

PREDAVANJE 10. FEBRUARJA 1982*

DRUGA URA

MICHEL FOUCAULT

Splošni teoretični okvir: veridičnost in subjektivacija. – Vednost o svetu in praksa sebstva [pratique de soi] pri kinikih: Demetrijev primer. – Karakterizacija koristnega znanja pri Demetriju. – Etopoietična [étopoiétique] vednost. – Poznavanje fiziologije pri Epikuru. – Parrhēsia epikurejskega fiziologa.

Maloprej smo videli, kaj naj bi pomenilo »odvrniti svoj pogled in pozornost od drugih in ju prenesti nase« pri Plutarhu in Marku Avreliju. Zdaj bi rad premotril v osnovi veliko pomembnejše vprašanje, ki je sprožilo precej več razprav, in to je vprašanje o tem, kaj pomeni »odvrniti pogled od posvetnih reči in jih prenesti k sebi«. To je dejansko težavno in kompleksno vprašanje, ob katerem se bom pomudil malce dlje, saj je prav v srži problema, ki sem ga hotel letos postaviti – ki sem ga pravzaprav hotel postaviti že pred nekaj časa –, v bistvu gre za tole: kako vzpostaviti, določiti in opredeliti odnos med govorjenjem po resnici [*dire-vrai*] (veridičnostjo¹) in subjektivno prakso sebstva? Ali tudi, splošneje: kako sta govorjenje po resnici in obvladovanje (samega sebe in drugih) med seboj povezana in drug od drugega odvisna? Prav ta problem sem poskusil premotriti glede na celo vrsto vidikov in oblik – bodisi v zvezi z norostjo, duševno boleznijo, v zvezi z zapori, prestopništvom itd. – in zdaj bi ga rad, izhajajoč iz vprašanja, ki sem si ga postavil glede seksualnosti, oblikoval drugače, tako da bi ga natančneje opredelil, hkrati pa ga rahlo premaknil iz domene, ki sem si jo bil izbral, in [pritegnil] zgodovinsko

L'herméneutique du sujet by Michel Foucault. © Éditions du Seuil/Gallimard 2008. Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros.

* Prev. po Michel Foucault, »Cours du 10 février 1982. Deuxième heure« v: *L'herméneutique du sujet*, Gallimard/Seuil, Pariz 2001, str. 220-235.

¹ O tem pojmu gl.: *Dits et Écrits, op. cit.* [Gallimard, Pariz 1997, ur. D. Defert in F. Ewald], IV, n° 345, str. 445, in n° 345, str. 632.

davnejša in starejša [obdobja]. Hočem reči tole: kot vidite, bi vprašanje o zvezi med govorjenjem po resnici in obvladovanjem subjekta zdaj rad postavil v antično misel pred krščanstvom. Postavil bi ga rad v obliki in okviru vzpostavljanja odnosa od sebe k sebi, da bi pokazal, kako se je lahko v tem odnosu od sebe k sebi oblikoval tip izkustva sebstva [*expérience de soi*], ki je, kot se mi zdi, značilen za zahodno izkustvo, za zahodno izkustvo, ki ga ima subjekt s samim seboj, vendar tudi zahodno izkustvo, ki ga subjekt lahko ima z drugimi ali si ga o njih ustvari. To je torej vprašanje, ki bi se ga rad v glavnem lotil. In prav to vprašanje, kako sta povezani vednost o stvareh in vrnitev k sebi, vidimo, nastopa v več tekstih helenističnega in rimskega obdobja, o katerem bi vam rad spregovoril ob tej stari, zelo davni temi, ki jo, kot veste, omenja že Sokrat v *Fajdru*, ko pravi: ali naj se odločimo rajši za poznavanje dreves ali poznavanje ljudi? Sam se je odločil za poznavanje ljudi.² To temo najdemo potem pri sokratikih, ko drug za drugim izjavljajo, da zanimivo, pomembno, odločilno ni poznavanje skrivnosti sveta in narave, marveč človekovo poznavanje samega sebe.³ To temo spet srečujemo pri velikih filozofskih šolah, kinikih, epikurejcih, stoikih, in glede na to, da nam je tukaj na voljo več eksplicitnejših besedil, bi rad poskusil ugotoviti, kako je problem zastavljen, kako je opredeljen pri njih. Najprej pri kinikih. Potem epikurejcih. Nazadnje, tretjič, pri stoikih.

Prvič, kiniki. Pravzaprav vsaj kiniki, kakor jih moremo spoznati po nekaterih posrednih prvinah in podatkih, ki so nam jih o obravnavanem obdobju zapustili drugi pisci. Stališče kiničnega gibanja ali kinikov do vprašanja o odnosu poznavanje narave/poznavanje samega sebe (vrnitev k sebi, obrat k sebi) je v resnici gotovo bolj zapleteno, kot se zdi. Spomniti se moramo, na primer, Diogena Laertskega. Ko popisuje Diogenovo življenje, razlaga, da je bil Diogen postavljen za domačega učitelja otrok ..., ne vem več koga.⁴ Te

² Sklic na odlomek, kjer Sokrat, potem ko mu Fajdros oponese, da nikoli ni prestopil meja atenskega obzidja, odgovarja: »... nočejo me učiti polja in drevesa, ampak ljudje v mestu.« [»Fajdros«, v: Platon, *Izbrani dialogi in odlomki*, MK, Ljubljana 2002, prev. G. Kocijančič. *Op. prev.*]

³ Zgodovinarji imajo navado, da s »sokratiki« poimenujejo Sokratove sodobnike in prijatelje, ki se imajo za njegove neposredne učence. Med najbolj znanimi lahko navedemo Antistena (učitelja kinika Diogena), ki je zavrzel logiko in fiziko in ohranil samo etiko, in Aristipa iz Kirene, ki je tudi preziral naravoslovne vede [*sciences*] in je iskal samo načela zadovoljnega življenja.

