svojim videzom, čeprav je ločen od nje, še vedno zaslepljuje. Stezihorova palinodija torej bodisi pušča epsko pripoved nedotaknjeno in jo skozi zanikanje še vedno ponavlja in utrjuje. Bodisi predstavlja njegova ločitev videza od resničnosti ključno subverzijo epske tradicije. Ko Stezihor ustvari duplikat in ga namesto prave Helene pošlje v Trojo, pravzaprav trdi, da epska pripoved opisuje zgolj posnetek, kot da bi šlo za resnično osebo, torej laž, podobno resnici.

Morda prav zato, ker zna ločiti videz od resnice, Platon znova priključuje Stezihora v *Državi*, tik preden začne razpravo o odnosu med resnico in mimetično reprezentacijo. Če so ti, ki podlegajo nizkim užitek, podobni tem, ki »so se bojevali za Helenin eidolon pred Trojo, ker niso poznali resnice« (586c), bi sledilo, da »prava« Helena predstavlja resnične užitke filozofije. Medtem ko je pesniška reprezentacija neresnična imitacija (idealne lepote). A če si Platon prisvoji

51 Komentarji h *Kasandri* oz. *Aleksandri* helenističnega pesnika Likofrona (*On Lycophron*, ur. K. O. Müller, 1811).

52 Heziod, *Teogonija* – *Dela in dnevi*, Ljubljana 1974, s. 34.

Stezihorov morebitni uvid, da pesništvo ustvarja zgolj posnetke, tega ne pove izrecno. Reče le, da je bil pametnejši od Homera, ker so ga navdahnile Muze.

Heziod v *Teogoniji* pravi, da Muze znajo »povedati (*legein*) mnogo laži, podobnih resnici (*etymoisin homoia*)« (27). Čeprav znajo, če hočejo, tudi razglasiti resnico (*gerysosthai aletheia*) (28), je zanimivo, da *logos* pri njem ravno ni resnični govor, ampak je govor prevare. Heziod ga označuje bodisi kot *pseudos*, lažen oz. lažniv, ali pa kot *haimulios*, zapeljiv, zato ga stari patriarh vidi predvsem kot žensko spretnost, čeprav se takega načina govorjenja poslužujejo tudi moški, ki (še) niso pravi možje. Besede (*logoi*) so skratka orožje, s katerim skušajo šibki prinesiti naokrog moške dejanj. V nasprotju s temi besedami žensk, mladih, slabih, ki so mehke, očarljive, zapeljive, tudi tolažilne in celo zdravilne, a hkrati varljive, zvijačne, zavajajoče in prepirljive, so *mythoi* močate, neolepšane, surove, a resnične besede, »močni govor«, to, kar se preprosto verjame in uboga, tako na bojiščih kot na zborih.⁵³ Pri Platonu je vrednost mita in logosa premaknjena in obrnjena.

Ko Stezihor pravi, »ta govor (*logos*) ni resničen (*etymos*)«, ne pove, kakšen naj bi bil resnični govor. Začetek, ki ga je ohranil Platon, zgolj zanika resničnost njegovega prejšnjega govora, a ga skozi zanikanje hkrati ponavlja. Zanikani govor tako na nek način ostaja dvojni govor, neke vrste raz-govor, v katerem ohranja tudi to, čemur nasprotuje. Nekaj malega o tem, kako svoj govor zoperstavlja epskemu, morda pove njegov *Gerion*. Troglavega velikana, ki ga je pokončal Herkul in mu ukradel čredo, Sezihor v ohranjenem fragmentu opiše kot »mak z mehkim telesom«, ki »izgublja svoje liste«.⁵⁴ Primerjava, v kateri se zdi, da umirajoča pošast z zahodnega roba sveta vrne pogled najmočnejšemu epskemu junaku in ga pokaže kot nasilneža.

53 O tem Bruce Lincoln, »Competing Discourses: Rethinking the Prehistory of Mythos and Logos«, *Arethusa*, Fall 1997, Vol. 30, No. 3, Fall 1997, s. 341–343.

54 »(J)e nagnil vrat kot mak, ko se je njegovo nežno telo nenadoma osulo« (P.Oxy.2617 fr.5). Paul Curtis, *Stesichoros's Geryoneis*, Mnemosyne Supplements 333, Leiden/Boston 2011, fr.12, col ii, 15–17.

A zdi se sicer, da je govor o Heleni že vseskozi dvojen in dvoumen, tudi Homerjev. Kot bi njena prevelika gibljivost in izmuzljivost postavljala pod vprašaj resničnost vsakega govora.⁵⁵ Kot najlepša ženska na svetu je seveda predvsem objekt pogleda in želje, ki jo to gledanje vzneta. Vendar ni toliko slavna zaradi tega, ker ne more nihče odvrniti oči od nje in je vsak njen potencialni ugrabitelj, kot je zloglasna zaradi svojega pobega z lepim Trojancem, torej zato, ker tudi sama gleda. Je nemočna žrtev in nevarna sosterilka hkrati. Čeprav se zdi, da je v *Iliadi* vržena na kup z drugim dragocenim plenom kot ena od trofej, je preveč »podobna nesmrtnim boginjam« (Il. 3.158), da bi si jo mogel kdo privoščiti. Ne samo, da ni zgolj objekt, ki privlači moške poglede, ampak je »pasjeoka«, jim brez sramu vrača pogled in jih gleda v oči, se spogleduje z njimi, in jih gleda tako, da postanejo oni sami objekt. Na obzidju Troje tako pregleduje, imenuje in opisuje grške junake in skupaj s Priamom ocenjuje njihovo rast, velikost, plečatost, držo, lepoto (Il. 3.178 sl.). Čeprav jo Menelaj zahteva nazaj skupaj z ostalim premoženjem kot bežečo lastnino, ki naj bi mu jo ukradel Paris, se njena slava kosa s slavo junakov. Hkrati Helena sama na svoj način sestavlja svojo zgodbo: doma pridno tke in v tkanino veze podobe bojev med Trojanci in Ahajci, ki besnijo zunaj zaradi nje (Il. 3.125-8). Ve in pove, da jo drugi, predvsem ženske, obsojajo in krivijo za vojno in njene posledice, a najhujše obtožbe proti sebi izreka ona sama. Medtem ko ji Priam prigovarja, da ni ničesar zakrivila, saj so vsega krivi bogovi (Il. 3.164), se sama obklada s »pasjo nesramnico« (Il. 3. 180).⁵⁶

Helena samo sebe obtožuje »pasjosti« tudi v 4. knjigi *Odiseje* (Od. 4. 145). Čeprav je njeno norost (*ate*) navdihnila Afrodita, vpliv boginje že v Troji občasno popusti, in takrat se zave, da je naredila napako,

55 Tako Nancy Worman, »The Body as Argument: Helen in Four Greek Texts«, *Classical Antiquity* 16-1, 1997 (151–203), kot tudi Ruby Blondell, *Helen of Troy: Beauty, Myth, Devastation*, Oxford/ New York, primerja različne reprezentacije Helene v antični literaturi predvsem z vidika, ali jo kot žensko postavljajo v tipično pasivno ali v problematično aktivno vlogo, da bi iz teh postavitev razbrala nevrvalgične točke patriarhalne družbe.

56 Homer, *Iliada* (prev. A. Sovre), Ljubljana 1950, s. 85.

ker je zapustila dom zaradi tujca. Ko je zopet doma, odganja sence trojanske vojne in njenih grozot z egipčanskimi drogami, ki izbrišejo žalost in jezo in dajo pozabiti vse zlo (Od. 4. 221–226). Toda ta omama je polna *metis* (Od. 4. 227), zvijačnosti. V tej zviti pozabi pripoveduje spomine o svoji pomoči Odiseju pri pripravi znamenite pasti (Od. 4. 249–250). Menelaj nato pove drugačno zgodbo. Čeprav je pod vplivom njenih zdravil, očitno ne more povsem pozabiti, da se je Helena približala Odisejevemu konju, trikrat obkrožila votlo past in klicala skrite grške junake z glasovi njihovih žena, da bi jih zvabila na plano (Od. 4. 277–279). A ti slabi spomini so zdaj postali dobra zgodba.

Tako v *Iliadi* kot v *Odiseji* ostaja nejasno, ali se je Helena sploh kdaj zares zagledala v Parisa ali pa jo je le Afroditā prisilila, da gre z njim – tako s prepričljivim opisovanjem njegovih čarov, kot tudi z grožnjami. Helena boginji celo očita, da jo tako »zvodniško mami« (Il. 3. 399), ker je sama zaljubljena v Parisa, in ji zabrusi, naj ga kar ima, če ji je toliko do njega (Il. 3. 406–409). Homer jo postavi med dve vojski, med dva moža in med dve norosti – po eni strani jo daje domotožje, po drugi pa erotična oz. afrodizična obsedenost. Čeprav se na prvi pogled zdi manj sovražen kot Heziod, ostaja ženska lepota v patriarhalni družbi junaškega epā mehanizem za nesrečo. Moškim jemlje razsodnost in samokontrolo, s katero se ponašajo. Lepota je zaradi svoje zapeljivosti povezana z zavajanjem in zvijačnostjo in je prvenstveno žensko orožje, s katerim šibkejši lahko premaga močnejšega. Tako je tudi Paris preveč lep, da bi bil pravi moški. Čeprav vojščak, je prešibek za neposreden spopad, svoje puščice proži iz zasede. Njegova privlačnost je prav tako pogubna kot Helenina, hkrati pa ga spreminja v plen in mu s tem jemlje njegovo moško identiteto.

Gorgias se Helenine razglašene slave loti na drugačen način, s povsem drugačno vrsto govora. V svoji retorični *Hvalnici*⁵⁷ ne zanika, da je Helena storila, kar je storila, tako kot Stezihor, pač pa spodbija njeno odgovornost za storjeno. Pravi, da lahko opraviči njeno početje, ne

57 Gorgijev slavilni govor Heleni (prev. Ignacija Fridl), v: *Fragmenti predsokratikov* 3, Ljubljana 2012 (107–113).

glede na to, kaj jo je gnalo v Trojo. Na začetku svojega slavnega govora izpostavi privlačnost njenega telesa, a konča s telesom, ki je privlačilo njo. Njeno dobro ime bo rešil tako, da bo z močjo govora pokazal, zakaj se ni mogla upreti temu, kar jo je vlekel od doma. Helena je »naredila, kar je naredila, ker je bila po Naključju (*Tyche*), po volji bogov ali po Nujnosti (*Ananke*) bodisi odvedena s silo bodisi prepričana z govorom ali ujeta z ljubeznijo« (6). Kot ni mogla ustaviti božje volje, je tudi v primeru, da je »utrpela posilstvo« (7), kriv storilec, ona pa je morala vse to prenesti. Toda tudi če je bila žrtev *logosa*, »če je bil govor tisti, ki jo je prepričal in prevaral njeno dušo«, je ni težko zagovarjati, pravi. Moč govora namreč ni nič manjša in nič drugačna kot fizična sila ali celo božja moč. »Govor je veliki vladar (*logos dynastes megas*), ki s pomočjo drobnega in nevidnega telesa ustvarja najbolj božanska dela: lahko namreč umiri strah in izžene bolečino in navda z veseljem in spravi v ginjenost« (8). Z vplivanjem na »gibanja« (*pathemata*) duše lahko govor nekoga pripravi ali odvrne od dejanj, četudi jih sploh ni nameraval storiti ali opustiti. Kot primer in dokaz za to navaja Gorgias pesniški govor (9), ki poslušalca navda z jezo, strahom, ga gane do solz, mu vzbudi hrepenenje in ga razpoloži tako, da izkuša tujo srečo in nesrečo kot svojo lastno.

Govor z vzbujanjem ugodja in odganjanjem bolečine vpliva na dušo, jo zapelje, prepriča in spremeni. Mnenje ali prepričanje (*doxa*) v duši je namreč »varajoče in nestanovitno« (12), dovzetno za prepričevanje, zato lahko govor prepriča dušo in jo prisili, da verjame povedanemu, ter jo tako potisne, kamor hoče. Tako bi tudi na Heleno lahko vplival govor »na podoben način, kot bi bila s silo ugrabljena« (12). Govor lahko deluje kot droga za posilstvo: »moč govora je v istem odnosu do stanja duše, kot so zdravila (*pharmaka*) v odnosu do narave teles« (14). Nekatera ustavijo bolezen, druga življenje. Tako tudi govori lahko užalostijo ali razveselijo, vzbujajo strah ali umirjajo, omamijo in začarajo dušo ter jo tako – »ugrabijo«.

Odnos med »psihičnim« in »fizičnim«, ki se tu vzpostavlja prek analogije, stopi v ospredje v nadaljevanju, kjer Gorgias govori o vplivu vida (*opsis*) na dušo. Tako kot govorniško prepričevanje (*peitho*) gane

dušo in »jo vodi, kamor hoče« (13), tudi *opsis* preoblikuje značaj (*tropos*) duše (15). Fizični stimulans, ki ga posreduje vid, vznemiri dušo. To, kar se kaže, namreč doleti, (pri)zadene dušo, vzbujajoč strah ali kakšno drugo emocijo; ta duševna vzgibanost pa se zopet manifestira v fizičnem odzivu: trepetanju, begu ipd. (16). Ta zveza med vidom oz. zaznavo in prepričanjem pride do izraza v zadnjem delu, kjer Gorgias govori o vplivu ljubezni na dušo. Prav v tem primeru se še posebej pokaže, da se to, kar vidimo, ne kaže v ravnodušnem opazovanju, temveč (pri)zadene, vznemiri dušo, jo spravlja iz sebe. Ta izguba duševnega ravnovesja lahko vodi v nezdravo obsedenost, izgubo razsodnosti. Lahko pa tudi, kot dokazuje umetniška prevara, šele odkrije to, kar v ravnodušnosti ostaja skrito in neverjetno (18). Kot dokaz navaja Gorgias primer slikarja in kiparja, ki očem ne ponujata zgolj posnetkov, temveč užitek v lepoti. Če je torej Helenino oko, razveseljeno ob pogledu na Aleksandrovo telo, v njeni duši prebudilo močno željo in vnelo ljubezen, mar je to kaj čudnega? (19). Gorgijevo retorično vprašanje, ki se sklicuje na običajno izkušnjo in splošno mnenje o zapeljivi in uničujoči moči lepote, je hkrati provokativno, saj sugerira, da nihče ni nikoli zares odgovoren za svoja dejanja: »Če je ljubezen božanstvo, ima božansko moč bogov, kako bi jo lahko zavrnil in odklonil nekdo, ki je šibkejši od nje? A če je ljubezen človeška bolezen in duševna šibkost, je ne gre kriviti kot napake, ampak jo je treba razumeti kot nesrečo.«

Zelo podobno govori o Erosu tudi Platon v dialogu *Fajdros*. Ne le, da prizna erotični ljubezni božansko premoč, podobno predstavi tudi erotično infekcijo. »Ko prek oči sprejme iztekanje Lepote« (251b), duši poženejo krila, ki jih je pred tem zaradi otrdelosti že izgubila. »Ko gleda lepoto dečka, sprejme delce, ki prihajajo in pritekajo od tam« (251c). Ne more ne spati ne mirovati, »pozabi na mater, brate in vse prijatelje« (252a), zanemarja premoženje, prezira vse navade in spodobnost, pripravljena je biti sužnja, da je le čim bližje tistemu, po čemer hrepeni. Zdi se, kot bi opisoval duševno stanje bežeče Helene. A Platon potem prav v tej erotični maniji išče protistrup za patološko željo po fizični združitvi in jo nadomesti s filozofskim prizadevanjem po združitvi z inteligibilno lepoto samo. Sila erotične ljubezni je na-

mreč tolikšna, da ne gre le čez običajne kulturne, socialne in zakonske meje, ampak – kar je za Platona bistveno – tudi onkraj telesnih spon, poželjen in strasti v nadčutno. Njegov filozofski eros tako ne uničuje razsodnega in umnega dela duše, ampak mu da krila, da se dvigne na vrh neba in res vidi, kar je telesnim očem nevidno ali le slabo vidno in se zdi zdravi pameti neverjetno.

Gorgias skuša z zagovorom Helene dokazati predvsem veliko moč govora, primerljivo s fizično silo in ljubezensko strastjo. Tako najprej prepričljivost pesniškega govora pripiše tudi govorniškemu prepričevanju, potem pa to prepričljivost govora poveže še z erotično zapeljivostjo. Erotičnega zapeljevanja Gorgias sicer ne povezuje neposredno z govorom – Helena ne podleže Afroditinemu opisovanju Parisovih čarov kot v *Iliadi*, ampak njegovemu lepemu videzu, ki ujame njeno dušo in jo spremeni. A tako kot vid tudi govori lahko ozdravijo ali povzročijo bolezni in sprožijo norost, ki jo je težko ozdraviti (17, 19). Tako kot je erotična ljubezen božanska moč ali pa bolezen, je tudi govor velika moč, ki ustvarja najbolj božanska dela ali pa manipulira z razpoloženji poslušalcev in jih vodi v duševno zmedenost. Zdi se, da Platon sledi Gorgiju, potem pa se na neki točki nenadoma obrne proti njemu. Pri tem si prisvoji božansko moč erosa in jo pripiše filozofiji, sofistično retoriko pa zavrne kot retorično patologijo.

Govorniška prepričljivost sicer temelji na prevari (*apate*), kot ji to očita Platon, a ta prevara je lahko koristna in ni nujno v nasprotju z resnico. Gorgias na začetku svojega (za)govora trdi, da je »okras govora resnica«, tako kot je okras telesa lepota (1). Toda v nadaljevanju ugotavlja, kako je samo s prevaro možno narediti, da se »neverjetno in nevidno prikaže pred očmi dokse« (13). Najbolj prepričljivo je to, kar se zdi verjetno večini. A če hoče govor spremeniti nezanesljivo mnenje večine, ni dovolj, da govori resnico, temveč mora poslušalce ganiti, jih vreči iz tira, da bi jih »obrnili« in jim dal videti to, česar nočejo videti, jih prepričal v nekaj, kar se jim ne zdi verjetno. Gre za koristno ali pravično prevaro, zaradi katere, kot pravi Gorgias na nekem drugem mestu, ima v tragediji ta, ki vara, bolj prav kot ta, ki ne vara; prevarani pa je po drugi strani modrejši kot ta, ki ni prevaran (fr. B 23). Platon

mimogrede omeni, kako je Gorgias menil, da je treba verjetne reči bolj ceniti kot resnične (Fajdr. 267a). Vendar tudi sam potem pravi, da je treba »rod govora uskladiti z rodom duše« (271b), saj se ena vrsta duš da prepričati z določeno vrsto govora, druga pa se ne da.

Izokrat, Platonov sodobnik in domnevni rival,⁵⁸ v govoru *Helena*⁵⁹ pohvali svojega učitelja Gorgija. Pravi, da je za razliko od drugih sofistov, ki so za razvedrilo in samopromocijo hvalili »čmrlje in sol« (12), izbral pravo vsebino za hvalnico. Helena, ki je »po poreklu, lepoti in ugledu prekašala vse ostale« (14), si vsekakor zasluži hvalo. Toda celo on, dodaja Izokrat, je naredil napako, saj je trdil, da piše enkomij, v resnici pa je sestavil obrambni govor. Sam tako v svojem govoru sploh ne omenja Heleninih dejanj. Helenina presežna lepota je nesporna, tudi če je bila soudeležena pri čem nelepem. Številni oboževalci so samo dokaz njene velike vrednosti. Njena lepota končno združi vse grške može v panhelensko moštvo oboževalcev, kar je izjemno. Izokrat pravzaprav zelo malo govori o sami Heleni. Hvali jo preko posrednikov – uglednih moških tistega časa. Zato hoče pokazati, da so bili »ti, ki so jo ljubili in občudovali, sami vrednejši občudovanja kot ostali« (22). Namesto Helene tako hvali njene občudovalce, predvsem Tezeja. Pri čemer celo sam prizna, da ga je »zaneslo« in da »bi kdo utegnil misliti, kako ga bolj zanima Tezej« (30). Kljub temu nadaljuje z nava-
janjem njegovih podvigov.

Tezej ni sodeloval v trojanski vojni, a je prvi ugrabil Heleno. To naj bi pomenilo, da je prvi prepoznal njeno odličnost in je hotel priti do nje za vsako ceno. Lahko bi rekli, da je začetnik helenomanije. Izokrat sicer ne zagovarja nasilja in če bi to storil kdo drug, bi ga obsojal. Toda Tezej je brez pomanjkljivosti. Celotne njegove morebitne napake niso napačne. Zato je njegovo prizadevanje, da bi pridobil Heleno, najboljša priča in dokaz njene kvalitete. Ta kvaliteta je lepo-

58 Platon Izokrata omeni na koncu dialoga *Fajdros*, kjer Sokrat pravi, da je še mlad, a bolj nadarjen od Lizija in bolj filozofski (279b), Izokrat pa Platona anonimno na začetku svoje *Helene*.

59 Isocrates, *Helen*, X. Oration, Loeb CL III., 1944 (s. 55/60–97).

ta. Helena je imela od vseh ljudi »največji delež lepote«, ki je »najbolj dragocena in najbolj božanska od vseh stvari« (54). Njegova ljubezen (*agape*) do Helene ni erotična obsesija, ampak spoštovanje lepote kot presežne vrednote, za katero se je vredno boriti. Tezej je prepoznal superiornost lepote. To dokazuje tudi njegov junaški boj zoper grdo, monstrozno, barbarsko. Izokrat hvali njegove pohode zoper kreature mešane narave (kentavre, Minotavra in druge), ki so bili po njegovem koristnejši od Herkulovih del in predvsem v dobrobit vseh Helenov. V tem začaranem čast(il)nem krogu, v katerem Tezej dokazuje vrednost Helene, z njo pa potrjuje svojo vrednost kot (pan)helensko, se lepota morda izkaže za politični program. Tezej je verjel, da »življenja ni vredno živeti, ne da bi bil pod isto streho z njo« (18). Imeti Heleno pomeni imeti lepo, harmonično skupnost. Tezej je predstavljen kot »združitelj« in ustanovitelj Aten, ki so postale »največje med helenskimi mesti« (35). Ljudem je dal nadzor nad javnimi zadevami in, čeprav je vladal sam kot monarh, je vladal bolj demokratično od vseh demokracij. Tezej je tako utemeljitelj atenske demokracije, lepe vladavine oz. vladavine lepote, ki ne potrebuje sile, saj se ji vsi prostovoljno podredijo. Vreden je Helene, ki jo je vzel Špartancem, kot si Atene zaslužijo panhelensko hegemonijo, ki naj jo vzamejo Šparti.⁶⁰

Ker vsi, ki so hoteli Heleno, dokazujejo njeno hvalevrednost s svojo, mora Izokrat hvaliti tudi Parisa. Tudi on je med vsem, kar so mu ponujale boginje, izbral Heleno in jo odpeljal. Obljuba Helenine roke, s katero ga je pridobila Afrodita, se mu je upravičeno zdela dragocenejša od oblasti nad Azijo, s katero ga je poskušala prepričati Hera, ali zmage v vojni, ki mu jo je ponujala Atena. Paris je bil poklican za razsodnika, katera boginja je najlepša. Videl je, kakšno veliko vrednost so boginje pripisovale lepoti, torej bi bil nerazsoden,

60 Tako George Kennedy, »Isocrates' Encomium of Helen: A Panhellenic Document«, TAPA 89, 1958 (77–83), ki bere *Heleno* skupaj s *Panegirikom*, kjer Izokrat dokazuje, da bi si Atene zaslužile »hegemonijo«, tj. da bi morale same voditi Grčijo v boju s Perzijci. Problem je, da *hegemonia* nima pomena nadvlade nad drugimi grškimi državami, ampak voljno priznavanje vodstva proti zunanji sili.

če sam lepote ne bi imel za najlepše darilo. Izokrat nikjer ne govori o erotični obsesiji in z njo povezani neprištevnosti; izogiba se celo omembi erotične ljubezni in jo poskuša nadomestiti z drugimi izrazi in drugačnimi razlogi. Tako je po njegovem Trojanec predvsem racionalen, da bo zveza z Zevsovo hčerjo zagotovila njegovim potomcem božansko poreklo. Paris se je torej skušal predvsem dobro poročiti. In Helena je bila zagotovo najboljša partija. V vojno zanjo niso šli le Grki in barbari, udeležili so se je celo bogovi in vanjo poslali svoje otroke (52).

»Heleni so se odzvali na ugrabitev (*helen*) Helene, kot da bi bila cela Helada (*Hellas*) izropana, barbari pa so bili ponosni, kot da bi osvojili vse nas« (49). Izokrat se naveže na staro besedno igro s Heleninim imenom in naredi novo; njeno ime poveže s Heleni in Helado in mu da s tem povsem novo funkcijo. Boj za Heleno postane boj za Grčijo. Vsa dolga vojna zdaj dokazuje presežno vrednost Helene, ne pa njene krivde. Helena je združila Grke in jih vnela za odločilno vojno, ki je izborila razliko med Grki in barbari. Zaradi lepote, ki so jo Heleni pridobili v vojni za lepo kraljico, so Grki – lepa civilizacija. Lepota torej pri Izokratu ne spravlja ob pamet, ampak je blagoslov. Imeti Heleno mu pomeni imeti umetnost, filozofijo, politično harmonijo, superiorno kulturo. Medtem ko so Grki sužnji edino lepoti, je življenje barbarov grdo. Ne zato, ker so jih zmagovalci zasužnjili, temveč ker doma živijo kot sužnji. Zaradi despotizma ne poznajo prijateljstva, so servilni, šibki, strahopetni in hkrati neusmiljeni, neplemeniti. »Heleni gre tako zahvala, da Grki niso postali sužnji barbarom«, ampak so združeni v boju za lepoto dosegli, da je »Evropa prvič zmagala nad Azijo« (67). Če je Gorgias s Heleno hvalil moč govora, Izokrat z njo morda promovira atensko panhelensko ideologijo. Čeprav se zdi ta v času, ko je bila cela Grčija bolj ali manj opustošena, moč in vpliv Aten pa na dnu, bližje sanjam o mitični enotnosti kot realnemu političnemu programu.

V nasprotju z Ajshilom, kjer »njeno ime poje uničenje«, ⁶¹ Izokrat hvali njen doprinos k prestižni zmagi Helenov. Če bi namreč Paris ne izbral Helene, ampak zmago v vojni, bi bili Grki sužnji Trojancev. Tako se je zagovarjala tudi Helena sama v Evripidovih *Trojankah*, ⁶² kjer je krivila za svojo nesrečo vse, Grke in Trojance, ki so skušali krivdo za vojno in vojne grozote zvaliti nanjo. Medtem ko so Heleni zmagali in pobrali trofeje, je bila sama žrtev ene zlorabe za drugo – od Afroditi-nega zvodništva, Parisove ugrabitve, do Menelajevega zanemarjanja in morebitnega maščevanja. Hekaba, ki zavrne njen »sofistični« zago-vor kot neprepričljiv in aroganten, obrne helensko perspektivo. Paris ni ugrabil Helene s silo. Še zapeljal je ni. Pogled na prelepega Parisa v razkošnih oblačilih je Heleno spravil ob pamet. Afrodita, na katero se je sklicevala, je le ime, ki ga smrtniki dajejo lastni norosti (*Trojan-ke*, 987–992). Paris, najbolj vpadljiv in izstopajoč v lepoti, v eksotični opravi in zlatih okrasih, feminiziran barbar z vzhoda, je predstavljen kot predmet Heleninega poželenja in njenega pohlepa po bogastvu. Tako kot je Helena v *Iliadi* neločljiva od plena, je tu ona predstavljena kot plenilka. Helena tako ni bila vzrok, ampak pretveza za vojno. Troja in njen blišč je vse, kar so si Grki vedno želeli. A edino, kar so lahko ponudili kot vabo, je bila Helena. Pravi »trojanski konj« torej ni bila Odisejeva zvijača, ampak Helena.

