

GORAZD KOCIJANČIČ
TISTIM ZUNAJ
EKSOTERIČNI ZAPISI 1990–2003

kud
Logos

Tiskana izdaja knjige je izšla leta 2004
ISBN 961—6519—01—8



Gorazd Kocijančič

TISTIM ZUNAJ

Eksoterični zapisi 1990–2003

Ljubljana
2019

Elektronska knjižna zbirka



e-38

Urednik *Gorazd Kocijančič*

Gorazd Kocijančič

TISTIM ZUNAJ

Eksoterični zapisi 1990–2003

Oblikovanje elektronske izdaje *Lucijan Bratuš*

Izdajatelj



Za KUD Logos *Mateja Komel Snof*

Ljubljana 2019

Elektronska izdaja e-38

Elektronski vir (pdf)

Način dostopa (URL):

<http://www.kud-logos.si/e-knjige/>

Kataložni zapis o publikaciji (CIP) pripravili
v Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani
COBISS.SI-ID=298230016
ISBN 978-961-7011-67-8 (pdf)

KAZALO

7	Predgovor
	KOLUMNE
14	O Sokratu in bleferjih
18	O Calderonu in nivoju
22	O ikoni in body artu
26	O knjižnici
30	O etnu
34	O krščanski kulturi
37	O prevajanju poezije
41	O zmuzljivosti blasfemije
45	O pornografizaciji umetnosti
49	O osebi (počrnogorski zapis)
53	O univerzi
57	O anarhizmu
	BRANJA IN MOTRENJA
62	Manu scriptum: zapisano z roko (Gregor Veliki, Hugo Svetoviktorški, Avguštin, Anonim, Ruepprecht Paabl, Simon Rebiser, France Prešeren, Cornelia Schollmayer)
76	Lucijan Bratuš: V začetku je bila Beseda
79	Pavle Rak: Čigava?
87	Laibach
93	Julio Danis Cortázar: Ristanc
98	Anton Jamnik: Liberalizem in vprašanje etike
108	Tomaž Erzar: Obrat Gillesa Deleuza
114	Nikolaj Berdjajev: O človekovi zaslužjenosti in svobodi
118	Franci Zore: Obzorja grštva. Logos in bit v grški filozofiji
125	Branko Klun: Das Gute vor dem Sein. Levinas versus Heidegger
130	Alain Badiou: Sveti Pavel. Utemeljitev univerzalnosti
138	Simone de Beauvoir: Drugi spol
143	Maurice Blanchot: Blanchotovi obrazi

- 147 Yehuda Amichai: Ura milosti
151 Slavoj Žižek: Krhki absolut
156 Wilhelm Baum: Ludwig Wittgenstein. Med mistiko in logiko
161 Matjaž Vesel: Učena nevednost Nikolaja Kuzanskega. Kuzanski in konstitucija univerzuma moderne znanosti
166 Samopodoba Slovencev. Zbornik prispevkov za simpozij ob 75-letnici Slovenskega PEN (22. november 2001), uredili Andrej Blatnik, Veno Taufer, Peter Vodopivec
170 Janez Juhant: Zgodovina filozofije. Stari in srednji vek
175 Henri de Lubac: Drama ateističnega humanizma
180 Martin Breclj: Rivoluzione e catarsi. Il pensiero filosofico di Dušan Pirjevec
185 Čas obiskanja? (Ob Pahorjevem intervjuju s Kocbekom)
194 W.Tatarkiewicz: Zgodovina šestih pojmov
199 Tomaž Brejc: Iz modernizma v postmodernizem: eseji in razprave
204 Andrej Ule: Logos spoznanja. Osnove spoznavne teorije
209 Izreki svetih starcev
213 Lucijan Bratuš
216 Jožef Muhovič
221 Metka Krašovec

VARIA

- 232 Biblija
238 O načelih novega slovenskega prevoda Svetega pisma
247 Kratka apologija neodgovornosti ali zakaj nisem volil
257 Prav jim je? (Ob NATOvem bombardiranju Jugoslavije)
260 (Re)evangelizacija Slovenije: izziv postmoderne
266 Molitev in metafizika
271 Kako doživljamo sodobno (vizualno) umetnost?
273 Zgodba o Hugu Ballu: esej ob koncu tisočletja
279 Evropske integracije: pot v triumf ali kenozo?
284 Identiteta

PREDGOVOR

Ta knjižica je nastala preprosto zato, ker se mi zdi, da je ljudi, ki si izrezujejo in zbirajo moje drobne zapise, nekaj manj od tistih, ki so jih z veseljem ali vsaj zanimanjem prebrali in bi jih hoteli prebrati še enkrat – in ker celo upam, da obstaja kdo, ki jih je nekoč prebral nekaj, a bi jih želel prebrati več. Morda se motim. Vendar so določene iluzije neizogibne in nas ženejo naprej.

V knjižici so zbrani rahlo retuširani¹ drobni zapisi, nastali med letoma 1990 in 2003² in publicirani večinoma v časopisih, revijah in razstavnih katalogih. Ukvarjajo se v širokem smislu s *kulturo, z usodo umetnosti, mišljenja in religioznosti*. Če bi bile te dimenzije duha nespremenljive, ne bi imele usode. Tako pa se v svojem središču razkrivajo kot naša zgodovinska produkcija smisla, torej bistveno kot izraz naših izkustev, želja in hrepenenj v prostoru in času. Kakšnemu bralcu se bo zdelo, da je sama osnovna gesta moje pisave v očitnem nasprotju s to trditvijo, saj ne skrivam prepričanja v neko nadčasno, brezčasno »resnico« in možnost njene »izkušnje«. Vendar se bo motil. Zgrešeno – oziroma spet zgolj subjektivno konstruirano – se mi zdi postuliranje kakršne koli kulturne forme – znanosti, umetnosti, filozofije, religije – kot izraza oziroma odseva *predmetne, zgodovinske, biološke, psihične ali »metafizične« resničnosti*. »Radikalni konstruktivizem« duha, ki ne ve, od kod prihaja, bo zadnji uvid *diskurzivno* mislečega človeštva. »To si ti.« Boginja iz Saisa ne bo nikoli odstrla druge skrivnosti.

Toda ali to nujno pomeni, da je resničnost in relevantca kulturnih oblik v zgodovini vezana zgolj na notranji konsenz »objektivnega duha«, da je vključena le v takšno ali drugačno obliko »intersubjektivnosti« in s

tem vnaprej onemogoča vsako resno *kritiko*? Po mojem prepričanju to ne drži. Vem, prepričanja so krhka. Vendar vsa prepričanja. Relativistično perspektivistična konsekvenca, ki so jo iz uvida v predpostavljeno in pogojenost človeške produkcije smisla potegnili Nietzsche in za njim postmoderna, je na kratko rečeno tudi sama vezana na pred-odločitev, na predsodek o *neobstoju Absolutnega kot »Boga«*. Prehod od prvega do drugega označevalca ni nujno prevara, čeprav seveda je prehod. Absolutno ni nujno Bog. Vendar sam (v dobri družbi nekaj milijard ljudi in drugih duhov) mislim, da je. Ta prehod mi osebno pomeni preprosto – če hoče kdo kakšen razlog, ločen od izkušnje – to, da sicer rad spim, da pa mislim, da se prava stvar odigrava v budnosti. Da se ne bojim smrti kot nič – bolečine že, trpljenja tudi, lastne izdaje, lastnega zla sploh, vendar je vse to navzlic novodobnim fenomenološkimi umetnijam trdno vezano na bivanje – da pa dejansko mislim, da je *življenje več od nič in da to nekaj govori o Izvoru vsega*. Vztrajanje pri biti ni tolažba. Čeprav – in prav zato – ker so budnost tudi sanje. Na to nam verjetno kaže že metafora nič: utrčenje zavesti. Onirično izgubljanje sebe, ki se – če ne trpimo za nespečnostjo – skoraj vsako noč intenzivira do popolnega mraka, je užitek. Vendar mu manjkata tako čar etike kot bolečina resničnih srečevanj. Drugih svetov. Teža čustev. Breme in lepota odgovornosti. Zaresnosti. Zvestobe. Teže materije. Izrekat i vero v »Boga živih« pomeni priznati, da Počelo tega sveta budnosti ni nekaj, kar ne bi dosegalo komplicirane in mučne lepote človeškega sveta, ampak bi se v perspektivi izgubljalo podnjo, v nirvansko indiferenco absolutnega Mraka. *Tó življenje so sanje, a te sanje so Božje, ne samo moje*. Arché vsega mora biti – povsem onstran življenja in smrti, kot jih mi poznamo, povsem onstran biti in nič – tudi radikalna intenzivnost

predbitnostnega Življenja samega, predvečne Budnosti. *Svobode*. Metamorfoza in ohranitev celotne zgodovine – z osebno nesmrtnostjo, »nagrado za dobra dela«, »kaznijo za slaba dela« in ostalimi *paraphernalia*. »Dokazi« Božjega bivanja so morda le racionalno pokvečene izpeljanke te preproste intuicije, ki je tako malo povezana z našim interesom, da se hedonist v nas tej svoji možnosti na vse kriplje upira.

In vendar iz tega teističnega credo ne izbaja, da bi mi obstoj »Boga« označeval kakršno koli »resničnost« v običajnem pomenu. Moja kritiška misel o kulturi izhaja iz sovpada nasprotne pred-postavke in notranje izkušnje »bivanja« transkategorialnega, nadmislnega, nadbitnostnega Absolutnega, Izvora vseh stvari, ki »je« sam onstran vsake »resničnosti«. *Če je Absolutno Bog, to še ne pomeni, da Bog ni Absolutno.* Prepričan sem – spet le prepričan – da se nam Absolutno kot Bog razodeva »na različne načine«, kot pravi avtor pisma Hebrejcem, samo od sebe, brez vsake nujnosti in prisile. In vendar se razodeva kot – naj nalašč kot *hommage* svojim idealističnim učiteljem tvegam to obteženo besedo – »subjekt«, se pravi analogen tistemu, kar je vsakem od nas »osebno«, neizrekljivo individualno, nereduktibilno, samosvoje – in obenem pomenljivo, zavezano smislu ter dobroti. Bog se nam razodeva v ognju radikalne subjektivitete, ki ne pušča nobene samobitnosti predmetnega (ta lekcija nemških mistikov in Nikolaja Berdjajeva je do danes – morda prav zaradi prekratke kritike metafizike subjektivitete v postmoderni – ostala v bistvu nerazumljena). »Verujoča« – v Boga verujoča – misel razume *celoto bivajočega, ki se vzpostavlja posredovano z jazom, z »menoj«*, kot manifestacijo *apofatičnega osebnega Principa*. Vendar pozor. Brez Njega ne pade niti las z glave, vendar to ne pomeni, da je On le totalni frizer, ki je zadovoljen z vsako pričesko. Šele ta

identifikacija – in diferenciacija – paradokсно omogoča filozofsko, umetniško in religiozno mišljenje in *veljavnost* besed. In seveda njihovo kritiko. Naša predmetnost in mi sami smo v takšnem obzorju pojavitev osebne energije. Kultura je smiselna v vsaki od svojih oblik tedaj, ko se »ujema« z voljo absolutne osebnostne resničnosti, ki »je« le *pred vsakim subjektom in objektom*. Absolutna igra kulture ima svojo mejo in mero v Absolutnem kot Bogu (in seveda »Bogu« kot Absolutnem), ki režira *skupaj z nami* čudno, nerazumljivo, tragično igro sveta in človeštva. *Kultura je resnična, ko je v skladu z Božjo resničnostjo in njegovo voljo.*

Ta resničnost in ta volja sta nedvomno pogosto povsem drugačna, kot si predstavljamo. In ta »mi« se kajpada nanaša tudi na inštitucije, ki se v zgodovini razumejo kot merodajni tolmači absolutne Božje nad-resničnosti in volje: »Moja pota niso vaša pota in moje misli niso vaše misli«. In vendar slutim, da nam nekatere privilegirane razpostavitev sveta, ljudi, besed, zgodb, misli – zlasti evangeljska pripoved o Božjem Sinu, ki prihaja v ta svet reševati izgubljene, in v totalni katastrofi, v Noči absolutnega in človeka izpričuje božanskost svojega »Očeta«, njegovo *agápe* (nerodno mi je zapisati »ljubezen«, tako zlorabljena je danes ta beseda, nenazadnje zaradi njene inflacije v religioznem diskurzu) – *kažejo Božjo resnico*. Krščanski underground je obenem tudi mistični center. V svoji popolni postavljenosti nase nam čas in prostor včasih razodevata čisti *Onstran*.

V tem krščanskem prepričanju, da se v času znotraj teh privilegiranih položajev dejansko razkriva Brezčasno, in to celo brez epohalnih zamikov, v nepreslednem toku življenja, se skriva (upam) edini »konservativizem« pričujočih zapisov. *Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott*, je vedel veliki zgodovinar. To ne pomeni opravičevanja

preteklega zla. Napor, konservativno »ohranjati« zgodovino, njen smisel, njeno dostojanstvo, pomeni ravno avantgardno kritično inavgurirati duhovni *presežek* zgodovine, ki se izmika pohoti samozadovoljne aktualnosti (ki je – mimogrede – vsaj tako zla kot pretekli časi). Počelo ni abreviatura sveta, takšnega, kakršen je, ampak »je« z njim v napetosti, dvojnosti. Bog svetu »sodi«. Lahko, da bo na koncu vse drugače, kot se nam zdi zdaj. Prvi bodo zadnji in zadnji prvi. Krščanska misel je udeležena v tej »kritičnosti«, ne da bi se imela za boljšo od tega sveta, ali izvzeto sodbi – Bog ne daj –, ampak s svojo udeleženo v kritiki le izpričuje izvorno krisis Boga in sveta.

Zato imajo zapisi dvojno smer. V vedno novem – in negotovem, dvomečem in dvomljivem, spornem in tveganem – poskusu izsleditve logosa Skrivnosti včasih mislijo sodobno kulturo predvsem s kritično *negacijo*, z izpostavljanjem njene lažnosti, njene nesorazmernosti z absolutnim Počelom tragične igre zgodovine. Drugič bolj *pozitivno* vrednotijo tiste poskuse, ki po mojem – nerazvidnem, morda lažnem – občutku tipajo poti, po katerih bi se sodobna kultura lahko odpravila, da bi povrnila ali na novo osvojila usklajenost z »Bogom«. Usklajenost, ki ni mir in odrevenelost, temveč začetek neskončne dinamike, vstopanja v nepresledno božansko Življenje, teurgičnost ekstaze, ki se lahko dogaja – in se gotovo dogaja – tudi v skromnih, a zato nič manj obetavnih in izzivalnih slovenskih razmerah.

Vsi ti drobni zapisi so *eksoterični*. Namenjeni so širšemu bralstvu – včasih bolj »krščanskemu«, včasih bolj izkoreninjenemu (včasih je seveda prav izkoreninjenost nekaj zelo krščanskega in »krščanskost« velika ovira za krščanstvo) in pisani z *ozirom* nanj. To ni ceneni izgovor. Vem, da je meja med eksoteričnim in esoteričnim notranja, in kljub misli na drugega sem želel v njih izrekati

najlastnejše – vendar je to tu ubesedeno zavestno zgolj kot namig na notranje, na svojsko in pristno. Ne gre za pisavo ali govor, ob kateri bi bodoči bralec ali poslušalec izginjal v slučajnost. Raznoterost tematik, ki jih obravnavam, vedno znova spreminja tudi mene samega v nekoga zunaj predmetov, v opazovalca področij, ki jih ne bom mogel nikoli izčrpno tematizirati, ker za to pač ne bo časa (če druge »malenkosti« za trenutek odmislim). *Ars longa, vita brevis*. Morda pa je v tem tudi dragocenost teh zapisov. Mogoče ta dvojna eksoteričnost vendarle kaže na nekaj bistveno esoteričnega.

Na tisto, za kar bo vsekakor čas.

Gorazd Kocijančič

Ljubljana, december 2003

1 Včasih je ta retuširanost tudi navidezna, ker so tu objavljeni v integralni, neskrajšani obliki, v kateri so bili oddani, preden sem jih na uredniško zahtevo krčil na zaželeno število znakov.

2 Misli o »pisavi« v drugem delu knjižice so sploh moj prvi, še anonimno objavljeni tekst.

KOLUMNE

O SOKRATU IN BLEFERJIH

Pred tedni sem začel na novo prevajati Platonovo »Apologijo«, Sokratov zagovor. Tekst smrti, oporoko življenja. Čudno kot ta januar, frustrirano in lepo obnemem.

Kakšna so bila drevesa takrat, kakšna bodo tedaj? Ko izginjajo obrisi? V zvestobi? Bo z menoj?

Besedilo, ki ga nisem jemal v roke že nekaj let, se je spet spletlo z zadnjimi vlakni duše. Ne kot dokument nekega življenja, temveč – onstran vsakega vprašanja o njegovi zgodovinskosti ali izmišljenosti – kot *ustanovni dokument globoke evropske kulture iskrenosti* in kot radikalna *kritika kulture blefa*.

Starega filozofa tožijo Melet, Anit in Likon: predstavniki atenskih pesnikov, obrtnikov, politikov in govornikov. Toži ga celota tedanje *kulture*, ki se ob stiku s Sokratovo ne-umestnostjo, neumeščenostjo – grška beseda *átupon* se pojavlja večkrat na ključnih mestih besedila – razkrije kot kultura navideznega védenja, pretvarjanja, domišljanja, videza. Predstavniki kulture si zaradi takšnega ali drugačnega „tehničnega“ obvladovanja svoje stroke prilaščajo védenje o Poslednjem: platonsko rečeno, pretvarjajo se, da vedo, kaj je s *smrtjo*.

Platonovo besedilo tej kulturi ne nasprotuje v imenu kakšnega „resničnega“ védenja, temveč je pravzaprav apologija „učenega nevedenja“, prva *apologia doctae ignorantiae*.

Sokrat je brez védenja. Njegova nevednost je radikalna: ne pozna „skoraj ničesar“, *ne ve, kaj je s smrtjo*. Kljub temu v svojem iskateljskem življenju ni prepuščen stihiji nevednosti, temveč zaznava neki čuden, „polbožanski“, dajmoničen glas, ki ga odvrča od zla: „Če bi že rekel, da

sem v kaki stvari modrejši kakor kdo drug, bi bilo v tem, da spričo svoje nezadostne vednosti o tem, kar se dogaja v Hadu, svoje nevednosti tudi zavedam. Za to, da delaš krivico in si nepokoren boljšemu, bodisi bogu, bodisi človeku, za to pa vem, da je zlo in sramota.“

Sokratska modrost, kultura iskrenosti, je združena z etosom: npravnostjo, ki prihaja iz neznanega, a življenje v razvidnosti Dobrega oblikuje, neguje, kultivira. Kultura iskrenosti je v svojem korenitem nevedenju bistveno odprtost za Drugo, je duhoven posluš, zmožnost osebnega razločevanja, sposobnost za življensko uobličjenje skrite, mnogopomenske Lepote.

Vse veliko v posokratski evropski kulturi, od Platona do Erazma, od stoikov do Kanta in Derridaja, od Bazilija Velikega do Shakespeara in Rilkeja, je v določenem smislu neposreden dedič sokratskega nevedenja in njegovega etosa. Ranjenosti s Skrivnostjo, odkritosti do sebe in drugega.

Prevzet od »Zagovora« sem zaslutil – nepričakovano, v sovpadu časov – zakaj so mi v najboljšem primeru nezanimivi in v najslabšem odvrtni mnogi fenomeni, ki veljajo za merodajen izraz sodobne slovenske kulture: od govoričenja heideggrovskih in lacanovskih konventiklov do pretencioznih gledaliških cirkusov, od gnosticirajoče praznosti poetov do psevdopronicljivih intelektualno-tabloidnih kolumn (kakršna je morda tudi tale).

Upirajo se mi že v tem, kar jim je skupno, namreč v tem, da so *kultura blefiranja*: zoprni so mi kot modrovanje, projiciranje, projektiranje, ustvarjanje, formuliranje, miselno artikuliranje, ki *taji* svoje vzniknjenje v praznem prostoru nevednosti in specifičnosti svojega *Sitz im Leben*. Tovrstna sodobna kultura se s sofisticirano pojmovnostjo ali umetniško tehniko (nemara celo z gesto nepojmovnosti ali neumetniškosti) pretvarja, da „ve“, *čeprav pri*

sebi ve, da ne ve. Dela se, da lahko pojasni, čeprav v globini ve, da tega ne more. Upa, da bo „nasprotnik“, nebivajoč, notranji, priklican s samo logiko pretvarjanja, prvi odložil karte. Blefira.

Osnovno izhodišče danes poveličevane kulture je pozaba sokratskega – našega, resničnega – nevedenja. Umik pred rodovitnim trepetom spričo Neznanega. Kot taka je atavizem, v primerjavi z Sokratovim odkritjem neskončna duhovna regresija. V luči sokratske modrosti ni vprašljiva (le) duhovna substanca te kulture, njena „dajmonična“ plitkost ali sprevrženost, saj je tudi „moralna“, čeprav intelektualno in kreativno manj prodorna slovenska „desna kultura“, združba domobraskih nostalgikov in jeznih mladeničev, strukturno zakoreninjena v sorodnem blefiranju.

Škandalozna je njena hotena pozaba tega, da pač ne *vemo*, kaj je s smrtjo. Da se nam izmika pomen tega, da „smo“. In da to vendar „vemo“, a drugače, ne da bi vedeli kako, ko oblikujemo svoja življenja v raznolikosti in podobnosti „dajmoničnih“ glasov, njihove izključljivosti in tveganosti.

Toda ali ne gre pri tem mojem izigravanju Sokrata proti „bleferjem“ le za subjektivno tarnanje? Za pomanjkanje smisla za invencijo, za členitev postmetafizične eksistence?

Morda. Vendar pa me vseeno čudi osupljivo, naravnost matematično sorazmerje med institucionalno in akademsko priznanostjo kulturnih fenomenov in njihovo blefersko pretencioznostjo. Videti je, da gre pri tem za neizprosno logiko zgodovine. Tudi pri njenem razumevanju nam pomaga Sokrat – s svojo *smrtjo*.

Priznanost in družbena eksponiranost omenjenih kulturnih pojavov – narodna ali „mednarodna“, na tej ravni je to povsem vseeno – je utemeljena v principu

agresivnosti, ekspanzije, ki je lastna sakrosanktnemu maliku našega časa, *demokraciji*, kolikor je vladavina notranje *nepreobraženega* človeka: človeka, ki je povsem zgubljen v videzu, a strastno hoče gotovost (po možnosti brez krize vrednot). Demokratizacija kulture pomeni povzdignjenje nepreobražene človeškosti v kriterij „negovanja“ bivajočega in je zato vselej raj za bleferje.

Sokratova usmrtitev, simbolna intronizacija kulture blefa, je bila predvsem legitimen „dosežek“, stvar „visoke pravičnosti“ (Hegel) atenske *demokracije*.

In vendar prav zato – v dialektiki, ki se izmika vsaki kulturni politiki – ta smrt kljub svoji tragičnosti ni bila nekaj žalostnega. Postala je glasnik nove kulture, edine resnične alternativne kulture, večne možnosti biti iskren. Ni bila poraz, ampak zmaga.

Vredna daritve Asklepiju, bogu ozdravitve.

O CALDERONU IN NIVOJU

Težko se spravim v gledališče, zlasti k ogledu upodobitev „klasičnih“ dram, ki sem jih nekoč prebral (ni jih prav veliko: že večkrat me je oblila zona ob misli, da bi jih moral naštetiti na primer Tarasu Kermaunerju...). Vem sicer, da poznano še ni spoznano in nikogar nočem diskriminirati. Gre preprosto za predsodek, takšen pravi, trmoglav, ki ima svoj prav, kljub temu, da ga nima. Težava je preprosto v tem, da me ob živosti predstav tlači mora umrlosti. Prevečkrat sem imel v teatru podobno neprijeten občutek kot ob ogledovanju mumij ali kosti „prednikov“ v sodobnem muzeju. Na eni strani svetost telesa, v svoji odmrlosti še vedno živega, telesa kot je moje, postavljenega v neki povsem drugačni okvir razumevanja sveta, ki ne more več prepoznati njegove „svetosti“ (izvzetosti iz ekonomije ogledovanja, ranjujoče ranljivosti), ampak ga brez sramu in brez slehernega nelagodja razgalja radovednemu pogledu kot nekaj nadvse „zanimivega“: na drugi strani dramski tekst, ki ga ob branju shranim v vselej zgolj moji inscenaciji, ki bo šla z menoj v grob, v predmetnosti pa je iztrgan iz svojega liturgičnega (grškega, srednjeveškega) ali metafizičnega (novoveškega) konteksta, iz utripa duhovne zgodovine in *mundusa imaginalisa* mistikov, ter postavljen pred občinstvo, ki hoče samopotrditev, ki si iz-umetničeno prisvaja drugost preteklosti s tem, da jo hote ali nehote parodira.

Vendar pa me je ravno to, kar me sicer zadržuje, gnalo v ljubljansko Dramo, na ogled uprizoritve Calderonovega »Življenje je sen«, predstave poljskega režiserja Janusza Kice. Ko sem dramo bral pred leti-veki, se je skrčila v točko. Tam pod tisto mračno ogromno skalo, ki je zago-

tovo nekoga sen. Destabilizirala je resničnost. Izginila je zgodba, poanta – ostal je le ponotranjeni tok, katerega del sem postajal kot bralec: rojstvo etike iz duha nihilizma. Že ob branju sem se spraševal, kako bi bilo to videti v „živo“: želel sem „brati“ naprej. Znova. V resničnosti, ki bi postala branje in se tako ukinjala kot parodija in nespoštljivost. Nekako tako, kot se je zgodilo, in zato sem hvaležen režiserju. Kicova asketska postavitev kot prava *diakonija besede* daje spregovarjati tekstu samemu. Zrcalni odsev potegne resničnost in sanje v igro brez konca. Tema izginjajoče scene brez presledka vodi v luč naše intence.

Usmerjenost pogleda je vse. Gre za eno sceno. Za ene sanje. Zgodba o princu Sigismundu, ki je pred udejanjenjem svoje svobode obsojen na mrak ječe, dvignjen na prestol, spet pahnjen v ječo in končno „zares“ zmagovito ustoličen, ne izreka le krhkosti in minljivosti življenja, ki bi jo lahko „le metaforično imenovali sen“, kakor beremo v enem od prispevkov v (sicer odličnem) gledališkem listu. Domet Calderonove umetnine je uvajanje v globljo skrivnost bivanja, ki postavlja pod vprašaj sleherno sliko sveta, vsak »svetovni nazor«. Drama se vpisuje v plejado pesniških in filozofskih besedil/dogodkov, ki segajo od Pindarjeve gnone – „Enodnevn. Kaj je človek in kaj ni? Človek je le sence sen“ – prek Parmenidove pesnitve, v kateri veliki mislec pesniško izreka, da biva le absolutno Bivajoče, vse „drugo“ pa je le videz, do prepadnih uvidov izgnanega emirja Abd-el-Kadra, junaka alžirske vojne za neodvisnost, ki je v prejšnjem stoletju znal spričo svoje sigismundovske usode z nepresegljivo zgoščenostjo izraziti substanco islamske mistike. Če se svet lahko izkuša kot sanje, je sen. Calderonu se je posrečila nekakšna zaobrnitev Anzelmovskega ontološkega dokaza Božjega bivanja. *Vida es sueño* ne upesnjuje skrivnosti „tega“ sveta, ampak preobrača celotno razumevanje tega, kaj sploh

biva. Skrivnost sanj je pač njihova neupredmetljivost. V *sanjah sem vedno notri*: spomini na sanje so njihova izgubljenost, prazen odsev.

A vendar Calderon – in v tem se skriva največja globina njegovega besedila – dramatsko uresniči zakon „sanj“, ki postaja očiten kljub negotovosti tega, kaj sploh je – in prav zaradi nje. Sigismund se po izkušnji sanjskosti sveta odloči, da bo ravnal etično: „*Zasanjaj, duša / sanjaj svoje sanje / vsa na novo jim predana / saj se moramo zbuditi / ob pravem času iz te slasti.*“

Kljub svoji navidezni baročni neživljenjskosti in etični mističnosti ima Calderonovo sporočilo posledice, ki so po mojem mnenju ključne za razumevanje konkretnih aporij sodobne kulture. Zmožnost duha, da postavi pod vprašaj vse, vključno s seboj, ne da bi z ukinjanjem sanj zamešal ukinjanje misterija Drugega, sveta budnosti, in sposobnost etičnega razlikovanja brez „oprijemljive“ garancije, je namreč edina verodostojna opredelitev nivoja, duhovne ravni naše osebne, občestvene in kulturne eksistence. Če rečemo, da je kar koli v naši kulturi na nivoju, je šlo skozi ogenj Sigismundove drame. In seveda obratno: današnja slovenska kultura je v veliki meri neetičen boj vizij, ki ni na nivoju, ravno zato, ker ni šel skozi krizo razkritja resnice sanj, sanjskosti resnice, razkritja svoje resnice kot (p)osebni sanj, kot tvegane – zgolj tvegane – simbolizacije. Kar je najnižjega v politiki – in *a fortiori* v kulturni politiki – je nekakšna črevesna ontologija, ki vidi svoj skrajni domet le v drugačnem razločevanju realnosti in fantazme, biti in privida. V mizansceni svetovnega nazora. Množice modrijanov in debilov, ki oblikujejo naše poglede in režirajo njihovo protislovnost, poraze in zmage, živijo od tega, da je „sen“ le del družbene konstrukcije realnosti. Nekaj ulovljivega, pokazljivega, priročnega. Ker sem buden, ti bom povedal,

da sanjaš: to je formula primitivizma, ki obvladuje vse. Nekaj v življenju je dejstvo, drugo fikcija, nekaj realno, drugo fantazma. *Kulturkampf* je prestrukturiranje tega odnosa, ki je naše življenje in izčrpa vso resničnost. In četudi je vse fantazma, to niso sanje, ampak je fantazma resničnost. Življenja ne čaka Drugo.

Globoki Calderon pa v nasprotju s to gostilniško modrostjo prek veččega spletnja prismuknjenih zgodb ne ugotavlja: „To je pač življenje“, ampak nas vodi do tega, da vprašanje zastavimo „na nivoju“: Je to res življenje?

Toda ali nam to raven res posreduje umetnost? Celo tako imenitna? Ali pa jo samo lahko posreduje? Kdaj, komu, zakaj?

Ne vem. Odšla sva s pretrdim korakom, kot bi bila budna.

O IKONI IN BODY ARTU

Ali ni pravzaprav vsaka misel likovna – ne „predstava“, temveč nepredodljivi obris? Se ti ne zdi, da v srcu tega, kar si v nas zasluži ime misli, ni beseda (kot bi nas danes radi prepričali filozofi jezika in psihoanalitiki), temveč uzrtje, dvignjeno nad vidne obrise? Podarjeno razbiranje nevidnih oblik?

Kaj šele, če je govor o likovni umetnosti, ki je v takšnem sozvezdju le „čisti“ izraz mišljenja ...

Zato najprej dve podobi, ki sta jih v sebi skrivali več. Prva: Rim, v jesenskem soncu do bolečine lep, pred nekaj dnevi. Eden najzanimivejših slovenskih umetnikov, slikar in teolog Marko Ivan Rupnik, mi je v ateljeju razkazoval svoje nastajajoče delo: fragmente veličastnega mozaika, ki bo na skoraj 600 kvadratnih metrih krasil papeževo kapelo *Redemptoris mater*.

Za trenutek sem pozabil na „cerkveni“ prostor te umetnosti. Pozabil sem na ponos spričo tega, da bo slovenski umetnik stopil ob bok Michelangelu. In se začudil nad „samoumevnim“: v tej umetnini je onstran površne „sakralnosti“ globinska struktura človeški lik, ki je središče analogij čutnega in (nad)inteligibilnega sveta. Rupnik se v mozaiku po letih modernističnega eksperimentiranja vrača k osnovnim uvidom bizantinske ikonografije. Njena skrivnost je človeški lik kot pojavnost Absolutnega. „Vsaka ikona, ki s svojim zarisovanjem želi biti zarisovanost Božjega samorazkritja, razodeva in kaže skrivnost,“ je paradoks ikone poskušal izraziti njen največji mislec, sv. Janez Damaščan. Rupnikov ikonski mozaik u-podablja telesa svetih, odmaknjeno navzoča v krvavi taborski svetlobi. Pri tej antropomorfnosti ne gre za formalno ustreznost kakršnemu koli kanonu, ampak za uvid v bist-

vo likovne umetnosti kot take. Človeško telo je *arcanum*, sinopsa vseh svetov in vekov. Verjetno (kje naj se tvegajo nedopustne poenostavitve, če ne v ‚kolumnah‘?) se zato ob njem razkriva ključni problem zahodne likovne umetnosti. Za „bizantinsko“ tradicijo je dejstvo obstoja (Boga, sveta, človeka) bistveno osebno, zato ‚ikona‘ v človeškem telesu simbolno izraža resnico sveta in D drugega. Postopni prelom z ikonografskim izročilom pa nekako od trinajstega stoletja v italijanskem slikarstvu vse bolj uveljavlja pojmovanje, da je „logos ali resničnost bivajočega njegova ‚narava‘ ali ‚objektivnost‘, se pravi način, na katerega je lahko bivajoče podvrženo možnostim čutnega, učinkovitega in nedvomnega spoznanja“ (Christos Jannaras). Drugost osebe je oskrunjena. Modernizem je v globini reakcija na takšno razumevanje umetnosti, ki je v svojih skrajnih posledicah privedla do raznih naturalizmov. Kandinsky, Klee in Mondrian pretrgajo vez podobe z likom, da bi v nadsvetni geometričnosti in barvitosti lahko slavili ne-predmetno pomenskost Neupodobljivega. In vendar je celovitost ikonskega načela v modernističnem iskanju ogrožena. Rupnikov mozaik je njegovo preseganje, ki integrira resnico modernizma: stvaritev iz ikonskega centra, tvegan povratak k obrisom mesa, ki nosijo simbolni pomen. V njem se vrača „bogočloveškost“ kot shema sleherne umetniške resnice.

Druga podoba: Ljubljana, mesec prej, razstava *Body and the East* v Moderni galeriji. Nedelja, nekaj metrov od srbskih vernikov, ki kot preplašeni tujci tkejo Telo. Zrelo „telo poletja“ se je prebujalo v sinjino obzorja. Pod streho zanikanje: razkroj umetnosti, civilizacije, misli. *Body art* od šestdesetih do danes. Neki drugi Vzhod. Dela preplašenosti, strasti, obupa. Vzhod, ki tako razkroji simbol, da ta vselej potrebuje pisani komentar. „Umetnost“, ki nima več kaj „povedati“ in le nespretno verbalizira to

svojo nezmožnost. Psi, ki trgajo mortadelo z golih teles; igranje z bolečino boleznimi; sadomazohistične scenerije – naslada in bolečina, brez konca in brez smisla. Želja poonegaviti in destruirati svojo ubogost, postati rastlina ali vsaj požreti samega sebe, svoje lase in dlake, svojo kožo. Kvantificirati svoje meso ali ga preprosto razrezati v snov in s tem vrniti v njegovo resnico. Vsekakor, z „učenim“ žargonom: „Umetnikovo telo ... je zaradi inherenčne intersubjektivnosti in performativnosti lahko model drugačne reprezentacijske ekonomije“ (Zdenka Badovinac) – diferenco od nič sta na tej razstavi lahko vzpostavljala le hotenje in topoglava recepcija. Če si dovolj prestrašen in servilen, imaš vso pravico, da hvališ cesarjeva nova oblačila. Toda vseeno: zakaj ta „pomen“ telesa v svetu brez pomena?

Odgovor je – paradokсно – skrit v resnici ikonskega načela. Podobi moramo postaviti skupaj. *Body art* je parazitsko zanikanje resnice ikonografije, sofistični simulaker. Namesto mističnega zedinjenja s pred-stavljeno resnico telesa se „umetniško“ delo udejanja v avtorjevem telesu ali prek njega: laž se suče v bližini pristnega. Privlačnost telesa ni to, da smo z njim povezani drugače kot s katerim koli bivajočim. Tudi ni le v obljubi novega „umetniškega“ evangelija, ki se kljub svoji navidezni „protitotalitarnosti“ duhovnozgodovinsko navezuje na ontologijo fašizma, za katero je „v zaslužjenosti telesu celotno bistvo duha“ (E. Lévinas). Ta privlačnost nehote kaže na telo kot epifanijo Absolutnega, kot kabalistični povzetek vseh misterijev neba in zemlje. V nasprotju s plemenitim modernističnim vzgibom, katerega tragika je bila zgolj pozaba celovite simbolnosti „ikone“, ta „umetnost“, ki se je izrazila v predstavljenem *body artu*, ne prenese več niti abstrakcije, ker ta navsezadnje vznikla iz slutnje Drugačnega. Protisimbolnost, blodnja naturalizma, se radikalizira vse do

navzočnosti mesa umetnika. Lažna apofaza Absolutnega več noče in zato – v resnični slutnji o mestu Epifanije – telo uničuje in ponižuje. Ikonskega principa ne more uničiti modernistični radikalizem, temveč le anti-ikona. Kolikor bogočloveškost ontološko omogoča ikono, je globinski temelj *body arta* izraz protiikonskega, vnaprej spodletelega „atentata“ na Boga in človeka – v sebi. V *body art* se steka vsa žlindra tisočletnega razkroja ikonske sinteze.

Dve podobi: na eni strani človeška umetnost, ki jo nosi likovnost misli in duhovnega uvida; na drugi strani nečloveška *téchne* dovtipov, koanov brez razsvetljenja, v katerih ni Duha in zato ne misli ne likovnosti ne umetnosti.

Duh časa? Pozabi; čas ima očitno mnogo duhov – in vselej le eno razpotje.

O KNJIŽNICI

Moja sinova sta prišla v leta, ko nadvse uživata v akcijskih filmih in komedijah. Tudi kot filozof v deželi Slavolja Žižka bi drugače težko postal pozoren na prizor iz lanskoletne uspešnice »Možje v črnem«. Will Smith dela skupaj s cvetom ameriške vojske sprejemni izpit za ameriški Urad, ki nadzoruje gibanje nezemljanov, živčih na Zemlji. Nihče od kandidatov ne ve, h kakšnemu poslu je povabljen. Will Smith tvega vprašanje: „Oprostite, zakaj smo pravzaprav tu“? Protikandidat, seveda tudi črnc, štrebersko plane pokonci: „Dovolite, gospod, da povem jaz. Tukaj smo zato, ker potrebujete *the best of the best of the best*“.

Iz srca sem se zasmel, tako da sta bila fanta prepričana, da se je očetu Gorazdu vrnil zdrav smisel za humor. Vendar sta se zmotila. Nista mogla vedeti, da sem se ob prizoru spomnil, da si služim kruh v knjižnici. Ne v kakšni simpatični improvizirani ljudski biblioteki, ampak v Narodni in univerzitetni knjižnici. Ta bi po naravi stvari bržkone morala biti „najboljša“ knjižnica v Sloveniji – vzorna, zgledna, merodajna, kakor koli hočete. Za to si na svoj način gotovo tudi prizadeva(mo), čeprav za pogled „od zunaj“ tako, da vse skupaj meji na komedijo: računalniški obdelovalci si nalagajo smešno podrobne načine obdelave knjig, ki zahtevajo ogromno dela, a ne pridejo prav živemu krstu, knjižnica se spreminja v kvaziinformacijski center, kjer z malo sreče zveste, kje so v južni Avstraliji poceni pizze, a težko pridete do knjige, ki bi vas zanimala; nabavlja se draga računalniška literatura in informacijski viri, razne digitalizirane bibliografije, ki so shranjene zelo trajno, a žal zanimive le nekaj mesecev; načrtujejo se dragi projekti, za katere pravzaprav ni

jasno, čemu so namenjeni (npr. digitalizacija celotnega starejšega rokopisnega fonda), ustanavljajo se vselej novi nadzorni in programski sektorji, ki z elementarno statistiko in puhlo frazeologijo ustvarjajo prikazen „bibliotekarske znanosti“ – in tako naprej.

Takšno početje, ki ima kljub navidezni heterogenosti skupni imenovalc, je sicer po mojem prepričanju razvidno absurdno, vendar je v obzorju, v katerem se te reči dogajajo, težko povedati zakaj. Ko enkrat hočeš biti „dober“ ali „boljši“ kar tako, v praznem prostoru, ki se ne poraja iz določene skupne duhovne izkušnje, se smisel tvojega dela preprosto skrha brez razloga. „Kultura je jezik duhovne izkušnje,“ je zapisal eden najlucidnejših mislecev našega časa, zgodovinar in psihoanalitik Michel de Certeau. Stiska naših kulturnih ustanov, kakršna je knjižnica, je prizadevanje za semantiko, ločeno od sleherne duhovnosti – saj ima večina evropskih kulturnih ustanov – na primer knjižnica – svoj razlog za bivanje le v njej. Zato seveda v knjižnici, ki se (po političnem diktatu ali brez njega?) spreminja v dementno sintakso brez vsebine in pomena, brez identitete in poslanstva, brez zgodovine in prihodnosti, postaja prepovedano vprašanje „zakaj smo pravzaprav tukaj“: z drugimi besedami, kaj je izvorni kontekst, v katerem ima nekaj takšnega kot je ‘nacionalna in univerzitetna knjižnica’ sploh smisel. Zastavitev tega preprostega vprašanja bi nas verjetno pripeljala do odgovora, da je le duhovna izkušnja grštva, rimstva in judovsko–krščanskega vrednotenja „telesa“ in „besede“, utelešene besede in ubesedenega telesa, duhovna izkušnja pristnega evropskega humanizma z njegovimi kriteriji in preferencami, z njegovim vrednotenjem preteklosti in njene merodajnosti, z njegovim razumevanjem temeljnosti religije, filozofije in književnosti, z njegovim vrednotenjem knjige in njene samobitnosti, z

njegovim razumevanjem dostojanstva naroda in njegovega metafizičnega smisla tisto, kar opravičuje naš obstoj. Prijatelj Pavle Rak je to duhovno osnovo knjižnice mojstrsko izrazil v svojih spominih na ruska popotovanja (nedavno prevedenih v slovenščino pod naslovom »Vrnil se je sveti Serafim«), v opisu peterburške knjižnice Sal tikova–Ščedrina: „Knjižnica, kraj, kjer se še živi po starih romantičnih idealih, je pravo nasprotje slehernemu nasilju in divjaštvu. Je kakor svetišče, še bolje: kot samostan. V njej vlada neka vrsta religioznega žara: zanos, spoštovanje in služenje vrednotam kulture ... Tu se vsi med seboj spoštujejo in se vedejo plemiško drug do drugega, kajti sem prihaja posebno plemstvo iz reda znanja in harmonije. ... V tem svetišču harmonij lahko sedite mesece in skoraj pozabite na zunanji svet. To je celo priporočljivo v časih, ko ta svet tudi ne zasluži kaj več od pozabljenja – taki časi pa so tu trajali desetletja.“

“Stvar“, zaradi katere je tu narodna knjižnica, je v takšnem obzorju preprosta: z „žarom“ je treba ohraniti zaklade preteklosti in danes s pomočjo najboljše tehnologije zagotoviti najkvalitetnejše in relevantno branje kar največjemu številu Slovencev, ne pa se brez pameti prilagajti „svetu, ki ne zasluži kaj več od pozabljenja.“ Vse ostalo je sekundarno in mora biti temu cilju podrejeno.

Ker pa se o knjižnici razmišlja povsem drugače, se lahko dogaja, da v vlažnih skladiščih po raznih predmestjih trohni nacionalno knjižno blago, medtem ko politiki baje iz finančnih razlogov prelagajo gradnjo nove knjižnice in samozvani knjižničarski strokovnjaki obenem cinično razglašajo „virtualno“ knjižnico; lahko se dogaja, da je priliv resnih knjig pravzaprav omejen na sporadične pošiljke in nakupe na sejmu Frankfurt po Frankfurtu (pa še to bolj po načelu an ban pet podgan) medtem ko

se oznanja integracija našega knjižničarstva v evropske tokove; lahko se dogaja, da „Bilten novosti NUK“ v zadnjih mesecih v odseku o filozofiji poroča o nekaj knjigah v poljščini, v oddelku o verstvih o nekaj esoteričnih slikanicah, v oddelku literature o zbirkah usmiljenih avstrijskih založb, ki so podarile romane revežem na sončni strani Alp ...

Toliko. Tako torej dopoldne asistiramo pri enem od vidikov – nevidnem, obrobnem, a nikakor ne nepomembnem – narodovega samomora. Ne da bi vedeli, zakaj je ta samomor potreben, in kljub temu, da marsikdo od knjižničarjev sluti, „zakaj smo pravzaprav tu“.

Ja, Možje v črnem. Nisem jih gledal do konca. Will Smith je namreč zaradi svojega vprašanja naredil sprejemni izpit. Predaleč od življenja, da bi bilo vsaj smešno.

O ETNU

Noč, težka, avgustovska, lepa. Kako glasno je prehajanje med svetovi, v tej tišini: koliko jih v bolečini kriči pred Neznanim in pozablja začetke svojega sveta? In vse se sliši. Je to zadnje? Ali pa le prvina nekega sozvočja?

Nekaj takšnega sem se spraševal ob večernem potepu, ki sem ga v družbi, s katero bi bilo lepo končati vse potepe, sklenil na ljubljanskem Trnfestu, na koncertu madžarske romske skupine Amaro Suno.

Zaljubljen sem v etno glasbo, v to, kar se oglašča in v zadnjih letih tako uspešno prodaja kot *world music*. Seveda splošna oznaka „glasba sveta“ pove malo, saj se pod njo skrivajo akademsko izluščena izročila starodavnih kultur in pop kultura daljnih dežel, utrip preteklosti in navzočnost globalnih vzorcev okusa, tako da je moja izjava ljubezni nedvomno predrzen prestop v splošnost. Če se zanesemo na Penguinov *World Music – The Rough Guide*, je ta žanr v devetdesetih letih med vsemi glasbenimi zvrstmi komercialno doživel največji razmah. Očitno sem tudi sam nasedel modi, saj se mi že kar nekaj časa na gramofonu stalno vrtijo zgoščenke znamk kot so *A World Circuit*, *Ocora*, *World Network*; v kasetofonu mi škripajo piratske kasete, našicane z raznih koncev sveta; domači so mi postali helenizirani Irec Ross Daly in magična Libanonka Fairuz, ekstatično–mistična brata Sabri in melanholična Cesaria Evora.

Nikoli se sicer ne posvetim zgolj poslušanju te glasbe, vendar me spremlja kot „kultura ozadja“. Preprosto mi pomaga živeti. Zakaj neki mi je tako všeč? Ali gre pri tem zgolj za zmanipuliranost mojega okusa in njegovo odvisnost od modne konjunktore? Za naveličanost, presitno igračkanje z eksotiko? Za regresijo, ki ji je naposled

potrebno še malce samoopravičevanja? (In katero pisanje ni samoopravičevanje? Bo zato tako malo zapisanega obstalo v zadnjem razgaljenju namenov?)

Ob nastopu Romov – glasbeno preprostem, daleč od virtuoznosti kakih *Ando Dromov* ali silovitosti *Taraf de Haidoukes*, in vendar prvinsko energičnem – je „ozadje“ nekako stopilo na „oder“: ovedel sem se „metafizičnega“ pomena in globinske razsežnosti etna. Gotovo je privlačnost te glasbe sprva v njenem mimetizmu, v zvočnem posnemanju „vzdihovanja stvarstva“. Vendar pa sem med plešočimi študenti, hipijevskimi veterani in bučno množico (za katero je etno tudi na odru še vedno ozadje) zaslutil, da ima v „drugi godbi“ svoje mesto prav uglasbena onstranskost, „drugost“ razkritja resnice zvoka onkraj prvobitnega ječanja življenja in smrti. Ob zvokih, ob ritmu, v tej noči, je bilo mogoče zaslutiti, da pri etnu ne gre le za komercialni trik, vsaj ne le zanj, temveč predvsem za pristnost glasbe, razpirajoče Drugo sveta: za pristnost, ki odseva skrivnost v času ustvarjalnosti, preden se je muzike polastila novoveška glasbena refleksija in „kreativnost“, ki danes v svoji grobi, istoravenski negaciji poraja bastardne oblike „progresivnega“ techna. Etno glasba kot nasledek „prvobitnega“ izkušanja resnice zvoka ostaja Glasba. Njena drugost nas zato ne osvobaja le od kulturne identitete in glasbenoideoloških predsodkov, kakor bi se nam lahko zazdelo ob branju raznih znanstvenih razprav o etnomuzikologiji, ampak kaže v povsem nadznanstveni *metaphysicum*. Napotuje nas v nekaj bistvenega onkraj Šuma umiranja in rojstva, ki ga je z vedno bolj klavrnim posnemanjem začela odražati „umetna“ in amerikanizirana pop glasba. Zato ni čudno, da je na Zahodu etno-*revival* povezan tudi s preporodom zanimanja za srednjeveško in renesančno glasbo, za mistični barok in metafizični patos osemnajstega in devetnajstega

stoletja, torej za „drugo“ naše lastne preteklosti. Druga godba v svoji prvinski preprostosti ne izgublja glasbenega pomena; *duende*, kakor so Španci poimenovali neizrekljivo substancialnost glasbe, ki se po besedah Garcie Lorce nahaja le v „skrajni, s krvjo izpolnjeni kamri duše“, nam prek nje še omogoča udeležbo v ritmu Drugega.

V takšnem horizontu je lahko zelo razveseljivo tudi to, kar se z gledišča kulturnega purizma zdi sprva dvomljivo: popularnost etno glasbe, njena poslušanost med mladimi. Pop namreč po besedah muzikologa Petra Wickeja „ni nič drugega kot tehnično rekontekstualizirana glasba in s tem vsaka glasbena oblika, ki lahko doseže ekonomsko rentabilno stopnjo razširjenosti“. Če etno motrimo vsebinsko, metafizično, lahko v tem fenomenu vidimo gibanje, na ravni mišljenja primerljivo z odprtostjo novoplatonizma za „ljudska“ religijska izročila, z dovzetnostjo univerzalističnega renesančnega iskanja *priscae theologiae*, ali morda – na ravni književnosti – z recepcijo narodnih književnosti v hermenevtiki nemške romantike. Ljubezen do drugih izročil v etno(popu) morda danes – tako kot nekoč v novoplatonizmu in romantiki – simbolizira prehod od radikalnega subjektivizma, blodnjaka mimeze strasti in obupa, do realega simbolizma, ki utripa v neposrednem izrazu erosa in žalosti, a ju presega – prav kot glasba. Etno je ena od postmodernih oblik metafizične umetnosti. Zato ga lahko cenimo brez hrepenenja po izgubljeni neposrednosti; lahko nam je jasno, da se rojeva iz posredovanega – muzikološko in tehnološko – projekta današnjih muzikov. V etnopopu namreč privre na dan notranje protislovje popularne kulture in se dogodi sestop Pesmi k množicam. Posredovana gesta neposrednosti sodi k obetavnosti te glasbe in kaže v prihodnost: etno(pop) je zaradi nje v sodobni popularni kulturi seme Logosa, saj je kal absolutnega Melosa.

Romski skupini sem hvaležen za slutnjo o tem, zakaj se njihova glasbena zvrst s svojimi nekaj akordi prav cigansko izmika tako akademskemu glasbenemu okusu in njegovim nihilističnim konsekvencam kot „alternativnemu“ zanikanju izvorov glasbe. Tudi v glasbi – tako kot v mistiki – velja: *tertium datur*, možna je tretja možnost poleg teze in njenega zanikanja. Možna je vrnitev v arhetipsko preprostost, ki po izkušnji radikalne svobode spoznava logosni zvok – besedo, šepet, ritem – v osrčju glasbe: glas Melodije, starejše od šuma in krika, neizbrisni „da“ muzikalnega smisla.

O KRŠČANSKI KULTURI

Najbolj mučna med služenjem JLA je bila tatvina zasebnosti. Vendar včasih koristna. Nekoč, med skupnim tuširanjem, ko smo lakomno čakali na deset sekund tople vode, se je neki grobi čoban zazrl v zbezanega bodočega duhovnika (ne vem, kako je preživel balkansko klanje; študiral naj bi v Djakovu) in se z olajšanjem zasmel: „Ma i on ima kurac, a ipak se pravi važan.“ Hrvat je zardel in molčal. Zazdelo se mi je, da ne zato, ker ne bi našel pravih besed, ampak zato, ker teh besed ni. Sredi splošnega krohota sem morda prvič zaslutil, v čem je problem krščanske kulture in njenega odnosa do „sveta“, čeprav takrat nisem imel dosti informacij o krščanstvu ali kulturi. Semeniščnik je bil v resnici skromen fant; njegova „domišljavost“ je bilo njegovo krščanstvo, njegova svobodna duhovna drugačnost, njegova odločitev za askezo, proti kateri je (po trdnem prepričanju zdrave pameti) govorila njegova biološka, vidna „podobnost“.

V Sloveniji je problem razumevanja „krščanske kulture“ in njenega odnosa do „sveta“ zadnje čase precej v ospredju, čeprav seveda bolj spodobno.

Okvir, v katerem se gibljejo razmišljanja o tem problemu, pri tem ostaja podoben sceni pod tušem: identiteta, zakoreninjena v samorazumevanju, drugačnost, ki je (lahko) posledica te identifikacije, skupni prostor sveta, ki vsebuje tragično možnost, da ni razumljen kot zgolj ena od identifikacij.

Če odmislimo primitivizem, je osnovna težava razumevanja krščanske kulture bržkone v tem, da smo kristjani večkrat v skušnjavi, na provokacijo, ki opozarja (izhajajoč iz drugačne interpretacije Vsega) na domnevno istovetnost skupnega prostora („družbe“, „kulture“

ipd.) odgovoriti tako, kot da je naša drugačnost pravzaprav zavezujoča resnica vidnega in da ni utemeljena v svobodi in svobodnem sprejemanju skrivnostne logike Absolutnega. Hrepenimo po oblikovanju nevtralne, enovite kulture, ki bi se izognila imenovanju svojega Središča, in tako pravzaprav sodelujemo pri ustvarjanju postkrščanske kulture v senci Božje smrti; pri univerzalizaciji „krščanstva“, ki je izgubilo svojo identiteto, a je še vedno tako zaznamovano s svojim izvorom, da ga ne prizna noben nekristjan. Kot „razumniki“ poskušamo vzpostavljati razvodenelo kulturo, ki bi ohranjala krščanske vrednote, čeprav se nekako sramuje evangelija.

Zato krščanska kultura po drugi strani za nas same ostaja večni manko, ki ga poskušamo opravičiti z zagotavljanjem, da nimamo sredstev in moči. V časih brutalnega zatiranja Cerkve (in samo ljudje, ki jim je svoboda dejansko povsem nepomembna, ne pomislijo z iskreno grozo in sramom na desetletja, ko ni smela biti tiskana skoraj nobena krščanska knjiga) se je ta kultura ohranjala z minimalnimi sredstvi, ker je ostajala zvesta svojemu utemeljujočemu Dogodku. Svoboda pa jo je po neki čudni logiki pahnila v krizo. Kot da mnogi kristjani ne bi imeli poguma sprejeti in ponotranjiti Preteklega ter kreativno poustvariti svojo identiteto v občestvu. Kot da bi bila njihova notranja molitev, ki jim daje zavest lastne resnice, gola želja pripadnosti: želim soditi – in s tem sodim – v isti svet kot Dante, El Greco in Tomaž Akvinski – ne da bi vsebinsko sodeloval v njihovem projektu, ne da bi v drugačnem času izpričal svojo zvestobo Bogočlovekovemu evangeliju. In kaj bi bilo drugače, če bi sodelovali tudi mi? Ali ni jasno, da je pač tako, ne glede na naš morebiten napor? Ali ni vseeno, saj je resnica pač resnica?

Ni vseeno. V tem je paradoks krščanske kulture: v svetu, kjer je vse že storil On, so-delovati. Mnogotero

izžarevati Kristusa, v njem prepoznavati absolutni *Gesamtkunstwerk*, celostno umetnino Absolutnega, v osrčju katere je navzoč sam Avtor. Krščanska kultura je negovane bivajočega, ki ostaja zdaj zvesto tej prezenci. Razkritje Absolutnega v Kristusovem dogodku krščanski kulturi predpisuje pot, ne da bi razskrivnostilo cilj, ki je Absolutno samo.

V nasprotju z drugimi religijsko utemeljenimi kulturami, ki imajo vsaj podobno strukturo kot krščanska, prevladujoča kultura na Slovenskem dopušča ali spodbuja zanikanje vseh zavezujočih poti, ki bi omogočile občestvo z Neznanim, in izvira iz radikalno drugačnega načela kot krščanska kultura. „Sekularizirana“ kultura si le navidez prisvaja preteklost; z njo nima prave skupnosti, nikjer v njej ne vidi odločilnega Dogodka. Nekrščanska kultura zato nikoli ne razume in ne more razumeti specifične krščanskega kulturnega snovanja, tako kot krščanska kultura ne pozna in (kolikor ostaja krščanska) ne more poznati radikalne brez-potnosti ateizirane kulture. Med obema prizadevanjema je možno le nevidno stiščišče: na nekrščanski strani zvestoba Neznanemu in spontano odkritje Poti, v krščanstvu pa zvestoba Neznanemu na Poti.

Krščanska kultura ima absolutni Kriterij, ki jo ločuje od relativnosti kanonov sekularne kulture. Kristusov dogodek in način zvestobe njegovim besedam ostaja edino merilo njene uspelosti. Edini notranji izhod iz krize slovenske krščanske kulture zato ni „ureditev“ odnosov s svetno kulturo, ampak *metánoia*, spreobrnjenje, ki več ne išče naklonjenosti – niti sovraštva – sveta, ampak se zave da svoje zavezanosti notranjemu logosu krščanstva.

Seveda je to le mnenje. Moje? Kot vse pozabljene noči, zvezde, kot tvoja jeza ali strinjanje: ne moje, a ne brez mene. Pač spomin na semeniščnikov molk. In upanje.

O PREVAJANJU POEZIJE

Ta november – kot skoraj vsako leto – me je porazila viroza, le bolj potuhnjena in dolgotrajna kot po navadi. In tako sem okrog vseh svetih, naslonjen na peč, smrkajoč prebiral zbirko Mojstri lirike, ki so jo nedavno izdali pri Mladinski knjigi.

Predel sem bluesovske misli o tem, kako krhki smo, da malo kihamo in je svet drugačen – in še žalostnejše. Toda – blagodat čaja in aspirina – za trenutek sem začutil, da se mi vrača zdravje. Podobne polbolezni imajo to dobro lastnost: omogočajo čarobni trenutek svojega izginevanja, ko so še tu, a jih ni več; ko v kosteh zaslu-timo, da je telo nekako pahnjeno proti svojemu „normalnemu“ stanju. Vendar ta običajnost ni več običajna; občutje zdravja postane *novum*; zagnanost v „neznano“, prekipevanje še ne doživetega na ravni pomena. Zavedanje tega biološkega premika prav skrivnostno presega svojo kemično kavzalnost in biološki substrat.

Ob prelistavanju „mojstrov lirike“ sem pomislil, da tudi poezijo pravzaprav vedno berem s podobnim pričakovanjem in spominom na nekakšne „ozdravitve“. Prepričan sem, da se pisanje prave poezije – in njeno branje – lahko dogaja le na sledi mističnih preskokov osebnostnega centra, ko se čutenje, zavedanje, svet in jezik osuplo vračajo iz „prehlajenega“ stanja v od-rešenost, zdravje. Bolezen sveta je njegova banalna, urejena, popreproštena samorazumljivost. Že stari Novalis je dobro vedel, da ima „čut za poezijo veliko skupnega s smislom za mistiko: je namreč smisel za svojsko (*Eigentuemliche*), osebno, neznano, skrivnostno, za tisto, kar se mora razodeti, za nujno-naključno. Čut za poezijo predstavlja nepredstavljlivo, vidi nevidno, čuti nečutno...“

Nosilci mističnih preskokov v zdravje so pri pesništvu nadrazumsko smiselni pomenski spleti besed. Ritmični in glasovni učinki, raven „po-etike forme“ (B. A. Novak), ki postane pomembnejša od pomena, ne more nikdar priklicati globokih premikov izvirne „etike“ (ali še bolje rečeno „gnostike“) pesniškega izraza. Zato je seveda poezijo mogoče „polno“ brati le v „izvirniku“, v tužosti lastnega in tujega jezika. Zbirka Mladinske knjige je z vzporednim, dvojezičnim tiskanjem pesmi pesniški besedi priznala to bistveno dostojanstvo. Vendar pa je hkrati z izborom nekaterih najodličnejših slovenskih prevajalcev poezije toliko bolj zastavila vprašanje, zakaj se v slovenskem prostoru tako vztrajno favorizira formalno metrično prepesnjevanje. Pri avtorjih, objavljenih v zbirki (Rilke, Lorca, Baudelaire, Shakespeare, Petrarca), bi bralec gotovo tudi v prevodu pričakoval mistične preboje v „svojskost“ jezikovnega. Vendar pa so mi že interlinearne pesmi na lepo opremljeni naslovnici vsakega izbora zbudile nelagodje, ki ga občutim ob večini naših pesniških prevodov. Rilkejeva verza *DA neigt sich die Stunde und ruehrt mich an/mit klarem, metallnem Schlag* je Kajetan Kovič poslovenil „URA se steka in že sem tenkó/s kovinskim udarcem ubran.“ Metrični razlogi in imperativ rime so prevladali nad svojskostjo poetične semantike: „TEDAJ se ura nagne in se me dotakne/z jasnim, kovinskim udarcem.“ Že v zasilnosti ekvivalentnega prevoda je vendarle slišno nekaj bolj svojsko pesniškega, bolj rilkejevskega kot v privzdignjeni prepesnitvi. Lorcova *El canto quiere ser luz* (“Pesem hoče biti luč”), ki v izvirniku v drugi vrstici s ponovitvijo osebka ustvarja temeljno sporočilno napetost (“En lo oscuro el canto tiene/hilos ...”) v prevodu spet iz enakih razlogov izgubi subjekt in zgradbo „svojskega“ pomenjenja: „Svetijo se v temi/vlakna ...“. V Baudelairovih Sorodnostih se slovesna ontologija izjave *La Na-*

ture est un temple ... (Narava je tempelj ...) v Udovičevi prepesnitvi – v imenu metrike – prelevi v blede sintagmo „V narave templju“; *paroles confuses* (zmedene besede) postanejo „besede polzastrite“. V Shakespearovem sonetu čudovita metafora, v kateri oči ljube pač „niso kot sonce“ (*My mistress' eyes are nothing like the sun*) v Menartovi prepesnitvi postane zagotavljanje, da „ona nima žametnih oči“.