⁴ Gre za Kseniadove otroke. Diogen Laertski piše: »Ti otroci so se naučili tudi številnih odlomkov iz pesnikov, prozaistov in celo Diogenovih spisov, Diogen jim je namreč vsako vedo prikazal s povzetki in kratkimi vsebinami, zato da so si jih laže zapomnili« (Diogène Laërce, *Vie, doctrine et sentences de philosophes illustres*, II. zv., prev. R. Genaille, *op. cit.* [Garnier, Pariz 1933; 2. izd. Garnier-Flammarion, Pariz 1965], str. 17). Možno je, da se je Foucault tukaj pustil zavesti nekoliko presvobodnemu in po-

otroke je izobraževal tako, da jih je poučeval o vseh vedah in bedel nad tem, da so precej natančno in temeljito dojeli bistvo teh ved, zato da bi se ga mogli spominjati vse svoje življenje v vseh okoliščinah, v katerih bi se utegnili znajti. Kinično zavračanje poznavanja naravoslovnih reči [*les choses de la nature*] moramo torej vsekakor znatno ublažiti. V zameno pa nam je za obdobje, o katerem govorim – tj. začetek rimskega imperija – na voljo razmeroma dolg tekst, ki ga Seneka navaja v VII. knjigi *De Beneficiis*, namreč tekst kiničnega filozofa Demetrija, ta je bil v Rimu, recimo, sprejet [*acclimaté*], sprejet tudi v aristokratskem okolju.⁵ Gre za znamenitega Demetrija, ki je bil zaupnik Traze Petusa in priča ter nekakšen filozofski organizator njegovega samomora: ko se je Trazea Petus ubil, je za svoje zadnje trenutke k sebi poklical Demetrija. Odslovil je vse druge in se z Demetrijem zapletel v dvogovor o nesmrtnosti duše. In med takim sokratskim pogovorom z Demetrijem je nazadnje umrl.⁶ Demetrij je torej kinik, vendar dobro vzgojen kinik, udomačen kinik. Seneka pogosto navaja Demetrija, in sicer ga zmeraj navaja z veliko hvalo in spoštovanjem. Demetrij odlomek, ki ga navaja Seneka, uvaja z besedami, da je treba v duhu ohranjati zgled, podobo atleta. To, ta tema, h kateri se bo treba še vrniti – poskusil vam jo bom nekoliko pojasniti –, je absolutno stalna, pri kinikih pa je imela, kot se zdi, pomembnejšo vlogo, vrednost kakor kjer koli drugod.⁷ Torej, treba je biti dober atlet. Kaj pa je dober atlet? Dober atlet, pravi, nikakor ni tisti, ki se je naučil vseh možnih kretenj, ki bi jih človek nemara potreboval, ali vseh kretenj, ki bi jih bil človek zmožen narediti. Za to, da je človek dober atlet, v bistvu zadošča, da pozna kretnje – in edino le tiste kretnje –, ki so v boju zares in najpogosteje koristne. In te kretnje, ki jih dobro zna, mu morajo postati dovolj domače, da so mu zmeraj na voljo in si lahko z njimi pomaga, kakor hitro jih okoliščine zahtevajo.⁸

gosto napačnemu Genaillevemu prevodu. Novi prevod (*Vie et doctrines des philosophes illustres, op. cit.*) M.-O. [Marie-Odile] Goulet-Cazé se namreč glasi: »Ti otroci so znali na pamet številne odlomke iz pesnikov, prozaistov in del samega Diogena; uril jih je z vsemi postopki, ki so jim pomagali, da so se spomnili hitro in dobro« ([*Librairie générale française, Pariz 1999 (Livre de poche)*] VI, 31, str. 712).

⁵ Gl. predavanje s 27. januarja, prva ura, *supra* [Dits et Ecrits, op. cit.], str. 143, op. 41 v zvezi z Demetrijem.

⁶ Glede zgodovinskih referenc v zvezi s tem prizorom in osebami gl. isto predavanje, op. 42 in 43.

⁷ Gl. predavanje s 24. februarja, druga ura.

⁸ »Velik rokoborec ni tisti, ki temeljito pozna vse sheme in prijeme, ki jih dejansko nihče ne uporablja, temveč tisti, ki je dobro in vestno vadil eno ali dve izmed njih in pozorno čaka na priložnost, da jo bo uporabil, saj ni pomembna količina stvari, ki jih zna, če jih zna dovolj, da zmaga; tako je tudi v študiju, s katerim se ukvarjamo, veliko kratkočasnih stvari, le malo pa je odločilnih« (Sénèque, *Des Bienfaits*, II. zv., VII, 1, 4, prev. F. Préhac, *op. cit.* [Les Belles Lettres, Pariz 1961], str. 76).