Helenin zagovor v *Trojankah* se začne podobno kot Gorgijev (ki je nastal v približno istem času, morda leto kasneje). Obtožena se prika-zuje kot nemočna žrtev predvsem Afroditinega nasilja, ki ne more biti odgovorna za svoja dejanja, saj očitno ni bila pri pravi pameti, sicer bi ne zapustila doma in sledila tujcu, da bi bila v Troji zaprta v hiši kot

61 Ajshil, *Agamemnon* 688 (*helenas, helandros, heleptolis* – »uničevalka ladij, mož, mest«). S Heleninim imenom se igra tudi Evripid v *Trojankah*, poveže ga s *helein* (»ujeti«, »zgrabiti«, »pleniti«): Hekaba svari Menelaja, naj se izogiba Heleninega pogleda, sicer ga bo »ujela«, kot »ujame« oči mož/pleni moške poglede, pleni mesta in jih požge« (891–893).

62 Evripid, *Trojanke* (Helenin zagovor, 915 sl.). Uprizorjena 415 pr. n. št. v času peloponeških vojn – med brutalnim uničenjem Melosa (416 pr. n. št.) in pogubno odpravo na Sicilijo (415 pr. n. št.).

sužnja. A njena obramba tu deluje neprepričljivo, ker je postavljena v oster kontrast z usodo trojanskih žensk, ki so deležne fizičnega nasilja in zlorabe. Primerjanje tega nasilja z erotično obsedenostjo, s katero ji je zavdala boginja, se zdi kot posmeh. Prav tako se zdi nesprejemljivo njeno primerjanje svoje omejenosti na hišo in ženska opravila s suženjstvom v prisotnosti žensk, ki jih bodo zmagovalci dejansko odpeljali s seboj kot sužnje. Helena si brez sramu prilašča ta deprivilegirani položaj žensk, medtem ko njen videz, urejenost in oprava očitno niso utrpeli nobene škode. Hekaba jo skuša utišati s ciničnim očitkom, zakaj ni kričala in se branila, če je bila žrtev nasilja.

Evripidova Helena svojo apologijo izpelje podobno, kot jo bo Platonov Sokrat. Namesto da bi skušala vzbujati sočutje, trdi, da si ne zasluži kazni za svoja dejanja, ampak bi ji Grki morali dati krono časti za to, kar jim je pridobila – tako kot Sokrat petnajst let kasneje v Platonovi *Apologiji* pravi, da si kot dobrotnik Aten zasluži obroke na javne stroške (36de). Helena spomni občinstvo, kako je Atena Parisu ponujala zmago nad Grki in Hera kraljevanje nad Evropo, ter sklepe, podobno kot kasneje Izokrat: ker je Paris izbral njo, ima od tega korist vsa Grčija, saj se je s tem rešila barbarske nadvlade. Tri leta za tem sestavi Evripid po Stezihorovem zgledu »proti-dramo« *Helena*. Glavna junakinja ne gre v Trojo, niti ne pobegne s Parisom. V Trojo gre namesto nje njen *eidolon*, njo samo pa Hermes odnese v Egipt, kjer pod zaščito gostoljubnega kralja Proteja čaka na razplet vojne in toži o svojem nezaslužnem slabem slovesu. Prava Helena tako ne podleže erotični maniji in ohrani svojo čast. Njena dvojnica, ki jo je naredila Hera iz zraka (34) oz. iz oblaka (705), je enaka originalu – govori, se giblje, vara svojega moža in ga zapusti. Dokler ne izpuhti v zrak in se razblini, ju je nemogoče ločiti. Tudi Helena sama, ki pravi, da so »le ime, ne mene same Trojanci branili, dobili Grki« (43), ni nič drugega kot ime, katerega čast skuša obraniti: »v svetu barbarskih šeg, kjer nimam svojcev, sužnja sem postala, ker tu so sužnji vsi in en gospod« (275–276). Heleni se naposled – tako kot Penelopi – uspe otresti nadležnega snubljenja Protejevega sina in pobegniti z lastnim možem nazaj v Šparto. Grke na ta način reši barbarskega suženjstva, ne da bi zapravila svoje dobro ime.

Drugačno, trojansko rešitev te večne helenske dileme predlaga Dio Krizostom v času rimskega imperija. V svoji *XI. Razpravi, da Troja ni bila zavzeta* (XI, 40)⁶³ se sklicuje na Stezihora, ko dokazuje, da Homer laže. Helena po njegovem ni bila ne ugrabljena ne zapeljana, ampak Parisova legitimna žena. Homerjevo pripoved spodbija in postavi na glavo tako, da izpostavlja njeno neverjetnost in protislovnost. Toda to je že čas, ko si je Heleno prisvojila »druga Troja«.

Žena »mnogih mož« oz. »eno telo, ki združi telesa vseh mož«, predstavlja moški ideal lepote in z njim povezano posodo vseh strahov. Helena ne samo dobro izgleda, ampak tudi gleda. Njena zapeljivost je ogrožajoča, saj jemlje razsodnost in samokontrolo. Hkrati njen pogled moške spreminja v spolni objekt in jih feminizira. Helena tudi ni brez glasu, je celo (pre)več- in mnogoglasna. Ko z glasom vseh grških žena kliče junake, ki se skrivajo v lesenem konju, se njena zvijačnost meri z Odisejevo. Personificira vse vrste helenskega govora, od muzičnega, ki prinaša pozabo skrbi (v Odiseji), samoobtožujočega, ki blaži jezo in vzbuja zaščitništvo (v Iliadi), do erističnega, ki brezsravno zanika svojo odgovornost in predrzno krivi vse, tudi bogove (pri Gorgiju in Evripidu), morda pa tudi filozofskega, saj v svoji erotični maniji išče lepoto (kot Platonov Sokrat v Fajdru), čeprav jo sama uteleša. Tako personificira lepoto helenske kulture in utrjuje njene meje (pri Izokratu) s svojevrstnim osvajalskim pohodom na tuje. Skoznjo govorijo vsi grški moški, zato pooseblja njihovo mizoginijo – je hkrati pošast (teras, rojena iz jajca) in boginja (Zevsova hči). Tako vojna za Heleno, kot zanikanje in obramba njenih dejanj, v sebi naposled skriva tesnobno iskanje načina, kako si zagotoviti nadzor nad neobvladljivo ubežnico in iz nje narediti dobro ženo. Helena je ime, ki označuje nevralgične točke v različnih obdobjih starega grškega patriarhata.

63 Dio Chrysostom, »XI. Discourse Maintaining that Troy was not captured«, v: *Discourses, The Complete Works, Delphi Classics*, Hastings 2017, (1854–1891), s. 1874.

Na psu. Kiniki pri filozofski mizi

Heglov pes

V Predgovoru h knjigi Hermanna Friedricha Wilhelma Hinrichsa, *Die Religion im innern Verhältnisse zur Wissenschaft*, 1822, Hegel zapiše: »Če bi religije pri človeških bitjih temeljile na občutju, občutju brez druge opredelitve kot občutju absolutne odvisnosti, potem bi bil pes najboljši kristjan, kajti pes čuti to [občutje] najmočneje in v principu živi v njem. Pes bi imel tudi občutek odrešenja vsakokrat, ko bi dobil potešitev s kostjo.«⁶⁴ Te besede so letele na Friedricha Schleiermacherja in njegovo delo *Der Glaubenslehre* ali *Der christliche Glaube*,⁶⁵ kjer definira religijo kot občutje absolutne odvisnosti (*schlechthinnige Abhängigkeit*). Ne gre zgolj za polemično zmerljivko, čeprav »pasja vera« še danes zveni kot žaljivka, ampak za antropološko vprašanje. Kar po Heglu loči človeka od psa, je zavest, ne katerakoli zavest, ampak prav zgodovinska zavest.

Če se nam zdi ta pripomba o psu kot najboljšem kristjanu še vedno žaljiva, pomeni, da se naš koncept religije ni bistveno spremenil. Še vedno menimo, da živali ne morejo biti religiozne, imeti religioznih občutij, in, po drugi strani, da živalska občutja ne spadajo v religijo, saj je religija stvar neživalskih delov duše, torej izključno stvar človeka, ki se je otesel narave in se prebil v zgodovino. Samo z mišljenjem postane duša (ki jo imajo tudi živali) duh in samo zato, ker je človek duh, je sposoben religije.⁶⁶

Čeprav se zdi, da Hegel v svoji kritiki Schleiermacherja ne dela razlike med občutjem človeka in psa, saj pravi, da na

64 Hegel, *Berliner Schriften 1818–1831*, Frankfurt am Main 1979, s. 58.

65 Schleiermacher, *Der christliche Glaube (nach dem Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt)*, s. 1821–1822.

66 Hegel, *Enciklopedija filozofskih znanosti*, Ljubljana 2021, s. 16.

občutenju temelječa religija izenačuje kristjana in psa, še več, psu daje celo prednost, kajti njegovo občutje je čisto občutje (vdanosti ali predanosti), brez mišljenja in pomislekov, pa v *Predavanjih o filozofiji svetovne zgodovine* poudarja ravno, da naše občutje ni isto kot občutje psa, ampak je od njega ločeno z zgodovinsko zarezo, kakršna nas loči od preteklosti in zaradi katere ne moremo soobčutiti ne s starimi Atenci ne s psom: »Če se najbolj zanimamo npr. za mesto Atene in v vsem sočustvujemo [z Atenci] v njih ravnanju in nevarnostih ..., ne [moremo] soobčutiti, kadar padajo na tla pred Zeusom, Ateno itn. ... – tako kot ne soobčutimo s psom, [čeprav] si kakega posebnega psa pač predstavljamo, poznamo njegovo navado, uganemo privrženost [in] posebne načine.«⁶⁷ Zaradi svojih religioznih občutij in pasje vere bi torej pes nikakor ne mogel biti kristjan, ne dober ne slab, prav tako kot to ni bil Atenec zaradi svojih. Za Hegla je religiozna toleranca, ki jo odpira Schleiermacher, subjektivni iracionalizem. Za pravi pojem religije je poleg subjektivnega stanja verovanja nujna tudi doktrina z objektivno vsebino; ta nujna objektivna vsebina je specifična vsebina krščanstva, pravzaprav protestantizma.

Kar ločuje človeka od psa in celo od starega Atenca, je krščanstvo kot tista religija, v kateri »človek stoji v nasprotju z naravo in s tem šele postane človek«. Zaradi tega »naravni človek« ostane ujet v nekakšno predčloveško ambivalentnost. Črncem ostaja »človek v Afriki« in »če ga hočemo pojmiti, moramo odvreči vse evropske predstave. Ne smemo misliti na nekega duhovnega boga, na kak naravni zakon; abstrahirati moraš od vsega strahospoštovanja in npravnosti, od tega, čemur se reče občutje, če ga hočeš pravilno pojmovati.«⁶⁸ In ko vse to odvržemo, v tem »značaju« ni več ničesar, »kar bi zvenelo kot tisto človeško«. In na tej točki Hegel ponovi že rečeno: »Ravno zato tudi ne moremo tako prav podoživeti (*sich hineinempfinden*) njegovo naravo, prav tako malo kot kakšnega psa ali pa Grka, ki je klečal pred Zevsovim kipom.

67 Hegel, *Predavanja o filozofiji svetovne zgodovine*, I. del: *Um v zgodovini*, Ljubljana 1999, s. 14–15.

68 Ibid. s. 167–168.

Le z mislijo lahko dosežemo to razumevanje njegove narave; občutimo lahko le to, kar je enako našim občutkom.«⁶⁹

Med človekom in živaljo (kljub vmesnim bitjem, človeško živaljo, živalskim, divjim in antičnim človekom) torej po Heglu ni mogoče neko ekumensko zблиževanje na podlagi tega, da so tudi živali čuteča bitja, saj to, kar občutimo, spremeni značaj čutenja do take mere, da ne gre več za čutenje iste vrste, zaradi česar ni več mogoče medsebojno soobčutenje. Če je grško mejo med človekom in živaljo predstavljal jezik, Heglovska določa zgodovina: barbar, ki je govoril nerazumno, se oglašal kot žival, jecljal kot otrok, pleteničil kot ženska, postane tako »naravni človek«, brez ali z le skromno zgodovino, v »stanju nedolžnosti«, kot žival, kot otrok, ki še ni človek, še ni to, kar naj človek bo, namreč nasprotje naravnega stanja, *Geist*. V tem smislu je za Hegla zgolj krščanstvo religija v pravem smislu, religija duha, medtem ko so že od Herodotovih *Zgodb* »v Afriki vsi čarovniki«. Zaradi zgodovinske zavesti se krščanski misionarji in novodobni raziskovalci z »naravnim človekom« pravzaprav ne morejo srečati neposredno, ampak si tudi takrat, ko pridejo v stik s takimi bitji, pomagajo s starimi zgodbami o »mejnih rasah«, bolj ali manj plemenitih divjakih ...

Čeprav se morda zdi bolj zanimivo vprašanje, kako je možna pasja oz. živalska religija,⁷⁰ kot tudi izganjanje Heglovega duha iz Afrike,⁷¹ pa je prav ta nesramna primerjava s psom zato toliko bolj povezana s filozofijo in – kot radi rečemo – s samimi začetki filozofije. Da bi se filozofija začela, potrebuje svojega psa. Lahko bi rekli, da s to primerjavo filozofija vstopi v zgodovino.

69 Ibid. s. 168.

70 Npr. Donovan Schaefer, *Religious Affects*, Durham/London 2015.

71 Npr. Taiwo Olufemi, »Exorcising Hegel's Ghost: Africa's Challenge to Philosophy«, *African Studies Quarterly* 1/4, 1998.

Sokratovi psi

Če se Heraklit pritožuje nad psi, ki lajajo na vse, česar ne poznajo, Platon to pasje zanašanje na poznavanje vidi kot filozofsko držo. V *Državi* pusti Sokratu, da svoj konflikt med politiki in filozofi reši prek analogije s psi. Čuvaji države bi morali biti hkrati agresivni in krotki. Kar se zdi nezdržljivo, natančno ustreza značaju psa. Pes zaradi svoje pasje vdanosti ni samo najboljši čuvaj: »nejevoljen, če vidi neznanca, ne da bi prej pretrpel kar koli slabega; znanca pa prijazno pozdravi, čeprav mu ta ni nikoli storil nič dobrega« (376a).⁷² »Ker to, kar vidi, razločuje v nekaj prijateljskega in sovražnega samo po tem, da eno pozna, drugega ne« – torej »po poznavanju ali nepoznavanju določa to, kar je domače in kar je tuje« (376b) –, je pes »v resnici filozof«. Dvojna analogija med čuvaji države in psi ter psi in filozofi vodi v sklep: če so najboljši čuvaji psi in so psi filozofi, bi morali biti filozofi čuvaji države. Ugovor, da bi bil pes najboljši filozof, če bi bilo branjenje domačega in napadanje tujega filozofsko, je za Platona nefilozofski. Platonov pes je »zares filozof«, ker samo z znanjem oz. prepoznanjem definira prijateljsko in sovražno.

Sokratova trditev, da je značaj (*ethos*) psa filozofski, je ironična afirmacija pesniške tradicije. Filozofija je za pesništvo »pes, ki nemočno laja na svojega gospodarja« (607b). Prav tako se psu od nekdanj pripisuje izrazito ambivalenten značaj. Problem psa v pesniški tradiciji ni bil nikoli v tem, da pes ni umno bitje, pač pa da ima »pasji um« (*kyneos noos*). Pes ne razlikuje med dobronamernimi in zlonamernimi tujci, kot tudi ne prepozna pokvarjenosti domačega. Zato je pasja vdanost slepa. Pes je lahko neomajno zvest, po drugi strani pa se, za razliko od vseh drugih domačih živali, zna prilizovati zaradi lastne koristi in tudi zlahka nasede zapeljevanju. Zaradi te izdajalske prikupnosti je pasji um v pesniški tradiciji – ženski. In obratno, ženska ima pasjo

⁷² Platon, *Zbrana dela*, 2004, s. 1045 sl.

naravo,⁷³ kar generira stalno prisotno tesnobo, da se bo iz zvestega in poslušnega hišnega psa spremenila v izdajalsko pošast. Platonov Sokrat je odločen, da bo »zaključil z žensko dramo« v *Državi* (451e). Po analogiji s samicami psov naj ženske zapustijo domače ognjišče in postanejo čuvajke polisa; deležne naj bodo enake vzgoje in opravljajo naj iste naloge kot moški, čeprav so šibkejše. Vendar problematična pasja ambivalentnost s tem ni odpravljena, saj se izkaže, da še tako skrbno vzgojen pes čuvaj, pogumen in filozofski hkrati, v sebi skriva še svoj tiranski neobvladljivi volčji apetit (565e–566a), zaradi katerega obstaja nevarnost, da začne nenadoma napadati te, ki naj bi jih čuval, kar ga prižene celo v incest in kanibalizem (571a–580a). Ker sta filozof in tiran dva obraza istega psa, je prav Sokratov tretji predlog, naj v Najlepšem mestu (*Kallipolis*) vladajo filozofi, najbolj tvegan, bolj kot enakost žensk ali odprava privatne lastnine in družine.

Vsi trije Sokratovi predlogi ali »valovi« so namerno »čudaški«, »neumestni« (*atopon*); ne zaganjajo se samo proti obstoječim političnim ureditvam, ampak tudi proti vladajoči kulturi. Če se še vedno zdijo taki,⁷⁴ samo pomeni, da so države in ideološke strukture še ved-

73 Heziod, *Dela in dnevi*, v. 68 – Pandora ima poleg vseh ostalih škodljivih privlačnosti tudi *kyneon te noon kai epiklopon ethos* (pasji um in goljufivo naravo). Tako pes kot ženska sta postala nepogrešljiva vsiljivca v človeški skupnosti – človek se je prisiljen zanašati nanju, vendar se brez stalnega nadzora zlahka izneverita in postaneta »pasja« (kot je npr. Klitajmnestra *kynopsis*, pasjelika, Odiseja, 11. 423–434 idr.). Svojo šibkost nadoknadi z zahrbtnim prilizovanjem. Cristiana Franco, *Shameless, The canine and the feminine in the ancient Greece*, Oakland, 2014, iz divergentnih reprezentacij psa v grških virih razbere, da je pes hkrati najvišje postavljena žival, ki postane del človeške skupnosti, ker je v zameno za hrano zmožen brezpogojne zvestobe; po drugi strani zaseda najnižjo, najmanj človeško pozicijo v tej skupnosti, ker ni zmožen vedno obvladovati svojih živalskih instinktov in brez sramu prestopi mesto, ki mu pripada.

74 Analogija med čuvaji države in psi, torej med tako visokim poslanstvom in tako vulgarno živaljo, se je zdela interpretom *Države* preveč žaljiva, enakost žensk in odprava privatne lastnine pa nemogoči, zato so ju poskušali razložiti kot šalo, ironijo (W. Jaeger, *Paideia* I, 1933) oz. celotno delo brati kot komedijo (Arlene Saxenhouse, »The Philosopher and the Female in the Political Thought of Plato«, *Political Theory*, 4/2, 1976, 195–212).

no protinaravne perversije. Kajti »mi smo«, kot pravi Sokrat, »zakone postavili v skladu z naravo«, torej je »to, kar se zdaj dogaja, v nasprotju z naravo« (*para-physin*, 456c). Prava narava države, bolj njena »duša«, tako kot duša posameznika, nima ženskih in moških delov, privatne lastnine, in ne sme dopustiti, da njeni apetitivni in agresivni deli prevladajo nad umskim. Ker pa se v vseh obstoječih državah dogaja prav to, da vlada pridobitniški duh, je položaj žensk in Sokrata podoben: čeprav nikoli ne zapuščajo mesta, so brez mesta. Da bi rešil ta problem apolitičnosti žensk in filozofov, Sokrat predlaga odpravo oz. poddržavljenje privatne lastnine za politični razred. Ali obratno: ker zaradi politične enotnosti predlaga odpravo privatnega doma in njegove ekonomije, je prisiljen vključiti ženske v javno življenje.

Aristotel je v svoji znameniti kritiki Sokratovo pasjo analogijo označil za »neumestno« (*atopon*). Psi in druge živali namreč ne gradijo doma in jim ni treba skrbeti zanj, zato ne poznajo delitve dela: »Če Sokrat naredi ženske skupne in obdrži privatno lastnino, bodo možje skrbeli za polja, a kdo bo skrbel za hišo? Enako tudi, če so skupne tako posesti kot žene?«⁷⁵ Skupna lastnina je po njegovem slaba ideja, saj za skupno nihče ne skrbi tako dobro kot za svoje. A največja napaka je po Aristotelu sam poskus zagotoviti enotnost države. Država za razliko od družine in posameznika namreč ni enotnost, temveč množstvo. Podržavljenje privatne lastnine in družine naj bi se zato izjalovilo v svoje nasprotje – v privatiziranje države oz. v urejanje države po principih domače hiše. Podržavljanje naj bi torej ne odpravljalo, ampak ustvarjalo idealne pogoje za tiransko prilastitev države. Aristotelov »liberalni cinizem« se zdi bolj pasji od morebitnega sokratskega kinizma.⁷⁶

75 Aristotel, *Politika* II, 1264b 20.

76 Na razliko *Zynismus-Kynismus* je Peter Sloterdijk oprl svoje obsežno delo *Kritika ciničnega uma*, Ljubljana 2003 (prvič izšlo 1983), kjer modernemu cinizmu, ki pozna ideološki spektakel, a vseeno sodeluje v njem, zoperstavlja satirsko subverzivnost starih kinikov.

A razlika med antičnimi kiniki in modernimi ciniki morda ni dovolj in bi bilo treba razlikovati tudi med »zgodnjimi« in »poznimi« kiniki. Slednje Epiktet (*Izbrane diatribe in priročnik*, Ljubljana 2000) in kasneje Julijan (*Oration* VI.) obtožujeta, da niso nič več kot neizobraženi klateži. Poleg tega se tudi prvi kiniki razlikujejo

Sokratova analogija s psi torej ni prekratka samo zato, ker bi ji tega, kar je naravno za psa, ne uspelo prenesti na človeka; tudi ni šla pre-daleč, ker bi domače odnose dominacije razpustila v »naravno stanje« promiskuitetne pasje zveze, ampak zato, ker jih je prenesla na državo. Za najbolj problematičnega se izkazuje prav ideal politične enotnosti in z njo povezana vzreja avtohtone pasme državnih psov. Avtohtonost Platon sicer označi kot »plemenito laž« (414b sl.), ki naj bi za silo reševala stari problem pasje nelojalnosti. Kiniki so za sramotno pasjo nezvestobo našli povsem drugo rešitev.

Pasja filozofija

V svojih domnevno izgubljenih *Državah*,⁷⁷ ki bi bile bolj parodije oz. satire kot utopije, so sledili Platonovi *Državi*, najbrž vsem njenim trem »valovom«, vendar z nasprotnimi cilji. Medtem ko skušajo Platonovi družinski zakoni odpraviti neenakost in neslogo med odraslimi ter zagotoviti, da bodo otroci lojalni državi, ne pa družinskim zvezam, kiniki zavračajo dom, družino in lastnino, da bi živeli kot živali brez sramu, promiskuitetno ali v »pasji zvezi«⁷⁸ in v skrajni revščini, s čimer priženejo pasjo analogijo do skrajnosti oz. do kiničnega obrata. Prav to, da psi in druge živali (pa tudi nekatera tuja ljudstva) ne potrebujejo ne domov ne polj in ne poznajo hierarhične delitve dela, priča o protinaravnosti obstoječih človeških običajev in spodbija njihovo uni-

po svojem (življenjskem) stilu in bi bilo težko reči, kdo je »pravi« pes – Antisten (»Pra-pes«), Diogen (»Sokrat, ki se mu je zmešalo«, »Hud pes«) ali Krates (»Odpiralec vrat«, »Pes čuvaj«). Navsezadnje pa je, recimo, sam Diogen enkrat videti kot šarlatan in filozofski trol, drugič pa kot pristno utelešenje filozofije.

⁷⁷ Da je Diogen napisal delo z naslovom *Politeia*, obstajajo zgolj sekundarna pričevanja. Omenja jo Atenej (Deip. 4.159 c). Filodem iz Gadare, ki v svojem delu *O stoikih* iz 1. stoletja pr. n. št. povzema tudi vsebino, je izrazilo sovražna priča. Podobno velja za Kratesovo parodijo *Pera* in *Državo*, ki naj bi jo njegov učenec Zenon »pisal na pasjem repu«.

⁷⁸ Kratesova *kynogamia* s Hiparhijo je postala primer škandalozne brezsrčnosti (*anaideia*), ker ideja »žensk v javnosti« še nikoli ni bila uresničena v praksi bolj dobesedno.

verzalnost. Diogen iz Sinope, ki je »postal pes«, žival brez sramu, najbolj razvpito s tem, da je vse svoje telesne potrebe opravljal javno, je s tem radikalnim javnim življenjem demonstriral, kaj ukinitve privatne sfere v praksi pomeni. S to kinično realizacijo platonske ideje politične enotnosti je hkrati spodbil tudi aristoteljansko mejo med privatnim in političnim življenjem. Njegovo brezsravno razkazovanje »golega življenja« v javnosti ni samo živ dokaz, da je analogija med psom in človekom na mestu, temveč postavlja pod vprašaj tudi »politično naravo« človeškega.⁷⁹

Pri tem pasjem napadu tako na filozofske postavke kot na obstoječe zakone in običaje, ki preizkuša samo mejo »politične živali«, se Diogen, povsem v Sokratovem smislu, sklicuje na božje poslanstvo. Mnogoznačni orakelj, ki ga je dobil v Delfih, mu zapoveduje »prevrednotenje vrednot«: *paracharaxon to nomisma*.⁸⁰ Prva dvoumnost se skriva že v bližini besed *nomisma* (denar) in *nomos* (zakon, običaj), druga zadeva imperativ *paracharaxon*, »spremeni«, »prekuj«, »ponaređi«, torej »razvrednoti« ali »prevrednoti« njihovo vrednost.⁸¹ Kaj mu torej orakelj nalaga? Naj počne to, zaradi česar je bil izgnan, torej ponareja denar; naj razvrednoti in razveljavi zakon, po katerem je bil izgnan; naj razvrednoti vse obstoječe zakone in običaje? Če to falsificiranje razširi na vse človeške zakone in običaje, naj jih zgolj spravi iz

79 Pri Aristotelu je človek za razliko od živali ali bogov prav po naravi, ne zgolj po konvenciji, političen, »in ta, ki je brez polis (*apolis*) – po naravi ne po naključju –, je bodisi slabši ali boljši od človeka« (*Politika*, 1253a).

80 Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II* (zadnji cikel predavanj na Collège de France 1983/84), Paris 2009, primerja ta cinični orakelj, ki je poslal Diogena na njegovo misijo prevrednotenja vseh vrednot, z bolj uglednim »spoznaj samega sebe«, povezanim s Sokratom, in ugotavlja, da se Diogen ne odreka filozofiji, ampak jo prav s svojo militantno držo spreminjevalca sveta potisne do njenih meja.

81 Nieheus-Proebsting, *Der Kynismus des Diogenes*, 43 sl., pokaže, da lahko *paracharaxon* pomeni: spremeniti model, ki se ga uporablja za kovanje kovancev; prekovati obstoječe kovance, torej čez prejšnji kov; uporabiti model in skovati kovino v (lažne) kovance.

obtoka kot slab denar?⁸² Ali kinični napad meri zgolj na razvrednotenje tradicionalnih vrednot, ali pa obstoječe vrednote razkriva kot »ponarejene«, kot lažni denar, da bi sprožil njihovo prevrednotenje, jih torej prekoval v nekaj, kar ima resnično vrednost?⁸³

Diogen je bil begunec in bi bil »*apolis*«, tudi če ne bi živel kot pes. Zdi se torej, da je (svoje) izgnanstvo in izključenost iz političnega življenja preprosto prevrednotil v kozmopolitizem ter v pasjem življenju na robu človeške skupnosti našel bližnjico do »resničnega« oz. »odkritega govora« (*parrhesia*), ki brez sramu naredi javno, razkriva pred očmi javnosti, kar naj bi ostalo skrito. Ali pa je bil, nasprotno, prav zaradi kozmopolitizma brez doma in je zaradi brezsravnega govora postal pes. To se pravi, da Diogen in drugi kiniki niso zgolj brez sramu razkazovali svojega sramotnega življenja na psu in iz revščine naredili svoje bogastvo, ampak so svojo filozofsko radikalnost demonstrirali z življenjem na robu. Toda že Diogenov predhodnik Antisten⁸⁴ kot najzvestejši Sokratov učenec, torej bolj sokratski od Sokrata, v Ksenofonovem *Simpoziju* zavrne svoje sogovornike, ki hvalijo revščino in Sokratovo skromno življenje zaradi filozofije, saj je potemtakem revščina njegovo bogastvo. Sam zato pravi nasprotno, da je »ponosen na svoje bogastvo«.⁸⁵ Ne s tem, kaj vse ima, ampak s tem, česa vsega nima, je »presežno bogat«. Medtem ko bogati atenski meščani za omizjem razlagajo, zakaj je bolje biti reven, saj je reven podobno kot tiran absolutno svoboden, bogat pa je suženj države, ki mu nalaga

82 Tako predlaga William Desmond, *The Cynics*, Berkeley 2008, s. 243.

83 Tako Foucault, na zgoraj nav. m., 12. predavanje, 2. ura.

84 Antisten je bil kot sin Atenca in Tračanke »pankrt« (*nothos*), torej prav tako brez privilegijev polnopravnega atenskega državljana, zato je hodil v Kinosarges, javno gimnazijo zunaj obzidja, ki je bila rezervirana za ne-meščane, kjer je kasneje tudi učil. Čeprav »so ga klicali Haplokyon, preprosto in enostavno pes« (DL 6. 13), velja Antisten bolj za predhodnika kot za začetnika »gibanja« – tako npr. Branham in Goulet-Cazé (ur.) v *Uvodu v zbornik: The Cynics – The Cynic Movement in Antiquity and it's Legacy*, Berkeley 1996.