“Pesniški“ ceh seveda rad zagotavlja, da so podobne rešitve na neki globlji ravni bližje izvirniku kot togo kalkiranje izvirnika. Vendar se mi to zdi le slaba utemeljitev univerzalnosti ene od možnih filozofij prevajanja. Saj s pomensko ekvivalentnim prevajanjem nihče ne misli na okorno prepariranje prevedenih poezij ali na prozne parafraze tekstov, temveč na način prepesnjevanja, ki sledi pomenskim strukturam izvirnika in poskuša (sekundarni) ritmični aspekt „mehkeje“ po-ustvariti na drugi ravni jezika (o kateri je npr. mojstrsko pisal Henri Meschonnic). Vzporedno natisnjeni izvirnik tedaj bralcu omogoča stik s formalnimi in glasovnimi značilnostmi prevedene pesmi. Gotovo sta možna in potrebna oba načina prevajanja – a ravno zato je vztrajanje pri zgolj enem načelu po mojem mnenju izraz čudne slovenske ujetosti v socialni jaz, simptom kolektivne nenaklonjenosti prebojem v neznano, osebnostno „ozdravitev“ jezikovnega. Primat smiselno nepravšnje besede je simptom zmagе družbenosti, prisile, predmetnosti, teže konvencije. Velik pesnik – in pesnik prevajalec – to težnost večkrat zna premagati in najde izraz, ki ne zbuja teh neprijetnih občutkov: vendar pa prav ob branju največjih mojstrov prevajanja vidimo, kolikokrat gre pri takšnem stihotvorstvu zgolj za eksotično podvrsto reševanja križank.

Zato so v velikih svetovnih jezikih „nemetrični“ (a zato nič manj poetični) prevodi poezij vsaj tako pogosti

kot poskusi „prepesnjevanja“. Longfellowov Dante ali Schadewaldtov Homer sta po mojem tisočim omogočila neprimerno pristnejše poznavanje sveta arhajskega grštva in poduhovljenega patosa visokega srednjega veka kot npr. Vossovo ali von Falkenhausenovo metrično poustvarjanje.

Škoda, da naš narod samozavestno živi z iluzijo, da občujemo s Homerjevim, Dantejevim in Shakespearovim univerzumom, v resnici pa vsi, ki ne morejo preverjati prevodov, poznajo le metrično brezgrajne metaforične svetove njegovih sinov. Blagozvočne, a nesvojske; cinglja-joče, a neskrivnostne.

Morda pa gre za neozdravljivo gripozen narod, sem pomislil. Ali pa sem le siten, ker sem bolan.

O ZMUZLJIVOSTI BLASFEMIJE

Podgana, ta marginalizirana Božja reč, je bila v preteklih tednih deležna velike pozornosti javnosti. Oprema cedeja skupine Strelnikoff, brezjanska Marija s podgano v naročju, je sprožila precej splošnih vprašanj, ki nimajo le efemernega značaja, ampak se dotikajo občutljivega stičišča duhovnosti in kulture. Središčno med njimi je vsekakor vprašanje blasfemije.

V raznih izjavah smo lahko opazovali, kako strastna združitev različnih ravni govora omogoča enostavno družbeno polarizacijo, ki je kljub željam ideologov povsem fiktivna.

Blasfemija je nekaj mnogoterega. Njen prvi pomen, ki je tvoril ozadje različnih sedanjstnih insinuacij, je zgolj zgodovinski. Blasfemija je etimološko „škodovanje ugledu/izgovorjenosti“; v zahodni zgodovini, kjer sta bila *imperium* in *sacerdotium*, oblast in svečeništvo, tesno povezana v dobrem in zlu, je pomenila neposredno škodovanje Božjemu „ugledu“, zaničevanje družbenega Boga, njegove pravilne izgovorjenosti: reda, ki ga vzpostavlja njegova avtoriteta. Kot taka je bila seveda v krščanski družbi greh, in to hud. Kršitev najosnovnejšega pravila govornice. Razpad komunikacije. Od časov stare zaveze do poznega novega veka je bila zato za blasfemična dejanja predpisana smrtna kazen. Fizično uničenje govornice, ki ruši bistvo govora, povrne družbi konsistenco in daje občutek, da je le njen govor sploh možen.

Danes družba ne sloni na tej enoznačnosti „ugleda“, ampak se bolj ali manj posrečeno uresničuje kot dinamična dialektika različnih govoric. V takšni sodobni, nekrščanski „demokraciji“ blasfemija zato ne more biti predmet družbene sankcije kot zločin proti Bogu,

ampak kot zločin proti družbi, žalitev družbe oz. njene-
ga segmenta, ki ohranja takšne ali drugačne svetinje. Na
primer kristjanov, kot se je zgodilo s proslulo zgoščenko.
Vendar pa je v družbi, ki je po svojem bistvu Babilon
različnih (metafizičnih in protimetafizičnih) govoric, tudi
socialno relativizirana blasfemija postala povsem zmu-
zljiva. Njen pomen drsi. Skriva se. Postaja osebni, od-
visen od konteksta.

In osebno me kljub temu, da se imam za kristjana in
to ne nekje na površju, ampak svoje krščanstvo razumem
kot središče svojega obstoja, kot „smisel“ življenja, in da
kot katoličan tudi hvaležno pristajam na globoko on-
tologijo simbola, ki je skrita v osnovi krščanskega ra-
zumevanja ikon, pogled na opremo omenjenega cedeja
in podobne umotvore niti najmanj ne vznemirja. Zakaj?
Prvič: svojo vero v Boga, razodetega v Kristusu, razumem
kot zaupanje v absolutni, radikalno drugačni Absolut:
vero v neskončno Počelo vsega bivajočega. Pri vsem
pošastnem zlu, solzah in krvi, ki ga v aktu vere duhov-
no jemljem v zakup in darovanjsko prepuščam skriti Mo-
drosti, je kakršen koli poskus ateističnih komedijantov
zanemarljiv ništrc. Preprosto ni vreden pozornosti. Pi-
jani kavboji streljajo na mesec ali pa na mistično Ženo,
ki ima mesec pod svojimi nogami. Ti si že odplesala svo-
jo mistično zgodbo, strašno in najlepšo, skoraj molče.
Prenesla arhetip blasfemije, strtje Veličastva.

Drugič: blasfemija je v globini samo ena od oblik zgre-
šene rabe svobode, ki tistemu, ki ima oči za gledanje, prek
paradoksa razkriva dopuščanje dogodka, „drobovje us-
miljenja“ nedoumljivega Vira svobode. „V vsakem delu,
tudi v slabem ... se enako razodeva in sije Božja slava;
kdor svetoskrunsko govori o Bogu samem, slavi Boga ...“
je govoril veliki krščanski mislec, Mojster Eckhart, ki seve-
da s tem ni spodbujal tovrstnega slavljenja.

Tretjič in še pomembnejše: Blasfemija sama je za najgloblje cerkveno izročilo duhovni problem samih kristjanov, ne problem družbenega ekscesa. Spisi najglobljih krščanskih teoretikov duhovnega življenja govorijo o tem, kako silovito se blasfemične misli pojavljajo celo na vrhovih mističnega življenja. In vsi, ki smo šele na začetkih duhovne poti, toliko bolj vemo, kako nas zasušnjujejo misli, ki se svetoskrunsko upirajo Božji resnici. Družbeno reagiranje na „blasfemičen“ eksces nekristjanom in nam kristjanom samim zakriva resnico o nas kot blasfemičnih bitjih – in s tem tudi kot o bitjih, ki po milosti živimo v svobodi od blasfemije. Kaj namreč konstituira blasfemičnost blasfemije? Zgolj hudobna intenca ljudi, ki ne vedo, kaj upodablajo? Ali pa nemara tudi blasfemično v nas, ki se prepozna v objektu?

Če se zavedamo te polivalence blasfemije, potem vemo, da danes problem blasfemije v kulturi ni predvsem Božji problem, ki bi klical po ne vem kakšni liturgični izravnavi, niti problem družbe, ki ne razume ne svetega ne njegove negacije, ampak problem osebne duhovnosti in s tem slehernega človeka kot duhovnega bitja. Akt blasfemije me zato, ker sem kristjan, prizadane kot neuspeh bližnjega, da bi bil svoboden, kot njegov poraz v boju s tem, kar se skriva tudi v meni. Ko preklinjam sveto drugega, ne da bi razumel, za kaj pravzaprav gre, sem gotovo tudi hudoben, vendar predvsem preklinjam svojo bolečino, svoj nesmisel, svojo nemoč. Krščanski odnos do blasfemije mora biti zato izključno želja, da bi bil bližnji res svoboden, da bi se osvobodil želje prizadeti. Mogoče slabo berem evangelij, vendar si težko predstavljam Kristusa, da bi šel – sredi teokratske družbe, v dosti strožjem družbenem kontekstu – koga zaradi blasfemije denuncirat sodni oblasti, pri čemer so Njemu nenehno očitali prav blasfemičen govor o Bogu.

Ali to pomeni, da bi po mojem stvari morali prepu-
stiti stihiji? *Laissez faire, laissez aller*? Ravno narobe, kajti
v tej stihiji se skriva morda najneprepoznatnejša preme-
na blasfemije. Afera Strelnikoff je zanimiva predvsem
zaradi medijskih odzivov na cerkveno reakcijo (ki jo sam
razumem kot meni tuj, a razumljiv in „demokratično“
nedvomno upravičen diskurz ljudske pobožnosti). Ob
cerkveni reakciji se je namreč sprožil val negodovanj, ki so
razkrila paradokсно resnico slovenske „postmetafizične“
družbe in njene „kulture“. *Establishment* je bojda glasnik
svobode, demokracije, razsvetljenstva – vendar je imel
njegov odziv na cerkveno občutje vse značilnosti sektaške
reakcije na blasfemijo. Kar občuti del cerkve, je za srhljivo
monolitno družbo blasfemija. Družbeno izraziti svoj od-
nos do simbola ali ikone, svojo prizadetost, pomeni raniti
metafiziko „civilne“ družbe v njenem najsvetejšem.

Nova identiteta religije in družbe? Novo mračnjaštvo?
Religija, ki ne ve, da to je, in se zato spet vzpostavlja v
istovetnosti z družbo? Ki histerično reagira na govor, ki
postavlja pod vprašaj „razodeti“ materializem ali agnosti-
cizem? Cerkev, ki je kljub svojemu gromovništvu le mar-
ginalna družbena skupina, ni nevarna za kulturo. Nevar-
na si je kultura, ki preveč dobro ve, kaj jo ogroža.

Toda komu to dopovedati? Domišljam „družbo-
slovnim“ doktorjem za vse in nič, ki v medijih razklada-
jo, kaj se sme in kaj ne, ne da bi slutili (ali kdaj bodo?), da
so v svoji razsvetljenosti le zabiti ministranti neke kolek-
tivne nevroze?

O PORNOGRAFIZACIJI UMETNOSTI

Simone Weil, judovska in protijudovska filozofinja, zelo samosvoje in brezkompromisno dekle, v nekem zaupnem pismu svojemu prijatelju opisuje, kako je v mladosti začutila, da se v njej prebujajo „nečiste“ misli. Ob vsej zadržanosti Simoninega sramežljivega izraza je toliko bolj občutno adolescentno kipenje noči želje, prebuditev erotičnega telesa. In nato je, kakor zapiše, nekoč gledala sončni zahod in gore – in „težave“ so minile.

V tej izpovedi, kar koli (bolj ali manj psihoanalitičnega) si že mislimo o njej, je vsekakor presunljiva nenaavadna logika npravne „spreobrnitve“: etična preobrazba izhaja iz *pogleda*. Čistost uzrtja lahko transformira življenje. Ontološki pogled, motrenje dejanske, bitnostne Lepote, opredeli neko svobodo.

Sam sem „zadevo“ doživljal precej drugače. Denimo nečisto. Če je nasprotje čistosti nečistost, grška *porneia*, in če je njeno u-podabljanje in opisovanje, zarisovanje in ponazarjanje, nekakšen „zapis“, sem za razliko od Weilove preživel porno-grafski ovinek.

V pornografijo sem bil iniciiran kot večina ljubljanske moške mladine svoje generacije, še jugoslovansko, malce rustikalno, a solidno: od Zum-reporterjev in „prepovedanih“ obiskov kina Sloga do prvih hardcore porničev; zadeva mi je bila v veselje in me je vznemirjala kakor druge pionirčke. Mrak pregibov teles v ekstazi. Uživanje v užitku drugega-druge. Pulz življenja, ki prihaja od nikoder. Ki je nekako tu, a ga prikliče šele pogled. Pregreto živčevje, simulaker trezne pijanosti. Brezinteresno motrenje naslade onkraj dobrega in zla. Zabavali smo se vsaj toliko kot današnja otročad s svojimi videorekorderji in pornografskimi brezni interneta.

Šele precej kasneje sem ugotovil, da sem bil preslepljen, da je upodobljena ekstatika le umazan biznis, da je ponazorjeni in ponarejeni užitek rojen iz solz bede in nasilja, da je spazmatičnost naslade vselej potencialno groza pred nekim umiranjem, prošnja za milost, ki jo odbijam prav z gledanjem.

Vendar se mi je pornografija uprla – uprla kot nekaj, kar ne neha zanimati, kar žge trajno – dosti pred tem spoznanjem. Postala mi je odvečna, vsaj za trenutek. Ne le zato, ker me je, tako kot drugo mularijo, začela zanimati *the real thing*, zaplet erotizma, osebnega odnosa. Zgodilo se je še nekaj. Ne dosežek, le dogodek. Brez vsake Postave, pred vsako resno odločitvijo za kakšen sistem vrednot, pred kakršno koli protipornografsko moralo, pred srečanjem z religijskim oznanilom. Odvrnitev od pornografije je vzniknila iz odkritja dimenzije „globine“ (ali „višine“, ali „središča“ – gre pač le za metafore). Spet od nikoder. A ta Nič je imel drugačen učinek. Bil je – recimo – nepojmljivo širši. Za razliko od sveta fikcije je bil užitek, ki ga je generiral ta „Nič“, spet „ontološki“, vezan na uzrtje nečesa bitnostnega: bil je pravzaprav uživanje v nečem, kar je. Tokrat res trezna pijanost. A vendar drugače kot pri Weilovi: bolj ne-naravno. Ta užitek je bil sprva „pogled“ na umetniško, vezan na izkušnjo „kulturnega“ ustvarjanja. Slišanje prvih Bachovih fug, razvozlanje prvih stihov Sofokla, Kosovela ali Hoelderlina, prvo srečanje z Giottom in Chagallom. Ali kom drugim? Se še spominjam? Ali se ne, ker ta spomin sem? Ta pogled je bil odkritje globine sveta, resničnosti, ki ni le zanikanje sveta pornografije, večne adolescence, nereflektirane dionizičnosti, temveč je od njega neskončno resničnejša, čeprav bistveno nežnejša, tišja. Kot tisti veter na Sinaju. Resnica tega sveta je stvar izkušnje, nevsiljive notranje evidence. In stvar razvidnosti je tudi *čistost* tega sveta.

Če je Weilovi pogled prinesel mir pred „nečistim“ pogledom skoraj tako, kot je angel v srednjeveški legendi prepasal Tomaža Akvinskega, ga meni ni. „Tudi če naravo preženeš z vilami, se vendar vrača“, so govorili stoiki. Pornografski interes – v najširšem smislu „tistega, kar je znotraj“, bolj ali manj odkrito, bolj ali manj glasno – praviloma kljub odkritju dimenzije globine v nas ne izgine (o tem obstaja globoka teološka teorija, nauk o „strasteh“, ki je povzel modrost stoikov in jo vključil v kozmos duhovnega, vendar bi bila ta kolumna bržkone moja zadnja, če bi jo zaupal pluralističnemu bralstvu). Toda poslej le v boju, v tenziji, v dialektiki duhovnega preživetja in odmrtnosti. In vendar – pogled na Lépo je prinesel „spoznanje“ o *meji*. Bil je enkrat za vselej uzrtje *meje* med čistim in nečistim. Ontološke, nevezane na individualno izkušnjo (saj sem jo razbral ravno iz srečanja *izkušenj*), »transcendentalne«, veljavne za slehernika.

Zato brez vsakih čistunskih ali moralizatorskih pretenzij s tesnobo spremljam pornografizacijo umetnosti, ki smo ji danes priče na najrazličnejših področjih umetniškega ustvarjanja. Francoska pisateljica Annie Ernaux je ob ogledu pornografskega filma v njegovem učinku mogla prepoznati nalogo sodobne literature: „Stoletja in stoletja, stotine generacij, a šele zdaj je mogoče to videti, združitev moškega in ženskega spolovila, spermo – pogled na to, kar je bilo skorajda nemogoče opazovati, ne da bi nas doletela smrt, je zdaj enostaven kot pogled na stisk rok. Zdelo se mi je, da bi pisanje moralo težiti k temu, k vtisu, kakršnega zbuja prizor spolnega odnosa, k tej tesnobi in osuplosti, k odsotnosti moralne sodbe.“ (Gola strast, 1991). Prav to načelo, rušenje meje med dvema svetovoma, postaja univerzalna deviza „umetnosti“. V Sloveniji je ta težnja izrazita. Verjetno se malokdo zaveda usodnega bitnostno-epohal-

nega, nikakor ne preprosto moralnega zastavka tega procesa in spremembe, ki s tem nastaja v topologiji kulture. Pornografizacija literature, ki jo vidimo ob prelistavanju tekoče slovenske literarne produkcije (od tretje lige do „vrhov“ književnosti), izvotli besedo, ker zoži horizont, zaslepi oko duha za *realiora*; tudi pri drugih modusih upovedovanja, ki uporabljajo kot izrazno sredstvo gib, podobo ali lik (gledališče, ples, slikarstvo), se krhka sfera čutnega, ki v šoku skrivnosti lahko postane transparentca simbolnega, vse bolj zadovoljuje z evokacijo biološke mistike. To deluje. *Ono* deluje. Toda *meja* s tem ni zabrisana, ampak se le zapira vhod v svet resnične umetnosti. In koliko so pri tem usodnem dogajanju soodgovorni tudi umetniški „teoretiki“ in „kritiki“, ki s topo psevdoznanstveno distanco blebečejo o „erotičnem“, ne da bi se zavedali ontološke „krize“, ki zadeva tudi njihov obstoj?

Kakor koli že, tesnoba ne pomeni klicanja k pogromu. V svetu tolerantne „svobode“, edinem, v katerem je vredno živeti, morda ni zdravila proti pornografizaciji kulture. Ta tragični simptom verjetno nima voluntaristične rešitve. Seveda je hudo videti zarjo sveta s pornografizirano „umetnostjo“, zarjo sveta brez umetnosti, Zahoda, ki ne more več videti sončnega zahoda.

Vendar – to mi je v tolažbo – v nasprotju s tem svetom svet čiste umetnosti, resnične svobode, preprosto je. Obstaja, ostaja. In ostaja tudi sonce, takšno in drugačno.

O OSEBI (POČRNOGORSKI ZAPIS)

No, precej zdelan sem. Se konec junija lahko zapiše kaj banalnejšega? Vendar imam za to poleg ducata splošnih razlogov še enega, ki se mi zdi toliko povezan s „kulturo“, da si zasluži predpočitniško kolumno.

Nedavno sem se vrnil iz Črne gore. Bil sem gost na filozofsko-teološkem simpoziju, posvečenem osebi – pravzaprav „enotnosti osebe v mnogoterosti njenih pojavitev“ –, ki sta ga organizirala Filozofska fakulteta v Nikšiću in Bogoslovija sv. Petra Cetinjskega v Cetinju. Moja utrujenost je vsaj deloma odsev izčrpanosti dežele, ki sem jo obiskal. Ne bi tu želel spreminjati tuje bolečine v lasten kredit, vendar je dejstvo: črnogorska dežela je izmučena. Tega mi ni mogla skriti niti gostoljubnost menihov, niti skrivnostna lepota Ostroga in Vranjine ob Skadarskem jezeru – je tam bolj zlat žarek, kamenje zvestobe, zbledele freske ali Ti? – niti požrtvovalna književna dejavnost, pronicljivost, erudicija in duhovitost domačih intelektualcev. Ne gre le za gospodarsko iztrošenost (preprosti ljudje, ki se jih je dotaknila vojna in pustila svoj morbidni pečat, so srečni, če zaslužijo 100 DEM na mesec), niti za narodnostno krizo (moralni kaos se meša z nerazjasnjnim vprašanjem nacionalne identitete, lebdeče med srbstvom in črnogorstvom), tudi ne zgolj za politično obnemoglost (neonsko zeleni in oranžni napisi Mijo in Momo, ki na gosto krasijo skale in zelenje prelepe pokrajine s svojo absurdnostjo simbolizirajo brezobzirnost cenene strankarske alternative *između sifilisa i side*, kot pravijo domačini). Vse to se mi je kazalo le kot simptom globoke kulturne krize, celostne vprašljivosti samorazumevanja skupnosti, ki je pred stoletjem v Njegoševi »Luči mikrokozma« – v času Nietzscheja in v nasprotju z njim – bila v globi-

ni steber evropske omike, a jo je brutalna „kulturna revolucija“ pahnila na rob primitivizma.

Tema simpozija – „ličnost“ – zato ni bila naključna. Oseba se sicer zdi pojem prejšnjih generacij; to, da mu je uspelo prodreti v jezik levega in desnega političnega čvekanja je bilo medvedja usluga, saj ga je obsodilo na nezanimivo plehkost. Vendar pa je ta pojem povsem krščanske (triadološke in kristološke) provenience po svoji resnični vsebini kljub temu danes nenadomestljiv, saj morda edini lahko integrira tudi „postmoderno“ utrujeno razsrediščenje subjekta in ohrani svoj najgloblji pomen: dostojanstvo konkretnega, posameznega, nereduktibilnega obstoja. Tistega, kar v obzorju krščanske civilizacije (in njenih sekulariziranih poganjkov) ostaja tudi po človekovi skrajni izčrpanosti: *„Tajna čojku čovjek je najviša ... Ako istok sunce sv'jetlo rađa/ako biće vri u luče sjajne/ako zemlja prividenje nije, duša ljudska jeste besamrtna/mi smo iskra u smrtnu prašinu“* (Njegoš). Prav poglobitev v lastno izčrpanost, ki so jo na Cetinju in v Sv. Štefanu tvegali srbski in črnogorski intelektualci, je odkrival „osebo“ kot „iskro“, kot zadnjo mejo, na kateri se prepozna odmik od polnosti življenja. In tako kot je „osebni“ Absolut edino, v čemer lahko svet spozna svojo utrujenost, je človeška o-seba zasijala kot tisto, kar nam v radikalnem smislu pomaga razumeti našo utrujenost in s tem bistveno namembnost: postati svobodno, duhovno, odgovorno bitje. Kot je v živem tkivu telesa in notranjosti vsakega od nas začrtana meja, ki jo razkriva prav utrujenost, podobno velja za sleherno kulturo. V njej je neki logos – ustroj, zaradi katerega, glede na katerega ne spoznavamo le, da smo utrujeni, ampak, da smo, ker smo lahko utrujeni. Naša neizčrpanost, možnost neutrujenosti bi nas naredila za stvari. Ker se zavedam, da sem zdelan, sem oseba. Celo spočit sem le tedaj, ko sem

lahko utrujen. V izčrpani kulturi je zato ravno vprašanje o osebi iskanje tiste notranje meje, ki omogoča povratek v polnost lastnega bivanja.

Je družba, v kateri sem se znašel na Njegoševem gumnu skupaj s „srbskimi akademiki“ in pisatelji, teologi, psihologi, filozofi in literarnimi teoretiki, prišla kaj bližje odgovoru na vprašanje, kaj je oseba, ali je vsaj storila korak proti tej polnosti? Seveda ne. Vendar je sama zastavitev vprašanja, samo priznavanje lastne izčrpanosti in iskanje izgubljene identitete v tem območju spraševanja že skoraj odgovor: je potrditev obstoja osebe. Omahovanje, negotovost, spraševanje, razkriva naše lebdenje, ki JE osebnostna svoboda. Sveti Efrem Sirski, ki še živi v liturgičnem spominu brutalno uničevanega črnogorskega krščanstva, je to uvidel z zgoščenostjo, za katero zaostajata vsa kasnejša zahodna filozofija in teologija. Po njegovem nauku namreč „že samo vprašanje, ali svoboda obstaja, dokazuje njen obstoj, kajti vprašanje in iskanje se rojevata iz osebnostne svobode ... Narava, oropana svobode, ne more spraševati. Vprašanja so delo svobode“ (G. Florovski).

In to lahko mnogo pove tudi nam. Čeprav se trkamo po prsih, da kulturna mašinerija funkcionira nebal-kansko in da je deležna evropske moči in sile. Perverznost prostora naših kultur je namreč predvsem v tem, da ga institucionalno obvladujejo ljudje, ki se jim oseba – v metafizičnem smislu, onkraj plehklega političnega žargona – preprosto „jebe“ v obeh pomenih srbskega idioma: njihov odnos do konkretnega človeka je sinteza učinkovite ravnodušnosti in libidinalne ekonomije; ustvarjanje je zgolj ponavzočevanje te sinteze. Metafizika je zanje seveda lahko le motnja, bolezen, izčrpanost. Njihova nesposobnost spraševati se, nedovzetnost za lastno vprašljivost, je obenem posledica in počelo radikalne depersonalizacije, „zdrave“ postvaritve, katere nevarni

proticivilizacijski potencial ostaja (koliko časa še?) prikrit zaradi varljive ekonomske in politične stabilnosti naše dežele. Ravno spočitost in navidezno zdravje, ki se tolaži z injekcijami vitalizma, potemtakem preprečuje povratak k pristni kulturi osebe: k ustvarjanju, ki res spoštuje skrivnost svobodnega in odgovornega obstoja, ekstatičnega izstopa iz narave in „ustanovitve“ osebe v iščočem spraševanju.

Dovolj tarnanja. V bistvu ne hrepenim po tem, da bi se nam zgodila Črna gora. Le bralcem (in sebi) želim prijetne „črnogorske“ počitnice – in malce *tiste* utrujenosti, ki nas vodi k (o)sebi.

O UNIVERZI

Vsaka zarja je manj srebrna; listje se že krči v sivo trohno. September, čas za šolo, za to, kar mi je šlo že od nekdanj na živce, a je na srečo minilo.

Ne moti me sleherna šola: vsaka veščina ima pač svojega mojstra, ta mojstri učence in je zato deležen časti in oblasti. Do tu vse prav in naj tako kar ostane.

Vendar se težava začne pri prestopu z obrtnega uka in njegovih abstraktnih preobrazb do evropske Ustanove, ki nastopa kot mesto „univerzalne“ resnice: do Univerze. Tu še zdaleč ni jasno, kdo je mojster in kaj naj bi učil. (Pri tehničnih in naravoslovnih vedah je ta zagata manj vidna – kolikor v veliki meri ostajajo veščine – očitna pa je na tistem področju človeških vedenj, ki ga s postrenesančno floskulo imenujemo „humanistika“.)

Pred dnevi mi je slučajno prišel v roke dokument Evropskega središča za visoko šolstvo z naslovom *Lifelong learning and higher education in a democratic society*, gradivo za svetovno konferenco o visokem šolstvu, ki se bo dogajala oktobra v Parizu. Iz njega je razvidna težnja univerze, da bi pronicnila v vse pore kulturnega življenja Evrope in se uveljavila kot poslednji kriterij: „Univerze imajo zdaj pomembno priložnost, da odigrajo razširjeno in celo še vplivnejšo vlogo v verigi izobraževanja, s tem da obsežno razširijo delo, ki se ga lotevajo na področju izobraževanja in kontinuiranega izobraževanja.“ In tako naprej. Birokratski jezik gradiva ne more skriti želje po globalizaciji neke življenjske oblike, po pronicanju „znanosti“ v celotno tkivo družbenega življenja, po šolmoškem absorbiranju zavesti, po pouniverzenju kulture. To dogajanje, ki usodno zadeva evropsko kulturo kot tako, se očitno kaže ustvarjevalcem „nove Evrope“

kot specifična *kulturna* utopija.

V Sloveniji ta proces ni le utopija, temveč v veliki meri že dejstvo. Končno nekje prehitevamo Evropo. Tričetrť „kulturnikov“, ki jih poznam, se tako ali drugače peča z Univerzo, teka za magisteriji, doktorati in postdoktorskiimi turizmi. Vsakdo, ki ne sodeluje v edino ugledni sadomazohistični igri, se že vnaprej kaže kot luzer, oropan resničnega „znanja“. Njegovo nestrinjanje je lahko le gnev nesposobneža in jeza čudaka. Kultura je pri nas že postala funkcija Univerze.

In to je po mojem nekaj smrtonosnega za pristno kulturo. Ne zato, ker bi bili ljudje, ki se univerzitetno udejavljajo, za kulturo škodljivejši od drugih; poznam mnogo univerzitetnikov, ki jih zelo spoštujem; med njimi so moji najožji sorodniki in najboljši prijatelji. Tudi ne gre le za to, da je univerza s sorodnimi inštituti pri nas pogosto voluharski azil za del (v najboljšem primeru) malce bolj prebrisane populacije. Kajti komu navsezadnje škodujejo vsi ti pozerji in hierarhična mistika pretvarjanja, te tone papirja, ki odpirajo vrata povsod in nikamor? To kvazi vedenje, orgazmi ob nazivih, spreminjanje misli v denar, štetje in točkovanje člankov, spraševanje brez spraševanja, nadzorovana prehajanja v neki fingirani „zgoraj“, črede eksistencialno nezainteresiranih, ki hlinijo interes? Geste majhnih mladih grebcev, raziskovalcev in prilizovalcev, ki nekam lezejo velikim grebcem? „Kar je nad nami, se nas ne tiče“, če smem zlorabiti starega Lutra.

Ne, strah me je nečesa temeljnejšega od tistega, zaradi česar drugače šobijo ustnice vsi tisti čudoviti mladi ljudje (ki sem jih nekoč poznal) in zaradi česar gubajo čela drugače ti domišljavi stari doktorji (ki jih morda nihče nikoli ni poznal). Univerza po analizah Pierra Hadota sovпада s poznosrednjeveškim ukinjanjem „ljubezni do

modrosti“ kot načina življenja. Čutim, da *sodobna univerza radikalizira smrt kulture kot logosa, za katerega se pričuje z življenjem – in obenem smrt misli kot radikalne izzvanosti, ogroženosti logosa*. Zato ta ustanova tudi sredi svojega „razcveta“ smrdi po smrti. Uni-kulturniki namesto tega, da bi mislili na dež in Usodo, ljubili jesensko listje, in iskali nekaj čisto norega, razvijajo „znanstveni interes“ in postajajo banalni sleherniki. „Kariera“ in „raziskovanje“ se jim zdita razviden modus intelektualnega odnosa do sveta – in zato v njih – pretežno? praviloma? – umira polna beseda, uvid, mišljenje, objem globine. Kolikor je digniteta univerze nekoč bila uveljavitev argumenta, misli, uvida, je danes to mrtva črka. Kdo lahko „od zunaj“ s svojo argumentacijo „izzove“ kogar koli, ki je „znotraj“? Celoborci proti diskurzu gospodarja, ki so v šestdesetih letih razglašali nujnost preobrazbe univerze, so postali največji hlapci in potrošniki v množični industriji ukinjačev logosa: „brez razloga“ živijo samo od svoje strukturne prednosti, od tega, da so zgoraj, da so osvojili mesto „subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve“.

Toda tudi to je verjetno le površje. Izročilo nam je ohranilo slutnjo, da je celo kraljestvo žive argumentacije, spomina in anticipacije – tako boleče odsotnih iz današnje neozdravljivo dekadentne Univerze – nekaj, kar nam le zakriva uvid v Resnično. Platon po znamenitem mitu o votlini, kjer primerja naš svet z ujetniki v votlini, ki opazujejo odseve senc, ne da bi videli vir svetlobe in predmete, ki so upodobljeni na steni, filozofa pa s človekom, ki se je iztrgal verigam in našel pot do vira svetlobe, zapiše: „In če so si takrat tam spodaj (ujetniki) med seboj izkazovali časti in dajali pohvale ter nagrade tistim, ki so najostreje videli mimoidoče stvari in si najbolj zapomnili, katere so šle po navadi mimo prej, katere pozneje in katere hkrati, ter tako najbolj sposob-

no vedeževali o tem, kar naj bi prišlo – ali se ti zdi, da bo (filozof) po tem (vzponu k Resnici) še imel željo po teh rečeh in bo zavidal tistim, ki so med njimi deležni časti in oblasti? Ali pa se mu bo godilo v skladu s Homerjevimi besedami, da bo goreče hotel ,raje biti hlapec na zemlji, pri drugem možu brez posesti‘ in bo raje pretrpel kar koli, kakor da bi imel takšno mnenje in živel na takšen način (kot oni)?“

In odgovor na to vprašanje – s stališča pristne ljubezni do modrosti edino mogoč – se glasi:

„Po mojem mnenju bo (filozof) raje pretrpel vse, kakor da bi živel na takšen način.“ (Država, 516 d)

Platon je pisal o Univerzi. In te jeseni, ko čudno listje izginjajoč ostaja, ko srečujem zaskrbljene študente in listam po birokratskem evro-sranju, mislim, da vem, česa se je bal.

O ANARHIZMU

Končno sneži. Brez kakšne logike in načela. Noč je; komaj razbiram svetilko na drugi strani ulice. Ti pršeči glasniki mi bodo morda pomagali, ko pišem to zadnjo kolumno, po letu bojevanja z Nietzschejevim izrekom, da je „žurnalizem tisto, kar ostane, ko umre filozofija“... Ko gledam snežinke, smešne, angelske, dvomim, da sem v tem uspel, saj v belini „kot zibel, kot mir z neba“ (Vjačeslav Ivanov) sije prvinska enost sveta, ki ji je filozofsko mišljenje zavezano po svojem bistvu. Zato bi rad tvegala malo bolj načelen razmislek, kakršnega bralci sicer ne marajo preveč: nekakšno predbožično samoizpraševanje ali ključ za že napisano ali kolumnistično oporoko, ki ne bi zdrsnila v egotrip. Ali obstaja kakšna enovitost, ki je nosila moje zapise, ki so se sproti porajali ob vsem mogočem – od pornografije do etno glasbe, od blasfemije do gledališča, od bodyarta do vprašanja institucij – in izzvenevali kot nekakšna kulturna kritika, zahteva po drugačni kulturi? Kaj je „kulturnopolitična vizija,“ skrita v ozadju teh zapisov? Je vredna filozofije?

Vsekakor mi je skoraj vedno šlo za kritiko kulture oziroma boljše rečeno za razkrivanje prostora, v katerem lahko vznikne kulturna kritika, ki je brez opredeljivega „ideološkega“ značaja, ker hoče biti živi ogenj duhovnega upora. Šlo mi je za *anarhično* mišljenje. Filozofska je kritika kulture le tedaj, ko jo nosi anarhični patos svobode, pri čemer z anarhizmom ne mislim pozivanja k nasilju, družbenemu kaosu, brutalnemu brezvladju, ampak predvsem uvid v bistvo kulture, ki v kakršni koli povezavi mišljenja in ustvarjanja z oblastjo (*arché*), v kakršni koli „arhičnosti“ vidi usodno zatemnitev možnosti resnice v kulturi. Ne gre torej za utopijo, ki bi jo bilo potrebno

uresničevati s koordinirano družbeno akcijo, ampak za nekaj, kar je dosti bolj podobno evangeljski ideji „Božjega kraljestva“, saj se v veliki meri uresničuje že s prepoznavanjem. Res, kulturno mrtva je vsaka filozofija, ki se zvijačno ali strahopetno veže na družbeno *arché* in za svojo uveljavitev zlorablja bližnjico oblasti: tako sta umrla tomižem in marksizem, tako danes umirata heideggrovstvo in lacanovstvo. Hroma in slepa je sleherna umetnost, ki zlorabi „arhično“ izognitev svobodi za uveljavljanje svojega videnja: zato je treba neusmiljeno razgaljati perverzno scrkljani nihilizem „alternativne“ umetnosti, ki jo futrajo državni proračun, benevolentna ministrova levica in ga hvalijo medijski „intelektualci, ki važno vrtijo palce in se jih lahko kupi za burek“, če smem tu citirati Balaševiča. Pravi anarhizem je uvid v zlaganost nevidne skleroze naše kulture, ki sicer nima več jasno razvidnega obraza ideologije, dejansko pa je sistematično udejanjevanje novega barbarstva, povezanega z močjo. Anarhizem je praktični nasledek spoznanja o radikalni nedoumljivosti poslednje resnice sveta, človeka in Absolutnega: kdor ga je deležen, je etično zavezan subverziji, sabotiranju, rušenju, kritiki, blokadi slehernega povezovanja ustvarjalnosti in oblasti – ne da bi *a priori* izključeval različne duhovne, svobodne nadgraditve in preobrazbe aporij Nedoumljivega. Ta naloga je seveda težka. Ali si jo – za razliko od skojevskih zvitorepcev, ki jim je bil anarhizem le stopnička v dialektičnem kobacanju do oblasti in kulturnega podjarmljevanja – danes lahko zastavimo resno? Upam; moje kolumne so bile predvsem izraz tega upanja. Vsekakor sem prepričan, da anarhično videnje kulturne politike kljub „umiku“ in prav zaradi „umika“ v družbeno brezprostorsko ni le umišljena utopija: v obdobju molčečih političnih množic je to edina prava alternativa, upanje „tihih v deželi“, množice skritih

skeptikov, večno brundajočih, vseh, ki sovražijo manipulacijo: ljudi, ki se jim upirajo vsakršni – „levi“, „desni“ in „sredinski“ – gospodarji. Tudi v kulturi.

Drugič: šlo mi je za pričevanje *krščanskega* anarhizma, za postulat kulturne an-arhije, ki anarhičnost v moči lastne svobode razume v okviru nadržacionalne Zgodbe: kot raz-oblastitev sveta v Kristususu, „po katerem in za katerega“ so po besedah novozaveznega »Pisma Kološanom« (1,16) ustvarjene vse *archai* (“oblasti”), torej kot svobodo za Boga in njegovo resnico. „Krščanski anarhizem“, ta čudna sintagma krščanskih mislecev našega časa, kakršna sta Jacques Ellul in Vernard Eller, vsebinsko ni nova pogruntavščina; od Svetega pisma prek cerkvenih očetov prvih treh stoletij do Karla Bartha ga srečujemo v najrazličnejših oblikah: „Krščanski anarhizem je vedno obstajal; v vseh obdobjih so kristjani vedno znova odkrivali preprosto biblično resnico, na intelektualni, mistični ali družbeni ravni.“ (J. Ellul). Prostor brez-vladja dopušča različna duhovna izhodišča in možnost različnih vrednotenj kulturnih pojavov: vsako duhovno izhodišče pa je vezano na posebno „formo“. Ateistično-nihilistična alergija na krščanstvo je zgolj eden od duhovnih likov, tveganje v noči sveta. Če tega ne prizna, ampak ustvarja videz lastne univerzalnosti, se preobraža v „arhično“ laž. Svobodo od lastnih ideoloških in kulturnopolitičnih projektov, povezanih z oblastjo in prisiljevanjem drugih, nam seveda s stališča krščanskega anarhizma lahko podari le duhovna izkušnja, v kateri se razumevanje sebe, drugih in sveta res obnovi v sprejetju besede Drugega, v sprejetju paradokсне logike govora na gori. V tem se krščanska vizija ločuje od drugih breztemeljnih osvetljevanj resničnosti, saj mora postati priznavanje – osebno, neutemeljivo, svobodno – novozaveznega razodetja Božje Besede kot odločilnega kriterija kritike

kulture, vendar pa lahko prepozna in mora prepoznati druge vizije kot družabnike na poti, če so udeležene v predpričevanjskem anarhičnem patosu. Le vrednotenje kulturnih pojavov z določenega duhovnega izhodišča v anarhični skupnosti lahko pomeni upor proti današnji kulturni politiki duhovne praznine.

Sem to znal povedati? Je imel boj z Nietzschejem kakšen smisel? Morda si lahko to le zaželim pred najbolj anarhičnim od vseh praznikov. Ali pa se potolažim z napačno, ravno prav brezvladno prevedenim distihom „Kerubinskega popotnika“ Angela Silezija: „Kako to, da v svetu ni videti Boga? Ker svet vselej zamoti oko; svet je snežinka.“

BRANJA IN MOTRENJA

Manu scriptum: ZAPISANO Z ROKO

Vsaj toliko kot za razvoj mi gre ob pogledu na te rokopise za tisto, kar ostaja, četudi je neprikazljivo, vsaj toliko kot latinico bi rad osvetlil Pisavo, čeprav neupodobljivo.

Latinica, ki je sama le člen v tisočletni verigi skrivnostnih upredmetenj človeškega duha, porojenih iz napetosti med nujo simbola in svobodnostjo simboliziranja, med nepredvidljivim videnjem kaligrafske ustvarjalnosti in neizprosno izročila, med obiljem pomenljivega in jedkostjo racionalizacije, se je kot naša pisava, kot črkopis, ki ga beremo in pišemo za nas poistovetila s pisavo nasploh – in latinico poznamo.

Toda »kar je poznano, še ni spoznano«, je zapisal filozof. Naveličana navajenost zgolj poznanega nam zastira pot do resnične, duhovne bližine drugega, te pristnosti, ki ji pravimo spoznanje – in *unanimis consensus*, enodušno so-mišljenje zahodnih modrecev postavlja spoznanje na konec iskateljskega romanja, ki vodi skozi dveri čudenja.

Prikaz razvoja – ali rajši premene, prelivanja in prehajanja – raznoterih oblik in razlik latinskega črkopisa nas lahko nemara zbudi iz enoličnosti te otopelosti odraslih in utre pot do »otročje« osuplosti nad dejstvom pisave. Kaligrafska oblikovnost nas k temu kliče ravno kot reflektirana pisava, ki je skupaj z mišljenskim približevanjem uganki črke in nepojmovnim, likovnim pronicanjem v življenje črkopisa, ponavzočenje prelomov iz neposrednosti v poglobljeno doživljanje te skrivnosti.

Toda ali se sploh kaže ovesti pisave, ali je ni bolje kar prepustiti njeni koristni prosojnosti, njeni prav nič čudni uporabnosti?

Odgovor na to vprašanje verjetno ne more biti dokaz, lahko pa je vabilo v misterij črke, poziv k dovzetnosti za srečanje z njenim presenetljivim pomenom.

Pogoj za vstop v skrivnost je odločitev za otroško ne-navajenost. Svoboda čudenja je neizsiljiva – in povrh vsega sama dovzetnost še ne zagotavlja srečanja. Da pa je kljub tej nepredvidljivosti vredno odriniti v brezno oblike in brezobličnega, ne jamčijo le filozofi, od Platona, upornega črki, vse do sodobnih gramatologov. Tega nam ne zagotavljajo samo pesniki, od Pindarja do vseh, ki znajo biti danes hölderlinovsko resno zamišljeni nad »človekom, ki pesniško domuje na zemlji«. Ne zatrjujejo tega šele glasniki znanosti, zgodovinske znanosti, znanosti o človeku in znanosti o znanosti. V pravzorčni preprostosti mitologemi starodavnikov, babilonski Nabu, egipčanski Thoth, hindujski Brahma, Odin nordijske sage in Ogam irske legende že »od nekdanj« zrcalijo krizo – razcep, sodbo in razdvojenost – bajeslovnega veselja ob stiku s pisavo in nam tako bolj pretresljivo od vseh historizmov in modroslovij kažejo, da ob njej živi sama korenina človeške zgodovinskosti. Korenina, ki se zajeda v shizmo med doživetim in resničnim, med rečenim in neizrekljivim, med pisanim in nezapisljivim...

In ne le to. V globini globin, v samem žarišču zgodovinske polnosti, a onkraj mitičnega in zgodovinskega, filozofskega, znanstvenega in pesniškega, je pisava lahko slutnja – ter obenem brezmejno razkritje – Nadzgodovinskega:

»Kaj pa ti praviš? To so rekli, ker so ga skušali, da bi ga mogli tožiti. Jezus pa se je sklonil dol in s prstom pisal po tleh ...«(Jn 8,8)

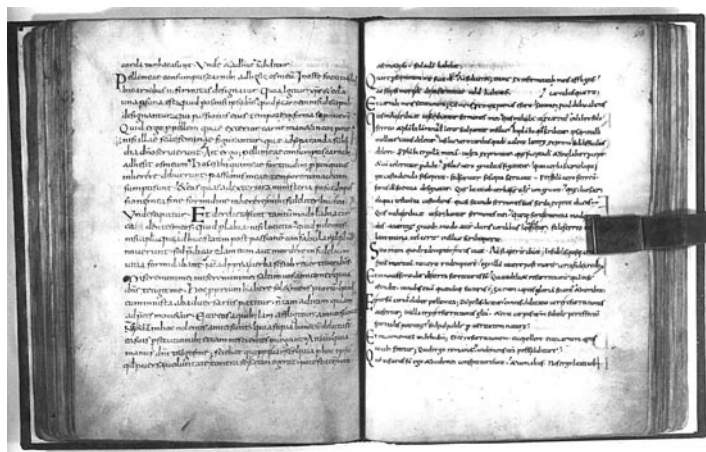
★★★

Svet brezdanjega trpljenja svetopisemskega Joba je nekako brezčasen, brezno njegove preizkušnje v nadosebni vzorčnosti skoraj brezgodovinsko – in v tem svetu sprva ni črke, ne pisave ...

A pred najglobjim pravičnikovim videnjem, ki osmišlja bolečino, videnjem, izraženim v besedah – »Jaz pa vem, da moj Odrešenik živi, in da se bom, poslednji dan, dvignil iz prahu! Tedaj bo moja koža zopet okoli mene in v svojem mesu bom gledal svojega Boga« (Job 19, 25–26) – kot simbol neizpodbitnosti izpovedi, trdnosti vere in gotovosti vedenja zagledamo prošnjo:

»Kdo bi mi naklonil, da se zapišejo moje besede, kdo bi mi dal, da se vrežejo v knjigo z železnim pisalom ...«

Papež Gregor Veliki (540–604) je v svojem komentarju Jobove knjige, imenovanem *Moralia*, ob teh besedah začutil zvezo med neizpodbitnostjo zgodovine, resničnostjo časa, smislom, razkritim na dnu trpljenja – ter pisavo: »ni prav, da bi toliko bridkosti, kot jih je prestal



Lathen: Gregorius Magnus: *Moralia*. Egloga qua scripsit Lathen filius Beith, 9. stoletje, zgodnja karolina; NUK Ms 6, f. 59 v., f. 60 r.

blaženi Job, zatonilo v molku in bi jih pred človeškim poznavanjem zakrila temina nevedenja.«

In vendar se Lathen, irski menih iz 7. st, ki je zbral najlepše misli iz Gregorjeve razlage Jobove knjige, v svojem izboru, »Eglogi«, ni odločil za to Gregorjevo misel. Zadosti mu je bila druga:

»z železnim pisalom se označuje silno vedenje Božje ...«

Črka in zanesljivost ...

★★★

Hugonu Svetoviktorškemu, velikemu teologu in mistiku 12. stoletja, je njegova globoka združitev nauka sv. Avgušтина in mistične teologije krščanskega Vzhoda omogočila razumevanje vsega ustvarjenega kot simbola, veselja kot skrivnostne prosojnosti. In tudi črka je del veselja. Zato lahko svojo opredelitev črke – »Črka je pravzaprav lik, s katerim zapišemo prvino izgovorjenega

bant. & alea ludēbāt. Infantis tempore sollempni dōz laudes canebant. ludos v̄ idcirco int̄ legitimas actiones enumerabāt q̄ tempore motu nātalis calor: nutritur: incōp̄e & leticia animi reparatur: ul̄ qd̄ magis uideēt. quia necesse fuit: p̄p̄m̄ adludendum conuenire uoluerunt: dēterminata ē loca ludendi: ne in diuisoris uentacula facientes ybroſa aliqua aut facinorosa p̄p̄terent.

oſ yca diuidit̄ in ḡmmaticā & logicā q̄ ē q̄rta pars phyloſophicę & in ſōne diſſerendi. Gramma ḡre: littera int̄p̄r̄ latine. Unde dicitur. dicta ē ḡmmatica id ē litteralis ſcientia. Littera p̄p̄e ē figura q̄ ſcribit̄: & eſt illi ſon̄ q̄ p̄nunciat̄. Utm̄ h̄ic large accipiendā ē littera. ut & uocē & ſēp̄tūā intelligam̄. Utrūq̄: enī ad ḡmmaticā p̄tinet. Quidā dicit̄ ḡmmaticā n̄ ē partē phyloſophicę: ſ; quaſi q̄dā appendix & inſtrūmētū ad phyloſophiā. De ſōne aut̄ diſſerendi Boet̄ dicit̄. qd̄ & pars ē poſſit: & inſtrūmētū ad phyloſophiam: ſic pes. manū. lingua. oculi. & cetera partes ſ; corp̄is & inſtrūmēta.

Hugo a Sancto Victore: Didascalicon, Cistercijanski samostan v Stični, 2. pol. 12. stoletja, pozna karolina; NUK Ms 10, f. 48 r.

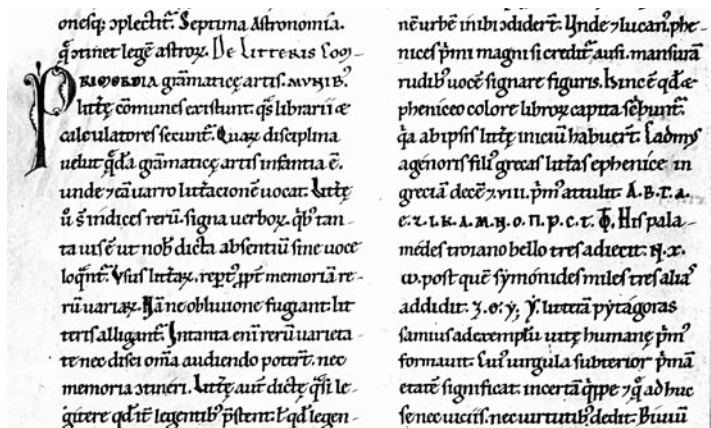
zvoka« – Hugo zapiše v poglavju o logiki, »ki je četrti del filozofije«. Filozofija pa se po njegovih besedah »ukvarja z modrostjo, ki je prvobiten smisel (*ratio*) stvari.

Motrenje črke kot del motrenja prvobitnega smisla ...

Sveti sevilski škof, Izidor (pribl. 560–636), se je v svoji enciklopediji, eni najbolj branih in vplivnih knjig srednjega veka, dotaknil tudi črke:

»Črke so pokazatelji (*indices*) stvari ter znamenja besed, ki imajo tako moč, da nam z njihovo pomočjo brezglasno govore izreki odsotnih. Začeli pa so (ljudje) uporabljati črke, da bi se spominjali raznih stvari; stvari se zvežejo s črkami, da bi ne ubežale v pozabo. V tolikšni raznoterosti bitij se namreč ni moč vsega naučiti s poslušanjem, niti ohraniti v spominu. Črke (*litterae*) pa se imenujejo kot *legiterae*, ker bralcem (*legentibus*) omogočajo pot(ovanje) (*iter*) ... «

Je ta etimologija, to iskanje izvirnega, pristnega po-



Isidorus Hispalensis: Origines sive etymologiae, Cistercijanski samostan v Stični, 2. polovica 12. stoletja, pozna karolina; NUK Ms 16, f. 1 v.

mena govornega, ki temelji na zaupanju v preprosto bližino besede, črke in stvari, res naivna?

Sveti Avguštin (354–430), za krščanski Zahod po besedah Petra Častitljivega »po apostolih največji učitelj cerkva«, je svoj velikanski opus kronal s pronicljivim videnjem vsega, kar biva, v luči svete zgodovine. Dvaindvajset knjig »O Božji državi« predstavlja skladno, a dinamično zedinjenje ontologije in v nezasluženi milosti prežarjenega občutja za konkretno zgodovinskost. *De civitate Dei*, ta enciklopedičen objem teologije in obsežnega svetnega znanja, je obenem prvo veličastno delo filozofije zgodovine.

Ko govori o nastanku hebrejskih črk, Avguštin s svojim zgodovinskim smislom dokazuje, da te niso bile podarjene Izraelu šele z Mojzesovo Postavo, marveč so že prej živele v izročilu Očakov. Dokaz:

»Mojzes je nastavil učitelje črk, še preden je ljudstvo spoznalo pisano Božjo postavo. Sveto pismo jih imenuje *grammáton eisagogeís*, vpeljevalci črk, saj jih vpeljujejo, to se pravi, nekako vodijo v notranjost, v srca učencev – oz. bolje rečeno, učence same vodijo v črke.«

Le kako je mogoče to: biti vpeljan v črko ...

onem p̄m̄ m̄coratā lnguā tū suus h̄s m̄
stoditām Demq; moyses m̄loto d̄staut q̄
docendis h̄s p̄ c̄nt̄ pius q̄ duime legis vl
las h̄as noſsent hos ap̄llat sc̄ptā grama
ton ysagogos q̄ latine dia p̄nt̄ h̄aȳ iduc
tores eo q̄ eas inducaut .i. m̄troducant q̄
dam m̄o m̄corda d̄stentū ul̄ ī eas p̄aus
p̄s quos docent. Nulla q̄ ges̄ de antiqua

Augustinus: *De civitate Dei*, Kartuzijski samostan v Bistri, 1347, tekstura; NUK Ms 2, f. 123 v.

★★★

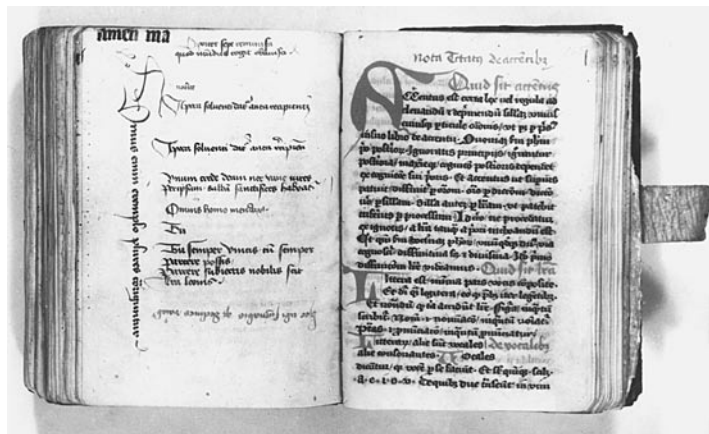
Jezikoslovna razprava neznanega gramatika, verjetno namenoma zamaknjena v brezimno ponižnost zgolj za resnico živeče srednjeveške učenosti, na začetek svoje obravnave jezika postavlja sholastično načelo:

»... če so načela nespoznana, je nespoznano tudi kasnejše; in še zlasti to velja v primeru, če je spoznanje kasnejšega odvisno od spoznanja svojega prejšnjega ... «

In kaj to pomeni, če razmišljamo o skrivnosti jezika? Šolnik nam odgovarja s še večjo uganko:

»... da torej ne bi začeli razpravljati na temelju nespoznanega, moramo začeti pri črki kot pri tistem temeljnem ... «

A littera tanquam a priori, pri črki kot pri tistem, kar je prvotnejše ...



Anonymus: Tractatus de accentibus, de accentu, de dictione, de orthographia, de prosodia, Kartuzijski samostan v Bistri, 14./15. stoletje, bastarda; NUK Ms 46, f. 154 v., f. 155 r.



Besede, ki jih je bilo moč razbrati v osnutku pisma, nastalem v protestantskem občestvu na naših tleh, se poslovenjene glasijo:

»Moj otrok, če komu delaš dobro, stori to nekoristoljubno(?) in če (mu) kaj daš, ga ne žalosti s trdimi besedami: rosa ohladi vročino – tako je ena dobra beseda boljša od darila, da, pogosto je bolj dobrodošla od ... velikega daru in blag, blažen človek podarja oboje, norec pa neobzirno vpije nad ...

Jaz, rojeni baron in prijatelj ...

Moj otrok, če hočeš biti Božji služabnik, se pripravi na skušnjava.«

Skupine besed, ki bi jih lahko oblikoval marsikdo marsikje, so kot trije utrinki, ki šele povezani med seboj osvetljujejo duhovnost reforme šestnajstega stoletja: prvi nas spomni na vselej »nov« evangeljski etos posvečevanja vsakdanjih odnosov – v nasprotju z liturgično in simbolno preoblikovanim vsakdanom »pravičnosti iz del«; drugi tedaj ni več le ustaljen obrazec, ampak odsev tako tvegane, a odrešilne osamljenosti, »samozavesti« abrahamske hoje v zaupanju Zvestemu; in tudi svetopisemski izraz »služabnik Božji« zveni na poseben način v stoletju, ko je Luter v znamenitem spisu o krščanski svobodi zapisal: »Kristjan je uslužen hlapec vseh stvari in je podložen vsakomur«.

In med temi utrinki nenadoma zagledamo – abecedo; je to le »preizkus peresa«, ali vendarle simbol, nehoteno, a dejansko sporočilo?

Vek Luthra, abecedarijev, Trubarja in Ruepprechta Paebela se je prepoznal v besedih *Sola scriptura!*, »Zgolj (Sveto)pismo!«. In *scriptura* konec koncev pomeni tudi pisavo ...



Paebel, Ruepprecht: Osutek pisma, Judenburg, 1590; NUK, Posebni fond R, Kurrentschrift

nimajo vsi istih črk, tudi nimajo istovetnih glasov – a tisto prvobitno, česar znamenje so črke, namreč doživetja v duši, so ista za vse; in seveda so iste tudi stvari, katerih podobe so doživetja.«

In zakaj nimajo vsi istih črk? Benediktinec Simon Rebiser, pozabljeni profesor filozofije v Salzburgu, je v svojem komentarju Filozofove opredelitve poskušal takole odčarati iz molka skrivnostni zato:

»Znamenje, postavljeno oz. med ljudmi domenjeno za označevanje, pa je tisto, ki je za označevanje nečesa postavljeno iz svobodne človeške volje.«

Črka in svoboda ...

★★★

Prešernova »Al prav se piše« je na prvi pogled ena sama prešernost. Ko se Slovenci prerekajo o obliki črk in načelih zapisa kot nekdanj Abderiti, ti antični Butalci, o oslovski senci, tedaj se pesniku ni treba več zavzemati niti za samosmotrnost poetskega ponotranjevanja, ampak se lahko celo navidez navzame koristoljubne »zdrave pameti«:

»Po pameti je taka sodba naša
Ak je od kawe kafha bolj'ga žita
In boljš' obdelana, in bolj polita,
Naj se ne piše kafha, ampak kawa.«

Kaj pa, če kragulj nesmisla res razjeda konico duše od zore do mraka, od mraka do dne? Kaj, če je zato vsak spust v časne razprtije le pridušena izkušnja ubežne brezobličnosti, ki se je nikakor in nikoli ne da upodobiti s črko? In če hudomušen dvig nad te razprtije, nad črko in obliko, razkriva neučrkljivo stisko? Potem »Al prav se piše« ni več tako prešerna.

»Kar je, beži ...« – in črka je.

166

158

~~Metelčice~~

Al pravo se piše ^w kafka ali kaša,
 Se šola novo-cerkarjes, verdita,
 I ljudmi propira zariga kopita;
 Sida njih na pravo toridi, to se prada,
 Po pameti je teka pravda šodba naša,
 Atk je od kafke ^w kaša boljga zita,
 In kajf boljše obdelana, in bolj polita,
 Naj se ne piše ^w kaša, ampak kaša.
 Atk pa po cerki kajfot boljše jed ne borde,
 In zasofj cerke ne terpi nič škode,
 Obhaja takha misel nas Slovence,
 De pravdajo se ti možje zna biti,
 Za kar so se nekdajni obdrite
 V sloveči pravdi od oslove stuce.

(^D 10 ma in Metelčica)

Prešeren France: Al prav se piše, Iz rokopisa Poezij, 1846, humanistična kurzi-
va, primer različic slovenskega črkopisa: bohoričice, metelčice in gajice; NUK
Ms 788.

prvega: »če se latinica piše zelo na majhno, je lahko pri črkah, ki dobijo zanko, zaradi prikladnega sorazmerja zgornja in spodnja dolžina dolga za dve črki n ...« druga pa je končala s stavkom: »zemeljsko sodišče ljudje sicer lahko prelisičijo, a nihče ne ubeži maščevanju vesti ...«

»Prikladno sorazmerje«. »Maščevanje vesti«. Ali ni bil »lepopis« morda umetnost, o kateri so razmišljali mali, neznani, skriti pred zemeljskim sodiščem časa, a trepetajoči v vesti – tej logiki brezčasnega molka; umetnost, ki jih je vodila v skrite globine in neizsledne višave, nič manj pomembne od globokosti in visokosti pesnikov in mistikov, filozofov in učenjakov?

V ZAČETKU JE BILA BESEDA (OB RAZSTAVI KALIGRAFIJ LUCIJANA BRATUŠA)

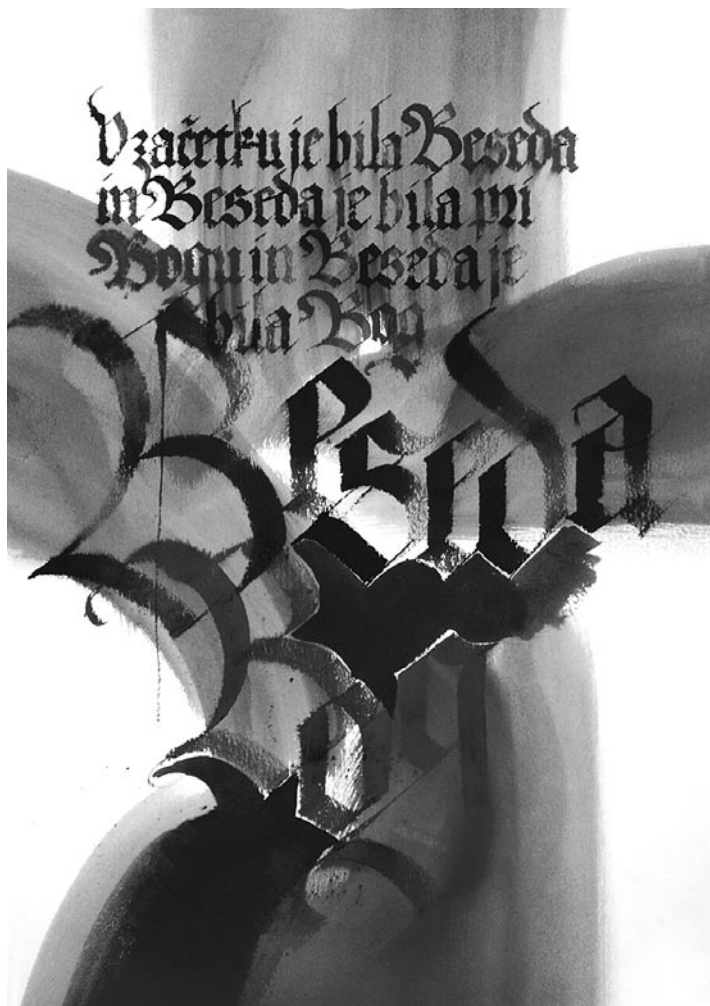
Je kaligrafija, lepo-pis, priklicevanje lepote s pomočjo nepredvidljivih krasitev in zaobrnitev pisave, obsojena na to, da je zgolj frivolno poigravanje z možnostmi zapisa, ujetnica potrebe in poljubnosti? Obrobje uporabnih veščin, daleč od prave likovne umetnosti, ki je od prazgodovine do postmoderne vselej ob-likujoč odziv na skrivnostno, izmikajoče se samorazkrivanje Absolutnega, sočloveka in sveta?

Odgovor na to vprašanje je skrit v ontološkem statusu besede – in njenega zapisa.