S tem modelom vidite nastopiti nekaj, kar bi, kot kaže, utegnilo biti merilo koristnosti. Zanimarimo vse znanje, ki je tako kot te bolj ali manj akrobatske kretnje, ki bi se jih bilo mogoče naučiti, popolnoma neuporabno in ga ni mogoče izkoristiti v resničnih življenjskih spopadih. Zato obdržimo v spominu samo znanje, ki bo uporabno, po katerem bomo lahko posegli, in to mimogrede, v različnih bojnih okoliščinah. Spet dobimo vtis, da je sama vsebina znanja, kot kaže, razcepljena na nekoristno znanje, to bi lahko bilo znanje o zunanjem svetu itd., in koristno znanje, ki neposredno zadeva človeško bivanje. Skratka, na podlagi tega priporočila [in] modela je treba pogledati, kako Demetrij loči, kaj je vredno vedeti in česa ni vredno vedeti. Ali gre res samo za vsebinsko razliko: koristno znanje/nekoristno znanje, tako da je na strani nekoristnega znanja poznavanje sveta, svetnih stvari, na strani koristnega pa poznavanje človeka in človeškega bivanja? Oglejmo si besedilo; prevod, ki vam ga navajam, je zelo star, ampak ni važno. Takole se glasi: »Lahko ne veš, kaj je vzrok, da se Ocean vzdiguje in vrača v ležišče, lahko ne veš, zakaj vsako sedmo leto vtisne človekovemu življenju nov značaj [misel torej, da vsakih sedem let vstopimo v novo obdobje bivanja, v nov značaj in da se je zato treba temu prilagoditi z novim načinom življenja; M. F.]; zakaj širina portika, gledana od daleč, ne ohranja svojih razsežnosti, zakaj se skrajna konca približujeta in zožujeta in se v zadnjih presledkih stebri stikajo; zakaj se dvojčka, ki sta spočeta ločeno, združena ob porodu, ali se spočetje deli med dve bitji ali gre za dvojno spočetje; zakaj je usoda v istem trenutku rojenih dvojčkov tako različna; zakaj dogodki postavljajo mednju tolikšne razdalje, ko pa sta si njuni rojstvi tako blizu. Ničesar ne bo izgubil z zanemarjanjem stvari, katerih védenje nam je prepovedano ali nekoristno. Temna resnica se skriva v breznu. In ne moremo se pritoževati nad zlohoto-stjo narave. Kajti težko je odkriti edinole stvari, katerih odkritje ne prinese drugega sadu razen samega odkritja. Vse, kar nas lahko naredi boljše ali srečne, nam je postavila pred oči in na doseg roke.«⁹ V nasprotju s stvarmi, ki so nekoristne, pa zdaj sledi naštevanje stvari, ki jih je treba vedeti: »Če se je človek utrdil proti naključjem, če se je povzpел čez boječnost, če se v pohlepnosti svojega upanja ne steguje po neskončnosti, marveč se nauči iskati bogastva v samem sebi; če je omejil svoj strah pred bogovi in ljudmi, prepričan, da se je človeka malo bati in Boga prav nič; če se mu je s preziranjem ničevosti, ki so življenju muka in okras hkrati, posrečilo doumeti, da smrt ne povzroča nobenega trpljenja in marsikatero konča; če je svojo dušo posvetil

⁹ Foucault tukaj uporablja staro izdajo Seneke iz 19. st.: *Œuvres complètes de Sénèque le philosophe, op. cit.* [Hachette, Pariz 1905], *Bienfaits*, VII, 1, str. 246 (tu je prevod delo M. Baillarda [pravilno J/osepha Baillarda]).

vrline in najde lahko pot, kamor koli ga kliče; če se ima za družbeno bitje, rojeno za življenje v skupnosti; če vidi svet kot skupno bivališče vseh, če je svojo vest odprl bogovom in zmeraj živi kakor v javnosti – tedaj se je, ker se spoštuje bolj od drugih [ker spoštuje samega sebe bolj kot druge; M. F.] in je ušel viharjem, nastanil v neskaljenem notranjem miru; tedaj je v sebi zbral vse res koristno in potrebno védenje: drugo je samo zabava za prosti čas.«¹⁰

No, vidite, gre za seznam, dvojni seznam: stvari, ki jih ni koristno vedeti, in stvari, ki jih je koristno vedeti. Med stvarmi, ki jih ni koristno vedeti, so vzrok plimnega vala, vzrok sedemletij, ki naj bi dajala ritem človeškemu življenju, vzrok optičnih prevar, zakaj dvojčičnost in paradoks dveh različnih, čeprav v istem znamenju rojenih bitij, itd. Dobro namreč vidite, da vse te stvari, ki jih ni koristno vedeti, niso daljne stvari nekega daljnega sveta. Gotovo, tukaj imate celo vzrok plimnega vala, četudi bi pravzaprav lahko rekli, da to ni tako daleč od človeškega bivanja. Dejansko pa gre pri vseh teh stvarih za vprašanja, na primer: zdravja, načina življenja, sedemletnega ritma, ki neposredno zadevajo človeško bivanje. Optične prevare so vprašanje zmot, človeških zmot. Dvojčičnost s svojimi paradoksi, ki stori, da imata dve bitji, rojeni v istem znamenju, različni usodi, je vprašanje usode, je vprašanje svobode, vprašanje o tem, kar v našem svetu opredeljuje naše bivanje in nas vseeno pušča svobodne. Vsa ta vprašanja so omenjena na seznamu stvari, ki jih ni treba vedeti. Vidite torej, da tukaj nismo postavljeni v nasprotje med daljnim in bližnjim, nebom in zemljo, skrivnosti narave in nato stvari, ki zadevajo človeško bivanje. Po mojem mnenju za ves ta seznam stvari, ki jih ni koristno vedeti, za to, kar jim daje skupni značaj, v bistvu ni značilno, da bi bile stvari, ki ne bi zadevale človeškega bivanja. Zadevajo ga, in zadevajo ga zelo od blizu. Njihova skupna poteza in to, kar jih dela nekoristne, je, vidite, znanje glede na vzroke. Vzroka dvojčičnosti, vzroka sedemletnega ritma, vzroka optičnih prevar, vzroka plimnega vala, vsega tega ni treba vedeti. Kajti ravno narava je te vzroke skrila, čeprav sproža delovanje njihovih učinkov. In po Demetriju bi narava te vzroke, če bi menila, da bi utegnili biti tako ali drugače pomembni za človeško bivanje in človeško vednost, pokazala, jih naredila vidne. Če jih je skrila, tega ni storila zato, ker bi bilo šlo za nekakšen prestop, prepoved iti čez, da bi jih spoznali. Narava je s tem človeku kratko malo pokazala, da je nekoristno poznati vzrok stvari. S tem pa ni rečeno, da stvari ni koristno poznati in jih upoštevati. Vzroke bomo lahko spoznali, če bomo hoteli. Spoznali jih bomo lahko do neke mere, in to nastopi na koncu besedila, kjer je rečeno: »Duši, ki se je že umaknila v zavetje, je dovoljeno, da včasih zablodí v ta umovanja, ki duhu služijo bolj v okras kot krepčilo.«