85 Xenophon, *Symposium* III. 8. 3, Loeb CL 560.

financiranje festivalov in vojn,⁸⁶ se revni Antisten v odgovor kinično razglasi za (duševnega) bogataša, ki liturgično razdaja svoje bogastvo vsem zainteresiranim. Ko bogati uzurpirajo pozicijo revežev, da bi se osvobodili dajatev, mora Antisten pokazati, da pri sokratski (in kinični) redukciji ne gre preprosto za revščino, ampak za filozofsko vajo v samokontroli, za radikalno askezo, ki prelomi s konvencijami in vrednotami in demonstrira možnost drugačnega življenja.

Čeprav je tudi Platonov Sokrat dovolj »čuden« (*thaumasie*), »premaknjen«, »neumesten« (*atopotatos*, *Fajdros* 230cd), »nekaj vmes« in prav zato filozof (*Simpozij*), ki filozofsko iskanje povezuje s psi (*Država*), filozofijo z revščino in beraško opravo ter ne zagovarja samo enakosti žensk, ampak tudi sužnjeve, so zgodnji kiniki in stoiki, ki so se imeli za njegove naslednike, v njem videli zgolj eno izmed možnih interpretacij, če ne celo ponarejanje tega, kar je Sokrat res bil. Veriga, na kateri bi kot sklenjeni obroči viseli Sokrat, Antisten in Diogen, je sicer najbrž plod aleksandrijskih genealogov. In če je za koga veljalo, da se je strgal z verige, je bil to Diogen. Kljub temu njegova »regresija v žival« ni zgolj napad na svoje filozofske predhodnike, ampak predvsem na dano mejo, ki definira civilizacijo in njeno odsotnost, kar kinično filozofijo povezuje z zgodnjegrško etnografijo. Klasicist James Romm je tako na primer predlagal, da ima Diogenovo »sprejemanje kanibalizma« v izgubljeni igri *Tiest* etnografski korelat v Herodotovi zgodbi o soočenju Grkov in Indijcev glede pogrebnih običajev.⁸⁷

Medtem ko Platon v 4. knjigi *Države* s pomočjo »tujih ljudstev« poudari prednost atenske »vmesnosti« in hkrati opredeli hierarhič-

86 Pritoževanje nad atensko demokratsko ustavo, da finančno obremenjuje bogate meščane s številnimi dolžnostmi (najbolj pogoste so bile leitourgia, choregia, priprava mestnega festivala, in eisfora, priprava mesta na vojno), je bilo pogosto, čeprav so te zadolžitve potrjevale, da pripadajo eliti.

87 James Romm, »Dog Heads and Noble Savages: Cynicism Before Cynics?«, v: *The Cynics, The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*, ur. R. B. Branham in M. O. Goulet-Cazé, Berkeley 1996 (121–135), s. 122.

ni red idealne države,⁸⁸ Diogenovo primerjanje z barbari in živalmi atenskega centra ne premika le v neko nevtrarno medkulturnost, ki devalvira gotovino grških norm, temveč to sredino potisne do njenega roba, kjer se skozi (pol)živalsko drugost sama človeška normalnost razkriva kot ponarejen denar. Gre torej za radikalnejši premik v inter-materialnost, ki ruši tradicionalno hierarhijo vrst, kar se najbolj nazorno kaže v njegovem odnosu do antropofagije. Kot poroča Diogen Laertski, naj bi v zaužitju človeka po njegovem ne bilo nič nespodobnega oz. brezbožnega, saj »so vsi elementi vsebovani v vseh stvareh – ne samo, da je meso sestavina kruha, ampak je kruh sestavina zelenjave« (DL 6. 72–73).

Diogen (za njim pa tudi Zenon in Krizip) naj bi se v svojih domnevnih delih⁸⁹ neprestano vračal prav k ljudožerstvu in incestu kot ultimativni meji dopustnega in jo poskušal destabilizirati. Zdi se, da že naslovi teh izgubljenih del (*Tiest* in *Ojdip*) pričajo, da primeri niso vzeti iz etnografskih opisov barbarskih običajev, ampak iz tragedij.⁹⁰ Toda Diogen tragedijo spremeni v parodijo oz. satiro prav s tem, ko tragične junake sooči s tujimi normativi: »Tudi v pokušanju človeškega mesa ni nič brezbožnega, kot se vidi iz tujih običajev« (DL 6. 73). Podobno tudi Dio Krizostom⁹¹ opisuje Diogena, kako se posmehuje ne preveč bistremu tiranu, ki toži, da je postal »oče in hkrati brat svojih otrok ter mož in hkrati sin iste ženske«, »namesto da bi naredil te odnose v Tebah zakonite«. Pri tem bi se lahko skliceval na domače

88 Zaradi podnebja menda prevladuje agresivni (*thymoeides*) tip-lik človeka v krajih »tam zgoraj«, v Trakiji in Skitiji (435e), ukaželjni ali znanjeljubni (*philomathes*) »pri nas«, apetitivni, željni (materialnih) stvari (*philochrematon*) »tam spodaj«, v Feniciji in Egiptu (436a).

89 Diogenova dela, med katerimi naj bi bile tudi (proti)Država ter anti-tragediji *Ojdip* in *Tiest*, niso samo izgubljena, pojavlja se tudi pomislek, če so sploh kdaj obstajala oz. kako spraviti skupaj njegov razvpiti življenjski minimalizem z vsem tem pisanjem.

90 Brian S. Hook, »Diogenes, Oedipus and Thyestes among Philosophers: Incest and Cannibalism in Plato, and Zeno«, *Classical Philology* 100/1, 2005, s. 17–40.

91 Dio Chrysostom, »X. Discourse: Diogenes or on Servants«, v: *Discourses, The Complete Works*, Delphi Classics, Hastings 2017 (1835–1853), s. 1852.

živali in tujce, ki »ne nasprotujejo takim odnosom – ne kokoši, ne psi, niti noben osel, niti Perzijci, čeprav veljajo za aristokracijo Azije«. »In za nameček,« dodaja, »se je Ojdip še oslepil in potem slep taval po svetu, kot da ne bi mogel tavati tudi, če bi obdržal vid« (X. 29).

Diogen s svoje kinične perspektive ne vidi, v čem naj bi sploh bila Ojdipova tragedija, razen morda prav v njegovi omejenosti z neko (pesniško) konvencijo. Zase je menda govoril, »da so ga zadela vsa tragična prekletstva – usoda brezdomca, izgnanca, berača, potikavca – vendar je usodi zoperstavil pogum, zakonu naravo, trpljenju (*patosu*) razum« (DL 6. 38). Tudi s predlagano dekriminalizacijo incesta in ljudožerstva najbrž ni nameraval uvesti divjašta in uzakoniti brezzakonja,⁹² ampak prej nasprotno, z asketsko in satirično distanco zoperstaviti se divjaštvu obstoječih norm. Sam je sicer prihajal z zunanjega roba grškega kulturnega prostora, a barbar ali celo pasjeglavec⁹³ ni postal, ker bi bil tako dolgo med njimi, temveč zato, ker je tako dolgo med Grki. Diogen torej ne laja kot Heraklitovi psi (fr. 97) na to, česar ne pozna, ampak z nesramnim »barbarskim« laježem napada domače. Kot dober pes čuvaj prepozna barbarskost domačega, ki je ostalim zaradi navajenosti postala nevidna, hkrati pa ima tudi pogum, da jo napade.

Čeprav so »(ne)plemenite divjake« in njihove običaje odkrivali že stari popotniki na rob sveta (začenši s Herkulom), pa so jih prav kiniki naredili za svoje zaveznike, s pomočjo katerih so razveljavili domnevno univerzalnost domačih običajev in tudi najbolj jedrne predpostavke človeškega vzeli kot nekaj obrobne. »Idealiziranje neciviliziranih

92 Tako epikurejec Filodem iz Gadare (*O stoikih*) Diogena obtožuje, da zagovarja državo, v kateri vlada kriminal in je incest zapovedan, skupaj s spolnim nasiljem, očetomorom in ljudožerstvom. (Tarča njegove polemike so sicer stoiki; Zenonovo povezavo s kiniki izpostavlja, da bi jih očrnil.) Tiziano Dorandi, »Filodemo: Gli Stoici«, *Cronache Ercolanesi* 12, 1982 (91–133), gr.-it., 102/108.

93 Kynokephaloi iz Ktezijevih *Indijskih zgodb* (Indica 20, 22–23) so pol-človeška bitja s pasjo glavo, ki ne govorijo, ampak lajajo; čeprav razumejo človeški govor, ne morejo od-govoriti, ampak se sporazumevajo z lajanjem kot psi in z rokami kot mu-tci. Tudi parijo se kot psi, druge načine imajo za sramotne – to sramotenje polno-človeških načinov kot »drugih« bi bilo mogoče razumeti kot proto-kinično satiro.

ljudstev«, kot pravi Gomperz,⁹⁴ ni bila novost v grški literaturi, »toda kiniki so divjaka vzeli za svojega učitelja z vso resnostjo«. Najpogostejše se kot tak legendarni »barbarski učitelj« pri kinikih različnih obdobj pojavlja Skit Anaharsis,⁹⁵ ki je potoval po Grčiji že v 6. stoletju pr. n. št. in s tujim pogledom ocenjeval helenske običaje. Bil je tako »odkrit« (*parresias*tes), da je dal povod za reklo: »Govori kot Skit« (DL 1. 101). A legendarni tujec je prav zaradi svojega skitskega naglasa lahko brez nevarnosti govoril odkrito in prostodušno rekel tudi to, kar je bilo za domače »neizrekljivo«.⁹⁶

Kiniki so to tvegano nalogo »govorjenja resnice« očitno vzeli za svojo. Iznašli so nov jezik, subverzivne geste: žvižganje, žvečenje, prdenje, uriniranje, masturbiranje v javnosti, spanje v sodu, hoja s svetilko ob belem dnevu, prenašanje sklede juhe čez trg v gneči ... Komični performansi in satira so bili metoda argumentacije in kritike. Čeprav se zdi, da so Diogenove provokacije in popadljivost presegale Sokratovo nadlegovanje z vprašanji, so njegove sodobnike predvsem zabavale, zato so ga imeli radi. Še bolj priljubljen je bil Krates, prijazen pes čuvaj, ki so mu bila odprta vsa vrata, ker je kot Herkul pokončeval pošasti človeških duš (jezo, zavist, pohlep, pohoto) – z dobrimi nasveti. Brezsramnost kinikov bi sicer morala delovati kot šok, ki ne bi le spodbil utečenih konvencij, ampak bi (cinične) razredne, spolne, etične privilegije in delitve prekoval v univerzalno kinično skupnost, kjer bi bili vsi povabljeni, da postanejo člani kozmopolisa – ženske, sužnji, revni delavci, tujci, barbari, otroci, celo živali in pripadniki drugih vrst.

94 T. Gomperz, *Greek Thinkers, A History of Ancient Philosophy*, vol. 2, London 1905, 144.

95 Prisvojitev Anaharsisa je vidna zlasti v »ponarejenih« *Pismih* znanih kinikov in teh, ki so jih kiniki jemali za svoje predhodnike.

96 Čeprav Anaharsis niti ni pravi Skit in tudi Skiti še niso ljudožerci – Herodot piše, da so Androfagi sicer njihovi sosedje, a »posebno plemo neskitske krvi« (IV. 18) –, veljajo za divjake, ker živijo na robu divjine.

Pasja vera

Za Hegla sodijo kiniki na obrobje zgodovine filozofije. A bolj kot povezava pasje (anti)filozofije z robom (sveta) je za Heglovo primerjavo s psom morda intrigantna bližina klateških kinikov in krščanskih potočev, ki se pojavijo v helenizmu in jih je komaj mogoče ločiti. Ko Hegel trdi, da ni mogoče razumeti antične poganke pobožnosti nič bolj kot kakšnega psa, se zdi svojevrstna ironija zgodovine prav to, da bi bili ti pasji filozofi morda navdih nove vere. Še več, morda je prav »Jezus pes«, ⁹⁷ ki ga Hegel in njegovi kristjani ne morejo več razumeti. A za Hegla je ta nemožnost razumeti nekega psa, ta razhod s pasjo vero ravno vsa zgodovinska prednost krščanstva.

Podobnosti med kiniki in zgodnjimi kristjani ni mogoče prezreti. V helenizmu so prve kristjane in njihove učitelje pogosto enačili s klateškimi filozofi. Ne samo po beraški opravi in življenjskem stilu, Jezus in njegovi učenci so tako kot kiniki napadali (vse) norme in zaveze, ⁹⁸ se družili z obrobneži in izključenci, se odpovedovali imetju, da bi ga redistribuirali potrebnim. Tudi potem, ko skupna lastnina ni bila več zapoved, so še vedno pridigali, da so bogati tatovi, pa čeprav so do bogastva prišli na zakonit način. ⁹⁹ »Ali bi Jezus in njegovi spremljevalci lahko bili kiniki?« ¹⁰⁰ Goulet-Cazé v svoji študiji preverja različne avtorje, ki izpostavljajo podobnost med obema gibanjema, ¹⁰¹ in jim

97 Tako npr. Bernhard Lang, *Jesus der Hund; Leben und Lehre eines jüdischen Kynikers*, München 2010.

98 V Janezovem evangeliju se ne zgražajo samo »Judje«: »Kako nam more ta dati svoje meso jesti?« (6, 47). Tudi njegovi učenci menijo, da je »trda ta beseda« (6, 62) in mnogi tega »ne morejo poslušati« ter odidejo.

99 Tako Janez Krizostom v *Homilijah o bogatašu in ubogem Lazarju* (2. 4.) v 4. stoletju razlaga, da si »bogati lastijo stvari, ki pripadajo revnim«, čeprav ne poziva k njihovi razlastitvi, temveč k duhovni spreobrnitvi.

100 Marie-Odile Goulet-Cazé, *Cynism and Christianity in Antiquity*, Michigan 2019, s. 161.

101 Od Theissenove sociološko-zgodovinske primerjave potujočih radikalov v helenizmu, Downingove predpostavke o direktnem vplivu kinikov na Jezusa in njegove učence ter na njegov nauk, npr. *Blagre* (Gadara, ki je le dan hoda od Nazareta, je

do neke mere pritrjuje, a sama v tej bližini odkrije ključno razliko »v tonu« med brezsrarnostjo Diogenovih sledilcev in veselim oznanilom Jezusovih učencev.

Tudi ocena prevratnosti obeh gibanj ostaja vseskozi podobno ambivalentna. Ali gre v obeh primerih le za »protikulturno« prevrednotenje obstoječih vrednot, ki v notranjem eksilu razglasi bogastvo za bedo in revščino za blagor? Aleksander Blok je svojčas (1918) v pesnitvi *Dvanajst* Jezusa postavil na čelo komunistične revolucije. Danes že papeževa skromna skrb za socialno marginalizirane izziva ogorčeno reakcijo konzervativnih ekleziastov. Podoba Jezusa kot socialnega revolucionarja ali tudi kot hipijevske protikulturne zvezde se vseeno zdi manj izzivalna kot brezsrarnost Diogena in njegovih naslednikov. Kljub brezkompromisni drži, ki krši vse konvencije (judovske) tradicije, se s svojimi učenci vendarle drži minimalnih pravil dostojnega vedenja v javnosti. Ali pa tudi ne. Kierkegaard (*Vaje v krščanstvu*) Jezusa vidi ravno kot *skandalon*. Ne samo, da občuje s hotnicami in ostalimi nečistimi, sama njegova pojava je brezčasni škandal, ki v vsakokratni izbrani družbi vzbuja zgražanje in odpor. Jezus kot Bogočlovek presega možna pričakovanja, je eksces, ki ne vzbuja vere, ampak pohujšanje. Večji škandal kot opravljanje telesnih potreb v javnosti je namreč človeška utelešenost boga – da ima bog človeško telo (ne telo antičnih bogov) in človeške (sramotne) telesne potrebe.

Psica

Bolj škandalozno kot pasje življenje starih kinikov bi bilo lahko samo še življenje psice. Hiparhija iz Maroneje ni bila »javna ženska« kot Marija Magdalena, niti ni bila »skupna žena« v Platonovem smislu. Nasprotno. Čeprav je zavrgla svoje življenje ženske iz višjega razreda in je s Kratesom iz Teb živela v »pasji zvezi« na ulicah Aten ter tako kršila

center kiniške filozofije – od tod so: Manipej, 3. st. pr. Kr., Meleager, 1. st. pr. Kr., in Ojnomaj, 2. st. po Kr.), do iskanja izvirnega kiniškega evangelija v *Jezusovem seminarju* (prav tam).

vse družbene norme, je bila hkrati predana žena in mati dveh otrok. V mestu, ki ni odobravalo pojavljanja žensk v *javnosti*, ona ne le javno nastopa, ampak dobesedno živi v javnosti: se hrani, izloča, spolno ob-
čuje, rojeva. Naredi javni prostor za svoj dom. A ko domače ognjišče postavi na agori, ga ne pogasi, ne osvobaja žensk njihove tradicionalne vloge, ali pač? Javni prostor, v katerem nima mesta, si lahko prisvoji le kot dom, kjer ji je mesto. Prav ta njena paradoksalna zmes ekscesne nekonvencionalnosti in konservativnosti morda najbolj izpostavi značilnost kiniškega gibanja – kot »aristokratskega gibanja od spodaj«, ki ni politična revolucija, ampak »revolucija vrednot«.¹⁰²

Čeprav je Hiparhija pisala in poučevala ter po smrti moža tudi vodila šolo, se nič od tega, kar je napisala in učila, ni ohranilo, znani so le drobci tega njenega kontroverznega javnega življenja. Zdi se, da je prav zaradi izjemnega poguma in moči za tako življenje pridobila naklonjenost svojih sodobnikov. Resda so tudi Krates in vsi ostali kiniki menili, da naravne potrebe, ki jih vsi opravljamo privatno, ni nič bolj sramotno opravljati javno, vendar se je izročilu upravičeno zdelo, da je bilo to konvencionalno mejo sramu težje prestopiti Hiparhiji. Ko se je pridružila Kratesu na ulici kot psica ter kot njegova družica hodila z njim na simpozije, ni zavrnila le svoje tradicionalne ženske vloge, ampak je izzvala tudi kiniško zavračanje poroke. Nič manj problematično kot javno konzumiranje te kinogamne zveze ni bilo to, da je možu stkala plašč, s čimer je sprožila vprašanje, ali je to naredila kot dobra žena, ki opravlja svoje ženske dolžnosti – in to še vsem na očeh (Psevdo-Crates, *Epistolae*, 30). Ko pa se je pridružila skupnim obedom, se ni mogla izogniti vprašanju, zakaj se ne vrne za statve.

Hiparhija ni bila edina ženska, ki bi se udeleževala filozofskih simpozijev. Kot ena izmed »družic« (poleg Platonove odsotne Diotime, Aspazije, Kleobuline) je ostala v kolektivnem spominu kot tista sogo-
vornica, ki brani svojo prisotnost za moškim omizjem. Drobna anek-

102 Gerd Theissen, »Wanderradikalismus: Literatursoziologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum«, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 70/3, 1973 (245–271).

dota, ki jo je zapisal Diogen Laertski (DL 6. 97–98), govori, kako je na simpoziju izzvala Teodorja, imenovanega Ateist (s katerim naj bi si dopisovala oz. mu nasprotovala že v pismih) s kiničnim silogizmom (*spoudogeloion*): Če ni narobe, ako Teodor naredi nekaj, potem ni narobe tudi, če to stori Hiparhija. Če torej Teodor udari samega sebe, potem ni narobe tudi, če Hiparhija udari Teodora. Teodor se je zmedel in se iz zadrege skušal rešiti tako, da ji je dvignil plašč, a Hiparhija ni odreagirala kot ženska, ampak po kiniško – brez sramu. Teodor pa ni odnehal in jo je skušal znova postaviti na njeno mesto za statvami s citatom iz Evripidovih *Bakhantk*. Hiparhija mu odvrne, da je res pustila statve, a ga izzove, če misli, da je tkanje pomembnejše kot izobrazba. Teodor tega ni mogel misliti – za poučevanje je jemal plačilo, kako naj bi torej javno razglasil, da izobrazbe ne ceni.

Bolj kot »aristokratsko gibanje od spodaj« predstavljala Hiparhija prvo neakademsko filozofijo oz. filozofsko gibanje od spodaj ali kar v notranjem eksilu, saj etabrirane šole in družbeni pogoji ne tolerirajo žensk v javnem življenju. Ekstremni način življenja je poskus vzpostavitve nekega alternativnega prostora na skrajnem robu, ki pa ni eskapističen, ampak prav notranji rob v samem središču mesta in v nenehni konfrontaciji z njim. Zanimivo je, da kljub nespodobnemu in subverzivnemu življenju Hiparhija ni vzbujala pretirane sovražnosti (čeprav se gotovo ni mogla izogniti napadom in grobostim), ampak celo občudovanje. Predvsem zaradi njenega pogumnega vztrajanja v surovih pogojih življenja brez vsega. Njena enakopravnost je herojski podvig, primerljiv s Herkulovimi deli. Take izjemne vzdržljivosti je zmožen malokdo, a prav zaradi te heroizacije ne vzbuja strahu, da bi imela veliko posnemovalk. Po drugi strani pa s svojo utrjenostjo, zaradi katere je baje brez problemov rodila na ulici, kaže prav nasprotno, da mora vsaka dobra žena biti dober kinik.

Škandalozna vera. Kierkegaard

Kierkegaard Heglovo *Fenomenologijo duha* postavi v kontrast s svojo »fenomenologijo obupa« tako, da je obup temno ozadje, na katerem se pojavlja zavest. To ozadje zavesti ali hotenje v ozadju je: »obupno hoteti biti ti sam«, ki obupuje nad tem, »da se ne more rešiti sebe, se reducirati na nič«.¹⁰³

Obup opiše Kierkegaard kot »ženski obup šibkosti« in »moški obup kljubovanja«, toda tako »pasivni« kot »aktivni« obup sta »bolezen na smrt«, tako »sram« kot »besnenje« sta le dve obliki obupa, ta razlika ne prinaša ničesar, obup pač. Poleg tega noben obup ni brez kljubovanja, »ne hoteti biti« je kljubovalna volja, in tudi najbolj obupno kljubovanje ni nikoli brez šibkosti, saj ravno je nemoč. Obup nad lastno šibkostjo je napredek glede na neposredni obup šibkosti zato, ker ni le trpljenje, prenašanje, ampak akt – v kljubovanju se obup pokaže kot svobodni akt volje. Obup je torej stvar izbire (pa čeprav pasivne): »Namesto da bi se [oseba] odvrnila od obupa k veri in ponižnosti, podreditvi sebe svoji šibkosti, se vrže v obup nad svojo šibkostjo.«¹⁰⁴ Obupati zato pomeni: izgubiti večnost, da bi pridobili svet.

Prednost »močnega obupa« je samo, če se izkaže, da ta prej obupa nad obupom. (Da je obup lahko premagan samo z obupom, velja le za etika, za enega od Kierkegaardovih psevdonimov, Johanna Climacusa, *De omnibus dubitandum est*, ne pa za drugega, Anti-Climacusa.) Med močjo obupa in močjo »predaje« ni kontinuitete, ampak: *ali* – *ali*. Čeprav ostaja vtis, da je intenzivnost obupa povezana s »skokom vere«, je »skok« diskontinuiteta. Zato: *ali* »življenje v dobri veri«, »predanosti« *ali* »življenje v obupu«, »obupnem prizadevanju za samo-uveljavitev«, ne gre zvajati nazaj na dihotomijo determinizem – svoboda in »predanosti« razumeti

103 Kierkegaard, *Bolezen za smrt*, Celje 2004, s. 18–19.

104 Ibid. s. 61.

kot fatalizem, vdanost (resignacija je sicer v *Strahu in trepetu* predpogoj vere, v *Bolezni na smrt* pa forma obupa).

Skok vere ne prinaša oddiha, ampak jemlje dih. Kierkegaard ga (*Strah in trepet*, Abrahamovo žrtvovanje) poveže z božjim klicem, glasom, ki spravlja v zaprepačenost, nezmožnost govoriti, razložiti, opravičiti. Odpoklicanost iz prezentiranja in reprezentiranja v obče razumljivem jeziku človeške skupnosti, v skladu z občim zakonom, izhaja iz glasu in v preostanku tega glasu posamičnik, paradoksalno, preseže obče.

Obče in občestvo (človeška skupnost) je dom in zatočišče človeškega, izven tega je blaznost. A paradoks (krščanske) vere je po Kierkegaardu ravno v tem, da posamično postavi nad obče. V etičnem razumevanju življenja je naloga rešiti se določil notranjosti in jih izraziti v zunanosti; vsako potuhnjenje posameznika v čustva, razpoloženja, kaprice pomeni, da zakon zanj ne velja. Kierkegaardov skok vere temu ne oporeka (vera *ni* estetska neposrednost občutenja), ampak »to gibanje ponovi, da se torej posamičnik, ki je bil v občem, zdaj ločuje kot nekaj več od občega«. To ni notranjost, ampak ponovna, nova notranjost, novo rojstvo v skoku vere.

Človeku zunaj paradoksa se zdi paradoksalno, absurdno, da posameznik presega univerzalno občost. Nova, neuniverzalna univerzalnost ni zadeva fanatizma v službi višjih ciljev, žrtvovanje življenja za nekaj, kar je višje od življenja, prav nasprotno, je vera, da žrtvovano dobi nazaj, da bo podarjeno drugič podarjeno. Skrajnost skoka vere je treba razumeti ravno kot ponovitev. V *Ponovitvi* to izjemnost neizjemnega, vsakdanjega, neponovljivost ponavljanja tega skoka vere opiše kot »nesrečno ljubezen«.

Ljubezen do Boga je nesrečna, ker sta si neenaka, se ne razume-ta (vendar za ta nesporazum ve le močnejši, torej zadeva le Boga). Ljubezen, samo razmerje pa je ravno izenačenje, pozaba neenakosti, nesorazmerja. Ta »tišina« ljubezni (vsako govorjenje bi pomenilo navajanje razlogov za ljubezen, ki jih ni) je enkratna, nerazumljiva, nerazložljiva, brez razloga, singularna (vsak razlog bi izpostavil, spomnil

na neenakost in prekinil klic ljubezni), a prav v tej svoji »drugosti« hkrati banalno sleherniška. Nemogoča, nesrečna ljubezen zavoljo neenakosti pa ni le med človekom in Bogom, ki je kot »revno dekle« pred »Kraljem«: dolguje mu vse. Nesimetričnost tega razmerja »izhaja že iz ženske predanosti in pasivnosti ter moškega ponosa in samovoljnosti«. ¹⁰⁵

Ali je ta »težki maskulinistični ton«, ki ga sliši Levinas, ¹⁰⁶ Kierkegaardov? Tako kot je paradoks neverjetne vere, da spravlja verjetno v negotovost in neverjetno v gotovost, je paradoks ljubezni, tega »razmerja nemožnega razmerja«, da izenači neenako – čudež, s pomočjo absurda. Ljubezen vse verjame in je ni nikoli sram; sram namreč, tako kot obup, izhaja iz umika v primerjanje, samozaščito, preračunljivost, je strah pred prevaro, osmešenjem, ponižanjem, pred šibkostjo, ranljivostjo, izpostavljenostjo nasilju. Torej že izstopa iz te relacije zadolženosti, iz vere, da ljubljenemu dolguje vse. Izgubi se v dvomu, ali je ljubezen drugega resnična, in skrbi, kako poravnati dolg, ki se obrne v občutek oškodovanosti. Ljubezen kot vernost je relacija neskončnega dolga, Pavel Rimljanom: imamo »dolžnost ostati v dolgu ljubezni«. Izven te relacije ljubezni ni, vere ni, vrne se obupna disimetrija.