Kaligrafski cikel Lucijana Bratuša „V začetku je bila Beseda“ je z variacijami središčne novozavezne povedi prav nekakšna kaligrafska meditacija o resnici bivanja besede v njeni likovni podobi.

En archêi en ho Lógos: začetni stavek Janezovega evangelija, ima v prvotnem kontekstu seveda teološki pomen. Vodi nas v skrivnost Absolutnega, kakor se je evangelistu Janezu razkrila v osebi Jezusa iz Nazareta: osnovni pomen Besede v njegovi misli pomenotvorno določa lik razodete Besede, ki je kot večni Božji Sin odsev Očetove popolnosti in je z učlovečenjem postala najvišje razodetje in najgloblji nagovor Boga na vse človeštvo. Vendar ima začetek Janezovega evangelija obenem najsplošnejši ontološki pomen. Je namreč povzetek grške, evropsko mišljenje utemeljujoče izkušnje kozmičnega Logosa in pozne hebrejske kozmološke misli. Začetek četrtega evangelija izreka logosnost Boga in s tem obenem primarnost Smisla, Besede: Logos je tisti, ki utemeljuje vsako in celotno bivanje.

Teološka primarnost Besede pa daje poseben onto-



loški status zlasti vsaki besedi, v vseh njenih pojavnih oblikah, tudi v zapisu.

Kaligrafsko oblikovanje, igra s premenami, prelivanju in prehajanju raznih oblik in razlik latinskega in cirilskega črkopisa, zapisu besede odvzame njegovo samorazumljivost. Likovna igra z rokopisom nas nepojmovno vodi do skrivnosti Besede. „Pisarjeva“ izkušnja lepote zapise besede in ustvarjalna igra z njo, vodi do vprašanja o začetku, počelu, ki je lahko le Logos, ki utemeljuje besedo in njeno mnogotero lepoto.

Kaligrafija, ustvarjanje in razkrivanje lepote pisave, se ni po naključju najbolj razvila in dosegla svojega meročajnega izraza v skriptorijih samostanov krščanskega Vzhoda in Zahoda, na teh privilegiranih mestih motrenja smiselnosti sveta, njegove utemeljenosti v absolutnem Smislu.

Lucijana Bratuša od tega sveta ločijo „stoletja“, ne (le) v časovnem, ampak v simbolnem smislu; samorazumljivost predmoderne ustvarjalnosti je pri njem očitno posredovana z radikalno izkušnjo moderne umetnosti. In vendar s pričujočim ciklusom umetnik prepričljivo dokazuje, da se kot kaligraf ustvarjalno navezuje na izročilo skriptorijev – ne le na njegove forme, temveč na skrivnost njegove najgloblje vsebinske utemeljitve.

O PRAVOSLAVJU IN VOJNI

(Ob knjigi Pavleta Raka Čigava?, Maribor 1994)

Bosna naših dni je bolečina nesmisla. Prekletstvo vseh, ki smo bili blizu, a danes nismo ne mučeni ne klani, ampak smo si oddahnili. Nora bolečina, toliko usodnejša, ker je ne čutimo vse do norosti in ker prostaško uživamo v drugosti prostora ter s tem izpričujemo, da tudi sami služimo Nesmislu: konkretnost otroškega krika, proti kateri je že ponižnost naduta, je za vse, če to priznamo ali ne, postala epifanija skupne krivde, ob kateri je osladno celo govoriti, da je slehernik odgovoren za vse in vsakogar.

Pisanje o Bosni, ki se tega zaveda, ne more biti več ideološki diskurz, ki vselej z neverjetno lahkoto in naglico prepoznava dobre in zle, ugotavlja silnice zgodovine in njene pravičnosti, določa „značaje“ narodov in poziva k „akciji“. Namesto tega lahko postane le razočarano zgodovinopisje razpadle enovitosti in ciničen posmeh odčaranosti nesmiselnega bivanja v zgodovini – ali pa pričevanje o Smislu v osrčju bolečine in onkraj nje, pričevanje, ki ne odvrta oči od razlogov za nihilizem, a vendar zgodovino v iskrenem so-trpljenju motri z molitvenim zrenjem Skrivnosti, ki je „tudi nič Vzrok“ (sv. Maksim Spoznavalec), in poziva k ljubezni do sovražnikov.

Knjiga Pavleta Raka¹ »Čigava?« sodi v to drugo, redkejšo vrsto zapisov o Bosni. Uvid v neteleološki značaj svetne zgodovine, sodobni „nič novega pod soncem“, nam Rak na sugestiven način predstavi s tem, da pred svoje razmišljanje o danšnji Bosni postavi zanimive spominške zabeležke svojega prapradedca Dionizija Marinkovića, učitelja v Bosni, ki je v njih opisal svoja doživetja med

leti 1835 in 1900. Ko jih prebiramo stoletje za tem, ko so bili napisani, se nam vsiljuje misel, da je tako, kakor je danes, pač že bilo in da očitno tako tudi še bo. Bosna, z orientalsko tančico okrašeni kaos, zakrito brezno strasti: paradigma človeštva, s velom znanosti, kulture in politike ozaljšanega prepada Zla.

In vendar Rakovo razmišljanje zna prežariti to tragično spoznanje z lučjo taborske Svetlobe, ne da bi pozabilo na njegovo tragično resnobo in zavezujočnost. Njegovo razmišljanje ob prapradedovih spominih – razmišljanje, ki izvira iz molitve in končno poziva k ljubezni – namreč ne izhaja iz molitve kot histeričnega ubesedovanja „pobožnih želja“, ampak iz motrenja absolutnega, radikalno drugačnega Boga, ki se razodeva v slavi obličja Križanega, in tudi ne poziva h kakršnemu koli razvodenemu čustvovanju, ampak k trpki, asketski, duhovni ljubezni do drugih, drugačnih in sovražnih: k ljubezni, ki jo Nova zaveza imenuje *agápe*.

To je toliko bolj dragoceno – in verjetno za marsikoga presenetljivo –, ker je Rak *srbski pravoslavni* pisatelj in mislec.

Kako je mogoče, da srbski pravoslavac obsoja vojno in oznanja ljubezen in odprtost za drugega in drugačnega? Ali ni danes vsem intelektualcem (zlasti slovenskim, ki v teh časih tako radi priobčujejo svoje poznavalsko mnenje o tem, kaj je bistvo krščanstva, pravoslavja in srbstva) jasno, komu služi srbsko pravoslavje? Ali ni tudi Rakovo pisanje le še en srbski ideološki trik, saj vemo, kako raztegljiva je danes semantika ljubezni in „drugačnosti“? Ali pa je morda Rak le izdajalec konkretnega pravoslavnega občestva in njegove agresivne teologije zgodovine? Ali ni nemara njegovo stališče do vojne določeno z njegovim ekzilom v svetovljanski Franciji ter rodovnimi zvezami s Slovenijo – nikakor pa ne s pravoslavjem samim?

Da bi lahko v obrisu odgovorili na ta vprašanja, se moramo najprej vprašati, kakšen je odnos resničnega krščasnkega Izročila do vojne.

Ta odnos je mnogoter, kajti v okviru krščanstva so se dejansko razvili različni odnosi do vojne, ki pa niso enako relevantni z ozirom na notranje bistvo ortodoksije. Pokonstantinska, državna Cerkev je npr. vojskovanje in vojsko, agresiven odnos do drugačnega, dejansko integrirala v svoje videnje teokracije, anticipiranega Božjega kraljestva na zemlji. Nespametno bi bilo – kljub današnjim odvrtnim reaktualizacijam preteklih zgodovinskih paradigem – kar na hitro proglasiti tak razvoj krščanske politične misli za stranpot, kajti nedvomno je bil deloma utemeljen v novem zgodovinskem položaju Cerkve, ki je razprl možnost vojskovanja „za častni Križ in zlato svobodo“. In vendar smo dolžni ugotoviti, da je takšen „krščanski“ odnos do vojne – v pričujoči knjigi ga lepo ponazarja nereflektirani okvir kronike Dionizija Marinkovića – le drugotna plast ortodoksnega izročila.

Če se ozremo v Sveto pismo Nove zaveze – in Pismo je za ortodoksno Izročilo „človeška podoba Božjega Logosa, bogočloveški logos“² –, vidimo drugačno podobo:

»V *Novi zavezi* najdemo toliko neposrednih in posrednih trditev, ki očitno dokazujejo miroljubno naravo krščanskega razodetja, da bi bilo kar dolgočasno vse navedjati. Od angelskega pozdrava v Betlehemu (Lk 2,14) do Kristusovih besed v dvorani zadnje večerje (Lk 24,36; Jn 20,19) je oznanilo istovetno. Bog nove zaveze je Bog miru ... Duh nenasilja je najbolj odkrito izražen v Kristusovih besedah iz govora na gori (Mt 5,38–48), ki nas učijo, da moramo v odgovor na udarec „nastaviti drugo lice“; to besedilo več krščanskih piscev pred-nicejskega obdobja navaja v podporo nenasilja.“³

Če o vojni povprašamo spise najzgodnejših vzhodnih krščanskih očetov (pri čemer ne smemo pozabiti, da so ob Svetem pismu prav očetje za pravoslavje odločilen „izraz Božjega ljudstva: izraz svetega Izročila, vselej osrediščen v Kristusu“⁴), vidimo, da so kristjani v njih razumljeni kot „novi rod“, živeč v eshatološkem obdobju miru, ki sta ga prerokovala starozavezna preroka Izaija (2,3–4) in Mihej (4,2–3). Tako je npr. Justin Mučenec lahko dejal Trifonu:

„Mi, ki smo bili izpolnjeni z vojno, medsebojnim ubijanjem in vsako hudobijo, smo po vsej zemlji spremenili svoje vojaško orožje: meče smo spremenili v pluge in kopja v poljedelsko orodje. In zdaj gojimo pravilno strahospoštovanje do Boga, pravičnost, ljubezen do ljudi (*philanthropía*), vero in upanje, ki izhaja od Očeta samega, po Križanem ...“ (Pogovor s Trifonom 110.3).

Tudi drugi apologeti, najzgodnejši teologi krščanskega Vzhoda, učijo podobno. Justinov učenec Tacijan je bil v odnosu do vojne še bolj neomajen kot Justin. Zavračal je vojaško poveljevanje in bil prepričan, da vojne navdihujejo poganski demoni. Okrog leta 177 je krščanski apologet Atenagora cesarju v apologiji kristjanov, naslovljeni na cesarja Marka Avrelija in njegovega sina Komoda, obsodil sleherno pobijanje in uničevanje, ki ga vladarji uporabljajo, da bi dosegli svoje politične načrte. In o kristjanih je zapisal, da ne morejo prenesti niti pogleda na „pravično“ usmrtitev človeka: ko so sami „tepeni, ne vračajo udarca; ko jih ropajo, se ne pravdajo; vsem, ki jih prosijo, dajejo in svoje bližnje ljubijo kot sebe.“ (Supl. 11)

Tudi aleksandrijski grški pisci, ki so oblikovali same temelje krščanske teologije, so podobno gledali na vojno. Po mnenju *Klementa Aleksandrijskega* vojno navdihujejo poganski zli duhovi. Kristjani so „vzgjajani za mir,

ne za vojno (Paed. 1.12.99), kajti „Kristusova trobenta je njegova blagovest. Zaigral je nanjo in mi smo jo slišali: oborožimo se torej miroljubno <eirenikôs>“. *Origen*, veliki ekseget in prvi sistematični teolog krščanskega Orienta, je tistim, ki so spraševali, od kod so prišli kristjani in kdo je utemeljitelj krščanstva, odgovarjal takole: „Prišli smo v skladu z Jezusovimi zapovedmi, da bi v pluge prekovali duhovne meče, ki se bojujejo proti nam in nas nadlegujejo, in da bi v srpe preobrazili meče, ki so se borili proti nam. Zoper noben narod več ne grabimo za meč, nič več se ne učimo vojskovati, saj smo po Jezusu postali sinovi miru...“ (Zoper Kelza 5.33)

Takšna teologija je celo po Konstantinu živela med kristjani in njene sledi zasledimo pri številnih duhovnih piscih Bizanca, čeprav tu ni več izražena v konkretnosti političnega jezika, ampak v okviru splošnega duhovnega nauka.

Eden največjih bizantinskih teologov, sv. Maksim Spoznavalec, je v svojih Poglavjih o ljubezni⁵ npr. zapisal naslednje misli:

»Kdor Kristusa ljubi, ga bo vsekakor tudi po svojih močeh posnemal. Kristus pa je nenehoma izkazoval ljudem dobroto, bil je potrpežljiv, čeprav je izkušal nehvaležnost in bil deležen svetoskrunskih besed; in ko so ga bili in morili, je vzdržal in ni nikomur prav ničesar zameril. To troje so torej dela ljubezni do bližnjega: kdor pravi, da brez njih ljubi Kristusa ali da je deležen Njegovega kraljestva, sam sebe vara. „Ne pojde namreč v nebeško kraljestvo vsak, ki mi pravi: Gospod, Gospod, ampak kdor spolnjuje voljo mojega Očeta“ (1Mt 7,21), in zopet „kdor me ljubi, bo spolnjeval moje zapovedi“ (Jn 14,15)«

Celoten namen Rešenikovih zapovedi je osvoboditi srce (*noûs*) sovraštva in ga privedi do ljubezni: ljubezni do

Rešenika in do bližnjega. Iz teh dveh ljubezni se namreč poraja luč dejanskega, svetega spoznanja (*gnôsis*).

Ljubezen uničujejo npr. sramota, izguba, obrekovanje vere ali življenja, udarci, rane in tako naprej; pa najsi se to komu pripeti osebno, najsi kakemu njegovemu sorodniku ali prijatelju. Toda kdor zaradi teh stvari uničuje ljubezen, ni spoznal, kaj je namen Kristusovih zapovedi. “

Takšna duhovnost je imela svoje globoke antropološke temelje. Sveti Gregor Palamas, eden največjih bizantinskih bogoslovcev, je na koncu razvoja bizantinske teologije zapisal: „Umna in za smisel dovzetna narava človekove duše sama je od Boga ustvarjena po Božji podobi – *celo bolj po Božji podobi od netelesnih angelov*: in to je v njej nespremenljivo, četudi ne spoznava svojega dostojanstva in ne razmišlja ter ne živi v skladu s tem svojim dostojanstvom...“⁶. Vojna pa je ubijanje ljudi ter oskrunjanje njihovih duš.

Tudi kasneje se je pacifizem, utemeljen v temeljnih spoznanjih krščanske antropologije, ohranjeval in se izražal v spisih duhovnih pisateljev, zlasti v Rusiji, kjer se je verno ljudstvo, ki se je sicer vedno znova izneverjalo svojim idealom, vendarle vselej znova tudi zavedelo, da ni mogoča sreča, ki bi temeljila na nesreči bližnjega, čeprav bi šlo za srečo vseh proti nesreči enega človekah⁷. Izrazit ortodokсни pacifizem srečamo v delih dveh duhovnih pisateljev, ki sta globoko vplivala na Pavleta Raka, pri svetem atoškem starcu Silvanu (1866–1938) in njegovem učencu, arhimandritu Sofroniju Saharovu (1896–1993).

To globoko pravoslavno gledanje na vojno je v našem stoletju razvila tudi ruska teologija v francoski emigraciji: Sergij Bulgakov, Pavel Evdokimov, danes Olivier Clément in drugi. V srbski pravoslavni misli je takšno pristno ortodokšno gledanje, ki bi združevalo antropologijo Izročila z radikalnim zavračanjem nasilja žal sicer težje

srečati, saj je ravno v spisih najglobljih srbskih teologov od Justina Popovića do najmlajše generacije v Grčiji šolanih bogoslovcev ob občudovanja vredni ljubezni do Izročila večkrat moč zaslediti tudi tesnoben strah in agresiven odnos do vsega drugačnega, tujega, neznanega. Ob tej ljubezni nepotreben strah. In vendar ne smemo pozabiti, da je to le en miselni tok, čeprav je danes v Srbiji najbolj glasen. Obstajajo številni kristjani, ki se zavedajo zavezujočnosti izvornega ortodoksnega stališča do vojne: knjiga Pavleta Raka je za to dokaz in obenem pokazatelj, da krščanski pacifizem ni izdaja srbskega pravoslavja, ampak izraz njegovega notranjega bistva, ki ga veže v zbornost ljubezni z vsemi, ki poznajo „enega Gospoda, eno vero in en krst“ (Ef 4,5).

Zato tudi za katoličane Rakovo besedilo ni zgolj znanje, ki bi obetalo vnovično „ekumensko“ bližino, ampak dokaz, da v edinosti in ontološki dejanskosti Kristusovega Telesa, v katerega rastemo v skladu z našo zvestobo izvornemu Izročilu, bratska bližina ne more biti nikdar uničena.

1 Pavle Rak se je rodil l. 1950 v Zemunu slovenski materi in srbskemu očetu. Po izobrazbi je filozof. Od leta 1980 je nastanjen v Parizu (kolikor pri tem nemirnem popotniku sploh lahko govorimo o nastanitvi), kjer je predaval na Inštitutu za vzhodne jezike (Institut des langues orientales) in izdajal rusko filozofsko-religiozno revijo »Beseda«. Kot prevajalec iz ruščine in francoščine je obogatil srbsko krščansko literaturo s številnimi pomembnimi duhovnimi deli, tako npr. z Življenjepisi atoških menihov devetnajstega stoletja, znamenitimi ‚Izpovedmi romarja svojemu duhovnemu očetu‘, avtobiografijo arhimandrita Sofronija ‚Videnje Božjega obličja‘ in drugimi pomembnimi spisi, kot pisatelj pa se je posvečal predvsem svojevrstni potopisni literaturi, ki nosi značilen pečat ortodoksne duhovnosti. Rakovo delo v celoti združuje dosledno predanost srbskemu pravoslavju in zvestobo izročilu cerkvenih očetov. Od začetka vojne v bivši Jugoslaviji je cerkveno-politično aktiven. Tako je pripravil številne pacifistične prispevke za srbske oddaje na francoskem radiju, sestavil protivojno odprto pismo srbskemu episkopatu in za podpis pridobil

najeminentnejše pariške ortodoksne teologe, sodeloval na interkonfesionalnem splitskem simpoziju o problematiki vojne v nekdanji SFRJ, neprestano seznanjal ruske intelektualce z drugačno podobo vojne od tiste, ki jo je v nekdanji ZSSR vsiljevala srbska propaganda itn.

2 P. Evdokimov: *L'Orthodoxie*, Neuchâtel 1965, nav. po grškem prevodu *Orthodoxía*, Tesaloniki 1972, str. 261.

3 L. J. Swift: *Vojna in krščanska vest: postkonstantinsko obdobje*. prev. G. Kocijančič (Tretji dan.23,št. 3 (1993), str. 19–22).

4 Timoteou K. Kilifi: *Ti ine i orthodoxia*, Atine 1987, 5. izd, str. 39.

5 Stotice o ljubezni (*Peri agápes kephálaia*), v: *Philokalía tôn hierôn neptikôn*, zv. 2, Athènai 1958, str. 44–46. Prim. moj slovenski prevod celotnih stotic v: *Maksim Spoznavalec: Izbrani spisi*, Celje 2000.

6 *Patrologia Graeca* 150, 1148 B.

7 Prim. znameniti govor E. M. Dostojevskega o Puškinu iz l. 1880, objavljen v pisateljevih dnevnikih; za splošno oznako ruskega odnosa do bližnjega pa T. Špidlík: *L'idée russe. Une autre vision de l'homme*, Troyes 1994, str. 113 sl.

„ŠKANDAL“ LAIBACH

„Škandal“ – v svetopisemskem pomenu zanke, nevarne pasti, v katero se lahko ujamemo – otvoritve Evropskega meseca kulture verjetno ni bil le stvar glasbe oz. njene odsotnosti, „črne luknje“, ki jo je v kritiki otvoritvenega koncerta zaznal skladatelj in poznavalec glasbe Pavel Mihelčič.

Glasba ima odliko, da je prav kot glasba, naj bo „slaba“ ali „dobra“, odmaknjena od pojmljive razsežnosti etosa. Po Schopenhauerju na primer glasba transcendirata ideje in posamezne predmete ter je povsem neodvisna od zaznatnega sveta: „glasba bi lahko obstajala, četudi sveta sploh ne bi bilo.“ Glasba seveda „deluje“ na dušo; od antičnih teoretikov glasbe naprej so znani patogeni „učinki“ posameznih tonalnosti. A vendar „neskončnost“, ki so jo v glasbi zaznali nemški romantiki in njihovi nasledniki, nosi v sebi sledi platonske dvojnosti ali predsokratskega *ápeirona*: brezmejnosti kot neopredeljenosti, transpojmovne difuznosti. Da glasba postane res „zla“, da se poveže z Zlom in tako opredeli, potrebuje mejo, razmejitev, samodefincijo. Potrebuje uvodni govor ali „besedilo.“

Na omenjeni otvoritvi Evropskega meseca kulture se je to pokazalo zelo jasno. Glasba je bila le instrument v igri moči; šele njena diskurzivno uvedena, določujoča pomenljivost jo je sprevrгла v igro ideološko utemeljenih konfiguracij moči.

Ker torej ni šlo za glasbo, lahko uglednim slovenskim skladateljem le malo zamerimo njihovo uslužno asistiranje v tej tuji igri in se pri njem ne smemo zadrževati. Pozornost moramo usmeriti na uokvirjajoči otvoritveni govor „predstavnika NSK“ in „satanistično“ liturgijo, ki

sta kot *beseda* dala smer neizrekljivostim glasbenosti in določila pomen dogodka.

Kaj je bila torej vsebina tega govora in kakšne so „politične“ predpostavke, ki so omogočile, da je bila ta beseda izrečena na tem mestu in s takšnim opolnomočenjem?

Na prvo vprašanje žal – ali na srečo – ni odgovora. Otvoritveni govor Evropskega meseca kulture je bil – tako kot druge „pridige“, ki so jih imeli priložnost slišati poslušalci koncertov Laibacha in jih lahko preberemo v objavljenih knjigah Petra Mlakarja – *razpadli, razd-dvojeni „diskurz“*. Njegove razpadlosti ni bilo moč razbrati le v protislovnosti vsebine in oblike oziroma v neskladju posameznih povedi, v združevanju religiozne dikcije („občestvo moje“, „pravo življenje je drugje“ ipd.) z vsebinskim oznanjevanjem „božanstev“, ki so bila od starodavne libertiniistične gnoze naprej antipodi resničnega Kristusovega oznanila: iskanje „satanovih globočin“, se pravi duhovnega izkušanja Zla, transgresija Božje oz. Kristusove Postave in panseksualizem oz. sakralizacija spolnosti so bili pač zgodovinsko eno glavnih oporišč poganstva. Tudi ne v „zvijačnem“ *samoironiziranju*, ki naj bi odpravilo zavezujočnost povedanega in s tem obenem mesto možnega ugovora, protesta ali kritike: kdor bi hotel kritizirati idiotizme, ki jih je izrekel predstavnik „države NSK“, bi *ipso facto* sam dokazal, da je idiot, saj ne razume, da gre za igro, usmerjeno proti tistim, ki bi radi kritizirali in se zgražali z kakršnega koli čvrsto določenega „mesta“: razkril bi svojo izključenost iz – totalitarne, ironično samozanikane, vendar onkraj trditve in samozanikanje še kako resnične, skrito-realne, metafizične – Države. Niti ne v eksplicitnem „satanizmu“, ki je po Mlakarjevem pojmovanju preprosto izenačenje Absolutnega z Zlim (za „satanizem“ tu pač manjka Protiigralec).

Ta zvijačna samoironija je bila usodno in bistveno podvojena v svojem *nezavednem*.

Nekatere antične iluminacije predstavljajo satana kot bitje z dvema obrazoma: drugega ima pod trebuhom. Obličje tu ne prevzema genitalne funkcije: sama podvojenost je simbol dezagregacije osebe. Ta upodobitev nam lahko pomaga razumeti vsebino diskurza, ki je opredelil glasbo za zlo. Satanizma uvodnega Leibachovega diskurza ni bilo tam, kjer bi ga „želeli“ »satanisti« sami; ni ga bilo v igri besed, temveč v podvojitvi – v igranosti same igre, ki se je izdajala za resnost. Satanizem je govoriti o Kristusu „kot da“ bi v njega veroval. Satanizem je tudi govoriti o satanu, „kot da“ bi verjel v njegov obstoj, čeprav vanj ne verjameš: demonija te „veroizpovedi“ je nezavedna, je razcep med srcem in logosom, je dvojnost obličij.

Igranje religijske igre brez zastavka lastnega obstoja je pri sebi prepričano, da je s tem, ker učinkuje kot draženje, višje od prizadetih. Kleč pa je v tem, da je verujoči kristjan, vreden svojega imena, prizadet le iz sočutja. Žalosten je zato, ker vidi, da je igralec, ki naj bi prelisičil občinstvo, v globini sam prelisičen, da govorec s svojo igro razodeva nezavedno svoje igranosti: nevedenje o razbitosti Podobe v sebi, o arhetipski enovitosti obraza in dostojanstva. Igralec, ki se igra satanistično otvoritev, je le na videz enovit: postavlja igro, ima idejo. V njegovi igri, ki hoče le stopnjevatiti užitek, kar ne more doseči – Bataillesov uvid – brez vzpostavitve in hkratne transgresije sakralnega – je zastavek znan: vzpostavljati in igrivo ukinjati je treba dvojnost med dobrim in zlom, med Bogom in hudičem. Kristjan ob tem ni prizadet, ker bi se bal, da bo kakršenkoli „satanist“ lahko „oskrunil“ Svetega, ampak njegova žalost izvira preprosto iz védenja, da se blasfemični igralec spoh ne igra z Dobrim ali z Bogom niti z Zlom ali s Hudičem,

ampak da je sama njegova igra podvajanja in enotenja od-igrana kot imanentna podvojenost Zla po sebi. Pop-simfo-satanizem je bil satanski tam, kjer se ni zavedal svojega satanizma: skrivnost in bolečina satanizma je v tem, da ni nikdar opcija, ampak vselej obsedenost, ki je opcijo že použila.

Le v tej ujetosti v Zlo, ki obvladuje govorca onkraj njegove intence, je vidno, kako je zvijačno, podvojenost samoironiziranje orodje neubesedenega Hotenja, ki kljub navidezno ne-odločenem diskuru enoznačno hoče le eno.

Tresoča roka naoljenega – samomaziljenega, samopokristenega – Travnja, pisca pornografskih romanov, je kot zadnja realnost, ki naj suspendira kulturo, razglasila Orgazem; samoironija ni vzdržala.

V družbeni resničnosti, ki zaradi „splošne racionalizacije eksistence“ (M. Weber) in relativizacije enega zadnjih azilov občutja, neposrednosti senzualnega nahaja v spolnosti, je to seveda razumljivo, če bi pač Evropi hoteli namesto kulture pokazati profil svoje banalne mentalitete. Toda narediti iz proklamacije Orgazma kulturno sporočilo slovenskega naroda desetletja po tem, ko sta (poleg mnogih drugih) P. Bruckner in A. Finkielkraut razrinkala „nove ozdravljevalce ljubezni“ *à la* Mlakar ter bistro analizirala njihov kult absolutnega Orgazma, ki naj bi bil „obenem vsepričujoč in neopisljiv kot Bog judovske religije“ ter pokazala na totalitarno jedro proklamacije Božanstva-Orgazma, je škandalozen *dejà vu*.

Vendar ta škandal seveda ni *skándalon*, ki bi zaslužil našo pozornost. Tresoča roka govornika bržkone ni bila le nevrološki simptom, ampak bržkone znamenje, da živci pešajo, ker gre za nek pomemben, realen zastavek. Za zastavek neke metafizične Države – države, ki v političnem smislu prečka različne interesne skupine

in frakcije –, za pomemben trenutek njene ekspanzije. S tem se obračamo k našemu drugemu vprašanju. Če bi se to – v Zlu in po Zlu odigrano – proklamiranje Orgazma dogajalo privatno, bi bila to stvar nostalgikov seksualne revolucije (in nikoli jih ne bo manjkalo). Vendar pa se je to zgodilo več kot javno. Zgodilo se je kot pred-stavitev, kot nadomeščanje, kot za-stopanje nacije. Škandaloznost otvoritve Evropskega kulturnega meseca je le v tem, da je neka metafizična Država (in v glasbenem dogodku, ki je iz svojega nadidejnega *transcensusa* – dobrega, slabega, *peu importe* – prek uvodnega diskurza in petega „besedila“ prehajal v satanistično liturgijo, je postalo jasno, da gre s krščanskega stališča za državo demoničnega, državo „hudega duha in njegovega napuha“) – za trenutek postala „naša“, da je osvojila domnevno metafizično „neutralne“ inštitucije Slovenije, da je lahko onkraj vsake dostojnosti delila nauke oblastnikom in jih prisilila v (iskren ali neiskren, to spet sploh ni pomembno) aplavz: da se je torej v vsej svoji protikulturni in anahroni behavosti uspela promovirati kot *uradni kulturni reprezentant* Slovenije in Slovencev na mednarodni ravni.

Po drugi strani, in verjetno na globlji ravni, je bila ta otvoritev škandalozna kot poraz zahodnega humanizma in njegovih vrednot. *Slovenska filharmonija* je z njo za trenutek (za metafizični, trajni, *neizbrisni* trenutek) prenehala biti nosilec določenega razumevanja glasbe, kulturnega etosa „meščanstva“ (v najširšem pomenu besede), ki je kljub svoji ločenosti od religijskega izpričevalo skrivnostno resničnost in ustvarjalno plodovitost evropskih *mores*.

Za kristjane – ki smo bili že od začetka skeptični glede možnosti avtonomne kreativnosti, ki prekinja življenjsko povezanost kulta in kulture – pa je bil ta ljubljanski dogodek onkraj vsakega moraliziranja tudi eshatološko znamenje. Morda je bil zato manj nevaren kot za druge ljudi, a

vsekakor bolj boleč.

Videli smo namreč lahko, kaj bo počel *establishment*, ko se bodo ustoličevali antikristi. Ploskal bo, ne da bi vedel, kaj dela.

JULIO DANIS CORTÁZAR: RISTANC

(Ljubljana 1995)

„Poželenje vsakih toliko ur, nikoli preveč drugačno in vsakič nekaj drugega: zvižaja časa, da ustvarja utvare. Ljubezen, ki je kot ogenj, večno izgorevanje v zrenju Vsega. A se takoj spet ujamemo v prenapet jezik...“

„Kaj išče? Se išče? Ne bi se iskal, če se ne bi bil že našel... Se išče? Kaj se išče? Kaj se išče? Ponoviti petnajsttisočkrat, kot udarci s kladivom po steni. Kaj se išče? Kaj je tista sprava, brez katere je življenje navadna nenavadna potegavščina?“

(Horacio Oliveira, junak „Ristanca“)

Julio Danis Cortázar (1914–1984) je eden najpomembnejših južnoameriških pisateljev našega stoletja. Njegova pisava je divja; njeno uvrščanje v predalčke literarne teorije večinoma izdaja le nemoč teoretičnega zasledovanja nenavadne pisateljske in življenjske izkušnje. Cortázar sam je namreč zapisal, da mnogo tega, kar je napisal, sodi v kategorijo „ekscentričnosti“ ravno zato, ker ni nikoli priznaval jasnega razločka med pisanjem in življenjem“ (Okrog dneva v 80 svetovih). Pisanje v takšni perspektivi dejansko postaja iz-središčeno, vrženo iz središča, saj pisateljevo raz-mišljajoče življenje ekstatično sledi svojemu najglobljemu hrepenenju in z neizprosno jedkostjo preprečuje faustovski cilj: »Obstani, tako lep si«. Ta jedkost je pokazatelj in odlika „postmodernosti“ Cortázarjeve ustvarjalnosti. Globina živega pisanja in pišočega življenja v narativnem zasledovanju erosa prodira do transindividualnih struktur, ki pa se izkazujejo kot nepredvidljive, nedoločljive koordinate osebne, vselej drugačne svobode: Cortázar ob pisanju v ustvarjalnost

intenzivno vključuje bralca, kliče ga v prostor prostosti, vabi v imaginacijo drugega in sicer z odsotnostjo progresivne naracije, s tehniko navedka, kolaža in postopki hipertekstualnosti.

»Ristanc« (Rayuela, 1963) je verjetno Cortázarjevo najpomembnejše, vsekakor pa najbolj znano delo. Pisatelju je prinesel priznanje po vsem svetu in že kmalu po izidu so ga razglasili za prelomno delo latinsko-ameriške literature. Zdaj ga lahko beremo v izvrstnem prevodu Vesne Velkoverh Bukilice, ki je z mojstrskim obvladovanjem pomenskih ravni izvirnega in ciljnega jezika prevoda opravila težko delo in to veliko delo sodobne književnosti duhovito poustvarila, večkrat celo so-ustvarila (saj »zgodba Cortázarjevega romana po njenih besedah »poteka v srcu samega jezika«).

Oblika romana (trodelnost: Na onem koncu, Na tem koncu, Z drugih koncev; pogrešljiva poglavja), z možnimi novimi vstopi in različnim zaporedjem branja poglavij, je bistveno povezana z vsebino pripovedi. »Prej« in »pozneje«, ki šele časno in prostorsko shematizirata kakršno koli vzročnost v pripovedi o ljubezni, postaneta zaobrnjiva. Na začetku daje pisatelj navodila za različna možna branja in tako opozarja na pred- ali po-univerzalnost svoje naracije.

Vsebina romana je pri vsakem resničnem romanu – tudi pri tistem, ki v antiromanesknem uporuh zavrača skoraj vse žanrske lastnosti novoveške metafizike – »vse«, ki se zrcali v neki zgodbi; *vsebina romana ni zgodba, ampak v-zgodbljeno vse*. Cortázar svoje »vse« v-zgodblja v pripoved o ljubezni: pariški ljubezni med ekzilantom Horacijem Oliveiro in Mago, o njuni družini, zbrani v »Klubu kače«, o smrti njune ljubezni, o povratku Oliveire v Buenos Aires, kjer živi z nekdanjo ljubico in prijateljem, o obupu izgube in izgubi obupa ... Tradicionalna

tema je pod Cortázarjevim peresom post-metafizično razgrajena v toliko, kolikor je pripovedovana ljubezen radikalno svobodna, osvobojena vseh moralnih, religioznih ali civilizacijskih zadržkov, a vendar v globini ostaja ljubezen, ki se lahko zlomi le kot ljubezen – in kolikor v njej poleg ab-solutne (»raz-rešene«) ljubezni spregovarja ljubezen ab-solutne svobode. Svoboda je pri Cortázarju mišljena radikalno, kot re-fleksija, zrcaljenje, ki se ne zaustavlja na nobenem temelju, temveč pronica naprej v slutnji breztemeljnosti svojega namena. Erotizem in pesniški opisi spolnosti tako postanejo realni simbol nepotešljivega erosa po Poslednjem. Nihilizem v tej književnosti postaja „teološki“, erotični diskurz se na svojih mejah razpira v transcendenco. „Postmodernost“ Cortázarjeve pisave ni gesta stila ali stvar pisateljske tehnike, temveč stopnja uvida v brezna človeškega in svetnega, ki se izmikajo raciju in pred-in-nad-racionalno ne vklepajo v jasno zamejene in manipulabilne vrtilčke „nad-razumskega“. »Ristanc« je tako zelo dober uvod v razkrivanje naivnosti „razumnosti“. Cortázarjevo iskateljstvo se nepotešeno giblje od človeka do človeka, od ene do druge improvizacije odnosa. Njegov „ne“ ne obstane pri nobeni témi, ampak zavrača „binarno mišljenje, psihologijo in sleherni manijo razlaganja“ ter namesto ustaljenih obrazcev mišljenja predlaga „ironijo, neprestano samokritiko, neskladnost in domišljijo, ki ne služi ničemur“ (H. J. Müller).

Domet mističnega erosa romana, domet iskrene želje po absolutnosti brez meje, po okušanju zadnje možnosti, seže vse do navedka visoke mistike, drznih besed iz verjetno zadnje pridige Mojstra Eckharta, *Beati pauperes spiritu* (Blagor ubogim v Duhu). Vendar pa ta navedek v sobesedilu romana odkriva dvopomenskost in usodno ambivalenco Cortázarjeve bivanjske in pesniške prodor-

nosti. Absolutna refleksija, ne-dopušcanje utemeljitve, v globini pozablja na misterij ranjenosti srca, že-razpadlosti srca, zgrešenosti erosa v njegovi znotrajzgodovinski faktičnosti.

Ob branju romana sem – slučajno? ali v svetu branj obstajajo slučajji? – prebiral znamenito »Korespondenco z dveh vogalov« ruskih mislecev Ivanova in Geršenson.

Mihail Osipovič Geršenson (1869–1925), judovski kulturni zgodovinar, v pogovoru zastopa stališče, ki je v svoji dialektični subtilnosti, bivanjski drznosti in nepotešenosti podobno Cortázarjevemu nihilizmu: „Hočem prvobitno svežino duha, da bom lahko šel, kamor me nosi moja domišljija, da bom hodil po neutrutih poteh in neizhojenih stezah, najprej zato, ker bo zabavno, in drugič zato, ker bomo morda – kdo ve – na novih poteh našli več.“ Vjačeslav Ivanov (1869–1925) mu v imenu mističnega krščanskega Izročila očita, da s takšno zahtevo v osnovi ostaja „tipični predstavnik ... ikonoklastične želje, naj se ideja utopi v somraku podzavestnega“ in pri tem pozablja na osnovni problem: kultura, ki jo utapljanje v stihiji nezavednega mora odstraniti, da bi črpala slast neposrednega, ni le po-stavljena iluzija, temveč mesto bivanjske ambivalence. „Kultura sama v svojem pravem smislu ... ni ploska horizontalna površina, planjava ruševin ali polje, prekrito s kostmi. Polet tega namreč vsebuje nekaj resnično svetega: spomin, ne le spomin na zemeljsko, zunanje obličje naših očetov, temveč spomin na visoke inicijacije, v katere so bili uvedeni ... kultura niso samo spomeniki, temveč duhovna uvedenost.“

Osvobajanje lahko pozablja, da je osvobojen v svoji faktičnosti lahko le človek zunaj (bogo)človeškosti: iskateljstvo Pristnega brez „poslušnosti vere“ po naravi stvari postaja fenomenologija greha. Tudi pri Cortázarju je s

porodno vodo zavržen otrok. Mistična, duhovna beseda kot mesto inicijacije postane ploski prilepek v kolažu, mašilo končno-vsebnega, medtem ko Ivanov na zaključku korespondence z Geršensonom kaže pot, ki vodi onstran aporij stalne negacije, stalnega „biti gost“, neprestane izkušnje temačnosti zemlje: „Edini način, da ne postanemo mračni gostje na temačni zemlji, je smrt v ognju Duha. *Dixi.*“

Postulat odsotnosti te izkušnje ognja, ki seveda kontekstualno določa Eckhartovo uboštvo v Duhu vse do „osvobojenosti od Boga“, je skrita tendenca Cortázarjevega pisanja, madež na tej pisavi, ki zasluži branje vsakogar. Na ključnem mestu romana eros v vsej svoji absolutnosti ne more obuditi od smrti dojenčka in zato ne more rešiti ljubezni. Cortázarjev eros ni ljubezen, ki je močna kot smrt.

ONSTRAN LIBERALIZMA?

(Ob knjigi Antona Jamnika *Liberalizem in vprašanje etike*, Ljubljana 1998)

Knjiga filozofa Antona Jamnika, predavatelja na Teološki fakulteti in aktualnega urednika *Tretjega dne*, je za tisk prirejena doktorska disertacija, posvečena analizi moralne teorije Johna Rawlsa v njenem širšem filozofskem, duhovnozodovinskem in sociološkem sovisju.

Razdeljena je na štiri osnovne dele, ki se členijo v več poglavij: »Značilnosti sodobne moralne filozofije«, »Moralna filozofija Johna Rawlsa«, »Komunitarna kritika liberalizma« in »Postmoderna etična perspektiva in liberalizem«; po sklepnih mislih jo zaključí povzetek v slovenskem in angleškem jeziku, seznam literature in dve spremni besedi izpod peres Antona Stresa in Janeza Juhanta.

V prvem poglavju Jamnik panoramsko umešča liberalizem v zgodovino zahodnega novoveškega mišljenja, osnovni del knjige pa je posvečen prikazu moralne teorije Johna Rawlsa, profesorja filozofije na Massachusetts Institute of Technology in Harvardu, ki je v svojem celotnem opusu in zlasti v poglavitem delu *Teorija pravičnosti (A Theory of Justice)*,¹ skušal utemeljiti normativno praktično filozofijo in s poglobljeno analizo pojma pravičnosti filozofsko razčleniti ter razjasniti osnovna načela „pogodbenih“ vidikov npravnosti. Rawls se je navezal na novoveško politično filozofijo družbene pogodbe in opredelil opravičenost in objektivno obvezujočnost principov pravičnosti s tem, da morajo biti ti istovetni z načeli, na osnovi katerih bi se zedinili svobodni, enaki in racionalni ljudje, če bi sledili zgolj svojemu interesu – vendar pa se po njegovi temeljni misli načela

pravičnosti morajo določati v (fiktivnem) položaju prvobitne enakosti, v katerem bi ljudje dobili nalogo, da si izberejo obliko, temeljni ustroj in temeljne norme prihodnje družbe, ne da bi vedeli, kakšni so njihovi osebni interesi in sposobnosti (pravilo „tančice nevednosti“ <veil of ignorance>). Pri teh zamislih se je Rawls po eni strani vračal na kantovsko poudarjanje avtonomije etičnega subjekta (Rawlsovo specifično, ustvarjalno preobraženo kantovstvo Jamnik prikaže v pogl. Kantovski konstruktivizem pri Rawlsu, str. 185sl.), po drugi strani pa je rehabilitiral heglovsko razumljeno *Sittlichkeit*, torej konstitutivno vlogo (politične) skupnosti v vzpostavljanju etosa. Ameriški mislec je danes zanimiv zlasti zato, ker je v skladu z novoveškim nastavkom etike poskušal najti osnovo npravnosti, ki bi bila „nevtralna“ glede vsebin religije in osebne etike in s tem merodajna za sodobno „liberalno“ družbo. Njegova refleksija temeljev etike (in) družbenosti ima v tej težnji po objektivnosti v sebi nekaj matematičnega; osredotoča se na očitno, zadržuje pri znanem, vztraja pri tenkočutnem ponovnem opazovanju npravno-družbene „bližnosti“ zahodne demokracije – raziskuje njene implikacije in predpostavke, njene teoremske in aksiomatske strukture. Govor o etosu se tako pri njem metodološko naslanja na ‚hipotetično‘ diskurzivnost.

V pričujoči recenziji se ne nameravam zadrževati pri vprašanih eksegeze in nesporne relevance (in spornosti) Rawlsove teorije kot refleksije predpostavk naše družbenosti in npravnosti, niti ne pri podrobnejšem obnavljanju solidnega, temeljitega in poglobljenega Jamnikovega spisa, ampak bi rad na hitro, a kritično stopil korak „za tekst“ Jamnikovega prikaza. Ob branju knjige sem namreč dobil vtis, da Jamnikova intenca ni (zgolj) akademsko povzemanje, eruiranje vplivov in teoretičnih

odvisnosti, temveč da že v začetnih opredelitvah pokaže, kako želi prek prikaza ene največjih avtoritet sodobnega liberalizma pravzaprav po eni strani pokazati meje moralnoteoretičnega liberalističnega projekta, pri čemer se pravzaprav v veliki meri lahko nasloni na razvoj diskusije znotraj anglosaksonske moralne teorije same (zlasti na t.i. „komunitaristično“ kritiko Rawlsa), po drugi strani pa se s tako „dekonstruiranim“ in zmehčanim liberalističnim projektom hoče zoperstaviti postrukturalističnemu konceptualiziranju etike v „kontinentalni“ filozofiji in njenih učencih. Tako bralec knjige vselej čuti, da Jamniku v zadnji instanci ne gre za suhoparno akademsko nalogo, temveč za teoretični izraz želje „oblikovati vedno bolj pristne medsebojne odnose“ (str. 9).

Ta osnovna težnja je nedvomno hvalevredna in se bo z njo strinjal vsak kristjan. Jamnik poskuša teoretično utemeljiti pristne, „prijateljske“ odnose v družbi – in ta poskus je v njegovih analizah prepoznan kot obveza, ki „ni zgolj nekaj zunanjega, ni samo spolnjevanje določenih pravil, ki so naložena od zunaj, ampak je nekaj, kar je utemeljeno v nas samih ... To pa seveda pomeni sprejemati druge takšne, kakršni so, ne pa takšne, kot bi mi želeli, da so.“ (str. 67). Avtor je zato tudi utemeljeno previden pri apliciranju rezultatov svojih raziskav; zadržano se omejuje „na anglosaksonske razmere“ (str. 11, op. 2) in se zaveda, da bi naobrnitev njegovih dognanj „na slovenske razmere zahtevala čisto novo delo“, vendar na zadnjih straneh nakazuje tudi njihovo aplikabilnost na slovenski položaj, saj tudi našo družbo zaznamujeta „vrednostni skepticizem in relativizem, ki vodita v tako imenovano permissivno družbo.“ (str. 356). Živimo v skupnosti, kjer „ni prostora za objektivno vrednotenje; osamljeni in vse bolj pragmatični subjekt se odloča na podlagi trenutnih želja in nagibov in ne na osnovi vrednot.“ (356)

Takšno Jamnikovo izhodišče torej dela knjigo na poseben način zanimivo – obenem pa zbuja pomisleke, ki nimajo samo „šolske“ razsežnosti, ampak segajo v območje najkonkretnejših političnih razprav (npr. polemik glede razvpitega pastirskega pisma o šolstvu). Angažiranost Jamnikove razprave po mojem občutku večkrat predstavlja tudi njeno mejo. Ker se ne zdi reflektirana, se pogosto izkazuje kot argumentativni govor, medtem ko je v resnici preprosto vrednotenje. Naj navedem nekaj primerov. V knjigi večkrat beremo podobne sodbe kot je naslednja: „Liberalizem moralno ocenjevanje in odločanje popolnoma prepušča človekovemu poljubnemu odločanju, ki se ne naslanja na nobene objektivne vrednote. Takšno gledanje vodi v moralni in nazorski pluralizem, ki ne dopušča nobene obče veljavne moralne perspektive. Posledica tega liberalnega stališča do vrednot in moralnih načel je popoln moralni skepticizem, relativizem in v končni fazi tudi nihilizem.“ (str. 10). Implikacije v tem izvajanju niso niti logične niti filozofsko utemeljene. Opredeljevanje liberalizma namreč nedvomno že predpostavlja zanikanje tistega človeškega položaja, v katerem imajo liberalistični „moralni“ projekti sploh svoj smisel. Za sodobnega človeka, ki prihaja iz povsem ateiziranega sveta, kategorije kot so „objektivnost“, „nihilizem“, „relativizem“, „skepticiizem“ niso *komplementarni* pojmi nekega polariziranega sveta, ki ga predpostavlja Jamnikova analiza, ampak so preprosto *vse*. Zato se »subjekt«, ki ga predpostavlja liberalizem, ne razume kot „relativističen“ ali „skepticiističen“, ampak preprosto kot nosilec očitnosti sveta onstran veljavnosti in relativnosti, onstran dobrega in zla, onstran subjektivnosti in objektivnosti – torej kot nosilec radikalno drugačne danosti, kot je očitnost Jamnikovega kozmosa, kjer lahko nastopajo pojmi kot so „transcendentne in nadzgo-

dovinske norme in vrednote“ (str. 10). Če bi avtor hotel filozofsko relevantneje tematizirati liberalistično moralno teorijo, bi po mojem vsekakor moral filozofsko preoblematizirati temeljni pomik, ki se v novoveškem in zlasti post–metafizičnem mišljenju (in življenskem občutju, ki ga to mišljenje predpostavlja) zgodi glede pojmov kot so „subjektivnost“, „objektivnost“, „vrednota“, „norma“ itd. Če namreč tega ne storimo, je analiza liberalističnega pojmovanja morale neuspešna zato, ker ji ne uspe zajetje samorazumevanja trepeta, golote sveta, razpadajočega mesa, v katerem divji ples urejenih metafizičnih kategorij ni več prisoten niti kot odsotna alternativa preteklosti. Nadalje Jamnik večkrat poudarja tezo, da „liberalizem na področju svobodne izbire daje osnovni poudarek iracionalnemu, nagonskemu in interesnim težnjam“ in tako pomeni „postopno izključevanje substancialnega gledanja na človeka, <tega> kar so njegove temeljne vrednote, in vse prepusti človekovi poljubni in razumno neutemeljeni izbiri, kjer so vse opcije odprte in vse tudi med seboj enakopravne“ (str. 49). Kljub temu, da se bo seveda vsak kristjan strinjal s trditvijo, da je nravno niveliziranje „v resnici“, se pravi v kozmosu, ki ga opredeljuje uvid v (verovano) Božjo resnico, življenska in duhovna zabloda, dvomim, da takšne teze vzdržijo kot filozofski argument, zavezujoč za ljudi, ki jim je ta uvid povsem tuj. Pri tem ne želim obnavljati teorije „dvojne resnice“ – tudi ta je danes nedvomno preveč preprost interpretament. Le opozoril bi rad, da takšno prikazovanje liberalizma, kot ga zasledimo v Jamnikovi študiji, in verjetno širše v slovenski katoliški politični filozofiji, ne razume liberalnega *samorazumevanja*, ki glas „iracionalnih teženj“ razbira kot glas „globlje logike“ onstran površinskih metafizičnih dihotomij racionalnega in iracionalnega. Zato v zadnji instanci podobne analize žal ostajajo monologi. To po sebi mor-

da ni nič slabega, težava pa je v tem, da želijo biti dialoške – in da se tudi imajo za dialoške. Diskurz katerega koli „svobodomiselnega študenta« danes ni mogoče razumeti brez konceptualiziranja povsem nekontrolirane sinteze in divjih prehodov med „primitivnim mišljenjem“, visoko sofisticirano refleksivnostjo in predanostjo „subjektivnosti“, ki ima svoje mesto onstran refleksivnega subjekta. In – paradokсно – ta izmikajoči center v njegovi „onosti“ tavajoči sodobniki vseeno znajo vrednostiti in radikalno častiti kot središče „svobode“ in temelj pragmatike užitka.

Ob tej nehoteni monološkosti analiz se pokažejo tudi pomanjkljivosti zgodovinskega umeščanja liberalizma v Jamnikovem delu oz. v filozofski historiografiji, na katero se naslanja. Povezovanje pojma avtonomije z novim vekom verjetno spregleduje grške korenine tega vprašanja in tudi bistveno grško in krščansko prezenco v novoveški refleksiji. V obzorju sodobne interpretacije Aristotelove etike ne more biti govora o tem, da bi praktični razum v današnjem pomenu besede imel v grštvu „odločilno vlogo“ (str. 28). Zato težko razumem, kako bi lahko Humovo poudarjanje, da človekovo delovanje izhaja iz izvenrazumskih pobud, pomenilo radikalni *novum* in zarezo v zgodovini etike, saj je – če se omejim le na temeljno pripombo – ontološko ravno *éphesis* za Stagirita temeljno gibalno bivajočega v celoti in s tem tudi substrat ethosa; Aristotelov uvid, ki ga navaja tudi Jamnik, da namreč „samo moralno vzgojen človek lahko pravilno uporablja svoj razum“, že sam vsebuje aporijo, ki ruši filozofskozgodovinsko shematiko podobnih prikazov. Nadalje je iz opredelitev kot je npr. „liberalizem ima svoje korenine v vedno večji radikalnosti antropocentrizma, ki je značilen za novoveško miselnost“ (str. 9), vidno, kako od duhovnozgodovinskega razmisle-

ka ni mogoče abstrahirati patristične–srednjeveške filozofske misli. Že ob filozofiji svobode kakšnega Gregorja iz Nise je očitna neutemljenost pojmovanja, da gre pri novoveški etiki za „premik od tradicionalnega gledanja, da mora biti moralnost naložena človeškim bitjem, k novemu pogledu, da se moralnost razume kot človeško samovladanje ali avtonomija.“ (str. 16). Sestavni del anglosaksonske historiografije je večkrat podcenjevanje pokantovskega idealizma; tako tudi Jamnik dela krivico perspektivnem prikazu moralni teoriji nemške klasične filozofije, za katero beremo, da je v času po Kantu „postala vse bolj fragmentarna“ (str. 21), kar seveda nikakor ni ustrezna oznaka zapleteni sistemotvornosti kakšnega poznega Fichteja, Schellinga ali Schleiermacherja ali F. X. von Baaderja in njihovih številnih učencev.

Zaradi tega pomanjkljivega hermenevitičnega nastavka in pretoge historiografske shematike se meta-etični okvir Jamnikovega prikaza skrha tudi v njegovi recepciji komunitarne kritike liberalizma (z analizo stališč njenih glavnih predstavnikov jo prikaže na str. 211–251). Nedvomno se v tej kritiki skriva krščansko sprejemljivo jedro in je v etičnem smislu obetavna, saj verjetno drži, da bo vprašanje zakoreninjenosti etosa v skupnosti, ki so udeležene v istih vrednotah in življenjskih načinih „za sodobno moralno filozofijo bolj aktualno in pomembno kot temeljni zgodovinski problem razložiti in ovrednotiti moralno avtonomijo individuuma kot takšnega“.² Vendar pa ostaja neopažena nevarnost, ki se skriva v teoriji komunitarnosti. V slovenskem kontekstu je precej nevarno in filozofsko neutemeljeno ekstrapoliranje teh „moralnih skupnosti“ v „narod“ ali „državo“, se pravi v skupnosti, ki dejansko danes tega občestva vrednot nikakor ne priznavajo. „Kriza“ naroda in države v demokraciji je ravno razpad njegove/njene npravne (in religiozne, kaj

šele konfesionalne) substance. Globalni povratak nanjo verjetno ni mogoč, če pri tem ne žrtvujemo svobode in z njo demokracije same. Vsekakor takšnega povratka filozofska analiza ne more predpostavljati kot socialni *factum*. Jamnik tega nikjer *explicitno* ne priznava; knjiga se celo zaključí z ambivalentnim prehodom od „skupnosti“ do „določene moralne prakse“, (str. 359). V knjigi najdemo formulacije, ki so v odločilni točki ambivalentne, npr. da „osnova za strpnost nista skepticizem in tudi ne absurdni relativizem, ampak ravno nasprotno: „rojstni kraj“ tolerance je jasnost in trdnost lastnega gledanja, ki zna spoštovati vso pluralnost pogledov“ (str. 39). Ni jasno, zakaj ne bi bila mogoča osnova za toleranco tudi skepticizem in relativizem. Kje je mesto „gledanja“, ki si lahko filozofsko dovoljuje to preskripcijo in izločanje? Ali ni stvar filozofskega pristopa, da ravno na osnovi predpostavk drugega (skeptika, relativista) pokaže smisel zavezujočega skupnega nramnega modela sobivanja? Jamnik tega ne more sprejeti, ker je zanj navsezadnje „liberalizem ... nekoliko „razredčen“ nihilizem. (str. 51). Takšno stališče je sporno vsaj v toliko, kolikor je radikalen liberalizem, ki ostaja zavezan demokraciji, na svoj način gotovo „etičen“ – njegov etos je odpoved „trdemu“ nasilju. Znano protislovje demokracije je v tem, da živi od vrednot, ki niso »demokratične« in jih ne more sama utemeljiti. Jamnik zato pravilno ugotavlja, da obstaja vprašanje „kako ohranjati spoštovanje in enakopravnost vsake osebe, če se iz razmišljanja povsem izključi metafizično in substancialno gledanje na človeka, (gledanje na to), kaj človek je, kaj je smisel njegovega bivanja, torej vsakršno antropologijo.“ (str. 64) – vendar to vprašanje ne more vstopiti v tematiziranje same demokratske forme, ker bi jo uničilo. Vedno znova se pojavljajo tudi skupine ljudi, ki ravno v metafizični antropologiji vidijo temelj-

no družbeno zlo: naloga demokracije in politične misli, ki utemeljuje npravne principe demokracije je bržkone ravno v tem, da misli splošni družbeni okvir, v katerem nobeno od teh diametralno nasprotnih mnenj ne bo moglo ogrozati svobodnega (v polnem in pozitivnem pomenu besede) bivanja drugačnih. Jamnikova kritika liberalizma tega etosa ne priznava in zato izzveni kot kritika „etike“ demokratične procedure. Toda ali ni liberalizem kot radikalna hermenevtika človeške raznolikosti vendarle »odpoved državljanski vojni«? In ali obnavljanje eticizirajočega dikurza v tematiziranju demokratične procedure ne pomeni obnove „predhermenevtičnih“ tendenc, ki so omogočale državljanske vojne³ in je s tem v nasprotju z osnovno plemenito intenco Jamnikovega dela?

Jamnik torej v svojem temeljitem spisu sicer želi „iti naprej od liberalizma in ga preseči“ (str. 66), kar je vsekakor nujna naloga, vendar kljub temu, da v študiji naredi marsikakšen pomemben korak v to smer, njegova interpretacija in kritika liberalizma *de facto* v marsičem predlagata pot nazaj. Aporija liberalne eksistence in (širše vzeto) nihilizma ostaja v besedilu nemišljena. Jamnik po eni strani spregleduje voljo do moči, nasilje, demonijo, žrtvovalno strast, pohoto in poželenje, ki obvladujejo sodobno družbo – po drugi strani pa zaradi svojega nastavka ne more v zadostni meri prepoznati filozofsko (in krščansko) obetavnih nastavkov postmodernizma. V poglavju o postmodernizmu skuša podati uravnovešeno presojo postmodernizma kot kulturnega fenomena in miselne smeri, vendar se zadržuje na zelo splošni ravni. Iz prikaza je predvsem vidno, da po Jamnikovem prepričanju postmoderna kritika „ob rušenju starega ne ponuja pozitivne perspektive“ (str. 289). Postmodernizem po njegovem „pretirano poudari vidik negotovosti, pro-

tislovnosti, nedoločnosti, neracionalnosti...“ (str. 292). „Modernistični svet si je še domišljjal, da lahko človekovo delovanje natančno določi s pomočjo racionalnih pravil, ki postavijo človekovo svobodo v določene okvire, postmodernizem pa je do takšnega stališča vedno bolj kritičen“ (str. 298), zato „lahko vodi v subjektivizem in relativizem.“ (str. 293), kar naj bi bilo „izredno nevarno za osnovno človekovo sožitje.“ (str. 298).

Morda je prava nevarnost vendarle drugje. In verjetno nam moč, da se ne vdamo demonom nesmisla, razvrata in nasilja, navsezadnje ne bo dal univerzalistični ali komunitarni kontraktualizem, ampak prav etika, radikalno zaznamovana s protislovnostjo, neodločenostjo in nadracionalnostjo: apoftegma puščavskih očetov, logos zaljubljenec v modrost, nagovor mistikov, homilija svetih.

1 Po mnenju W. Kerstinga ni „nobeno drugo filozofsko delo v našem stoletju tako hitro zbudilo tako velike pozornosti in sprožilo tako intenzivne in obširne diskusije“ (s. v. John Rawls, v: *Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen von Adorno bis von Wright*, izd. J. Nida-Rümelin, Stuttgart 1991, str. 488).

2 Nav. iz dela J. B. Schneewinda, *Modern moral philosophy*, nav. po Jamnik, str. 156.

3 Prim. O. Marquard: *Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist*, v: *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart 1991, str. 128.

TOMAŽ ERZAR: OBRAT GILLESA DELEUZA
Teorija subverzije in ideja popolne ontologije v Logiki smisla in Anti-Ojdiču, (Ljubljana 1997)

Nemški filozof Manfred Frank je v svojih znanih dueseldorfskih predavanjih, objavljenih pod naslovom „Kaj je neostrukturalizem?“ (Frankfurt na Majni 1984, str. 402), svoje nelagodje ob misli, da mora interpretativno povzeti misel G. Deleuza in F. Guattarija, zapisal, da je to tako nemogoče kot *pribiti puding na zid*: po njegovem mnenju bi se „avtorja sama gotovo precej začudila, ko bi videla, da hoče nekdo pomeriti na njune misli, ki so tako nestalne, tekoče ali gobaste, da se mora že poskus, da bi jih dobil na muho, zdeti absurden ali vsaj komičen...“

Knjiga Tomaža Erzarja „Obrat Gillesa Deleuza“, predelava dokorske disertacije z naslovom „Heterogeni koncepti“, je poskus, premagati to težavo in v misli G. Deleuza ter njenem razvoju prepoznati notranjo logiko, logos interpretacije zmojstriti do te mere, da bi se bil sposoben podati v tujost metalogičnega mišljenja in izraziti njegov notranji ustroj, njegove aporije in celo njegovo mejo. Misel Gillesa Deleuza (1925–1995), francoskega filozofa, ki ga pogosto uvrščajo med poststrukturaliste (s čimer se sicer Erzar ne strinja), drastično izraža sodoben odpor do slehernega metafizičnega urejanja stvarnosti in zlasti radikalno krizo sodobnega samorazumevanja subjekta kot središča odgovornosti in bitja svobode: „Povsod so stroji – in to nikakor v metaforičnem smislu: stroji strojev, s svojimi spajANJI, s svojimi povezavami. Stroj-organ je pripet na stroj-izvir: en stroj izbrizgne tok, drugi ga prestreže...“ (L'Anti-Oedipe, Pariz 1972, str. 7). Deleuze celo v transformacijah psihoanalize (ki seveda že sama ni posebej prijazna do tradicionalnega metafizičnega poj-

movanja človekovega metafizičnega dostojanstva) prepozna zadnje ostanke „kodificiranja“ želje in se proti njej bojuje z vso ihto osvoboditelja „divje želje“: „Nezavedno ne postavlja nobenega problema smisla, temveč le problem rabe. Vprašanje želje ni „Kaj to pomeni?“ temveč „Kako to deluje?“ Kako delujejo, ti želeči stroji?“ (Nav. d., str. 129.)

V svojem nenavadnem diskurzu, abstraktnem in fragmentarnem, strojno tehniziranem in obenem „umetno infantiliziranem“ (M. Frank), je Deleuze poskušal opozoriti, da nasilje družinskega spolnega koda in njegove simbolike ni trajna strukturiranost človeškega, temveč da v zgodovinsko-ekonomski kontingenci („kapitalistično“) ojdipizira strojno „željo“, povsem nesimbolno „produkcijo produkcije“. Odtujenost, ki nastane s podrejanjem divje želje redu simbolnega, postane očitna v duševni „bolezni“, zlasti v shizofreniji. Za avtorje Antiojdipa seveda ta bolezen zato pač ni bolezen, temveč anticipacija „zdravja“: *schizo* postane predmet filozofskega kulta. Prah, ki ga je Deleuze s svojo kritiko dvignil med francoskimi lacanovci (in ki ga pravzaprav izpričuje tudi Erzarjeva knjiga, saj je na neki ravni apologija osnovne lacanovske „topologije“ subjekta), se s časovne oddaljenosti zdi bolj znamenje identičnega horizonta, ki omogoča divergenco mnenj v razsulu sodobne antropologije ali, bolje rečeno, v antropologiji sodobnega razsula: teoretično sproščanje „divje želje“, tekmovanje v čim bolj drznem teoretičnem osvobajanju že zdavnaj osvobojenega človeka brez človeškosti, teptanje reliktoev *pojmovane* svobode in odgovornosti.