¹⁰ *Ibid.*

To besedilo je treba postaviti ob tisto, kar je bilo povedano v sredini in sem vam že prebral, namreč, da odkritje teh stvari ne obrodi drugega sadu razen samega odkritja. Ti vzroki so torej skriti. Skriti so, ker jih je nekoristno poznati. To, da jih je nekoristno poznati, torej ne pomeni, da je prepovedano, marveč da jih bomo, če jih hočemo poznati, spoznali samo kot nekakšen navržek, ko si bo duša, *in tutum retracto*¹¹ (umaknjena v varno območje, ki ji ga priskrbi modrost), zaželela iskati še vzroke, sebi v razvedrilo in zato da bi si našla užitek, ki je ravno v odkrivanju samem na sebi. Torej kulturni užitek, dodatni užitek, nekoristni in okrasni užitek: prav to nam je sporočila narava, s tem ko nam je pokazala, da vse te stvari, ki nas, ponavljam, zadevajo v samem našem bivanju, niso za preiskovanje, niso za raziskovanje na ravni vzrokov. Demetrij torej razveljavlja, kritizira, zavrača znanje glede na vzroke, češ da je to kulturno znanje, okrasno znanje.

Katere pa so stvari, ki jih, narobe, moramo poznati? Da se nam je malo česa bati od ljudi, da se nam ni ničesar bati od bogov, da smrt ne povzroča trpljenja, da nam je lahko odkriti pot vrline, da moramo imeti same sebe za družbeno bitje, rojeno za skupnost. Skratka: gre za vednost, da je svet skupno prebivališče, v katerem so zbrani vsi ljudje ravno zato, da bi sestavljali to skupnost. Vidite, ta niz spoznanj, ki jih je treba imeti, nikakor ne spada med to, kar bi lahko imenovali, kar je krščanska duhovnost poimenovala *arcana conscientiae* (skrivnosti vesti).¹² Vidite, Demetrij ne pravi: zanemarjaj znanje o zunanjih stvareh in poskušaj natančno spoznati, kdo si; sestavi seznam svojih želja, strasti, bolezni. Ne pravi niti: izprašaj si vest. Ne predlaga teorije duše, ne razlaga, kaj je človeška narava. Vsebinsko govori o istem, se pravi: o bogovih, svetu na splošno, drugih ljudeh. O tem govori, in to spet ni sam individuum. Ne zahteva, naj pogled obrnemo od zunanjih stvari na notranji svet. Ne zahteva, naj pogled prenesemo z narave na zavest [*conscience*] ali samega sebe ali globine duše. Noče nadomestiti skrivnosti narave s skrivnostmi zavesti. Zmeraj gre samo za vprašanje sveta. Zmeraj gre samo za vprašanje drugih. Zmeraj gre samo za vprašanje tega, kar nas obkroža. Stvar je v tem, da naj bi jih poznali drugače. Demetrij govori o drugačni modalnosti vednosti. In drugega nasproti drugemu postavlja dva načina vednosti: način vednosti glede na vzroke, o katerem nam pravi, da je nekoristen, in drugi način vednosti, ta pa je kaj? No ja, mislim, da bi ga lahko imenovali kar način relacijske vednosti [*savoir relationnel*], kajti gre za to, da ko zdaj motrimo bogove, druge ljudi, *kozmos*, svet itd., jemljemo v poštev razmerje

¹¹ Latinski tekst se glasi dobesedno: »*in tutum retracto animo*« (»duša, skrita v zavetje«).

¹² Gl. predavanje s 26. marca 1980.

med bogovi, ljudmi, svetom, svetnimi stvarmi na eni strani in sabo na drugi. Pogled na svetne stvari, bogove in ljudi bomo morali usmeriti tako, da se samim sebi predstavimo kot povratni in trajni cilj vseh teh razmerij. Vednost se bo mogla in morala razvijati prav v tem območju razmerja med vsemi stvarmi in sebstvom. Relacijska vednost: to se mi zdi prva značilnost znanja, ki ga Demetrij proglašča za veljavno.

To je tudi znanje, katerega lastnost je, če hočete, da je takoj prenosljivo – in v Demetrijevem tekstu tudi takoj preneseno – v predpise. Gre za to, pravi Demetrij, da se človek zaveda, da se mu je treba zelo malo bati ljudi, da se mu ni treba bati bogov, da mora prezirati okrasje, ničevosti – ki so življenju tako muka kakor okras –, vedeti mora, da »smrt ne povzroča nobenega trpljenja in marsikatero konča«. Se pravi, čeprav so ta spoznanja postavljena, izrečena kot načela resnice, so hkrati, vzajemno, brez vsakega odmika in posredovanja izražena kot predpisi. So predpisovalne ugotovitve. So načela v dveh pomenih izraza: v pomenu, da so izrekanja temeljne resnice, iz katere je mogoče izpeljati druge; so pa tudi izrekanje vedênjskih zapovedi, ki jih je treba ubogati ne glede na vse. Tukaj gre za predpisovalne resnice. Skratka, poznati moramo razmerja: subjektova razmerja do vsega, kar ga obkroža. To, kar moramo znati, ali bolje, način, kako moramo znati, je metoda, in sicer taka, da izraženo kot resnica takoj in nemudoma razberemo kot zapoved.