Tu ni nobene mediacije, temveč: ali – ali. Ironija je prav ta neskončna dvoumnost: hkrati zunaj in znotraj, ponavljanje v nemožnosti ponovitve, univerzalnega v singularnem. Heglova »ženskost – trajna ironija v življenju skupnosti«, ki »transformira univerzalno delovanje v delo partikularnega individualnega in pervertira univerzalno lastno države v lastnino in okras družine ter tako naredi smešno najresnejšo modrost« – ¹⁰⁷ ironija te Heglove »ženskosti« je po Kierkegaardu ta, da je »povnanjenost moškosti«, projekcija notranjosti, zasebnosti na ženskost.

¹⁰⁵ Kierkegaard, *Ponovitev, Filozofske drobtinice ali drobci filozofije*, Ljubljana 1987b, s. 184.

¹⁰⁶ Levinas, »Existence and Ethics«, v: *Kierkegaard: A Critical Reader* (ur. J. Rée, J. Chamberlein), Oxford 1998, s. 31.

¹⁰⁷ Hegel, *Fenomenologija duha*, Ljubljana 1998, § 475.

Simone de Beauvoir vzame to razumevanje človeške eksistence kot nujno paradoksalno za izhodišče in sprejme »Kierkegaardovo diagnozo« projekcije šibkosti na »šibki spol«. ¹⁰⁸ Jedro te projekcije, ki dvoumnost eksistence in napetost med nasprotji »posreduje«, »ukinja«, »objektivira« tako, da jih prenese na drugega, je, da: moški/človek nikoli ne more sprejeti končnosti svoje lastne eksistence in jo zato projicira na žensko. S končnostjo misli Beauvoir dva aspekta utelešenosti: temporalno končnost človeškega življenja, mortalnost; končnost moči, pasivnost, ranljivost, izpostavljenost nasilju. Beauvoir meni, da moški na žensko ne projicira le mortalnosti, pač pa vse, česar ne sprejema kot omejitev njegovega delovanja in volje. ¹⁰⁹ Drugi spol je nosilec tega bistvenega atributa privacije in izenačen z njim do take mere, da sam postane atribut-metafora za privatno. Ženska telesa postanejo lokacije smrti, mesenosti, pasivnosti. V njihovem čaru in plodnosti tiči propad, razkroj, degeneracija. Rojevanje je reducirano na golo reprodukcijo, repeticijo vedno istega življenja, ki ni nič »lastnega«, žensko pa obsodi na večno »imanenco«, zunaj zgodovine. ¹¹⁰

Toda, namesto razrešene paradoksalnosti človeške eksistence je možno tudi sprejemanje in prenašanje napetosti. Še več: spolno hierarhijo, asimetričnost, neenakost spolne relacije je možno razdreti le, če oba spola sprejmeta to dvoumnost lastne eksistence. Nesprejemanje in nepriznavanje ranljivosti človeškega življenja in medsebojne izpostavljenosti nasilju, obupen poskus zagotovitve varnosti ali maščevanje za prizadetost vodi (paradoksalno) v medsebojno razčlovečenje.

Beauvoir postavi naslovno vprašanje o ženski drugosti, a argumentira, da ženska *ni* druga. Zavrne Levinasov opis spolne razlike kot radikalne difference in jo obravnava kot primer mitičnega mišljenja,

108 Simone Beauvoir, *Etika dvoumnosti*, Ljubljana 2014, s. 11–15.

109 Simone Beauvoir, *Drugi spol 1.*, Ljubljana 2022.

110 Luce Irigaray, *Speculum de l'autre femme*, Paris 1974, in Adriana Cavarero, *Nonostante Platone: Figure femminili nella filosofia antica*, Roma 1990, raje govorita o »matricidu« oz. »ukradenem materinstvu« (»imitaciji« rojevanja, dialektični prisvojitvi rojevanja prek »ukinitve«, *Aufhebung*, kot »duhovnem rojevanju« in preporajanju).

ki ponavlja in ne problematizira spolne hierarhije. Beauvoir zato sprašuje, zakaj podobnost in recipročnost nista bili nikoli priznani, zakaj je ravno razlika postala bistvena do take mere, da je drugi definiran kot čista drugost. In odgovarja: »To je zato, ker relacija med moškim in žensko ni simetrična. Moški/človek reprezentira tako pozitivni kot nevtralni aspekt človeškega; ženska samo negativni.« Moški je tisti, ki definira žensko kot drugo, meni Beauvoir, in pri tem meri na Levina-
sov *Les temps et l'autre*: »drugost doseže svoj polni razcvet v ženskem«. »Moški definira žensko ne v njej, ampak v relaciji z njim.«¹¹¹ Ta relativnost ni relacija z drugim, ampak z drugostjo kot lastno mistifikacijo.

Levinas sicer skuša misliti drugega onkraj koncepta »alter ego« in ne zunaj razmerja. Razmerje po njegovem ne nevtralizira tujosti, ampak jo ohrani. Njegovo vztrajanje pri drugosti naj bi se skušalo torej ravno izmakniti zvajanju in podrejanju drugega lastnemu. Vendar se »mistifikacija« razkrije, ko se izkaže, da drugi v tej absolutni drugosti nima drugega, da drugi drugega ni moj drugi. (S čimer se tudi moja etična odgovornost konča.)

Kierkegaard argumentira, da je tenzija med opozicijami eksistenca človeka, a živimo jo lahko na različne načine. Napetost ambivalentnih nasprotij prihaja v grški tragediji do izraza prav kot medsebojna izpostavljenost nasilju, kot ranljivost človeškega smrtnega življenja, ki pa je junak noče sprejeti. A ko ta neukinljivi moment človeškega prestopi, ko se poskuša dvigniti onkraj prizadetosti, sproži krog nasilja. Kierkegaard namesto te tragične *hybris*, ki vzpostavlja skupnost (z vsemi njenimi varnostnimi institucijami), ponuja nek drugačen primer žrtvovanja, ki ne zahteva prestopa, ampak skok vere.

Za primer tega skoka v drugo vzame Abrahamovo žrtvovanje sina. Oče vere, v judovsko-krščansko-islamski Knjigi postavljen v ekstremno situacijo, da izbere Boga ali sina, je »tiha aporija«, kot pravi Derrida (*Dar smrti*), Kierkegaardovega psevdonima Johanna Silentia, ki v *Strahu in trepetu* izpostavi Abrahamov molk. Ko sliši božji glas, je

111 Beauvoir, *Drugi spol* 1., s. 81, op. 243.

poslušen; v svoji poslušnosti ne more spregovoriti z nikomer. Bog ne daje razlogov, zakaj to zahteva od Abrahama, zato gre Abraham skozi ta veliki džihad, notranji boj ali preizkušnjo-skušnjo brez razumevanja, zgolj z absolutno vero. Problem je, da svobodna volja in odločitev tu pade v popolno neodločnost, v nemoč in nejevoljo odločitve: *obupna* pozicija, prepuščenost na milost in nemilost, a božja milost terja ravno nemilost do sina, zvestoba izdajo zvestobe, vera izneverjenje. Ironija (Kierkegaardova) Abrahamove vere je, da je vera nevere, izneverjenja, prelomljene zaveze.

Silentio nas zapelje v ta skrajni kraj brez kraja in sugerira, da Abraham deluje pod teleološkim suspenzom etičnega. Vendar te ekstremne situacije ne gre jemati resno, ker ni ekstremna. Vsaka odločitev je suspenz etičnega, vsaka odločilna poteza je potencialno neetična, saj nima odgovora na začetku in samo suspendiranje sodbe sploh omogoča delovanje. Tudi če se dobro izteče, je ambivalentna: odločitev ne podpira tega, ki jo naredi, ampak on podpira njo; četudi pridejo najbolj pomembni rezultati iz nje, ne more zanikati možnosti, da nenadoma vse dobi drugačno interpretacijo.

Ali pa jo je treba jemati resno, a zakaj? Derrida prizna, da je treba suspendirati abstraktno pravičnost za dovolj dolgo, da bi delovali v svetu, a pritrjuje Levinasu, da je Silentio preozko fokusiran le na prvi glas Boga, ki kliče k žrtvovanju: »Abrahamova pozornost glasu, ki ga privede nazaj v etični red s prepovedjo izvršitve človeškega žrtvovanja, je najbolj intenziven moment drame.«¹¹² Zakaj sta drugi glas in delovanje iz drugega božjega klica manj absurdna? Obakrat mora Abraham verjeti, ne da bi imel za to kakršnokoli oporo, razen vere. Opirati se na etiko pomeni izpustiti božjo lekcijo: »etika je tu skušnjava.«¹¹³

Levinas, kot rečeno, oponese Kierkegaardu: »Trdi in agresivni stil mišljenja, vedno povezan z najbolj neskrupuloznimi in ciničnimi obli-

112 Derrida, *Dar smrti*, Ljubljana 2004, s. 6, 78.

113 Kierkegaard v svojih dnevniških zapisih predlaga, da Abraham res žrtvuje sina, ker meni, da je drugi glas skušnjava. Čudež se ne zgodi. Ko ga Bog vpraša, zakaj je to storil, odgovori, da ni mislil, da si Bog premisli v zadnjem trenutku. Kierkegaard

kami delovanja, bi lahko bil zdaj vzet resno kot način upravičevanja nasilja ...»¹¹⁴ Toda Levinas morda spregleda, da Kierkegaard prepušča bralcu sodbo: vitez ali morilec. Ali pa bralca sodbi: tudi če je Silentio »fanatično« ujet v absurdnost Abrahamove pozicije, mu to ne prinaša gotovosti, ampak neverjetno zbežnost in agonijo singularnega izkustva, ki ga opazovalec ne more povsem dojeti – kako naj bi ga torej sodil.¹¹⁵ Za Levinasa je Kierkegaardovo »egoistično« izzivanje sistema že ujet v obupnem krogu nasilja, ki mu lahko uide le transcendenca obličja drugega: »Nisem jaz ta, ki rezistira sistemu, kot je menil Kierkegaard, drugi je.«¹¹⁶ Toda katero obličje je obličje drugega: Abraham, ki sliši dva glasova, ima tudi dva sinova.

Božje preizkušanje predanosti, preizkus pripravljenosti »podrediti se« lastni šibkosti, brez katere ni človeškega, je po Kierkegaardu možno le, če ni niti izkušnja popolne predanosti, ki da vse, niti predaje, ki nečloveških zahtev ne vzdrži več. Toda ostaja dejstvo, da so nekateri izpostavljeni nasilju bolj in preveč. Je hierarhijo človeških bitij mogoče razdreti, kot meni Beauvoir, z iskanjem ravnovesja med paradoksalnimi nasprotji človeške eksistence in prenašanjem napetosti tega ravnovesja, ki šibkosti ne projicira na druge? Natančneje, kako najti samo to iskanje (ravnovesja) – se v njem preprosto znajdemo, ali je treba priklicati zasvetje drugosti, ki nam ne pusti spati ponoči in nas dela živčne podnevi?

Zdi se, da Levinasu uspe postaviti drugega na prvo mesto ravno zato, ker ne zahteva emancipacije, ampak sprejemanje točno te radi-

svari, da je taka aroganca trmasti dogmatizem, ki hoče slišati le prvi glas – poslušati le enkrat.

114 Levinas, *Existence and Ethics*, s. 31.

115 Če bi Silentia »vzeli resno«, bi Abrahamova slepa poslušnost sploh še imela kakšno zvezo z našim razumevanjem etičnega delovanja? Kierkegaard deli to zadrego – z bralci; istega dne izda *Ponovitev* s pripombami o farsu.

Levinasova polemika s Silentiom ne poskuša etično ukiniti religioznega, temveč Abrahamovo religijo promovirati kot etično zavezo, kjer dobi poslušnost glasu ali klicu smisel poklicanosti. Toda »skušnjava« drugega glasu je morda že prehitela Levinasa in naredila težko prepoznavno tudi obličje drugega, ki naj bi Abrahama iz ekstremizma vrnilo v človeško skupnost.

116 Levinas, *Totality and Infinity*, Hague 1979.

kalne in absolutne drugosti. Poklicanost v odgovornost do drugega je pred svobodo, svobodno izbiro. Je ponižnost, ki z Abrahamom odgovarja: tukaj sem. Model, vodilo te destitucije ega je »žensko«, natančneje »materinsko« telo kot telo za drugega. Dano drugemu, preden je dano sebi. V tej nesebičnosti subjektivnost izgubi vso svojo substancialnost in identiteto. Odgovarja drugemu, daje prostor drugemu, trpi za drugega, je subjektivnost v smislu pod-vrženosti. »Bolj pasivno od pasivnosti«, »pasivnost za drugega v ranljivosti«, »pasivnost potrpljenja«, »trganje od ust«, maternalno kot »nošenje par excellence«¹¹⁷ so metafore sub-jektivnosti v nasprotju z virilnostjo biti. Ženska je mati in nič drugega, struktura predoriginalnega sprejemanja, dovzetnosti za drugega, brez samoobrambe, ki ne hrani sebe, ampak drugega.

Vsa etična odgovornost se suče okrog Drugega in je pred golim obličjem tega absolutno drugega najprej pričevanje o ranljivosti, izpostavljenosti trpljenju, ki zahteva, da iznajdem občutek krivde za absurdno trpljenje Drugega, čeprav ga ne povzročam, ne razumem, ne zdravim, ne morem čutiti in deliti na njegovem mestu in namesto njega. A ta etika obsesivne odgovornosti do Drugega predpostavlja, da je Drugi en sam: »Če bi bila samo dva človeka na svetu, ne bi bil potreben zakon/sodišče, ker bi bil vedno odgovoren za in pred drugim. Kakor hitro so tu trije, postane etično razmerje z drugim politično in vstopi v totalizirajoči diskurz ontologije.«¹¹⁸ Etika odgovornosti do Drugega (*autrui*) je torej istočasno etika neodgovornosti do drugega drugega (*l'autre*).

Tina Chanter¹¹⁹ kljub drugačnemu tonu in kljub temu, da je ne zanima Levinasova uporaba »ženskega« za opis erotičnega, ampak etičnega odnosa,¹²⁰ pritrjuje kritiki Simone de Beauvoir, da je njegova radikalizacija ženske drugosti mistifikacija, ki utrjuje spolno hierarhijo.

117 Levinas, *Otherwise than Being*, Pittsburgh 1998, s. 71–75.

118 Richard A. Cohen, *Dialogue with E. Levinas. Face to Face with Levinas*, Albany 1986, s. 13–33.

119 Tina Chanter, »Hands that give and hands that take: the political of the Other in Levinas«, v: *Levinas, Law, Politics*, London 2007, s. 76 sl.

120 Poenostavljeno: erotični odnos do ženske kot radikalne, misteriozno druge v Levinasovih zgodnjih delih (*Les temps et l'autre*, 1947) in etični odnos iz-obličja-v-

»Še slabše«, »določeni drugi«, »marginalizirane ženske« in »zatirani, razlastninjeni Palestinci«¹²¹ so zgolj »použiti in izločeni«, »sprejemajoče matere«, ki pomagajo konstituirati njegovo filozofijo, ne da bi bila njihova obličja prepoznana kot obličja, ki zahtevajo etični odziv. Levinasova etika kot prva filozofija zahteva brezpogojno gostoljubje, vendar ga ne ponuja, temveč ga terja zase in terja ga od žensk – kot njihovo ženstvenost. Brez nje ne bi bilo doma, bivališča, naselitve, veselja. In enako ga terja tudi od Palestinecev. Brez njih ne bi bilo dežele, v kateri bi bivali in uživali. Ti drugi s svojo nevidnostjo in diskretno gostoljubnostjo, ki jim je vsiljena, omogočajo etiko postavljenosti pred zahtevo Drugega, vendar so sami vedno že izločeni iz nje.¹²² Levinasovo branje *Oresteje* se tako sklicuje na neznance, ki so sprejeli Oresta kot »golo obličje« v skladu z zakonom gostoljubja do tujcev, a prekosi celo Apolonov mizogini zagovor: mati ni samo tujka, je tujka Tujca, druga Drugega, ki (brez izbire) konstituira svojega morilca kot (etično pozicijo) Drugega, a sama ni vredna zaščite.

-obličje (*Totalité et infini*, 1961), kjer jo poudarjanje maternalnosti postavi v pozicijo druge za Drugega, torej sekundarne druge.

121 V famoznem radijskem intervjuju, 1982, je Levinas zavrnil Palestinec: »Moja definicija drugega je popolnoma različna. Drugi je sosed, ki ni nujno rod, a lahko je. In v tem smislu, če si za drugega, si za soseda. A če sosed napade drugega soseda ali ravna z njim napačno, kaj lahko storiš? Tedaj drugost navzame drugi karakter, v drugosti lahko najdemo sovražnika, ali smo vsaj soočeni s problemom, kako vedeti, kdo ima prav in kdo narobe, kdo je napačen in kdo pravi. So ljudje, ki so napačni« (»Shlomo Malka: Interview with Emmanuel Levinas and Alain Finkelkraut on Radio Communauté 28. Sept. 1982«, v: *The Levinas Reader*, ur. S. Hand, Blackwell, Cambridge, MA 1989, s. 294).

122 V navedenem intervjuju prizna, da Palestinci niso odgovorni za shoah, toda: »ker so vsi ljudje odgovorni za vse Druge«, »vest« diktira, da gostoljubno sprejmejo Izrael ... Tako Levinas Penelopino gostoljubnost do nadležnih in nasilnih snubcev naloži Palestincem. Njihova izpostavljenost nasilju je feminizirana in kot taka ni vidna. Tako kot materinska gostoljubnost, ki daje svoj prostor drugim in jih tiho gosti, omogočajo njegovo etiko, ne da bi dobili mesto v njej. Treba je pritrdi temu »še slabše« Tine Chanter: tako kot ženske se tudi oni »ne kvalificirajo kot absolutni drugi, do katerega je maskulini jaz Levinasove etike neskončno zadolžen«, ker so v tej etiki zgolj izrabljeni in izvrženi, »so abjekti«, ki razkrivajo skrito prebavo njegovega diskurza ženeroznosti (s. 76).

Sicer dovolj znana redukcija ženske na materinstvo dobi tu neko še temnejše ozadje, na katerem se ženska radikalna drugost ne kaže zgolj kot tujost, ampak kot monstroznost. Materinsko telo ni samo (ženska) »deformacija« (*anaperian*),¹²³ odstopanje od (moškega) generičnega tipa, ki je najbolj običajna oblika nakaznosti, ampak je kot »dvojno telo« pošastno (*teras*). S svojo ambivalentnostjo monstrozno telo destabilizira normativno. V neprepoznavnosti lastnega telesa, ki se kaže kot tuje, ni le deformacija, ampak deformativno. Ker ne kontrolira svojih mej, spravlja v nered meje drugih. A hkrati (kot vsi monstri) prav s tem, ko uteleša-kaže to mutacijo kot fluidnost in plastičnost, omogoča konsolidacijo normalnega, ki se distancira, odvrne od te odvrtnosti.

Čeprav »drugo stanje« in rojevanje ni »imitatio Christi«, se monstrozno materinsko telo, ki »se daje za druge«, že zelo zgodaj poveže s Kristusovim.¹²⁴ Monstrozna »heterogenost« Bogočloveka je tema

123 Aristotle, *De Generatione Animalium/ Generation of Animals*, Loeb CL, 1943.

124 Srednjeveška anahoretinja Julian iz Norwicha (*Kazanja*, 1373) skozi monstroznost reproduktivnega ženskega telesa, ki hrani druge z lastnim telesom in krvjo, razodene materinskost v sveti Trojici – Kristus kot Bog-mati, ki daje svoje rešnje telo in kri za nas. In kot Marija paradoksalno nosi v sebi telo svojega stvarnika, po in v katerem je, Kristus, »naša resnična mati«, ki daje rojstvo vsemu, vključuje in je hkrati vključen v tem, kar rojeva. Božja Troedinost in Kristusova dvojna narava se v poznem srednjem veku začeta kazati kot hibridnost ne le mističarkam (o tem Sarah Alison Miller, *Virgins, Mothers, Monsters: Late Medieval Readings of Female Body Out of Bounds*, Chapel Hill 2008).

David Williams (*Deformed Discourse, The Function of the Monster in Medieval Thought and Literature*, Montreal 1996, 133) trikefalno upodabljanje svete Trojice, tj. asociacijo božjega z monstroznim, poveže z apofatično teologijo Dioniza Areopagita in njegovega prevajalca: »Bog je paradoks, paradoks je Bog, in kot tak je Bog ultimativni monster.« Monster (od *monstrare*), nakaza s paradoksalnimi deformacijami, »nakazuje«, da tako kot telesna oblika ne more držati netelesnega, tudi logos ne zbere Enega. Ta neadekvatnost človeškega mišljenja pride do izraza v simboličnem jeziku tradicij pošastnega, grotesknega, ki kot »deprezentacije« služijo, da se osvobodimo antropomorfnih reprezentacij.

Robert Mills (»Jesus as Monster«, v: *The Monstrous Middle Ages*, Toronto 2003, 28–55) pa meni, da ne gre le za paradoks spoznanja nespoznanega, ampak prav za »paradoks učlovečenja Boga«, »neskončnega v času« krščanske vere. Hibridnost

nekega drugega Kierkegaardovega preizkusa vere, *Vaje v krščanstvu*.¹²⁵ V njem ne gre za to, da Bog sam naredi to, kar je Abrahamu prihranil, tj. žrtvuje lastnega sina, temveč prav za paradoks utelešenosti Boga v tem človeku, Jezusu iz Nazareta: da je ta posameznik hkrati Bog – in kakšen posameznik! (PC 59 sl.). Bolj kot ponižanje Boga v človeka spremljamo tu ponižanje Boga kot človeka, tj. ponižanost njegovega zemeljskega življenja. Jezus namreč ne živi kot »dobri meščan«, ampak kot revež, obrobnež, brezdomec, ki se druží z družbenimi izobčenci, grešnicami, gobavci, norci in konča kot kriminallec. Če je tak človek hkrati še Bog, pa ga to dokončno izloči iz človeške skupnosti. S svojo nespodobnostjo, žaljivostjo, blasfemijo, nemočjo vzbuja lahko le odpor, zgroženost, gnus, skratka – pohujšanje (PC 59 sl.).

Da bi izstopil v svoji skrajni pohujšljivosti (na »pohujšanje« nad njim, *skandalizo*, izrecno opozarja več mest v *Evangelijih*), Anti-Climacus izpusti časovno-prostorsko distanco (kar je star recept za ustvarjanje pošasti) in naredi Jezusa za sodobnika (PC 48 sl.). Da bi poudaril sodobnost »Gostitelja« (pravzaprav le »Vabitelja na očeto-vo gostijo«), na sceno postavi prepoznavne, karikirane osebe svojega časa in sproži predstavo. Vsaka od njih (klerik, filozof, politik, spodobni meščan, cinik itd.) skuša tega Bogočloveka spraviti v sklad s svojim kategorialnim aparatom, vendar se ta vedno izkaže kot eksces. Vse odbija. In prav to je tisto, na kar meri avtor: pohujšanje. Ne samo, da nihče ni pripravljen zaradi njega in njegove družčine tvegati lastne marginalizacije, pohujšanje, ki ga vzbuja to zanemarjeno, trpinčeno »telo, ki se daje za nas«, razkrije, da »dobri kristjani« pač častijo etablirani družbeni red kot božji.

»Sodobniki« padejo (estetsko, etično in religiozno) v prazno. Izkaže se, da Bogočlovek ni prepoznaven. Krščanstvo, ki je izbrisalo njegovo pohujšljivost in ga naredilo neposredno znanega, domačega,

vidi kot bistveno potezo monstroznosti. Ne gre le za nezdržljivost nasprotij, ki jih ni mogoče posredovati, ampak prav za združenost, hkratnost, sočasnost – ne le različnih časov in aspektov časa, ampak večnega in časnega.

¹²⁵ Kierkegaard, *Practice in Christianity*, Princeton 1991.

spregleda, da brez pohujšanja tudi ni vere. Preizkus pokaže, da je, seveda, Kristus kar se da različen od tega, kar večina pričakuje. Reakcije »sodobnikov« se razlikujejo le toliko, da karakterizirajo njih same, a nihče ni voljan sprejeti te nore pojave preganjanega »božjega človeka«. Njegova »škandaloznost« prebije, transcendira horizont možnega pričakovanja in zahteva never(jet)no vero, ki gre skozi pohujšanje. Tako kot se z božjim glasom ni mogoče uglasiti, ampak jemlje glas, Bogočlovek ni le navzkrižje (ponižanja in vzvišenosti, svetosti in nespodobnosti), pač pa križanec. Anomalnost, ki »žali« normalno. Edine izjeme, ki jih Kristusovo »ponujanje sebe« ne odbija, so ženske; v njem prepoznajo materinsko »telo in kri«, ki se daje kot vir življenja za druge.

Njegova »drugost« ni le radikalna in absolutna, ampak je prav »monstruozna«, »žali«, »odbija«, »se gnusi«, »ogroža« ne le pripravljenost sprejemanja, ampak same meje sprejemljivega. Neadekvatnost križanca (katerega svetost ni nikoli prava svetost, ampak je »nekaj drugega«) nas najprej obrne proti veri kot norosti, a potem se razum izkaže za normo socialne skupine, ki definira, kaj šteje kot razum. S tem se ne le teorija kot neavtonomni izrastek socialnih praks, pač pa tudi praktična etična izkušnja izkaže za užaljeno spodobnost. Kierkegaardov izziv ni zgolj vera v absurd, temveč, kako premagati užaljenost, iti čez žalitev, skozi »pohujšanje«. Pri tem njegova podoba »asocialnega«, »ločenega« misleca mutira v »miselnega eksperimentatorja«, ki se mu kritika in subverzivnost zdita prekratki, da bi zajeli to, kar »se upira«, »gnusi«, ostaja v še tako revolucionarnem spreminjanju nespremenjeno in ga spodnaša. Obupno stanje družbe, etablirani družbeni red je treba zgroziti, užaliti, škandalizirati v njegovem samo-čaščenju in pobožnosti.

Vztrajanje pri pohujšanju kot ključnem momentu vere pušča odprto, ali je utelešenje Boga v ponižanem, celo razčlovečenem človeku akt rezistence, ki te, »ki so obteženi«, vabi k sebi, da bi jih »poživil«. Ali pa je ta klic morda poziv k sprejemanju in prenašanju trpljenja in zlorab z obetom slabe tolažbe. Za Kierkegaardovega Anti-Climacusa je prava pobožnost imitacija Kristusa, ki jo razume kot imitacijo njegove

učlovečenosti. Čeprav je zanj pomembno, da je ta človek hkrati Bog, mu to pomeni, da je njegova božanskost neločljivo povezana s ponižanjem, in ne obratno (da je kot človek deležen božje vseomogočnosti). Kristus se ne odreka moči in nebeški slavi kot Bog, ki se prostovoljno poniža, ampak kot ta beden, trpeči, ponižan in preganjan človek trdi, da je Bog. Pravi imitator ni ta, ki potrpežljivo prenaša trpinčenje in tiho pristaja na zatiranje vseh vrst, ampak ta, »v katerem (krščanski) svet vidi kriminalca« (PC 114), torej svojega nasprotnika, in ga zato preganja. To preganjanje je za imitatorja edina povratna informacija, da je na pravi poti, na poti prave vere.