Erzar se ne ukvarja s tem *Sitz im Leben* Deleuzove misli, ampak se zadržuje na strogo filozofski, teoretični ravni. Njegova razprava je razdeljena na štiri glavne dele. V »Uvodu« skicira svojo detekcijo središčnega problema

Deleuzove miselne poti, nato v drugem in tretjem delu v več poglavjih opiše problematiko del »Logika smisla« in »Anti-Ojdip«, v zaključnem poglavju »O Enem« pa povzema rezultate svoje analize in artikulira nekaj pomembnih filozofskih vprašanj, ki segajo onstran Deleuzovega horizonta.

Deleuzovo metodo avtor opredeli kot poskus „prevladanja dualizma“ (str. 10) – dvojnosti, ki jo v različnih metamorfozah prepoznamo v večini tradicionalnih metafizik.

V svojem preseganju takšne ontologije prek umeščanja netelesnega med telesa in s tem omogočenega generiranja dualistične opozicije iz čiste razlike, se je francoski mislec, ki je bil dober poznavalec zgodovine filozofije (znane so njegove izvirne študije o Humu, Nietzscheju, Kantu, Bergsonu, Spinozi in Leibnizu), navezoval na stoiško „teorijo netelesnega“, ki je v nasprotju s platonizmom predstavljala poskus monističnega, materialističnega razumevanja skrivnosti pomena in nesnovnih zakonitosti. Erzar zato osvetli Deleuzovo razumevanje stoikov in platonizma, nato pa ob soočenju s sodobnimi pojmovanji smisla in pomena oriše Deleuzovo teorijo smisla in njeno matematično podporo ter njune povezave s problemom časa oziroma logike časovnosti.

Razlagalca pri tem najbolj zanima sámo „pozitivno“ jedro Deleuzovega projekta. Ne sledi le zanikanju, kritiki konstitutivnega dvojstva, ki ga je francoski mislec občutil kot represijo in nasilje, temveč ga fascinira zlasti poskus izdelave modela „izluščenja in udejanjenja strukture“ (str. 13), zato podrobno analizira Deleuzovo genetično pojasnitev vznikanja strukture, ki naj bi privedla do „popolne ontologije“, in spremlja razvoj tega projekta vse do njegove izjalovitve v „čisti negaciji“ (str. 227) »Anti-Ojdipa«. Subverzija tradicionalnega dualizma po

Deleuzovem nauku postane za Erzarja popolna, ko misel „postane singularnost“ (str. 15): „Mišljenje singularnega se mora dojeti kot singularnost sama, mišljenje dogodka kot dogodek sam, in tako realizirati enakost mišljenja in biti.“.

Seveda to „postajanje“ ni enostavna reč: glavna teza Erzarjeve knjige je prav poznavalski in pronicljiv opis tega, kako je „usoda, ki v *Logiki smisla* doleti vmesni prostor čistih razlik oziroma samo mišljenje teh razlik kot heterogenosti, dilemska oziroma nerazrešena“ in kako je Deleuze končno v *Anti-Ojdipu* s tem, da je „poskušal logiko spodvitja oziroma logiko ojdipske prevare ... pojasniti z nerazcepljeno želečo produkcijo teles, obtičal v popolni dvoumnosti“ (str. 16).

Erzarjev osnovni pomislek ob tem razvoju je izražen kot hipoteza, da je „metoda dvojnega dualizma v *Logiki smisla* in *Anti-Ojdipu* tudi dejansko ostala le metoda dvojnega dualizma, ne da bi uspela postati metoda prevladanega dualizma“ (str. 238).

Ko sem spremljal izpeljavo te hipoteze, sem se soočal s težavo – težavo, ki je ne povzroča Erzarjevo subtilno prikazovanje misli francoskega filozofa, ampak morda prav zvestoba prikaza. Gre za mnogopomenskost abstraktne Deleuzove terminologije (ki ji Erzar samo sledi in je ne poskuša pojmovno in duhovno fiksirati) in s tem za splošno vprašanje komunikacije, posredovanja misli v sodobni filozofiji. Pogosto sem ob branju imel občutek, da je avtorju nekako nerodno povedati, kaj pravzaprav misli, da si prizadeva za zapleteno formulacijo, ki postane tako abstraktna, da ne izraža več ničesar oziroma lahko izraža marsikaj. Tako npr. beremo mnogo stavkov, ki lahko pomenijo pravzaprav kar koli, npr. „popolna ontologija mora vzdržati preizkus dvojstva: kljub dvojni poti mora

ostati Eno; točneje na dvojni poti mora ostati Eno“ ... ali „Izničiti dualizem pomeni razgraditi dualistični videz in hkrati to razgraditev utemeljiti v biti.“ Takšne povedi, ki bi lahko označevale misel Šankare, Plotina, Mojstra Eckharta ali Hegla, imajo v Deleuzovi misli konotacijo, ki je omenjenim mislecem pač diametralno nasprotna. K tej nepovednosti abstrakcij pripomore tudi logika Deleuzove interpretacije, ki najprej v zgodovino projicira svoje mnenje o zgodovini, nato pa se nanjo „naveže“ kot na filozofsko zgodovinsko osvetlitev svoje teze. Tako npr. ostaja podoba stoicizma ali platonizma v luči sodobnega raziskovanja antične filozofije shematično poenostavljanje, ki nikakor ne ustreza sami duhovni zgodovini. Zgodovina misli postaja (tudi) v tej „logiki smisla“ konstruirano naslikano ozadje, zgolj „koda“. Pomen dobijo takšne misli le v sobesedilu etične, duhovne, življenjske prakse. S psevdoabstraktnostjo se morda povezuje tudi temeljna filozofska pomanjkljivost, slepa pega v samem središču Deleuzovega projekta kritike subjekta, ki jo Erzar sicer ne problematizira, a je skladna z njegovimi kritičnimi refleksijami: „Protest proti prisili, ki jo izvaja ‚koda‘ nad ‚kodificiranimi‘ subjekti, logično ne predpostavlja le smrti Boga, temveč tudi smrt subjekta, ki se z jezikovnim delovanjem nahaja v kakršnem koli že odnosu do jezika, ki ga torej presega in spreminja. Kdo bi pretrpel prisile jezika, če ne bi obstajal subjekt? ... Terorja dane kode pač ne premagamo s tem, da napadamo pojem kode kot take, temveč moramo s tem, da razgaljamo represivno delovanje te ali one, konkretno analizirane norme, pokazati *z ozirom na kakšno pojmovanje človeka in njegovega manj nasilnega sobivanja s sočlovekom* jo zavračamo.“ (M. Frank, nav. d., str. 435.)

Erzarjeva knjiga je težavno branje, vendar pa je zanimiva in si zasluži *labor legendi* prav zaradi živosti etosa,

ki ga Deleuzova filozofija izraža. Ne da bi razumeli in poznali sofisticirano preobrazbo sodobnega brez-božnega mišljenja, kristjani ne moremo „vsakemu, ki nas vpraša ... navesti razlog za upanje, ki je v nas“ (prim. 1 Pt 3,15). Sam Erzar smer možnega širšega filozofskega razgovora in kritike Deleuza nakazuje v uvodnih in zaključnih kritičnih pripombah, ki razkrivajo veliko filozofsko pronicljivost in samostojnost.

NIKOLAJ BERDJAJEV
O ČLOVEKOVI ZASUŽNJENOSTI IN SVOBODI
(Celje, 1998)

Končno in super. V slovenščini lahko prvič beremo kakšno pomembnejše delo velikega ruskega misleca našega stoletja, Nikolaja Berdjajeva (1874–1948), kajti celjska Mohorjeva je pred kratkim izdala njegovo knjigo „O človekovi zaslužjenosti in svobodi“ v odličnem prevodu rusista Franeta Podobnika in s spremno besedo Edvarda Kovača.

Berdjajev je imel zanimivo, pustolovsko življenje, vredno junakov Dostojevskega: kot sin plemiške družine in gojenec oficirske šole je od blizu spoznal in sooblikoval predrevolucionarno vrenje Rusije »srebrnega veka«, po izgonu iz Sovjetske zveze pa je v Franciji postal odločilni posrednik ruske misli Zahodu. Berdjajev je predstavnik krščanske filozofije, ki izvira iz duhovne izkušnje: filozofije, ki je povsem neakademska, življenjska, nadkonfesionalna, miselno radikalna in v osnovi pričevanjska. Te njene odlike so razvidne že iz uvoda prevedene knjige, naslovljenega „O protislovjih v moji misli“, kjer ruski mislec drzno zapiše: „Filozofija te knjige je zavestno osebna; v njej govorim o človeku, o svetu, o Bogu samo to, kar sem videl in doživel...“. Eksistencialno mišljenje se izogiba nevarnosti abstraktnega frazarjenja. Misel v tematsko povezanih sentencah razpira drugost resničnosti, daje nam uzreti „ogenj stvari“ (sv. Izak Sirski); za nas zarisuje zemljevid dežele živih.

Knjiga „O človekovi zaslužjenosti in svobodi“ obravnava predvsem družbeno razsežnost našega bivanja, kar je v slovenskem kontekstu še posebej zanimivo, saj je „družbeno angažirana“ misel priljubljeno torišče krš-

čanske refleksije – ali vsaj strasti. Berdjajev nam z vso izrazno silovitostjo pokaže, da se politična filozofija sicer ne sme ukloniti slabi metafiziki revolucionarnega prevratništva, da pa prav tako ne sme postati opravičevanje oblastiželjnosti, povzdignjene v demokratično ‚pravičnost‘ ali boj za ‚zdrave vrednote prednikov‘: „Nujno je razkrinkavati nezdržljivost krščanske ideje Božjega kraljestva, krščanske eshatološke zavesti, z malikovanjem zgodovinskih svetinj: konservativno-tradicionalnih, avtoritarnih, monarhističnih, narodnih, družinsko-lastninskih; kot tudi z malikovanjem revolucionarnih svetinj, demokratskih, socialističnih. Ni dovolj zagovarjati resnico apofatične, negativne teologije, prav tako je treba zagovarjati tudi resnico apofatične, negativne sociologije“ (str. 15). Ruski filozof skuša razumeti človekovo družbenost na osnovi dveh središčnih kategorij, ki ohranjata „čisto apofatiko“ (str. 65), neizrekljivost poslednje duhovne resnice družbe, a obenem omogočata realistično razumevanje zgodovine: kategorij „osebe“ in „svobode“. V tem se kaže kot dedič najglobljih uvidov patristike in nemškega klasičnega idealizma. Izkušnja bistvene svobode je za Berdjajeva utemeljena v Božji volji, kajti Bog sam zahteva od človeka preobrazbo, poduhovljenje, resnično osebno osvoboditev: „Človek mora biti svoboden, ne sme biti suženj, kajti biti mora človek. Takšna je Božja volja. Človek pa je rad suženj in uveljavlja pravico do sužnosti, ki spreminja svoje oblike ... Človek je suženj zato, ker je svoboda težka, suženjstvo pa lahko“ (str. 44; 61). Berdjajev nato obravnava (meta)ontološko utemeljenost svobode in v zelo globokih odlomkih aforistično zaostreno osvetljuje skrivnostne odnose med Bogom, bivajočim in svobodo. Božja „transcendentnost, osvobojenost Boga od svetovne nujnosti, od vsake objektivnosti“, se mu pokaže kot edini mislivi „izvir človekove svobode“, edina

„možnost obstoja osebe“. Bog ni mašilec lukenj teološke kozmologije; ni „najvišje bivajoče“ racionalne metafizike: „Bog je, vendar ni bivajoče“, kajti „oseba je prvotnejša od bivajočega“ (str. 65); Bog je Svoboda, je Duh, vendar se izmika ontologiji, saj „Duh ni bivajoče“ (str. 72).

Šele tako korenito, (nad)bitnostno razumljena oseba omogoča pravilno razumevanje razmerja med svobodo in naravo, družbo ter civilizacijo. Konec drugega poglavja in obsežno tretje poglavje pronicljivo obravnavajo človekovo zaslužnjenost, v njeni temeljni razsežnosti (človekova »liberalna« zaslužnjenost samemu sebi) in njenih najbolj perečih pojavitev (zaslužnjenost buržuaznosti, revoluciji, kolektivizmu, spolnosti in estetiki). Naposled Berdjajev skicira edino možno osvoboditev iz zaslužnjenosti, človekovo duhovno osvoboditev, ki ni prazno „spiritualistično“ koprnenje, ampak dejanska vzpostavitev novega odnosa z Absolutnim: „Dokončna osvoboditev je mogoča le v povezanosti človekovega duha z Božjim Duhom ... Zato je potrebno nenehno očiščevanje. Bog lahko deluje le na svobodo, v svobodi in preko svobode“ (str. 238).

Že na osnovi tega kratkega povzetka knjige lahko zaslutimo, da velika slovenska zamuda v sprejemu Berdjajeva – številna njegova dela so v večje evropske jezike prevedli kmalu po njihovem nastanku – ni nič presenetljivega in je ne smemo pripisovati le naši majhnosti in skromnemu številu prevedenih filozofskih del. Berdjajev je namreč za Slovenijo bil in je skrajno neprijeten mislec, ker radikalno in prepričljivo postavlja pod vprašaj „hlapčevske“ polarne strukture, ki pri nas še vedno oblikujejo kulturno in miselno življenje. Če bi razumeli, kaj je ta mož pisal, bi svoja podjetja lahko takoj zaprli vsi raznobarvni in brezbarvni paraziti »liberalizma« in »tradicionalnih slovenskih vrednot«. Njegovo

delo namreč po eni strani prepričljivo minira vso hlinjeno gotovost, na osnovi katere (post)nietzschejanski teoretiki pod praporom *svobode* pozivajo na boj proti zaslužujoči krščanski metafiziki in teologiji; po drugi strani pa uničuje, s pristnega, neblefirano verujočega stališča razgalja bedo nevernega „krščanstva“, ki se je dobro počutilo (in se dobro počuti) v mlaki avtoritarizma in administrativno-političnega vladanja, cerkvenosti „velikega inkvizitorja“: „Obstaja Cerkev v eksistencialnem smislu kot občestvenost in so cerkve – objektivacije kot družbene institucije. Kadar se Cerkev kot objektivacija in družbena institucija priznava za sveto in brezgrešno, se že začinja malikovanje in človekova sužnost. To je sprevrženost religioznega življenja v demonični element“ (str. 239).

Verjetno Berdjajeva knjiga ravno zaradi svoje osvobodilnosti in globine pri nas ne bo sprejeta, kakor bi si zaslužila. Morda pa lahko ob njenem izidu upamo. *Épur si muove*. Prava stvar se šele začinja.

FRANCI ZORE: OBZORJA GRŠTVA
LOGOS IN BIT V GRŠKI FILOZOFIJI
(Ljubljana, 1997)

Vsaka nova slovenska knjiga o antični filozofiji je vesel dogodek, saj jih v desetletju lahko preštejemo na prste ene roke. „Obzorij grštva“ sem se razveselil toliko bolj, ker so nastala pod peresom moža, s katerim sem v študentskih letih skupaj odkrival večno privlačnost helenske modrosti. In vendar je knjiga vselej delo neznanca. Miselne vsebine, ki se zdijo v brezrazličnosti potencialnega znane in podobne, izraz nekakšne filozofske *koinonije*, postajajo kot zapisan tekst divergentne in vedno bolj nepričakovane, razkrivajo se kot izraz tujega življenja, le na površju znanega – in vendar nekje bližnjega.

Franci Zore je docent za zgodovino filozofije na ljubljanski Filozofski fakulteti. Njegova knjiga Obzorja grštva, za objavo prirejena doktorska disertacija, je poleg preвода Heraklitovih fragmentov (Maribor 1992) njegov drugi pomembnejši prispevek k slovenskemu poznavanju grške misli. Delo hoče biti predvsem filozofsko; filološka vprašanja obravnava le mimogrede. Vsebinsko je široko zasnovano, tako da se v uvodnih poglavjih kratko dotika splošnih hermenevtičnih problemov in filozofske problematike pisanja zgodovine filozofije, hkrati pa se spušča v interpretacijo nekaterih osrednjih pojmov grške misli (*alétheia*, *noûs*, *philosophía*, *lógos*, *mýthos*, *phýsis*, *arché* idr.) in najpomembnejših grških mislecev (Anaksimandra, Heraklita, Parmenida, Platona, Aristotela).

Podnaslov knjige je malce zavajajoč: zapletena problematika razumevanja logosa in biti/bivajočega v grški filozofiji je namreč v njej le fragmentarno obdelana: ne

le po izboru mislecev, temveč tudi po selekciji tekstov izbranih avtorjev gre le za zelo parcialne analize.

Knjiga ima več odlik: kljub zunanjim pritiklinam znanstvenosti (členitev na paragrafe ipd.) je za svojo zvrst pisana zelo poljudno; bere se kot nekakšen uvod v študij grške filozofije in bo zato primerno študijsko gradivo za študente. V tuji literaturi je podobnih uvodov precej, in večkrat lahko v njih občudujemo združitev globine in preprostosti, pri nas pa jih praktično sploh še ni. Z ljubeznijo do grške misli nas Zore po heideggrovskih in gadamerovskih ovinkih (uvodna poglavja so nekakšni *loci communes* sodobne filozofske hermenevtike) vodi v skrivnosti grške „predklasične« in „klasične“ filozofije; pri tem opozarja na njeno aktualnost in neizčrpnost njenih spoznanj in aporij. V delu najdemo mnogo ustreznih in veljavnih opažanj o grški filozofski terminologiji, ki bodo obogatila vsakogar, ki bi želel spoznati svet grške modrosti.

Avtor ima razvit tudi posluh za novoplatonsko nadaljevanje klasičnega grštva in za patristično-bizantinsko mišljenje ter s tem povezano vrednotenje apofatizma. V tem se navezuje na K. Oehlerja in B. Tatakisa (str. 34): v tej točki je njegovo delo med heideggrovskimi filozofi v naših krajih morda najbolj netipično.

»Obzorja grštva« izražajo paradigmo zgodovine grške filozofije, ki bo, kakor kaže, nekaj časa vzorec posredovanja te misli v naših krajih, zato je vredno izraziti tudi nekatere pomisleke ob Zoretovem videnju te zgodovine. Brez kakšnega kritičnega podtona lahko najprej ugotovimo, da Zoretova knjiga ni spomenik kakšne osupljive erudicije. Gre za esej v znanstveni formi, ki ne izhaja iz imanentnih zahtev vsebine same. V njem ne pogrešamo le soočenja z miselnimi obzorji, ki so jih razprle številne klasične in nove poglobljene razprave o temah, ki se jih

dotika, ampak tudi obširnejšo analizo antičnih filozofskih tekstov in avtorjev. Avtor tako po eni strani praktično ne upošteva raziskovanja antične filozofije v romanškem svetu, pri obravnavi Platona se predstave o problematiki poznega Platona opirajo na nekaj starejših prikazov, pri interpretaciji Aristotela ne upošteva temeljnega filozofskega premika, ki sta ga sprožila s svojimi študijami P. Aubenque in R. Brague. Opraviti imamo s precej nestrogimi, ležernimi »pogledi« na grško filozofijo, na njeno „bistvo“ – kar je po sebi sicer častivredna in potrebna zvrst pisanja. Kritiko pa zasluži upravičevanje lastnega žanra pisanja. Avtor kar na splošno zapiše nevzdržno tezo, da „inflatorna količina študij o grški filozofiji bolj zamegljuje kot razpira dejanske probleme v zvezi z njo“ (str. 11), in ob tem pozabi, da je iz samega horizonta njegovega prikaza vidno, da v njem ne gre za suvereno izločanje znanega in preiščenega, ampak bolj za poskus racionalne utemeljitve nekega raziskovanja v njegovem *status quo*. Vsaj šolska filozofija (in Zoretova knjiga je izdelek šolske filozofije) bi se po mojem mnenju morala takšnih racionalizacij svojega (ne)poznavanja snovi izogibati, če naj ne postane provincialni *asylum ignorantiae*. Sam Martin Heidegger, veliki Zoretov vzornik, se v svojih predavanjih o antični filozofiji kaže kot zelo seznanjen s (tedanjim) *Stand der Forschung*.

Drug, temeljniji pomislek je vsebinski. Zoretova knjiga je v svojem razumevanju zgodovine grštva zgolj nekakšen destilat, shematizacija misli Martina Heideggerja in heideggrovcev (med njimi je opazen zlasti vpliv zagrebške šole, B. Despota in D. Barbarića). Metodološko je obravnava grške filozofije v trenutku, ko zapusti raven uvodnih opomb in elementarnega zgodovinskega jezikoslovja, precej nesamosvoja: „Čprav Heidegger vidi... velja ostati pozoren tudi na tista njegova stališča, ki omogočajo

razlikovanje ...“ (str. 43) – takšen je obrazec Zoretovega filozofskega zgodovinopisja. *Iipse dixit*. Beseda Učitelja pomeni radikalno zamejitev Zoretovega obzorja. To me je presenetilo. Ne kot pomanjkanje novoveško razumljene in več kot problematične „originalnosti“, temveč kot nespoštljivost do drugosti antike. Celó v same tekste se interpret ne pogloblja s pozornim branjem besedil, ampak predvsem prek Učiteljevega teksta. Zoretova razprava tako žal ni samostojen uvid v bistvo grštva, temveč bolj kompendij heideggrovske interpretacije grštva. In pri tem je celo tisto, kar lahko pri nemškem mislecu beremo večpomensko, kot dokument iskanja in „mišljenja“, postalo določna „interpretacija“. Kot da Slovenci ne moremo brez takšne ali drugačne sholastike.

Trdna heideggrovska duhovnozgodovinska shema (pozaba biti, ambivalentna sled njenega spomina v zgodnjem grštvu in pri klasikih grške filozofije, dokončna pozaba v poznejši metafiziki, postulat preseganja metafizike) se v Zoretovi misli sicer včasih mehča in razklepa, vendar nikoli ne seže do problematizacije lastnega horizonta. Nedvomno sicer „omogoča v lastno hermenevitično situacijo“ (str. 12), vendar brez razklenitve te situacije v drugačnost interpretiranega in brez osvetlitve lastne filozofske relevance. Zore tako brez slehernih pomislekov navaja Heideggrove opredelitve, denimo, „Metafizika je epoha zgodovine biti same. V svojem bistvu pa je nihilizem.“ (Holzwege, GA 5, str. 263).

Podobno problematičnih in nekritično privzetih tez se najde kar nekaj. Sporna, a povsem neproblematizirano privzeta je teza o grškosti filozofije; nadalje teza, da se spor med novoplatonizmom in krščanstvom ne dotika „temeljnih filozofskih vprašanj“ (str. 35) itd.

V Zoretovih razmišljanjih o prevajanju kot interpretativnem aktu se kažejo tudi lingvistične meje njegovega

projekta, ki pridejo do izraza že v zastavitvi njegovega osnovnega vprašanja: „Če imamo pri logosu grško besedo, pa ne razumemo njenega pomena, imamo pri biti našo besedo, vendar moramo pri tem tako razumeti smisel same biti kot ugotoviti, kako je ta smisel artikuliran pri Grkih“ (str. 24). Kdo smo „mi“, ki smo v odnosu s tako pojmovano bitjo, katere smisel moramo ugotoviti? Mar to pomeni, da je smisel biti pred-postavljen kot dan? Za koga? Spet za „nas“? Zakaj bi morali kakršno koli „naše“ pojmovanje pojma, ki ga Grki ne poznajo, transponirati v preteklost kot interpretament drugačne misli? Kdo so „Grki“? Filozofi, bojevniki, obrtniki, morilci, vlačuge, retorji? Ali kar vsi skupaj? So imeli vsi enako razumevanje biti? Ali lahko – in zakaj smemo – predpostaviti, da so njihove besede pri njih samih sploh imele artikuliran smisel zunaj vsakokratnega konteksta govora in nagovorjenosti? S stališča sodobnega jezikoslovja se zdi Zoretovo vprašanje nesmiselno ali vsaj zelo neprevidno formulirano. Velik del problemov „mišljenja“ morda izvira iz odsotnosti (post)saussurjevskega uvida v jezik (iz Zoretove razmisleka sta poleg sodobne prevodne teorije odsotni tudi jezikoslovna pragmatika in sociolingvistika; instruktivno bi bilo s tem primerjati Barrovo *Semantics of Biblical Language*, ki temelji na ovrženju podobne filozofije jezika, kakršna tvori osnovo Zoretovih interpretacij), ki v diferencialni kontekstualizaciji določa pomen besed. Zoretove filozofske pretenzije („Ko gre za logos, nas bo zanimala predvsem resnica logosa; ko gre za vprašanje biti, to pomeni vprašanje po resnici biti“, str. 24) se ob vseh teh *aporouména* izkažejo za bistveno pretirane, kar je zlasti vidno iz naivnih splošnih refleksij o „resnici biti in resnici logosa v filozofiji“ v zaključnem poglavju knjige.

Da moji pomisleki ne bodo izzveneli preveč splošno, naj zapišem le nekaj vprašanj, ki so se mi zastavljala ob

Zoretovi interpretaciji Heraklita Efeškega, misleca, ki mu je posebej blizu in ki ga v osnovi razlaga korektno in s preseženjem tradicionalnih napačnih razlag (str. 93s1.).

Sama intepretacija se takoj začne z rekurzom na Heideggrovo razlago, ki naj bi se „opirala na ponovni premislek izvornega pomena temeljnih besed grške filozofije“ oz. na razlago Heraklitovega logosa kot temeljne besede njegovega mišljenja. Kljub temu, da Zore ugotavlja, da Heraklitov tekst „napeljuje razlagalca, da v svojo interpretacijo vnaša elemente svojega lastnega duhovnega obzorja“, se mu to glede Heidegggra očitno ne zdi trajen hermenevtični *problem*, ampak le težka *naloga*, ki jo je nemški mislec uspešno rešil (s kakšno hermenevtično čarovnijo, s kakšnim izstopom iz *svojega* duhovnega obzorja?). Za tem se začnejo preskoki, ki jim filozofsko ni več mogoče slediti: z „uvidom v razsvetljujočo – zatemnjujočo luč *alétheia*“ naj bi bil „storjen prvi korak“: postalo naj bi jasno, da je treba Heraklitovo temačnost razumeti izključno iz njegovih izrekov, ki govorijo o dnevu in noči.

Kdo ali kaj pooblašča interpreta (Heidegggra ali Zoreta) za te omejitve? V čem je nujnost besedila, ki *alétheio*, ki se v *Heraklitovem* tekstu *splah ne pojavlja*, „razbere kot tisto ozadje Heraklitovega mišljenja, iz katerega je treba razumeti vse ostalo«?

Etimologiziranje, priklicevanje besed s podobnimi koreni v miselno povsem neznanih kontekstih, ne more biti za to niti besedilna niti miselna utemeljitev. To še bolj velja za poistovetenje (v besedilu) odsotne *alétheiae* z Logosom in *phýsis*.

Ali niso takšna poistovetenja sporna? Vsaj vprašljiva? Kako je mogoče brez nadaljnjega *lógon toû éontos* (bivajočega logosa) prevajati „glede na bit bivajočega“? Zakaj naj bi na primer *tò sphón*, modro, razumeli v antro-

pološkem smislu kot „uspešno *homologeîn* logosa duše?“ Kaj naj nadalje pomenijo stavki kot je „samo *hén* in *pánta* sta način, kako Logos je“? Ali ne slikajo Heraklitovi fragmenti v bogastvu svoje metaforike ravno *mnogotere* načine bivanja logosa? Zakaj naj bi bilo *pánta* (vse) pravzaprav *ónta* (bivajoče stvari)? V čem je utemeljena takšna identifikacija? Ali ne gre pri tem za odrekanje samosvojesti označevanja v izvorni misli, ki se razlagalsko spremeni v monotono govorico o biti in bivajočem in nato de(kon)struira v skladu s svojimi apriornimi (heideggrovskimi) predstavami o tem, kaj naj bi ta besedila pomenila?

S parafrazo Hieronima bi lahko rekli: »Kolikor interpretativnih označb, toliko vprašanj.« In ta vprašanja v samem Zoretovem besedilu niso občutena kot vprašanja. V tem vidim največjo pomanjkljivost študije.

Zore se je na koncu poglavja o Heraklitu tudi sam za trenutek zavedel problematike svoje eksegeze: „Heideggrovi prevodi, ki jih srečamo v različnih oblikah v njegovih spisih o Heraklitu, delujejo le znotraj teh študij, torej celotne miselne izpeljave.“ Dejansko iztrgana pojasnila iz Heideggrovih razlag bralcu dajejo vtis, da „ne delujejo.“ Če Zore ugotavlja: „Tudi ko Heideggrova interpretacija tu nakaže nekatere nove poti, to še ne pomeni, da so te poti lahko prehodne,“ lahko dodamo, da to še ne „pomeni“ niti tega, da ne gre za brezpotja.

Kljub vsem navedenim pripombam – in morda prav zato, ker podobne pomisli spodbuja – je Zoretova knjiga vredna branja in je kot možen interpretacijski okvir grške misli pedagoško plodna, vsekakor bistveno plodnejša od marksističnih modelov, ki so do nedavnega obvladovali filozofsko historiografijo na Slovenskem.

DOBRO PRED BITJO? BIT PRED DOBRIM?

(Ob knjigi Branka Kluna: *Das Gute vor dem Sein. Levinas versus Heidegger*, Frankfurt am Main/Berlin/Bern/Bruxelles/New York/Oxford/Wien 2000)

»Čudežev ni. Vse, kar je, je čudež«. Navedek Srečka Kosovela, s katerim se začenja prvi del knjige mladega slovenskega filozofa Branka Kluna (r. 1968), pesniško razkriva brezdanjo skrivnost, čudežnost bivanja – in hkrati njegovo tesnobo. Kajti »je« – čudno – tudi brutalen umor, sadistično trpinčenje bitij in njihovih src. Čudno zlo.

Miselno pronicanje v skrivnost sveta, ki hoče ohraniti oboje, tako njegovo osupljivo skrivnostnost kot etično razdvojenost, je zato obsojeno na dve potezi. Od bivajočih stvari mora ločiti njihov breztemeljni »je«, ki stvari oropa njihove samorazumljivosti; od tega breztemeljnega »temelja« – od »biti« – pa mora ločiti »dobro«, ki v celoti bivajočega prizna neukinljivo etično zarezo.

V zgodovini mišljenja sta bili te dve potezi potegnjeni večkrat, v različnih kulturah, obdobjih, duhovnostih. Bolj ali manj drzno in radikalno.

Klun si je za svoje soočenje s skrivnostjo biti in dobrega izbral razlago teh dveh potez v liku zapletenih, a pojmovno dognanih filozofij izjemnih mislecev 20. stoletja, Martina Heideggra (1889–1976) in Emanuela Lévinasa (1906–1995).

Knjiga »Dobro pred bitjo« je razdeljena na tri dele (ti so seveda še naprej skrbno razčlenjeni v številna poglavja in podpoglavja), ki predstavljajo in kontrastirajo Lévinasovo in Heideggrovo razumevanje *biti*, *časa* in *dobrega*. Klun pri tem Lévinasovo etično misel skuša razumeti v

strukturni vzporednosti in hkratni kritični zoperstavljenosti Heideggru. Odnos med dvema mislecema je bil namreč povsem enostranski. Lévinas, v francoščini pišoči filozof judovskega rodu, se je miselno navezoval na problematiko *zgodnjega* Heideggra, ki ga je mučil kot navdihovalec in – s svojo znano nacistično avanturo – kot globoka travma, medtem ko Heideggru za judovskega filozof ni bilo dosti mar. Pri razlagi nemškega misleca se zato Klun omejuje predvsem na Heideggrovo znamenito delo *Bit in čas* (ki ga lahko beremo tudi v slovenskem prevodu), medtem ko je Lévinasova misel v treh delih knjige predstavljena v vseh svojih osnovnih etapah: od ontološke misli zgodnjih spisov, »metafizičnega« obdobja knjige *Celotnost in neskončnost*, vse do etične, radikalno postontološke faze poznega spisa *Drugače kot biti in onstran bitnosti*. V zaključnem poglavju dela Klun razmišlja o (ne)mogočem dialogu med Lévinasom in Heideggrom.

Smisel Heideggrove poteze ločevanja biti od bivajočega, t.i. ontološke diference, Klun postavlja v fenomenološki kontekst: v osnovi gre pri Heideggru tako kot pri Husserlu »za transcendentni nastavek, ki skuša odkriti bit kot zadnji fenomenološko-transcendentni horizont. S tem prihaja do povezanosti med faktičnostjo – ki je neposredno povezana z vprašanjem o času oz. časnosti, in transcendentnostjo, ki išče apriorne nespremenljive strukture.« Če Heidegger uvaja ontološko razliko med ‚bitjo‘ in ‚bivajočim‘, »to ni njegova specifična zasluga ... Heideggrova izvornost je v novem pristopu k vprašanju o biti in s tem k sopostavitvi biti, bivajočega in tubiti (človeka) – sopostavitvi, ki jo dojema na nov način in jo dolguje fenomenologiji«. Klun (utemeljeno) opozarja, da za Heideggra *Biti in časa* bit ni nikakršna »objektivna resničnost«, da ni nič »dejanskega«, ampak »kot konstitutivno obzorje vsakega bivajočega le v tubiti in prek

tubiti razprto obzorje«. Lévinasova kritka Heidegrrove ontologije je zato po Klunovem mnenju »prenagljena in neupravičena«. Ontološka izvajanja judovskega misleca naj ne bi »predstavljala dejanskega izziva za Heidegrrovo ontološko virtuoznost.« Zaradi Lévinasovega poistovetenja biti in eksistence v njegovem delu tudi nastaja »terminološki prepad do Heidegrra« in se »nakazuje niveliranje načinov biti: človeška eksistenca je izenačena s priročno-bitjo drugega bivajočega«.

Toda Klun ni le Heidegrrov advokat. Naslov njegove knjige ni slučajno »dobro pred bitjo« – to je pravzaprav kratek navedek, ki povzema najgloblji miselni motiv Emanuela Lévinasa in izraža temelj njegove kritike Heidegrra. Kluna je Lévinas prepričal v upravičenost svoje kritike prav »s svojim celostnim pogledom, slonečim na temeljni intuiciji, ki je Heidegrru v veliki meri tuja: najgloblji čudež in smisel človeške tubiti je njegov odnos do drugega človeka. Človeškost človeka ni v njegovem odnosu do biti, temveč v njegovem odnosu do drugega človeka.« V Lévinasovi misli Klun zato vidi »izziv za celotno zgodovino zahodnega mišljenja, ki stoji v znamenju vprašanja o biti.« Hkrati pa – v nasprotju z modno analgetično prisvojitvijo Lévinasa v krščanski teologiji – opozarja na subverzivnost radikalnega primata etične filozofije, ki globinsko problematizira vsako metafizično teologijo.

Čeprav je Klunova knjiga predelana disertacija, ki se v svoji zvrsti odlikuje (napisana je v odlični nemščini, z velikim poznavanjem opusa obeh mislecev in sekundarne literature, z jasnostjo misli in izraza, ki ne stremi k orakeljskemu polprivatnemu jeziku), po mojem mnenju vendarle ni zgolj soliden slovenski prispevek k nepregledni sodobni poplavi podobnih akademskih »primerjav«. Delo je namreč – če ga znamo brati med vrsticami

– velika pojmovna metafora osebnega avtorjevega izgubljanja in najdevanja, izginevanja »Boga« in najdevanja Absolutnega v tem izginjanju. Klunov prikaz s stalnim prehajanjem iz razlage v vrednotenje daje slutiti avtorsko pozicijo ali bolje rečeno njegovo iskanje pozicije, njegov miselni in duhovni nemir. Kako utemeljiti življenje in misel ob tem – ali celo v tem – izginjanju »Boga«? Klunov odnos do filozofskih tekstov, ki jih razlaga, je zato skrajno zavzet; v njegovi filozofski eksgezi lahko vidimo zanimivo metamorfozo postmoderne branja »svetega besedila«. Čutimo, da se Klun prepozna »v religioznem hotenju (Anliegen) vsake filozofije, ki ima pretenzijo zaobjeti celoto in išče poslednji smisel celote«. Prav zato si tudi – paradokсно, a razumljivo – na vse kriplje prizadeva pokazati, da teksti njegovih avtorjev sploh niso »religiozni«, da so zgolj filozofski, da se njihov in njegov razmislek dogaja v neki novi sferi univerzalnega logosa, da je npr. Lévinasova etična kritika Heidegggra predvsem in odločilno filozofski projekt, da je »sklenjena celota, ki samo sebe razlaga konsistentno in zadostno, ne da bi potrebovala navezovanje na predfilozofska obzorja«, in da je le na površju določena z njegovo »pripadnostjo judovskemu verskemu in duhovnemu izročilu«.

Naposled, ob koncu učenih analiz, pa je bralcu vendarle jasno, da je Klun sam v svojem branju in iskanju ostal praznih rok. Razočaran. Heidegggra je izigral proti Lévinasu. Lévinasa proti Heidegggru. Bogovi so mrtvi in Bog je mrtev, očeta sta izločila drug drugega. Oba imata v nečem prav, vendar se tudi oba v temelju motita. Če je njuna stvar predvsem stvar univerzalnega zavezujočega diskurza, razpad logosa zahteva novo mišljenje. Noben od razlaganih avtorjev ni potegnil obeh potez. In zaslutimo, da si ju želi potegniti Klun sam, skrit za svojo eksegetsko anonimnostjo. Skrit s svojo pojmovno gibč-

nostjo, s svojo zgodbo in rano, ki zahtevata pogum in knjigo brez citata.

Vse je čudež. Vendar morda to ne pomeni, da čudežev ni. In če čudeži so – kljub temu, da je vse čudež – nista dovolj niti dve potezi.

ALAIN BADIOU: SVETI PAVEL
UTEMELJITEV UNIVERZALNOSTI
(Ljubljana, 1998)

Lepo je, da se filozofi vedno znova lotevajo branja Svetega pisma in tako dokazujejo, da svetopisemske zgodbe in simboli neizčrпно „dajejo misliti“ ter s svojimi večnimi antropološkimi in teološkimi uvidi in aporijami nudijo trajne spodbude za filozofijo.¹ Nekatera najplodnejša branja Biblije so tako v preteklosti kot v našem stoletju predstavili prav filozofi, npr. v našem stoletju Martin Heidegger,² Paul Ricoeur³ ali Jean-Luc Marion.⁴ Poznamo tudi iskrene in zanimive poskuse ateističnih mislecev, ki so si prizadevali približati svetopisemsko sporočilo bratom po duši.⁵ Vendar pa je srečanje z jezikovno, kulturno in miselno tujim in v sebi raznorodnim svetom Biblije zahtevna naloga, tako da lahko filozofska branja Biblije – ne glede na njihov osnovni horizont interpretacije – takoj razdelimo na kompetentna in nekompetentna.

Kratka knjiga francoskega filozofa in matematika Alaina Badiouja, posvečena analizi pisem apostola Pavla, žal sodi v drugo kategorijo. Osebnost me je razočarala zlasti zato, ker je Badioujeva »Etika«, ki so jo »Problemi« izdali pred časom, obetala več: jasnost intence in etična zavzetost to delce vidno razlikuje od meglene filozofske produkcije, ki jo sicer lahko beremo v tej lacanovski reviji. V čem je problem Badioujeve nekompetence? Ne gre toliko za filološke nemarnosti, ki jih najdemo v sicer lepo berljivem prevodu (npr. napačni grški akcenti na str. 20, napačno aspiriranje ouch na str. 31; napačni vokali na str. 58 <zoé>, 78 <Iesoû> in 89; zlitje dveh besed na str. 92; *yipèr* namesto *hypèr*, str. 95) ali grde slovnične napake (množina *éthnoi*, ki jo avtor stalno zapisuje namesto *éthne*,

prim. str. 27, 43; nemogoča konstrukcija *hypo cháris*), niti ne za težke duhovnozgodovnske spodrsaljaje in nesmisle (grščina naj bi bila v Pavlovem času, času začenjajočega se preporoda platonizma in njegove eruptivne jezikovtornosti zgolj „učeni jezik, jezik filozofov, že zakrknjen in skoraj mrtev“, str. 31; Martin Luther naj „ne bi skrival, kako malo ima v čislih sinoptične evangelije, še posebej Lukovega“, str. 36) ampak predvsem za eksegetske naivnost in neizobraženost na eni strani ter filozofsko neprepričljivost na drugi.

Najprej se ustavimo pri prvi, eksegetski plati. Badiou skuša dajati vtis, da izhaja iz poznavanja „znanstvene eksegeze“ (str. 21), ki je bojda „dokazala“, da se pavlinski korpus „zvede na šest precej kratkih tekstov“: Rim, 1 Kor, 2 Kor, Gal, Flp, 1 Tes. Ne glede na to, da je v prejšnjem stoletju hiperkriticizem biblične znanosti Pavlu odrekal avtorstvo celo večine navedenih pisem, je takšna izjava spričo zapletenega in povsem negotovega gledanja na avtorstvo pavlinskega korpusa (in seveda „avtorstvo“ sploh) danes znamenje popolne ignorance eksegetske problematike. Mnogi razlagalci z zelo resnimi razlogi dokazujejo, da je Pavel tudi avtor drugih pisem korpusa; če odmislimo pastoralne poslanice in pismo Hebrejcem, ki so poseben problem, čeprav se še vedno da zagovarjati pavlinsko avtorstvo, pismo Filemonu večinoma velja za pristno; mnenja glede 2 Tes in Kol pa so povsem deljena.⁶ Drug neroden maneuver delca je Badioujevo zavračanje zgodovinske relevance »Apostolskih del«. Vprašanje Lukovega zgodovinopisja, svojskega antičnega razumevanja zgodovinskosti na splošno, zapletene naratološke probleme samih Del – vse to Badiou odpravi s floskulo, da je „zgodba, ki jo najdemo v Apostolskih delih ... naknadna konstrukcija, katere intence je jasno razgrnila moderna kritika...“ (str. 21). Kdor ve, kako sporne so bile ravno

intence Lukovega dvodelnega opusa v sodobni eksegezi, se seveda sprašuje, kakšna moderna kritika je pravzaprav mišljena. Zadrega se še stopnjuje, ko opazimo, da celotni hermenevtični okvir Badioujevih nadaljnjih razmišljanj o Pavlu predpostavlja številna dejstva, ki so mu lahko znana le iz »Apostolskih del«. Tako se npr. na isti strani (21) sprašuje, „Kaj Pavel stori po nenadnem razodetju na poti v Damask?“, pri čemer takoj pozabi, da 1 Kor sploh ne govori o razodetju na poti v Damask (prim 15,8). Na naslednji strani z veliko gotovostjo govori o etapah „Pavlovih aktivističnih potovanj“ – za kronološko zaporedje katerih smo seveda spet napoteni na Apostolska dela. In tako naprej.

To so seveda še vedno zgolj zunanje pomanjkljivosti razprave, čeprav v marsičem že – s popolno poljubnostjo in „neznanstveno“ samovoljo – krojijo hermenevtični okvir, v katerem lahko razumemo Pavlovo mišljenje. Tu – pri „nauku“ (str. 19) – ki Badiouja predvsem zanima, pa sledijo neutemeljene ali vsaj sporne deskripcije pomena osnovnih svetopisemskih pojmov. Badiou pri tem govori z blefersko gotovostjo kot nekdo, ki suvereno pozna pomen biblične leksike. Naj navedem primer: „*agápe* ... splošno prevajamo kot „ljubezen do bližnjega <charité>, a bi bilo bolje reči ljubezen <amour>“ (str. 18). Ta trditev preprosto spregleda, da v grščni nove zaveze obstaja paleta izrazov za poimenovanje ljubezni, da pa je lat. *amor* kot prevedek gr. *éros* (v Novi zavezi neizpričane besede) lahko postal interpretament le po posredovanju novoplatonske ontologije ljubezni, torej prek Avguština na Zahodu in Dionizija Areopagita na Vzhodu; govor o novozavezni *agápe* kot *amour* je zatorej anahronizem (in takšnih anahronizmov se novozavezna eksegeza izogiba prav kot „znanost“). Ali drug, še očitnejši zgled eksegetske nekompetence: „*elpís* ... splošno prevajamo kot

„upanje“, a bi bilo bolje reči gotovost“ (str. 21); tu avtor „pozablja“, da ima novozavezna grščina več izrazov, ki označujejo gotovost, recimo *pístis* ali še bolj točno *pleorophoría*; *elpís* pa ima v nasprotju z njimi v grščini vselej še mnogo močnejšo konotacijo pričakovanja kot slovenski izraz; večkrat označuje tudi – negotovo – pričakovanje nečesa negativnega. Tretji primer: Badiou brez nadaljnega izenači pavlinski pojem „Grka“ s pojmom „modreca“ in pojma „modrosti“, ki je v biblični teologiji zelo širok, s pojmom „filozofije“ (str. 17; str. 43: „kadar Pavel govori o Grkih ali Grku, zgolj izjemoma tema besedama pripisuje neko versko prepričanje. Praviloma gre za vprašanje modrosti, torej filozofije“) – čeprav gre nedvomno za dve samostojni kategoriji Pavlove misli, ki se le deloma prekrivata.⁷ Četrty primer: avtor meni nič tebi nič zapiše, da „pri Pavlu ugotavljamo popolno odsotnost teme posredovanja. Kristus ni neko posredništvo, tako da bi prek njega spoznali Boga. Jezus Kristus je čisti dogodek...“ (str. 51). Vsakdo, ki je kdaj resno bral Pavlova pisma, se bo spomnil, v kakšnem nasprotju je ta izjava s pogosto rabo predlogov, ki v grščini označujejo posredovanje <diá, katá itd.> in ki jih apostol neprestano zapisuje v kristoloških povedih.⁸ Nadalje Badiou v eksegezo stalno uvaja filozofske pojme, ki se prav zato, ker njihova povezava s specifično biblično mislijo ni jasna niti ni pojasnjena, zdijo neumestni anahronizmi. Zastavek jeruzalemske »konference« (mimogrede: od kje že vemo, kaj se je dogajalo na tej konferenci?) naj bi bil na primer med drugim vprašanje: „kdo je subjekt?“ Kaj zaznamuje subjekt?“ Zaradi takšnih anahronizmov ga zanese v filozofsko povsem zavajajoče formulacije: Pavel naj bi npr. v Jeruzalemu žrtvoval, ker je „subjektivna resnica ... indiferentna do običajev“ (str. 32), pri čemer se spregleduje zapleten Pavlov miselni spoprijem z lastnim judovst-

vom (prim. zlasti Rim 9–11) in njegovo – hebrejsko – razumevanje resnice, ki jo ne moremo ustrezno opisovati z novoveško pojmovno dvojico subjektivnosti in objektivnosti. Na ta način si s povsem eisegetskimi pomenskimi opredelitvami pripravlja prosto pot za svojo filozofsko „interpretacijo“ Pavla.

Kaj naj rečemo o tej interpretaciji? Vsebinsko je zelo preprosta: Pavlovo misel je treba po Badioujevem mnenju iztrgati iz njenega religioznega konteksta in apostolovega (in cerkvenega) verujočega samorazumevanja, v ateistični perspektivi je treba osvetliti njeno strukturo ne oziraje se na vsebinske marnje o Bogu, Kristusu, vstajenju in podobno. Duhovnozgodovinsko je Badioujeva interpretacija torej nekakšen poganjek t. i. *Gott ist tot* – teologije, teologije Božje smrti, nadgrajen z elementi psihoanalize in matematizirajoče ontologije dogodkov, ki jo je Badiou razvil v svojih sistematičnih filozofskih delih. Avtorju je nadvse jasno, da je „konec koncev vstajenje zgolj mitološka trditev“ (str. 110), da je „fabula“; prostodušno – z nekim čudnim „mi“, ki je skrivnost njegove univerzalnosti – ugotavlja: „nam je strogo rečeno nemogoče verjeti v vstajenje križanega“ (str. 8). To preprosto izpoved nevere avtor odene v malce pust in mistifirajoč filozofski žargon, npr.: „Fabula“ je tisto, kar se v neki pripovedi za nas ne dotika nobenega realnega, razen po tej nevidni usedlini, do katere ni možen neposreden pristop in ki se drži vsega dobro znanega imaginarija“ (str. 7). V takšni „filozofski“ perspektivi apostol končno postane „antifilozofski teoretik univerzalnosti“: nedvomno namreč izhaja iz XY dogodka, subjektivne resnice, razvija svojsko teorijo diskurza, ki ga postavlja nasproti judovskemu in grškemu, in vendar priznava njegovo univerzalnost. Pri tem je seveda po Badiouju čisto vseeno, „če je dogodek ... fiktiven“ (str. 111). Pavel s svojo tematizacijo razcepa

subjekta, s svojo teorijo zakona in „antidialektiko smrti in vstajenja“ razkriva nekaj splošno veljavnega, saj „smo deležni nekaterih milosti, zaradi katerih pa ni še nobene potrebe, da si umišljamo Vsemogočnega.“ (str. 69). Badiou tako „posodobljenega“ Pavla oz. njegov „materializem milosti“ naposled – znanost je pač znanost – evklidovsko sformalizira v nekakšne psevdoteoreme: „Eno obstaja zgolj za vse in izhaja ne iz zakona, temveč iz dogodka“; „Zgolj dogodek kot nelegalna kontingenca naredi, da nastopi množstvo, ki sega čez samo sebe in s tem možnost prekoračive končnosti“; „Zakon je tisto, kar konstituira subjekt kot nemoč mišljenja“ itd. – teze, ki imajo nekakšno ontološko pretenzijo, dejansko pa so povsem puhle in ne generalizirajo ničesar (za vsako od njih se brž najde precej empiričnih kontrafaktov – če ostajamo le pri »znanosti«).

S tem pridemo do odločilne ravni Badioujevega spisa – in tudi do temeljne ravni njegovega spodrsnjaja. *Filozofska* eksegeza se izkaže klavrna prav v svoji filozofski nemoči najti stik z drugostjo besedila. Po obetavnem metaontološkem nastavku (str. 50), ki se, mimogrede, zdi tako rekoč prepisan iz zgoraj omenjenega eseja Jean-Luca Mariona – Badiou (za razliko od Mariona) v interpretaciji ni sposoben videti praznosti početja, ki svoje ideje prepozna v tekstu, s katerim ima tako malo ali nič skupnega. Strukturna analiza diskurzov in hokuspokus s homonimijo „ljubezni“ in „zakona“ (ki je pri Pavlu seveda razumljiv le na osnovi poglobljenega razumevanja hebrejskega pojma *tore*) je v tem besedilu le klavrn način, *polastiti se teksta, ki je seksi zato, ker je za nekoga drugega sveto*. Zato je razumljivo, da Badiou noče videti nasledkov Pavlovega teksta za svojo lastno refleksijo: ni zmožen opraviti še enega refleksivnega akta in se vprašati, kakšen je pravzaprav status diskurza njegove knjige v

luči pavlovskega nauka. V svojem zavračanju možnosti verovanja se namreč delo – paradokсно – izkazuje kot izraz skrajno „komunitarnega“ mišljenja. Retorika univerzalnosti je v njem le preplašena gesta, ki naj magično univerzalizira lastni nazor, o katerem pač Pavel ne bi imel najboljšega mnenja: „Kajti od stvarjenja sveta naprej je mogoče to, kar je v Bogu nevidno, z umom zreti po ustvarjenih bitjih: njegovo večno mogočnost in božanskost. Zato so ti ljudje neopravičljivi. Čeprav so namreč Boga spoznali, ga niso kot Boga slavili ali se mu zahvaljevali, marveč so postali v svojih mislih prazni in nespametno srce jim je otemnelo. Domišljali so si, da so modri, pa so ponoreli.“ (Rim 1,18–21).

V Badioujevem delcu je natrosenih tudi nekaj aktualističnih razmišljanj o Franciji in „današnjem svetu“; gre za zelo površne misli bivšega maoista, vredne kakšnega upokojenega partijskega novinarja, ki na jesen življenja obiskuje tečaje psihoanalize (to zapisujem z krščansko-anarhistično žalostjo, ne z desničarsko škodoželjnostjo...). Nivo je npr. razviden iz domisleka na str. 23, ki bi ga lahko naša Zveza združenj borcev modificirala in sprejela za svoj slogan: „Rečemo lahko, da se peščica pripadnikov odporniškega gibanja v letu 1940–41 nahaja v istem položaju kot Pavlovi Korinčani: nanje in samo nanje se je dopustno sklicevati, če naj naznačimo nekaj realnega Francije“. Skoraj bi pozabil: delu je dodana spremna beseda Slavoja Žižka *Alain Badiou kot bralec svetega Pavla*. Gre za priložnostni zvarek po preizkušenem receptu: Althusser (diskretni šarm marksizma) + levo desno kakšen citat iz nemške klasične metafizike + prizor dva iz kakšnega dobrega filma + znameniti obrat „in vendar ima stari (= Lacan) vedno prav“. Za občudovalce Lacana in njegovega preroka verjetno zelo zanimivo branje.

- 1 Prim. Anthony C. Thiselton: *The two Horizons*, Grand Rapids (Eerdmans) 1980; *Isti: New Horizons in Hermeneutics*, Grand Rapids (Zondervan) 1992, z obsežno nadaljnjo bibliografijo.
- 2 Prim. npr. M. Heidegger: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main 1995 (GA II, zv. 60).
- 3 Prim. npr. P. Ricoeur: *Lectures 3. Aux frontie+res de la philosophie*, Paris 1994.
- 4 Prim. npr. njegova eksegetska izvajanja v eseju »Križ čež bit« v knjigi *Bog brez biti/Bog, ne da bi to bil (Dieu sans l'être)*, Paris 1982, str. 124–148; v mojem prevodu so izšli v: *Nova revija* 16, št. 177/178 (januar–februar 1997), str. 163–185.
- 5 Tako lahko tudi v slovenščini beremo delo marksista M. Machovca: *Jezus za ateiste*, Celje 1977; med najprodornejše sodobne raziskovalce Nove zaveze npr. sodi John Dominic Crossan, ki tudi – vsaj metodološko – izhaja iz očitno ateiziranega postmodernega obzorja.
- 6 Prim. npr. moje uvode v Pavlova pisma v *Standardnem slovenskem prevodu* ali za podrobnejše analize A. George in P. Grelot (izd.): *Uvod v Sveto pismo nove zaveze*, Celje 1982.
- 7 Prim. npr. za osvetlitev teh pojmov npr. G. Kittel: *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids 1985, ponat. 1990; *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (izd. H. Balz/G. Schneider, Stuttgart et al. 1992 ali kakšen drugi sodobni slovar biblične teologije.
- 8 Prim. G. Kittel, nav. d. s. v. *diá*, str. 150.

BIBLIJA FEMINIZMA – NE PO NAKLJUČJU (Simone de Beauvoir: Drugi spol, Ljubljana, 1999)

»Drugi spol« ni le najpomembnejša knjiga francoske pisateljice in filozofinje Simone de Beauvoir (1908–1986), ampak sodi sploh med najvplivnejše knjige dvajsetega stoletja. Čeprav se avtorica v času njenega nastanka ni imela za feministko, ampak je rešitev ženskega vprašanja še pričakovala od socialistične revolucije, je »Drugi spol« postal nekakšna biblija feminizma. In takšnega statusa nobena knjiga ne dobi po naključju.

»Drugi spol« je sicer tudi oblikovno klasično delo – jasno, lepo zgrajeno, s številnimi ponazoritvami iz literature, zgodovine, mitologije, psihologije in psihopatologije, vendar moram priznati, da sem ga prebiral s težavo. Razlog ni to, da je po obsegu prava »knjižurina«, ki obsega skoraj tisoč strani, tudi me ni nič motilo pri prevodu, saj je prevajalka svoje težko delo opravila več kot odlično. Niti nisem imel težav zato, ker sem slučajno moški. Pravzaprav bi »Drugi spol« bral z večjim nelagodjem, če bi bil ženska. Zdelo bi se mi namreč, da se za mojo stvar bojuje brez prave utemeljitve.

S tem priznanjem se nikakor ne želim pol stoletja prepozno vaditi v književni zvrsti ogorčenih zapisov, s katerimi so se na objavo knjige odzvali tako z desnice (»dosegli smo skrajno mejo odvratnosti«, je besnel Mauriac in »Drugi spol« je končno prišel celo na vatikanski indeks) kot z leve (kolumnisti francoske komunistične partije so kar tekmovali v obsojanju njegove nemoralnosti). To v času, ko je razgaljanje intimne postalo tako rekoč *main stream*, ne bi bilo le brez vsakega smisla, ampak bi bilo v nasprotju z dejansko etično kvaliteto dela. »Drugi spol« je namreč kljub temu, da je včasih zastarel (npr.

v bioloških izvajanjih ali razumevanju spolnih praks), preveč osebno obarvan (npr. v negativnem vrednotenju materinstva) in hermenevitično naiven («mnoge današnje ženske, ki so imele srečo, da so dobile nazaj vse privilegije človeškega bitja, si lahko privoščijo razkošje nepristranskosti; občutimo celo jasno potrebo po tem»; I, 26), predvsem pa oropan humorja v obravnavanju vendarle večkrat precej smešnih zadev, še danes prepričljiv kot resnoben etični apel, kot klic k osvoboditvi ženske, kot upor proti njenemu zatiranju in podrejenosti, kot poziv k absolutni enakopravnosti spolov. Kot nasprotovanje stereotipom o ženski in kot rušenje predsodkov, ki mu ne more nasprotovati nihče, ki si zavestno ne izvoli mesta na smetišču zgodovine.

Vendar apel potrebuje argument. In tu se po mojem začnejo težave. Delo de Beauvoirjeve je sicer pisano na filozofsko visoki ravni; njena antropologija se jasno vpišuje v eksistencialistično-fenomenološko izročilo in se izogiba obeh redukcionizmov, ki sta bila popularna v njenem času, marksizma in psihoanalize, čeprav spretno uporablja njune uvide («samo spolnost, samo tehnika, če nista vključeni v celoto človeške realnosti, ne moreta ničesar razložiti»; I, 90). Samostojno in odločno načrtuje obzorje, ki ne povzema le temeljne vsebine predhodnih feminističnih diskurzov, ampak je »hkrati tisti element, v katerem je priganan do polja sam utemeljujoči princip celotnega zaporedja«, (kakor v lucidni spremni besedi heglovsko formulira Eva D. Bahovec), in s tem zarisuje tudi horizont poznejših feminističnih teorij – tudi tistih, ki de Beauvoirjevo kritizirajo.

Problem »Drugega spola« vidim v njegovem najsplošnejšem razumevanju človeka oziroma ženske. Če namreč bogato tkivo misli de Beauvoirjeve (ki se sprehaja od analize zgodovinskih oblik ženske podrejenosti prek fenome-

nologije individualnega ženskega izkustva v otroštvu, deklištvu in zakonu, v spolni iniciaciji in lezbičnem odnosu do opisov ženskih »situacij« in »upravičevanj«) ogolimo do kosti, jo vodi želja teoretsko odpraviti vsako prepričanje o obstoju slehernega »eidosa«, bistvenega lika ženske, vsake večne ženskosti. »Ženska se ne rodi, ampak to postane«, kakor se glasi najbolj znan stavek dela. V osnovi je človek praznost eksistence, projekt oblikovanja obstoja brez vsakega bistva (tu seveda vidimo, zakaj so seksistični ciniki Simono lahko tudi v filozofskem smislu poimenovali »Notre Dame de Sartre«). Vendar to ne pomeni dejanskega primata tega skrivnostnega brezbitvenega »se«, ampak prvenstvo *teles*a. Žensko (in moškega) de Beauvoirjeva misli »postkartezijansko« predvsem kot *telo*-v-svetu, kot sovpad zgodovinsko posredovane zavesti in telesnosti: »v resnici je moški tako kot ženska meso, torej pasivnost, z njim se poigravajo hormoni« (II, 583). Podrejenost ženske moškemu izhaja po eni stani iz njene biološke šibkosti (»ženska je šibkejša od moškega; ima manj mišične moči, manj rdečih krvnih teles, manjše dihalne zmogljivosti; teče počasneje, dvigne manjšo težo, skorajda v nobenem športu ne more tekrovati z moškimi; v boju mu ne more kljubovati«; I, 63), po drugi strani pa iz zgodovinskega razvoja, v katerem je ženska zaradi svoje vkljenjenosti v ekonomijo reprodukcije izločena iz boja za oblast. Ženska v tem razvoju postaja »Drugi«, medtem ko se moški konstituirajo kot »subjekt« in »Absolutno«. Z razvojem zasebne lastnine in države se takšen položaj institucionalizira. (Slabšalni odtenek drugosti in primat subjekta kažeta na to, da je misel de Beauvoirjeve ujeta v novoveško metafiziko subjektivnosti, kar prihaja na dan tudi v njeni površni kritiki Lévinasa, ki je – mimogrede – s svojo subverzijo ontologije istosti omogočil prav postmetafizično mišljenje ženskosti,

kakršnega danes razvija npr. Catherine Chaliere).

Ob tako »telesnem« razumevanju ženske so me obhajale malce demonične misli (ni naključje, da sta tako *diabolus* kot *advocatus diaboli* moškega spola): zakaj moški tako pojmovane ženske pravzaprav ne bi zatirali? Ali »Drugi spol« sploh kaže na ontološko oporo, ki bi omogočala etični upor in poziv k osvoboditvi in enakopravnosti ženske? Biologija namreč tukaj »šibkejšemu« spolu ne more pomagati, marksistično razumljena zgodovina spet ne, saj se v njej ženska lahko opira na etos le kot brodolomec v morju na desko. Tudi eksistencialistična utemeljitev etike, na katero se naslanja de Beauvoirjeva, se mi zdi precej preslabotna: pojmovanje, da se moški s tem, ko odrekajo ženski enakopravnost, odtujujejo sami sebi, da se človeški *Mitsein* uresničuje le v iztezanju k drugim svobodom, je preočito ujeto v znotrajspolno retoriko, v žensko tolaženje žensk.

Etična resnoba apelala bi zahtevala drugačno utemeljitev. V skrivnostnem spisu »Alkibiad«, ki ga je grško izročilo pripisovalo samemu Platonu, se je začelo pojmovanje človeka, ki je oblikovalo tisočletja judovske, krščanske in islamske duhovnosti, a ga je modernost že skoraj pozabila: »Ker človek ni niti telo niti telo in duša skupaj, ostaja po mojem ta (možnost), da ni bodisi nič, ali pa, če je nekaj, ni naposled nič drugega kot *duša* ...«.

Ženskost, ki bi se želela osvoboditi podrejenosti, se ne bi smela misliti kot izvoren sovpad zgodovinsko posredovane zavesti in telesa, ampak kot *duša*: kot predtelesna, predspolna in nadzgodovinska polnost človeškosti. Ženska lahko kot biološko šibkejša in v kontigenci zgodovine podrejeno bitje zahteva absolutno enakopravnost le tedaj, če se razumeva kot utelešena duša, v bistvenem enaka in samo v odnosu do dane nebitvenosti telesa vendarle »eidetsko« različna od moškega.

»Drugi spol« nam tako danes *per negationem* daje misliti, da do-mišljen feminizem pravzaprav ni feminizem, ampak splošni etični in duhovni projekt onstran vsakega spola.