Skratka, ta spoznanja so taka, da se, kakor hitro jih človek ima, kakor hitro jih poseduje, kakor hitro si jih pridobi, subjektov način biti preobrazi, saj bo človek po njihovi zaslugi postal boljši, kot pravi. Po njihovi zaslugi se tudi, spoštujoč sebe bolj kot druge, potem ko je ušel viharjem, ustali v neskaljeni spokojnosti. *In solido et sereno stare*: živeti v stanovitnosti in spokojnosti.¹³ Ta spoznanja nas naredijo *beati* (srečne),¹⁴ in prav v tem so si v nasprotju z »okrasjem kulture«. Okrasje kulture je, natančno rečeno, nekaj, kar je lahko popolnoma res, vendar pa subjektovega načina biti v ničemer ne spreminja. Tudi tokrat spoznanj, ki so posledično nekoristna in jih Demetrij zavrača, ne določa vsebina. Določa jih spoznavni način, vzročni spoznavni način, ki ima dvojno lastnost, ali bolje, dvojno pomanjkljivost in ga zdaj lahko opredelimo v primerjavi z drugimi: njegovih spoznanj ni mogoče spremeniti v predpise, nimajo predpisovalne pristojnosti; drugič, spoznana ne vplivajo na subjektov način biti. V nasprotju s tem proglašča za veljavnega tak spoznavni način, ki zato, ker upoštevamo vse stvari sveta (bogove, *kosmos*, druge itd.)

¹³ »Potem ko je zbežal pred viharji, je živel v neskaljeni spokojnosti (*in solido ac sereno stetit*)« (*Bienfaits*, VII, 1, str. 246).

¹⁴ »Vse, kar nas lahko naredi boljše ali srečnejše (*meliores beatosque*), nam je [narava] postavila pred oči, na doseg roke« (*ibid.*).

v razmerju do nas, omogoča, da jih takoj prenesemo v predpise, ti pa bodo spremenili to, kar smo. Spremenili bodo stanje subjekta, ki jih spozna.

Po moje je tole ena najjasnejših in najrazločnejših označb tega, kar se mi zdi obča poteza vse etike vednosti in resnice, ki jo bomo spet srečevali v drugih filozofskih šolah, namreč, da se odstranjeno [*écarté*], razločevalna točka, postavljena meja tudi tokrat ne tiče razlike med svetnimi zadevami in zadevami človeške narave: gre za razliko v načinu védenja in tem, kako bo lahko to, kar vemo o bogovih, ljudeh, svetu, vplivalo na naravo, hočem reči: na subjektov način delovanja, *ēthos*. Grki so imeli besedo, ki jo najdemo pri Plutarhu in tudi Dioniziju iz Halikarnasa, beseda je zelo zanimiva. Najdemo jo v samostalniški, glagolski in pridevniški obliki. Gre za izraz ali niz izrazov, besed: *ēthopoiein*, *ēthopoiia*, *ēthopoiios*. *Ēthopoiein* pomeni: ustvarjati *ēthos*, proizvajati *ēthos*, spreminjati, preoblikovati *ēthos*, način biti, način bivanja nekega individua. *Ēthopoiios* je nekaj, kar ima zmožnost preoblikovati posameznikov način biti.¹⁵ [...] Ohranimo mu, če se strinjate, pomen, ki ga najdemo pri Plutarhu, se pravi: ustvarjati *ēthos*, oblikovati *ēthos* (*ēthopoiein*); zmožen oblikovati *ēthos* (*ēthopoiios*); oblikovanje *ēthosa* (*ēthopoiia*). No, zdi se mi, da to, kar naj bi zaznamovalo nekatere vsebine znanja kot nekoristne in nekatere druge za koristne, spet ni razloček, v območje vednosti vpeljana cezura: to označuje dejstvo, ali ima vednost »etopoetični« značaj ali ne. Šele ko ima vednost, šele ko ima znanje neko obliko, šele ko deluje tako, da je zmožno proizvajati *ēthos*, šele tedaj je koristno. In poznavanje sveta je seveda koristno: zmožno je izdelati *ēthos* (poznavanje drugih ravno tako, poznavanje bogov tudi). Tukaj se pokaže, se oblikuje, s tem se določa, kaj ima biti človeku koristno znanje. Vidite torej, da nas ta kritika nekoristne vednosti sploh ne usmerja k višjemu vrednotenju nekega drugega znanja z drugo vsebino, in sicer k poznavanju nas samih in našega notranjega življenja [*intérieur*]. Usmerja nas k drugačnemu delovanju ravno te vednosti o zunanjih stvareh. Poznavanju samega sebe torej nikakor ne gre za to, vsaj na tej ravni ne, da bi postalo razbiranje skrivnosti vesti, eksegeza sebstva, v kar se je, kot bomo videli, razvilo pozneje in v krščanstvu. Koristno znanje, znanje, pri katerem gre za človeško bivanje, je način relacijskega znanja, ki je asertorično in preskriptivno hkrati in ki je zmožno povzročiti spremembo v subjektovem

¹⁵ Pri Dioniziju iz Halikarnasa srečamo izraz *ēthopoiia* v pomenu opisovanja nravi: »Liziju torej priznavam to tako odlično lastnost, ki ji na splošno pravimo opsovanje nravi (*hēthopoiian*)« (»Lysias«, v: *Les Orateurs antiques*, prev. G. Aujac, Les Belles Lettres, Pariz 1978, § 8, str. 81). Pri Plutarhu pa gre za praktični pomen: »Nravna lepota [...] ne sestavlja nravi (*ēthopoioun*) tistega, ki jo kaže samo s posnemanjem« (»Périclès«, 153b, v: *Plutarque, Vies*, III. zv., 2, 4, prev. R. Flacelière & E. Chambry, Les Belles Lettres, Pariz 1964, str. 15).

načinu biti. No, v Demetrijevem tekstu se mi je zdelo po mojem precej očitno to, kar lahko z drugačnimi modalnostmi spet najdemo pri drugih filozofskih šolah in zlasti pri epikurejcih in pitagorejcih.