Drugi spol. Simone de Beauvoir

Simone de Beauvoir (se) na začetku *Drugega spola*¹²⁶ sprašuje, »ali sploh so ženske«, »ali še obstajajo, ali bodo vedno obstajale, ali je zaželeno, da obstajajo, kakšno mesto zavzemajo v tem svetu, kakšno mesto bi morale zavzemati« (DS 1, 9). Sara Heinämaa, meni, da ta uvodna vprašanja lahko razumemo »kot običajna fak-tualna vprašanja o stvareh v svetu in nanja odgovarjamo z ,da' ali ,ne', odvisno od našega izkustva, interesa, besedne rabe. Lahko pa vzamemo ta vprašanja v filozofskem smislu kot vprašanja o pomenu biti in realnosti.« Po njenem Simone de Beauvoir ne skuša dokazati ali zanikati realnosti eksistence žensk, ampak ji gre primarno za postavitev »fundamentalnih vprašanj o ženskem načinu biti: Kako je? Je njeno bivanje realno? In kaj menimo z realnostjo, če menimo, da je? Če sledimo tej smeri spraševanja, problemi ne morejo biti rešeni preprosto s sklicevanjem na naša izkustva, temveč je treba raziskati tudi osnovo in pomen izkus-tev.«¹²⁷

»A najprej: kaj je to ženska?«

Trivialno dejstvo, da pač obstajajo ženske, kot opaža Beauvoir, po eni strani utrjuje prepričanje, da so ženske vedno ženske, da nobena revolucija ne more spremeniti tega »večno ženskega«. Po drugi strani pa se ta samoumevna gotovost sprevrča v bojazen, da ženska izginja, da ne obstaja več, če pa že, so ji dnevi šteti, da torej morda sploh ni nikoli obstajala. Ženska je tako nespremenljiva v svoji ženskosti, brezčasna in nezgodovinska, a hkrati vselej neadekvatna.

126 Delo je prvič izšlo 1949. leta, sl. prevod Suzana Koncut, Delta, Ljubljana 1999/2000.

127 Sara Heinämaa, »Beauvoir's Phenomenology of Sexual Difference«, v: *The Philosophy of Simone de Beauvoir*, Critical Essays (Margaret A. Simons ur.), Bloomington, IN, 2006, s. 29.

Ženska (kljub temu »svojemu« domnevnemu »večno ženskemu bistvu«) ni nič bistvenega. »Moškemu se kaže predvsem kot spolno določeno bitje: ona je zanj spol v absolutnem smislu. Določena je glede na moškega in se razlikuje glede nanj, ne pa on glede nanjo. On je Subjekt, on je Absolutno: ona je Drugi« (DS 1, 14). Ne gre zgolj za to, da je ženska drugega spola kot moški, ampak, da je reducirana na spol, medtem ko moški ni zgolj človek moškega spola, temveč predstavlja hkrati merilo, kaj je človek. Kot tak ni ujet v spolno razmerje, ni zgolj eden od členov v relaciji, ni relativen glede na svojo soodnosnico.¹²⁸ Beauvoir zanima, kako je bila ženska postavljena v ta položaj.

»Ženska je prav gotovo, tako kot moški, človeško bitje: a to je abstraktna trditev, dejstvo je, da je vsako človeško bitje vedno posamezno situirano« (DS 1, 10). Abstrahiranje, iztrganje iz situacije, v katero je postavljena, ne prinaša nobene osvoboditve. Absolutni tip človeka je moški tip (DS, 13). Izenačevanje v tem primeru pomeni razpustitev in ukinitve. Biti ženska pomeni biti na način, ki ni spolno nevtralen kot moški. Razmerje med spoloma ni simetrično: »moški predstavlja obenem pozitivnost in nevtralnost, tako se v francoščini beseda ‚les hommes‘ (moški in ljudje) uporablja kot oznaka človeških bitij. Ženska nastopa kot negativnost, tako da je vsaka določitev, ki se ji pripisuje, omejitve, brez recipročnosti« (DS 1, 12). Te negativnosti ni mogoče »nevtralizirati« v splošen pojem človeka. Obstaja le množstvo žensk brez enotnosti. »(T)ako se v francoščini zanj rabi oznaka ‚spol‘« (DS 1, 13) – ne kot eden od obeh spolov, ampak od spola neločljivo, povsem ujet v to »nebistveno nasproti bistvenemu«.

128 Pri tem se Beauvoir v opombi sklicuje na Levinasa, ki je v razpravi *Čas in drugi* (1947) »to idejo najbolj nedvoumno izrazil«. Zmoti jo predvsem, »kako odločno Levinas prevzema gledišče moškega, ne da bi opozoril na recipročnost subjekta in objekta. Ko zapiše, da je ženska nedoumljivost, ima s tem v mislih, da je nedoumljivost za moškega.« Ne ukvarja se z Levinasovim filozofskim projektom, v katerem skuša ta s koncepcijo »drugosti«, ki jo povezuje z »ženskostjo«, izzvati tradicionalno prednost istosti, enega, celote ter tako tudi komplementarnosti, recipročnosti, simetrije. Kljub temu ostaja relevanten njen pomislek, ali preseganje recipročnosti, ki sploh nikoli ni bila dosežena, kljub vsej filozofski radikalnosti, ne pomeni zgolj »potrditve privilegija moških« (DS, 14).

Moški, seveda, tudi ni vse, kar je, to je šele kot človek, kot izenačljiv s človekom. Ženska tudi ni preprosto zgolj nič, to je šele kot spol, kot izenačljiva s spolom. Kot človek je eno, kot spol pa je nekaj drugega.

Spraševanje po bistvu »ženske« se izkaže za brezpredmetno, za »ontološko razočaranje«. Teoretski um je prav v tem spraševanju po bistvu moški, za katerega spol ni bistven. Medtem »žensko« obstaja kot faktično množstvo žensk, ki ga v tej heterogenosti ni mogoče zajeti v eno. Kako potem to »pred-teoretsko množstvo« sploh postane tema znanosti? Tu se vprašanje obrne. Ne gre za to, kako naj »ženska« postane nekaj bistvenega, ampak za problem, kako misliti to množstvo kot ne-eno in v tej pred-ontološki neizenačljivosti. Mišljenje drugega zahteva drugo mišljenje.

Beauvoir zavrne biološko, psihološko, ekonomsko obravnavo spola in spolnih razlik in skuša vprašanje, kako je biti ženska in zakaj je definirana v to, kar je, misliti z vidika njene situiranosti v svetu. Biološka perspektiva reducira ženske na njihova telesa, abstrahirana od situacij, v katerih šele ima njihova telesnost pomen, kakršnega ima. Pri tem ne zanika bioloških dejstev. Pokazati hoče, da so ženske s svojimi reprodukcijskimi funkcijami »šibki spol«, ker živijo v moškem svetu. Problem torej ni povezan s tem, kaj je »ženska«, ampak z njeno situacijo. Čeprav pravi, da njeno razumevanje »situacije« sledi Heidegguru, Sartru in Merleau-Pontyju, ga prav skozi opisovanje ženske situacije v svetu tudi spremeni. Medtem ko pri Sartru, recimo, moja aktivnost konstituira situacijo, Beauvoir ugotavlja, da so ženskam možnosti izbire delovanja omejene. Ženske se v (obstoječem) svetu le težko situirajo. Tako je ženska situacija, paradoksalno, da nima nobene situacije. Ženske situacije so oropane pomena. Ne gre za to, da ženska nima moči »po naravi«, pač pa da žensko telo kot situacija nima mesta v svetu, temveč je reducirano na fiziološko telo (maternico, jajčnike, prsi). Biti v svetu tako zanjo postane biti za moškega.¹²⁹

129 Karen Csajko, *Beauvoir and Woman's Situation: Context and Women's Bodies in the Second Sex*, Chicago 2013 (ženska »nezasidranost« v svetu se po njenem kaže v

Avtorica *D drugega spola* se ne zavzema za žensko »drugost«, ki jo oddalji v nedoumljivost, večno vprašanje in misterij. Drugost na sebi, absolutna drugost in tujost, nedoumljivost, zunaj komplementarnosti, zunaj obstoječe celote, ne kot njen del. Beauvoir tega ne sprejme; zanjo je to brisanje odnosa. Ta »ženska nedoumljivost je nedoumljivost – za moškega« (DS 14). Ne izhaja iz »ženske skrivnostnosti«, ampak iz asimetričnosti odnosa, ki zgodovinsko nastane, »ko se eden izmed členov uveljavi kot edini bistveni in pri tem zanika vsakršno relativnost glede na svojega soodnosnika ter tega definira kot čisto drugost« (DS 15).

»Drugo izkustvo«?

Razen očitnosti, ki bije v oči, da ženske so, da obstajajo, da se vidno razlikujejo, da so drugačne, so ontološko neprepoznavne. Nekaj tako partikularnega se daje le v partikularnem izkustvu. Ženskem izkustvu?

Odkar je Joan W. Scott objavila svoj članek *Experience*,¹³⁰ je postalo jasno, da ni potreben le »nek drug um«, ki bi »problematiziral formacijo spolov, ne kot nujni, temveč, nasprotno, kot kontingentni sistem praks in razkril vseprisotnost sistemov spolov, ki učinkujejo na vseh področjih družbene prakse«,¹³¹ ampak je predvsem tudi izkustvo kot nekakšna neovrgljiva referenca postalo problem. Emancipacijske teorije, ki temeljijo na »predočanju izkustva«, ne zadoščajo, saj ne upoštevajo, da se izkustvo s svojo domnevno neposrednostjo, avtentičnostjo, samo-razvidnostjo oblikuje vedno že v ideoloških sistemih in je z njimi določeno (torej ravno ni nič neposrednega, avtentičnega ...). Stava na pristnost izkustva, skratka, spregleda (zgodovinsko) proizvedenost

abstraktni emancipaciji in stalni možnosti izgube že pridobljenih pravic).

130 J. W. Scott, »Experience«, v: J. Butler/J. W. Scott (ur.), *Feminists Theorize the Political*, New York 1992 (22–41).

131 Linda Martin Alcoff, »Fenomenologija, poststrukturalizem in feministična teorija (O pojmu izkustva)«, *Phainomena* 7/23–24, 1998, s. 309.

samega izkustva, sklicevanje nanj lahko le reproducira pogoje, ki so podlage takega izkustva, zato ne more prispevati k njegovi transformaciji.

Izkustvo ne samo da ni samo-razvidni temelj pojasnjevanja; dokler ni na voljo jezika, tudi izkustvo ni mogoče. Brez sprememb v diskurzu, ostaja drugo neizkusljivo. Primeri za to so različne oblike spolnega nasilja. Dokler ni izrečeno, dokler se o tem ne razpravlja v javnosti, sicer obstaja in je »občuteno na lastni koži«, vendar ni izkušeno *kot* nasilje. Žrtev se tako, na primer, ne zmore prepoznati kot žrtev in se ima za krivo ipd. To »neizkušenost izkustva« se izrablja, ko se poskusom njegove ubeseditve podtika, da namesto osvoboditve povzročajo (nepotrebne) travme.

Kljub temu je problematično pripisovati zmožnost spreminjanja diskurzu, težnjo k ponavljanju pa izkustvu. Tudi če se izkustvo vzdržuje s ponavljanjem, to ne dokazuje nujno nespremenljivosti izkustva, ampak ravno njegovo nestabilnost. Vsaka ponovitev, ki ga utrjuje in ohranja na videz nespremenjenega, vedno tudi že (neopazno) odstopa in ga spreminja. Izkušanje tako ne pomeni le kopičenje izkušenj in prevzemanje izkustvenih obrazcev, ampak hkrati ravno doživetje nečesa drugega, še nepreizkušenega.

Ko Simone de Beauvoir v *Drugem spolu* govori o različnih vrstah ženskega »živetega izkustva«, razkriva prav nenormalnost »normalnega ženskega izkustva«. Nenormalnosti ni mogoče reducirati zgolj na »ekscesne« primere (npr. posilstvo na zmenku ali v zakonu), temveč nasprotno. Spolno izkustvo je v asimetričnem razmerju netravmatično zgolj izjemoma. Normalnost je torej tu ekscesna. Ko je prevlada enega spola nad drugim tolikšna, ni več mogoče govoriti o spolnem razmerju v smislu sorazmerja in recipročnosti.

V svojih analizah situacije žensk razloži, kako je patriarhat »žensko« spremenil v brezčasno kvaliteto, ki ženske in njihovo izkustvo omeji na prazno ponavljanje preteklosti. Ta brezčasna in večna »ženska usoda« (biološka in družbena) ženskam odreja možnost novega izkustva in jih sili v življenje reprodukcije, repeticije, ohranjanja;

»postati ženska« je razumljeno kot nenehno ponavljanje tega, kar se od »ženske« vedno že pričakuje.

Z deskripcijo ženske umeščenosti v svet, zgodovino vzpostavitve spolne hierarhije, mitologije v prvem delu ter razvoja-»nastanka« ženske iz otroka, ženskih položajev (žena, mati, prostitutka, starka), njenih spolnih drž (narcistka, zaljubljenka, mističarka, neodvisna ženska) v drugem delu, »zasebne izkušnje« žensk spreminja v »(jezikovni) dogodek drugega spola«. »Živetega ženskega izkustva« ne jemlje kot podlago za izgradnjo neke empirične znanosti, ampak ga razume kot izkustveno situacijo, v kateri se vedno že nahajamo. Situativnost izkustva pomeni, da izkustvo ne more biti nikoli preprosto objektivno in spolno nevtrarno.

Izkustva torej ni mogoče vzeti kot načina dostopanja do predmeta raziskave, ampak mora ta izkustvena situacija sama postati predmet raziskave. Ne izkustvo predmeta, ampak predmetna naravnost izkustva kot tema – v tem se Beauvoir drži Husserlove fenomenološke tradicije. Kot ugotavlja L. M. Alcoff,¹³² je naraščajoči vpliv post-strukturalizma v 70. letih očital fenomenologiji prav tematiziranje izkustva zunaj kulture in zgodovine. Na tem temelji glavni ugovor, da ni mogoče nekritično sprejeti subjektivnih izkušenj žensk brez izzivanja ideologij spolov. Ko ženske izpovedujejo svojo srečo za domačim ognjiščem, je jasno, da so take izkušnje proizvod strukturnih sil, ki zaznamujejo in proizvajajo subjektivnosti in vnaprej omogočajo in določajo izkustvo ter interpretacijo »lastnih« izkušenj.

Simone de Beauvoir je jasno, da izkustvo ne more biti preprosto vzeto kot baza evidenc, ampak mora postati njegov ustroj predmet raziskav. S tem da, ko gre za drugi spol, subjekta in njegovega izkustva sploh ni potrebno šele postaviti pod vprašaj; ko gre za ženske, že izhajamo iz zatečenega stanja, da niso avtonomni subjekti in njihovo izkustvo ni njihovo. Da je avtentičnost ženskega izkustva ravno neavtentičnost. Je izkustvo drugega, pri čemer je ta drugost vsiljena, je

132 Alcoff, *Fenomenologija, poststrukturalizem in feministična teorija*, s. 303 sl.

produkt zgodovine in kulture in ni nič »izvorno ženskega«. Žensko izkustvo je vedno najprej izkustvo drugosti. Ženska je, kot pravi, vedno že potisnjena v »imanenco«, brez sveta in zgodovine, vendar je to ravno zgodovinski način, kako ji je biti v svetu. Proizvedenost sveta in znotraj-svetnega izkustva, ki prihaja tako do izraza, pa ne pomeni, da ne obstaja, da nas ne zadeva, da nismo v njem. Drugače bi tudi izzivanje ideološke proizvedenosti ne moglo računati na kakršnokoli dejansko spremembo in predvsem ne bi moglo proizvesti dejanske osvoboditve, ampak bi bila to le (ideološka) produkcija svobode. Čeprav je izkustvo drugega produkt dominacije in subordinacije, pozicija drugega hkrati omogoča drugo izkustvo.¹³³

Silvia Stoler¹³⁴ skuša pokazati, da je post-strukturalistična interpretacija fenomenološkega izkustva zgrešila, saj Husserlovega fenomena kot »tega, kar se kaže«, ni mogoče razumeti v empirističnem smislu. Da sploh pridemo do fenomenov fenomenologije, se je potrebno vprašati nazaj iz »splošne vere v gotovost izkustveno danega sveta«, iz »objektivnega izkustva« k njegovim »subjektivnim načinom dajanja«. To zvajanje nazaj (redukcija) se izogne prevladujočim epistemološkim konstrukcijam tako, da izpostavi, *kako* se konstruirajo. Ne gre torej za vračanje k izkustvu kot izkustveni danosti, ampak ravno k načinom, kako se daje. Tudi kadar Husserl govori o *Lebensweltu* kot svetu »neposrednih evidenc«, jih razume kot načine evidentiranja. Neposredno zrenje se v svoji intencionalni strukturi izkaže kot podtikanje (bitne) identitete pojavnemu mnoštvu, torej vedno že kot konstruiranje »nečesa«. To pomeni, da je kakršnakoli danost sveta vedno že produkt načinov gledanja. Medtem ko je za empirizem izkustvo nečesa čutno dani material za teoretsko obdelavo, je za fenomenologijo izkustvo

133 Za feministično »*Standpoint Theory*« tako marginaliziranim skupinam prav ta njihova pozicioniranost omogoča izkušnje in vednost, ki niso dostopne dominantni kulturi. O tem M. E. Bowen, M. H. Gilbert, E. G. Nally v uvodu v zbornik *Believing Ancient Women, Feminist Epistemologies for Greece and Rome*, Edinburgh 2024.

134 Silvia Stoler, »Zur poststrukturalistischen Kritik an der Erfahrung im Kontext der feministischen Philosophie«, v: *Feministische Phänomenologie und Hermeneutik*, Würzburg 2005 (139–171).

intencionalno, s čimer je izkušeno vedno že »stvar« razumevanja in interpretacije.

Vidno polje je vedno obdano z nevidnim, tudi če ne bi gledali selektivno in ne bi videli zgolj tega, kar »hočemo videti«. Če iščemo obлеко, na primer, ne vidimo omare; lahko sicer vmes postanemo take volje, da jo še pospravimo in celo ugotovimo, da potrebujemo novo, vendar bo kljub temu vedno ostalo še neko ozadje, ki se naposled vendarle izmakne našemu »posegu«, pa naj bo ta še tako daljnosežen in neosredotočen. Dojetje je tako vselej neko podjetje. Intencionalnost, s katero operira fenomenologija, je prav to obračanje k nečemu, poseg. Brez te naravnosti na nekaj ne bi ničesar videli, ampak bi morda le občudovali lepe barve.

Še bolj kot Husserl to poudari Merleau-Ponty, govoreč o »nasilnosti« izkustva, ki tiči že v »nedolžni« zaznavi in ne šele v pojmu, ki dobesedno poprime ali povzame realnost. V svoji *Fenomenologiji percepcije* zaznavo označi kot »nasilni akt«, ki nekaj vključi tako, da drugo izključi. To transcendentalno nasilje po njegovem ni destruktivno, ampak produktivno. Ne gre za deficit, za pomanjkljivo zaznavanje, ampak prav za možnost zaznavanja. Poseg omogoča, da za nas sploh so stvari in drugi, ne iluzije.

Husserlov »fenomenološki preboj« ni v ugotovitvi, da se »nekaj«, »neko eno« pač kaže na različne načine, temveč da je množstvu različnih načinov kazanja podtaknjena identiteta. To »podtikanje« ali »podgrajevanje« (substruiranje) Husserl prepozna kot tetičnost zavesiti: zavedanje ne more, da ne bi predpostavljalo biti. To predpostavljanje, ki opredeljuje že predznanstveno, doksično življenje, se prenese in dovrši v znanstvenem objektivizmu, kjer je množstvo različnih možnih kazanj izrecno vzeto kot zgolj pojav, le videz tega, kar naj bi bilo za pojavi. To identitetno točko imenuje Husserl »prazni X« in je nekakšna ničelna točka kazanja. Da bi sploh odprli vprašanje izkustva in njegovih struktur, je potrebno dati to predpostavljanje biti v njeni identiteti v oklepaje (skupaj z zahtevo po objektivnosti kot dominantnim kriterijem spoznanja).

Merleau-Pontyjeva transformacija Husserlove transcendentalne fenomenologije, ki izhaja iz izkustva, zasidranega v telesnosti (torej iz konkretnega izkustvenega subjekta in situiranosti njegovega izkustva), vztraja pri avtentičnosti tega, kar nas zadeva, ne glede na to, kako realno, utemeljeno in upravičeno je. Za razliko od post-strukturalizma, ki poudarja neavtentičnost izkustva in meni, da mu je identiteta podtaknjena šele v diskurzu, da je ideološki produkt, je za fenomenologijo že izkušanje možno samo kot identificiranje. Izkustvo je že samo po sebi konstitutivno, lahko bi rekli tudi – ideološko. Avtentično je samo zato, ker za njim ni ničesar in ker nas svet, čeprav ga »sami« konstituiramo, vendarle zadeva. Četudi je, recimo, strah, ki ga izkušajo ženske, prazen, ali zgolj produkt vladajočih ideoloških diskurzov – izkustvo žensk pač, ki naj bodo v strahu (kot narekuje tradicija, vzgoja, kulturni obrazci, prevladujoča praksa ...), ta strah zato ni nič manjši, jih nič manj ne zadeva ter je zanje prisoten in tudi pristno izkušen.

Fenomenologija se ne osredotoča na diskurziviranje izkustva, ampak na do-živeto izkustvo. Zdi se, da izpostavljanje doživljanja že samo po sebi daje izkustvu smisel nečesa pred-jezikovnega, pred-logičnega. A vprašanje je že, kako razumeti tako pred-jezikovnost: ali da je povsem zunaj jezika ali da je ravno v odnosu do jezika, čeprav še ni v njem. Merleau-Ponty skuša v *Fenomenologiji percepcije* pokazati, da tako kot zaznavanje barv ni neodvisno od naučenega razlikovanja barvnega spektra, ampak je možno šele v tem okviru, tudi vsako govorjenje predpostavlja sistem jezika. Vsak sistem jezika, sistem jezikovno določenih pojmov(anj) je za jezikovno skupnost povezujoč in zavezujoč. Toda tako kot govorjenje ne obstaja onstran jezika, tudi ta konstituiran jezik ne obstaja brez konstituirajočega jezika in tudi ne brez razlike z njim.

Kaj bi bilo torej to pred-diskurzivno izkustvo, ki ga post-strukturalizem kritizira in se dvomno pojavlja na robu fenomenologije? Husserl pogosto napotuje na ta rob, govoreč predvsem o pred-predikativnem izkustvu (*Erfahrung und Urteil*), Merleau-Ponty pa v Husserlovem smislu o primordialnem, pred-znanstvenem, pred-objektivnem, pred-zavestnem, ne-tetičnem, nemem izkustvu (*Fenomenologija*

percepcije). Pred-predikativno izkustvo bi bila neka čutna »enovitost« pojava, ki ni v logičnem smislu bližje določljiva enotnost. Predikativno izkustvo pa je ravno imenovano in s tem jezikovno identificirano. A tu je problem, ki se je pokazal že prej: kjerkoli je »nekaj«, se da to označiti z imeni in jezikovno identificirati. Pred-predikativno je neizrekljivo, ker je brezpredmetno. Kot nekakšna čutna frustracija, prizadetost. Ostane vprašanje, ali je potem to, kar sploh ni »nekaj« – nič. Alternativa: nekaj – nič (kar se da misliti in izreči – česar ni mogoče ne misliti ne izreči, nedojemljivo, neizrekljivo) ravno ne dopušča razlike, ampak alterira: to je to, ali pa ni to in je ne-kaj drugega, drugo, kar ne sodi sem. Zbriše spolno diferenco in jo potisne v diskurzivno identifikacijo spola in spolnega razmerja (ko porodniško osebje reče: deklica je ali deček je).

Toda, ali pred-predikativno izkustvo, čeprav ne na način apofantične sodbe, vendar ne identificira nekaj kot nekaj. Čeprav ni diskurzivno, ni neodvisno od diskurza ali jezika. Nima stavčne forme, je pa povezano z veljavnimi jezikovnimi konvencijami, ki posredno oblikujejo tudi ne-jezikovno izkustvo, vplivajo nanj iz ozadja. Pred-predikativno zapopadenje (ne na način spoznanja in sodb) nečesa, pravzaprav pred-nečesa, v možnosti, da se na jezik nanaša na različne načine in ne na en sam. Na način množstva različnosti in možnega razlikovanja, torej kot možnost, da je različno, da se razlikuje, še preden je nekaj (in ne nič od tega); množstvo pred enotnostjo, čeprav ne brez relacije z njo. Gre za vprašanje, ali je množstvo razlik zvedljivo na eno samo razliko, ki determinira vse ostale, ali pa je ta ultimativna razlika zgolj poskus poenotenja nezvedljive različnosti, ki prihaja do izraza ravno v jeziku. Na svoj način torej opisuje, kako diskurzivno omogoča in hkrati obvladuje ter disciplinira izkustvo (oz. kako neka neizrekljiva »prizadetost« vendarle pride do besede).

Zakaj ni/je »feministka«?

Simone de Beauvoir ni pustil zunaj glavnega feminističnega miselnega toka šele *linguistic turn*; njen položaj »znotraj feminizma« ne izhaja iz

razlik in nesporazumov med fenomenologijo in post-strukturalističnim feminizmom glede (ženskega) izkustva. Avtorica *Drugega spola* je (vsaj na začetku) feminizem zavračala. Če se liberalni feminizem zavzema za enakost oz. enakovrednost med spoloma, izhajajoč iz humanistične tradicije, da je tudi ženska človek, radikalni feminizem emancipacijo žensk nasloni prav na poudarjanje ženske drugačnosti in njene moči. Beauvoir pokaže, da tako kot ženske enakosti ni mogoče izpeljati iz njenega človeškega bivanja, tudi drugačnosti ni iskati v skrivnosti večno ženskega. Medtem ko se v spraševanju po bistvu izkaže za nebitveno, tudi »ženski svet« izven moškega ne obstaja, saj je bila ženska aktivnost skozi zgodovino zatrta in zvedena na ponavljanje. »Ženska se ne rodi, ampak to postane« – z vzgojo in drugimi socialnimi pritiski. Razlikovanje med biološkim in družbenim spolom, ki je značilno predvsem za ameriško feministično tradicijo, v francoski ni v ospredju že zaradi jezikovnih razlik, kljub temu pa je Beauvoir tu precej jasna – (drugi) spol je produkt zgodovine. O biologiji ženskega telesa ne govori, ker bi menila, da je »biologija njena usoda«, temveč ker hoče pokazati, kako v znanstvenem diskurzu ženske postanejo drugi spol.

Čeprav ve, da ženske niso posebna skupina, niti razred, meni, da je njihova osvoboditev možna v okviru socialne in materialne osvoboditve in razrednega boja. Prav tako tudi ve, da so ženske mnogo bolj ponotranjile patriarhat, da bi bilo »žensko izkustvo« ali »pisanje«, zgolj zato, ker je »žensko«, že subverzivno. Lahko zavzame patriarhalno držo, govori v imenu in namesto vseh žensk, avtorsko, avtoritarno. Ali pa potrjuje in celo povečuje nekaj, čemur naj bi pravzaprav nasprotovalo. Če namreč »žensko« v tem smislu obstaja, potem ni jasno, kako se je izmaknilo patriarhalnim okvirom in pogojem, v katerih je nastalo.¹³⁵

Predpostavljamo nekega mitičnega, predlogičnega izkustva, ki bi podtalno preživelo vse zgodovinske potlačitve in bi se še vedno prepoznalo kot izvirno žensko (kot nekakšna ženska »črnska duša«), se

135 Na to opozarja Toril Moi, *Politika spola/teksta*, Ljubljana 1999 (89 sl.).

samo ujame v niz hierarhičnih opozicij: žensko – moško, narava – zgodovina, pasivno – aktivno, telesno – duhovno, čutno – miselno ... Vsa ta izvornost, naravnost, patetična dojemljivost, pasivnost, nezgodovinskost, anima-lnost ... je nekaj, česar se ženskam ni nikoli odrekalo, nasprotno, prav na to so bile vedno že reducirane. Seveda ni mogoče spregledati kljubovanja tudi že v poskusu, da se ta hierarhična lestvica preprosto obrne (v nekakšni »paradi ponosa«), ni pa mogoče govoriti o rušenju stereotipov in »drugačnosti« takega ženskega izkustva, prej o nasprotnosti.¹³⁶ Če ni nobenega prostora zunaj patriarhata, potem je feministično nasprotovanje možno zastaviti le na njegovih tleh.