BRANJE SÁMO ALI NESKONČNI POGOVOR

(Maurice Blanchot: Blanchotovi obrazi,
Ljubljana, 2000)

Tokrat vsaj tri branja po izbiri ... Prvi slovenski knjižni prevod besedil Maurica Blanchota (r. 1907), enega najvplivnejših avtorjev povojne Francije – njegovo delo na primer slišno, še bolj pa neslišno odmeva v spisih Lévinasa, Foucaulta, Bataillesa in Derridaja – je namreč cvetober, uredniško-bralski izbor njegovih izbirčnih branj.

V skrbno urejeni in prevedeni knjigi najdemo kratke zapiske ali malo daljše eseje o pisani družini literatov in mislecev – Bergsonu, Rilkeju, Proustu, Kierkegaardu, Mojstru Eckhartu, Gidu, Sartru, Kafki, Baudelairju, Mallarméju, Nietzscheju, Pascalu, Simone Weil in Marquisu de Sadu – izbor recenzij, ki jih je Blanchot sprva objavljajal v raznih revijah in pozneje združil v nekaj knjig. Kljub temu, da je Blanchot tudi sam zanimiv pisatelj in mislec, ki je marsikaj pomembnega povedal tudi o nevknjiženih stvareh – zlasti pronicljive so njegove eks-totalitaristične (pred drugo vojno je bil tesno povezan s francosko desnico) kritike totalitarizma in vizionarske slutnje družbe, v kateri bi v nasprotju s fašistoidnimi skupnostmi prišlo do izraza resnično spoštovanje drugačnosti bližnjika – , se izbor Vida Sagadina omejuje na »kritiške«, bralske Blanchotove tekste. Mnogoterost obravnavanih besedil – preveč jih je in premalo za knjigo, pregosta in prerodka so za zapis o njej – toliko bolj razgalja skrivnost Blanchotove misli: *branje sámó*. V Blanchotovih interpretativnih skicah se namreč z veliko miselno zgoščenostjo dogaja »neskončni pogovor« – naslov ene od njegovih knjig –, v katerem francoski mislec stopa v dialog s prebranim. Branje je sprejemanje tujega sveta. Razumevajoče razbi-

ranje črk je takšno izstopanje iz sebe, ki se zdi nemogoče. Razumemo namreč lahko le to, kar je del našega sveta. Drugost besedila je v branju brž prevedena v nekaj domačega. To velja tudi za pristni jezik: za pesniški jezik in jezik mišljenja, kjer sicer v absolutni individualni transgresiji spregovarja »bit, ki želi biti izrečena, in govorica, ki želi biti«. Blanchot se sam dobro zaveda aporetike branja. *Vendar se ji ne ukloni*. V tem je temeljna očarljivost njegovih esejev, ki s svojo mirno, skoraj apatično kontemplativnostjo prikrivajo bolečino teptanja lastnega obzorja. Njegova strast sicer ostaja skrita, vendar pa Blanchot – za razliko od večine sodobnih mislecev in s precej večjim bralskim talentom od svojih najnadarjenejših »učencev«, ki prebrano vedno znova natezajo na Prokrustovo posteljo svojih teorij – res bere. Napor bralca je ustvarjanje praznine, v kateri z izničenjem lastnega obzorja zasije drug svet, svet drugega. V Blanchotovem branju je opazna velika bistrournost in odsotnost vsakega nastopaštva, ki po krivici nosi ime Akademije: tu se bere in zapisuje v resnični samoti. V sveti indiferenci, brezbržnosti do drugega bralca. Pisava se zdi le orodje bralske pozornosti. Blanchot ne hlepi po učinku, noče zaslepljevati s paradoksnimi obrati, ampak ohranja budno le *svoje* mišljenje: pri tem paradokсно zrenje ne zlorablja duhovitosti in se ne izgublja v gostobesednosti, ampak notranja protislovja »brane« misli stke v *njeno* najznačilnejšo svojskost. Avtorji oziroma njihovi teksti – pesniški, filozofski, mistični, erotični – Blanchotu ne služijo kot izhodišče za izlet v lastno filozofijo, ampak kot predmeti, ob katerih izpraznjuje in umirja svoj pogled. Zasedovanje temeljnega toka, globinske strukture brane, se izraža v na videz jasnih stavkih, ki pa vselej nekako brez konca ne odmikajo le branega avtorja, ampak spodjedajo tudi sami sebe, najsi piše o pisateljih (»Kdor bere

Kafko, se je torej prisiljen spremeniti v lažnivca, vendar ne v popolnega lažnivca ...«), filozofih (»Temeljna poteza Nietzschejeve resnice je v tem, da jo lahko razumemo le napačno, da je predmet neskončnega nesporazuma ...«) ali duhovnih avtorjih (Simone Weil »o skritem Bogu govori odkritosrčno, z gotovostjo in pri tem pozablja, da prav ta nediskretnost skorajda povsem razvrednoti vse, kar govori«). Če bi bil Blanchot stripovski junak, bi imel prazen oblaček.

Samospodjedanje ni le zvestoba temu, kar občuti kot temeljno potezo vsake misli (»misel mora, kolikor natančneje se ji uspe izraziti, toliko bolj nekje v sebi ohranjati nekakšno zadržanost oziroma prostor, ki bi pripadal neke vrste ne-misli, prostor, ki bi bil nenaseljen in nenaseljiv, nekaj takega kot misel, ki se ne bi pustila misliti«), ampak je zanj branje očitno simbol temeljnega spoznavalskega odnosa, ki ga imamo do resničnosti. *Ko se Blanchot osvobaja svoje individualnosti in daje prostor tujim mislim, poezijam in ekstazam, ga ne zanima zbirateljstvo tujih izkušenj, ampak izmerja dimenzije praznine, ki bi lahko v sebi nosila vse izkušnje, jih razumela in s tem postajala resničnejša od njih samih.* V bistvu ga zanima dvojno obličje neskončne praznine: smrt in Absolutno. Ali morda točneje: smrt, ki je Absolutno, radikalna smrt, ki je epifanija Niča. V vprašanju branja se zgosti – če uporabimo njegov izraz – »vprašanje brezinteresnega gledalca«: »Stanujem v neki sobi, ne morem iz nje, vendar pa govorim o tem, kar se dogaja znotraj, kakor da bi jo opazoval od zunaj, skozi luknjo v ključavnici«. Kljub temu, da je branje »pred ali za aktom razumevanja«, tako postaja absolutni spoznavni akt. »Branje ničesar ne spreminja niti ničesar ne dodaja; stvari pusti take, kot so; je oblika svobode, toda ne svoboda, ki daje ali jemlje; je svoboda, ki sprejema in soglaša, ki pravi da, saj ne more drugega kot

reči da.« In kaj je v tem aktu spoznano? Verjetno vselej drugačna temeljna neznanost in neznanskost, za katero je »celo beseda mistično preveč določujoča«, kot beremo v njegovi oznaki Rilkejeve poezije.

Samospodjedanje interpretacije, ki v tekstih razpira praznino, v kateri je očiten sijaj absolutne skrivnosti, ima po mojem samo eno napako. *Preveč je uspešno*. V strahotno veliki pretenziji – ne sme nam je prikriti Blanchotova skromnost, ki ga vodi tako rekoč do javno-zgodovinskega izginotja (menda nihče ne ve niti tega, ali je še vedno živ ali ne) – se skriva tudi njena meja. Kljub temu, da bi obsežnejša razlaga lahko pokazala, kako njegovo razlago »svetlih« avtorjev, npr. Simone Weil ali Mojstra Eckharta, vendarle vodi drugačna logika kot branje »temačnih« piscev, npr. de Sada ali Baudelaira, je prav v skoraj popolni zakritosti te razlike – skoraj popolnem uspehu – po mojem skrit največji neuspeh Blanchotovih branj. Blanchot preveč razume tam, *kjer bi se misel sama morala obsoditi na nerazumevanje*. Popolni zrcalnosti v nekaterih esejih manjka prvobitni etični odziv na prebrano: samoomejitev, ki bi šele res omogočila neskončnost. Motnost, ki bi porodila pravi sijaj. Je namreč svoboda, ki beroč pušča biti vsemu in ki sprejema vse, človeška? Gre človeku? Ali angelom? Ali Bogu? Ali sploh komu? *Ali pa ravno želja po takšni praznini pomeni že temeljno bralsko zameglitev slebernega Zrcala?*

Morda ta vprašanja pomenijo šibkost tretjega, mojega branja. Nemara pa kažejo, da je v Blanchotovem branju odsotno četrto, bližina, ki ni več stvar odseva, ampak življenja v pre-branem: »če hočeš brati več, sam postani Spis, sam Bistvo« (Angel Silezij).

„KO SI DOBRA Z MANO, VSA TEŽKA INDUSTRIJA
PRENEHA DELATI“:

RODOVITNA BOLEČINA APOSTAZIJE

(*Yehuda Amichai: Ura milosti, Ljubljana, 1999*)

Jehuda Amihaj je pred kratkim umrli klasik hebrejske poezije. Njegovo pesništvo je v domovini, Izraelu, izredno priznano, deležno je bilo celo politične podpore in promocije (v svojih govorih ga je pogosto navajal Jicak Rabin; sam Amihaj je bral svojo poezijo na proslavi v Oslu, ko so podelili Nobelovo nagrado za mir Rabinu, Jaserju Arafatu in Šimonu Percu). Tako odmevna poezija je postala kmalu zanimiva tudi za tujino: Amihajeve pesmi so prevedli že v več kot 30 jezikov, celo v kitajščino in japonščino. Zdaj lahko beremo njegove izbrane pesmi tudi v slovenščini, v odličnem prevodu Uroša Zupana.

Amihaj je bil rojen leta 1924 v Nemčiji, v Würtzburgu, v verni družini, ki se je kmalu po Hitlerjevem prihodu na oblast izselila v Palestino. Od zgodnje mladosti, ko se je v drugi svetovni vojni priključil britanski vojski, vse do starosti, se je Amihaj udeleževal vseh pomembnih spopadov, v katerih je Izrael branil svojo samostojnost in širil svoja območja. V času miru je študiral Biblijo in hebrejsko književnost na Hebrejski univerzi in poučeval na srednjih šolah.

Pesnikova priljubljenost v Izraelu ima verjetno preprosto razlog: mojstrsko izraža življenjska občutja in modrost današnjega Izraela. Silovitost in prepričljivost njegove poezije, ki nam postaja kot kakšen grenak sadež ljubša ob vsakem novem branju, je zakoreninjena v konkretnem prostoru izraelske povojne eksistence, nove izkušnje samostojnosti. Amihajev pesniški izraz je drzen, prevratniški. Iracionalnost njegovih odpuljenih prispevkov

deluje osvobajajoče (npr. v čudovitih Pesmih za žensko: „Tvoja desna roka visi iz tvojih sanj/tvoji lasje študirajo nočno olajšanje/iz raztrganega učbenika vetra“ ali „Ko si dobra z mano/vsa težka industrija preneha delati“). Formalno in jezikovno je Amihaj inovator in prav s svojo inventivnostjo je bistveno vplival na vso sodobno hebrejsko poezijo. Vendar pa je njegov modernistični „upor“ skrajno nadzorovan in preiščen. Če je stiska sodobne poezije nezmožnost komunikacije, zaprtost v monadičnost doživljanja ali kičasto igranje z golim učinkom jezika, se je Amihaj znal izogniti obojemu: lapidarne pesmi, v katerih se posvečeno besedje izročila povezuje s sodobnim, nastajajočim hebrejskim izrazjem, besediščem tehnike in administracije, vedno uspejo posredovati pesnikovo intuicijo. Amihajeva jezikovna revolucionarnost izraža vse palete življenjskega občutja: od smeha do žalosti, od prefinjene samoironije do erotične strasti.

In vendar se zdi, da vsa pesnikova občutja in uvidi krožijo okrog nevidnega središča.

Kaj je ta skrivni center Amihajeve poezije? Tiha bolečina („včasih gnoj/včasih poezija/a vedno se nekaj izloči, vedno bolečina“), vendar ne kakršna koli. Tiha bolečina od-stopa, ki v svoji absolutnosti morda sploh nima imena. Ali pa jih ima mnogo: melanholija apostazije, odpada od Boga, tradicije, zapovedi, očetov („Dvaintrideset let vlečem s sabo/poteze svojega očeta/večino sem jih spotoma odvrigel/da bi si olajšal breme“). Amihaj je zapustil vero svojega očeta. Tesnoba te zapustitve – ki ni le njegova, ampak je tesnoba celotnega sodobnega sekulariziranega Izraela – stalno zaznamuje njegovo izrekanje, na jezikovni – in ne samo na jezikovni ravni. Žalost zaradi ločitve od preteklosti je usodna, saj nikoli ne more izginiti prav kot *moja* preteklost, ki je predpostavka moje sedanje resnice („Tudi skozi rano v mojih prsih/kuka

Bog v veselje“). Znamenje te „apostatičnosti“ Amihajeve poezije so prispodobe Biblije in hebrejske srednjeveške poezije, ki se pojavljajo na ključnih mestih skoraj vsake pesmi – vendar odlikujejo svet, ki je izgubil temeljno mejo, s katero svetopisemski Bog vzpostavlja sebe kot Boga in svetnost sveta. Amihajev svet estetizira in s tem odpravlja etiko („Prekrasen je svet, ki se zbuja zgodaj, da bi delal zlo/prekrasen je svet, ki zaspi, da bi grešil in odpuščal“). Tisočletna tradicija hebrejskega pesništva tako postane metafora povsem sodobnega občutja življenja. Prispodobe odpirajo nadsmisleni prostor, kjer hoče stati pesnik, sit obenem nadsvetnega in nesvoje-ga sveta („skozi katero razpoko bom videl/bel stanovanjski projekt svojih sanj/in bosonoge tekače na pesku“; „še vedno sem parabola/brez najmanjše možnosti/da bi postal njen pomen“). Svetopisemske in talmudske podobe so zakrivljene v erotiko (Jakob in angel, Pesmi za žensko), v analitiko lastnega doživljanja sveta („V polni strogosti milosti“).

Sam sem se ob branju te očarljive poezije večkrat vprašal, kaj je pravzaprav mišljeno s takšnimi – tako razumljivimi in tako nerazumljivimi – verzi kot je „In Kasnejši preroki kraljestva mojih žil so prerokovali v nebesni svod tvojega mesa“ ? Ali ne gre le za transgresijo, ki potrebuje očeta in postavo, da lahko zapušča očeta in prelamlja postavo? *Lahko ta pesniška beseda živi sama? Brez upora, zunaj upora? Ali ni le znamenje prebajanja svetov, podobno kot nekdanj na katoliškem Zahodu poezija Baudelaira ali Rimbauda?*

Za konec še beseda o prevodu. Uroš Zupan pesmi sicer ni prevajal iz izvornika, ampak iz avtoriziranih angleških in nemških prevodov, vendar se mu je kljub temu nedvomno uresničila želja, ki jo je zapisal v uvodu: „skozi oklep vmesnega jezika“ je dejansko „presijalo nekaj tiste

svetlobe, svečane mirnosti in blage ironije, ki jih ima Amihajeva poezija v originalu“. Jezik prevoda je klen, nespakljiv, tekoč; uporaba paratakse in kopičenje veznika „in“ daje tudi poslovenjeni poeziji semitski pridih. V primeru jezikov, ki jih pozna le peščica ljudi, je takšno prevajanje prek vmesnega jezika nedvomno smiselno, če se hočemo vsaj približno seznaniti z bogastvom „manjših“ književnosti. Kvalitete prevoda ne zmanjšajo niti nekatere drobne napake. Tako je npr. „Duhovnik“ na str. 91 (verjetno tudi str. 13) nedvomno Pridigar, saj je iz konteksta razvidno da gre za znameniti izrek sveto-pisemske Koheletove (Ekleziastove) knjige (isti spodrslijaj se ponovi večkrat v spremnem besedilu, intervjuje Josepha Cohena (prev. T. Porenta) s pesnikom, prim. str. 105); „Balamski mlini“ so bržkone „Bileamovi“ (Slovenski standardni prevod) oz. „Balaamovi mlini“ (prim. 4 Mz 22). Včasih pa je videti, da je že angleški prevod prisiljen žrtvovati ključno ambivalenco izvornika, npr. v pomembnem verzu zaključne pesmi Zupanovega izbora: „V moji deželi, imenovani sveta, večnosti ne dovolijo obstajati: ločili so jo na majhne vere, razdelili na božje cone“. V hebrejščini je izraz za večnost, *olam*, obenem beseda za svet: hkrati z odporom do konfesionalnega parceliziranja resničnosti nam z neprevedljivo pregnanco spregovarja pesnikova zavezanost svetu.

Morda je rodovitna bolečina Amihajeve apostazije navsezadnje prav to: skušati izreči le svet, a mimo sebe, proti sebi, brez konca izrekati večnost.

IHTAVO RELIGIOZNA KOT ZELO NERELIGIOZNA KNJIGA

(*Slavoj Žižek: Krbki absolut, Ljubljana, 2000*)

Za religioznega velja danes predvsem tisti človek, ki je prepričan, da pozna odgovore na temeljna vprašanja o izvoru sveta in smislu zgodovine, o ceni življenja in smrti, in se teh odgovorov oklepa s trmasto gotovostjo, ki ne dopušča nobenega ugovora ali dvoma. Takšno razumevanje religioznosti je vsaj toliko napačno, kolikor je spričo zgodovinskih deviacij pobožnosti razumljivo. Izvorno razumljena religioznost je namreč – povsem nasprotno – strahospoštljivo zadržanje do resničnosti, *eu-sé-beia*, kot so to držo imenovali Grki. *Eusebés* je človek, ki ve, da je s stvarmi morda povsem drugače, kot si misli sam, in zato spoštuje *skrivnostne* silnice življenja. Ve, da res vemo malo ali nič. Če – v monoteistični zgostitvi religioznosti – že govori o „Bogu“, govori pravzaprav o Neznanskosti, ki bi lahko ne bila „Bog“, saj bi lahko „bila“ brez sveta. Če „veruje“ v takšno ali drugačno manifestacijo svetega in božanskega, govori o nečem, kar bi se lahko zgodilo povsem na drug način. Če govori o svojem odrešenju – tudi če o njem govori z „gotovostjo“, govori o njem kot o nečem, kar bi lahko bilo povsem drugače in kar ostaja nekaj negotovega.

Žižkova knjiga *Krbki absolut* je – odvisno od tega, za kakšen pojem religioznosti se odločimo – tako ihtavo religiozna kot zelo nereligiozna knjiga. Ta ugotovitev je temeljna, kljub temu, da gre za tekst, ki se uvršča v razdelek filozofije in kulturnih študij (Filozofi so danes – žal – postali novodobni fanatiki, čeprav so le redki *eusebeîs*). *Krbki absolut* namreč podaja avtorjeve teze z

gotovostjo, ki ne dopušča dvoma ali negotovosti, po drugi strani pa nikjer ne dopušča niti malo možnosti, da bi morda lahko bilo s kakšno rečjo drugače. Njen avtor pač „drži boga za jajca“, kot lahko zapišemo navdihnjeni od spolnih ponazoritev, ki jih je v knjižici v izobilju.

Žižkovih tez kljub podnaslovu ni le enajst, čeprav so zlepljene v enajst poglavij. Zvrstno gre za nekakšno „svaštaro“: Žižek v verigi asociacij, ki so včasih dolge le nekaj odstavkov, včasih pa nekaj strani ali celo poglavje, govori npr. o coca-coli, o delovanju današnje umetniške scene in sodobnem slikarstvu, človekovih pravicah in desetih Božjih zapovedih, literaturi Toni Morrison in samomoru, o poznem Schellingu, Heideggru, budizmu, židovstvu in protislovjih sodobnega kapitalizma – in ker seveda o vsaki zadevi postavi kar lepo število tez, je knjiga za svojih 120 strani precej intenzivna. Kot bi poslušali subjekt absolutnega vedenja dan po tem, ko je doživel živčni zlom in je njegova vsevednost postala kolaž fragmentov. Vendar pa za šalami, prispodobami, ilustracijami iz filmov bdi konsekvantna in stroga Žižkova drža, ki te asociacije organizira: njegova teza o marksizmu je (poenostavljeno) trditev, da je psihoanalitično interpretirani marksizem še danes relevanten uvid v logiko protislovij sodobne postindustrijske družbe, teza o krščanstvu pa trditev, da je izvorno razumljeno krščanstvo v temelju preseganje etičnih zagat, v kakršne nas pahnejo drugi etični sistemi. Prva poz(icij)a je znana – Žižek kot marksistični poslednji Mohikanec, druga je na prvi pogled presenetljiva. Žižek se v knjižici predstavi kot razodevalec polne resnice krščanstva, nekakšen manihejski Tolažnik, ki uvaja v polnost krščanske resnice. Toda presenečenje je le navidezno: tudi ta druga poz(icij)a je v temelju samo različica prve in sledi isti logiki. Žižkov marksizem je namreč „religiozno“ vztrajanje pri subverzivnem Marxovem kategorialnem

aparatu, toda brez sleherne revolucionarne strasti, brez odprtosti za realno možnost drugačne družbe. Morda enajst tez, toda brez enajste teze. Marksizem je resničen, „čeprav brez utopično-ideološkega pojma komunizma kot njenega inherentnega standarda“. Žižkov „prelom s kapitalističnim horizontom“ je zato nekakšna depresivna sestra Heglove Minervine sove; kljub vsem obratom ostaja kripto-prokapitalističen tarnajoči diskurz. Podoben odnos do drugosti izpričujejo misli o krščanstvu. Za avtorja je krščanstvo še danes zelo relevantno, toda brez vse metafizične in eshatološke navlake. Žižek uči nekakšno kvazi subverzivno badioujevsko „krščanstvo“ brez Boga, Božjega učlovečenja in podobnih malenkosti.

Kakšen je osnoven obrazec, s katerim avtor izraža svojo dvojno tezo? *Paradoks*, in sicer njegova redka podvrsta: paradoks, ki nas fascinira, toda o katerem je bolje ne razmišljati. Praktično vsaka od Žižkovih paradoksnih trditev, ki jih postavlja v knjigi, se nam – če jo pretehtamo – pokaže vsaj kot neumestno pretiravanje (naj jih navedem samo nekaj, ki sodijo med *my favorites*: „Coca-cola ni običajno blago ... temveč blago, čigar sama ne navadna uporabna vrednost je neposredno utelešenje aure neizrekljivega spiritualnega presežka“; „realna osebnost stalinističnega vodje (je) povsem nepomemben, zamenljiv objekt, saj ni pomembno, če gre za realnega vodjo ali njegovega dvojnika brez dejanske lepote“; „abstrakcijo modernističnega slikarstva je tako treba dojeti kot reakcijo na preveliko prisotnost temeljnega konkretnega objekta, incestuozne Reči, ki ga sprevrže v gnusni objekt“). Mesto sprevrženja pojmov, generator Žižkovih paradoksov, je seveda lacanovska psihoanaliza s svojimi obskurnimi pojmi, npr. *objet petit a* kot magična „ničelna raven simbolne in-diference; točka, na kateri se sam Sveti Gral izkaže zgolj za kos dreka“. Vendar je kot

nadrazumno mesto zaobrnitve psihoanaliza pravzaprav povsem zamenljiva. Namesto nje bi lahko stal kakršen koli vsemogočen konverter pojmov. Žižek sam v bistvu sploh ni lacanovec. Je preprosto sofist s presežkom, ki lahko govori o vsem, kar mu podamo v govor, in nas zna vedno presenetiti, vendar vedno v okviru banalne ontologije: para-doks nas vrača nazaj na raven *doxe*. „Lacan“ je le *deus ex machina*, ki omogoča metaforizacijo, alegorizacijo slehernega simbolnega sistema, marksističnega, krščanskega in navsezadnje celo psihoanalitičnega. Zato je npr. Žižkovo razpravljanje o židovstvu in krščanstvu povsem nekoristno za tistega, ki hoče kaj zvedeti o teh religijah, ne le o Žižkovih predstavah o religiji – tako kot so že njegovi komentarji filmov pogosto povsem deplasirani in razkrivajo le držo komentatorja (npr. „resnično dušeče in psihozo povzročujoče izkustvo za otroka bi bilo imeti očeta, kot je Benigni – v filmu *Življenje je lepo* –, ki s svojo zaščitniško skrbjo izbriše vse sledi pretiranega presežnega užitka,“ ali „za Bess – v von Trierjevem *Lomu valov* – temeljni vir zadovoljstva ni sam spolni akt ..., temveč način, kako o njem POROČA pohabljenemu Janu“, kot da bi uboga Bess kakor koli uživala ...). Tudi številne grobe pozitivne napake – recimo teza, da je v židovski tradiciji Božja postava izkušena kot nekaj zunanje vsiljenega, naključnega in travmatičnega (v nasprotju s hagado o judovskem prostovoljnem sprejetju postave) ali temeljni kristološki nesporazum („krščanstvo ne postavi le podobnosti Boga in človeka, temveč postavi v liku Kristusa njuno neposredno identiteto“ ipd.), nam potemtakem ne smejo zbujati nejevolje, ampak so lahko le vodilo pri razumevanju logike samega Žižkovega osebnega diskurza. Presežek njegove sofistike je viden v trenutku, ko se Žižek odpove poslednji psihoanalitski po(zicij)i in začne zapisovati svojo izkušnjo, ki ohranja

sled *eusebeje*: „Kaj je Absolut? Nekaj, kar se nam pojavlja v minljivih izkustvih, denimo, ljubezniv nasmeh lepe ženske, ali celo prijazen nasmeh osebe, ki je sicer videti grda in groba – v takšnih čudežnih, toda *skrajno krhkih* trenutkih pride skozi našo realnost neka druga dimenzija.“

Tedaj nam za plehkostjo predvidljivih preobratov blagovesti po Slavoju, ki jo bodo ljubili doma in drugje, spregovarja človek. In vemo, čeprav *per negationem*: krhek ni Absolut, krhki smo mi. Kdor mi ne verjame na besedo, naj prebere to knjigo, ki trdi nasprotno.

IN JE TEKEL DALJE. FILOZOF ...

(*Wilhelm Baum: Ludwig Wittgenstein. Med mistiko in logiko, Celovec/Ljubljana/Dunaj, 2000*)

Pozitivizem je ena hujših kug, ki je zadela *studia humaniora* – ne toliko v svoji preprosti, filatelistični obliki, gojenju najbolj gojene od vseh znanosti (namreč poznavanja tega, česar ni vredno poznati), kot po svojem osnovnem razlagalskem manevru. Dobro, včasih celo nujno je poznati dejstva. Vendar je pravi pozitivizem ambicioznejši. Hoče razlago. Misel, pomen, besedo skuša razložiti iz resničnih ali izmišljenih podatkov o življenjski zgodbi nekega avtorja (tudi če si ne drzne tako daleč kot nekoč Alojz Kraigher, ki je zaslovel po svojem ovrednotenju Cankarjevega nočnega mokrenja za njegovo literarno ustvarjanje ...), medtem ko bi bilo dosti pravilneje – če je že potrebno iskati prvenstvo – samo življenjsko zgodbo razložiti iz neulovljivega središča besedila.

Zato mi je bila knjižica Wilhelma Bauma, v Celovcu živečega filozofa in teologa, na prvi pogled sumljiva. Njegovo delo sicer ni pozitivistično pretenciozno. Biti hoče le nekakšen „Wittgenstein za začetnike“, nezahteven uvod v delo zelo zahtevnega avstrijskega misleca, ki je postal prava ikona filozofije 20. stoletja. (Naj spomnim: v Wittgensteinovem razoru ni nastalo le več pomembnih filozofskih smeri prejšnjega stoletja, ampak je sam postal predmet romanov in dramskih besedil ter navdihovalec umetnikov; uveljavil se je kot tako velika avtoriteta, da so se nanj sklicevali analitični filozofi in borci proti analitični filozofiji, gejevsko gibanje in teologi; zaslovel je kot modni mislec, čigar priročni, tako rekoč multipraktični izreki, kot so „O čemer ni mogoče govoriti, o tem je treba

molčati“ ali „Meje mojega jezika so meje mojega sveta“, so danes del nujne prtljage polizobraženega snoba.)

No, od uvoda v nekega filozofa pričakujemo, da mnogotere vplive spelje nazaj k njihovemu izvoru in vsakomur razumljivo razloži bistvene poteze avtorjevega mišljenja. Baum je ubral nevarno bližnjico in se je te naloge lotil predvsem biografsko. Knjižica, ki nima niti sto strani, je pravzaprav Wittgensteinov življenjepis s filozofskimi izleti. Če odmislimo kratek uvod, je prikaz – predvidljivo – organiziran tako, da se začne z rojstvom junaka in konča z njegovo smrtjo: v prvem poglavju avtor opisuje Wittgensteinovo poreklo, otroštvo v Avstriji in začetek študija; v drugem študij v Cambridgeu, tretje in četrto poglavje se osredotočata na okoliščine nastanka prvega in najznamenitejšega Wittgensteinovega spisa, »Logično-filozofskega traktata«; odseku o letih, v katerih ni bil filozofsko dejaven, ampak se je posvečal poučevanju otrok, sledita bolj filozofska zaključna razdelka, v katerih Baum osvetli misel »poznega« Wittgensteina. Koristen dodatek delu je bibliografija, ki poleg virov prinaša tudi sekundarno literaturo, dopolnjeno s slovenskimi soočenji – med njimi se je v desetletjih nabralo že precej kvalitetnih besedil – z raznimi vidiki filozofove misli.

Biografiji sami ni kaj očitati; napisana je z izvrstnim poznavanjem virov in z mnogimi informacijami iz prve roke. Baum je med drugim izkoristil svoj domicil ter se je pogovarjal z ljudmi, ki so poznali Wittgensteina v času, ko je učil po ljudskih šolah na Koroškem. Ker je delo v izvorniku nastalo pred dobrimi petnajstimi leti, ni moglo upoštevati novejših prikazov biografskega raziskovanja (npr. pomembnega dela B. McGuinnessa: *A life. Young Ludwig 1889–1921*). Z ozirom na kratkost knjige je tudi razumljivo, da ji po eni strani manjka očarljiva širina kulturnozgodovinske panorame, ki sta jo v sedemdesetih po-

dala Allan Janik in Stephen Toulmin (»Wittgenstein's Vienna«) in po drugi strani minuciozen detektivski občutek za spornost detajla, po kateri se odlikuje uspešnica J. A. Eidinowa in D. J. Edmondsa („Wittgenstein's Poker«, 2001, v nemški izdaji naslovljena »Kako je Ludwig Wittgenstein udaril Karla Popperja z grebljico«). Dvomi, ki jih Baumovo delo zbuja v bralcu, so načelne narave. In vendar je knjižica tudi načelno sumljiva le na prvi pogled. Za navidezno pozitivističnim prikazom se namreč skriva pomembna, čeprav ne eksplicirana slutnja. Misli imajo tudi za Bauma svojo lastno usodo; oblikovane v zatišju življenja, v trenutkih preseganja znanega, živijo tako, da jih ni mogoče reducirati na svet dejstev. Vendar pa je *res filozofska misel le tista, ki je sposobna oblikovati življenje*. Čutimo, da je avtorjev interes za Wittgensteinovo biografijo pravzaprav zanimanje za *logiko same filozofske eksistence*. Baumovo delo je zanimivo branje prav kot fenomenologija filozofskega obstoja, ki se dviga do ponovljivosti in eksistencialne splošnosti.

In kot kaj se kaže ta pristna filozofska eksistenca, ki nima ničesar skupnega z akademsko filozofijo, do katere je imel Wittgenstein vedno odpor (»Profesorju filozofije predložiti kako filozofsko delo pomeni toliko kot bisere metati svinjam,« kot je zapisal v pismu Fickerju leta 1919)? Predvsem kot *atopia*, čudnost, neumestnost – vendar kot čudnost, ki presega golo čudaštvo. Wittgensteinova *atopia* – neumestljivost, ki ga veže na sokratski arhetip bivanja – je filozofska po tem, da ima *smer*. Filozofsko življenje je v osnovi življenje zaobrnitev, vrsta nepričakovanih zasukov, ki kažejo na skrito stanovitnost. Nimajo vsi možnosti za spektakularnost teh zasukov; Wittgenstein jo je imel. Izjemno bogat mladenič, egocentričen do solipsizma, živeč v času dekadence in splošnega kolapsa vrednot, je lahko svoje življenje oblikoval kot čisto »delo«.

Filozofskost njegovega življenja se najprej kaže v ne navezanosti na denar in snovne dobrine. V *smeri* te ne navezanosti. Mladi razvajenec zapravlja denar za anonimno financiranje revnih avstrijskih umetnikov (med drugimi Rilkeja, Trakla, Kokoschke in Else Lasker-Schüler ...) in se končno premoženju sploh odpove. V tem je vidna temeljna filozofska inverzija notranjosti in zunanosti: filozof je navzven reven, a notranje bogat, medtem ko zunanje bogastvo vodi do notranje revščine.

Nadalje je ta filozofskost vidna v zavračanju socialnega položaja ali še globlje, v snemanju najtežje od vseh spon: družbeno konstruiranega jaza. Tako se Wittgenstein pogumno bojuje na fronti, poučuje – ne sicer prav prizanesljivo do otrok – v ljudskih šolah, vrtnari v samostanu, se igra z mislijo, da bi postal menih; pozneje se kot univerzitetni profesor v Cambridgu hvali, da bere manj od katerega koli docenta v Angliji, emigrirati hoče v Sovjetsko zvezo in se med vojno preobrazi v bolničarja. Zanikanje socialno pričakovane vloge ga ne vodi v amoralno marginalnost, ampak se stilizira v odhajanje, v stalno bežanje od »množice« in njenih pričakovanj. Wittgenstein sicer ni osvobojen skrbi za »ugled«, vendar si za to osvoboditev prizadeva in kot najpomembnejšega misleca devetnajstega stoletja časti Kierkegaarda. Le človeškost, ki jo pridobimo z eksistencialnim »razčiščenjem«, nam lahko omogoči resnični uvid v zakone mišljenja (»Kako bi mogel biti logik, če nisem še niti človek? Predvsem si moram sam priti na čisto s seboj«, je zapisal v pismu B. Russlu leta 1914).

Filozofskost Wittgensteinovega življenja se nadalje kaže v njegovem spopadanju z lastno spolno identiteto. Nравstveni rigorizem tu ni le stvar posameznikove zgodbe, ampak kaže na najgloblji koren mišljenja. Wittgensteina težave s (homo)seksualnostjo ne vodijo do

atopičnega spolnega ekscesa, značilnega za psevdofilozofski življenjski lik modernosti, ampak do navora strogo etične eksistence («Od večno umazanega in polovičnega sem utrujen! Moje življenje je bilo doslej ena sama svinjarija – a mar naj bo tako v nedogled?»). Etos je v filozofiji nerazdružljivo prepleten z logosom. Ko je Russel nekoč Wittgensteina, ko je ta sredi noči kot ujeta zver tekal sem ter tja po njegovem stanovanju, vprašal, ali razmišlja o logiki ali o svojih grehah, je Wittgenstein odgovoril: »O obojem« – in tekal dalje.

V globini se kot središče Wittgensteinovega življenja – in kot os filozofske eksistence nasploh – kaže razprtost v Absolutno, dovzetnost za absolutno Skrivnost, ki je avstrijskega misleca vedno ločevala od enostransko razumarskih interpretov njegovega dela. Temeljno občutje filozofske eksistence je zavarovanost v Absolutnem, v »Enem in Vsem«, ki jo je Wittgenstein že pri 21 letih zaslutil v besedah preizkušane nezakonskega sina mlekarice v »Sestavljalcih križank«, Ludwiga Anzengruberja: »Ti pripadaš vsemu in vse pripada tebi. Nič se ti ne more zgoditi.«

Rdeča nit Baumove knjige so omembe virov in pričevanj, ki kažejo na to – v šolskih prikazih praviloma zamolčano – mistično-religiozno Wittgensteinovo strast, ki ima prostor onstran vsake konfesionalnosti («Bog se ne razodeva v svetu«, se glasi znana teza »Traktata«), a vendar s silovito, naraščajočo intenzivnostjo določa pot njegovega miselnega iskanja.

Med mistiko in logiko, pred mistiko in logiko je skrito življenje, ki omogoča prvo in drugo in ni več last posameznika. Baumova knjiga nam pomaga razumeti, da bi Wittgensteinove predsmrtne besede – „Povejte jim, da sem živel čudovito življenje“ – lahko bile nagrobni napis slehernega iskrenega filozofa.

INTERESI, KI NOČEJO POSTATI LJUBEZEN

*(Matjaž Vesel: Učena nevednost Nikolaja Kuzanskega.
Kuzanski in konstitucija univerzuma moderne
znanosti, Ljubljana, 2000)*

Ena najbolj divjih zgodb iz pozne antike, ki se ti lahko prikrade v sanje ali ti jih ukrade, se je godila nekje v skalnati Siriji. Neverni mladenič je bil zaljubljen v deklico, ki se je posvetila Bogu. Zalezoval jo je, nadlegoval, nanjo prežal vsepovsod, preučil in spoznal vse njene poti. Drhtel je ob misli na njeno lepo telo, zaobljubljeno niču, gorel od njenih plamenečih zenic. Vedel je o njej več, kot je vedela sama o sebi. Vsaj sam je tako mislil. Nekoč jo je presenetil v samoti. Vprašala ga je: Zakaj me stalno zalezuješ? Odvrnil ji je: Ker sem noro zaljubljen v tvoje oči. Dekle si je izdrlo oko in mu ga ponudila na dlani. Mladenič je zajokal in se spreobrnil – kar koli že to pomeni ...

Zgodba na prvi pogled nima nič skupnega s knjigo Matjaža Vesela o kardinalu Nikolaju Kuzanskem (1401–1464), enem najpomembnejših zahodnih filozofov, ki je v neki drugi zarji – prehodu srednjega v novi vek – skušal ohraniti, uveljaviti in domisliti filozofijo krščanskega novoplatonizma. Nikolaj sodi v neuničljivo družčino, ki služi neznansko Skrivnost za vsem znanim in vedenim, v pisano tovarišijo mislecev Enega, ki v Evropi živi vse od vrhov predsokratike do srednjeveških mistikov. Njegovi spisi se vpisujejo v to izročilo, obenem pa žarijo od napa ubesediti lastno izkušnjo korenite drugačnosti Absolutnega. Mislec iz Kuesa se je s svojim apofatizmom gibal v pokrajinah, ki se izmikajo kritiki metafizike: verjetno zato v časih, ki se imajo za dobo Božjega somraka, obnov-

ljeno zanimanje za njegovo misel, ki ga izpričujemo tudi na Slovenskem, od prevoda Nikolajevega temeljnega dela O božjem pogledu (prev. K. Geister, 1997) do ikonoloških študij Tineta Germa: Nikolaj Kuzanski in renesančna umetnost (1999) ter očarljivih strani v knjigi Igorja Škamperleta Magična renesansa (1999).

Vendar Nikolaj ne skače v absolutno Skrivnost kar na vrat na nos; njegovo filozofijo tvori zapleten sistem posredovanj, ontologija deležnosti, ki v vseh resničnostih prepoznava stopnjevito razkrivanje in zrcaljenje prvotne Resnice. Pomembne simbole nedoumljive resničnosti nam podaja *matematika*.

Matjaž Vesel spise Kuzanskega obravnava z ozirom na njihovo vlogo v procesu vzpostavitve »univerzuma moderne znanosti«, se pravi v prehodu od znanosti o večnem in nujnem do znanosti o matematiziranem empiričnem, zato je matematični vidik Kuzančeve misli razumljivo v ospredju njegovih analiz. Vendar pa se Vesel zaveda, da je Nikolajevo pojmovanje znanosti zakoreninjeno v širšem miselnem in duhovnem podjetju, zato knjigo uvede s prikazom njegovih osnovnih teološko-filozofskih misli, ki jih obnovi zlasti ob branju dela *De docta ignorantia* (O učeni nevednosti). Tako nam razloži pojme učene nevednosti, sovpadanja nasprotij in odnosa jezika ter matematike do Neskončnega (»Trije koncepti«), oriše temeljne poteze kardinalovega spekulativnega bogoslovja v njegovem prepletu negacije in afirmacije (»Krožna teologija«), nato v osrednjem delu knjige sledi njegovi filozofiji matematike in pojmovanju vesolja (»Filozofija matematike«, »Univerzum«) ter v končnem poglavju z analizo dela O Božjem pogledu rezultate svojih analiz spet aplicira na razumevanje osrednjih spekulativnih misli „najbolj zagonetnega od velikih nemških filozofov“. Vprašanje, ki si ga Vesel zastavlja, je jasno: »Kakšna je

Kuzančeva vloga v epistemološkem prelomu s tradicionalno *episteme*«. Njegov odgovor je trezen in uravnovešen: pri Kuzanskem lahko v nekaterih točkah celo pred Kopernikom zaznamo moment „epistemološkega preloma“, ki loči predmoderno vednost od matematiziranega univerzuma moderne znanosti, vendar pa Kuzanski kljub temu ne more veljati za predhodnika Kopernika in Keplerja. Sklepi knjige niso spektakularni niti novi; analize niso presenetljive. Vendar to v časih, ki hlastajo za hitrim učinkom in novotarijo za vsako ceno, ni pomanjkljivost. Kljub temu, da teza na zgodovinski ravni ostaja sporna predvsem zaradi poenostavljajoče epistemološke konstrukcije, ki jo jemlje za podlago svojega razmisleka, je na svoj način sprejemljiva. Veselova knjiga je predvsem zaradi disciplinirane razlage eno najboljših del slovenske filozofske historiografije; gre za mirno podajanje, ki metodično, brez velikih preskokov in s solidno erudicijo sledi svojemu avtorju, povzema njegove misli in ugotovitve poznavalcev njegovega dela (občasno sklicevanje na Lacana, J. C. Milnerja in slovenskih »avtoritet« za zgodovino znanosti in filozofije je bolj lokalpatriotski *hommage* okolju, v katerem Vesel ustvarja, kot resna referenca; ob branju ga lahko mirno odmislimo).

Učena nevednost je torej dobra in temeljita znanstvena knjiga. Vendar je to žal premalo. Tu se moram vrniti k antični zgodbi. Problem, ki ni samo problem Vesela, temveč problem celotne »znanstvene« tradicije, na katero se navezuje, je v spregledu dejstva, da se filozofska besedila, ki izvirajo iz duhovne izkušnje, izmikajo logiki domnevno objektivne znanosti – in to prav tako odločno kot odpuljena sirska devica. Znanstveni poskus vzpostavljanja kontrole nad besedilom, suvereno ohranjanje svojega horizonta, poznavanje vseh poti zasledovanega – vse to, kar se nam na prvi pogled lahko zdi kot odlika, dejansko

pomeni nemožnost stika s tem, kar zasledujemo. Morda je ta lov strastna navezanost – morda je vsa »duhoslovna« znanost strastna navezanost –, vendar onemogoča pravo dojetje. Zakon res duhovne hermenevtike je neizprosen: *kjer ni ljubezni do skupne stvari, ne more priti do pristnega razumevanja*. Prava, živa bližina tekstu izostane. Sledenje in zasledovanje intence Kuzančevih besedil, ki je v Veselovi knjigi deklarirano zgolj stvar »znanstvenega interesa«, očitno izvira iz strastnega interesa, ki *noče* postati ljubezen. Ne gre za to – da ne bo nesporazuma – da se Vesel Kuzanskemu ne približuje s krščanske tradicije. Nekaj najplodnejših in najglobljih branj Kuzanskemu sorodnih avtorjev je nastalo s tujih obzorij, npr. Corbinovo branje perzijskega filozofa Sohrawardija, Ottovo branje Šankare ali Uedovo budistično branje mojstra Eckharta. Pri vseh teh prebojih iz svojega horizonta pa lahko vselej čutimo razlagalčevo ljubezen do – v tekstu izpričane – *stvari same*: Sohrawardijeve, Šankarove, Eckhartove. Pri Veselu ta ljubezen do *stvari* Kuzanskega izostane – in to na ključnih mestih postane vidno v razlagi. Tako v knjigi kar nekajkrat pride do alarmantnih kratkih stikov, recimo v približevanju apofatizma Freudu (str. 49); v nerazumevanju združitve absolutne negacije in teološke afirmacije v apofatični govorici (str. 110sl.), v nerazumevanju neumestljivosti toposa izkušnje nevedenja (»Po vsej verjetnosti je Kuzanski do svojega kritičnega stališča glede možnosti človeškega spoznanja prišel z ukvarjanjem z vprašanji naravoslovja, natančneje kozmologije«) ali celo v vrednostnih oznakah, npr. »pot v panoptični pekel (tj. pekel, ki izhaja iz Božje vsevidnosti, G. K.) je, če parafraziramo Hegla, tlakovana z ljubeznijo (str. 325).“ Strast, ki se na ta način zapira za Drugačno, ne more vzpostaviti živega odnosa. Ob učeno nevedenje trči nevedna učenost. Zato Veselu na koncu

po vsem trudu v rokah ostane le mrtvo tkivo Nikolajeve misli. Vendar to na srečo ni konec – niti ne moje zgodbe niti Veselove knjige. Delo se namreč končuje s stavkom, ki (s parafrazo Michela de Certeauja) zariše prostor preobrata, ki bi lahko bil slutnja drugačne bližine: »... delo Kuzanskega postaja zrcalo svojih bralcev, ponuja jim objekt v skladu s tem, kar so pričakovali ali o njem verjeli«. Prava vsebina tega zadnjega preobrata, ki lahko pomeni bodisi lahkotni *everything goes* ali pa slutnjo povsem drugačne dimenzije besedila, ostaja – tako kot pri slehernem spreobrnjenju – prikrita pogledu drugega.

KAKŠEN SMISEL IMAJO SAMOPODOBE NARODA, SOOČENEGA S SMRTNOSTJO?

(Samopodoba Slovencev. Zbornik prispevkov za simpozij ob 75-letnici Slovenskega PEN (22. november 2001), uredili Andrej Blatnik, Veno Taufer, Peter Vodopivec, Ljubljana, 2001).

Le vabilo, pozabljeno v kaosu moje pisalne mize, mi je preprečilo sodelovanje v pričujočem zborniku, tako da o njem pišem z zadrego: zgolj po svoji nemarnosti nisem navzoč v tej zbirki tridesetih besedil, in če bi bil, bi bil – upravičeno, kot si domišlja vsak avtor – prepričan, da se mi godi krivica, ko bi zbornik kar počez povzemal in skušal kritizirati kak drug siten recenzent.

Vendar temeljni problem zbornika ali simpozija ni vprašanje posameznega prispevka, ampak vprašanje temeljnega ustrežanja tekstov zastavljeni temi. Pod sintagmo »samopodoba Slovencev« verjetno večinoma razumemo čustveno, miselno ali duhovno podobo, ki si jo kot Slovenci ustvarjamo – ali smo si jo ustvarili – sami o sebi. Zbrane dame in gospodje peresa naj bi ob častitljivem jubileju slovenskega PENa takšno slovensko (samo)podobo *miselno* reflektirali, zavzeli do nje *distanco*, jo po možnosti čim bolj duhovito skritizirali, pokazali na njene meje, opozorili na njene zablode in stranpoti – in s tem razširili platno, na katerega to samopodobo slikamo, ter tako omogočili preglednejšo pot v prihodnost. Takšna vsaj je bila po mojem zamisel simpozija, ki jo v uvodnem razmišljanju po kratki skici zgodovine slovenskega PENa lepo predstavi njegov predsednik Veno Taufer – in dejansko v nekaterih prispevkih najdemo pronicljive, resne miselne osvetlitve nastanka naše samo-

podobe, zlasti v uvodnem poglavju *V zgodovinsko politični vizuri* (F. Bučar, P. Vodopivec, E. Kovač, L. Kreft). Avtorji v tem delu *sine ira et studio* na kratko prikazujejo genezo in značilnosti slovenskih predstav o sebi in diskretno nakazujejo možnosti njihove zdrave prihodnosti. V naslednjih dveh odsekih (»Sledovi in sedanjost«, »Ta hip – kritični in upajoči«) naj bi načelno srečevali konkretne povezave samopodob v preteklosti in sedanjosti ter kritike današnje samopodobe, vendar pa so avtorji večine tekstov simpozij razumeli bolj kot priložnost za splošno kritiko kulture, ki se lahko konkretizira zgolj s kakšno slovensko anekdoto ali pa preprosto kot možnost, da izrazijo, kar jim leži na duši glede slovenstva ali problematike manjšine, ki ji znotraj slovenstva pripadajo – in to ne kot samopodobo slovenstva z določene perspektive (kar bi bilo seveda zelo smiselno in je pravzaprav edino mogoče), ampak kot nekakšen apel določene manjšine na slovenstvo: tako npr. B. Pahor piše v imenu zamejcev, I. Osojnik literatov, ki se jim godijo krivice, L. Sirc in Ž. Petan s perspektive antikomunistične svete jeze itn. V tako pojmovano samopodobo, v to, kar si slučajno sami mislimo o sebi, kar izrisujemo kot svojo podobo in kar je kontingentna vsebina naših predstav o samih sebi in naši nacionalni specifičnosti, usodi ali poslanstvu, pa neizogibno stopa nepregledna mnogoterost zasebnih mnenj in vrednotenj. Lahko so nam bolj ali manj simpatična, vendar so precej nezavezujoča. Tako beremo v večini prispevkov popolne poljubnosti (npr. »Rad primerjam Slovence s Čečeni in Afganistanci, z Indijanci Severne in Južne Amerike in z avstralskimi Aborigini«, F. Rudolf; »Pijancem, zasvojenцем in klošarjem se samopodoba tako ali tako fučka«, N. Maurer; »Kdor je Sloven'c, skače. Zdaj smo Skakavci, ki smo z grupno osamosvojitvijo presenetljivo razširili svoj besedni zaklad tako, da je vsaka deseta beseda Pizda«, K.

Muck ipd.), ki pa jih v ne-odzivanju na zastavljeno temo še prekašajo literarni prispevki, zbrani v četrtem delu (»Podobe in prispodobe«), od nedoumljivo alegoričnih živalskih (R. Arih) in človeških štorij (K. Kolmanič) do repatih sonetov, ki jih B. A. Novak med drugim posveča Tarasu Kermaunerju (»tako neznansko je visok, da z boki štrli nad mili Liliput...«) in Lipincem (»A ko sem prvič slišal njihovo hrzanje, me je pretresla skrivnost«).

Neuravnovešenost resnih prispevkov in s stvarjo le na videz povezanih besed po mojem kali uvid v resnost krize, zaradi katere se je vprašanje organizatorjem simpozija bržkone sploh zastavilo. Vprašanje o samopodobi namreč nedvomno izhaja iz dejanske in to radikalne bivanjske ogroženosti slovenske kulture. Čez 500, ali – da ne bom preveč črnogled – čez 5000 let verjetno ne bo nihče več vedel za nikakršno samopodobo Slovencev. Čeprav se zbornik konča v tonih nedeljsko vznesenega optimizma (»vedno znova se spomnimo, da je bil Ivan Cankar, ki nas je poklical, da se mu pridružimo v čaščenju velikega petka in cvetne nedelje; zato zdaj z njim zapojmo pesem veselejšo! Naj hozana odmeva do neba«!, I. Svetina»), samopodobe v njem kažejo, da so tudi v svojih kritikah in vizijah minljive. Da so efemerna fikcija. Manj kot senca in sence sen. Kar ne pomeni, da ne moremo ali nismo dolžni z vso močjo težiti k njihovem trajanju in njihovi pristnosti. *Vprašanje pa je, čemu.*

Alternativa? Mišljenje samopodobe, h kateremu spodbuja zbornik, bi se moralo preprosto soočiti z vprašanjem, kakšen smisel imajo konkretne samopodobe naroda, radikalno soočenega z lastno smrtnostjo. Tako bi morda lahko prepoznali rojstno mesto preteklih in današnjih samopodob prav v tem stiku s smrtjo in bi se odprli vidiki nekakšne tragično »herojske«, pristne majcene kulture, ki živi iz svoje biti k smrti in njej navkljub.

Lahko bi se pa odprla tudi druga, skrita možnost razumevanja naslova simpozija. Lahko bi se namreč vrnil na enega izvornih pomenov besede samopodoba, ki v grščini kot jeziku, ki je izvor evropskega miselnega upodabljanja in sebeupodabljanja, ni predstava o sebi, ampak – če jo razumemo kot prevedek grškega *autoeîdos* – tudi samo-oblika v smislu čiste podobe, čiste oblike, čiste forme – forma, ki je ne prizadeva današnje mnenje, da »narodi niso nastali iz kakšne naravne ali celo večne snovi« (L. Kreft). Samopodoba kot podoba sama je morda bistveni lik vseh Slovencev, naših dosežkov in dejanj, besed in misli, ki je ločen od posameznih vsebin naših zavesti, a je kljub časnosti in smrtnosti naroda brezčasno nekako zapisan v sami resničnosti, v absolutnem Spominu. Naš »optimizem« bi tedaj lahko slonel na zaupanju, da samopodobe že zdaj postajajo iz nebivajočih bivajoče – vendar le, če so relevantne pred neupodobljivim breznom tega, kar je.

TOLE BI MORALO KOGA SKRBETI

(Janez Juhant: Zgodovina filozofije.
Stari in srednji vek, Ljubljana, 2001)

Hočete recept za pripravo povprečnega pregleda zgodovine filozofije? Precej enostaven je. Vzamete nekaj novejših priročnikov, napisanih v kakšnem svetovnem jeziku, nato izberete svojega asa: njegovo zgodbo čim duhoviteje „poveste s svojimi besedami“, preformulirate razporeditev snovi, primešate kakšen svoj zapisek, nato pa čim natančneje, nujno še po kakšnem drugem viru, preverite prepisana imena in letnice, ter nato nastalo zgodbo predložite v pregled zanesljivemu lektorju, ki mora biti več tujih jezikov, če vam ti delajo težave ... Seveda je lepše brati izvirne, nadpovprečne zgodovine filozofije, za katere je značilna naslonjenost na lastno branje filozofskih tekstov, sumničavost do običajnega kanona, pogum za samostojno branje, vendar pa je že spodobno povedana obnova predvidljive zgodbe koristna. Želel bi si, da bi bilo takšnih zgodb tudi v slovenščini čim več.

Delo Janeza Juhanta, dolgoletnega profesorja Teološke fakultete, bi lahko sodilo v to zvrst, saj avtor očitno nikoli ni imel ambicije, da bi napisal kar koli izvirnega. Morda je – vsaj kar se tiče naslanjanja na tuje vire – celo slišal za omenjeni fastfoodovski recept, vendar pa se zdi, da je bil zanj preveč zamuden. Juhant je očitno zelo zaposlen človek. To ima za bralca svoje prednosti. Pričujoči pregled, ki pripoveduje zgodbo mišljenja od Talesa iz Mileta do Nikolaja Kuzanskega je po svoje prav vznemirljiv: bere se namreč kot v fascikel zvezana zbirka šolskih nalog s stavki, v katerih morajo učenci poiskati napako in jo podčrtati, pri čemer jim je v oporo le gotovost, da se na tej ali drugi ravni v vsakem drugem stavku res skriva kakšen nes-

misel ali dva. Iz knjige bi mirno lahko naredili družabno igrico, nekakšno darkersko, na glavo postavljeno varian- to »Sofijinega sveta«. Za seznam napak v Juhantovem delu zato ne bi zadostoval prostor, odmerjen tej recenzi- ji, ampak bi se ta morala razlesti vsaj na celo stran Dela. Naj vseeno navedem peščico netočnosti. Avtor se moti v zapisovanju vseh mogočih jezikov, latinščine (*afirmatio* namesto *affirmatio*, str. 185; *simbolum* namesto *symbolum*, str. 186; *intellektus* namesto *intellectus*, ibidem, *ens perfect- tissimum* namesto *ens perfectissimum*, str. 171, *Qaeuastio- nes* namesto *Quaestiones*, str. 164, itd.), francoščine (*dic- tionaire* namesto *dictionnaire*, str. 5, *par excelence* names- to *par excellence*, str. 186 itd.), nemščine (*Helenen* names- to *Hellenen*, str. 17, op.; *erprünglichen* namesto *ursprüngli- chen*, str. 105 itd.). Nedosleden je v prečrkovanju grščine (*kronos* namesto *chronos*, str. 6, *filos* namesto *philos*, str. 8. itd.), ki je očitno ne pozna (*gramma* naj bi pomenilo zak- on, str. 9 (pravilno *črka*), *theos* naj bi pomenilo božanski (str. 15), pravilno *bog* itd.). Stalno se ponavljajo enake morfološke napake: *Handbuch der theologischer* (pravilno *theologischen*) *Grundbegriffe*, str. 115; *Kritik der reiner Ver- nunft*, pravilno *der reinen* itd., *Verglaeich* namesto *Verglei- ch* itd.) in površno zapisovanje imen (*Voerlander* names- to *Vorlaender*, str. 31, 50; *Goebte* namesto *Goethe*, str. 43 itd.). Če takšne reči bralec še nekako opazi, pa je težje, ko avtor do neprepoznavnosti popači naslove temeljnih filozofskih del (je Platonov „Fajdron“, str. 52 in 53 pravz- prav *Fajdon* ali *Fajdros*? Še težje je spoznati, kaj naj bi bil „Paidros“, str. 60. op.). Ljudem se ne godi nič bolje. Ju- hant jih križa v nekašne mešance (tako npr. iz predsokra- tika *Ksenofana* in sokratika *Ksenofonta* naredi „Ksenofan- ta, str. 27, ki naj bi povrh vsega bil „dramatik“, kar je pač le nekakšno izvirno odkritje). Tudi Slovenci je ne odnese- mo bolje: *Primož Simoniti* postane *Simonitti*, moj prevod

Parmenida je pripisan Borisu Vezjaku, Vezjakov prevod Platonovega *Harmida* pa Antonu Sovretu (str. 187). No, včasih kakšnemu častitljivemu filozofu Juhant naredi tudi uslugo. Tako naj bi se po njegovem mnenju ohranil Aristotelov dialog *Evdem* (str. 65). Pustimo malenkosti. Še bolj zabavne so vsebinske oznake, ki jih Juhant nakloni raznim besedilom. V „središču Iliade“ naj bi na primer bile „plemiške osebe, kot sta Ahil ali Ikarus“ (str. 14), Homerjeva Odiseja pa naj bi „dajala še nekoliko drugačno sliko človeškega položaja“ ... „kjer je vračajoči se bog v podobi prosilca človek sam“ (skrivnostni stavek verjetno pomeni preprosto to, da avtor ni kaj dosti prebiral Homerja). Ko skuša razložiti Talesov pojem počela kot vode, se Juhant tega loti takole: „Za Grke (in tudi druge ljudi) ima voda življenjsko pomembno vlogo. Npr. ko 10.000 grških vojakov po večletnih ter dolgih in nevarnih poteh ... ponovno zagleda grško obalo, naenkrat vsa množica vzklikne: „Morje, morje“ ...“ (str. 21).

Kdor upa, da gre za prezir katoliškega teologa do pogsanske antike, se moti. Krščanske mislece v tem priročniku ne čaka nič boljšega. Kaj naj si mislimo ob stavkih, kot je »Začetno Pavlovo nasprotovanje poganski modrosti je med seboj odvisno z vsaj začetnimi krščanskimi misijonarji«, če jih ne beremo kot zelo hermetično poezijo? Juhant tudi nima osnovnih pojmov o nekrščanski misli srednjega veka. Tako npr. sploh ne ve, da obstajata dva hasidizma, ampak ugotavlja, da je »hasisizem« (sic!), ki ga je utemeljil Bal Šem Tov (18. st., ta podatek je moj, G. K.), vplival na valdence, beraško skupnost v Franciji okoli 1175. (Šlo je seveda za prvotni, srednjeveški hasidizem, če sploh lahko govorimo o kakšnem vplivu ...) Precej stavkov se približuje meji nepismenosti, npr. „Heglu je zgodovina kot ideja človeškega duha oziroma kot nastajanje naše znanosti“ (če odmislimo, da tudi to, kar la-

hko slutimo za takšnim jezikovnim spačkom, nima nobene povezave s Heglom ...). Avtor preskakuje v mislih in pogosto zapisuje nesmisle, kot je: »Sokrat je bil rojen v Atenah, ne revnim, a skromnim staršem, kar je vplivalo nanj, še posebno njegova mati – babiška metoda« (str. 36).

No, naj bo to dovolj za ponazoritev. Pravzaprav se zaradi takšnega zmazka ne bi imelo smisla vznemirjati in o njem pisati, če ne bi za to obstajala vsaj dva dobra razloga, ki nista neposredno povezana z Juhantovim delom, ampak z njegovim kontekstom. Prvič, delo je spis *teologa* in meče slabo luč na teološko razumevanje filozofije. Drugič, delo je *univerzitetni učbenik*.

Juhantovo delo bralcu vsiljuje misel, da je že sama teološka drža nekako sokriva za tako ignorantsko obnavljanje zgodovine mišljenja. Seveda to ne drži. Teologija je bila porojena prav v plodnem razgovoru judovske in krščanske izkušnje s svetom grštva in njegove filozofske misli. Njena globina se je vedno kazala tudi v tem, da je po eni strani jemala filozofijo zares (brez menihov, ki so prepisovali antična besedila, bi se nam ohranilo le nekaj drobcev v puščavskem pesku), se od nje učila – in jo je hkrati skušala »spodrezati«. V največji resnobi, se pravi s samo mislijo, prekaljeno v duhovni izkušnji, je skušala seči v večjo globino od gole filozofije. Velike moderne hermenevtike preteklosti filozofije, od Schleiermacherja do Heideggra, Gadamerja in Ricoeurja, imajo svoj teološki temelj: prav izkušnja (svetega) Besedila, ki me, čeprav je bilo zapisano *davno*, zavezuje, muči, frustrira in osvobaja *zdaj*, je ključna prednost, ki omogoča bralcu živo branje *filozofskih* besedil preteklosti. Vendar pa to ni opravičilo. V Juhantovem malomarnem delu, ki zgodovine mišljenja sploh ne jemlje resno, ni viden le aroganten prezir posameznika, ki ne spoštuje svojega bralstva

in njegovega intelekta, ampak dosti globlja kriza širokega segmenta slovenske teologije, ki kot da ne ve, kaj bi z mislijo in njeno preteklostjo – in se zato po drugi strani toliko glasneje pretvarja, da je branitelj »razuma« (prim. str. 114: »Krščanstvo je ... zavezalo človeka kot umsko bitje, da tudi v veri hodi z vso močjo uma, kajti kot umno bitje bo tako tudi najzanesljiveje našel Boga kot veliki Um (Logos = Bog)«.

Drugič, delo, ki je vredno pozornosti prav kot spomenik neznanja, je vpeto v šolski pogon posredovanja »znanja«. Če lahko pride do tega, da takšna monstruoznost izide kot učbenik, to spet ne kaže le na predrznost avtorja, ampak predvsem na odsotnost vseh kontrolnih mehanizmov znotraj našega visokega šolstva. Tu lahko očitno kdor koli govori kar koli in od mladih ljudi zahteva, naj se učijo popolne neumnosti.

Mene, vedno bolj okorelega anarhista, to predvsem zabava. Verjetno pa bi moralo koga tudi skrbeti.