Zdaj pa nekaj branja epikurejskih spisov. Videli ste, da je bistvo Demetrijevega prikaza, ali bolje, analize v razlikovanju, nasprotju dveh seznamov, spet ne toliko stvari, ki naj bi jih vedeli, marveč dveh seznamov značilnosti, ki opredeljujejo dve modalnosti védenja: ene okrasne, značilne za kulturo kultiviranega človeka, ki nima početi nič drugega več; in nato oblike vsekar potrebnega znanja za človeka, ki mora kultivirati svoj lastni jaz, ki si to zastavlja za življenjski cilj. Empirični seznam, če hočete. Pri epikurejcih pa imate, narobe, pojem, in to pojem, ki je po mojem zelo pomemben, kolikor se pomensko ujema z vednostjo, ali bolje, načinom delovanja vednosti, o katerem lahko rečemo, da je »etopoetičen«, se pravi, da priskrbuje, oblikuje *ēthos*. Ta pojem je *physiologia*. V epikurejskih spisih se namreč poznavanje narave (poznavanje narave, kolikor je priznано) redno imenuje *physiologia* (fiziologija, če hočete). Kaj je ta *physiologia*? V *Vatikanskih sentencah* – to je v 45. paragrafu – boste našli besedilo, ki daje prav definicijo *physiologie*. Še enkrat, *physiologia* ni območje vednosti, ki bi bilo v nasprotju z drugimi: je način védenja o naravi, kolikor je filozofsko umesten za prakso sebstva. Besedilo se torej glasi: »Preučevanje narave (*physiologia*) ne vzgaja ne širokoustnežev, ne kovačev besed in ne ljudi, ki postavljajo na ogled po mnenju množice zavidanja vredno omiko [*culture*], marveč ponosne in samostojne ljudi, ki se ponášajo z lastnimi dobrinami in ne takimi, ki izvirajo iz okoliščin.«¹⁶ Če vam je prav, bomo tole povzeli. Torej, besedilo pravi: *physiologia* ne vzgaja (*paraskeuazei*) širokoustnežev, kovačev besed – malo se bom vrnil k prej povedanemu –, ljudi, ki omiko (*paideia*) razkazujejo, takšno omiko, ki jo ima množica za zavidanja vredno. Oblikuje ponosne in samostojne (*autarkeis*) ljudi, ki so jim v ponos izključno njim pripadajoče dobrine, ne pa take, ki izvirajo iz okoliščin, od stvari (*pragmata*).

Vidite, besedilo temelji najprej na klasičnem nasprotju [katerega prvi termin je] poznavanje omike – za katero Epikur uporablja besedo *paideia* –, poznavanje omike, katerega smoter je: slava, razkazovanje, ki ljudem ustvarja ugled, nekakšna bahava vednost. Ta bahava vednost je vednost širokoustnežev (*kompous*), ljudi, ki bi si radi pri drugih pridobili ugled, ki v bistvu ne temelji na ničemer. To *paideio* nahajamo pri ljudeh, ki so, kot pravi prevod, »kovači besede«. To je zelo dobesedno: *phōnēs ergastikous*. *Ergastikoi* so roko-delci, so delavci, t. j. ljudje, ki ne delajo zase, marveč za prodajo in ustvar-

¹⁶ Épicure, Sentence 45, v: *Lettres et Maximes, op. cit.* [1. izd. Ed. De Mégarem Villers-sur-Mer, Pariz 1977, prev. M. Conche], str. 259.

janje dobička. In kateri predmet izdelujejo ti *ergastikoi*? To je *phōnē*, beseda [*parole*] kot delanje hrupa, ne pa beseda kot *logos* ali razum. Gre za, kot bi sam rekel, »izdelovalce besed«. Ti ljudje izdelujejo toliko in toliko učinkov, ki se navezujejo na zven besed, zato da bi jih prodali, namesto da bi delali sami zase na ravni *logosa*, t. j., racionalne osnove diskurza. Pred nami je torej *paideia*, opredeljena kot nekaj, s čimer se človek baha pred drugimi, kot goli predmet izdelovalcev besednega hrupa. Prav nje pa seveda množica spoštuje, tista množica, pred katero ga razkazujejo. Ta del teksta ima v nam znanih Epikurovih spisih številne odmeve. Ko Epikur pravi: filozofirati je treba zase in ne za Helado,¹⁷ ima v mislih dejavnost resnične prakse sebstva, ki nima drugega cilja razen samega sebe. In postavlja jo proti tistim, ki se delajo, kot da obvladajo to prakso sebstva, v resnici pa mislijo samo na eno: kadar se česa naučijo in to pokažejo, jim gre edinole za to, da bi zbudili občudovanje Helade. Vse to je postavljeno v izraz *paideia* – izraz, ki se je, kot vendarle veste, v Grčiji uporabljalo v pozitivno obarvanih pomenih.¹⁸ *Paideia* je nekakšna splošna omika, ki jo mora imeti svoboden človek. No, Epikur to *paideio* zametuje, češ da je omika širokoustnežev, ki jo ustvarjajo zgolj izdelovalci besed, ki nimajo drugega namena kot doseči občudovanje množice.

Kaj pa Epikur postavi nasproti tako kritizirani *paidei*? No, nasproti ji postavi prav *physiologia*. *Physiologia* je nekaj drugega kot *paideia*. In v čem se loči od *paideie*? Najprej, namesto ustvarjanja ljudi, ki so zgolj napihnjeni in puhli širokoustneži, dela ta *physiologia* kaj? *Paraskeuei*, se pravi, pripravljajo. Tukaj torej najdemo besedo, ki sem jo nekoliko že poudaril in h kateri se bo treba vrniti: *paraskeuē*.¹⁹ *Paraskeuē* je tista oprema, tista priprava subjekta in duše, ki ima za posledico, da sta oborožena, kot je treba, v potrebni in zadostni meri za vse možne življenjske okoliščine, ki jih lahko srečamo. Prav *paraskeuē* omogoča upiranje vsem vzgibom in skušnjavam, ki lahko pridejo iz zunanjega sveta. *Paraskeuē* omogoča, da dosežemo svoj cilj in ostanemo trdni, osredotočeni na cilj, ne da bi se pustili čemur koli odvrniti od njega. Naloga *physiologie* je torej *paraskeuein*, dati duši potrebno opremo za njen boj, cilj in zmago. Sama po sebi je nasprotje *paidei*.