Če žensko izkustvo ne razkriva dejanskega položaja žensk, je treba pristop obrniti. Ne torej, da z neposrednim izkustvom skušamo priti do razkritja situiranosti žensk, ampak nasprotno, da šele razmislek o tej situiranosti izpahne samo izkustvo kot problematično. Da bi izkustvo sploh postalo žensko izkustvo, je potrebno drugačno razumevanje izkustva.

Ženske niso »skupina s posebnimi potrebami«, niti niso »manjšina«, vendar se znajdejo v tej poziciji ravno zaradi diskriminacije: ravno s tem, da je neka skupina žensk zapostavljena zgolj zato, ker so ženske (npr. zaposlene ženske, zaposlene matere, neporočene ženske, nimate ... – skratka, ženske v situacijah, ki odstopajo od tradicionalnih ženskih vlog). Spolna diskriminacija se kaže na dva načina. Najprej kot vsiljevanje abstraktne »ženskosti« vsem ženskam, ne glede na njihovo faktično različnost. Potem pa kot vzpostavljanje razlik, ne glede

136 Osvoboditev od te patriarhalne binarne miselnosti je glavni projekt Helene Cixous (*Smeh Meduze in druga besedila*, Ljubljana 2005), pa tudi Luce Irigaray. Binarnemu esencIALIZIRANJU in ideologiji hierarhičnih nasprotij se, grobo rečeno, zoperstavi neesencialistična mnogoterost razlik. Vendar tudi to izmikanje patriarhalnemu identificiranju in umeščanju, kot da drsi nazaj v polarnost, ko »novo žensko«, »darovalko« postavlja v opozicijo z moškim »pollaščevalcem«. Torej ravno osvobodjena ženska, ki se izmakne svojemu položaju v patriarhalnem zatiranju, se ne otrese povsem tudi binarnosti, pa čeprav kot »razgrajevalka«, »pomnoževalka«, »darovalka« nasproti »zbiralcu«, »prilaščevalcu«, »omejevalcu« ... Torej producira neko novo, enakopravno binarno linijo?

na to enotnost. Torej mora biti tudi emancipacija dvojna. Razveljaviti mora patriarhalno strategijo, ki ženske zvaja na (en sam) spol. Hkrati pa mora vztrajati ravno pri zagovarjanju žensk kot žensk. Vprašanje je le, kako razgraditi prevladujoče koncepte v njihovi splošni veljavnosti, ne da bi se s tem razpršil tudi subverzivni potencial v najrazličnejših prizadevanjih za pravice »ločenih skupin«.

Zakaj ni »filozof«?

Drugi spol se je, kot ve povedati Karen Vintges,¹³⁷ često tehtalo in zavračalo, češ da je po obstoječih znanstvenih kriterijih »popolni nonsens«, »slaba znanost«, ki namesto obljubljenih socioloških analiz spravi skupaj le kup literarnih primerov. Avtorica v *Uvodu* pove, da namerava zanemariti vse dotedanje razprave o poziciji žensk in začeti znova. Verjame, da kot ženska pozna svet žensk intimno. Biti v položaju ženske je biti v položaju drugega. Tega položaja ni mogoče razložiti psihološko, fiziološko, ekonomsko. Nasproti znanstvenemu discipliniranju postavi eksistencialno perspektivo, da bi opisala, kako je biti ženska.

V svoji knjigi sicer uporabi opazovanja znanosti (biologije, psihoanalize, historičnega materializma). Vendar ji gre pri tem za osvetlitev ženske (ne)umeščenosti v svet. Očitki, da v biologiji ženskega telesa ne vidi nič pozitivnega, so upravičeni. Pokazati skuša namreč, kako znanstveni diskurzi, ki univerzalizirajo biološke fakte in življenjske procese žensk, prikazujejo žensko telo kot fiksno in poslušno zakonom narave. »Fakti« spolne diference in reprodukcije tako služijo upravičevanju spolne asimetrije in hierarhije. Ženska, reducirana na svojo biologijo, ima več skupnega z živalskimi samicami kot s človeškim moškim z njegovo svobodo in subjektivnostjo. Temu biološkemu telesu zoperstavi Beauvoir eksistirajoče telo. Za razliko od biološke obravnave (ženskega) telesa kot naravne danosti, se telesna

137 Karen Vintges, »The Second Sex and Philosophy«, v: *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*, Pennsylvania 1995 (45–57).

eksistenca daje ravno kot (ženska) situacija v svetu ali kot (njen) način biti v svetu. (Spolno) telo, s katerim smo zasidrani sredi sveta in v odprti interakciji z njim, ni statično, ampak se nenehno oblikuje, preoblikuje, spreminja (skupaj s spolom in spolno usmerjenostjo). Njena eksistencialistična eksplikacija ženske situacije v svetu ni zgolj aplikacija, ampak »izziva Sartrov radikalizem svobode in konkretizira njegov abstraktni filozofski glas«. ¹³⁸

Ko Simone de Beauvoir tako znotraj (eksistencialistične) filozofije zastavi vprašanje ženske kot drugega spola, razume, kaj je naloga in praksa filozofije (kot pravi Sara Heinämaa v navedenem članku). Ko se ukvarja z zadevami, ki jih glavni tok filozofije prepušča drugim disciplinam ali pa kar zanemarja, ker jih ni mogoče znanstveno disciplinirati, skuša (v skladu s filozofsko zahtevo) misliti tisto, kar je ostalo v dosednji filozofiji »nemišljeno«, na novo določiti, kaj je »stvar mišljenja«. Očitek, da *Drugi spol* ni filozofski, ampak literaren, novelističen, esejističen, socio-historičen, populističen, skratka »drugi«, »ženski«, razkriva stari mehanizem subordinacije. Medtem ko se je, recimo, Sartrovo literaturo brez zadržkov cenilo kot filozofsko, se njene »filozofije drugega spola« dolgo ni prepoznalo kot drugačne filozofije, ampak se jo je ocenjevalo kot »literarno«, »esejistično«, torej kot »šibkejšo« ali »malo« filozofijo. Kar potrjuje njeno diagnozo, da je problem »d drugega spola« prav ta zvedenost na spol, ki za razliko od »prvega spola« nikoli ni hkrati tudi nevtravno merilo, s katerim se meri, kaj je prava znanost, filozofija itd.

Vprašanje, zakaj ni žensk v filozofiji (in drugih znanostih), tako že implicira, da tudi če so, to ni prava filozofija. V filozofiji jih po tej logiki ne more biti, ker so opravljale drugo delo, če pa ga niso, potem itak niso bile prave ženske. Postaviti vprašanje drugega spola tako pomeni postaviti pod vprašaj obstoječa pravila. Beauvoir se je končno tudi sama distancirala od filozofije prav zato, ker je tradicionalni glas filozofije maskulinističen in kot tak neadekvaten za analiziranje žen-

138 Elaine Stavro, »Re-reading 'The Second Sex', Theorizing the Situation«, v: *Feminist Theory* 1, 2000 (131–150).

ske situacije. Sama je zato tudi menila, da ji literatura dovoljuje primerneje izraziti njeno živeto izkustvo. Kritični odnos do filozofije in prizadevanje za kultiviranje drugačnega glasu ji je tako pomagalo odpreti novo polje feministične filozofije.¹³⁹

Simone de Beauvoir postavi v *Uvodu* v *Drugi spol* vprašanje o obstoju žensk(e) tako, da spominja na kontroverzo med univerzalnim in partikularnim. Razmišlja, ali biti ženska lahko pomeni biti deležna skupne generalne realnosti, ženskega, ne da bi bila hkrati subsumirana pod generalni koncept ali pravilo. Biti ženska pomeni »postati ženska«; ni fiksirana realnost, ampak postajanje. Ženska ne obstaja, temveč mora šele postati. To, da faktično obstaja množica žensk, tega ne negira. Ženska postane »ženska«, ko pod družbenim pritiskom bolj ali manj uspešno sprejme narekovani »družbeni spol« brez »spolne zavesti«. Lahko pa izstopi iz te zgodovinsko generirane ženske »imanence« in »prestopi« v svet, da v njem postavi svoje zahteve, aktivira svojo svobodo. To, kar naj ženska pri tem postavi na kocko, je ravno to »ostajanje v sebi«, ločeno od sveta, v ženski brezsvetnosti.

Inovacija Simon de Beauvoir je zastavitev spolne difference v terminologiji fenomenologije telesa kot »živega telesa«.¹⁴⁰ Z deskripcijami ženskega telesa kot ženske situacije v svetu pokaže, da svoboda ni – tako kot v Sartrovem eksistencializmu – »obsojena sama nase«, temveč je situacionalna. S tem se izogne njegovim voluntarističnim implikacijam in približa Merleau-Pontyjevi

139 O tem, zakaj je bila tako dolgo omalovaževana kot filozofinja in zakaj se tudi sama ni imela za filozofinjo, Tove Pettersen, »Simone de Beauvoir and the Lunacy Known as ‚Philosophical System‘«, v: Sigridur Thorgirsdottir, R. E. Hagengruber (ur.), *Methodological Reflections on Women's Contribution and Influence in the History of Philosophy and Sciences*, Cham 2020 (125–142).

140 »Živo telo« ponuja možnost razumeti trpljenje, trpnost samo kot »delujočo«, transformativno (ne zgolj pasivnost, podvrženost, podrejenost, torej dehumanizirajoči proces); kako okoliščine (preteklost) konstituira delovanje in se jih ni mogoče preprosto znebiti, ne zaradi pasivnosti, pač pa prav zaradi aktivnosti – ker določajo okvire (razumevanja) delovanja, rezistence, emancipacije.

utelešeni subjektivnosti. Hkrati pa sproži fundamentalno vprašanje situiranosti filozofije same. Spol ni nekaj, o čemer je mogoče govoriti nevtrarno in predpostavljati, da velja za oba spola. Tako kot telesa ni mogoče zvesti na »golo telo«, tudi spola ni mogoče reducirati na telesni spol v tem smislu. Spol je tako kot samo telo odprtost, možnost. Telo ni stvar med stvarmi, ampak način reliranja s »stvarmi«, delovanja nanje, afektiranosti z njimi. Je naš poseg v svet in zunanji obris naših projektov, ki ga sami ne vidimo. Čeprav odpira vidno, je sam zase neviden, to postane šele v drugih in njihovih reakcijah. Telo smo navajeni razumeti kot utelešenje, udejanjenje (ene same oblike in izgleda) pred možnostjo. Toda s tem je telo že ujeto v en sam smisel telesnega.

Prednost možnosti pred danostjo, pred utelešenostjo, torej tudi pred spolno identiteto in spolno usmerjenostjo? Zdi se, da zanikanje veljavnih spolnih identitet ne onemogoča le prizadevanja za žensko emancipacijo in tudi vse druge poskuse spremeniti normativne prakse, ampak je tudi v nasprotju z mišljenjem spolne razlike Simon de Beauvoir. Vendar to ne drži, Beauvoir spolne razlike ne razume kot potrjevanja heteroseksualne norme in normirane spolne identitete »ženske« (in tudi »moškega«). Ko postavi pod vprašaj filozofsko tradicijo spolne indifferenice, razkrije mehanizem spolne subordinacije, v kateri je eden od obeh spolov hkrati normativen. Izpostavljanje te patriarhalne norme je tako vedno že tudi izzivanje z njo določenih spolnih identitet.

Konec politike. Hannah Arendt

Hannah Arendt se v *Uvodu v politiko*¹⁴¹ sprašuje, kaj je pomen politike, ali politika sploh še ima pomen, ali sta politika in svoboda sploh kompatibilni ... Pred tem govori o nevarnosti, da politika lahko povsem izgine s sveta. Nezaupanje v politiko je namreč tolikšno, opaža, da se zdi administrativno urejanje stvari primernejše od političnega delovanja. Vprašanje politike je po njenem ključno vprašanje »v našem času«. Narekuje ga predvsem izkušnja s totalitarizmom, ki človeško življenje politizira do te mere, da od svobode ne ostane nič več. Po drugi strani pa je to vprašanje nujno zaradi monstruoznega razvoja modernih sredstev uničenja, pri čemer ne gre več le za svobodo, ampak za preživetje. Arendt bolj kot vse politične emancipacije v njenem času zanima prav emancipacija politike.

Nezaupanje do politike je po njenem staro toliko, kot je stara tradicija politične filozofije in sega nazaj vse do Platona in morda celo do Parmenida ter izhaja iz negativnih izkušenj, ki so jih bili deležni filozofi v svojih političnih skupnostih. Da bi se znebili teh zakoreninjenih predsodkov do politike, se je treba najprej vprašati, kaj sploh je politika. Medtem ko »za znanstveno mišljenje obstaja le človek« (ne le v filozofiji in teologiji, ampak tudi v biologiji, psihologiji in zoologiji), »politika temelji na dejstvu človeške pluralnosti« (PP 93). Politika vznikne *med* ljudmi, torej zunaj človeka in kot relacija z drugimi. Prav to »prihajanje skupaj« z drugimi izenači razlike, ki se zdijo nepremostljive, dokler stoji vsak sam zase. Politika je nek preskok, prav zato »je tako težko zapopasti, da obstaja domena, v kateri smo resnično svobodni, niti vođeni z nami samimi niti odvisni od danosti materialne eksistence. Svoboda obstaja le v enkratnem medsebojnem prostoru politike« (PP 95).

141 V: Hannah Arendt, *The Promise of Politics* (PP), ur. Jerome Kohn, New York 2005 (93–200), s. 108.

Da bi pojasnila, zakaj smo pobegnili pred to svobodo politike, se Arendt vrne k Sokratu oz. Platonu, s katerim se odpre prepad med mišljenjem in delovanjem. Razhod med filozofijo in politiko se po njenem zgodi z obsodbo Sokrata. Ker Sokrat ni uspel prepričati Atencev v svojo nedolžnost in zasluge, je Platon zdvomil o veljavnosti prepričevanja. Skupaj s prepričevanjem kot specifično politično formo govora je zavrnil nezanesljivo »prepričanje« ali »mnenje« večine in mu zoperstavil resnico. Proti »mestu«, ki ne ve, kaj je dobro zanj, je postavil filozofijo, ki se ukvarja z večnim, nespremenljivim; proti prepričljivosti retorike, ki naslavlja množico, dialektiko kot dialog med dvema. S tem se je Platon oddaljil od svojega učitelja, ki je bil po njenem »največji sofist« (PP 19). Znameniti izrek, »vem, da nič ne vem«, Arendt interpretira kot zavedanje, da ni mogoče imeti resnice za vse, da je o vsem možno govoriti na dva načina, da je toliko govorov, kot je ljudi, ki skupaj tvorijo človeški svet, kolikor živijo skupaj na način govora.

Platon je Sokratovo pojavljanje na agori kot osrednjem prostoru svobode nadomestil z Akademijo in pogovori z izbranci, ki se spoznajo na to, o čemer razpravljajo. Akademija ne zagotavlja le prostora svobode od dela za vsakdanje preživetje, ampak tudi od sveta zgolj mnenj in zavajajočih govorov politike – je svet resnice in resničnega govora znanosti. Politika je v tej »tiraniji resnice« reducirana na nujno urejanje skupnih zadev in tako izenačena s »hišo« kot prostorom nujnosti. Od tega udarca, da je zgolj nujno zlo, si politika ni nikoli opomogla. Kljub temu, da Platonova idealna država ni bila nikoli realizirana, je politika v zahodni miselni tradiciji ostala omejena s pred-politično skrbjo za preživetje od spodaj in s post-političnim višjim poslanstvom človeka od zgoraj. Urejala in nadzorovala naj bi torej nujno proizvodnjo dobrin in dobivala ukaze od teh, ki jim je odvzela posvetne skrbi.

Čeprav naj bi ti posthumno izbrani in izdani spisi vsebovali iz *Izvorov totalitarizma* (1951) izpuščeno obravnavo »totalitarnih elementov v marksizmu«, Arendt ne gre toliko za obračun s samim marksizmom, ampak jo zanima predvsem Marxov prelom in hkrati dovršitev filozofske tradicije. Marksizem je po njenem končal in dokončal to, kar je inherentno vsej zahodni politični misli od njenega začetka pri Plato-

nu, kjer je »politika sredstvo za doseganje cilja; nima cilja v sebi in po sebi. Še več, pravi cilj politike je na nek način njeno nasprotje, namreč neparticipiranje v političnih zadevah, *schole*« (PP 82–83). Marx je politiko zopet postavil v službo ideala, ki leži onkraj nje. Za doseg tega ideala se politika izčrpa in nas odreši v post-politični svet, kjer jo nadomesti »administriranje stvari«. Redukcija politike na *sredstvo* za doseganje višjega cilja upravičuje vse vrste nasilja in vodi v totalitarizem. Tako instrumentaliziranje politike je nasprotje političnega delovanja, ki ga Arendt razume kot nepredvidljivo in spontano interakcijo med ljudmi v njihovi ireduktibilni pluralnosti. Politično delovanje torej po njenem ni zgolj *sredstvo* za doseganje svobode, ampak je svoboda.

Spoprijem z Marxovo dovršitvijo zahodne miselne tradicije in z njegovo »osvoboditvijo nujnega dela« oz. »redukcijo vseh človeških aktivnosti na nujno delo« je narekoval njeno znamenito razlikovanje med delom (*labour*), ustvarjanjem (*work*) in delovanjem (*action*). V svojem temeljnem delu *Vita activa* je Arendt politično delovanje skušala razmejiti od nujnega garaškega dela za preživetje in tudi od ustvarjanja človeškega sveta, ki s pomočjo orodij prekine naravni cikel golega vzdrževanja življenja in ustvari presežke, a se prav zaradi svojega instrumentalnega značaja ne more povsem otresti nujnosti. Marxovi oz. Engelsovi trditvi, da je delo naredilo človeka, odgovarja z razliko med *animal laborans*, *homo faber* in *zoon politikon*. Šele kot politično bitje se človek polno učloveči. Marxovi osvoboditvi nujnosti tako zoperstavi osvoboditev od nujnosti, ki šele omogoča svobodno življenje človeka v politični skupnosti. Vendar ta osvoboditev po njenem ni stvar političnega delovanja, ampak je pred-politična. Zgodovinsko je bila možna s – suženjstvom. Prisilno delo, ki ga opravijo drugi namesto njih, osvobodi nekatere za svobodno interakcijo med enakimi. Medtem ko ugotavlja, da je tudi politika redkih obstajala le redko, vidi nevarnost predvsem v totalitarni zahtevi, da je treba svobodo žrtvovati zgodovinskemu razvoju, ki svobodo razume kot arbitrarno delovanje posameznikov, zgodovino pa kot proces osvoboditve.

Četudi na več mestih poudarja, da je bil človek že ustvarjen kot pluralen (»kot moškega in ženske ju je ustvaril« in »ni dobro za

človeka, da je sam«), ta pluralnost ni politična. Spol, ekonomski položaj, družbeni status, rasna pripadnost kot nespremenljive »danosti«, s katerimi in v katere se človek rodi, sodijo v privatno sfero. Pluralnost javne, politične sfere je pluralnost različnih perspektiv, različnih strani, iz katerih prihajajo skupaj so-delujoči, da bi ne glede na svoje danosti začenjali nekaj novega. Pri tem nepredvidljivem in spontanem odpiranju posebnega političnega prostora svobode ostaja odprto, ali se v njihovi perspektivi vendarle ne zrcali tudi njihov ekonomski položaj, ženska situacija ali rasna označenost, predvsem pa, ali lahko in kako ta preskoči v politično perspektivo in zahtevo. Argument, da se ženska, ki javno nastopi zgolj kot ženska, s tem reducira na spol in izgubi svojo politično persono, noče videti, da je prav zaradi zavračanja njenega sodelovanja, češ da gre za vdor privatnega v javno, prisiljena nastopiti kot ženska. Arendt sicer pravi, da »preprost fakt emancipacije žensk in delavskega razreda – to je segmentov človeštva, ki mu ni bilo nikoli prej dovoljeno pokazati se v javnem življenju – dá radikalno nov obraz vsem političnim vprašanjem« (PP 144). Vendar potem trdi, da se kljub tej razširitvi svobode odnos med politiko in svobodo ni spremenil; politika je ostala sredstvo in svoboda najvišji cilj. Emancipacija, osvobajanje samo po sebi ne odpira prostora svobode. Nasprotno, utrjuje instrumentalno razumevanje politike. Zato jo Arendt razume kot pred-politično, kot predpogoj za politično delovanje. Četudi se zdi, da prizadevanju za pridobitev političnih pravic žensk in delavskega razreda neupravičeno odreja političnost, ji je mogoče pritrditi, da emancipacija sicer omogoča, a ne zagotavlja političnega delovanja. Lahko vodi celo v njegovo opuščanje, češ da je bil cilj že dosežen. Politično delovanje, kot ga razume Arendt, skratka, ni proizvajanje svobode, ampak izvajanje svobode – svoboda je prav svoboda delovanja in zgolj v njem. Vznik politične interakcije je spontan in vezan na primernost trenutka. Kot začetek nečesa novega je presenetljiv in ga v nereduktibilni pluralnosti ni mogoče kontrolirati. Enkratnost, a hkrati tudi šibkost in neobstojnost politike in njenega prostora svobode, ki jo skuša misliti proti zahodni politični tradiciji, tako Arendt vidi kot

»obet«, ¹⁴² v razmišljanjih *O revoluciji* pa kot »izgubljeni zaklad revolucionarne tradicije«. ¹⁴³

Zdi se, da bi »začetnosti« političnega delovanja težko kaj bolj ustrezalo kot ravno revolucija, toda Arendt zavrne tako liberalni kot marksistični koncept osvoboditve in ugotavlja, da revolucionarno osvobajanje ni uspelo »zagotoviti prostora, kjer bi se ta svoboda lahko udejanjala«. V »pozabljeni« ameriški revoluciji ustanovitelji po njenem niso doumeli politične pomembnosti občin in jih niso uspeli vključiti v zvezno ali državno ustavo, ampak so vso pozornost namenili vprašanju predstavnštva. Jeffersonov načrt sistema okrajev kot »elementarnih republik«, kjer bi imeli »možnost sodelovanja« (ki je »dejavnost svobode«) ne le predstavniki ljudi, ampak tudi ljudje sami, se ni nikoli uresničil. Še bolj kritična je do francoske revolucije, ki naj bi usodno zašla, ker je skušala reševati socialne probleme revščine s političnimi sredstvi. ¹⁴⁴ A tisto, kar pri tem najbolj obžaluje, je prav prepoved samoniklih ljudskih združenj. Poudarja, kako so se volilne sekcije spontano preoblikovale v občinska telesa, ki so se povezala in ustanovila svet občin pariške komune, sistem občinskih svetov pa se je potem razširil v obliki revolucionarnih združenj po celotni Franciji (OR 262). Revolucionarna združenja so bila »prostori, v katerih se svoboda lahko pokaže in udejanja s strani državljanov« (OR 256). Namenjena so bila razpravam in ne izbiri predstavnikov ter so predstavljala federalni model ločitve in delitve oblasti. To so bili »prvi organi republike, ki niso nikoli zares zaživeli«. Uničila jih je centralna in centralizirana vlada. Ne zato, ker so jo ogrožali, ampak zato, ker so predstavljali alternativno obliko javne oblasti. Parlamentarne stranke

142 V spisih iz 50. let, ki so izšli posthumno pod naslovom *Obet ali obljuba politike* (*The Promise of Politics*).

143 Hannah Arendt, *O revoluciji* (OR), Ljubljana 2017, s. 229. (Delo je prvič izšlo l. 1963.)

144 Ayten Gündogdu, *Rightlessness in the Age of Rights*, Oxford 2015, skuša najti dokaze, da Arendt ni kritizirala francoske revolucije, ker je politizirala revščino, ampak ker ji to ni uspelo – ker te socialne nepravčnosti ni znala prevesti in predstaviti kot politične skupne zadeve, ki ovira možnost za politično enakost in svobodo med sodelujočimi.

oz. frakcije, ki so se pognale v brezkompromisni boj za oblast, so jih prevzele in spremenile v strankarske izpostave. Jakobinski klub je na ta način razširil svojo mrežo partijskih celic po celotni državi, a njihov namen ni bil več razpravljanje o javnih zadevah. Strankarski sistem se je tako že na samem začetku hitro razvil v enopartijsko diktaturo. Spontana druženja in združenja kot samoupravni organi ljudstva so bila odpravljena. Ta revolucionarna združenja, ki so bila popolno presenečenje za stranke in njihove voditelje, so »z nenavadno natančnostjo napovedala tiste svete, sovjete in *Räte*, ki so se potem pojavljali v vsaki pristni revoluciji« (OR 265), da bi doživeli isto usodo. Tudi v ruski revoluciji je boljševiška stranka z istimi metodami kot jakobinska ohromila in sprevrgla *sovjetski* sistem.

Arendt ugotavlja, da so tako Jeffersonovi načrti »elementarnih republik« kot tudi »revolucionarna združenja«, »sveti« in »sovjeti« ostali popolnoma zanemarjeni s strani političnih teoretikov, zgodovinarjev in celo revolucionarne tradicije same. Kadar se jih sploh omenja, se jih obravnava kot začasne organe v revolucionarnem boju. To po njenem kaže splošno nerazumevanje za to, da je sistem svetov predstavljal »popolnoma novo obliko vladavine z novim javnim prostorom za svobodo, ki se je ustanovila in organizirala skozi potek revolucije same« (OR 265). Ta »skriti zaklad revolucij« se je tako popolnoma izgubil – bodisi v ukvarjanju s predstavnikiškim sistemom bodisi s socialno preobrazbo družbe. Zahodna politična tradicija torej očitno sploh ni sposobna ali pripravljena prepoznati spontanega političnega delovanja, ki se po njenem očitno najboljše realizira prav v formi samoorganiziranih ljudskih svetov.

Čeprav v navedenih delih neutrudno kritizira pohabljen odnos do politike v zahodni tradiciji, hkrati sprejema njene glavne politične koncepte (npr. republikanizem) in ostaja prepričana v vrednost modernega političnega projekta.¹⁴⁵ Po eni strani seže v svojih analizah nazaj vse do Platona, da bi izpostavila njegovo »tiranijo resnice« in jo

145 Prim. Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Thousand Oaks 1996.

povezala z »elementi totalitarizma v marksistični misli«. Pri tem ugotavlja, da je politika vseskozi razumljena kot »umazano delo« v službi višjih resnic oz. kot sredstvo za doseganje (višjih) ciljev. Poudarja tudi, da sta tako antična polis kot moderna država le redko, če sploh kdaj, omogočali ali dopuščali politično delovanje kot spontano interakcijo. Po njeni lastni diagnozi sta ta protipolitični sentiment in instrumentalno razumevanje politike Evropo navsezadnje privedla v totalitarizem. Po drugi strani pa v *Izvorih totalitarizma* vsaj posredno sprejema in opravičuje zahodni kolonializem prav s pravico *politično* razvitejše skupnosti, da zasede nepolitične ali politično nerazvite habitate, ki so kot taki na meji človeškega. Človek je namreč lahko človek le v človeškem svetu, zunaj njega je neprepoznaven kot človeško bitje. To, po čemer naj bi se prebivalci Afrike »razlikovali od drugih človeških bitij, sploh ni bila barva kože, ampak dejstvo, da so se vedli kot del narave, da so imeli naravo za svojo nesporno gospodarico, da niso ustvarjali človeškega sveta, človeške resničnosti in so v primerjavi z njo izgledali kot prikazni, neresnične in pošastne. Veljali so za ‚naravna‘ človeška bitja, ki jim manjka značilen človeški značaj, značilna človeška resničnost, tako da se Evropejci, ki so zganjali pokole nad njimi, nekako niso zavedali, da je to, kar počno, umor.«¹⁴⁶ Potemtakem so se zahodne družbe prav s svojimi predsodki do politike in z razumevanjem le-te kot sredstva za doseganje svojih ciljev očitno uspele vzpostaviti kot politično razvite skupnosti, ki so sposobne in tudi upravičene prinesiti politično kulturo v divjino. Dehumanizacije »divjakov« tako ne vidi kot posledice teh civilizatorskih politik, ampak jo išče v njihovi nezmožnosti javnega-političnega delovanja, s katerim da se šele odpira skupni človeški svet.