NARAVNANOST DUHA NA ABSOLUTNO

(*Henri de Lubac: Drama ateističnega humanizma, Celje, 2001*)

Eno najognjevitějšíh izpovedi teizma sem slišal pred nekaj leti na jadranskem otočku, v konobi, kjer sem skupaj s hrvaškimi ribiči gledal tekmo svetovnega prvenstva Nizozemska: Jugoslavija. Vse je potihnilo, tudi morje; kot bi še ribe navijale za Holandce. V odločilnem trenutku tekme, ko je jugoslovanski reprezentant Mijatović zastreljal enajstmetrovko, pa je iz grl domačinov enoglasno zadonelo: »Ima Boga! (= Bog biva!)«

Težava je seveda v tem, da tega Boga verjetno ni. Ni takšnega Počela vseh stvari, ki bi bilo v svoji skrbi za svet prepoznano in posebej razvidno prav tedaj, ko se uresničijo *moji* (naši, narodni, strankarski, »cerkveni«, ideološki ...) interesi, najsi so bolj ali manj plemeniti. Pomanjkljivost v sklepanju, ki je pripeljala do simpatične »veroizpovedi«, je bila očitna za vsakogar, ki ni strastno navijal. Obenem pa je bilo v njej slutiti tudi nekaj grozečega ali vsaj neprijetnega. Takšen *credo* je namreč simptom nečesa temačnejšega, a bolj temeljnega. Če je »Božje bivanje« očitno v tem, ko se uresniči moja želja, je le droben korak do odločitve, da je božanska pravzaprav moja volja sama. Subjekt, na videz ponižno hvaležen, srhljivo zraste prek vseh meja prav v izrekanju svoje hvaležnosti.

»Ateistična« kritika je od nekdanj opozarjala na ta splet človeškosti bogov in božanskosti človeka in njegovega hotenja. Lahko ji sledimo nazaj do stare Grčije, vendar pa je za sodobnost odločilna njena novoveška oblika, ki doseže vrh v nemški misli devetnajstega stoletja. »Bog je

umrl v Nemčiji« (kot je naslovil svojo knjigo Jean Marie-Paul), zlasti v filozofijah Feuerbacha, Marxa in Nietzscheja, ki so zagnano in sistematično pripravljali atentat na Boga ter hkrati na njegovo mesto ustoličevali človeka. Že Feuerbach je zapisal: »Kdor nima nobenih želja, tudi nima nobenih bogov. Bogovi so posebljene človekove želje« – in ta misel je v sebi skrivala tudi preobrat, v katerem si je ob vsej različnosti miselnih nastavkov edina vsa trojica nemških bogoborcev: »Preokretnica zgodovine bo nastopila tisti trenutek, v katerem pride človeku v zavest, da je edini človekov Bog človek«. Tudi Nietzschejeva kritika »Boga«, ki izhaja že iz dosti radikalnejše kritike naše želje, fantomsko nevidne, temeljne želje po resnici, po trdnosti bivanja, po istovetnosti nas samih in sveta (»Moralni predsodek je verjeti, da je resnica veljavnejša kot videz...«), se je po železni nujnosti prevesila v eshatologijo Nadčloveka. Pri Marxu je ateistična vnema dobila družbene poudarke, ki so se uresničili v totalitarni praksi »borbenega ateizma«, ki predpostavlja absolutnost razredno zavednega subjekta zgodovine (»Religija delavcev je religija brez Boga, kajti ta religija skuša spet vzpostaviti božanskost človeka«).

Danes, v času domnevne smrti subjekta, ima pobožanstvenje človeka bore malo simpatizerjev, ateistična kritika pa še vedno priteguje množice entuziastov, ki jo razumejo kot eno največjih pridobitev modernosti. Vendar pa je veliko vprašanje, ali smemo »Boga«, se pravi nenazorno »podobo«, ki jo Absolutno ima za verujoče judovsko in krščansko občestvo, brez ostanka poistovetiti s hipostaziranjem naše želje, ki so jo secirali veliki mojstri sumničnja. »Drama ateističnega humanizma«, knjiga Henrija de Lubaca SJ (1896–1991), enega najvplivnejših, izredno plodnih katoliških mislecev dvajsetega stoletja (njegovo zanimivo življenjsko pot in bistvo njegovega, v marsičem

pionirskega snovanja, zaradi katerega so mu vati­kan­ski zeloti delali precej težav, v zgoščeni in infor­ma­tivni spremni besedi k slovenskem prevodu prikaže nestor slovenske teologije (Anton Strle), nam zgodbo sodobnega ateizma, ki je bila še pred leti del iniciacije v zrelo socialistično mladino, predstavi s povsem drugačne per­spektive. Zmagoslavni marš ateističnega razsvetljenstva postane v njej zapletena tragedija navijaške pozabe *de­janskega* Boga – in *resničnega* človeka. Ta pozaba je – kot vsaka tragedija – spet stvar nezavednega interesa in divje želje, ki je »objektivna« le za novo sveto preproščino.

Delo, ki po pravici velja za klasiko sodobne krščanske misli – izšlo je leta 1944, slovenski prevod je narejen po osmi izdaji iz leta 1983 –, pravzaprav ni zamišljeno kot teološka razprava. De Lubac si zastavlja kot nalogo le »zgodovinski oris,« ki naj močno poudari »bistveno po­tezo«, ki je ponavadi »preslabo zarisana«. Ta oris ni – če uporabimo znano razlikovanje enega od junakov knjige, Fridericha Nietzscheja – niti »antikvarično« niti »monumentalno«, ampak »kritično« zgodovinopisje novoveškega ateizma. Sestavlja ga vrsta esejev, ki so zdru­ženi v tri dele. De Lubac se v njih dokaže kot večš pripo­vedovalec; njegova zgodba je zapisana v lepem, jasnem, prosojnem jeziku, ki se po zaslugi odličnega prevoda Ine Slapar in Janeza Zupeta bere, kot bi bil že izvorno slovenščina. V prvem delu knjige avtor obravnava omen­jene nemške utemeljitelje naše modernosti, ki jih še do­datno osvetli z ekskurzi o Kierkegaardu in Peguyu. Drugi del je posvečen pozitivizmu Avgusta Comta, zlasti njego­vi filozofiji religije, ki kljub zaprašeni znanstvenega zanesenjaštva kaže jasne podobnosti z novodobnimi si­mulakri religioznega, v tretjem delu pa je predstavljena izkušnja in preobrazba brezboštva v delu Dostojevskega. Knjigo kot dodatek skleneta dva eseja, ki prvotno nista

bila njen del: »Nietzsche mistik« in »Iskanje novega človeka«, soočenje marksističnega in krščanskega pogleda na človeka.

V študijah, ki so na prvi pogled le ohlapno tematsko povezane, se ob pozornem branju razkriva enovita temeljna intenca. Ta je utemeljena v enovitosti hermenevitične predpostavke analiz. De Lubac tudi v najdrznejšem ateizmu vidi »naravno« naravnost človeškega duha na Absolutno. Bralcu, ki ni vnaprej prepričan o resnici de Lubacove perspektive, se seveda zastavlja vprašanje, ali ni pater de Lubac tudi sam nekakšen navijač. Ali ni njegov glas, glas pripovedovalca, pravzaprav z vsem interesom vključen v dogajanje? In še radikalneje: ali njegovo pripovedovanje ne izhaja iz zainteresiranega narekovanja trdnosti, pravice in resnice, ki jih ateistična kritika pravzaprav subvertira? No, kljub temu, da de Lubac nikjer ne skriva svojega krščanstva, je *kot dramatik* prepričljiv. Seveda tudi sam malo navijam, vendar se mi zdi, da »Boga«, ki se izmika ateistični kritiki, de Lubac dejansko doživlja kot drugost, ki v bistvu moti naše interese in meče motečo senco na naše projekcije: »vera v Boga ... v nenehno navzočo in zahtevno Transcendenco, nima namena, da nas udobno umesti v naše zemeljsko bivanje, da v njem zaspimo – pa tudi če je naše spanje še tako nemirno. Veliko prej nas vznemirja in nenehno ruši prelepo ravnovesje naših duhovnih zamisli in družbenih ureditev. Bog vdira v svet, ki se ves čas hoče zapirati ... Kristus je najprej veliki vznemirjevalec ...« Pri tem niti niso najbolj prepričljive takšne načelne trditve. Pomembnejša je sama pisava, artikulacija rečenega in molka med besedami, zaradi katere nam iz poglavja v poglavje postaja manj verjetno, da »je vera v krščanskega Boga postala neverodostojna« (Nietzsche). Čeprav de Lubac proti tej trditvi pravzaprav ne navaja nobenega dokaza in čeprav je sam očitno

udeležen in angažiran v svoji »drami«, *pripoveduje njeno vsebino z nekega stališča, ki je širše od zanikanja in vase nežno sprejema sleherno negacijo ter ji daje govoriti v polnosti, ne da bi ga ranila.* Moč knjige je navsezadnje v tem, da ukinja avtoritativni zaključek in prednosti pripovedovalca ne izkoristi za navijaško odločitev z druge ravni, ampak se prepusti sami drami ter se v njenem zadnjem dejanju poistoveti z dialoško, celovito, skušano in trpečo modrostjo *Dostojevskega*. Umetnost ruskega pisatelja nam končno daje dejanski uvid v to, kar je najpristnejše krščansko izročilo izkušalo – in tudi po vseh manevrih ateizma *še vedno izkuša* – kot živega Boga. Povsem drugačen, neznan Božji »je« – ali bolje rečeno »si« – vznikne le v tišini onstran vseh zemeljskih interesov in želja, v predanosti zrenja, ki je že prodrlo skozi mrak ateizma. Dostojevski je namreč »storil več kakor to, da je predvidel in začel Nietzscheja. Kratko rečeno: prehitel ga je. Premagal je skušnjavo, kateri je slednji podlegel ... Tudi on razganja pomirjajoče iluzije in neusmiljeno trga zastirala, ki jih človek nenehno tke, da bi ne videl samega sebe takšnega, kakršen je. A Bog za Dostojevskega ni eno od teh zastiral. Tudi on obsoja ta svet in njegove laži. Toda Bog za Dostojevskega ni kolesje tega sveta ...«

POENOSTAVITVE AHACA POENOSTAVLJEVALCA

(*Martin Breclj: Rivoluzione e catarsi. Il pensiero filosofico di Dušan Pirjevec, Trst, 2000*)

De mortuis nil nisi bene, O mrtvih le dobro, se glasi lep latinski pregovor, ki so ga v primeru Dušana Pirjevca (1921–77) ljudje sicer radi kršili, v zadnjem času, zlasti po zatonu partizanske memoaristike, pa se je uveljavil kar kot pravilo. O tem našem teoretiku literature je izšlo več zbornikov z bolj ali manj učenimi razpravami, ki so spoštljivo osvetlile različne vidike njegove misli, četudi so prodornejši avtorji (npr. T. Virk, T. Hribar, I. Urbančič) tu ali tam nakazali meje njegovega projekta. Zbrani so bili nekateri njegovi najpomembnejši krajši teksti, delno izdana njegova predavanja. Skoraj vsako leto Pirjevca opeva kak nov roman; njegovo življenje s svojo metamorfozo iz krvoločneža v svetniškega protokonvertita vsakomur omogoča kakšno identifikacijo. Najpametnejše filozofske in najustvarjalnejše literarne glave na Slovenskem se priznavajo vsaj za njegove heterodoksne učence, če že ne za fene, in ker so ti učenci povezani s slovensko osamosvojitvijo ter demokratičnim razvojem naše družbe, je Pirjevcu neprijazno mnenje tako rekoč politično nekorrektno in krinka za takšno ali drugačno nostalgijo, ki ne »pušča biti.«

Knjiga Martina Breclja, do zdaj najobsežnejši monografski prikaz Pirjevčeve misli, predstavlja nekakšen povzetek te zavidljive recepcije. Pirjevec se Breclju, slovenskemu publicistu, filozofu in politiku, rojenemu v Argentini in živečemu v italijanskem zamejstvu, kaže kot »pomemben mislec«, celo »izviren, oster, sijajen, fascinanten« (str. 364), čeprav ga noče hvaliti brez pridržka

in – kot se danes spodobi kritično – pristavlja, da ima njegovo mišljenje »resne meje«. Delo uvede za italijanskega bralca bržkone koristen kratek tečaj slovenske politične in kulturne zgodovine (s poglobljenostjo oznak, na kakršno je pač obsojeno vsako podobno skakanje čez stoletja na petdesetih straneh). Nadaljuje ga pregled Pirjevčevega življenja in del (pri čemer Breclj v slogu naše hagiografije Ahacove vojne zločine razume kot davek revoluciji ali jih ima za napihnjeno delo politične propagande; kratko potegne tudi Pirjevčeva erotična radovednost, ki je bržkone pomembno določala njegovo življenje, četudi v vsem ne verjamemo »ženski pisavi« Nedeljke Pirjevec). Središče knjige, predstavitev Pirjevčeve misli (»Poglavitni pojmi filozofskega mišljenja D. P.«), razločno sodi v letno proizvodnjo desettisočev univerzitetnih nalog tipa »filozofsko mišljenje XY« in tudi v knjižni obliki še malce diši po šolskih klopeh: Breclj povzema Pirjevčeva dela, mnenja najuglednejših interpretov, na robu pa dodaja svoje ovrednotenje, ki si prizadeva biti samostojno, in ga v tretjem delu knjige (»Pomen filozofskega mišljenja D. P.«) po sistematični predstavitvi recepcije Pirjevčeve misli in njenih najpomembnejših interpretov sintetizira. Vendar pa je povzemanje solidno. Breclj čvrsto in razumljivo organizira svojo snov, tako da prepleta časno soledje in vsebinski razvoj Pirjevčeve misli od specifičnega marksizma s središčnim pojmom subjekta in njegove akcije, prek konceptualizacije revolucionarne travme – spoznanja, da zgodovinska akcija ne more odpraviti »alienacije« – in porevolucionarnega »absolutnega finitizma« (str. 105), vse do zasnutka postmodernega mišljenja v Heideggrovem razoru, ki ga zaznamuje teorija »dejavne ljubezni« in poskus preseganja razlikovanja med spoznavno teorijo, etiko, estetiko in teologijo/hierologijo. Pri tem avtor poleg sekundarne literature v razpravo

včasih pritegne tudi kakšno izvorno literarno ali filozofsko delo, ki je bilo pomembno za Pirjevčev miselni razvoj. To ga privede tudi do ugotovitve, da med Heideggrovim in Pirjevčevim mišljenjem obstajajo razlike, ki niso toliko posledica Pirjevčevega nerazumevanja nemškega filozofa kot Ahacove izvornosti. Pri tem Breclj sicer precej grobo poenostavlja (» ... lahko celo trdimo, da je način, na katerega slovenski mislec razume bit, natanko tisti, ki ga nemški mislec ima za metafizičnega in ki ga celotno njegovo delo skuša preseči«, str. 144) ali včasih trdi zelo sporne reči (»... bit je v Heideggrovi misli nekaj strukturiranega, ali bolje rečeno strukturirajočega«, str. 248), vendar to pravzaprav ni očitek. Težava je bolj v tem, da ima opraviti s snovjo, ki poenostavitve dopušča.

Kot rezultat obnove in sistematizacije miselnega razvoja slovenskega intelektualnega guruja namreč prihaja na dan podoba »filozofskega mišljenja«, ki se mi zdi tako neprepričljiva, da mi je – iz uvodoma omenjenih razlogov – kar nerodno priznati svoje občutke po branju. *Pirjevčeva misel je poenostavljajoča misel, ki dopušča poenostavitve*. Misel, ki je, če malo pofilozofiram s kladivom, dejansko »brezzvezna«, pri čemer izraza ne uporabljam le kolokvijalno. Gre namreč, prvič, za misel o literaturi, ki pravzaprav nima nobene resne zveze z literaturo, ampak v sleherno književno delo vnaša svoje probleme. Pirjevec se ukvarja pretežno z zgodbami, vendar nima nobenega smisla za naracijo, za nadsmiselnost pripovedovanega dogodka, za bistvenost podrobnosti in podobe. Njegove razlage romanov so vse preveč očitna odslikava problemov časa, ne teksta (častna izjema je pri tem morda le filozofsko tendenciozno Sartrovo romanopisje, popoln kolaps pa takšna »teorija« doživi ob srečanju s simbolnimi svetovi, ki predpostavljajo zapletenejše duhovnozgodovinske konstelacije, npr. ob Kafkovi sintezi kabalistične

mistike in sodobne izgubljenosti ali ob navezavi Dostojevskega na patristično-filokalijsko razumevanje ljubezni). Drugič, če že gre za nekakšno filozofijo, gre za slabo, poenostavljajočo filozofijo. Na dan prihaja banalizirajoča misel, ki jo je mogoče zlahka povzemati, saj se izčrpava v naivnih dualizmih (bit-bivajoče, metafizika-postametafizika) in je – z Brecljevo marljivostjo skrbno povzeta – še bolj očitna v svojih temeljnih metafizičnih pomanjkljivostih. Sicer neprestano švigata levo-desno bit in bivajoče; ko mladi Marx pade v nemilost, se stalno gibljemo v visoki družbi Platonov, Aristotelov in Heglov. Vendar gre za maškarado. Pirjevčeva izvajanja imajo samo navidezno zvezo z zapleteno zgodbo zahodnega metafizičnega izročila, kljub temu, da ga stalno »mislijo« (za uvid v to je dovolj prelistati nekaj strani Platonovega »Parmenida«, Plotinovih »Enead« ali Heglove »Fenomenologije duha«). Tretjič, iz Brecljevega prikaza je vidno, kako prva in druga točka pri Pirjevcu doživita svojski preobrat in dajeta njegovi misli njen čar: nerazumevanje literarnosti literarnega in filozofska banalizacija se stalno izdajata za svoje nasprotje. Pirjevec nenehno nastopa v glamuroznih koturnih zagovorih umetnosti in filozofije pred znanostjo, ki razume samo »ontično« ipd.. Banalizacija se stilizira v kompleksnost, miselno ostrino in globino. Znašli smo se na sejmju, kjer je na prodaj instant globina, zlahka razumljiva kompleksnost.

Breclj je sprijaznjen s slovensko recepcijo Pirjevca. Meni se ravno ta recepcija kaže kot edini res zanimivi problem. Nedvomno je v marksističnem duhamornem monolitu Pirjevec razprl nekaj povsem novega. To je njegova velika in nesporna zgodovinska zasluga. Toda zakaj je to novo bilo prav takšno? Zakaj je bilo in še vedno je privlačno prav takšno »novo«? Kaj se skriva v povojni slovenski kulturi, da se v svojih najkreativnejših

segmentih kolektivno prepoznava v tako radikalno osiromašenem miselnem obzorju, ki se razume kot preboj v povsem nov horizont? Je to specifična nedovzetnost Slovencev za (nesmiselno, nadsmiselno, miselno nerazgradljivo) »zgodbo« življenja, združena z interesom za ideološki naboj književnosti (ki ni nikjer močnejši kot v navidezno povsem »ideologije prosti« nihilistični pisariji)? Je to strah pred našo temeljno metafizično ločenostjo, »brezzveznostjo«, nevedočo odtujenostjo od smisla, ki je ne moremo več miselno simbolizirati niti kot »nihilizem«, ampak (si) jo moramo preprosto priznati? Je to neizkorenljiva želja po globini, ki pa noče zapustiti nujno plitvega horizonta odčaranega sveta, ki ga je instalirala (nikakor pa ne porodila) revolucija?

Vendar, kakor rečeno, takšna vprašanja so heretična. Italijansko beroči Ahacovi privržeci in tisti, ki to šele postajajo, bodo Brecljeve poenostavitve velikega poenostavljevalca bržkone veseli. Jim že ustreza ta lahko prebavljiva, trikrat precejena kaša.

ČAS OBISKANJA?

(OB PAHORJEVEM INTERVJUJU S KOCBEKOM)

Le s pomisleki sem se odzval na vabilo, naj na hitro napišem kakšno misel ob Apokalipsinem ponatisu intervjuja Borisa Pahorja z Edvardom Kocbekom. Moje oklevanje je imelo preprost razlog: nisem noben navdušenec nad Kocbekom mislecem, zlasti ne nad Kocbekom političnim mislecem, zato bi o politični misli tega senzibilnega pesnika in nesrečnega ustvarjalca zgodovine lahko pisal le kritično, obenem pa se zavedam, da bi se danes – spet in morda še prav posebej – kritični zapis o Kocbeku lahko razumel povsem napačno, namreč kot zavračanje Kocbekovega simbolnega pomena, kot nestrinjanje z njegovo samostojno držo, z vsem, kar je – če odmislimo pragmatične politične konstelacije – utelešal kot kolovodja nekakšne duhovne »tretje poti«, ki si je prizadeval krmariti med Scilo marksistično-ateističnega (v temelju protiduhovnega in danes v postmarksističnih metamorfozah še kako živega in družbeno dominantnega) prevratniškega patosa ter togim katolicizmom svojega časa – katolicizmom, ki je združeval zagovor Duha s tepanjem duhovne svobode in politično agresivnostjo.

Naj torej na začetku napišem jasno in nedvoumno: kritična analiza Kocbekovih misli ni zame nikakor zmanjševanje pomena njegove kritične drže do nasprotnih ideoloških tokov na Slovenskem, saj ohranja trajno veljavo prav kot drža. Namen tega kritičnega fragmenta je ravno v tem, da pokaže problematičnost temeljnih Kocbekovih filozofskoteoloških *teoretičnih* stališč, ki prihajajo na dan v intervjuju s Pahorjem, in s tem prispeva k razumevanju njegove politične tragedije (se pravi tako njegovega osebnega političnega spodrsjlaja kot

zgodovinskega neuspeha gibanja, ki mu je načeloval) ter obenem k morebitni jasnejši miselni utemeljitvi sedanjega in prihodnjega uresničevanja tega, kar je v Kocbekovi viziji trajno zavezujoče.

Kocbekov intervju je ob svojem izidu, kot je znano, zbudil precej odzivov.¹ Zdaj, ko ga prebiram drugič in prvič podrobno – prvič sem ga prebral pred leti, diagonalno, bolj v skrbi za svojo splošno izobrazbo kot iz zanimanja – se moram nad tem razočarano začuditi.

Dejstvo, da je bilo to besedilo tako odmevno, kaže bolj kot na njegovo miselno vznemirljivost na klavrno stanje tedanje slovenske družbe, ki je kot sakrileg in škandal začutila preprosta opozorila na „zgodovinsko resnico« (poboj domobrancev) ali dvom o »eni« interpretaciji zgodovine.

Kocbekovi odgovori so kot reinterpretaacija zgodovine sami po sebi miselno blede, črno-beli, obarvani z izrazito avtorjevo težnjo po apologetskem upravičenju lastne vloge v preoblikovanju narodnoosvobodilnega boja v socialistično diktaturo. Sama zgodovinska misel je pri Kocbeku, četudi velikodušno odmislimo precejevanje lastne vloge, še vedno naivno razsvetljenska in voluntaristična. Zgodovino razume kot projekt. Njene niti so v naših rokah. Napake in zablode, celo najbolj tragične, so pravzaprav razumljive. Mračna stihija dogajanja, ki dejansko melje ljudi v nečloveškem sosledju, v zamrščeni kavzalnosti strasti in odločitve, svobode in Usode, mraka in Previdnosti, v ambivalenci pomenov in odsotnosti vsakega smisla – občutek za to stihijo pričakujem od vsake pristne filozofije zgodovine, tudi polpretekle in zlasti polpretekle – pri Kocbeku zvedeni v naivno shematiko dobrih in slabih, ki so imeli sicer tudi svoje dobre strani, vendar so se dokončno izkazali kot slabi in povozili dobre, se pravi v nekakšen negativ par-

tijskega samoglorificiranja in opravičevanja sodelovanja z »drugimi«.

Zaradi teh miselnih lastnosti je v tem znamenitem intervjuju po mojem danes malo aktualnega, čeprav se njegov naivni shematizem reinterpretacije zgodovine ponavlja zlasti v desnem političnozgodovinskem diskurzu in bo morda kdaj postal celo »šolska« varianta zgodovine.

No, v pričujočem zapisu ne nameravam podrobneje analizirati Kocbekovega političnozgodovinskega diskurza, njegovih poenostavljanj, shematizacij in čudnih »neresnic«;² to bi zahtevalo predvsem večje zgodovinsko znanje, kot ga premorem. Omejil se bom res na »sivo teorijo«, ki morda niti ni tako siva; namreč zgolj na Kocbekove teološke predpostavke, ki pridejo na dan v pogovoru. Če za kakšnega avtorja velja izrek, da je politika metafizika za množice, velja to za Kocbeka. Njegova politika – in njegova interpretacija politične zgodovine – je utemeljena v njegovi metafiziki oziroma konkretnije v njegovem razumevanju krščanstva.

V intervjuju Kocbek to razumevanje predstavi v odgovoru na Pahorjevo vprašanje, zakaj se je kljub »jasni zavesti o komunističnem pojavu odločil za sodelovanje z njim.« Kocbek zgodovinsko dogajanje brž začne opisovati z eshatološkimi pojmi: »Kaj hitro pa smo spoznali, da se nam začenja zgodovinski položaj predstavljati in naravnost ponujati kot prilika, ki smo včasih o njej sanjali. Tiste dneve smo se ovedali, da je pred nami nekaj, kar so pričakovali rodovi. Prilika nam je noč in dan govorila; zdaj lahko vsi skupaj začnemo novo življenje, zdaj ga lahko začnemo od samega začetka, mi, ki pripadamo temu rodu in ki je od nas odvisna prihodnost Slovencev.«³

Novo življenje je odmev pavlinske sintagme *kainótes tès zoès*, novost življenja« (Kocbekova pridevniška oblika

je morda posredovana z literarnimi reminiscencami – Dante, Dostojevski, Cankar),⁴ ki jo najdemo v Pismu Rimljanom (6,4): »S krstom smo bili torej skupaj z njim pokopani v smrt, da bi prav tako, kakor je Kristus v moči Očetovega veličastva vstal od mrtvih, tudi mi stopili na pot novosti življenja«. Novost eshatološkega življenja se za Pavla začne že v tem življenju in se do konca uresniči v eshatonu. V Novi zavezi se obljubljeni »večno življenje«, življenje »nove stvaritve«, če uporabim drug temeljni izraz Pavlovega bogoslovja, po posredovanju vere in zakramentalne preroditve kaže kot »služenje v novosti duha« (prim. Rim 7,6), se pravi kot etična preroditev in bratska ljubezen do slehernega sočloveka; ljubezen, za katero nas usposablja Duh, ki nam je dan po veri v Jezusa kot Kyriosa (»Gospoda«). Kristjani morajo »sleči starega človeka in obleči novega« (Kol 3,9–10); vsakdo se mora prenoviti v svojem najglobljem središču, v »duhu svojega uma« (Ef 4,24).

Pri Kocbeku pa ta uresničena eshatologija ne zahteva več vere v učlovečenega Boga in ne posameznikovega služenja bližnjemu v ljubezni, ampak kolektivno zgodovinsko akcijo. Težko si zamislimo kakšen bolj neevangeljski stavek od Kocbekove trditve, ki jo srečamo nekaj strani za tem: »Največjo potvorbo si je dovolil častnikar s trditvijo, da sem privrženec teze, naj se revolucija izvede v človekovi notranjosti ... Tega nisem nikjer in nikoli niti izrekel niti zapisal niti je to sploh kdaj bilo moje prepričanje.« (str. 152) Gotovo, za Pavla je revolucija revolucija v notranjosti. Vendar pri tem Kocbeku ne gre preprosto za nasprotovanje pavlinski misli. Sama kolektivna zgodovinska akcija dobi eshatološko razsežnost. Narodnoosvobodilni boj lahko dejansko interpretiramo z eshatološkimi kategorijami. Mislim, da ne gre le za metaforo, ki bi se prikradla v pesnikovo konceptualiziranje zgodovine.

Osvobodilna akcija je za Kocbeka dejansko odgovor na posebno Božjo navzočnost v zgodovini. Na to kaže tudi sintagma »ura obiskanja«, ki jo najdemo takoj za navedenim odlomkom: »Napočila je *ura obiskanja* in mi smo jo razumeli.« »Ura obiskanja« je spet svetopisemski izraz, ki označuje Božjo eshatološko prisostnost: v obliki »dan /.../ obiskanja« ga srečamo že v Mojzesovem Peteroknjižju (2 Mz 32, 4) in nato pogosto pri prerokih (npr. Iz 10,3; Mih 7,4); v devterokanoničnem »Sirahu« pa že v obliki »ura obiskanja« (18, 20; prim. tudi knjigo Modrosti 3,7), vendar gre pri Kocbeku po mojem spet za evangeljsko referenco: »V tla bodo poteptali tebe in tvoje otroke v tebi in ne bodo pustili kamna na kamnu v tebi, ker nisi spoznalo časa svojega obiskanja.« (Lk 19,44) To so besede, ki jih Kristus izreče ob zadnjem prihodu v Jeruzalem in ki merijo na judovsko-rimsko zavrnitev njegovega mesijanstva. Prihod učlovečenega Boga, ki zahteva prepoznanje, notranjo spreobrnitev in življenje v skladu z blagovestjo odrešenja, je v Kocbekovem govoru izenačen z nastopom zapletenega zgodovinskega in političnega položaja, ki zahteva kolektivno, konkretno vojaško-osvobodilno dejanje.

Ta usodna združitev ravni zgodovinskega in odrešenjskozgodovinskega se še zaostri v najbolj »teoretičnem« vprašanju intervjuja, ko Pahor Kocbeka vpraša, ali drži, da je »osvobodilno izkustvo« zanj »pravzaprav del krščanskega izkustva«. Kocbek odgovori pritrdilno brez vsake zadržanosti ter skuša svoj odgovor utemeljiti takole:

»Kakor je krščanski nazor pogled na celotno resničnost, tako se moje človeško izkustvo tako rekoč docela pokriva z mojim krščanskim izkustvom. To spoznanje mi torej pravi, da je krščansko izkustvo izrazito človeško izkustvo. V partizanih sem doživel nekaj podobnega kot Bonhoeffer skoraj ob istem času v nacistični ječi,

ko je zapisal: Kristjan ni *homo religiosus*, temveč človek sploh. Religioznost je do te vojne veljala za sakralno občutje, ki se je širilo v prid pasivnega kulta in v škodo celostne človečnosti. Ko pa je začela na kristjane apelirati zgodovina kot enotno napredovanje človeštva, je začela hkrati ugašati dvojnost svete in posvetne zgodovine. Verujoči človek si je naenkrat znal osvobojenje razložiti in doživljati kot odrešenje. Nezrelost slovenskega krščanskega prostora je hotela, da smo to potrebo čutili zaenkrat le kristjani laiki. Zato lahko mirno govorimo o osvobodilnem izkustvu slovenskega kristjana ali o krščanskem izkustvu človekovega osvobojevanja. Naš upor zoper reakcionarni fašizem je vseboval tudi upor zoper paternalizem Cerkev, da ne govorim o odporu zoper partijski paternalizem.« (op. cit., str. 140)

Težava s prvotnimi izenačitvami, ki se na prvi pogled zdijo tako prepričljive, je preprosto v tem, da ne držijo. Seveda je človeško izkustvo vsakega kristjana krščansko, vendar ne kot celota izkustva, temveč toliko, kolikor je kristjan. Noben človek pa ni kristjan v celoti. Kristjani smo vedno le v fragmentih svojega bitja, *naša krščanska bit je naše postajanje*. Gledanje, da obstajajo »popolni«, pri katerih je celota življenja že transformirana v luči evangelija, je gnosticirajoči nesporazum. Cerkev ga je zavračala od nekdaj. Ne zato, ker bi imela do »popolnih« kristjanov kakšne posebne predsodke, ampak zato, ker je v tej samooklicani popolnosti zaslutila duhovno laž, zablodo, (samo)prevaro t. i. »popolnih«. V slehernem kristjanu je marsikaj nekrščanskega. Napor krščanskega življenja je v postopnem preoblikovanju strastnega, nepoduhovljenega življenja, v osvajanju notranjih prostorov z lučjo evangelija. Kdor si prizadeva za krščansko življenje, ve, da je to tako rekoč nečloveško težka naloga, za katero je stalno potrebno »upanje proti upanju«. V Kocbekovem

odgovoru pa zaslutimo povsem nerealistični optimizem. Celotna izkušnja kristjana je že po sebi krščanska. Tudi navedek Bonhoefferja sprevrže kontekst misli velikega nemškega teologa, ki je svojo teologijo »zrelega/odraslega sveta« izoblikoval prav ob izkušnji skrajne (nacistične) nečlovečnosti, ko je postalo vprašljivo, sploh pomeni »biti človek«, in se je napor, ki vzpostavlja človeškost človeka, pokazal kot bistveno istoveten s krščanskim naporom obnovitve Božje podobe v človeku. »Ugašanje dvojnosti svete in posvetne zgodovine«, o katerem govori Kocbek, je utemeljeno v prejšnji ugasnitvi temeljne krščanske zavesti, da »nas srce obsoja« (1 Jn 3, 20), v izgubi evangeljskega Kriterija. Če pride do te ugasnitve, se lahko vsakdo povzdigne v reprezentanta »avtentično krščanskega« doživljanja. To, da si kakšen »verujoči človek /.../ naenkrat zna osvobojenje razložiti in doživljati kot odrešenje«, ne govori ničesar o tem, ali je osvobojenje – nedvomno politični in zgodovinski akt, po katerem je hrepenel vsak Slovenec – res odrešenje. To je le poved o neevangeljski eshatologiji tega »verujočega človeka«.

Politični nasledek te zmede je dvojen: prvič se »paternalizem Cerkve« locira na napačnem mestu, saj ni več očitno, da je cerkveno navezovanje na »reakcionarni« fašizem v globini izdaja samih utemeljujočih načel Cerkve, evangeljske vesti o radikalni notranji osvoboditvi po veri v Kristusa kot Božjega Sina in življenju v skladu z njegovim evangelijem, drugič pa politična instanca, ki izvede pragmatično politično osvoboditev, nenadoma dobi eshatološke razsežnosti, čeprav je lahko povsem odkrito nekrščanska ali protikrščanska. Kocbekovo mučno udinjanje oblasti temelji v tej eshatologizaciji, v teološki valorizaciji »zmagovalca«. Odpadlo je nadsvetno merilo, kaj je res osvoboditev in kaj ne. Posvečena je celotna zgodovinska izkušnja. Odpor zoper partijski paternalizem je

tako lahko le ljubeči, servilni odpor do dejansko sakralno vladajočega. Kdor zmaga, so mu naklonjeni bogovi. *Poganski naboj Kocbekovega zgodovinskega diskurza je le stiliziran krščansko.*

Ta stilizacija je nevzdržna – in tega ne trdim, ponavljam, s stališča desnega ali levega fundamentalizma, ampak prav z ozirom na »avtentično krščanskost«, na katero se sam Kocbek sklicuje in na katero pretendira. Pomešanje zgodovinskega z eshatološkim predvideva že sam evangelij, v znamenitem odlomku, kjer Jezus farizejem očita, da ne prepoznajo »znamenj časov«, *semeïa toû kairoû*.

»Prišli so farizeji in saduceji. Da bi ga preizkušali, so ga prosili, naj jim pokaže kako znamenje z neba. On pa je odgovoril; dejal je: ‚Ko se zvečeri, pravite: Lepo bo; kajti nebo žari, in zjutraj: Danes bo viharno; nebo temačno žari.‘ Obličje neba torej znate presojati, znamenj časov pa ne morete«.

Ko so Judje zahtevali znamenje, epifanijo znamenja eshatološkega kairoso v zgodovini, jim je Jezus odgovoril:

»Hudobni in prešuštni rod zahteva znamenje, toda ne bo mu dano znamenje razen Jonovega znamenja.« In zapustil jih je ter odšel.

Jonovo znamenje je – kakor se od cerkvenih očetov naprej strinjajo vsi eksegeti – Jezusova smrt in vstajenje, njegov vstop v temino smrti, ki jo je Jona preroško izkusil, ko ga je pogoltnila »velika riba«, in njegovo novo, vstajensko življenje, ki ga je prerok vnaprej upodobil, ko se je vrnil iz kitovega žrela. Pristno evangeljsko prepoznavanje »znamenj časa« je v tem, da vedno znova prepoznavamo Učlovečenega, Križanega in Vstalega v vsakem človeku, sredi zgodovinske stihije, ki je kot ljudje ne moremo simbolizirati v jasna nasprotja brez ideoloških poenostavitvev.

Res progresivna krščanska politika, ki bo črpala iz tega, kar je v Kocbekovi viziji zavezujoče, se bo na Slovenskem lahko začela, ko bomo dejansko osvojili to evangeljsko lekcijo. Besede, s katerimi Kocbek konča svoj odgovor (»Bili smo med prvimi kristjani v Evropi, ki smo tvegali razširitev pojma o krščanski ljubezni do bližnjika na slehernega bližnjika in utemeljili verovanjsko zemeljskost kot duhovni dialog«), tedaj morda ne bodo več zvene le kot cinična recitacija.

1 Ob intervjuju: Edvard Kocbek v evropskem tisku, Zaliv 1975, št. 50/51.

2 Med njim je zlasti zanimiv odgovor na to, kdaj je zvedel za pokol domobrancev, saj je bil – v dialektiki, vredni grški drame – sprejet prav kot razkritje zgodovinske Resnice: prim. J. Gradišnik: Pričevalec svojega časa, v: E. Kocbek, Dnevnik 1945, izd. M. Glavan, Ljubljana 1991, str. 10.

3 B. Pahor in A. Rebula: Edvard Kocbek, pričevalec našega časa, Trst 1975, str. 138.

4 Opozorilo na to izročilo dolgujem Vidu Snoju, ki ga je eruiral ob analizi Cankarjevih del v svoji (neobjavljeni) disertaciji o Bibliji in slovenski literaturi. Starejši slovenski prevodi Svetega pisma so sintagmo prevajali kar „novo življenje“.

STE VSE TO PREBRALI? – NI PREBRAL LE TEGA!

(*W. Tatarkiewicz: Zgodovina šestih pojmov,*
Ljubljana, 2000)

Kot bi se znašel v delovni sobi učenjaka s konca predpreteklega stoletja, kjer se v polmraku bleščijo zlate in srebrne črke na platnicah knjig. Toliko naslovov, toliko imen, znanih, polznanih in neznanih ... Če vzdihneš „Ste vse to res prebrali?“, ti starček, pogreznjen v naslonjač, niti ne prikima, ampak v skromni suverenosti odgovarja z nasmeškom v kotičku ust. Ni prebral le tega. Ne veš, ali bi pogledoval proti knjižnim policam in njenim zakladom, si skušal zapomniti avtorje in njihova dela, ali pa bi z vso pozornostjo poslušal zgodbo erudita, ki je vse te foliante podčrtoval, cefral s svinčnikom in mislijo, v sebi združil vse čase, ljudi in ideje, in ti zdaj o njih pripoveduje s takšno gotovostjo. Končno se lahko le prepustiš melodiji pripovedi, in omamljen, očaran, brez misli in ugovorov poslušáš zgodbo o lepoti, njenih odsevih in zrcaljenjih v misli.

Knjiga W. Tatarkiewicza (1886–1980), poljskega zgodovinarja filozofije, res daje vtis, da je napisana pred stotimi leti, čeprav je bila objavljena šele leta 1975. To ni nerganje. Morda bo sicer kdo v knjigi pogrešal nove metode zgodovinske znanosti, vendar je vsaj zame fascinantna prav s svojo prvinsko učenostjo in širino védenja, katerega odsotnost uporaba modernih metod pogosto le prikriva. Danes knjige s področja humanistike večinoma nastanejo v letu ali dveh, pred desetletji so jih pisali najmanj desetletje, v *Zgodovini šestih pojmov* pa lahko občudujemo sintezo življenjskega dela, zlasti zgostitev in nadgraditev

avtorjeve monumentalne *Zgodovine estetike*, ki je izšla v treh zvezkih med letoma 1960 in 1967. Drugače kot v prvem delu Tatarkiewiczov prikaz svojemu predmetu ne sledi zgolj v časovnem sosledju, zaporedju mislecev in umetnikov ter njihovih zamisli, ampak snov organizira v zgodovino temeljnih estetskih pojmov, vprašanj in teorij. Medtem ko se *Zgodovina estetike* ustavi v 17. stoletju, *Zgodovina šestih pojmov* obravnava tudi 18., 19. in 20. stoletje: obdobje, ki je bilo za estetiko izjemno pomembno, saj je v njem šele dobila svoje ime, odrasla ter se skušala osamosvojiti in vzpostaviti kot posebna znanost.

Tatarkiewicz nam obnovi genealogijo pojmov in izrazov »umetnost«, »lépo«, »forma«, »ustvarjanje«, »prikazovanje« in »estetski doživljaj« – vendar ne le teh, saj – kot se zaveda sam – »mimogrede skicira tudi zgodovino očarljivosti, subtilnosti, vzvišenosti, klasičnosti, romantičnosti in še nekatere druge« (str. 271). V elegantnem prevodu Primoža Čučnika, ki je še enkrat dokazal, kako dobro se znajde tako v poljščini kot v svetu estetske refleksije, spremljamo odraščanje besed, ki jih tako pogosto uporabljamo, ne da bi se zavedali, kako spremenljiv je bil – in je – njihov pomen. Tatarkiewicz pojme, svoje glavne junake, vpeljuje skrbno, opredeljuje jih z natančnimi definicijami in ponazarja s primeri. Nizajo se sentence o umetnosti, ki so jih izrekli misleci in umetniki od antike do druge polovice dvajsetega stoletja. Navedki niso napaberkovani v malho zbiralca, ki bi zbiral, kar bi mu bilo všeč, temveč si avtor kot nekakšen novodobni doksograf, »zapisovalec mnenj«, prizadeva za objektivni izbor. Skuša se vzdržati vrednotenja in s fenomenološko tipizacijo izpostavlja splošne poteze, tipe in ponavljajoče se tokove estetike. Pri tem se ne boji občasnih ponavljanj niti suhoparnih členitev pojmov, za katerimi slutimo značilno poljsko logiško prizadevanje

za razumljivost in enopomenskost. Aristotelški patos razločevanja različnih pomenov včasih deluje pedantno, vendar je vseskozi poučen (kot različne kategorije izrazov, ki se uporabljajo v estetiki, Tatarkiewicz na primer skrbno navede: »imena za fizične predmete«, »imena za psihofizične predmete«, »imena za psihične predmete«, »imena za zbirke«, »imena za dejavnosti«, »imena za sposobnosti«, »imena za sisteme«, »imena za odnose« in »imena za lastnosti« in nato pojasnjuje: »Umetnost je nekoč pomenila človekovo sposobnost, in sicer sposobnost izdelovanja predmetov, ki jih je potreboval, danes pa je prej izraz za zbir teh predmetov. Njen pomen se torej ni samo spremenil, ampak je prešla iz kategorije imen za sposobnosti v kategorijo imen za zbirke« (str. 13).

In vendar moramo slej ko prej učenjakovo sobo zapustiti. Pripoved se konča. In ko se zbudimo iz očaranosti, se nam vsiljuje precej pomislekov. Naj navedem vsaj dva.

Prvi je vprašanje konteksta navedkov. Tatarkiewiczova pripoved nedvomno vsebuje zakladnico imen in citatov, priročno in poučno zbirko obnovljenih misli. Vendar pa pri mislecih, ki so nam bolj znani, vidimo, da v zgodbi, v svojem novem okvirju, ti govorijo nekaj drugega od tega, kar razkrivajo in skrivajo v svojih spisih. Ne gre za nebiestveno odstopanje, za avtorjevo površnost, temveč za neizprosno upiranje resne misli, ki se ne pusti reducirati na svojo temeljno »idejo«, na »značilen« navedek. Plotin in Kant, Eriugena in Aristotel, Areopagit in Hegel govorijo v svojih spisih nekaj povsem drugačnega. Izmikajo se tovrstni obnovi. Ne gre za to, da bi Tatarkiewicz potvarjal. Poljski zgodovinar je od tega, kar govorijo drugi misleci, toliko odmaknjen, da ne vsiljuje nič svojega. In razumljivo je, da mora vsak pregledni prikaz poenostavljati. Vendar pa Tatarkiewicz ne daje občutiti breždanje razlike, ki besedila, v katerih se dogaja mišljenje, loči od njihovih

povzetkov. Velika misel očitno res spregovarja le v svoji celoti, v muki svojega napredovanja, svoje ovinkaste poti.

Drugič: opazimo lahko, da je avtorjeva drža objektivnega in nepristranskega pripovedovalca le navidezna. Tatarkiewicz se sicer po eni strani zaveda radikalne zgodovinske in relativnosti estetskih kategorij in razumevanja umetnosti: »«Ko se je že zdelo, da so pojmi estetike ustaljeni, so se spremenili izrazi, ko pa so se ustalili izrazi, so se spreminjali pojmi.» (str. 271) Kar je bilo prvo, je v prav evangeljskem preobratu postalo zadnje, in obratno: »Prikazovanje, ki je bilo dolgo časa v ospredju, se je zdaj umaknilo na zadnje mesto. Prvega je prevzela ustvarjalnost, ki so jo nekoč komaj opazili. Visok položaj je zasedla tudi forma, ki je obenem postala mnogopomenski in sporen pojem, medtem ko se lépo uporablja z nezaupanjem, saj velja za zastarelo. O umetnosti beremo skoraj povsod, vendar gre bolj za iskanja, kaj bi ta lahko bila, ker ni več to, kar je bila pred dvema tisočletjema«. Vendar igra minljivosti po Tatarkiewiczovem prepričanju očitno ne postavlja meja slehernemu teoretskemu zajetju. Sam namreč očitno želi ugotoviti smisel tega spreminjanja. Njegova pozicija pripovedovalca naj ne bi bila potegnjena v tok nepredvidljivega spreminjanja zgodovine, ampak naj bi imela poseben položaj, saj je sposoben videti, kje se zgodijo »popravki«: »Zgodovina pojmov je večinoma zgodovina korektur, sprememb in popravkov« (str. 272). S pojmom »korekture«, ki usmerja zgodovinsko spreminjanje v smer vedno večje popolnosti, Tatarkiewicz aplicira samorazumevanje optimistične znanosti na zgodovino estetike. Pripovedovalec postane razsodnik, ki lahko z uvidom v logiko zgodovinskega napredovanja, »korigiranja«, presoja estetske teorije preteklosti. V zaključku knjige maska objektivne odmaknjenosti pade

in Tatarkiewicz tvega zelo hitre sodbe (»Pitagorejska teorija ... kot splošna teorija lepega zavaja in je videti zmotna ... Tudi platonska teorija o obstoju ideje lepega ... je pomota ... Novoplatonska teorija *claritas* ... je za teorijo preveč nedoločena in premalo operativna, ... Schellingova in Heglova estetika sta veliki teoriji, polni sijajnih idej, vendar kot celoti velika pomota« ipd.).

Prva in druga pomanjkljivost knjige sta bržkone povezani: ravno (ne)miselno dekontekstualiziranje navedka, razlagateljski umik v takšno parafrazo, ki ne ohranja strahospoštljive distance do celote teksta in enigmatičnosti njegovega pomena, omogoča vpetost okrnjenih misli v pripoved, ki se končno izkaže kot zgodovina pomot.

Vendar imajo lahko na srečo velik šarm tudi knjige, ki slonijo na pomoti: to dokazuje tako Tatarkiewiczova ljubezen do zgodovine estetike kot tudi naklonjenost, ki jo bo vsakdo, ki mu je kaj do umetnosti in njene refleksije, kljub pomislekom ohranil do njegovega učenega dela.

POZABLJENA IZGUBA METAFIZIČNEGA OBZORJA

(Tomaž Brejc: *Iz modernizma v postmodernizem: eseji in razprave, Piran, 2000*)

»Vprašanje o slikarstvu ne pripada niti predvsem niti samo slikarjem ali estetikom. To vprašanje pripada vidnosti sami, torej vsem. Pravzaprav – natančneje rečeno – pripada vsem tistim, za katere gledanje ni nekaj po sebi razumljivega.« Če ne bi bil prepričan, da ta misel francoskega fenomenologa Jeana Luca Mariona, ki jo je zapisal v svojem pronicljivem, premalo znanem delu o slikarstvu *La croisée du visible* (1991), drži – in da v časih milijonov psevdoumetnikov in praznih »modernih galerij« postaja vedno bolj pomembna –, si ne bi upal izraziti nobenega pomisleka ob esejih in razpravah Tomaža Brejca.

Izbrana besedila priznanega umetnostnega kritika in avtorja temeljnih del o slovenski umetnosti so namreč strokovno, specialistično branje, ki diskretno šarmira s svojo poznavalsko imuniteto in ne pušča niti trohice dvoma o tem, da vprašanje o slikarstvu v bistvu pripada izbrancem, ne pa priložnostnemu obiskovalcu razstav in skeptičnemu opazovalcu dogajanj v sodobni vizualni »umetnosti«, ki mu je zlasti ob njej še gledanje prepogosto nekaj prerazumljivega.

Brejčevi eseji imajo nedvomno informativno, zgodovinsko in kritiško vrednost, ki je na videz ne moremo zvesti na nobeno »osnovno tezo«. Že splošnejša teoretska razmišljanja o sodobni vizualni umetnosti, ki izvirajo iz osemdesetih let (»Podobe in teksti«), so nabrekla od mnogoterih vtisov, videnega, slišane in prebranega.

Obilje konkretnosti, analogij in povezav naredi zanimiv spis o skupini OHO ter zapise o filmih, ki lucidno združujejo poznavanje cineastov (D. Vertov, J. Cocteau, D. Jarman) in zgodovine slikarstva; še bolj pride nereduktibilno bogastvo Brejčevega mišljenja do izraza v »meditacijah o slikarstvu«, ki sestavljajo četrti del knjig – premišljanja in motrenja dialektike usmeritev v slovenskem slikarstvu (Andrej Jemec, Tugo Šušnik, Savo Valentinčič, Gustav Gnamuš, Andraž Šalamun, slikarstvo nove podobe, IRWINi, kiparstvo in slikarstvo konca osemdesetih in začetka devetdesetih let), ter zlasti v interpretacijah posameznih opusov, slikarskih in pesniškega (Emerik Bernard, Tugo Šušnik, Dušan Kirbiš, Tomaž Šalamun). Avtor suvereno in s strastjo kronista pripoveduje svoje vtise iz galerij raznih držav in kontinentov, tako da lahko bolj zapečkarški bralci le zasanjano vzdihujemo: »Bo že držalo.« Odkriva nam neznane povezave med domačo in tujo umetnostjo. S katalogizatorskim patosom našteva imena umetnikov vseh mogočih smeri (tako da bi potrebno, a manjkajoče imensko kazalo k dvema knjigama bržkone zahtevalo tretjo knjižico). Slogovno spisi sicer niso ravno užitek in znajo bralca, neveščega sodobnih žargonov pravšnjosti, pahniti v obup, vendar gre za hotele strategijo. Brejčevi stavki z dolgoprogaško, včasih skoraj kantovsko kompliciranostjo svoje skladnje namenoma odsevajo in evocirajo zapletenost sodobne umetnosti. Imperativ svetovljanstva (ki se zrcali v načelu »ni poštenega stavka brez vsaj dveh tujk«) vodi do hvalevrednega, a krčevitega integriranja prevladujočih miselnih tokov v kritiško misel, od »historičnomaterialističnih« poudarkov konca sedemdesetih (»Meditacija o novejšem slovenskem slikarstvu 1975–77« I, 248sl.) prek psihoanalize in teoretikov postmodernizma do novodobne duhovnosti. Imena filozofov so sicer bolj pogosto zasebne šifre kot

poglabljeno soočanje z estetskim izročilom (prim. npr. v meditaciji o delu Andraža Šalamuna značilen stavek »Ker znotraj podobe ni mogoča klasifikacija pomenov, je gledalčeva temeljna odločitev opravljena s tem, da se znova sooči s podobo, njenim čutno nazornim potencialom, s predstavo, po kateri se po ponovnem branju Kanta, kot v kakem nesmiselnem preobratu zgodovine, pojavlja Heglovo čutno žarenje, toda Ideje ni več mogoče zaznati ...«, II, 273 sl.), vendar v meditacijah o osebnih slikarskih mitologijah za silo slutimo, kaj naj bi pomenila takšna osebna mitozgodovina filozofije. Motrenje umetnin je potujeno, na silo objektivizirano – bolje rečeno, prizadeva si za patino objektivnosti, za videz teorije, ne da bi čisto verjelo v smisel svojega napora. Večkrat namreč naletimo na odlomke, ki izražajo prav dvom v psevdoznanstveni kritiški diskurz, nelagodje, ki razkriva pristno mišljenje (»iz teoretskega Babilona v posamične govore, iz holizma v subjektivne presoje – le tu se še pokaže moč uma; ne v kopičenju, grmadenju hipotez in informacij, temveč v posamičnih videnjih, ki presejejo množico informacij v smiselno strukturo in vodijo iz podatkov v selektivno dojemanje in razumevanje«, I, 155).

Vendar vsaka mnogoterost sloni na enosti, kot so vedeli dobri stari novoplatoniki. Brejčevih esejev zato nisem mogel brati le v pedagoško zgodovinskem ključu kot poučno lektiro za nestrokovnjaka in izzivalne prispevke k stroki, ampak predvsem kot momente nastajanja kritičtva, ki danes hromi samostojnost estetskega mišljenja in vrednotenja. V Brejčevih esejih se namreč inteligentno in jasno izraža obzorje, ki je po mojem mnenju nevarno tako za ustvarjalnost kot za refleksijo o njej, ker kljub svoji navdušenosti za vse novo vendarle misli *premalo* radikalno. Gre za estetiko, ki postulira smisel sodobne umetnosti

brez temeljne refleksije o ontoloških predpostavkah simbola. Sodobna kreativnost je zanjo tako presneto dana. Tako neusmiljeno faktična. Prepadi, ki ločujejo sodobno ustvarjanje od tradicionalne umetnosti, so zanjo zbrisani ali potisnjeni. Izguba metafizičnega obzorja je pozabljena. Gre za estetiko, ki se noče spraševati, ali je in koliko je umetnost dejanska in možna v svetu, kjer je odsotna realna različnost simbola in simboliziranega (je treba posebej poudariti, da pri tem ne bi želel pihati v en rog z Brejčevim babbavom, »nezaupljivostjo slovenske javnosti do vsega, kar ne izhaja s pozicij ruralnega realizma 19. stoletja«?), ampak to temeljno raz-sodbo preponižno prepušča samemu umetniškemu trgu. Praktično-kritiško je posledica tega nazora – če stvari grobo poenostavim – zelo nekritično stališče: sodobna umetnostna zadeva, to, kar se proglašča za umetnost, se dogaja, torej je nedvomno umetniška. Kar se uveljavi v kompetitivnem svetu sodobnih umetniških praks in kar kot umetnost prepoznamo estetiki in kritiki, je gotovo umetnost. Obstoj po nekakšnem avtomatizmu *a priori* večinoma jamči za smisel. Mi smo tu zato, da ga ubesedimo in steoretiziramo. *Strategije razlage postanejo načini odtujevanja vizualne umetnosti vidnosti kot taki.*

Kritiška beseda naj bi zapolnila vmesnost – izmikajočo se, travmatično – med splošnim uvidom v bistvo umetnosti in umetnine in partikularnostjo dela, ki si status umetnine prilašča. Vendar zavezujočo splošnost uvida, ki bi izvirala iz samostojnega miselnega spoprijema z resničnostjo, v Brejčevih esejih nadomestijo kulturnofilozofski *common places*, partikularnost umetniškega dela pa se izgubi v neopisljivost sleherne partikularnosti. Čutimo sicer, da je za tem govorom neka realna izkušnja. Brejca »nove« in »izvirne« umetnine pretresajo, odpirajo mu skrivnost sveta in življenja. V igri forme izkuša tisto, kar

na ključnih mestih esejev vedno znova dobiva ime »sublimno«. Vendar je ta postmetafizična sublimnost kot »nedotakljivost, ki ni sveta, temveč je sugerirana, svetost, ki nima boga, temveč samo mero, zakonitost, ki ji vladajo nadosebna pravila« (I, 62), nekaj, kar je bistveno temporalizirano in podružbljeno, nekaj, česar si samo mišljenje umetnosti, ki si je umetnost na nek način prilastilo, ne more prilaščati zunaj popolne trpnosti, predanosti nepredvidljivosti in kontingence (psevdo?) umetnostnega »danes« in »jutri«. Ta estetika je povsem sociologizirana, tudi v svojih duhovnih ekskurzijah; družbeni proces umetnosti postane v njej metafizična instanca. Da ima »umetnost« smisel, čeprav je nesmiselna, da je umetnost, čeprav morda to ni, postane pri Brejcu *credo quia absurdum*, eksistencialna drža, ki lahko vodi le do ponosa kronista in skrupulozne analitičnosti spremljevalca, ne pa do samozavesti mišljenja, ki bi znalo reči – če resničnost nasprotuje uvidu: »Toliko slabše za resničnost.« In takšna drža bržkone nujno spregleduje možnost, ki jo je nekoč zaslutil sam Brejc: »Morda je delovni prostor slikarstva – kakor koli se že kaže – zadnja sakralna delavnica, ki je na videz popolnoma profana, toda obenem namenjena uresničevanju tistih procesov, skozi katere se bit znova zasveti v barvnem telesu. In če je tako, potem se to slikarstvo dogaja onkraj dialoga z množičnimi občili in njihovim podobotvorjem, onkraj sedanjega umetnostnega pluralizma.« (II, 311)

ALI SPLOH IN ZAKAJ (LAHKO) KAJ VEMO

(*Andrej Ule: Logos spoznanja.
Osnove spoznavne teorije, Ljubljana, 2001*)

S presplošnimi mnenji o debelušnih knjigah je križ. Hitro se ti zgodi kot Woodyju Allenu, ki je po hitrem branju Tolstojev roman »Vojna in mir« povzel takole: »It's something about Russia.«. No, knjiga Andreja Uleta, profesorja na ljubljanski Filozofski fakulteti in avtorja številnih del o sodobni (zlasti Wittgensteinovi) filozofiji in teoriji znanosti, sicer ni »Vojna in mir« in njeno branje odsvetujem bralcem, ki hrepenijo po romanesknem suspenzu, je pa izredno tehtno, temeljito in v potu dolgoletnega dela nastalo delo, ki se kompleksno, poznavalsko in v analitični maniri mikroskopirajoče sooča z enim najpomembnejših filozofskih vprašanj, morda vprašanjem vseh vprašanj: ali sploh in zakaj (lahko) kaj vemo.

V pričujočem zapisu ne nameravam predstaviti vsebine knjige – za bralce »Dela« jo je v »Književnih listih« že hvalevredno prikazal Marko Uršič, ki je upravičeno opozoril tudi na njeno monumentalnost –, ampak bom skušal kot avtorju »ljubi kritični bralec« (str. IX) zabeležiti svoj vtis o njenem temeljnem obzorju. S tem bi rad naredil vidne nevidne, a dražljive meje Uletovega dela.

Ob branju »Logosa spoznanja« smo v skušnjavi, da bi takoj woodijevsko ugotovili: gre za nekaj o spoznanju. Na to kaže sam naslov (ki Uletu pomeni »vse tisto, kar nam omogoča diskurzivno, argumentirano spoznanje resnice«) in ustroj knjige. Ule se jasno distancira od plejade akademskih poklicnih dvomljivcev in destruktivistov. Njegovo besedilo pravzaprav želi ravno kot »skeptični

ugovor skepticizmu« vzpostaviti okvir nekakšnega kritičnega, mehkega realizma. Znanost poseduje silno množico »védenj«. Nepregledno, neobvladljivo. Vendar tudi neodmisljivo. Ule ve, da se to védenje ne more dokopati do poslednje utemeljitve, vendar je nekako prepričan, da je resnično. Poanta knjige je previdno potrjevanje pozicij, ki jih slutimo v spontani filozofiji znanstvenikov. Njen rezultat je zato lahko le prečiščeni začetek: vednost je predvsem znanstvena vednost, ki izpostavljena filozofski refleksiji sicer izvisi v praznini, a ne neha biti vednost. Neizrečena parola knjige je zdravo skritizirana, oplemenitena zdrava pamet in vselej nujno predpostavljeno znanje: »Vemo več, kot se zdi, da izrecno ne vemo, in obnem vemo manj, kot se zdi, da izrecno vemo.« (str. 441) »Ničesar preveč«, kot je zabičeval delfski napis. Ule se v vseh filozofskih problemih in teorijah, ki jih predstavlja učbeniško skrbno in s pedantno ljubeznijo do jasnosti, izogiba skrajnih tez. Retorika sredine je seveda vedno prepričljiva, danes nič manj kot nekdanj (Kdo v teh krajih si v časih Osame, Ladnovega sinu, želi biti skrajnejž?). Zdrava sredinskost se zdi prav naravno okolje tudi za zdravo metateorijo znanstvene izkušnje. Skepsa? Da, vendar pozitivna. A priori? Da, vendar relativen. Skepticizem? Da, vendar konstruktiven. In ne le to. Avtor svoje zdravo sintetične trditve vedno znova skromno sam relativizira. Trditve knjige tako pravzaprav postajajo še bolj nedotakljive in brezprizivne.

Vendar bi se tako kot Woody tudi mi zmotili, če bi mislil, da gre v Uletovi knjigi res za spoznanje. »Logos spoznanja« je pravzaprav izraz stiske *dvoma, negotovosti in nespoznanja*. V bistvu je to kriptografsko delo, negativno potisnjene travme sodobne znanosti. Védenje je v njem le zeleno, sanjano, »južni otok«, nikoli doseženi konec. Utopija. Morda se bo ta trditev zdela brez pravega

temelja v tekstu. Toda Uletovo knjigo moramo brati med vrsticami. Trezni kritični realizem, ki *mora* biti v osnovi samorazumevanja znanosti in ki ga Ule hoče v zadnji instanci upravičiti, je v utemeljujoči praznini filozofiranja za vselej izgubljen. Dvoma, ali sploh kaj vemo, ni mogoče ukrotiti z domnevo. Uletova knjiga ni le knjiga dvoma in knjiga o dvomu, ampak knjiga iracionalnega preseganja dvoma, ki skuša prikriti retoričnost svojega apela. Zaklinjanje »erosa argumenta« to naredi le še bolj očitno. Ule ne odgovarja in ne more odgovoriti na temeljni pred-miselni ugovor radikalne skepse, ki ni le akademska šala, ampak življenjska izkušnja in prepričanje milijonov: kaj če je celota sveta, obenem z dialektiko vednosti in nevednosti, kakršno mi poznamo, obenem z morebitno metateoretično utemeljitvijo lastne racionalnosti – recimo Uletovo – pravzaprav »objektivna« blodnja? Prizorišče nečesa radikalno Drugega? Videz? Kaj če so del tega teatra sveta tudi znanstvene resnice? Celo matematične in logične resnice? Celo analitične filozofske utemeljitve kozmosa resnic? Kaj, če to vse sicer »deluje«, vendar v lažni (in kako razumljivi!) veri, da ima kakšno »znanstveno« skupnost s Tem, kar *res je*?