Ker nas *physiologia* oskrbuje s to pripravo, učinkuje tako, da ustvarja,

¹⁷ S staranjem si postal tak, kot sam priporočam biti, in dobro si znal ločevati, kaj je filozofirati zate in kaj je filozofirati za Grčijo (*Helladi*)« (Épicure, Sentence 76, v: *Lettres et Maximes*, str. 267).

¹⁸ V zvezi s pojmom *paideia* gl. klasični deli: W. Jaeger, *Paideia. La formation de l'homme grec*, Pariz 1964 (drugi zvezek, ki se podrobneje posveča preučevanju tega pojma pri Sokratu in Platonu in je izšel l. 1955 v Berlinu, ni preveden v francoščino), in H.-L. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité, op. cit.* [Seuil, Pariz 1948].

¹⁹ Gl. predavanje s 24. februarja, druga ura.

oblikuje – še enkrat bom prebral prevod: »ponosne in samostojne ljudi, ki se ponašajo z lastnimi dobrinami in ne takimi, ki izvirajo iz okoliščin«. Te besede je treba torej povzeti. Ponosni, to so *sobaroi*: malo redkejša beseda, rajši uporabljena v zvezi z živalmi, konji, ki jih odlikuje iskrost, živahnost, ki pa jih je zaradi tega težko obvladati in obrzdati. Zelo očitno, da ta beseda označuje dejstvo, če hočete, najprej v nikalni obliki, da se zaradi te *physiologie* osebe poslej ne bodo več bale. Ne bodo več v oblasti strahu pred bogovi, ki mu, kot veste, Epikur pripisuje tolikšen pomen. Ampak vsekakor gre še za nekaj več od odprave strahu. *Physiologia* daje osebi smelost, pogum, nekakšno neomajnost, ki ji omogoča, da ne kljubuje le številnim verovanjem, ki so jih ji hoteli vsiliti, marveč tudi življenjskim nevarnostim in oblasti tistih, ki bi ji hoteli postavljati zakone. Vidite torej, *physiologia* da osebam, ki se je naučijo, neustrašnost, smelost, upornost, bodrost, če hočete.

Drugič, te osebe bodo postali *autarkeis*. Tukaj spet srečamo dobro znani pojem *autarkeia*. Se pravi, da razen od samih sebe ne bodo odvisni od nikogar. Bodo *contenti* (zadovoljne s seboj, sebi zadostne). Vendar pa to ni »samozadovoljnost« v pomenu, kot ga mi razumemo. To pomeni biti sebi zadosten in ima spet nikalen in trdilen pomen. Nikalni pomen: to pomeni, da razen sebe ne bodo potrebovali nič drugega; hkrati pa bodo v samih sebi našli nekatere vire in zlasti možnost, da občutijo užitek in slast v polnem odnosu, ki ga bodo imeli s seboj.

In slednjič, tretji učinek *physiologie*: posameznikom omogoča, da se ponašajo z lastnimi dobrinami in ne takimi, ki izvirajo iz okoliščin. To pomeni: da opravljajo tisto znamenito odbiro in oddelitev, ki je, kot vemo, tako za epikurejce kakor stoike v življenju temeljna. V vsakem trenutku in pred vsako stvarjo se vprašajo in si zmorejo odgovoriti, ali je to odvisno od [sebstva] ali ni;²⁰ in ves svoj ponos, vse svoje zadovoljstvo, vse uveljavljanje samega sebe nasproti drugim vlagajo v dejstvo, da znajo prepoznati, kaj je odvisno od sebstva; in nad tem, kar je odvisno od sebstva, prevzamejo popolno, absolutno in neomejeno oblast. Vidite, *physiologia*, kakršna se kaže v tem Epikurovem tekstu, torej ni del vednosti. Poznavanje narave, *physis*, naj bi bila toliko, kolikor je to znanje zmožno služiti za načelo človeškega vedénja in kot merilo za udejanjanje [*pour faire jouer*] naše svobode; tudi kolikor je zmožno preobraziti subjekt (ki je bil poln strahu in groze pred naravo, pred tem, kar so ga naučili o bogovih in stvareh sveta) v svoboden subjekt, subjekt, ki bo v samem sebi našel možnost in vir svoje neskaljene in docela spokojne slasti.

Popolnoma isto definicijo *physiologie* boste našli v neki drugi *Vatikanški sentenci*, v 29. sentenci, ki pravi: »Kar mene zadeva, bi, če naj uporabim

²⁰ Gl. isto predavanje, prva ura, in *supra* [*Dits et Ecrits, op. cit.*], str. 216, op. 10.