Vseprisotno in dolgotrajno upravičevanje kolonializma je očitno pustilo sledove tudi v njeni kritični misli, kar samo kaže, kako težko se ga je otresti. Arendt, ki sicer zavrača imperializem kot dominacijo ene človeške družbe nad drugo, prispeva svojo posebno različico zagovo-

146 Hannah Arendt, *Izvorih totalitarizma* (IT), Ljubljana 2003, s. 257–258. (V svojem prikazu Črne celine in motenosti belih priseljencev se opira predvsem na literarna dela Josepha Conrada.)

ra kolonializma z definiranjem človeškosti v parametrih političnega delovanja. Tako delovanje, ki lahko nastane le med ljudmi in ni stvar izoliranih posameznikov, je po njenem omogočilo nastanek države, ta pa naj bi nekako vendarle zagotovila razcvet javne sfere. Skupine, ki ne premorejo take politične organizacije, nimajo možnosti in navade političnega delovanja in s tem biti na polno-človeški način. Tega argumenta potem seveda ni težko obrniti proti številnim skupnostim (katerih delovanje se preprosto spregleda, zavrne kot neustrezno ali pa obravnava kot varnostni problem).¹⁴⁷

Njen opis »pripadnikov ras« (IT 257) v Afriki kot povsem podrejenih naravi brez človeškega sveta ima mnogo skupnega z opisom »arabskih množic«, čeprav s pomembnimi razlikami: »Arabske mase so se prebudile le postopoma v duhu zavisti in frustriranega tekmovalja. V svoji stari hromeči revščini so gledali na judovske dosežke in običaje, kot da bi bili prizori iz pravljice, ki bodo tako hitro izginili, kot so se čudežno pojavili in prekinili njihov stari način življenja.«¹⁴⁸ Čeprav je kritizirala agresivno politiko do »palestinskih Arabcev«, je podpirala sionistični projekt ustvarjanja »judovske domovine« na njihovem ozemlju. Upravičevala ga je z dosežki judovskih pionirjev, ki naj bi zgradili deželo, v nasprotju z domačini, ki naj bi tam zgolj živeli: »Izgradnja Palestine je zares velik dosežek in bi lahko bil pomemben in celo odločilen argument za judovske zahteve v Palestini.«¹⁴⁹ Tu se je torej poslužila drugega argumenta, s katerim se je v zgodovini zahodnega kolonializma poskušalo legitimirati pravico kolonistov do

147 Anne Norton, »Heart of Darkness: Africa and African Americans in the Writings of Hannah Arendt«, v: *Feminist Interpretations of HA* (B. Honig ur.), Pennsylvania 1995 (247–262), izčrpno obdela vse njene problematične opise Afričanov (od njihove človeške neprepoznavnosti v »srcu teme«, zunaj sveta in zgodovine, do nepolitičnega nasilja afroameriških študentov, ki naj bi opredeljevalo in diskvalificiralo njihovo prizadevanje za enakopravnost na univerzah). Podobno tudi Kathryn T. Gines, *Hannah Arendt and the Negro Questions*, Bloomington 2014, ki na podlagi tega ugotavlja, da »črnsko vprašanje« predstavlja meje njenega mišljenja.

148 Hannah Arendt, »Peace or Armistice in the Near East?«, v: *Jewish Writings* III., New York 2007 (423–450), s. 434.

149 Hannah Arendt, »The Jewish State«, v: *Jewish Writings* II. (375–387), s. 383.

poselitve zemlje in razselitve domačinov, ki naj je ne bi bili sposobni obdelovati in uporabljati ali pa naj bi to počeli le neprimerno in nezadostno.

Palestincem prizna, da kljub vsemu niso živeli v »naravnem stanju«. Ne le v času *Balfourjeve deklaracije*, leta 1917, ki je obljubila Judovsko državo v Palestini, pač pa tudi v 40. letih, ko je Arendt s svojim pisanjem podpirala ustanavljanje »judovske domovine«, so predstavljali večino prebivalstva, torej je bil glede na pravico narodov do samoodločbe sionistični projekt neupravičen. Sama tudi izpostavi paradoks sionističnega programa iz 1942 (*Biltmore Program*), »v katerem judovska manjšina garantira manjšinske pravice arabski večini« in ki so mu sledili le še bolj zaostreni predlogi (*The Atlantic City Resolution*), kjer »Arabci« sploh niso več omenjeni, kar »jim očitno pušča izbiro med prostovoljno izselitvijo in drugorazrednim državljanstvom«. ¹⁵⁰ Potem ko zavrne tedaj prevladujoča upravičevanja zahteve po (judovski) »vrnitvi«, vztraja prav pri sklicevanju na sposobnost Judov, da v kratkem času »puščavo spremenijo v cvetočo deželo«, medtem ko naj bi Palestincem to ne uspelo, čeprav so imeli za to na voljo dolga stoletja. ¹⁵¹

Ne samo, da se zdi pravica pridnih rok do zemlje neveljavna v času pravice narodov do samoodločbe, pač pa delo (*labour*) tudi po njenem lastnem vrednotenju ni tisto, kar bi ločevalo »civilizacijo od divjaštva«. Nasprotno: »Edina dejavnost, ki natančno ustreza brezsvetnosti, ... je delo.« ¹⁵² Tako njena opazka o nečloveškosti afriških plemen kot vsa njena neutrudna kritika Marxa temelji na dokazovanju neproduktivnosti dela, ki ne more ustvariti človeka. Še več, če bi imel Locke prav in bi bilo delo v tem smislu izvor lastnine, če bi torej obdelovanje zemlje dajalo pravico do nje, »potem bi bila privatna lastnina ravno tako brezsvetna« (VA 116). Samo obdelovanje

150 Hannah Arendt, »Zionism Reconsidered«, v: *Jewish Writings II.* (343–374), s. 343.

151 O tem: Shmuel Lederman, »Making the Desert Bloom: Hannah Arendt and Zionist Discourse«, *The European Legacy, Toward New Paradigms* 21/4, 2016 (393–407).

152 Hannah Arendt, *Vita activa* (VA), Ljubljana 1996, s. 116.

zemlje »v potu svojega obraza« torej tudi judovskim pionirjem še ne zagotavlja pravice do lastnine oz. bi jim tako zagotovljena privatna lastnina do koščka zemlje, ki so jo iztrgali »puščavi« (leta 1947 imajo Judje v lasti zgolj 5,8 % obdelovalne zemlje), še ne dajala pravice, da bi tudi »deželo posedli«. *Animal laborans* in njeno telesno delo, ki služi golemu preživetju, Arendt skrbno razlikuje od *homo faber* in produktivnega dela njegovih pridnih rok, ustvarjanja. Šele ustvarjanje trajnih dobrin in sveta v nasprotju z naravno stihijo lahko zagotovi »resnično človeško domovino ljudi« (VA 139). Razlikovanje med telesnim delom in ustvarjalnimi rokami ustvari tisto ključno razliko med delom na zemlji in kultiviranjem zemlje, ali kar »izgradnjo« zemlje.

Izkaže se, da si kultiviranje jalove zemlje zasluži prav poseben status: »Najbolj potrebno in najelementarnejše delo človeka je obdelava zemlje; poljedelstvo zares predstavlja dejavnost, v kateri se delo pretvarja v ustvarjanje.« Čeprav je obdelovanje zemlje življenjska nuja in kar najtesneje povezano z naravnim ciklom, zapušča »rezultat, ki je trajnejši od same dejavnosti in ki postane oprijemljiv, trajen del sveta«. To delo leto za letom naposled transformira divjino v kultivirano pokrajino. Kmetovanje tako »ne proizvaja samo živil, temveč obdelano zemljo, ki ... je podlaga za izgradnjo sveta« (VA 141). Tudi Palestinci so obdelovali zemljo, vendar po njenem le za preživetje, niso pa je kultivirali do tiste točke, kjer se delo na zemlji transformira v ustvarjanje zemlje same. Arendt sicer pravi, da niso »obdelana tla«, niti tam, »kjer so po večstoletnih naporih postala pokrajina, nikdar dosegla predmetnosti, ki je lastna ustvarjenim stvarjem« (VA 141), ker jih je pač treba vedno znova obdelovati.

Argumenta, da so judovski naseljenci »izgradili Palestino«, ki ga na več mestih ponovi kot najprepričljivejšega, sama ne vidi kot upravičevanje kolonializma: »Gradnja judovskega narodnega doma ni bilo kolonialno podjetje, v katerem so Evropejci prišli izkoriščat tuja bogastva s pomočjo in na račun domače delovne sile. Palestina je bila revna dežela in kakršnokoli bogastvo že poseduje, je izključno produkt judovskega dela, ki ne bo preživelo, če bi bili Judje kdaj izgna-

ni iz dežele.«¹⁵³ Čeprav so tudi Palestinci obdelovali svojo zemljo, se je niso uspeli polastiti, ostali so ujetniki preživetja. Zato je Palestina revna. Za razliko od povsem »brez-svetnih« Afričanov so torej Palestinci »ubožni na svetu«? Naseljenci v stiku z njimi niso doživeli šoka kot pustolovci v Afriki, kljub temu pa so ostali na distanci. Arendt sicer z obžalovanjem ugotavlja, da med njimi ni prišlo do nikakršnega sodelovanja.

Kljub temu premetavanju sposojenih argumentov, ki naj bi legitimirali krajo zemlje in politiko segregacije, je (mdr. v *Zionism Reconsidered*) zagovarjala federalno ureditev nove države, v kateri bi Arabci in Judje lahko razvijali svojo kulturo, brez dominacije enih nad drugimi. Federacija bi bila zveza lokalnih svetov. Tako kot kasneje v zgoraj navedenem delu *O revoluciji* je tudi tu vse upe polagala v političnost običajnih ljudi, da na najbolj lokalni ravni pridejo skupaj in sodelujejo ter s tem odpirajo skupni prostor. Palestincem tu ne odreka zmožnosti političnega delovanja. Njihova ekonomska nerazvitost ali kulturna zaostalost tu ne igra nobene vloge več. Kar je sicer povsem v skladu z njeno zahtevo po ločitvi privatne (ekonomske, socialne) sfere od javne-politične, a hkrati tudi v popolnem nasprotju s politiko moči in nasilja na terenu, ki jo obžaluje, in potrditev neobstoynosti političnega, kot ga sama razume. Ne samo, da so bili judovsko-arabski občinski sveti, ki bi na najnižji ravni reševali konflikt s sodelovanjem med najbližjimi sosedi, »v trenutni atmosferi popolnoma nerealistični«, ampak je bil kakršenkoli stik med obema skupinama nasilno preprečen kot del strategije vzpostavljanja militariziranih naselbin, kar tudi sama izpostavlja. Čeprav se Izrael kot »politični prostor, ki nastaja s prihajanjem ljudi iz različnih strani in z različnimi perspektivami« kaže kot cinična realizacija njenega razumevanja političnega, Arendt ni nasprotovala sionističnemu projektu koloniziranja Palestine kot takemu. S sionistično organizacijo se ni razšla, ker bi bila v principu proti Izraelu, ampak nasprotno, ker jo je skrbelo, da utegne njegova nacionalistična politika ogroziti njegov obstoj.

153 Hannah Arendt, »Peace or Armistice in the Near East«, *Jewish Writings*, s. 434–435.

Njeno vztrajno in zavzeto udeleževanje v javnih razpravah in polemikah glede aktualnih političnih vprašanj tedanjega časa kaže, da svojega koncepta političnega ni razvijala v akademski odmaknjenosti, ampak ga je očitno izdelovala in sproti preverjala v teh svojih intervencijah. Prav s to vpletenostjo bi bilo mogoče pojasniti tudi njeno mestoma problematično in pristransko perspektivo (npr. njen evro-pocentrizem).¹⁵⁴ A če to na nek način spada k političnemu delovanju kot interakciji različnih perspektiv, pa preprečevanje take interakcije na licu mesta demonstrira konec politike. Šele s tem se pokaže tudi, da »instrumentalizacija politike«, razumevanje politike kot sredstva za doseganje višjih ciljev, ki jo Arendt očita evropski miselni tradiciji, ni zgolj napaka v mišljenju, ampak z upravičevanjem vseh vrst nasilja ne zapira le slehernega prostora možnega nasprotovanja, temveč dejansko jemlje življenjski prostor. Ob nedopuščanju političnega (so)delovanja se zdi, da prav tudi nepriznavanje le-tega zaznamuje »post-totalitaristični« svet.¹⁵⁵

154 Arendt (v *Izvorih totalitarizma*) uvidi, da je totalitarizem politika, ki se je iz kolonij vrnila v center, po drugi strani pa vztraja pri enkratnosti in izjemnosti nacizma, ki je brutalnejši od imperializma in kolonializma pred njim. Toda s perspektive pripadnikov neevropskih »ras« tako hierarhiziranje genocidnih praks »predstavlja osupljivo amnezijo zgodovine evropskega imperializma«. Tako npr. Charles Mills, *The Racial Contract*, 1997. – To, kar dela holokavst tako nerazumljiv, nerazložljiv, nemisliv, šokanten, je ravno nevidnost kolonij, v katerih se je godil in godnil. Podobno Du Bois že leta 1946 (*The World and Africa*, 2007, s. 15): »Nobenega nacističnega grozodejstva ni bilo, ki ga krščanska civilizacija Evrope ne bi že dolgo prakticirala proti obarvanim ljudem v vseh delih sveta v imenu in za zaščito superiorne rase, rojene, da vlada svetu.« Ali Aimé Césaire (*Discours sur le colonialisme*, 1955, s. 77–78): »Nacizem – dokler se je izvajal le na neevropskih ljudstvih, so si zatiskali oči, ga legitimirali, kultivirali ... Kar (evropska buržoazija) ne more oprostiti Hitlerju, ni zločin kot tak, zločin proti človeštvu, ni ponižanje človeka kot takega, ampak zločin proti belemu človeku, ponižanje belega človeka, in dejstvo, da je v Evropi uvedel kolonialne postopke, ki so bili dotlej rezervirani za Arabce v Alžiriji, kulije v Indiji, nigerje v Afriki.«

155 Elizabeth Stakosch, »Beyond Colonial Completion: Arendt, Settler Colonialism and the End of Politics«, v: *The Limits of Settler Colonial Reconciliation*, Singapur

Razlika, ki jo Arendt vzpostavi med delom, ustvarjanjem in političnim delovanjem, da bi pokazala specifičnost političnega, ni zgolj horizontalna, ampak se preplete s potrjevanjem hierarhije med človeškimi bitji. Podobno jo tudi njeno vztrajanje pri ločevanju ekonomskih in socialnih pravic od političnih, ki naj bi bilo nujno za zavarovanje javne sfere kot enkratnega prostora svobode, vodi v nepriznavanje političnega delovanja »zatiranih skupin«. Ekonomskih in socialnih vprašanj po njenem ni mogoče reševati s političnim delovanjem; politiziranje teh vprašanj zapre politični prostor, saj sodelujoče zvede na njihove materialne pogoje in družbeni položaj. Tudi če sprejmemo načelno specifičnost politike in političnih pravic, ki jo zagovarja Arendt, se zdi njeno presojanje, kdaj je neko delovanje politično, kdaj pa gre zgolj za socialne zahteve, precej arbitrarno. Tako, recimo, v prizadevanju črnske skupnosti za desegregacijo šol v ZDA v 50. letih ni videla uveljavljanja njihove ustavne pravice, ampak je starše, ki so otroke poslali v »belske šole« (potem ko je sodišče že razglasilo segregacijo za protiustavno l. 1954), označila za socialne povzpetnike, ki zaradi družbene promocije izpostavljajo svoje otroke. Svojo presojo je pojasnila takole: »To je razumljivo, zatirane manjšine niso bile nikoli najboljši sodniki glede svojih prioritet in mnogo je primerov, ko so se raje borile za socialne priložnosti kot za osnovne človeške ali politične pravice.«¹⁵⁶

V nadaljevanju članka potem trdi, da socialni standardi niso pravni standardi; če zakonodaja sledi socialnim predsodkom, postane družba tiranska. Arendt pri tem ne zagovarja uzakonitve segregacije, temveč razume diskriminacijo kot socialni običaj, ki ne more biti neustaven, kolikor ne postane zakon. »Edini razlog, da je Vrhovno sodišče sploh lahko naslovilo problem segregacije, je bil, da je bila segregacija legalna in ne zgolj socialna« (R 49). Segregacije po njenem ni mogoče zakonsko odpraviti,

2016 (15–33), meni, da nam prav Arendt pomaga premisliti tradicionalni pogled naseljencev na »dekolonizacijo«, ki vidi kolonizacijo kot izvršeno dejstvo in briše neodvisno politično delovanje domačinov.

156 Hannah Arendt, »Reflections on Little Rock (R), Preliminary Remarks«, *Dis-sent Magazine*, Winter 1959 (45–56), s. 46.

možno je zgolj ukiniti zakone, ki uvajajo diskriminacijo, kot protiustavne. Z zakoni ni mogoče uveljaviti družbene enakosti, ampak le enakost v političnem telesu. Še več, diskriminacija je za družbo konstitutivna: »kar je enakost za politično telo ..., je diskriminacija za družbo« (R 51). Vprašanje zanjo ni, kako odpraviti diskriminacijo, ampak, kako jo obdržati znotraj socialne sfere, kjer je legitimna, in preprečiti, da prestopi v politično in osebno sfero, kjer je destruktivna. Prav tako pa nasprotuje tudi političnemu poseganju v družbeno sfero in zakonsko odpravljanje socialne diskriminacije zavrača kot kršenje svobode. Boj proti segregaciji skratka po njenem ni boj za politične pravice, ampak zgolj kršenje družbenih navad in predsodkov, ki veljajo na ameriškem Jugu.¹⁵⁷

Čeprav segregacijo kot diskriminacijo črnske manjšine, uvedeno z zakoni, obsoja, se ji zaradi lastne izkušnje s totalitarizmom zdi nevarnost izgube specifičnosti političnega prostora usodnejša. Slabljenje razlike med javnim in zasebnim vidi zgodovinsko prav kot posledico »nastanka družbe« (VA 40). Moderni prostor družbenega se je pojavil, ko so prej privatne zadeve (življenjski procesi, delo za preživetje) stopile iz »domače teme v polno luč javnega političnega področja«. Sodobna množična družba, ki disciplinira in normalizira obnašanje ter vsili pravila vedenja, izključi pluralnost političnega delovanja. Družba je forma skupnega življenja, »v kateri se je javno etabliral in organiziral življenjski proces sam« (VA 48). V družbenih gibanjih za raso, religiozno, spolno, razredno emancipacijo se po njenem zlahka izgubi neobhodna zveza med politiko in pluralnostjo. Nadomesti jo družbena identiteta množic, ki ne delijo skupnega sveta, temveč se mobilizirajo na osnovi izključevanja »drugih«. Zato je treba politični prostor svobode braniti pred vsemi zahtevami po odpravi bede, diskriminacije, izkoriščanj, četudi se zdijo še tako upravičene.

Množični pojav brezpravnih ljudi v času prve svetovne vojne in po njej zaradi razpada evropske politične ureditve v *Izvorih totalitarizma* vidi kot simptom izginjanja političnega prostora, ki napoveduje

157 O tem (pristranskem stališču) izčrpno Kathryn Gines, *Arendt and the Negro Question*, Bloomington 2014.

bližajoči se totalitarizem. Stiska brezpravnih ljudi »ni v tem, da niso enaki pred zakonom, temveč v tem, da zanje ne obstaja noben zakon; ne v tem, da bi bili zatirani, temveč v tem, da jih nihče noče niti zatirati« (IT 376). Njihovega položaja ni mogoče opisati z izgubo pravic in svoboščin, ampak ga opredeljuje prav to, da ne pripadajo več nobeni skupnosti. Izkaže se, da človek, ki je na tak način izključen iz človeške skupnosti, ni več človek. Ko izgubi svoj politični status in »ni nič drugega kot človek, izgubi točno tiste lastnosti, zaradi katerih ga lahko drugi ljudje obravnavajo kot sočloveka« (IT 381).¹⁵⁸ Emancipirani evropski človek, pripadnik najbolj civilizirane (in politično najbolj razvite) skupnosti, z neodtujljivimi človekovimi pravicami, je torej postal neprepoznaven kot človek v trenutku, ko je izgubil pravico pripadati neki organizirani skupnosti. Brez državljanstva in svoje politične persone je bil »sredi Evrope« prav tako malo človek »kot bi bil v srcu Afrike«. Še slabše: človek človekovih pravic je bil v svoji abstraktnosti, iztrgan iz politične skupnosti, brez medčloveških odnosov, na slabšem kot »divjaki, ki so živeli v nekakšnem družbenem redu« (IT 371). Tako so bila »taborišča že v tridesetih letih edina ,država', ki jo je svet lahko ponudil ljudem brez državljanstva« (IT 363).

Pravica do pripadanja neki organizirani politični skupnosti je po izkušnjah Hannah Arendt torej tista pravica, brez katere človek izgubi samo pravico imeti pravice. Za razliko od »abstraktne golote človeških bitij«, ki naj bi jo pokrivalo človekove pravice, a ni v njej »svet našel nič svetega« (IT 49), niti prepoznal nič človeškega, se sama sklicuje na »dostojanstvo človeka« (IT 11), ki mu ga daje šele njegova »politično-lingvistična eksistenca«.¹⁵⁹ Človek namreč ni »govoreče bitje«

158 Poglavlje 9: *Propad nacionalne države in konec človekovih pravic v Izvorih totalitarizma* (345–384), vključuje kritični odziv na Splošno deklaracijo človekovih pravic, ki ga je Arendt napisala kmalu po njenem sprejetju, najprej v angleščini: *The Rights of Man: What are they?*, 1949, takoj za tem pa še v nemščini: *Es gibt ein einziges Menschenrecht*.

159 Tako Christoph Meneke, »The ‚Aporias of Human Rights‘ and the ‚One Right‘: Regarding the Coherence of Hannah Arendt’s Argument«, *Hannah Arendt’s Century I, Social Research*, 74/3, 2007 (739–762), s. 753.

po naravi, ampak to postane šele v človeški skupnosti. Govorjenje, razsojanje in delovanje v izolaciji izgubi smisel. Z izključitvijo iz skupnega sveta človek izgubi svojo javno persono in v svoji goloti ni več prepoznan kot so-človek; v najboljšem primeru je deležen le karitativne pomoči. Izbris in razčlovečenje sta tako neločljivo povezana in izhajata eden iz drugega. Človekove pravice zato po njenem niso in ne smejo biti zastavljene kot naravne pravice; zaradi naturalizacije in reduciranja človeka na golo življenje postanejo celo zaveznice viktimizacije in drugih bio-političnih praks. Pravica do pravic kot pravica do pripadanja je lahko samo politična pravica, ki si jo medsebojno priznavajo člani skupnosti. Če človeška skupnost ne najde načina, kako zagotoviti, da ima vsak pravico do mesta v svetu in ni nihče ilegalen, je deklariranje človekovih pravicah brez pomena.

Razlika med političnim in nepolitičnim se preplete in umesti v razliko med še človeškim in ne več človeškim. Natančneje, med človeškim načinom življenja in naravno danostjo golega življenja. Humani način življenja ne izhaja iz abstraktnega bistva človeka na sebi, ampak iz življenja skupaj v skupnem svetu, medtem ko je golo življenje brez sveta. To umanjkanje sveta ni enoznačno, niti neproblematično. Arendt sicer načeloma človeka nikoli ne jemlje preprosto kot »danega«, temveč že sami natalnosti pripiše iniciativnost, zmožnost začenjanja novega, zaradi katere bi morala vsaka, tudi najbolj totalna izključitev naposled spodleteti. Kjer se dva ali trije zberejo, da bi govorili, je med njimi politični prostor. Polis je torej lahko kjerkoli in vedno lahko na novo nastane. Ker s to možnostjo ni mogoče računati, vselej presenetiti. Toda, če ta začetek ne uspe, je tudi ta človekov potencial izgubljen.

Brezsvetnost se ne pojavlja le v njenih analizah imperializma in totalitarizma kot gola naravna danost primitivnega življenja na eni in razčlovečenja na drugi strani, ampak je prisotna v vsakem brisanju meje med javnim in zasebnim in »podružbljanjem« političnega prostora. V svoji razpravi *O revoluciji* tako izpostavi razliko med konstitutivnim ljudstvom v ameriški revoluciji in vdorom nediferencirane mase nesrečnikov, ki preplavi politični prostor in pokoplje francosko revolucijo. Ne govori le o dvojnem pomenu ljudstva, ampak ostro lo-

čuje začenjajočo »moč ljudstva« od »mobilizirane mase« in »vladavine drhali« v odsotnosti sveta kot prostora skupnega delovanja.

A ko skuša ujeti rešilno razliko med golim in političnim življenjem, ji uhaja, da ta ni dana zunaj političnega prostora kot tisto, kar naj bi ta prostor omogočalo. Prostor političnega delovanja ni pred-dan, saj ga definira prav ločitev od danega. Prihajanje skupaj, srečevanje ne predpostavlja neke predhodne enakosti, ampak je vedno prihajanje iz neenakosti v smislu neenakih pozicij v svetu in je v tem že politično delovanje, s katerim se vzpostavi politična skupnost. Toda izključenost iz političnega delovanja pomeni ravno ne imeti kakršnekoli pozicije, iz katere bi bilo mogoče priti skupaj na ta način.

Jacques Rancière zato predlaga, da bi bilo treba politično delovanje razumeti ravno kot izzivanje politične izključenosti s tem, da ti, ki niso enakopravni, delujejo in govorijo, »kot da so«.¹⁶⁰ Politični prostor se konstituira, ko ti brez »deleža«, torej brez pravic, delujejo, »kot da bi imeli pravice«. Arendt po njegovem upravičeno zavrne človekove pravice kot pravice golega življenja, vendar tudi sama ne vidi človeka človekovih pravic kot političnega. Izzivanje politične izključenosti in udejanjanje enakopravnosti v pogojih neenakopravnosti zanj nareč še ni politično delovanje, ampak le politični »potencial«. Ker potencialnost razume iz aktualnosti, depolitizira samo začetnost političnega delovanja.

Divergenca med intendiranim in realiziranim je, tako Rancière, imanentna vsaki vzpostavljeni človeški skupnosti in situaciji. Eno je zapisano v ustavi, zakonih, listinah, deklaracijah, drugo so »izvršena dejstva«. Ne le deklaracija človekovih pravic, tudi pravni red sam nasprotuje »izvršenim dejstvom«. Torej se »subjekti« človekovih pravic ne znajdejo v tej »conci nerazlikovanosti med golim življenjem in političnim življenjem«, ker intenca deklaracije o človekovih pravicah ne bi ustrezala »izvršenim dejstvom«, pač pa ravno zato, ker jim – kot pravica teh, ki že imajo pravice, polnopravnih državljanov, je že realizirana.

160 Jacques Rancière, »Who is the Subject of the Rights of Man?«, *South Atlantic Quarterly* 103/ 2-3, 2004 (297–310).

Legalnost in ilegalnost, pravice in brezpravnost niso preprosto dano dejstvo. Legaliziranje in ilegaliziranje oz. delegaliziranje in delegaliziranje je način selekcije. Ilegalnost je tako na primer vmesna točka v migracijskem procesu. Zaprti v status in prostore ilegalnosti lahko dosežejo dostop v proces legalizacije. Na drugi strani se lahko legalni državljani znajdejo v procesu izgubljanja svojega mesta v družbi.

Étienne Balibar se tako vrne k *Vprašanju »pravice do pravic«*¹⁶¹ Hannah Arendt, ker meni, da se je politična raba te ideje medtem razširila in premaknila iz pravice do pripadnosti politični skupnosti k pravici do »neizključenosti iz prizadevanja za svoje pravice«. »Notranja izključitev« formalno polnopravnih državljanov, a brez socialnih pogojev za »aktivno državljanstvo«, ni izključitev iz skupnosti, ampak »izključitev iz vključitve«. Po njegovem Arendt s pravico do pravic ne meri toliko na institucijo državljanstva kot na »dostop do državljanstva«, ali še bolje, na »državljanstvo kot dostop«, pri čemer se aktivno državljanstvo kot oblika participacije manifestira že v zahtevi po dostopu oz. pripadnosti. Balibar meni, da »negativne skupnosti« z revoltom proti nasilju in izključitvi samo legitimirajo lastno izključitev, saj dominantni sistem z lahkoto izkorišča vsak »nemir«, da upraviči in zaostri varnostne politike. Tako pritrjuje Hannah Arendt, da tudi civilna nepokorščina in mirno izražanje nestrinjanja z vladnimi ukrepi lahko uniči politično delovanje.¹⁶² Nezaupanje celo do »mirnega odpora« najbrž nikoli ni bilo bolj upravičeno kot v času »barvnih revolucij«. Ne zato, ker tak odpor ne bi bil upravičen, marveč zato, ker je vedno že instrumentaliziran.