Drugič, in znova paradokсно: dvom, ki je nevidno v osnovi vseh Uletovih izvajanj, po mojem ni posledica hipertrofirane uma, ampak ravno posledica *izgona intelekta* iz analitično razumljene spoznavne teorije. To seveda ne pomeni, da je ta epistemologija nerazumna, ampak da vnaprej zožuje spoznavno možnost na *raz-umsko* približevanje končni resničnosti; noetična, *umska* intuicija tu postane le aneks diskurzivnega mišljenja (razlike med umom in razumom »ni mogoče natanko opredeliti, saj se razlikuje od avtorja do avtorja; zato jo raje puščam ob stani ..., str. 326). Dianoetično v »Logosu spoznanja« slavi popolno zmago nad noetičnim. Iz obzorja »logosa

spoznanja« je odsoten *nous* kot miselno uziranje Absolutnega, kot »spoznanje Logosa«. Bralec, ki bo vstopal v epistemološko problematiko zgolj z branjem Uletove knjige, se bo zato nedvomno premalo zavedal radikalne zareze, ki analitično spoznavno teorijo loči od drugačnih filozofskih nauk (ta poteza knjige je toliko bolj zastrta, ker Ule odlično pozna filozofsko izročilo in ga vključuje v svoja izvajanja – vendar drugačnost razumevanj logosa na hitro nivelizira v splošno dianoetično obzorje novega veka). Za filozofsko izročilo od Platona do Schellinga in Hegla, od cerkvenih očetov do Solovjova pa se lahko spoznavnost spoznavnega in kakršno koli razumevanje spoznanja – tudi »znanstvenega« – izreče šele tedaj, ko se reflektira miselna očitnost ali radikalna skritost Absolutnega, ki ukinja vsako dihotomijo končnega razuma. Le povrnitev te spekulativne dialektike, ki živi v nadrazumni dimenziji mišljenja, lahko filozofsko preseže »hromečo blokado mišljenja in delovanja« (str. 2). Problemi, ki jih obravnava Uletova knjiga, se v gnoseologiji, ki izhaja iz prvenstva noetičnega, izkažejo za navidezne. Isti trenutek, ko se mišljenju razpre obzorje Absolutnega, ne kot teza, ampak zgolj kot obzorje, se semantika notranjega in zunanjega, resnice in leži, apriorija in aposteriorija povsem spremeni. Temeljna negotovost, ki jo občutimo ob branju Uletove knjige, je maščevanje nezvijačnega, a pozabljenega uma. Dvom slavi zmago nad razumom, ki se pretvarja, da slavi triumfalni remi.

Tretjič, dianoetična narava celotne spoznavne teorije, odsotnost umskega motrenja Absolutnega, omejitve na končno resničnost, ki je iz take snovi kot sanje, nujno odmišlja ustroj *drugačnih* védenj (kar je pravzaprav presenetljivo pri avtorju, ki ima tako kot Ule poglobljeno poznavanje vzhodnih meditativnih praks, ki eksplicitno merijo na »spoznanje«). Z izgonom uma se namreč

spoznanje paradigmatično razume v *evrocentrični in novo-veški podobi* kot razpoložljivost za vse in vsakogar, ne pa kot stopnjevitost duhovnega vzpona in (mističnega, gnostičnega) razsvetljenja – in del védenja lahko postane paradigma celotne vednosti le z izgonom *duhovnega* vedenja, »razloga« in »razuma«, ki »dokazuje« v mraku ter nadsvetlobi izkušnje nečutnega in »argumentira« v etično in asketsko pred-postavljenem uzrtju nevidnega.

Ule v predgovoru napoveduje novo delo, v katerem se bo med drugim soočil tudi z drugačnimi oblikami vednosti, razliko med znanstvenim in filozofskim spoznanjem in problemom metafizičnih spoznanj. Ne dvomim, da bodo v njem razsežnosti, na katere opozarjam, tematizirane s temeljitostjo, ki je odlika avtorja. Vendar bo nadaljevanje moralo spremeniti začetek. Če se namreč res zavemo brezen, ki jih pred »teorijo spoznanja« postavljata Absolutno filozofije in heterogenost razumevanja logosa v duhovni zgodovini, je tudi epistemologija, ki od samega začetka ne tvega soočenja s temi prepadi, celo v najboljšem primeru – in Uletova knjiga gotovo sodi med najboljše primere – le »something about Russia.«

VSE NAS ČAKA SAMOTA TEH STARCEV,
LE V DRUGAČNI OBLIKI:
KNJIGE, KI SI BRALCE IZBIRAJO SAME

*(Izreki svetih starcev. Apophthégmata hagíon gerónton.
Abecedna zbirka, Celje, 2002)*

Evropa ni več krščanska, ker to še nikoli ni bila. Oziroma bolje rečeno: ker se je »pokristjanila« kolektivno, na horuk, s politično akcijo – krščanstvo pa je stvar marginalcev in je zato v resnici vedno živelo le na njenem obrobju. Krščanstvo se začne, ko se posamezne duše dotakne resničnost nevidnega sveta. »Vera« in druga cerkvena prtljaga le tedaj postane to, kar v resnici je: oprema za dolgo in naporno pot v brezкраj nevidne, notranje Zunanosti.

Praznine politično-religiozne sinteze se je počasi zavedel šele novi vek. Zahodu je vedno bolj postajalo jasno, da je konstantinovski preobrat v civilizacijskem smislu sicer pomenil napredek, v duhovnem pa dolgotrajno iluzijo in zablodo, ki je v sebi nosila kal svojega uničenja. Vendar pa se je prva – tiha in nezavedna – kritika te sinteze rodila že v antičnem krščanstvu. Iz sveta, ki je že začel postajati »cerkven«, so se v četrtem stoletju avanturisti duha, ki jih je res prevzelo Absolutno, skicirano v Jezusovi zgodbi – najprej posamezniki, potem stotine in kmalu tisoči –, začeli umikati v puščavo. Zapustili so senčna stebrišča velikih mest ali kmečke kočice ter so se izpostavili skrajni meji: žgočemu soncu in žarečemu pesku. Ženske in moški, vsi kot pijani od Boga. Čudna družba očitno nezadovoljenih tako s pogansko dekadenco kot s polovičarsko površnostjo nove družbene religije: kmetje, morilci, aristokrati, prostitutke, filozofi ... Kot bi jih us-

merjal nevidni magnet, so se začeli zbirati v eni od zibelk civilizacije, v Egiptu – in njegovo skrivnost nadaljevali v Njegovo. V puščavi Sketis, v Tebaidi in Nitriji se je začelo krščansko meništvo, meništvo puščavskih »očetov« in »mater«. Golota eksistence pod soncem, asketske odpovedi spolnosti, ki intenzivira željo do bolečine, radikalnega ubožstva. Preskus, ali se na blagre govora na gori lahko odgovori »dobesedno«. S poslednjo resnobo. Začel se je biološki in duhovni eksperiment. Taljenje telesa in duše v novost Duha.

Nekateri od teh marginalcev so s odločili za popolno samoto: »Beži pred ljudmi in boš zveličan« je bila formula njihove alkemije. Drugi so ustanovili prve samostane v zgodovini krščanstva. Meniško gibanje je v mnogoterosti svojih oblik iz Egipta prekipelo po vsem Bližnjem vzhodu, se prek Sinaja razlilo v Palestino in Sirijo vse do Mezopotamije na Vzhodu in Italije, Francije in Irske na Zahodu.

Vendar ta zgodba sama ne bi sodila v Književne liste. Ne bi sodila – če se v egipčanskem meništvu ne bi rodila *nadvse zanimiva literatura*.

V njej sicer ne najdemo mnogo besed. Njen besedni zaklad je skromen. Sintaksa – pravzaprav parataksa – groba. Toda znamenje velike literature je prav ekonomija izraza: povedati maksimalno z minimalnimi sredstvi, brez uživanja v blagozvočnosti besed. To je njena razlika od govornišva. V tem smislu so literarno zelo zanimiva že poročila popotnikov, ki so obiskovali puščavnike. Najdragocenejši sad puščave pa so »Izreki starcev« – v grščini ohranjena obsežna mojstrovina duhovne književnosti, ki jo zdaj lahko v celoti beremo v izjemno kakovostnem in skrbno anotiranem prevodu Jasne Hrovat.

„Izreki“, apoftegme, so besede, ki jih je izrekel „*abbás*“, »oče«, karizmatičen samotar. Zorele so v dolgoletnem molku, zato je tudi njihova tehtnost preseгла tre-

nutek. Najprej so jih drugi puščavniki shranili v spomin, pripovedovali, potem zapisovali in prepisovali, ter skušali iz njih živeti (in to se je nadaljevalo skozi stoletja, tako da je znani zgodovinar duhovnosti Irénée Hausherr lahko celo zapisal: „Če proučujete zgodovino duhovnosti ali duhovnega življenja v Cerkvi, boste videli, da prav vsakokrat, ko nastopi duhovna obnova, puščavski očetje postanejo znova aktualni, bodisi kot posledica duhovne obnove, bodisi kot vzrok – oziroma še rajši kot oboje obenem.“). V abecedni zbirki so apoftegme urejene po abecedi imen njihovih avtorjev. Za razliko od – tudi ohranjene – »sistematične«, po témah urejene zbirke, lahko v abecedni razločnejše vidimo osebe za izreki (prevajalka je pred vsako poglavje zbrala vse znane podatke o posameznih »starcih«, kar je skupaj z njeno kratko razlago temeljnih pojmov puščavske duhovnosti – bralcu zelo dobrodošla pomoč).

»Oče« je s svojo besedo nekoč nekemu v njegovem konkretnem duhovnem položaju prinesel »rešitev«. Apoftegme so posredovale *razsvetljenje*, vstop luči v življenje. Dogodek smisla. Odsotnost leporečniškega oblikovanja in preoblikovanja zrcali zgoščenost duhovne izkušnje. Ogoljenost izrekov, askeza izraza, postaja oglevalo eksistencialnega radikalizma. Pripovedna prvina, dramski okvir sentence (ki ni vedno navzoč) je praviloma povsem podrejen modrostni razsežnosti – vendar s svojo lapidarnostjo razkriva situacijo, ki odvzema navodilom vsako abstraktnost. (To so videli občutljivi bralci, kakršne pač zahteva velika literatura; analize »mistične geografije«, ki jih npr. najdemo v znamenitem delu psihoanalitika Michela de Certeauja o »mistični zgodbi«, nam kažejo, kako plodna je lahko pozornost, ki jo posvetimo drobnim okoliščinam zgodb.)

Tematsko so sicer apoftegme predvidljive. Govorijo

o »začetkih na poti poklicanosti in duhovni rasti, o molitvi in delu, o hrani in postu, o govorjenju in molku, o potovanjih in vztrajanju v celici, o skušnjavah in bojih, o napadih hudega duha in obiskih angelov« – kot je vsebino knjige v informativnem uvodnem besedilu povzel naš poznavalec meniške književnosti, br. Miran Špelič. Na videz so torej pred nami navodila za krščanske posebneže. Norce ali izbrance, kakor pač vzamemo. Toda le na videz. Kajti prav zaradi umika na rob se je avtorjem apoftegem in njihovim zapisovalcem posrečil paradoksen preobrat. *Margina razkriva središče. Eksces kaže logiko.* Ne vedno, saj je bila puščava za marsikoga očitno propad. Meja je ostala meja. A pogosto. Danes sicer vsakdo – celo tisti, ki si domišlja, da živi relativno urejeno – živi v primerjavi s temi asketi kot velik hedonist. Vendar ob branju nenadoma zaslutimo, da nas vse čaka samota teh starcev – le v drugačni obliki: bolezen, starost, osamljenost, zapuščenost, obup, sonce, ki ne neha žgati, neutolažljiva žej. Smrt. Izreki svetih očetov so nekakšna *ars moriendi*, ki njihovo umiranje presnavlja v možnost skrajno intenzivne izkušnje življenja tukaj in zdaj.

Apoftegme pri tem ničesar ne vsiljujejo. Ničesar ne dokazujejo. Zgodbe le nekaj kažejo. In vendar dejanski zaplet z Neizrekljivim dela iz izrečenega podobo. Apoftegme postajajo ikone. Če tvegamo negotovost lastnega pogleda, se nam lahko ob njihovem branju pripeti nova razpostavitev človeka, Boga in sveta, bližnjega in daljnega, stvari in želja.

Kljub temu – in ravno zato – se »Izrekov svetih starcev« ne bi spodobilo priporočiti v branje. Preveč luči, preveč teme, preveč strogosti, preveč dobrote. Takšne knjige so več od nas in si bralce iz stoletja v stoletje izbirajo same.

O POGLEDU

(Ob razstavi litografij Lucijana Bratuša, Maribor, 1998)

Ko si ogledujem litografije Lucijana Bratuša, ne morem in nočem odmisliiti Lucijana samega. To ne bi bilo le nemogoče spričo let najinega prijateljstva in vseh poti, ki sva jih prevandrala skupaj, temveč bi bilo v popolnem nasprotju z njegovim – in mojim – razumevanjem umetnosti. „Umetnost je danes tako precenjena. V resnici pa je zgolj preprosto sredstvo, s katerim se izražamo ... nekateri nekaterim,“ mi je rekel pred dnevi.

Slike na sploh lahko govorijo o tem, kar smo videli na svojih poteh ali pa o Niču vid(e)nega, o drugosti, ki privlači in plaši vsakega popotnika – vendar pa vedno govorijo predvsem o slikarjevem „pogledu“. Ne pogledu v običajnem pomenu besede, temveč o globlji zmožnosti razbiranja nevidnih oblik. In če pri Lucijanovih slikah ne morem odmisliiti njega samega, ne morem odmisliiti predvsem spomina na njegov pogled. Neposreden, oster, a vendar previden, skeptičen in nezaupljiv; pogled, ki izpričuje prijateljsko zavezanost svetu in obenem zavest o njegovi nevarni krhkosti.

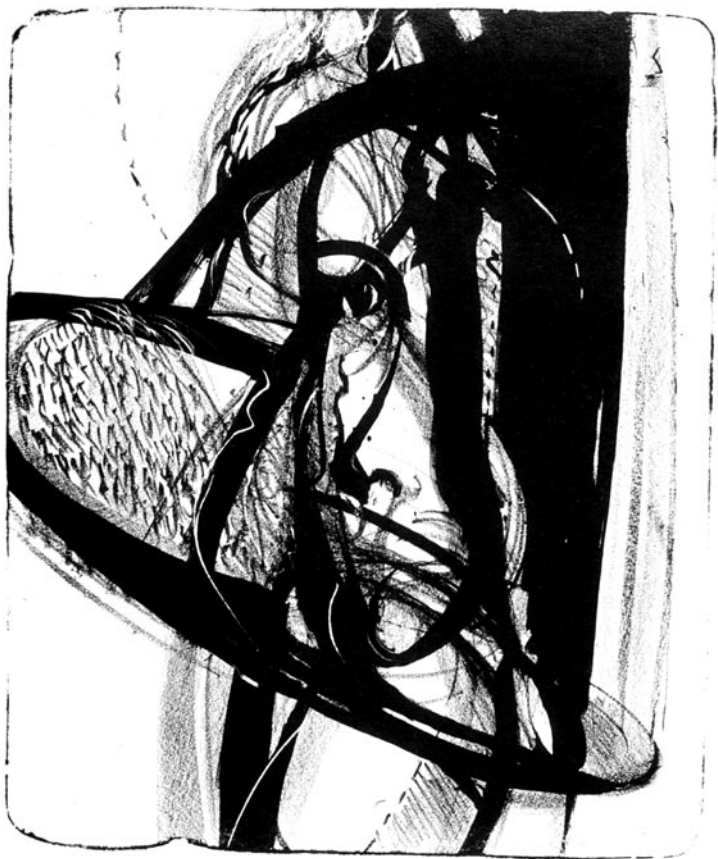
Slike, predstavljene na pričujoči razstavi, razkrivajo bogastvo notrajnih možnosti tega zrenja. Vanj vstopa celota sveta. Vse, kar privlači slikarjevo oko, bitja in notranje prikazni v vsej svoji nedoločenosti in mnogopomenskosti. Lucijan temu prihajanju sledi nepretenciozno, brez pretvarjanja in hlinjene gnoze, brez kakšnega dokončnega uvida v skrivnost bivanja ali odgovora na poslednja vprašanja, a vendar z izrazito odločnostjo, s ščepcem pretanjenega humorja in kaligrafske nonšalantnosti. Ne gre mu za uvajanje v kakršno koli esoteriko, temveč za podobe, ki jih pozna vsakdo, za srečanja, ki so v globini istovetna

z nami samimi. Pred nas, ki nam ni dobro, če bivamo sami, zato seveda stopa predvsem uzrta skrivnost sočloveka: obraz deklice in obličje moža, golo telo ženske. Celo Lucijanovi demoni niso perzijsko-poznojudovska ali novozavezna sfera duhovnega zla, temveč prej grške sile vmesnosti med božanskim in človeškim, arhaični *daimones*; prek njih in v njih se vidni svet raztaplja v plesu prepletenih arhetipov, nravno ambivalentnih, zapeljivih in razigranih, divjih in le včasih nevarnih.

V čem je ob tej neprikriti svetnosti pravzaprav „sakralnost“ tega slikarstva? Paradokсно prav v zadržanosti, v sramežljivosti umetnikovega pogleda. Z osebno pisavo, lepopisno stilizacijo obzorja, umetnik dopušča vstopanje vsega v njegovi drugosti. Občuteni *mysterium tremendum et fascinans* – skrivnost, ki zbuja strah, a nas obenem privlači – vodi pogled k stiku s predmetnostjo na drugi ravni. Večpomenskost videnega igrivo usmerja k poslednji vedrini, ki ni več njegova stvar. Morda je to „preprosto oko“ evangeljske prilike: pogled, zaradi katerega ves telesni svet postaja „svetal.“

In vendar prav skromna nezaupljivost do „teurgično“ prevrednotene umetnosti navsezadnje, skozi tančice vseh svetov, sramežljivo dvigne pogled h Križanemu in Vstalemu. In tedaj lahko – nazaj, skozi omahujoče, sramežljivo pogledovanje, skozi vztrajno, trmasto ponavljanje potez – spoznamo Strukturo, ki kljub vsemu nosi vse Lucijanove „svetne“ like v njihovi navidezni breztemeljnosti in modernistično igrivi razpetosti nad praznino. Preprosto oko v svoji izraziti o-sebnosti odkriva Božjo *agápe* v globini vsega. Sakralnost te umetnosti ni stvar programa in želje, ampak obdarjenosti pogleda.

Čeprav lahko to morda opazim le zato, ker gledam stvaritve prijatelja.



avg. k. b. g. 9/29

Bratus |
1987

O MINLJIVOSTI

(Ob razstavi Jožefa Muhoviča, Kostanjevica, 2001)

Ne maram cerkev, džamij ali sinagog, spremenjenih v muzeje in razstavišča. V takšnem kvazisublimnem predstavljanju umetnin slutim nekakšno nadaljevanje podviga preobrazbe katedrale Naše Gospe v svetišče Razuma – in ta podvig je videti še mučnejši v času po smrti razuma, v svetu, ki ne potrebuje več nikakršnih svetišč ...

V tovrstnem raz-stavljanju ni boleča le dekompozicija prostora Presežnega, razblinjanje njegovih nesnovnih harmonij v govorniški oder zgolj človeških glasov, začaranje njegove prvotne bogočloveškosti v kaščo efemerne ustvarjalnosti, ... Ne, skeli me predvsem občutek osiromašenja nas samih. Cerkve-razstavišča, ki so postale saloni človeške *téchné*, kot ambientalno ozadje namreč praviloma ne izpričujejo obogatitve našega izkustva, ampak stojijo kot spomeniki srhljive zožitve naše občutljivosti, kot zrcala majhnega novoveškega srca, povsem ujetega samega vase. Kažejo nam spremembo videnj v sanje, razblinjenje simbolov Bivajočega v igro videzov, liturgije v projekt....

Vendar so vsi ti pomisleki odpadli, ko sem v sončnem aprilskem dnevu obstal pred velikimi platni Jožefa Muhoviča. Njegove stvaritve sodijo v kostanjeviški sveti prostor, kjer so predstavljene; prav vanj: odločno, z veliko sugestivnostjo stopajo v zaupen pogovor z vso gostoto njegovih večstoletnih pomenov in večnih sporočil. Še več. Cerkveni prostor v najplemenitejšem pomenu *bogatijo*: dodajajo mu novo razsežnost, ne da bi ga oskrunile v njegovi izvorni čistosti.

V čem je ta skrivnostna bogatitev sakralnega prostora? Lažje povem, kaj ni. Na likovni ravni nedvomno ni

povezana z nikakršno »religiozno korektno« upodobitvijo svetih tem krščanske vere, čeprav jih pogosto evocirajo naslovi Muhovičevih del, ki se na prvi pogled zdijo kot variacija na kazalo teološkega traktata *De novissimis* (»Eshatologija«, »Meditacija o minljivosti«, »Skozi prvo zagrinjalo«, »Sila in gibkost poveličanih teles?«, »Poveličana telesa«, »Velikonočna figura«) ali evokacija središčnih bibličnih in liturgičnih prelomnih trenutkov (»Agnus«, »Mensa«, »Goreči grm«, »Pietà«, »Polaganje v Grob«). Likovna drznost Muhoviča ločuje od tradicionalne religiozne umetnosti, saj se z njo trmasto vpisuje v izročilo modernističnega slikarstva in kiparstva, ki se upirata sleherni instrumentalizaciji likovne govorice. Toda umetnikova bogatitev sakralnega prostora tudi ni zgolj modernistični prevod predvidljivih pobožnih občutij, saj svojo metafizično izkušnjo izraža v izrazito osebnem videnju, ki ni zavezano nobenim duhovnim konvencijam. Muhovičev svet oblik se nikoli ne ukloni prvenstvu semantike, najsi je ta avtorju še tako dragocena, ampak se z njim vselej enakovredno bojuje, išče krhko ravnotežje forme in pomena, pomenljivosti gole oblike in likovnosti smisla.

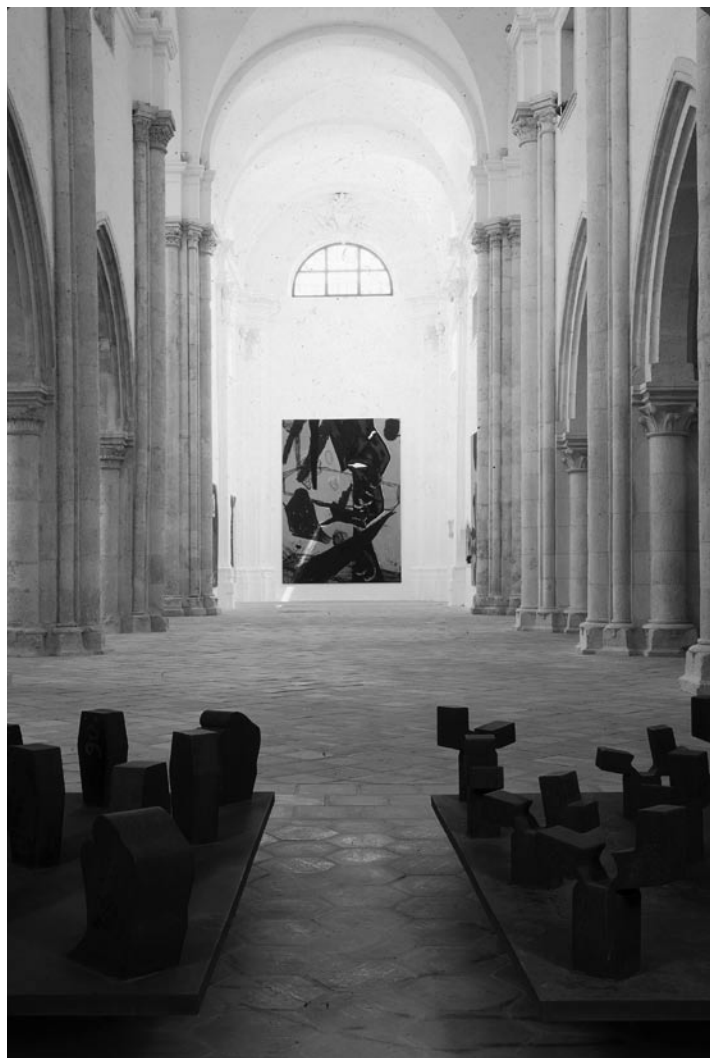
Razstava se imenuje »Minljivost«, vendar moramo ta naslov razumeti *cum grano salis*. Avtorjev pogled sicer z vso ostrino, v različnih svetovih, ki jih ni smiselno opisovati ali razlagati s tem, da bi jih prevajali v embleme jasnih sporočil – svet vsake slike in skulpture namreč ostaja pristen simbol, katerega sporočilnost se razkriva v pretanjenem neposrednem delovanju barv in oblik –, lovi in shranja sledi propada, minevanja in razkroja. Muhovič z velikim zamahom slika eshatološki razkroj forme in pretresljivo meditira o skrivnosti smrti (»Pietà«, »Krsta«, »Grob v gori«). Barvo nanaša v njeni grobi telesnosti, grobi snovnosti, ki skrčena v granule mesenosti vendar

daje slutnjo poslednje preobrazbe vstajenjskega telesa. Prav možnost preobražene, taborsko prežarjene, transfigurirane snovi se zdi skrito središče Muhovičevih chardinnovskih meditacij. Zato se ne boji različnih barv, vedno novih podob, v katerih nekako okameni čudenje nad strašnostjo tega, »kako sem ter tja brez konca Bog razsipa vse živeče« (*doch furchbar ist, wie da und dort/unendlich hin zerstreut das Lebende Gott*), kot je zapisal Friedrich Hölderlin v svojem *Patmosu*.

Vendar pa Muhoviču ne gre le za posodobljeno likovno različico vzklika *Ubi sunt?* – »Kje so?« – ki je starim klical v zavest podobe izginulih obrazov in ljubezni ter s tem strahospoštovanje pred Večnostjo in vstajenjskim eshatonom, modernim pa zbuja predvsem grozo pred dokončnim izginjevanjem, izničenjem in nesmiselnim breznom, v katero čas peha vse, kar nastane, tako kot starodavni grški Kronos žre otroke, ki jih sam spočenja...

Muhoviča izkustvo minevanja, presnavljanja, preobražanja oblik vodi do nevidnega mesta ostajajoče, trajne zavesti minljivosti. Na meji dveh svetov, vidnega in nevidnega, minevajoče oblike vodijo v notranjost jaza, ki ni več nihilistična notranjost postmoderne, razblinjajoče se zavesti.

Velika platna, ki jim dodajajo sporočilne odtenke še skrivnostne skulpture in krhke risbe, kot rdeča nit, ki omogoča sklenjeno razumevanje razstave, veže sedeči lik z dvignjenimi objetimi kolena, z glavo, naslonjeno na kolena (npr. na platnu »Eshatologija«, »Rdeči atelje«, »Nokturno II«, »Pietà« ...). Ta povratak človeškega lika v svet abstraktnih oblik kaže na tisto, kar v minevanju vztraja in traja, čeprav tudi sámo mineva. Človek, sredi minljivosti, na križišču svetov in različnih izkušenj, zavedajoč se svoje minljivosti in propadljivosti vsega: človek, vrnjen v tišino, v molk sebe in sveta. V premišljevanje Božjega molka.



Ta tišina je nedvomno najprej ponotranjenost, zapognitev vase. Vendar ostaja dvopomenska. Gotovo jo lahko razumemo kot zavest minevanja, kot tiho žalost, kot sodobno inačico dürerovske melanholije. V njej se uteleša vsa naša tragična izkušnja sveta, bolečina, osamljenost, stiska. Lahko pa jo dojamemo tudi kot molitveno, kontemplativno zatopljenost vase, ki je obenem odločna odprtost za presežnost, za Eno onstran vseh likov in barv. Za točko Omega, ki bo v svoji nepredvidljivosti osmislila to, česar z našimi močmi in po naši pameti ni mogoče osmisliti. Kot preseganje melanholije, kot pravo »žalost v skladu z Bogom«, odrešilno žalost, o kateri govori apostol v drugem pismu Korinčanom. Kot kontemplativno, motreče zbiranje minevanja v mistično prisotnost.

V hezihastični tradiciji, duhovnem izročilu bizantinskega Vzhoda, je predpisana molitvena drža kontemplativne molitve *kat'exochen*, »molitve Jezusu«, prav drža, ki vedno znova vdira v Muhovičev kozmos abstraktnih podob. Podoba sedečega Elija na Horebu, arhetipa motrilcev večnih skrivnosti.

V tej ambivalenci, ki po eni strani razpira sodobno izkušnjo za Transcendenco preteklih vekov in hkrati v cerkveni prostor vodi najglobljo stisko in plemenitost svobode današnjega človeka, je bogastvo Muhovičevega metafizičnega videnja, ki se izraža v njegovi umetnosti. Meditacija o minljivosti s to ambivalenco postane tudi meditacija o sami umetnosti, njenem smislu in upravičenosti, spremeni se v ponotranjeno motrenje samega spreminjanja umetniških oblik, v razmislek o njihovi zgodovinskosti in brezčasnosti.

Muhovičeva razstava se imenuje »Minljivost«, vendar je – paradokсно – pravzaprav upodobitev tega, kar ostaja. Morda tako pristna in iskrena, da bo ostala tudi sama za vselej nevidno vrisana v ta sveti, znova posvečeni prostor.

OBRAZ IN SKRIVNOST

(ob razstavi slik Metke Krašovec)

Podoba ne potrebuje besede. Lahko jo zahteva in dobi; vendar je to le znamenje, da ne gre za pravo podobo, ampak za takšno, ki se ni uspela presnoviti in preobraziti v umetnost.

Vsaka besedna interpretacija umetniške podobe, celo vsako manj pretenciozno uvodno razpravljanje o podobi je zato skrunjenje tega, v kar uvaja. Je skrivno tajenje moči podobe, njene samobitne sile, njene samostojnosti.

Pričujoče misli nočejo biti razlaga, ampak le odvečna »dopolnitev« pristnih umetniških podob, ki se kažejo polne, samostojne in izpolnjene. Moje misli so nepotrebno in negotovo osvetljevanje metafizične dežele, v kateri vznikata podoba kot nekaj, kar je pred vsako mislijo.

Doma, v stanovanju, kjer sem preživelj otročstvo, sta viseli dve sliki Metke Krašovec. Prva obešena v dnevni sobi, druga na hodniku.

Dolgo časa nisem vedel – ali nisem hotel vedeti – , da sta delo istega človeka. Čutil sem le, da sta podobi dveh različnih pogledov, dveh povsem različnih izkušenj. Zdelo se mi je, da dve deli, ki ju je zaznamoval enak podpis, izhajata iz povsem različnih svetov.

Na eni steni frančiškanska Cerkev na Tromostovju, v brezdanji svetlobi. Sama. Brez ljudi. V svetlobi, ki ni ne nadsvetna ne zunajsvetna ne svetna. Svetlobi, ki v svoji vmesnosti priklicuje misterij od nikoder. Absolutna skrivnost. Takšna, ki sem jo kot otrok začutil včasih sredi noči, ko sem se zbudil, odpravil k oknu in gledal mes-



to, kjer ni bilo nikjer nikogar na ulici. Mesto, v katerem je vse postalo drugačno, povsem vprašljivo, čudno do norosti. Svet – sakralni prostor brez ljudi. Ali celo: svet brez sveta. Praznina in tišina. Absolutno Parmenida. Bivajoče brez drugega. Transcendencija biti brez obličja, ubijalska, nečloveška. Goli *mysterium tremendum et fascinans*.

Na drugi steni prijazna slika človeka-para v obnovljeni edinosti. Zlitje zaljubljenecv. Človek. Raj brez nostalgije in upanja. Ljubimca, ki v pravljlični deželi, v neznatnem fragmentu sveta, s svojo medsebojno zatopljenostjo spreminjata svet v pravljlično pokrajino. Človek je vsepričujoč. Svet je samorazumljiv, samozadosten, nerazprt v misterij. Bivanje je videz želje.

Pozneje, ko sem se bolj seznanil s slikarkinim opusom, sem videl, da ti dve sliki nista naključni projekciji različnih doživetij ali preprosto časovnih »obdobij« v slikarkinem razvoju, ampak kažeta na dve bistveni osi njenega ustvarjanja. Še več: upodabljata njen dvojen uvid v resnico človeka in Absolutnega. Slikarstvo Metke Krašovec je nenehno, vztrajno, monomanično kroženje okrog resnice bivanja. In ta resnica je dvojna in protislovna.

Prvič, človek je spričo poslednje resnice nepomemben. Zanemarljiv. V takšnem videnju se spontano in intuitivno izrazi kriza klasične metafizike, občutje, da tradicionalna metafizika in njeno vrednotenje človeka nista primerna kot izraz „ognja stvari“ (sv. Izak Sirski). *Moder-nitas* je zbrisala zadnji žig metafizične pomenljivosti s človeških sinov. Besede pesnika so na pragu prejšnjega stoletja zaslutile to trpko brezdonskost: „Vem, da smo le prazne oblike materije, vendar zadosti sublimne, da smo iznašli Boga in svojo dušo. Tako sublimne, moj prijatelj, da si hočem predvajati spektakel materije, ki se zaveda, da biva, a se vendar na silo poganja v Sanje, za katere ve, da jih ni, opevajoč dušo in vse božanske vtise, ki so se v nas nakopičili od prvotnih časov, ter oznanja, pred Ničem, ki je Resnica, te slovite laži« (Stephane Mallarmé). Zadnji nasledek radikalno razmišljajoče moči, ki se začne razsvatati, a spoznava, da se ne more ukiniti kot misel, je relativizem, ki ne dopusti osebe niti kot relacijske resničnosti. Dekonstruktivna nadgradnja perspektivizma, igre neso-visnih vprašanj in odgovorov, izvotli možnost nosilcev odnosa. Razosebljevanje se zaostri z novim materializmom, ki dobiva samozavest v razvoju biotehnike. V svojem individualnem logosu smo dejansko postali stvari, predmeti tehnološke manipulacije. Človek je za sodobno občutje tisto, kar lahko ni po sebi, kar je ne-oseba,

stvar. Šele kot odsoten – prav s svojo odsotnostjo – kaže skrivnostno resnico bivanja.

Drugič, in v protislovju s prvim: človek *je* pomemben. Je neodpravljljiv in temeljen. Je oseba, ki v sebi hipostazira cele svetove. Je zaljubljenec, ki je sam po sebi odgovor. Takšno videnje razume človeka kot neukinljivo osebo, ki se vzpostavlja v ljubezenskem odnosu. Razume ga kot bitje odnosa. Razmerja. In *pros- opon* kot tisto, proti čemur je obrnjen obraz, je spet človeški obraz. Se v tem odnosnem sebezposedovanju skriva resnica človeka? Potem pot do resnice človeka ne narekuje več zanikanja osebe. Ta teza logično nadaljuje spoznavalsko gibanje, ki se je izrazilo v novoveški misli. Osebnost namreč v novem veku vse bolj postaja ločena od misterija osebnosti onstran vseh lastnosti narave. Postaja nekaj, kar subjekt konstituira v refleksivnem aktu. Oseba postane identična s subjektom, pri tem pa se njegova subjektivnost razkriva v neposredni sebi prisotnosti subjekta.

Na slikah Metke Krašovec, ki so nastale v devetdesetih letih, se je zgodilo nekaj pomembnega. Dva svetova, protislovna, heterogena, nezdružljiva, sta se v njih združila. V osnovi takšne združitve slutim slikarkin nov, globlji uvid v resnico bivanja.

Njene slike skrbno in poznavalsko uporabljajo tradicionalno slikarsko veččino – in vendar ne izražajo metafizičnega ozadja mimetičnega slikarstva. Pričujejo za nekaj drugačnega. V njih je izražena izkušnja, ki jo označuje nekaj bistveno sodobnega in drznega. Te slike spet evocirajo *skrivnost* – poslednjo, breztemeljno skrivnost, ki je v zgodnjih slikah narekovala odsotnost človeka. Včasih je ta temeljni misterij izkušen spet tako, da izganja človeško,

npr. v sliki Labirint (1995) ali Čakajoč pomlad v Tampkins parku (2000), ali pa je svet znova doživet kot rajska fuzija, projekcija Človeka (Odsev, 2000) – vendar ta občasni razpad sinteze le še močnejše opozori na njeno silovito novost. V središču slik Krašovčeve v tem desetletju je namreč vedno znova človeški-angelski obraz ali človeško-angelska podoba. Ta obraz je miren, spokojen, a v globini brezizrazen. Prazen. Brezoseben. Je obraz-maska, resnica sodobne osebe brez iluzij o sebezposedujoči refleksivni identiteti. *Prosopon* ostaja maska, čeprav si želimo zadnje neposrednosti. Je to, kar si nadenemo na obličje. Kar skriva. V še globljem smislu samo obličje pod masko skriva to, kar smo. In še radikalnejše: sam osebnostni, duhovni lik, ki oduševlja in oblikuje obraz, skriva našo zadnjo resnico.

Vendar na slikah Krašovčeve ta praznina ni tragična naveličanost, izpraznjenost, ampak izraža isto kot mistična pokrajina, v katero so obrazi in človeško-angelske podobe postavljeni.

Pokrajina brez človeškega, mistična pokrajina povsem Drugačnega sije prek obličja: *Skrivnost je dobila svoje mesto na obrazu. Obraz, razumljen v svoji globini, je prazen obraz – prav kot mesto Praznine, absolutnega Misterija, apofatičnega Niča.*

Na obličju, prek obličja, se razkrivajoč kaže radikalno Presežno. Edino. V navideznem zrcaljenju ogledal, kje ni poti, onstran, je navzoče Odsotno. Absolutna tišina in mir je stvar resničnosti, ne pravljice. Ne izmišlja si je človek, ampak si ona zamišlja človeka.

Uvid Metke Krašovec je na svoj način soroden izvornemu judovsko-krščanskemu razumevanju človeka, ki se korenito razlikuje od njegove metafizične interpretaci-

je. To Izročilo je namreč s svojim apofatičnim pojmom osebe izrazilo resničnost, ki presega vsakršno sodobno dekonstrukcijo klasične metafizike in njenih kategorij.

Bistvo osebe ni oseba, kolikor je oseba istovetna s subjektivnostjo, niti ni konkretna subsistenca: *osebnost osebe se izmika v nebivajočnost*. Oseba je to, kar ni: „tisto“ nedoumljivo, kar omogoča razumevanje enako-pravnega statusa delovanjsko, mišljenjsko, samstveno, reflektivno okrnjenih ljudi (fetusov, dementnih, ljudi v komi, do blaznosti izmučenih in osebnostno zlomljenih itd.). Ko poskušamo reflektivno dojeti izvor osebnostnih aktov, se ta izmika v vselej Drugo, v „tisto“, kar lahko opisuje le neustavljivi ritem negacije teze in antiteze v vseh njenih paradoksnih konjunkcijah in disjunkcijah in je zato še bistveno skritejše od psihoanalitično razumljenega nezavednega. Misli se izmika celo možnost miselnega razlikovanja prepadnega središča osebnosti in drugačnosti Absolutnega samega. In vendar je sama zavest in sleherna epifanija subjektivnosti takšna ali drugačna manifestacija nedoumljivega centra. Oseba se ne vrača v svoj izvor, njen izvor ji je neznan, a vendar svoje akte, ki so ji lahko povsem odtujeni in posredovani po raznoterih strukturah psihičnega in socialnega, z razvojem zavesti izkuša kot svoje.

Že v judovski religijski filozofiji se je to razkritje človeškosti človeka, najglobljega v nas, skušalo izraziti v grški filozofski pojmovnosti in se je pri tem povežalo z novoplatonskim pojmom *noûsa*. *Noûs* kot šifra nedoumljivega središča človekovega bitja je že za Filona Aleksandrijskega bistveno *nespoznat*: „Kaj je čudnega v tem, da je Bivajoče za ljudi nedoumljivo, če pa je nespoznat ž um, ki je v vsakem od nas“?

Tudi v krščanski antiki, v patristični misli, najdemo pomembne nastavke za preseganje grške metafizične

pojmovnosti. Pogosto so ti nastavki povezani z eksegezo judovskega pojma človekove „bogopodobnosti.“ Za očete je pred vsako metafizično sintezo in „pozitivnim“, katafatičnim razširjanjem grške konceptualnosti počelo osebe-obraza nedvomno določeno s hebrejsko sago o stvarjenju človeka po Božji „podobi“:

„Ustvaril je Bog Človeka s svojim izrazom, z izrazom Boga ga je ustvaril.“

Gregor iz Nise, »oče očetov«, npr. uči, da je človekovo bitje odsev ubranosti velikega vesolja, makrokozma, harmonija čutnega in duhovnega, le misli dostopnega – in zaradi duhovne prvine v svoji naravi je človek kar „drugo Ono“, kakor Gregor strahospoštljivo izrazi našo bogopodobnost: človek je *mikrótheos*. Toda po Gregorjevem nauku človek ni bogopodoben le zaradi duhovne prvine. Izrezana podoba, *selem*, sega globlje. Za Gregorja, apofatičnega teologa, *človekovo* „po podobi Božji“, ki je definicija njegovega iz-vora, pomeni udeleženosť v apofatično nespoznatnem Bogu, pomeni človeško nedoumljivost in nespoznatnost. Človekova bogopodobnost se skriva v njegovi nedoumljivosti in neizrekljivi osebnostni resničnosti:

»Narava uma je vendar preprosta in nesestavljena – kako se torej lahko razseje v čutno zaznatno? Kako v enosti obstaja raznoterost? In kako v raznoterosti eno? Da, spoznal sem rešitev teh vprašanj, ki nas privedejo na brezpotje, ko sem odhitel k Božjemu glasu. Ta namreč govori: ‚Ustvarimo človeka po svoji podobi in sličnosti.‘ Dokler podobi ne manjka nič od tega, kar umevamo na Pravzoru, je podoba v pravem pomenu besede, kolikor pa ji spodleti podobnost s Pravzorom, v tistem svojem delu ni več podoba. Ker pa je eno od tega, kar motrimo na Božji naravi, prav nespoznatnost bitnosti, je popolnoma nujno, da podoba tudi v tem posnema Pravzor.«

Ker je Bog nespoznaten, je nespoznaten tudi tisti, ki „je“ po njegovi podobi.

Radikalna antropološka apofaza v patrističnem kontekstu ne pomeni zanikanja, ampak je prostor uzrtja „podobe“ človeškosti človeka, ki jo nadrazumsko razbiramo s „srcem“. Stroga apofatika nas v tem primeru zavaruje pred sponami tradicionalne metafizične pojmovnosti. Apofaza ni ne-predikacija, temveč je zanikanje sleherne predikacije: subverzija *common sense* v govoru o Absolutnem – in človeku. Tudi pri prenosu moramo torej misterij osebe misliti še strožje kot drugost v odnosu do narave. „V strogem smislu oseba obstaja le v Bogu. Človek ima le vrojeno nostalgijo postati oseba“ (Pavel Evdokimov).

Uvid Metke Krašovec je soroden temu judovsko-krščanskemu izročilu. *Soroden*, ne istoveten z njim. V njeni izkušnji namreč vidimo rez, ki ločuje Božje od Absolutnega, stvaritev in odrešenje od emanacije. Ne gre preprosto za »sekularizacijo«. *Saeculum*, goli svet, je presežen že s slikarkinim prvotnim videnjem, ki sredi golote svetnosti vidi skrivnost. Skepsa njenega pogleda je subtilnejša.

Če je poznoantična novoplatonska ikonografija mehčala klasično lepoto v izraz poduhovljene ponotranjenosti Enega, slike Metke Krašovec s postmoderno platonistično potezo vračajo Eno na obraz, ki ne more več postati ponotranjen, ampak večno oscilira med notranjostjo in zunanostjo. Princip zrcaljenja ohranja to neulovljivo transcendenco, ki ostaja v neodločenosti našega *transcensusa*, našega stalnega prestopanja in hrepenenja po Drugosti, ki je zgolj mogoč (meta)ontološki korelat tega hrepenenja.

Otožnost angelov, praznost obličij res izraža Skrivnost,

vendar Skrivnost, ki se ne dogaja, ki ne kipi, ki ne živi. Ta skrivnost ne ubija in ne oživlja. Kot bi se je ne dotaknil Ogenj. In le »kdor pride k meni, pride k Ognju«, se glasi apokrifni logion, bogočloveški izrek, ki ga je ohranil Origen.

Obraze Metke Krašovec, ki nas vodijo v resnico človeka in Absolutnega, v resnico Absolutnega v človeku, moramo zato spoštljivo pustiti v njihovem mirnem, otožnem pričevanju, v skrivnostni melanholiji, v oddaljenosti, ki dopušča presenečenje.

VARIA

BIBLIJE NA SLOVENSKEM

Razstava, raz-stavitev, je umestitev v razsežnost prostorskega, ki z vsebino in načinom svoje postavljenosti osvetljuje razstavljeno. Razstavljeno v svoji izpostavljenosti pogledu pred-postavlja obzorje gledanja. Obzorje samo pa se staplja s prostorom, mestom, ki presega vselej drugačno artikulacijo prostorskega. Raz-stava pred-postavlja tópos: kraj, mesto, območje postavljanja. Razstavljene Biblije, predstavljene na pričujoči razstavi, nas vodijo skozi čas s svojo umestitvijo v prostor. Same ostajajo stalnica, vsebina prostora: tisto, kar je bilo zapisano in prepisovano, brano, tiskano, prevajano, razumljeno in nerazumljeno, motreno in zanikano, žarišče ljubezni in predmet posmeha. Sintaksa razstave kaže na ostajanje istega v prehajanju časov in slogov, različnih časov in okusov, mentalitet in senzibilnosti.

Vendar pa obzorje, ki ga razstavljeno predpostavlja v svoji izpostavljenosti pogledu, ni le vidno-nevidni prostor, temveč skrivnost pred-prostorskega mesta: misterij praznine, v kateri lahko Biblija vznikne kot Biblija. Biblija se seveda lahko bere na mnogo načinov: tudi kot ne-biblija, kot tekst med teksti. Vendar nas zanima prav vzniknjenje tega teksta kot Biblije. Pri tem ne mislimo na kulturno-zgodovinsko-jezikovni prostor, ki s svojo razčlenjeno mrežo pomenov omogoča nastanek in prenos bibličnega slovstva kot slovstva, niti na osebni prostor, v katerem se „kontingenca – naključje rojstva, ali za druge slučaj spreobrnjenja – preobraža v razumno odločitev, in se na koncu dovrši v nekakšni usodi, ki udarja svoj pečat na globalno razumevanje drugih, sebe in sveta, v znamenju sprejetja besede Drugega“ (P. Ricoeur). Evo-

cirati bi želeli skrivnostno strukturo sveta, ki omogoča vzniknjenje pojava Svetega pisma kot Svetega pisma, kot Pisma. Mislimo na najosnovnejše „metafizično mesto“ Pisma, ki omogoča, da so v zgodovini, skozi katero nas vodi pričujoča razstava, nekateri v predstavljenih eksponatih prepoznali nosilce središčne vsebine, „smisla“ svojega bivanja in življenja sveta v celoti – in obenem na „mesto“, ki (je) omogoča(lo) zavračanje ali indiferenco, posmeh ali povsem neprizadeto znanstveno analizo Pisma kot zgolj „književnega spomenika“ ali celo negativnega, zlega ideološkega konstrukta.

Naše vprašanje je torej: kakšno je „mesto“, kakšen je „kraj“, *tópos* Biblije, ki omogoča, da so jo različni časi razumeli – in zanikovali – prav kot Biblijo?

Le ovedenje tega mesta nam lahko pomaga pravilno „gledati“ eksponate, jih pravilno „umeščati“ v posamezne čase. Le uzrtje tega toposa nam v snovni navzočnosti, v materialni sledi Biblij lahko omogoči brati misterij njene ambivalence, le ono nam omogoča razumevanje njenega etičnega žarčenja in spotakljivosti, njene kulturne plodnosti in igre njenih knjižnih oblik in vplivov.

Najprej moramo ugotoviti, da je *conditio sine qua non* nastanka Biblije simbolni prostor. Razmejitev znaka in označenega, ločenost, ki omogoča metanje-skupaj. *Sym-bállein*. Razločenost tukajšnjega, neposrednega, razvidnega, zunaj-smiselnega, in Drugega, ki ga tu ni, ki nam manjka. Pogoji simbolnega prostora je odsotnost Začetka in Konca. Nerazvidnost Niča, odsotnost čiste Biti. Sim-bol omogoča le skrčenje Absolutnega, razprtje re-lativnosti, brezpogojno napotene v sebi korelativno Brez-odnosnost. V izpolnjenem prostoru prvobitne in poslednje, protološke in eshatološke razvidnosti – pa

najsi jo predpostavljamo ali razumemo kot projekcijo želje – ni mogoče nikakršno „sveto pismo“ v našem pomenu besede.

Ta prazen metafizični prostor pa ne omogoča le nastanka Biblije, temveč najrazličnejših svetih spisov; po tej umeščenosti v napetost pomenljivo-odsojnega so Svetemu pismu sorodni vsi „sveti spisi“.

Vendar pa lahko pred-prostorsko „mesto“, ki omogoča vzniknjenje judovsko krščanske Biblije, opredelimo še določneje. Kljub raznoterosti spisov, ki so v njej združeni, in kljub mnogoglasju, ki onemogoča določitev njenega teološkega središča, ne smemo pozabiti na dejstvo, da (je) občestvo verujočih Biblijo doživlja(lo) kot nekaj enotnega. Biblija kot svojo izrecno in neizrečeno vsebino vpeljuje radikalno drugačnost, „svetost“ Začetka in Konca – ki pa sovpade z osebnostjo, s personalnim Počelom. Sveti, ločeni, transcendentni „Bog“, absolutno počelo vsega bivajočega, ni le *Deus absconditus*, temveč istočasno *Deus revelatus*, razodeti Bog, Bog, ki deluje v odrešenjski zgodovini. Pismo je verujoče ubesedenje te zgodovine. Le vzpostavljeno občestvo z razodetim Bogom odrešenjske zgodovine – osebna izročitev, umevajoča predanost, razbirajoča „vera“ – omogoča bivanje Pisma kot Pisma. Tako za Jude kot kristjane Drugačnost od vsega ustvarjenega, od bivajočega kot takega, od vsega, kar lahko izkusimo kot bivajoče, ne ukinja analogije nadosebnostne, povsem drugačne osebe, ki izreka „bodi!“ (1 Mz 1,1) in priklicuje bivanje kot tako – in s tem seveda tudi bivanje subjekta zapisovanja in branja. Za kristjane ima samo zapisovanje in branje razprtosti sveta v Kristusovem dogodku svojo edino merodajno eksegezo, ki se dopolnjuje v ponovitvi pričakovanega končnega Dogodka, za katerega občestvo prosi: „Amen, pridi!“ (Raz

22,20) in ki pomeni odprtost za eshatološko Dejanje apofatičnega Počela: „Glej, vse stvari delam nove“ (Raz 21,5).

Struktura simbola se v tem obzorju neopazno spremeni. Zapis v vsej pestrosti svojih književnih oblik, pomenjeno kot tako, ni le po-menjeno, temveč celota zgodovinskega in jezikovnega v svoji „navdihnjeni“ pomenljivosti postane neizrekljivi in nerazložljivi simbol presežnega, „skrivnost bogočloveškega občestva“ (G. Florovski). Ta skrivnost v svoji konkretni likovnosti, ikonskosti, ohranja drugost Neubesedljivega – vendar ne v novoplatonsko mističnem smislu. Radikalna drugačnost, ne-, nad- in predjezikovna, ni okamenela v svoji drugosti od Besed/smisla, temveč je moč nad logosom – in smiselnost sama. Obzorje svetopisemskega govora in zapisa ni niti ugotovljeni smisel vsega bivajočega, niti odsotnost smisla, temveč logos-nost, možnost razprta apofatične Teme v luč, „ki osvetljuje vsakega človeka, ki pride na svet“ (Jn 1,9), v konkretnost Postave, izvolitve, zaveze – in obenem možnost smiselnega ubesedenja tega dogajanja. Izraz filozofije, s katerim je evangelist Janez imenoval to artikulacijo absolutnega Prostora, je osmišljujoče zbiranje onkraj naših smislov in nesmislov, možnost smiselnega: Logos, Smisel. Možnost ikonskosti, partikularnosti zahteve, možnost človekovega odgovaranja Absolutnemu, možnost zatajitve in odpuščanja, krivde in rešitve, dejanske molitve in zahvaljevanja Bogu, strahu in ljubezni, upanja in brezupa, ni v nasprotju z nad-konkretnostjo Absolutnega, temveč prav resnična absolutnost zahteva to možnost.

Biblija kot zapis je izraz vere občestva v takšno Drogost, ki posreduje samo sebe, v paradoks absolutne ločenosti, svobode, ki ima možnost za vse, tudi možnost za temo, a „v kateri ni teme“.

Prostor, v katerem lahko Pismo vznikne kot pismo, je odsotnost Začetka in Konca, umanjkana razvidnost, ki ne izključuje samoposredovanja Drugega kot Smisla.

Toda ali svet sam iz sebe sploh lahko pozna takšen prostor? Ali ni Biblija sama svoj svet? Gotovo, verujoče občestvo določa kanon, v njem nato prepoznava sebe. Vendar pa „Biblija ni le popis Božjih posegov v človeško zgodovino, temveč je sama poseg vanjo“ (G. Florovski).

Sveto pismo samo razpira prostor radikalne drugosti, ki omogoča razodetje. Bi bil ta prostor mogoč brez Biblije same?

Čim si zastavimo to odločilno vprašanje – in le tedaj, če si ga res zastavimo – že razločimo obrise skrivnostnega preobrata. Metafizično mesto, ki omogoča Biblijo, je na posled to, kar v razmestitev stvari vdira prek Biblije same: v nekem skrivnostnem smislu se nam zato Biblija mora kazati kot mesto sveta samega.

Mesto Pisma je Mrak, v katerem se vselej že svita Beseda. Mesto Pisma je Beseda, ki sama poraja noč svojega svitanja. Le zavest o njej nam lahko omogoča „gledanje“ razstavljenega:

Položena na verigo
med zlato in pozabo:
noč.
Oba posegata po njej.
Ona ju ne ovira.

Položi, položi tudi ti zdaj, kar
se hoče svitati, položi poleg dni:
Besedo, nad katero letijo zvezde,
nad katero je izlito morje.

Vsakomur besedo.
Vsakomur besedo, ki mu je pela,

ko ga je s hrbta napadla tolpa.
Vsakomur besedo, ki mu je pela in okamenela.

Njej, noči,
ta, nad katero letijo zvezde,
nad katero je izlito morje,
njej ta, ki je zamolčana,
ta, ki ji ni tekla kri, ko je strupeni zob
predrl zloge.

Njej zamolčano besedo.

Proti drugim, ki so kmalu,
ko se vlačijo okrog s konjederskimi ušesi,
splezali tudi na čas in čase,
naposled izpričuje,
naposled, če le zažvenketajo verige,
pričuje o njej, ki leži tam
med zlatom in pozabo
obema sorojena od vekomaj –

Kajti kje se svita, povej, če ne pri njej,
ki v strugi svojih solza
tonečim soncem kaže setev,
spet in spet?

(P. Celan)

O NAČELIH NOVEGA SLOVENSKEGA PREVODA SVETEGA PISMA

Pri govoru o načelih nekega prevoda gre ponavadi bodisi za kritiko že dokončanega prevoda bodisi za predhodno hermenevtično razmišljanje, ki naj šele določi abstrakten okvir, princip enovitosti prevoda *in statu nascendi*. V pričujočem zapisu pa bi želel nekako združiti ti dve vrsti presojanja in spregovoriti o načelih, o splošnih principih novega slovenjenja Svetega pisma.

Seveda se vsi zavedamo, da konkreten prevod na srečo ni sad obćih aksiomov, ampak plod ustvarjalnega, individualnega, pojmovno pogosto neizrazljivega spoprijema s tujejezičnim besedilom – a vendar tudi same splošne predpostavke v dosti večji meri, kot si upamo priznati, vnaprej oblikujejo izid našega na videz nepredvidljivega prizadevanja za goethejevsko *umzuschaffen das Geschaffne*, za preustvarjanje ustvarjenega. Tako so v jubilejnem prevodu Nove zaveze marsikatero prevodno rešitev narekovala načela, oz. načelo ti. „dinamične ekvivalence“. Čeprav so se prevajalci v različni meri naslonili na to načelo, njegova uporaba vseeno daje pečat Jubilejnemu prevodu in ga ločuje od predhodnih slovenskih Biblij.

Izraz „dinamična ekvivalenca“ je uveljavil eden najpomembnejših avtorjev sodobne vede o prevajanju in velik poznavalec problemov svetopisemskega prevajanja Eugene Nida.¹ Za razliko od *formalne ekvivalence*, ki oblikovno in vsebinsko poskuša čim bolj posneti in primerno izraziti v ciljnem jeziku semantično, paradigmatično, stilistično in tekstualno/sintagmatsko sporočilo izhodiščnega jezika, dinamična ekvivalenca teži za tem, da formulacija ciljnega jezika v drugačnem času, kulturi, mentaliteti itn. naredi enak *vtis* kot formulacija izhodiščnega

jezika v svojem lingvističnem in družbenem kontekstu. Z Nidovimi besedami: "Prevod dinamične ekvivalence stremi k popolni naravnosti izražanja in poskuša napotiti bralca na načine vedenja, ki so relevantni v sobesedilu njegove kulture; ne vztraja pri tem, da mora on razumeti kulturne vzorce konteksta izhodiščnega jezika, da bi lahko razumel sporočilo".² Priznati moramo, da je takšno načelo sad razvoja sodobne lingvistike in da strokovni svetovalci tako ugledne ustanove kot so UBS v konkretnih nasvetih in v teoretičnih utemeljitvah (dvakrat letno se lahko z njimi seznanimo v „Technical Papers“ periodične publikacije „The Bible Translator“) zagovarjajo prevzeta prav tega načela v sodobnih prevodih Svetega pisma.³

Kljub temu pa sem osebno prepričan, da se moramo – preden nas *argumentum auctoritatis et modernitatis* dokončno prepriča, najprej temeljito vprašati, na kakšni filozofiji jezika temelji omenjeni princip; zamisliti se moramo zlasti nad njegovimi teološkimi predpostavkami in implikacijami. Naivno je mišljenje, da je sodobna lingvistika ontološko nevtralna⁴ in da njeni semantični nazori ne temeljijo na določenem pojmovanju sveta in jezika, ki lahko postane zelo problematično, če ga poskušamo uporabiti kot „znanstveno podlago“ pri delu s Svetim pismom.

Naj na kratko očrtam temeljne poteze *lingvistične filozofije jezika*⁵, ki je teoretična predpostavka Nidovega načela dinamične ekvivalence, čeprav bom govoril o večinoma znanih dejstvih, ki jih prikazuje večina sodobnih uvodov v teorijo prevajanja.⁶ Pojem jezika v sodobni lingvistični misli je bistveno instrumentalen. Jezik je zanjo pomensko in slovnično strukturirano orodje. Nejezikovno stvarnost lahko označuje zaradi pomenskosti, ki jo posamezne jezikovne enote prejmejo v spletu občin

struktur. Nazor, da je znakovnost stvar dogovora, konvencije, lahko sicer spremljamo od antične filozofije jezika prek svetega Avguščina vse do pronicljivih srednjeveških spekulacij o spekulativni slovnici (*grammatica speculativa*) in poznosholastičnega nominalističnega pomenoslovja, vendar pa je šele v strukturalizmu Ferdinanda de Saussurja konvencionalistično pojmovanje sistematično in korenito razrušilo ostanke kraljestva inteligibilnih pomenov. Kritika samobitnosti samega pomena (ne le jezikovnega znaka), v veliki meri določa sodobno lingvistiko. V dvajsetem stoletju so različne jezikoslovne smeri še radikalneje od Saussurja zanikale pomenskost jezika, nevezano na strukturalni kontekst. V angleškem jezikoslovju so se analitični tokovi radi sklicevali zlasti na Wittgensteinovo tezo, da je »pomen besede njena raba v jeziku (*The meaning of the word is its use in the language*).⁷ Lingvisti ameriške strukturalistične šole so dokazovali, da jezik ne vsebuje prav nobenega pomena v aristoteliskem smislu. Redukcionistično pojmovanje jezika je v teoriji splošnega pomenoslovja lingvistične pojave skušalo pojasniti s pojmovnostjo behaviouristične psihologije. Končno je „londonska šola“ J. R. Firtha začela opozarjati na zunajjezikoven kontekst (*context of situation*), ki sooblikuje pomenskost znaka, tako da je v središče zanimanja raziskovalcev v vedno večji meri stopila sociolingvistika, določanje pomenskosti pomena prek splošne teorije občevanja in družbeno antropoloških kategorij.⁸ Na podlagi takšne semantične teorije se je sodobno jezikoslovje zdelo kot princ, ki trga iz večnega sna Sneguljko, prevajalsko vedo, saj se je ta od svojih začetkov naprej kot omrtvičena ubadala s problemom ekvivalence, enakoznačnosti besedila v izhodiščnem in ciljnem jeziku: problema, ki so ga v skladu s svojo »metafiziko« prevajalci teoretično in praktično reševali s takšnim ali drugačnim

osciliranjem med načelom *verbum de verbo exprimere* in *sensum de sensu exprimere*, kot je alternativo formuliral Cicero v svojem spisu *De optimo genere oratorum*.⁹ Sodobno jezikoslovje pa je s spoznanjem, da kontekstualnost v najsplošnejšem in najcelovitejšem smislu določa pomen, odločno ontološko utemeljilo stališče funkcionalne ekvivalence, prevajanja po smislu – in veda o prevajanju Svetega pisma ga je s pridom posvojila v teoriji „dinamične ekvivalence“.

Dinamična ekvivalenca nam dejansko omogoča zelo učinkovit prenos iz enega v drug jezikovni sistem, zlasti ko gre za medsebojno oddaljene jezikovne in splošno kulturne kontekste izvirnika in ciljnega jezika; uspešno namreč izrablja spoznanje o omejenosti in končnosti ter smiselni mnogoterosti človeških ontologij. Aristotelskemu *tò ón légetai polachôs* („bivajoče se izreka na mnogo načinov«) ustreza misel, da vsak „prevod pač ni delo, ampak pot k delu“, kakor je zapisal Ortega y Gasset v svoji razpravi »Blišč in beda prevoda« (*Miseria y Esplendor de la traducción*)¹⁰.

Tudi k *Svetemu pismu*, temu delu vseh del, nedvomno obstaja mnogo poti: številnih sodobnih prevodov v svetovne jezike je že toliko, da obstajajo za morebitne bralce pravi vodiči, ki naj omogočijo nakup primerne prevoda. Ugotovitev, da teorija dinamične ekvivalence temelji na specifični ontologiji in poziv h kritičnemu razmisleku o njej torej nikakor ne pomeni, da zavračam možnost in smiselnost raznoterih prevodov, utemeljenih v različnih prevodnih načelih, oz. bolje rečeno smiselnost prevodov, ki bi ob upoštevanju principa dinamične ekvivalence posredovali v okviru enega jezika svetopisemsko sporočilo na različen način bralcem z različnimi jezikovnimi, duhovnimi, mentalnimi itd. značilnostmi.

Toda ko se majhen narod odloča za avtoritativno

novo verzijo Biblije, se z vso radikalnostjo postavlja vprašanje, *komu je ta prevod pravzaprav namenjen*, kakšne – ne le kulturne in psihološke, ampak ontološke – predpostavke so značilne za občestvo, ki bo prevod primarno sprejelo. Le prek odgovora na to vprašanje lahko sodimo o primernosti uporabe takšnih ali drugačnih prevajalskih načel.