svobodo govora kot človek, ki preučuje naravo, rajši vsem ljudem preroško oznanjal koristne stvari, tudi če me ne bi nihče razumel, kakor da bi soglašal s priznanimi mnenji in pobiral hvalo, ki se usipa v obilju, ker prihaja od mnogih.«²¹ Nimam ravno veliko časa, da bi to pojasnjeval. Zadržal bi se rad samo pri dveh ali treh stvareh, ki se mi zdijo pomembne. Vidite, da Epikur pravi: »kar mene zadeva, če naj uporabim svobodo govora«. Grška beseda je beseda *parrhēsia* – povedal sem vam že, da se bomo k njej morali vrniti –, ki v bistvu ni odkritost, ni svoboda govora, temveč tehnika – *parrhēsia* je tehničen izraz –, tehnika, ki učitelju omogoča, da med resničnimi stvarmi, ki jih pozna, ustrezno uporabi to, kar je koristno, kar je učinkovito za preobrazbeno delo njegovega učenca. *Parrhēsia* je sposobnost, ali bolje, tehnika, ki se uporablja v odnosu med zdravnikom in bolnikom, med učiteljem in učencem: gre, če hočete, za svobodo igre, ki stori, da lahko v območju resničnih spoznanj uporabimo tisto, ki je primerno za preobrazbo, preoblikovanje, izboljšanje subjekta. In kot vidite, Epikur, uporabljajoč svobodo [govora] v [okviru] te *parrhēsie*, ki jo zahteva kot fiziolog, t. j., kot nekdo, ki pozna naravo, vendar to poznavanje narave uporablja samo v skladu s koristnostjo za subjekt, pravi: ljubše mi je, če bi »vsem ljudem preroško oznanjal koristne stvari«, kakor da bi »soglašal s priznanimi mnenji«. »Preroško oznanjati koristne stvari« se reče po grško *khērsmōdein*; pomembna beseda. Kot vidite, se Epikur, ko se sklicuje na orakelj, sklicuje na tip diskurza, s katerim povemo to, kar je res, in hkrati to, kar je treba storiti, diskurza, ki odkriva resnico in predpisuje. Pravi: no, s svobodo fiziologa, ko torej fiziologijo uporabljam s *parrhēsie*, se vsekakor rajši približam orakeljskemu izražanju, ki – čeprav nejasno – izreka resnico in hkrati predpisuje, kakor da bi se omejil na pokoravanje splošnemu mnenju, s katerim gotovo vsi soglašajo, ki ga gotovo vsi razumejo, ki pa dejansko – ravno zato, ker ga vsi sprejemajo – same biti subjekta v ničemer ne spreminja. Vidite, fiziologova umetnost in svoboda je v preroškem oznanjanju naravnih resnic samo redkim, ki jih lahko razumejo, resnic, ki so take, da res lahko spremenijo njihov način biti. Ta umetnost si je blizu s preroškimi izražanjem. Ta umetnost si je blizu tudi z medicino, in sicer tako zaradi smotra kakor preobrazbe nekega subjekta.

Physiologia je vse to, in zato boste razumeli, zakaj se, še enkrat, koristno znanje od nekoristnega ne da razločiti po vsebini, marveč po fiziološki ali nefiziološki obliki vednosti. In v teh tekstih, tj. mešanici Epikurovih fragmentov (pismo Herodotu in pismo Pitoklu), nam uvod gotovo potrjuje, da je tako. Kot veste, gre za naravoslovna teksta [*textes de physique*], »teoretična« naravoslovna teksta, če hočete, ki obravnavata meteorje, stroj sveta, atome,

²¹ Épicure, Sentence 29, v: *Lettres et Maximes*, str. 255.

njihova gibanja itd. No, ta teksta uvajajo popolnoma jasne in nedvoumne izjave. V pismu Herodotu je na začetku rečeno med drugim tole: »... ker stalno prigovarjam k prizadevnemu študiju narave [*physiologii*] in ker takšno življenje najbolj meni samemu prinaša zadovoljnost in notranji mir.«²² Epikur torej prigovarja k nenehnemu študiju *physiologie*, toda k temu poznavanju narave prigovarja zato, da dosežemo najpopolnejši notranji mir, ki ga omogoča doseči. Ravno tako na začetku pisma Pitoklu: »Predvsem si je treba priti na jasno, da poznavanje nebesnih prikazni [...] nima drugega smotra nego nemoten dušni mir [ataraksijo] in trdno zaupanje, [...] zakaj naše življenje ne čuti potrebe po nepreudarnosti in ničevnem ugibanju, naša edina potreba je, da živimo spokojno in nemoteno.«²³ Epikur ne odklanja spoznavanja meteorjev, spoznavanja svetnih stvari, spoznavanja neba in zemlje, najabstraktnejšega spoznavanja narave [*physique*], daleč od tega. Pač pa jih v *physiologii* prikazuje in prilagaja tako, da postane vednost o svetu v subjektovi praksi sebstva umestna prvina, prvina, ki dejansko učinkuje v subjektovem preobražanju samega sebe. Vidite, zaradi tega, če tako rečemo, nasprotja med poznavanjem stvari in poznavanjem samega sebe ne pri epikurejcih ne pri kinikih nikakor ni mogoče interpretirati kot nasprotje med vednostjo o naravi in vednostjo o človeškem bitju. Nasprotje, kot ga pojmujejo, in izključevanje nekaterih spoznanj se nanašata zgolj na to prilagojenost vednosti. Vednost, ki jo zahtevajo tako za modreca kot njegovega učenca in iz katere naj sestoji veljavno in sprejemljivo znanje, ni znanje, ki bi se nanašalo samo nanju, ni znanje, ki bi prevzelo dušo, ki bi sebstvo spremenilo v dejanski predmet spoznavanja. Je znanje, ki se nanaša na stvari, ki se nanaša na svet, ki se nanaša na bogove in ljudi, toda njegova posledica in funkcija je sprememba subjektove biti. Ta resnica mora subjekt aficirati. Nikakor ne gre za to, da bi subjekt postal predmet resničnega diskurza. Vidite, to je po mojem ta veliki razloček. To je treba zapopasti in ravno zaradi tega v tej praksi sebstva in načinu, kako se izraža o poznavanju narave in stvari, ne more nastopati kot priprava [*préliminaire*] ali osnutek nič takega, kar je postalo pozneje razkrivanje [*dechiffrement*] vesti in subjektovo razlaganje samega sebe. Tako torej, prihodnjič vam bom govoril o »poznavanju samega sebe in poznavanju narave« pri [stoikih].

Prevedla Mojca Mihelič

²² Épicure, lettre à Hérodote, § 37, v: *Lettres et Maximes*. (»Pismo Herodotu«, v: *De rerum natura – O naravi sveta*, SM, Ljubljana 1959, str. 505, prev. A. Sovrè. *Op. prev.*)

²³ Épicure, Lettre à Pythoclès, § 85-86, v: *Lettres et Maximes*. [»Pismo Pitoklu«, *ibid.*, str. 516, prev. A. Sovrè. *Op. prev.*]