Njeno vztrajanje, da odprtja javnega prostora ni mogoče izsiliti, izhaja iz tega, da političnega delovanja noče razumeti kot voluntarističnega aktivizma modernega evropskega subjekta in njegove ekspanzivnosti, ampak ga skuša misliti v navezavi na Aristotela iz odprtosti prostora, ki omogoča svobodo kot prosto gibanje. Ostaja vprašanje,

161 Étienne Balibar, *Cittadinanza*, Torino 2012 (89–92).

162 Hannah Arendt, »On Civil Disobedience«, v: H. A., *Crisis of the Republic*, New York 1972.

kako je ta odprtost možna v času »nerazklenjenosti sveta«, kjer se vsako gibanje spreminja v svoje nasprotje. Po eni strani to zapiranje in privatiziranje skupnega sveta lahko s Hannah Arendt interpretiramo kot dogajanje konca politike (ali celo »politiko konca«), kjer podedovane univerzalne pravice ne nudijo nobene zaščite; zavzemanje za pravice, ne le človekove, temveč tudi politične, se ne more umestiti kot upiranje varnostnim politikam, ker je vedno že umeščeno tako, da jih zahteva (od »humanitarnih intervencij«, »odgovornosti zaščititi«, »vojne proti terorizmu« do »sekuritizacije migracij«, »ohranjanja javnega reda« itn.). Po drugi strani pa lahko njen »politični prostor svobode« razumemo ravno v razliki z obstoječo zaprtostjo, ki je prav kot ta razlika že možni prostor-med-ljudmi. Odprtosti in pluralnosti ne ogroža le »absolutno zlo« totalitarizma in njegova očitna indoktrinacija, ampak tudi masovna družba, v kateri vsi mislijo in delujejo enako. Pogum za nastopanje v javnosti je edina možnost za realizacijo človeka kot političnega bitja in izkušnjo politične svobode. Čeprav Arendt ne ponuja jasnih odgovorov, kako tudi perspektiva marginalcev, ki lahko gledajo svet le od daleč, postane del politične pluralnosti, je njeno angažirano pisanje mogoče vedno brati kot »vaje v političnem mišljenju«, pri čemer prav njegova problematičnost vzpodbuja ponovni premislek.¹⁶³

163 Maria Robaszkiewicz in Michael Weinman, *Hannah Arendt and Politics*, Edinburgh UP, 2023, predlagata branje njenega pisanja proti njej sami, kot vajo v političnem mišljenju.

Reference

Apollodorus, *The Library of Greek Mythology*, Oxford World's Classics, 1997.

Arendt Hannah, »Reflections on Little Rock, Preliminary Remarks«, *Dissent Magazine*, Winter 1959 (45–56) (= R).

Arendt Hannah, *Crisis of the Republic*, Harper Collins Publishers, New York 1972.

Arendt Hannah, *Vita activa*, Krtina, Ljubljana 1996 (= VA).

Arendt Hannah, *Izvori totalitarizma*, Študentska založba, Ljubljana 2003 (= IT).

Arendt Hannah, *The Promise of Politics*, Schocken Books, New York 2005 (= PP).

Arendt Hannah, *Jewish Writings* (Jerome Kohn in Ron H. Feldman ur.), Schocken Books, New York 2007.

Arendt Hannah, *O revoluciji*, Krtina, Ljubljana 2017 (= OR).

Aristotel, *Politika* (prev. M. Hriberšek), GV, Ljubljana 2010.

Aristoteles, *Poetika* (prev. K. Gantar), Beletrina, Ljubljana 2012.

Aristotel, *Retorika* (prev. M. Hriberšek), Primus, Ljubljana 2016.

Aristoteles, *Nikomahova etika* (prev. K. Gantar), SM, Ljubljana 1994.

Aristotle in twenty-three volumes, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts.

Athenaeus, *The Deipnosophists*, Loeb Classical Library, 1969 (= Ath. Deip.).

Balibar Étienne, *Cittadinanza*, Bollati Boringhieri, Torino 2012.

Beauvoir Simone de, *Drugi spol 1./2.*, Delta, Ljubljana 1999/2000 (= DS).

Beauvoir Simone de, *Etika dvoumnosti*, Apokalipsa, Ljubljana 2014.

Benhabib Seyla, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, SAGE Publications, Thousand Oaks 1996.

Blok Aleksander, *Dvanajst*, DZS, Ljubljana 1967.

Blondell Ruby, *Helen of Troy: Beauty, Myth, Devastation*, Oxford University Press, Oxford/New York 2013.

Bowen M. E., Gilbert M. H., Nally E. G. (ur.), *Believing Ancient Women, Feminist Epistemologies for Greece and Rome*, Edinburgh University Press, 2024.

Branham Bracht R. in Goulet-Cazé Marie-Odile (ur.), *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*, University of California Press, Berkeley 1996.

Cavarero Adriana, *Nonostante Platone: Figure femminili nelle filosofia antica*, Editori Riuniti, Roma 1990.

Cazzato Vanessa, Lardinois Andr (ur.), *The Look of Lyric Greek Song and the Visual: Studies in Archaic and Classical Greek Song 1.*, Brill, Leiden/Boston 2016.

Césaire Aimé, *Discours sur le colonialisme*, Éditions Présence Africaine, Paris 1955./*Razprava o kolonializmu* (prev. Z. Skušek), Založba *cf, Ljubljana 2009.

Chanter Tina, »Hands that give and hands that take: The political of the Other in Levinas«, v: *Levinas, Law, Politics* (Marinos Diamantides ur.), Routledge-Cavendish, London 2007 (71–81).

Chrysostom Dio, *Discourses, The Complete Works*, Delphi Classics, Hastings 2017.

Cixous Helene, *Smeh Meduze in druga besedila*, Apokalipsa, Ljubljana 2005.

Cohen Richard A., *Dialogue with E. Levinas. Face to Face with Levinas*, New York State University Press, Albany 1986.

Csajko Karen, »Bouvoir and Woman's Situation: Context and Women's Bodies in the Second Sex«, APSA Annual Meeting, 2013.

Curtis Paul, *Stesichoros's Geryoneis*, Mnemosyne Supplements 333, Brill Academic Publishers, Leiden/Boston 2011.

Derrida Jacques, *Dar smrti*, Apokalipsa, Ljubljana 2004.

Desmond William, *The Cynics*, California University Press, Berkeley 2008.

Detienne Marcel, *The Gardens of Adonis: Spices in Greek Mythology*, Harvester Press, Hassocks 1977.

Dorandi Tiziano, »Filodemo: Gli Stoici«, *Cronache Ercolanesi* 12/104-105, 1982 (91–133).

Du Bois Page, *Out of Athens, The New Ancient Greeks*, Harvard University Press, Cambridge MA 2010.

Du Bois W. E. B., *The World and Africa*, Oxford University Press, New York 2007.

Evripid, *Helena* (prev. J. Isak Kres, sp. b. M. Marinčič), Modrijan, Ljubljana 2006.

Evripid, *Trojanke* (prev. J. Ivanc), ISH, Ljubljana 2017.

Foucault Michel, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II* (zadnji cikel predavanj na College de France 1983/84), Gallimard, Paris 2009.

Fragmenti predsokratikov 1-3 (G. Kocijančič ur.), Študentska založba, Ljubljana 2012.

Franco Cristiana, *Shameless, The canine and the feminine in the ancient Greece*, California University Press, Oakland 2014.

Gines Kathryn T., *Hannah Arendt and the Negro Question*, Indiana University Press, Bloomington 2014.

Gomperz Theodor, *Greek Thinkers, A History of Ancient Philosophy* 2, Murray, London 1905.

Goulet-Cazé Marie-Odile (ur.), *The Cynics – The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*, California University Press, Berkeley 1996.

Goulet-Cazé Marie-Odile, *Cynism and Christianity in Antiquity*, Eerdmans, Michigan 2019./*Cynisme et christianisme dans l'Antiquité*, Paris 2015.

Gündogdu Ayten, *Rightlessness in the Age of Rights*, Oxford University Press, Oxford 2015.

Hegel G. W. F., *Berliner Schriften 1818–1831*, Suhrkamp, Frankfurt M. 1986.

Hegel G. W. F., *Fenomenologija duha*, Analecta, Ljubljana 1998.

Hegel G. W. F., *Predavanja o filozofiji svetovne zgodovine*, I. del *Um v zgodovini*, Analecta, Ljubljana 1999.

Hegel G. W. F., *Enciklopedija filozofskih znanosti*, Krtina, Ljubljana 2021.

Heidegger Martin, *Uvod v metafiziko*, SM, Ljubljana 1995.

Heinämaa Sara, »Beauvoir's Phenomenology of Sexual Difference«, v: *The Philosophy of Simone de Beauvoir, Critical Essays* (M. A. Simons), Indiana University Press, Bloomington 2006 (20–41).

Herodot, *Zgodbe* (prev. A. Sovre), SM, Ljubljana 2003.

Hesiod, *Theogony, Works and Days, Testimonia*, Loeb Classical Library 57, 2007.

Heziod, *Teogonija – Dela in dnevi* (prev. K. Gantar), MK, Ljubljana 1974.

Homer, *Iliada* (prev. A. Sovre), DZS, Ljubljana 1950.

Homer, *Odiseja* (prev. A. Sovre), DZS, Ljubljana 1966.

Homer, *Ilias, Odyssee* (griechisch/deutsch), Weltbild Verlag, Augsburg 1994.

Hook Brian S., »Diogenes, Oedipus and Thyestes among Philosophers: Incest and Cannibalism in Plato, and Zeno«, *Classical Philology* 100/1, 2005 (17–40).

Hueso Mariana Gardella, »Cleobulina of Rhodes and the Philosophical Power of Riddles«, v: *Women's Perspectives on Ancient and Medieval Philosophy* (ur. I. Chouinard et. al.), Springer, Cham 2021 (31–46).

Husserl Edmund, *Erfahrung und Urteil, Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Meiner Verlag, Hamburg 1999.

Iriarte Ana, *Las redes del enigma: Voces femininas en el pensamiento griego*, Taurus Humanidades, Madrid 1990.

Irigaray Luce, *Speculum de l'autre femme*, Les Editions de Minuit, Paris 1974.

Isocrates, *Helen, X. Oration*, Loeb Classical Library III., 1944.

Kennedy George, »Isocrates' Encomium of Helen: A Panhellenic Document«, TAPA 89, 1958 (77–83).

Kierkegaard Søren, *Ponovitev, Filozofske drobtinice ali drobci filozofije*, SM, Ljubljana 1987.

Kierkegaard Søren, *Practice in Christianity* (Howard and Edna Hong ur.), Princeton University Press, Princeton 1991 (= PC).

Kierkegaard Søren, *Bolezen za smrt*, MD, Celje 2004.

Konstantakos Ioannis M., »Amasis, Bias and the Seven Sages as Riddlers«, *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 29, Würzburg 2005 (11–46).

Kwapisz Jan (ur.), *The Muse at Play. Riddles and Wordplay in Greek and Latin Poetry*, de Gruyter, Berlin/Boston 2013.

Laertski Diogen, *Življenja in misli znamenitih filozofov* (prev. Ž. Borak in dr.), Beletrina, Ljubljana 2015 (= DL).

Lang Bernhard, *Jesus der Hund; Leben und Lehre eines jüdischen Kynikers*, Verlag C. H. Beck, München 2010.

Lederman Shmuel, »Making the Desert Bloom: Hannah Arendt and Zionist Discourse«, v: *The European Legacy, Toward New Paradigms* 21/4, T&F, Routledge, Abingdon 2016 (393–407).

Levinas Emmanuel, *Totality and Infinity*, Martinus Nihoff, Hague 1979.

Levinas Emmanuel, *Etika in neskončno. Čas in drugi*, Družina, Ljubljana 1998.

Levinas Emmanuel, »Existence and Ethics«, v: *Kierkegaard: A Critical Reader* (ur. J. Rée in J. Chamberlein), Blackwell, Oxford 1998 (26–38).

Levinas Emmanuel, *Otherwise than Being*, Duquesne University Press, Pittsburgh 1998.

Lidov Joel B., »Sappho, Herodotus, and the Hetaira«, *Classical Philology* 97/3, 2002 (203–237).

Lincoln Bruce, »Competing Discourses: Rethinking the Prehistory of Mythos and Logos«, *Arethusa* 30/3, 1997 (341–367).

Lobel Edgar in Page Denys, *Poetarum Lesbiorum Fragmenta*, Clarendon Press, Oxford 1968 (3.) (= L-P).

Lykophron, *Alexandra*, Oxford University Press, Oxford 2022.

Malka Shlomo, »Interview with Emmanuel Levinas and Alain Finkelkraut on Radio Communauté 28. Sept. 1982«, *The Levinas Reader* (ur. S. Hand), Blackwell, Cambridge, MA 1989.

Martin Alcoff Linda, »Fenomenologija, poststrukturalizem in feministična teorija (O pojmu izkustva)«, *Phainomena* 7/23–24, 1998 (303–323).

McIntosh Snyder Jane, *The Woman and the Lyre: Women Writers in Classical Greece and Rome*, Southern Illinois University, Carbondale 1989.

Meneke Christoph, »The ‚Aporias of Human Rights‘ and the ‚One Right‘: Regarding the Coherence of Hannah Arendt’s Argument«, v:

Hannah Arenfrondt's Centenary: Political and Philosophical Perspectives I., Social Research 74/3, 2007 (739–762).

Merleau-Ponty Maurice, *Fenomenologija zaznave*, Beletrina, Ljubljana 2006.

Miller Sarah Alison, *Virgins, Mothers, Monsters: Late Medieval Readings of Female Body Out of Bounds*, University of North Carolina, Chapel Hill 2008.

Mills Robert, »Jesus as Monster«, v: *The Monstrous Middle Ages* (ur. B. Bildhauer, R. Mills), Toronto University Press, Toronto 2003 (28–55).

Moi Toril, *Politika spola/teksta*, Labirinti, Ljubljana 1999.

Naerebout Frederick in Beerder Kim, »Gods Cannot Tell Lies: Riddling and Ancient Greek Divination«, v: *The Muse at Play: Riddles and Wordplay in Greek and Latin Poetry* (ur. J. Kwapisz), de Gruyter, Berlin-Boston 2013 (121–148).

Nagy Gregory, »Phaeton, Sappho's Phaon, and the White Rock of Leukos: 'Reading' the Symbols of Greek Lyric«, v: *Greek Mythology and Poetics* (ur. G. Nagy), Cornell University Press, Ithaca 2000 (223–262).

Nieheus-Proebsting Heinrich, *Der Kynismus des Diogenes*, Suhrkamp, Frankfurt M. 1988.

Norton Anne, »Heart of Darkness: Africa and African Americans in the Writings of Hannah Arendt«, v: *Feminist Interpretations of Hannah Arendt* (ur. B. Honig), Pennsylvania University Press, Pennsylvania 1995 (247–262).

Norwich Julian, *Revelations of Divine Love: The Motherhood of God, A Library of Medieval Women*, D. S. Brewer, New York 2006.

Page Denys L., *Poetae Melici Graeci*, Clarendon Press/Oxford University Press, Oxford/Toronto 1962 (= PMG).

Panagiotopoulou Maria, »Praxilla's Adonis and the Female Voice: An Erotic Reverse Priamel in Sappho's Shadow and Nossis's Light«, *Illinois Classical Studies* 47/1, 2022 (24–44).

Pausanias, *Description of Greece* 1–8, Loeb Classical Library, 1918.

Platon, *Sämtliche Werke in zehn Bänden* (gr./d.), Insel Verlag, Frankfurt M. 1991.

Platon, *Zbrana dela* (prev. G. Kocjančič), Mohorjeva družba, Celje 2004.

Plutarch, *Septem Sapientium Convivium*³, *Moralia* II., Loeb Classical Library, 1928 (= *Convivim*).

Potamiti Anna, »The Riddles of Cleobulina: A Response to M. G. Hueso's 'Cleobulina of Rhodes and the Philosophical Power of Riddles'«, v: *Women's Perspectives on Ancient and Medieval Philosophy* (ur. I. Chouinard et.al.), Springer, Cham 2021 (47–60).

Rancière Jacques, »Who is the Subject of the Rights of Man?«, *South Atlantic Quarterly* 103/2-3, 2004 (297–310).

Robaszkiewicz Maria in Weinman Michael, *Hannah Arendt and Politics*, Edinburgh University Press, 2023.

Ross, John M., »Oedipus revisited: Laius and the 'Laius complex'«, *The Psychoanalytic Study of the Child* 37, 1982 (169–200).

Saxenhouse Arlene W., »The Philosopher and the Female in the Political Thought of Plato«, v: *Political Theory* 4/2, 1976 (195–212).

Schaefer Donovan, *Religious Affects*, Duke University Press, Durham/London 2015.

Schleiermacher Friedrich, *Der christliche Glaube (nach dem Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt)*, De Gruyter, Berlin/New York 2008.

Scott Joan W., »Experience«, v: *Feminists Theorize the Political* (ur. J. Butler in J. W. Scott), Routledge, New York 1992 (22–40).

Sloterdijk Peter, *Kritika ciničnega uma*, Beletrina, Ljubljana 2003.

Stakosch Elizabeth, »Beyond Colonial Completion: Arendt, Settler Colonialism and the End of Politics«, v: *The Limits of Settler Colonial Reconciliation* (ur. S. Maddison), Springer, Singapur 2016 (15–33).

Stavro Elaine, »Re-reading ‚The Second Sex‘, Theorizing the Situation«, v: *Feminist Theory* 1, 2000 (131–150).

Stoler Silvia, »Zur poststrukturalistischen Kritik an der Erfahrung im Kontext der feministischen Philosophie«, v: *Feministische Phänomenologie und Hermeneutik* (ur. S. Stoler, V. Vasterling, L. Fisher), K&N, Würzburg 2005 (139–171).

Strauss Leo, *The City and Man*, The Chicago University Press, Chicago 1978.

Taiwo Olufemi O., »Exorcising Hegel's Ghost: Africa's Challenge to Philosophy«, *African Studies Quarterly* 1/4, 1998.

Theissen Gerd, »Wanderradikalismus: Literatursoziologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum«, v: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 70/3, 1973 (245–271).

Thorgeirsdottir Sigríður, Hagengruber Ruth Edith (ur.), *Introduction: Methodological Reflections on Women's Contribution and Influence in the History of Philosophy and Sciences, Women in the History of Philosophy and Sciences* 3, Springer, Cham 2020.

Vintges Karen, »The Second Sex and Philosophy«, v: *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*, Pennsylvania 1995 (45–57).

West Martin L., *Greek Lyric Poetry*, Clarendon Press, Oxford 1993.

West Martin L., *Studies in Greek Elegy and Iambus*, De Gruyter, Berlin/New York 1974.

Wilamowitz-Moellendorf Ulrich, »Lesefrüchte«, *Hermes* 34/1, 1899 (203–230).

Wilamowitz-Moellendorf Ulrich, *Die Textgeschichte der griechischen Lyriker*, Weidmann, Berlin 1900.

Williams David, *Deformed Discourse, The Function of the Monster in Medieval Thought and Literature*, McGill–Queens' University Press, Montreal/Kingston 1996.

Worman Nancy, »The Body as Argument: Helen in Four Greek Texts«, *Classical Antiquity* 16/1, 1997 (151–203).

Xenophon, *Symposium*, Loeb Classical Library 560, 2013.

Zapisa o knjigi

Delo Andrine Tonkli Komel *Družice. Mala dela filozofije* je v prvem delu mogoče opredeliti kot feministično epistemološko interpretacijo klasičnih virov, prvenstveno filozofije, čeprav vključuje tudi elemente mitologije, poezije, govornišva. Pri tem se pokaže, da ženske v antični literaturi niso preprosto odsotne, ampak so na prav poseben način »pridružene«. Prek te figure »družice« so potem v drugem delu knjige v obravnavo pritegnjene tudi sodobne »spremljevalke« filozofije. S svojim pristopom skuša avtorica izzvati sistemsko zapostavljanje in marginalizacijo ter »mala dela filozofije« izpostaviti kot tisto dejavnost, ki znotraj filozofije same odpira drugo refleksivno polje oziroma drugost kot tako. To ji hkrati omogoča, da z analizo izbranih del iz antike in sodobnosti uspe podati ključne vpogled v vladajoče hierarhije, ki opredeljujejo tako odnose med spoloma kot reprezentacije različnih ne-dominantnih glasov. Nadalje velja poudariti, da sta dosledna zastavitev in razvitje kritičnega diskurza v omenjenih vidikih dodatno podprta z interpretativnimi ekskurzi, ki zadevajo filozofsko prevpraševanje področij etike, religioznosti, socialnosti in politike. Obravnava Kleobuline, Praksile, Helene in Hiparhije, Sokrata, Aristotela, kinikov in Hegla v prvem delu kot tudi Kierkegaarda, Beauvoir, Arendt v drugem delu ne poteka na ravni osebnostnega in intelektualnega portretiranja, marveč odpiranja spornih mest in zakritih navzkrižij, ki spremljajo zavzemanje filozofskih pozicij. Oblikovanje in podajanje filozofskih pojmovanj, skupaj z njihovo »standardizacijo« in po drugi plati »dekonstrukcijo«, ne učinkuje le znotraj »sistema vedenja«, marveč ima hkrati svoje praktične nasledke, posebej kar zadeva vrednostne izbire, ki jih bolj pogojujejo nepreverjeni predsodki kot pa preverjene sodbе.

Red. prof. dr. Marjan Šimenc

Ljubljana, 23. 3. 2024

Andrina Tonkli Komel v delu *Družice. Mala dela filozofije* poda štiri polja refleksije, ki zadevajo vzpostavitev filozofije, zapostavljanje drugega (spola), predpostavko vere in postavitev politike. Njihova vzajemna sopripadnost ne izhaja šele iz naknadne pove-zave, marveč že izhodiščno sproža »refleks razumevanja«, ki ne nalaga le sistematične interpretacije, pač pa v prvi vrsti terja *ново branje*. V skladu s tem tudi zgodovina in sam tekst filozofije nista prevzeta v obravnavo kot gotova podlaga, marveč kot sveženj fiksacij in fikcij, ki so vplivale na prevlado *enih nad drugimi in drugačnimi* – z vsemi teoretskimi in praktičnimi implikacijami, ki opredeljujejo, kakor avtorica prepričljivo pokaže, začetek, potek in iztek filozofije v najtesnejši spregi z njenim etičnim, političnim in spoznavnim kontekstom. Ključno pri tem je pripoznati, da tematizirani aspekt drugosti in drugačnosti učinkuje zunajkontekstualno in pogreša že izgotovljeno refleksivno oporišče, s čimer nas spravi v situacijo razumevanjske negotovosti, ki kot taka ne trpi interpretativne vzvišenosti.

Vsled tega avtorica sooči začetke filozofije v 6. stoletju pr. n. št. s šibkimi glasovi »družic« (*hetaira*, dek-le za družbo, ki pa ima v tej družbi povsem drugačen pomen kot moški »tovariši«, *hetairoi*) – Kleobuline, Praksile, Helene in Hiparhije –, kar ne potegne s seboj le drugačnega razumevanja filozofije, marveč ji sploh podeli drug obraz, kolikor je to sploh mogoče. Te »ženske zastopnice« kot »naokrog postopajoče« in »družbene kroge prestopajoče« so domnevno prispevale malo ali sploh nič bistvenega k zgodovini filozofije. Spomnjenje na večinoma odsotni in le občasno prisotni drugi ženski diskurz tako lahko vsaj opozori, da ima filozofska usmerjenost na bistveno in bistvenosti lahko funkcijo obvladovanja drugega in prevlade nad njim, ki ne zadeva zgolj položaja žensk, marveč vključuje tudi bistveni privilegij urejanja sveta sploh, kakor avtorica med drugim nazorno pokaže ob obravnavi Helenine krivde za trojansko vojno.

Kleobulinine uganke spričo tega niso le kake priložnostne hudo-mušnice in zabavljajški dodatki, marveč elementarno vzpostavljajo bi-

stveno enigmatični filozofski diskurz, kar v situaciji modernosti med drugim razkriva tudi Nietzschejeva uganka večnega vračanja enakega. Drugost nadalje neposredno zadeva tudi zarezo človek/žival, ki jo, kakor ugotavlja avtorica na podlagi interpretacije Sokratovega, Aristotelovega, Heglovega nagovora pasjega življenja, predvsem pa seveda pasjega vedênja kinikov in cinikov, gre obravnavati prej filozofsko kot antropološko. S Hiparhijo, ki je »kot psica« živela na cesti s kinikom Kratesom, pa se zavzemanje drže do družbenega življenja prevesi v zadržanje političnega upora »od spodaj«.

V drugem delu monografije se razpravljanje preusmeri k filozofom in filozofinjam, ki so se vsi po vrsti spoprijemali s krizno situacijo modernosti na ravni prisvojitve drugosti: Kierkegaardu, Levinasu, de Beauvoir in Arendt. Pri prvem imamo opraviti z eksistencialnim vidikom drugosti, ki se giblje na robu obupa, ob čemer se, kot poudari Kierkegaard, »ženski obup šibkosti« sooča z »moškim obupom kljubovanja«. Avtorica s poglobitvijo v Kierkegaardov religiozni suspenz etike vstopi v kritični razgovor z Levinasovim vzpostavljanjem etike drugosti, ki razodeva reflektivni primanjkljaj v sfere tretjega, kakor ga predstavlja politika kot »javno delovanje«.

V modernosti problem družbene zastopanosti »drugega spola« prejme svojo politično relevantno, kar postopoma vpliva tudi na (večjo) enakopravnost filozofinj. Vendar se Simone de Beauvoir in Hannah Arendt, ki jima je v delu namenjena posebna obravnava, še vedno soočata s »položajem družic«. Hannah Arendt je vrh tega še neposredno prizadela izkušnja s totalitarističnim nasiljem, kar jo je navedlo, da se v primerjavi s Heideggrom odkrito spopade s problemom formacije političnega na podlagi svobodnega človeškega delovanja. Podobno Simone de Beauvoir preko okvirov Sartrovega eksistencializma in v dialogu s Kierkegaardom ter Levinasom radikalizira pojmovanje spolne razlike s poudarkom, da je ženska zvedena na spol. Tako pri njej kot pri Arendt ob tem posebej izstopi problem javnega delovanja, ki je podvrženo manipulaciji z javnostjo.

Za zaključek lahko poudarimo, da so filozofske izpeljave obravnavanih tem v *Malih delih filozofije* Andrine Tonkli Komel podane do-

sledno in z velikim občutkom za oblikovanje filozofske pojmovnosti, ki se od centra usmerja k marginam in nazaj. Razprava na podlagi svoje filozofsko-zgodovinske analitičnosti odpira razumevanje ključnih filozofskih problematik danes na presečišču med ženskimi in političnimi študijami.

Red. prof. dr. Ugo Vlaisavljević

Sarajevo, 25. 3. 2024

DRUŽICE

Mala dela filozofije

Avtor: Andrina Tonkli Komel

Znanstvena monografija

Humanistična zbirka INR

Urednika: Dean Komel, Tomaž Zalaznik

Jezikovni pregled: Nina Grafenauer Hafner

Recenzenta: prof. dr. Marjan Šimenc in prof. dr. Ugo Vlaisavljević

Založil in izdal: Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko,

Vodovodna cesta 101, 1000 Ljubljana

Oblikovanje in prelom: Žiga Stopar

Tisk: Demat d.o.o.

Leto izida: 2024

Cena: 14 €

Delo je nastalo v okviru izvajanja raziskovalnega programa *Humanistika in smisel humanosti v vidikih zgodovinskosti in sodobnosti* (P6-0341), raziskovalnega projekta *Hermenevtični problem razumevanja človekove eksistence in koeksistence v epohi nihilizma* (J7-4631) in dejavnosti infrastrukturnega programa *Center za promocijo humanistike* (I0-0036).

Publikacija je izdana s pomočjo sredstev Javne agencije za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije (ARIS).