In nedvomno se mi zdi naslednje. Sprejemnik novega prevoda je *Cerkev*, ne v institucionalnem, ampak v mističnem in duhovnem smislu besede: Cerkev kot občestvo vseh, ki verujejo, da se resnica Boga in resnica človeka merodajno razodevata v Bogočloveku Jezusu iz Nazareta – in v Pismu, ki v skrivnostni dialektiki stare in nove zaveze o njem merodajno pričuje. Prepričan sem, da prevajaci sami želijo, da bi novi prevod dejansko zaživel kot cerkveno Sveto pismo v tem smislu. Cerkev pa ima prav glede „pomena“ Svetega pisma svojo lastno filozofijo, ki je ni moč prav zlahka združiti z zgoraj omenjenimi načeli sodobne lingvistike. *Filozofska predpostavka teorije dinamične ekvivalence in sodobnega jezikoslovja nasploh je namreč neutemeljeno, do-mnevano „verovano“, prepričanje, da v območju človeškega sveta ni moč srečati absolutno veljavnega in neskončnega pomena, ničesar, kar bi bilo paradokсно, nezlito zedinjenje, hénosis asýnchytos (če smemo uporabiti znamenito kristološko sintagmo), ikonično prosojnost absolutnega in človeškega pomena.*

Cerkev pa je verovala in veruje, da je prav takšno zedinjenje bistvo Svetega pisma. Tako kot sinagoga je Cerkev sicer vselej vedela, da je „jezik Tore jezik sinov človeških“, obenem pa je – tako kot sinagoga, čeprav v drugačnem Duhu – izpovedovala, da je *razsežnost biblične semantike (v najsplošnejšem smislu besede) popolnoma drugačna od pomenljivosti slehernega drugega besedila*. Veliki cerkveni oče sv. Maksim Spoznavalec, ki v svojem bogoslovju na koncu

krščanske antike z nepresegljivo globino povzema nauk Kristusove Cerkve, je to vero, našo vero, ubesedil takole: „Vseskozi/večno (*dia pantos*) neopisljiv ostaja Logos božjega Pisma, ki opisuje vse, ki govorijo, njega samega pa tisti, ki govorijo, ne morejo nikakor in nikoli opisati ... Če je namreč Bog tisti, ki je govoril in je On po bistvu/bitnosti (*ousia*) neopisljiv, potem je jasno, da je tudi Logos, ki ga je izgovoril, neopisljiv.“¹¹ Dokler bo Cerkev po branju Svetega pisma z dejansko vero izrekala liturgično pre-poznavanje in zahvalo: „Božja beseda – Bogu hvala“ (in od dejanskosti tega prepoznanja je odvisna cerkvenost Cerkve), tudi velja, da je Sveto pismo za nas apofatična skrivnost, v svojem bistvu popolnoma drugačna od vseh človeških besed.

Uporaba načela dinamične ekvivalence pa v nasprotju s tem predpostavlja duhovni akt, v katerem prevajalec zavestno omeji, „opiše“ Božji logos in to svoje končno in omejeno razumevanje besedila poskuša izraziti na način, ki po njegovem prepričanju sicer zbuja podoben ali istoveten učinek v ciljnem jeziku kot izvornik v svojem kontekstu – pravzaprav pa s tem v imenu svojega domnevnega razumevanja besedila namenoma odstrani neskončno pomensko razsežnost inspiriranega besedila, ki se skriva tudi v drugačnosti, nedoločnosti in ambivalenci sintaktičnih struktur, sintakse in civilizacijske tujosti. Pomensko razsežnost, zaradi katere se ob branju hebrejskega in grškega izvornika nikoli ne drznemo pri sebi in zase dokončno preoblikovati formalne ekvivalence v dinamično.

Načelo dinamične ekvivalence ima zato v prevajanju Svetega pisma teološko gledano »racionalistične« predpostavke in implikacije. Še več, omogoča hoteno ali nehoteno prirojevanje svetopisemskega besedila, ki ga lahko v Jubilejnem prevodu opazimo zlasti na nekaterih „spotakljivih“ evageljskih mestih. Nedvomno je do tega prišlo v dobrem

namenu in z željo, novozavežno oznanilo „inkulturirati“ v današnji slovenski duhovni prostor, kar je novemu prevodu marsikje tudi uspelo. Vprašanje pa je, ali je zato aplikacija principa dinamične ekvivalence smiselna tudi v dokončni redakciji novega slovenskega prevoda Biblije. Prepričan sem, da je že tak močno poenostavljen razmislek o ontoloških predpostavkah lingvistične teorije pomena in njenih racionalističnih implikacijah zadosten argument v podporo teze, da bi vztrajanje na načelu dinamične ekvivalence postavilo pod vprašaj cerkvenost novega prevoda Svetega pisma, njegovo „teofanično“, Boga razodevajočo vlogo, ki jo ima v liturgiji Božje besede ter njegovo uporabnost v teološkem argumentu – in nenazadnje bi mu odvzela verodostojnost tudi v očeh najrazličnejših sodobnih bogoiskateljev na obrobju in pragu mistične Cerkve, ki si pač *ne želijo brati prevajalčeve razlage, ampak čim bolj Pismo samo*.

Načelo dinamične ekvivalence vsem tem namenom služi neprimerno slabše kot tradicionalno prevodno načelo formalne ekvivalence, saj besedo Božjo „opisuje“, *nerazumljivo dela razumljivo, paradokсно vsakdanje, tuje domače* – in s tem hočeš nočeš brez prave utemeljitve posega v nedotakljivost in *svetost*, »*drugačnost*« Pisma.

Pred dokončno revizijo prevoda torej predlagam, naj se novi slovenski prevod teoretično ne nasloni na sodobno lingvistiko in Nidov koncept prevajanja, ki je smislen v drugačnem kontekstu in pri prevodih Svetega pisma, ki imajo drugačno namembnost kot novi slovenski, ampak naj se vrne k načelu *formalne ekvivalence*. Vrne naj se k *hermenevtični teoriji prevajanja*, ki „obravna jezik in njegove znake kot ustvarjalno energijo“¹², to se pravi k teoriji jezika, ki spoštuje ontološko samobitnost jezika in skrivnostno življenje njegove pomenljivosti. Takšna filozofija jezika in na njej utemeljeno načelo zvestega

prevajanja in ponižnega, transparentnega posredovanja Drugačnega se je v zgodovini oblikovala v odločilni meri ravno iz izkušenj ob prevajanju Biblije in je bila značilna za tradicionalni hermenevtični odnos do svetega Besedila; in tudi v novem veku je zlasti v nemškem duhovnem območju od Wilhelma von Humboldta in nemških romantikov vse do teorije Wolfganga Schadewaldta o „dokumentarnem prevodu« (*dokumentarische Uebersetzung*) ter globokih zapiskov Franza Rosenzweiga in Martina Bubra bila prevajalsko načelo številnih čudovitih pesniških, filozofskih in bogoslovnih prevodov.¹³ Morda nihče ni jasneje ubesedil tega načela, načela „potujevanja“ (*das Verfremden*) od Friedricha Schleiermacherja: za tovrstno prevajanje je po njegovih besedah potrebna „drža jezika, ki ne le ni vsakdanja, temveč daje tudi slutiti, da ni zrasla povsem prosto, ampak je bila upognjena k tuji podobnosti...“¹⁴

Upajmo, da se bo dilema med črko in Duhom v novem slovenskem prevodu Svetega pisma rešila v smislu globoke misli velikega teologa našega stoletja, Karla Bartha, ki je nekoč zapisal:

„Res je sicer, da črka mori in Dub oživilja, vendar pa mi ni čisto jasno, kako bi – vsaj mi – lahko prišli do Duha drugače kot prek črke.“

1 Prim. zlasti njegove *Toward a Science of Translating. With Special Reference to Principles and Procedures Involved in Bible Translating*, Leiden 1964; *Translation as Communication*, v: G. Nickel (izd.) *Proceedings of the Fourth International Congress of Applied Linguistics, Vol. II*, Stuttgart 1976, str. 61–82; skupaj z C. R. Taberjem: *The theory and Practice of Translation*, Leiden 1969; skupaj z J. de Waardom: *From one language to another: functional equivalence in Bible translating*, Nashville 1986.

2 *Toward the Science of Translating*, Leiden 1964, str. 159.

3 Konservativizem pa postaja glasnejši celo v tej publikaciji; prim. npr. razpravo P. S. Camerona: Functional Equivalence and the „mot juste“, BT 41, 1990, str. 101 sl.

4 Poleg klasičnih del hermenevtike, ki razkrivajo „zmotno kolobarjenje“ (*circulus vitiosus*) predpostavke in razlage konkretno za biblično prevajanje prim. npr. A. G. Mojola: Translation and Belief, UBS Bulletin 140/141 (1985), str. 13 sl.; D. C. Arichea: Taking theology seriously, BT 33(3), 1982, str. 309 sl.; Jan P. Sterk: Translating for impact? BT 41 (1), 1990, str. 109 sl.

5 Osnovno utemeljitev vede o prevajanju v lingvistiki lahko srečamo že pri članih praškega lingvističnega krožka, zlasti V. Matesiusu. Pomemben za njen razvoj je bil prispevek R. Jacobsona in Hjelmsleva ter spodbude N. Chomskega. Celostno teorija prevajanja sta oblikovala Čeh J. Levy ter Slovak A. Popovič. Prim. M. Sibinovič: Original i prevod. Uvod u istoriju i teoriju prevodenja, Beograd 1979, str. 153.

6 Omenim naj le tri klasična dela: G. Mounin: Les problèmes théoriques de la traduction, Paris 1963; L. Kelly: The true interpreter Oxford 1979; W. Koller: Einfuehrung in die Uebersetzungswissenschaft, Heidelberg 1983; v slovenščini zdaj prim. N. Kocijančič-Pokorn (izd.): Misliti prevod: izbrana besedila iz teorije prevajanja od Cicerona do Derridaja, Ljubljana 2003.

7 Philosophical Investigations I, 43.

8 Zlasti vplivne so bile B. L. Whorfove raziskave „language-and-culture“ tematskega sklopa. Prim. zlasti njegovo knjigo Language, Thought and Reality. Selected Writings, Cambridge (Mass.), 1956.

9 Prim. S. Bassnett-McGuire: Translation Studies, New York 1980, str. 43 sl.

10 *La traduction non es la obra sino un camino hacia la obra.*

11 Maximus Confessor: Quaestiones ad Thalassium I–L, izd. C. Laga/C. Steel, Tournhout 1980, str. 391, 379.

12 The true interpreter. A History of Translation Theory and Practice in the West, Oxford 1979, str. 2. Prim. prikaz razvoja prevajalskih načel v delu R. Klöpferja: Die Theorie der literarischen Uebersetzung, München 1967 ter G. Steinerja: After Babel. Aspects of Language and Translation, London/New York 1975, str. 236 sl.

13 Prim. A. Lefevre: Translating Literature: The German Tradition from Luther to Rosenzweig, Amsterdam/Assen, 1977; F. Apel: Sprachbewegung. Eine historisch-poetologische Untersuchung zum Problem des Uebersetzens, Heidelberg 1982.

14 „eine Haltung der Sprache, die nicht nur nicht alltäglich ist, sondern die auch ahnden lässt, dass sie nicht ganz frei gewachsen, vielmehr zu einer fremden Aehnlichkeit hinübergebogen sei“; nav. po W. Koller, nav. d., str. 54.

KRATKA APOLOGIJA NEODGOVORNOSTI ALI ZAKAJ NISEM VOLIL

V dneh pred volitvami so nas kristjane vsepovsod – celo v okviru bogoslužja – opozarjali, da je udeležba na volitvah skrajno odgovorna naloga. S tem se verjetno vsi lahko le strinjamo. Težave se, tako kot ponavadi, začnejo pri *razlagi* te trditve.

Ali udeležba pri volitvah pomeni dejansko udeležbo, dejansko realizacijo volilne pravice in možnosti? Ali pa je možno etično utemeljeno tudi nesodelovanje pri volitvah, ki se ne razume kot neodgovorno, temveč kot politično skrajno odgovorno dejanje, saj „(ne)udeležbo“ razume v širšem smislu, kot jo je v preteklih tednih razumela politična propaganda različnih barv?

Da bi vsaj približno zadovoljivo odgovoril na to provokativno vprašanje, moram uvesti nekaj osnovnih pojmov in zamejiti „politični horizont“ svojega vprašanja.¹

HEREZIJA OBZORJA

Prvi pojem – ali bolje prva pojmovna dvojica – s katero si bom pomagal, sodi v najgloblje območje krščanske teologije. Gre za pojem ortodoksije, pravičnega slavljenja Boga, sijočega prosevanja Njegove resnice. „Ortodoksija je nelažniva prepričanost/privzetje <hypólepsis> o Bogu in stvarstvu, ali resnična misel <énnoia ... alethés> o vsem, ali sijanje/slavljenje bivajočih stvari, kakršne so“,² je zapisal Anastazij Sinajski. Herezija je iz-vzetje, iz-ločenje, odvzetje *dela* iz misleče izkušane in v veri pri-vzete *celovite* neskritosti Boga in stvari. Božja neskritost pa je za

kristjane Njegova novozavezna epifanija nedoumljivega, radikalno drugačnega Boga, podarjajočega se v liku ponižnega Galilejca, Jezusa iz Nazareta, učitelja blagrov in pripovedovalca pesniških prilik o Božjem kraljestvu, nasprotnika legalistov in revolucionarjev. V osebi Jezusa, pravega Boga in človeka, ki je umrl kot žrtev političnih spletk in s svojo smrtjo v neskončni darovanjski ljubezni z Bogom spravil vse in vsakogar. Herezija ni nujno krivoverstvo, napačno mnenje ali zmotna prepričanost, ki dela bivajoče za nebivajoče ali nebivajoče za bivajoče: v njej gre lahko preprosto za zakritost celote in odmaknjenost smisla – *krističnega, bogočloveškega* smisla – celote. Velike doktrinarne herezije zgodnjih krščanskih stoletij so bile večkrat prav takšno enostransko blodenje, ki se ni zavedalo svoje iz-padlosti iz skrivnostnega smisla Celote. Posameznik je heretik, če se izloči iz kath-holične, celostne, vsezaobsegajoče epifanosti razodete Resnice: „V Cerkvi razširjeno sveto Življenje mora vsak posameznik sprejeti vase prek neposrednega vtisa ter prek neposrednega zrenja izkušnjo Cerkve preoblikovati v svojo, v sebi poroditi sveto občutje in sveti način življenja ter iz posvečene duše razviti krščansko spoznanje“. ³ V tem je njegova krščanska od-govornost.

Seveda se zavedam, da je le malo pojmov, ki bi bili večini ljudi tako neprijetni, kot sta pojma „ortodoksije“ in „herezije“. V našem spominu se povezujeta z obsojanjem drugače mislečih, z inkvizicijo, verskimi vojnami, nestrpnostjo in nenazadnje s komunističnim prevzemom izrazov v neizprosni žargon zatiranja svobode misli v imenu marksistične „pravovernosti“. Vendar pa se kristjan tej pojmovni dvojici v zgoraj orisanem, z Izročilom posvečenem pomenu ne more odreči, četudi bi zanjo iskal nadomestilo v bolj blago zvenečih in zgodovinsko manj obremenjenih besedah.

V zgodovini so se herezije prepoznale v izrecnem zanikovanju kakšnega *določnega* cerkvenega nauka zaradi njegovega izločevanja iz celotnega zaklada resnice, zaradi necelostnega so-žitja z Razodetim.

Toda za Cerkev obstaja še druga velika nevarnost.

Vsi posamezni nauki in osebni vidiki bogočloveškega občestva Cerkve so vedno doživljani, izkušani v določenem *horizontu*. Obzorje, ta središčni pojem sodobne hermenevtike, je tisto, zaradi česar in v čemer nam je gledano blizu ali daleč, tisto, na ozadju česar se zarisujejo močnejši in šibkejši obrisi stvari. Prostorje, ki ne sodi na isto raven s stvarmi v njem, ampak skrito, odmaknjeno, nevidno artikulira vidnost vsega vprostorjenega. Doživljanje zaporednosti, stopnjevanja, velikosti ali majhnosti predmetov, njihove hierarhije, naše zadržanje do njih, čustveno reagiranje na to, kar je blizu, in to, kar je daleč – vse to kaže in razkriva takšnost našega obzorja. Istovetnost uzrtega kaže na skupno uobzorjeni svet, doživljajska, miselna in delovajska heterogenost pa na odsotnost skupnega horizonta.

Danes so Cerкви morda manj nevarni nauki, ki eksplicitno zanikujejo določen nauk, saj je v ekspliciranosti cerkvenega nauka laže kakor nekdanj prepoznati njihovo zunajcerkveno mesto. Največja nevarnost za kristjane je prav „herezija obzorja“: privzetje celote cerkvenega nauka in življenja v horizont, znotraj katerega je blizu to, kar bi moralo biti daleč, v katerem se tisto, kar je za mistični cerkveni *sensus* središče, pomakne na periferijo, v katerem se hierarhija vrednot preobrne, čeprav vrednote ostanejo „iste“. „Verujoče“ sebepoistovetenje z eklezialno prakso in doktrino ob hkratni duhovni odtujitvi. Iz-vzemanje obzorja, njegovo abstrahiranje od celote razodetega Življenja. Umestitev istovetnega nauka v „odvzemajoči“ duhovni horizont.

Toda kaj nam omogoča „razločevati“ orto-doksno, na pravilen način Boga proslavljajoče obzorje duhovnosti od heretičnega, odvzemajočega? Za katoliško Cerkev je odgovor v takšnih dilemah vselej bil: (ne)skladnost določene resničnosti s horizontom Svetega pisma in Izročila v širšem smislu besede. In horizont Svetega pisma in izročila je „tradicionalna“ duhovnost, se pravi modus bivanja, ki ga določa in z vso očitnostjo začrtuje Kristusov Duh. Le zavestno in iskreno iskanje te v-duhovljene skladnosti, molilna skrb za „navdihnjeno“ ohranjanje živega Kristusovega lika v vsem, kar počnemo in govorimo, lahko velja za res krščansko odgovorno odzivanje na vsakršno dogajanje, za odgovarjajoče izmerjanje resničnosti ob merilu Božje Besede.

Politicum IN POLITIKA

Drugo razločevanje, ki se mi zdi potrebno za »apologijo neodgovornosti«, je razlikovanje med *politicumom* in politiko oz. politikami, ki ga je teoretično razvil in uveljavil eden najpomembnejših katoliških političnih mislecev, Carl Schmitt, in ga – seveda v precej modificiranem smislu – privzema več pomembnejših pokoncilskih katoliških zasnutkov „teologije politike“. ⁴ *Politicum* je območje političnega, neodtujljivi antropološki in ontološki segment človeškega sveta, politike pa so razno-terto artikuliranje in zavestno oblikovanje dejavnosti znotraj tega območja. Ko govorim o politiki torej ne govorim o visokem pomenu tega, kar je npr. Aristotel imenoval *politiké*, temveč o pragmatičnih načinih uresničevanja *politicuma*. Sofistično manipuliranje s to dvojnostjo pomena politike je ozadje marsikakšnega nesporazuma. Politike nikoli ne izčrpavajo *politicuma*, ampak so samo

njegove bolj ali manj ustrezne abreviature, okrajšave in pred-stavljajoče abstrakcije (v najboljšem primeru) ali zavajajoče demagoške parodije (v najslabšem primeru). Če je *politicum* neodtujljivo območje človeškega, če je človek dejansko *zôon politikón*, potem kajpada nobena krščanska odgovorna misel ne sme zanikovati te razsežnosti človekove človeškosti. *Absit*, da bi to prišlo na misel katoličanu, ki mora na sledi Bazilija Velikega aristotelsko pojmovanje še toliko bolj odobravati, saj mu razkriva, da „je Bog Stvarnik uredil stvari tako, da smo si ljudje med seboj potrebni“ (Dolga pravila VII). Celo najbolj „odmaknjeni“ mistiki, kakršen je bil Mojster Eckhart, govorijo o „politični kreposti“ <virtus politica> in jo določajo z vso sholastično akribijo: „Politična krepost je javno opravljanje dobrih del in izpopolnjuje človeka ter ga ureja v skupnosti meščanov <in civium collegio>“⁵.

Toda demagogija vselej zabrisuje – vsaj v slovenskem „krščanskem“ političnem prostoru to velja skoraj brez izjem – razliko med tako pojmovanim *politicumom* in bistveno ožjo sfero politik(e). Neudeleženosť v političnem cirkusu, ki je ponavadi vse prej kot skladno z zgornjo definicijo „politične kreposti“, se proglašča za etični *skándalon*, če ne celo za prestopok naravnega zakona. Anarhična abstinenca pri volitvah je tako rekoč samodejno vzdržnost od nečesa dobrega, bojkot strankarskega opredeljevanja malodane greh opustitve. Vendar nam demagogija ne sme odvzeti poguma za odločilno vprašanje, konkretno vprašanje, ki si ga je moral *pred Bogom od-govorno* zastaviti in nanj „pred-volilno“ odgovoriti vsak kristjan zase: Koliko je etično, miselno in duhovno zadržanje strank in njihovih funkcionarjev na „političnem trgu“ uskladjljivo s cerkveno resnico *tudi v tem temeljnem dubovnem horizontu*, ki edini lahko zagotovi našo pravovernost – se pravi našo polno udeleženosť v

Kristusovi skrivnosti? Koliko ta osnovni horizont razodete Resnice razodevajo predvolilni nastopi političnih veljakov? Koliko njihova besedila? Koliko ikonografija predvolilne propagande? Koliko semantika predvolilnih parol? Koliko ga izražajo politični pamfleti, ki smo jih pred volitvami na žalost brali v cerkvenem tisku?

Odgovorov na ta vprašanja je lahko več. Toda ali jih res sme biti več? Ali je med njimi dovoljen odgovor mojih duhovnih sorodnikov, ki se je glasil, da vse to nima nikakršne zveze s krščansko duhovnostjo? Številni kristjani, ki jim je tuje vsako politikantstvo ali infantilna črno-bela historiozofija, iskreno odgovarjajo na takšno sodbo z ugovorom, da v „realnem življenju“ pač nima smisla biti tako nerealistično pikolovski. Po njihovem mnenju bi morali biti previdni spričo več kot očitne politične perfidnosti krščanstvu nasprotnih družbenih sil, ki želijo s spodbujanjem kristjanov, naj živijo v vsej polnosti „evangeljsko ljubezen“, osvojiti prazen prostor za realizacijo svojih konkretnih družbenih ciljev. In ne le previdni, temveč odločni. Stisniti bi morali zobe in voliti za „manjše zlo“. Toda ali je takšna stava etično res legitimna? Po mojem ni in mislim, da jo je nemogoče filozofsko in teološko utemeljiti. V najboljšem primeru lahko argumentiramo v prid njene možnosti in legitimnosti, nikaikor pa ne njene univerzalne zavezujočnosti.

Uresničenje *politicuma* v krščanski politiki je gotovo želja vsakega kristjana, ki je res kristjan. Vendar pa krščanska politika ne glede na govornice o samostojnosti „zemeljskih resničnosti“ ni več krščanska, ko oznanja, da zastopa vse ljudi dobre volje in „tradicionalnih vrednot“, ne glede na to, ali verujejo ali ne, da se je v Kristusu učlovečil sam Bog, in ne glede na to, ali sploh verujejo v Boga. Krščanske politične stranke bi morale v nasprotju s tem zavestno artikulirati politično držo dejansko verujočih

in jih kritično preverjati pod nezmotljivim kriterijem Gospodovih besed, njegovega življenja in nauka, v luči živega krščanskega izročila in neugasljivega vodstva Duha. V zvezi s slovensko krščansko politiko se mi zato osebno zastavlja podoben problem, kot se je zastavljal Kierkegaardu v zvezi s krščanstvom naploh: spričo razgleda politične panorame se (odgovorno?) ne sprašujem več, kaj je s slovensko krščansko politiko narobe, temveč ali sploh obstaja. Osnovno dejstvo, ki mi je osebno zelo evidentno, a je videti, da ga ta politika potiska, je dejstvo krščanske politične nemoči. Ljudi, ki bi želeli, da bi Slovenija na družbeni ravni zaživela krščansko, je verjetno le malo, mogoče nekaj odstotkov prebivalstva. Statistični popisi in udeležba na množičnih manifestacijah – enkratne geste, ki se jih lahko sociopsihološko razlaga na mnogo načinov – so daleč od stalne pripravljenosti, oblikovati življenje družbe v skladu z evangeljskimi načeli. Shizma med nemočjo in občutkom, da smo „glas ljudstva“ pa ima za tragičen praktičen nasledek prilagajanje politike širšim segmentom „desno“ usmerjenega prebivalstva in s tem izgubo njene krščanske substancialnosti (kaj ima konec koncev „desno“ profilirana politika skupnega z evangeljsko subverzijo?).

Na podlagi rečenega torej lahko izoblikujemo konkretno vprašanje, ob katerem se po mojem izmerja politično-volilna odgovornost slehernega kristjana: je glas, ki si ga zaupal tej ali oni stranki, temu ali onemu človeku, dejansko zaupan na podlagi zbornega, ortodoksnega uvida? V od-govoru na Božji horizont, v katerem nam Pismo in Izročilo posredujeta Njegovo samorazkritje? V zvestobi Božji resnici in prepričanju, da bo tvoj politični akt prispeval k sijaju Njegove resnice? K slavi Njegove ponižnosti in ljubezni? V negotovosti od-govora na

takšna vprašanja je pravi etični problem „volitev“. Če imam kot kristjan določeno izkušnjo zbornosti, o kateri govori Moehler, potem v demokraciji poskušam najti predstavnika, ki bi „zastopal moje interese“, kar v globini pomeni: predstavnika, v katerem bi prepoznal obris zbornosti, s katerim bi se kot kristjan dejansko čutil povezanega. Če tega ne morem doživljati, potem moje „voljenje“, moj „glas“ za določenega politika ni v skladu z mojo krščansko bitjo in zato je v etičnem smislu ni odgovorno.

Kdo ima pravico in moč zagotoviti, da moja politična abstinenca, ki ima seveda politično razsežnost, ni odgovorna odločitev, skladna z mojo vestjo? Kdor si jemlje to pravico, mora pristati tudi na obratno logiko: s svojega stališča bi lahko svoj odgovoren razmislek, ki me je privedel do tega, da sem na Martinovo nedeljo šel z družino na izlet namesto na volitve, posplošil in trdil, da je *sleberna* odločitev za takšno ali drugačno stranko v njeni eklatantni nekrščanskosti spričevalo tega, da so volilca pri politični odločitvi vodili heterodoksni, nekrščanski oziri. Tega seveda ne mislim. Prepričan sem, da se politična odgovornost v svoji predracionalni utemeljenosti lahko uresničuje le v različnosti. „Ortodoksija“ in „obzorje“ vsakega sta do konca postavljena pod Božji vprašaj. Prav zato mora različnost odgovorov dopuščati tudi svojo negacijo, dvom, revolt, bojkot.

Sam si žal na zgornje vprašanje nisem mogel odgovoriti pritrnilno. Ne zaradi kakršnega koli trmoglavega apriorizma. Na prejšnjih volitvah sem brez vseh pomislekov volil za krščanske demokrate, in še vedno ne dvomim, da je v njihovih vrstah – tako kot v vrstah drugih političnih strank – mnogo kristjanov, ki bi povsem zaslužili zaupanje marsikoga. Gotovo tudi mojega, če bi jih utegnil bolje spoznati. Vendar jih nisem. Sistemi delujejo

kot celote, v njih se posameznik izgubi. Mimogrede sem opazoval le delovanje teh sistemov in na podlagi tega delovanja sklepal o tem, kaj ti sistemi so. Dante je nekje zapisal: „V vsakem delovanju je prva intenca delujočega (najsí deluje po nujnosti narave ali prostovoljno) razodevati svojo lastno podobo ... Nič torej ne deluje, ne da bi razkrivalo svojo skrito bit.“ In delovanje vseh organiziranih političnih skupin, ki sem jih – brez pretirane zavzetosti – zaznal na političnem prizorišču – vsaj meni, osebno, v skrajni od-govornosti zasebnega – kaže na heretičnost obzorja. V njih ne prepoznam Njega, ki bi Ga moral, če naj bi bila moja odločitev odgovorna. V razkriti skritosti delovanja strank, ki bi po svojem samorazumevanju smele računati na moj glas, ne prepoznam sijoče biti evangeljske resnice. Še enkrat: *jaz* ga ne prepoznam. To pomeni, da moja apologija „neodgovorne“ apolitičnosti ne pomeni zanikovanja splošnega smisla dejavnega sodelovanja v strankarskem življenju naše *polis*, temveč aposteriorno – od-govorno – sodbo posameznika o tem, da je faktično politično in krščansko v sedanjem trenutku slovenske zgodovine tako nepovezano, da legitimira nadvse odgovorno apolitičnost. Apologija politične „neodgovornosti“ nima nikakršnih univerzalnih pretenzij. Nekdo drug lahko nedvomno prav kot kristjan prepozna v tej ali oni stranki politično silo, ki bo poskušala uresničiti *bonum commune* in obenem krščansko vizijo. Vendar je to stvar njegovega od-govora in nikakor ne predstavlja argumenta proti odgovorni apolitičnosti, proti svobodni abstinenci, ki je stvar *politične* odločenosti drugega kristjana.

Negacija kajpada nikoli ni zadnja beseda. Veliki grški mislec Proklos je zapisal, da „tako kot Eno poraja vse, tudi negacije porajajo trditve.“ Morda je – in to je moje

upanje – „neodgovorni“ volilni molk mnogih slovenskih kristjanov v svoji globini pravzprav porodna bolečina ob nastajanju nečesa lepega: politike, ki se bo dostojna imenovati s svetim krščanskim imenom, politike, ki bo orto-doksno doživljala, mislila in delovala v obzorju Boga, ki je ponižna ljubezen.

1 Prolegomena k pričujočemu zapisu, ki ga namenoma objavljam po volitvah, da bi se tako izognil sumu, da opravljam kakšno skrivno nalogo v predvolilnem boju, predstavlja uvodno poglavje (O skrivnosti in strpnosti) moje knjige »Posredovanja« (Celje 1996). Na kratko se teza tega besedila, razmisleka o odnosu metafizike in politikuma glasi: politika je utemeljena v izkušnji presežnega, ne-univerzalnem prečenju predzavestnega, v bivanjski odločitvi za horizont uziranja Resnice.

2 Anastazij Sinajski: Vodnik na poti, PG 89, 76.

3 J. A. Möhler: Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus dargestellt im Geiste der drei ersten Jahrhunderte, Mainz 1925, str. 12.

4 Prim. npr. R. Coste: Les Communautés politiques, Paris 1967, str. 19.

5 Mojster Eckhart, *Sermo Vas auri solidum*, Ecc. 50, v: Meister Eckhart: Lateinische Werke, str. 566.

PRAV JIM JE?

„Sine moj, di češ s tim trepuškama gustim? Život baš ne zna, šta je dosta. Slušaj njih što uz bojni poklic legaju ... Pevaju u slavu noževa ... Pevaju pa onda begaju ... Pošlo vreme s goreg na gore ... Razigralo one najgore“

Đorđe Balašević, Regruterska

Michel de Certeau je nekje zapisal, da je največja kri-za današnje katoliške Cerkve popoln razpad dvojice „govoriti“ in „delati“. Cerkveni uradniki, tako imenovano „učiteljstvo“, pišejo, oznanjajo, proklamirajo, pošiljajo razne okrožnice in dekrete; kristjani pa se na to bolj malo oziramo, saj se nam zdi irelevantno za našo krščansko eksistenco. Tudi sami govorimo, izrekamo svojo vero, vendar med ubesedenjem in udejanjenjem zevajo prepadi. Vezi med besedo in dejanjem ni več, izgublja se, postaja preperela nit iluzije in videza – najsi gre za spolnost ali ekonomijo, filozofijo ali duhovnost.

Vendar po mojem še globljo krizo predstavlja razpad dvojice „čutiti“ in „govoriti“. Njeni temelji se skrivajo v najtemačnejših sferah naše duše, njene padlosti, izgubljenosti, skaženosti. V razcepu srca in uma.

Ponavadi sem kar korajžen. Včasih pa me je postalo strah življenja: ko sem bil v kakšni družbi, bolj ali manj duhoviti, bolj ali manj pametni, bolj ali manj intelektualski, celo bolj ali manj krščanski, in s(m)o govorili o nesreči bližnjih – njihovi bolezni, smrti, neuspehu, ločitvi, moralnem propadu – ter sem v prekletem drobcu časa zaslutil, da miselno vemo, kaj je prav, da to tudi govorimo, da si celo ne bi nikdar upali govoriti drugače, a vendar v našem gibu, pogledu, neslišnem utripu srca, notranjem potresu, drhtenju, vonju, spregovarja

nekaj povsem drugačnega: hihitanje, duh smrti, bratomora, privoščljivosti. Uživanje v nesreči in zlu. Naša demoničnost.

Krst ne izmije teh madežev. Voda milosti se mora združiti s svobodo, če naj pronicne v to temo in ta brezna. Kristjani zato večinoma nismo nič bolj zavarovani od nekristjanov pred tem dahom pekla, ki se nas polašča onkraj našega mišljenja in govorjenja.

Zakaj tako temen uvod? Ker me je pretreslo, kako se v evro-ameriški in zlasti slovenski javnosti na čredni, politični ravni doživlja NATO-vo bombardiranje Jugoslavije – in zlasti kako nereflektirano na to gledajo nekateri kristjani. Onstran dilem in razlogov političnega diskurza me je na duhovni ravni užalostilo, kako znanci in polznanci drhtijo pod kožo, kako je slišati krohot v njihovih kosteh, kako od užitka neslišno cvilijo njihove duše, kako prijetna jim je daljna bolečina.

Nimam Handkejevega sindroma. Jasno mi je, da je zlo, ki ga je povzročilo in ga še povzroča današnje srbsko politično vodstvo ob aktivni ali pasivni podpori velikega dela prebivalstva – zlo, ki je kulminiralo v prisilnem, tragičnem in nedopustnem eksodusu kosovskih Albancev – neizmerno, neopravičljivo in vredno vse obsodbe. Vendar bombardiranje „vojaških ciljev“, ki „po nesreči“ ne uničuje le kulturnih spomenikov, industrije in infrastrukture, ampak življenja civilistov, otrok, žena, starcev, ljudi, ki so povsem nedolžni, ki morda sploh niso odgovorni za politične in vojaške zločine, ne more biti politična „kazen“ za to zlo. Vojna ni nadaljevanje politike z drugimi sredstvi, ampak njen konec. Ne obstaja nikakršna pravica, ki bi legitimirala takšno jurisdikcijo, kakšno si je privoščil NATO pakt. Vsekakor ne s krščanskega stališča. Problematična pri bombardiranju Jugoslavije ni le eklatantna in nedvomna kršitev mednarodnega prava

(kar po drugi stani pomeni uveljavljanje legalnosti gole moči), ampak machiavellistična politična filozofija, ki tiči v ozadju podobnih „posredovanj“. NATOvo bombardiranje lahko podpiramo samo v primeru, da pristanemo na srhljiv nauk ciničnega, od Kristusa odpadlega novega veka: nauk, da cilj posvečuje sredstva.

V katoliškem svetu se marsikdo tega zaveda, tudi na najodločilejših mestih. Diplomatska pobuda Vatikana za vzpostavitev velikonočnega premirja v Srbiji je znak za to. Vendar odločilna mesta niso več odločilna. Hladen sprejem pobude med politiki kaže, v kakšni krizi je krščansko občutje življenja danes. Si sploh še lahko priznamo, koliko je v nas hladne privoščljivosti, peklenške škodoželjnosti, nezmožnosti radikalnega sočutja s človekom v njegovi neizbrisni posamičnosti?

Za ta razpad „govorjenja“ in čutenja“ ne obstaja politična rešitev. Treba bi bilo, kakor so vedeli cerkveni očetje, prek neprestane molitve „združiti srce in um“. Le tedaj bi lahko onstran odvratnega machiavellizma sodobne mentalitete spoznali, kaj na političnih brezpotjih od nas hoče Bog Jezusa Kristusa. Do tedaj pa moramo tvegati upor, na videz naiven in sanjaški: plavati proti toku javnega mnenja v času, ki je v ljudeh zbudil najslabše.

(RE)EVANGELIZACIJA SLOVENIJE: IZZIV POSTMODERNE

»Naš Gospod Kristus se je imenoval ‚Resnica‘, ne ‚običaj‘«
Tertulijan (*De virginibus velandis* I, 1)

Apostol Pavel nam je na začetku svojega pisma Kološanom (1,5) razkril, kakšna je temeljna struktura dejanske „evangeliziranosti“: sprejem živega Izročila, sprejem krščanskega oznanila je zanj sprejem oznanila „v besedi/logosu resnice evangelija“ <en tōi lógoi tēs altheías toû euangeliou>. *Lógos* tu seveda ni le beseda v našem pomenu besede: danes bi rekli, da se evangelizacija vrši na najrazličnejše komunikacijske načine, ki zmorejo posredovati krščansko „religiozno semantiko“ – in privilegirano mesto med njimi gre gotovo molku, skritemu krščanskemu življenju, osebnemu in občestvenemu, ki govori brez besed. Logos ustvarja zedinjenost razpršenega. Ko se način govora posameznika ali družbe zlije s semantiko evangeljskega govora, postane krščanska semantika način izražanja, v katerem skupnost povnanja svoje izkušnje in spoznanja, svoje strahove in ljubezni. Pavlova sintagma pa nas opozarja, da takšno prevzemanje „logosa evangelija“ še ne pomeni sprejemanja njegove resnice.

Resnična evangeliziranost namreč ni zgolj pristanek logosa na evageljski govor, ampak na resnico evangelija: *kérygma* zahteva spremembo pojmovanja resnice, ki je tako ali drugače nujno navzoče pri vsakem človeku. Resnica evangelija ne pomeni le resničnega evangelija ali evangeljske resnice, ampak predvsem evangelij, ki je razkritje Resnice.

Kakor pravi stari sholijast k navedenemu mestu v

Pismu Kološanom: „Nevarno je prezreti evangelij, ker JE resničen <alethes on>“...¹

To, kar JE in na čemer kristjani zidamo svoja življenja, to, kar okušamo in slutimo kot poslednjo in edino pravo Realnost, je po „logosu evangelija“ razkrito kot realnost Troedinega Boga, izražena v realnosti odrešenjske ojkonomije: v bistvenem smislu je izročeno To, kar JE.

Posameznik ali skupnost sta evangelizirana, ko zanju sovpadeta ta Resnica na eni in „evangeljski logos“ na drugi strani. Tedaj in samo tedaj. Kajti če v zavesti obstaja shizma med tistim, kar imam v najgloblji eksistencialni sferi za Resnično, in med evangeljskim logosom kot „tradicijo“, imam lahko veliko ljubezen do krščanskih vrednot in krščanskega izročila, do neomajnosti cerkvene institucije in žlahtnosti krščanske kulture – če še tako zatrjujem, da sem dober kristjan, v resnici to sploh nisem. Z besedami ruskega miselca Nikolaja Arsenjeva: „Vera zastavlja le eno odločilno vprašanje: vprašanje resnice... Civilizacija, duhovna kultura, ustvarjalni navdih, tolažilni občutek, da imaš etično oporo, srečnejša perspektiva za življenje in smrt, vse to je zametljivo, če temelji na laži.“²

Bojim se, da je v tem območju shizme med resnico in evageljskim logosom – kljub temu, da je ob štetju prebivalstva večina Slovencev izpovedala krščansko vero – skrito osnovno vprašanje ponovne evangelizacije Slovenije, osnovno vprašanje posredovanja živega Izročila ob zatonu iluzij modernitete. Je za nas, ki se imamo za kristjane, a se v etosu, mišljenju, ustvarjanju ne razlikujemo dosti od nekristjanov, *kérygma* postala *consuetudo*, običaj, ali pa se zavedamo, da je tradirano, izročeno razkritje tega, kar JE? Reevangelizacija, ki bi se zadovoljila zgolj z restitucijo religiozne semantike in splošne etike ter bi v smislu Arsenjevih besed težila zgolj k (pogrešljivi)

legitimizaciji tradicionalnih vrednot, bi bila usodna napaka našega krščanstva.

Osnovno vprašanje ponovne evangelizacije na Slovenskem je vprašanje odnosa kristjanov do evangelijskega logosa kot Resnice.

»Če bi se Bog mogel odvrniti od Resnice, bi se jaz oklenil Resnice in bi zapustil Boga.«

Mojster Eckhardt, pridiga *Mulier; venit hora.*

Odnos do Boga je apofatičen, nedoumljiv misterij milosti in svobode – in znotraj tega je možna tudi odločitev „brez resnice“, nihilistična odločitev zase, indiferentizem, transparenca greha.

Večji del post(a)teističnega in nekrščanskega segmenta našega naroda zavrača Izročilo, zavrača „resnico evangelija“ v imenu iskrenega odnosa do svoje Resnice. Prav tem ljudem, ki se od krščanstva odvrtaajo v imenu globlje, resničnejše izkušnje Resnice, mora Cerkev znati pokazati, da je cerkvena izkušnja kljub svoji „izročeniosti“ in prav zaradi svoje „izročeniosti“ globlja, da je njena eksistencialna neustrašenost večja, njen radikalizem bolj drzen od najbolj neutolažljivih sodobnih iskalcev in sumničavcev. Ne smemo podcenjevati resnične globine sodobne „nekrščanske“ iskrenosti, njenega obupa in njene zahtevnosti. Nova evangelizacija je lahko le stvar mistične Cerkve, ki – v skladu z naukom grških očetov – oznanja udeleženo „semen logosa“ v Logosu, ki je Kristus; mistične Cerkve, ki je Polnost in eshatološka Dovršitev vsega Dobrega in Lepega, a predvsem Resničnega – četudi misterij Resnice nevidno žari v iskrenem obupu in pošteni skepsi. *Alétheia*, ki jo kristjani izpovedujemo, se mora izkazati kot bolj pogumna in odkrita od vseh modalitet postkrščanskega življenja in vseh manevrov

postmoderne misli, bolj zahtevna od sodobne iskrenosti, bolj naporena od slehernega brezbožnega vztrajanja v „odčaranem svetu“. Krščanstvo mora veljati za težjo pot, ker JE težja pot. Takšno izstopanje v Tujost je neprijetno, neudobno, včasih celo nevarno. Vendar pa se iz ljubezni do nevernih bratov in sestra ne smemo bati njihovega divjega iskateljstva, radikalnega dvoma in kritičnosti. Njihov dekonstruktivizem – življenjski in miselni – je za nas vselej premalo radikalen, ker si ne drzne relativizirati nadutosti Dekonstruktorja.

Ponižna krščanska misel, ki se opira na gotovost svete vere, in ponižno, v molitvi, askezi in zakramentu zakoreninjeno življenje, lahko brez vsakega strahu sledita nekrščanstvu v brezna postmoderne in pokažeta tistim, ki mislijo, da niso kristjani, kako to so, v kolikor res gorijo za resnico. Šele s svojo pripravljenostjo skupaj z nesrečnimi in obupanimi stopiti v somrak vseh tradicionalnih vrednot, v somrak »smrti subjekta« in „Boga“, jim lahko pokaže, kako ubogo neznamenit je njihov obup proti Obupu in kako nezadostne so njihove rešitve proti Rešitvi: pokaže jim lahko Boga živega Izročila, Sveto Trojico, ki je v svoji nedostopni, prepadni Drugačnosti obenem tudi „milost nad brezni“. ³

Osnovno vprašanje prve evangelizacije na Slovenskem je vprašanje odnosa kristjanov do Resnice kot evangeljskega logosa.

Postmoderno občutje sveta kljub tako rekoč mitični mnogoznačnosti in neopredeljenosti samega pojma postmoderne vselej (tudi v neo-modernih poskusih restitucije racionalnosti, npr. v filozofiji Jürgena Habermasa) označuje dvosmiselna „nejevernost do metadiskurzov“, ki lahko pomeni bodisi zavračanje racionalno utemelje-

nih Resnic (in dopuščanje pluralnosti nad-razumnih Pripovedi, ki osvetljujejo celoto bivajočega) ali pa ustoličenje nihilističnega metadiskurza (in poskus miselnega, diskurzivnega zavračanja vseh metadiskurzivnih Pripovedi in Ikon).⁴

Ta dvosmiselnost je pravzaprav dvojnost doslednosti in nedoslednosti novoveške zavesti. Le verujoči smo verjetno lahko neopredeljeni na tem razpotju smislov, ki nevernega ob zarji tretjega tisočletja postavlja pred nujnost opredelitve. Verujemo namreč v Resnico, a vemo, da je ni moč racionalno vsiliti; nismo vezani na nobeno racionalno legitimiziranje bivajočega, a vseeno okušamo Očitnost, ki izničuje sinkretistično zmedo. Spominjamo se, da »hermenevtika«, sumničava do velikih metadiskurzov ni načela šele ob zlomu modernitete, ampak da je brezčasno navzoča kot človekova možnost. Spominjamo se Pilatovega vprašanja: „Kaj je resnica?“ – pred obličjem Resnice. Le zato smemo upati, da bomo prepoznali in na pravilen način odgovorili na osnovni vprašanji, ki ju zastavljata evangelizacija in ponovna evangelizacija: vprašanje odnosa do evangelija kot Resnice in vprašanje odnosa do Resnice kot evangelija. Le tako bo živo Izročilo lahko postalo pred očmi postmodernega sveta pristna možnost bivanja v Resnici.

Tisto, kar je več, pa je stvar Duha samega.

1 Nav. po P. N. Trempéla: *Hypómnema eis tás epistolàs tès kainèš diathékes*, T. deúteros: *Epistolai Pròš Gálatas – Pros Philémona*, 3. izd., Athènai 1979, str. 227.

2 N. Arseniev: *Revelation of life eternal*, nav. po novogrškem prevodu *Apokálypse aionías zoèš*, Thessalonike 1977, str. 8.

3 K. Rahner: *Kirche und Atheismus*, v: *Evangelizzazione e ateismo*. Atti del Congresso Internazionale Roma, 6–11 ottobre 1980 (*Studia urbaniana* 15), Roma 1981, str. 213.

4 Prim. J. – F. Lyotard: *La condition postmoderne. Rapport sur le Savoir*, Paris 1979, str. 7.; str. 105; D. Tracy: *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York 1981 in isti: *Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik*, Mainz 1992; J. Milbank: *Theology and the Social Theory: Beyond Secular Reason*, Oxford 1990.

MOLITEV IN METAFIZIKA

he euchè légetai pollachôs, „molitev se izreka na mnogo načinov in v mnogoterih smislih“, bi lahko parafrazirali Aristotela, treznega Stagirita: pogovor o metafizični in postmetafizični misli ter njenem odnosu do molitve nas bo gotovo prepričal o resničnosti te trditve.

Ker pa so tekstno izhodišče našega pogovora besedila grških cerkvenih očetov o molitvi,¹ in ker je za začetek pogovora pomembno doseči vsaj osnoven konsenz glede teme pogovora, naj kot začetno določitev pomena izraza molitev navedem kratek odlomek iz poznega bizantinskega duhovnega besedila, ki ga izročilo pripisuje sv. Kalistu Katafigiotu (konec 14. ali začetek 15. st.),² besedila, ki je uvrščeno v najpomembnejši in najvplivnejši zbornik duhovnih besedil ortodoksnega krščanstva, v „Filokalijo svetih niptikov (duhovno treznih mož)“, v slovanskih jezikih znano pod naslovom »Dobrotoljubje«. ³ Kalist je bil plemenit mislec, pri katerem – po besedah najpomembnejšega zgodovinarja grške krščanske filozofije, Vasilija Tatakisa – najdemo „prefinjeno in pronicljivo dialektiko, ki spominja na Elija Ekdika in se navezuje na molilni elan Dinoizija Areopagitskega, starih očetov in celo na Platona.“ ⁴ Njegova ohranjena razprava, zbirka duhovnih „poglavij“, ima naslov »O zedinjenju z Bogom in motrilnem življenju«. Dvainsedemdeseti izrek tega teksta se glasi takole:

»Ko se um <noûs> druži z Bogom in moli ter je po svojih (duhovnih) stanjih kot nekakšen sin v odnosu do najbolj nežno ljubečega Očeta, ko se neizrekljivo radosti, ker vidi Jezusovo luč, ko je pretresen in brepeneče <erotikôs> ves iz sebe ter v svojem srcu očitno doživlja/zaznava božansko ljubezen <érôs> in nadnaravno delovanje <energeia> Svetega Duha,

ko se torej boče mistično in nadsvetno dvigniti nad Božja razodevanja in nad Njegove popolnosti, tedaj resnično preneha z vsemi svojimi deli in postane (nekaj) nad mišljenjem, (nekaj) po mišljenju ter čudežno uživa in je resnično spokojen v miru oživljajočega Kristusovega Duba.“⁵

Ta kristalizacija duhovne izkušnje globokega bizantinskega pisca povzema bistvene prvine molitve, kakor jo učijo najgloblji spisi Svetega pisma in krščanskega nazapisanega Izročila, in kot jo – v sorazmerju z ravnijo svoje duhovne rasti – pozna vsak kristjan, obenem pa krščansko molitev na značilen način postavlja v odnos do izrazito nadontoteološkega *mišljenja* – namreč do novoplatoničnega, obenem metafizičnega in brezčasno postmetafizičnega načina mišljenja – , drugega člana v binomu, ki določa temo našega pogovora.

Drznem si trditi, da Kalistov izrek na skrivnosten način zaobjema vprašanja in nakazuje krščanske odgovore na problematiko, ki jo bodo predstavili ostali današnji diskusijski prispevki in to ne le tisti, ki govore o stališčih krščanskih mislecev, temveč tudi drugi, ki bodo analizirali pri nas posebno žive oblike mišljenskega preseganja zahodne metafizike:

– *noûs*, ki v tako pojmovani molitvi ohranja svoje ime – a ne le svoje ime – tudi „nad mišljenjem in po mišljenju“ in čudenje, „stanje (*stásis*) mišljenja in nadumni molk ter nizrekljiva radost v mnogem čudenju“, kakor Kalist molitev imenuje na drugem mestu⁶ – vse to nas kliče v bližino miselnih prizadevanj poznega Heideggra,⁷

– molitveni *éros* v osrčju noeze molečega, ek-statičnega, de-centriranega „subjekta“ razkriva temeljni patristični uvid v človeka kot „bitja želje“⁸ in skupaj z pojmom

duhovnega očetovstva evocira – in po mojem postavlja pod vprašaj – ključne teme sodobne psihoanalitične teorije,

– dvig nad Božja sebe-kazanja, Božje emfaze, kot se glasi grški izvornik, ter dvig nad Božje popolnosti (ki so v bizantinski teologiji tudi *celota* vsega, kar lahko izrečemo o Bogu) nam v svoji nad-svetnosti, ki nima ničesar več skupnega z naivno predstavo o „platonistični“, „metafizični“ dihotomiji sveta na čutno zaznavno in inteligibilno območje – daje slutiti bližino radikalizma, katerega v sodobni misli predstavlja dekonstrukcija Jacquesa Derridaja.⁹ Katafigiot je značilen predstavnik apofatičnega bogoslovja brezdanje tišine, v katero se razboli molitev pred troedino skrivnostjo, ki je „hypèr tò ênai hén“ (Eno nad bitjo), kot „sled“ vtisnjeno v bivajoče.¹⁰

Te bližine – ki se lahko izakazujejo za še večje oddaljenosti – vendarle omogočajo tezo, ki je izziv za raz-govor:

postmetafizična misel, zvesta sebi kot misel, ki po eni strani v raznoterosti svojih oblik v bivanjski zavezanosti odkriva nebivajočo Skrivnost biti, po drugi strani z radikalnim rušenjem narcisizma novoveškega subjekta odstira prostor tistega „kar govori v nezavednem, ki je manj globoko kot nedostopno za zavestno poglobitev: subjekta v subjektu, subjekta, ki presega subjekt...“ (J. Lacan) – ter končno radikalno dekonstruira zahodno metafiziko prisotnosti in odkriva možnost uprisotnjevanja Drugačnega kot „sledi“, lahko vodi k odprtosti za tisto, za kar v krščanski molitvi pravzaprav gre. In v njej gre za dejanski osebni odnos do Očeta, nepriobčljivo motrenje Jezusove luči, taborske svetlobe, ki se kot Božja slava kenotično razliva v vse bivajoče in ga dela za ikono; za izkušnjo, delovanja oživljajočega Duha, ki ga nezmotno prepoznamo po tem, da vselej vodi k Sinu; za mir, ki ni od tega sveta.

Molitev in molitvena teologija očetov je zato poleg svojega neizčrpnega pomena za krščansko mistagogijo pomemben pokazatelj tega, ali za sodobno misel kljub v globini njenega upora ontoteologiki veljajo besede, ki jih je moral priznati ponosni Rim: *Graecia capta ferum victorem cepit* („osvojena Grčija – v našem primeru metafizika – je osvojila divjega zmagovalca“). Še več. Ali ne more morda trezna fenomenološka refleksija o eksistencialno (meta)ontološkem okviru in pogojih molitve in molitvene teologije sodobni misli odkriti možnost drugačnega branja tradicionalne ontoteologike? Branja, ki se zaveda molitvenosti, bivanjske, osebne napotnosti v Skrivnost kot transcendentalne *conditio sine qua non* antične in srednjeveške in celo novoveške metafizike?

Veliki Maksim Spoznavalec je zapisal, da je: „euktika (umetnost molitve) višja od Bogoslovja <theología>, saj slednje govori o božanskosti Božanstva s pomočjo nastalih stvari, prva pa dušo na nespoznaten in neizrekljiv način združuje z Bogom samim.“¹¹ Te besede so gotovo vselej veljavne kot opozorilo na simboličen značaj vsake ontoteologike. Toda v njih se neopazno skriva tudi gotovost, da je izkušnja tradicionalne metafizike kot metafizike in s tem pogoj približevanja metafizični misli vselej vezan na molitvenost, ki jo besedila očetov – in pravkar naveden Kalistov izrek – implicitno določajo kot nekakšen temeljni metafizični okvir krščanske molitve.

V tem smislu je lahko molitev, kakor je pojmujejo vzhodni cerkveni očetje, izziv – in tudi kažipot – za današnjo postmetafizično misel.

1 G. Kocijančič: Grški očetje o molitvi: Origen, sv. Gregor iz Nise, Evagrij Ponski, sv. Maksim Spoznavalec; Celje 1993.

2 Prim. o njem H. G. Beck: Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München 1959, str. 784–5.

3 Dve deli, ki sem ju prevedel v knjigi „Grški očetje o molitvi“, sta tudi del »Filokalije«: Evagrijeva poglavja o molitvi in Maksimova „Kratka razlaga očenaša“; v „Izbranih spisih“ sv. Maksima Spoznavalca sem jim dodal še dva filokalijska spisa: „Stotice o ljubezni“ in „Stotice o bogoslovju in učlovečenju Božjega Sinu“. Vloga »Dobrotoljubja« v ruski duhovnosti je lepo vidna iz znamenite „Pripovedi ruskega stranika“, ki jo imamo tudi v slovenskem prevodu J. Zupeta (Pripoved ruskega romarja, Ljubljana 1992). Za temeljitejšo informacijo o „Filokaliji“ prim. geslo Philokalie (avtor K. Ware) v Dictionnaire de la Spiritualité 12,1 (1984), kol. 1336–52.

4 Histoire de philosophie I (Orient, Antiquité, Moyen Age) (Encyclopédie de la Pléiade), Paris Gallimard 1969, str. 990.

5 Philokalia tôn hierôn neptikôn ktl., Tómos E', Athènai 1976, (4. izd.), str. 29.

6 Ibid., pogl. 28, s. 17.

7 Prim. npr. D. Halliburton: Poetic Thinking. An Approach to Heidegger, Chicago/London 1981, str. 215–216.

8 Prim. npr. A. Juranville: Lacan et la philosophie, Paris PUF 1984, str. 15.

9 Prim. npr. H. de Vries: Theologie im Pianissimo. Zwischen Rationalität und Dekonstruktion. (Die Aktualität der Denkfiguren Adornos und Levinas'), Kampen 1989, str. 307sl.

10 Metaforika sledi, ki je ključnega pomena za Derridaja, ima pomembno vlogo že v Plotinovem apofatizmu – bit (tò eînai) je zanj sled Enega –; prevzema in krščansko poglobi pa jo tudi patriarh Kalist (prim. op. cit., str. 29: hoîa ichnelatôn ho noûs).

11 Maximi Confessoris: *Quaestiones et dubia*, izd. J. H. Declerck, Brepols Turnhout 1983, str. 39.

KAKO DOŽIVLJAMO SODOBNO (VIZUALNO) UMETNOST?

»Kako doživljamo sodobno (vizualno) umetnost?«
Odgovor na to vprašanje, ki noče biti povsem bebast, mora najprej planiti v nominalistični upor. Tega, kar vprašanje predpostavlja, sploh *ni*. So različni umetniki in kvaziumetniki, ki danes ustvarjajo še različnejše umetnine in kvaziumetnine. Doživljamo jih skrajno različno: v skladu z njihovo doživljajsko udeležljivostjo in svojo osebno – bolj ali manj kultivirano – zmožnostjo po-doživljajočega pogleda. Ta zmožnost participacije v umetnini gotovo ni odvisna od modusa vizualnega izdelka – instalacije, umetnine v virtualnem prostoru itd. –, ampak zgolj od dvojnega obraza doživetega življenja, ki se izraža v bistveno »so-dobni« umetnini: po eni strani od tehtnosti in pristnosti umetnikove intuicije, od utrpevanja, doživljanja Drugega, po drugi strani pa od napora, ki je skrit za umetnino, od potrpežljive in trpeče zmožnosti simbolnega izraza, ki zmore na vedno nove načine preseči monadično zaprt svet posameznika. Časovni indeks »sodobnosti« je ob tej dvojni zahtevi povsem zanemarljiv. Prav po takšni umetniškosti umetnost transcendirata časovnost, tudi če namenoma teži k procesualnemu izginotju v trenutku. Težava pa je danes v tem, da se kot »vizualna umetnost« pogosto promovira kvazi-umentiška, zgolj »manifestna« dejavnost, ki jo nosi banalen uvid, zgolj odsev časne sodobnosti, in še manj zanimivo zanikanje samega simbolnega ustroja resničnosti, ki spodjeda sam *raison d'être* umetnosti. Takšne »umetnosti« pač ne morem(o) do-življati, ker v njej ni bistvene izkušnje življenja niti vloženega napora in ker ne komunicira ničesar, kar ne bi že davno »vedel(i)« v naj-

površnejših plasteh svoje duševnosti. Vprašanje je, ali ni selektorska politika, ki je danes vedno bolj hkrati mero-dajna in lažniva oblikovalka tega, kaj je in kaj naj bi bila vizualna umetnost, s svojim podpiranjem kvaziumetnosti kriva za to, da nam pod kupi slame ostajajo skriti tudi dragoceni biseri, za smrt podoživetega čudeža vidnega. Spraševanje o specifikki doživljanja »sodobne« umetnosti je povezano s slabo vestjo te politike.

ZGODBA O HUGU BALLU

ESEJ OB KONCU TISOČLETJA

Ob vabilu, naj v največ 150 vrsticah razgrnem svoje poglede na mesto, ki je pripadlo umetnosti v našem stoletju, naj obenem napovem preobrat, ki ga morda naznanja konec milenija, in še malo pokomentiram *coincidentio oppositorum* („visoke“ in „nizke“ umetnosti itn.), ki jo obeta nova doba, mi je šlo malo na smeh, malo pa me je postalo strah. Morda gre za past, sem pomislil: kdor bo sprejel vabilo, bo izdal, da nima pojma o tem, kaj je umetnost. No, in prav zato tudi pišem te vrstice. Na nek način želim biti ujet v past. Naj se kar pokaže, da umetnosti ne poznam, oziroma da sem celo prepričan, da je v nekem bistvenem smislu ni mogoče poznati tako, da bi si lahko drznili zapisovati o njej apodiktične sodbe ali prerokbe – da pa vendarle o njej vsi moramo vedeti malo več, kot gre v 150 vrstic.

To bi rad povedal z zgodbo. Kratko zgodbo s kratko moralo. Resnično zgodbo o precej neznanem umetniku, ki je kot realen simbol utelešal usodo umetnosti v našem stoletju in nam pokazal njeno prihodnost. Zgodbo, ki mi ne gre iz glave, od kar sem izvedel, da je bil avtor ene najlepših (morda prav zato pozabljenih) knjig o duhovnosti krščanskega Vzhoda, knjige, o kateri je lahko Romano Guardini zapisal, da je v njej začutil „moč Pneu-me, ne duha, ki je nasproten telesu, temveč tistega Drugega, ki prihaja od Boga v Kristusu ter zgrabi celotnega človeka,“ – pravzaprav kolovodja in glasnik najdrznejše avantgarde našega stoletja.

Hugo Ball je bil rojen leta 1886 v nemškem Pirmasensu kot peti od šestih otrok v revni, preprosti katoliški družini. Krhek, melanholičen otrok, čustven in neuravnovešen,

nagnjen k sanjarjenju. Užival je v glasbi („njeno svetlobno brezno zbuja srh in vrtoglavico“), pri desetih letih je začel pisati klavirske skladbe, malo za tem poezijo. Do enajstega leta je obiskoval gimnazijo, potem se je moral zaposliti v tovarni usnja. Podnevi je garal v pogonu, ki ga je sovražil, ponoči se je z norim hrepenenjem zaganjal v knjige, verze, skrivnost besede. Življenje je več, deček je to vedel. Ni več razumel svojega pekla in raja. Začel je brati Nietzscheja. Izgubil je otroško vero. Izkusil radikalno osamljenost. „Moj demon nima bratov in sestra,“ je zapisal v mladostni pesmi. Metafizična kriza ga je privedla do živčne izčrpanosti. Starši so mislili, da lahko sinu pomagajo le tako, da ga pošljejo študirat in ga rešijo pustega sveta province. Ob študiju filozofije na münchenški univerzi se je poglobljal v marksistične in anarhistične klasike. Spoznal je lažnost akademske filozofije. Dokončal je disertacijo o Nietzscheju, a je ni oddal. Odločil se je za Umetnost. Napisal je dve čudni drami. Odločil se je, da bo igralec, odšel leta 1910 v Berlin, se učil režije pri Maxu Reinhardt. Vendar so bile vse to le postaje do osvoboditve. V krvavih časih svetovne vojne je na svoji koži občutil zgodovinsko realizacijo nihilizma. Leta 1916 je dezertiral in zbežal v nevtralno Švico. Životaril je po varietejih, vedno bolj tudi v svojem telesu uresničeval obljubo umetnosti. Žalostinka za mrtvimi ni več poznala smiselnih besed. Prava svoboda, ki jo je zaslutil, ko je zavrgel vso tradicijo, je bila radikalno zanikanje, DADA. Ball je postal prerok dadaizma, pisec manifestov, organizator orgij. V njegovem *Cabaret Voltaire* se je dogajal nezaslišan razkroj vseh umetnosti. Tristan Tzara je trgal rokopise in bral iz naključno sestavljenih koscev. Nesmiselni skeči v norih kostumih so po inventivnosti absurda neskončno presegali današnjo debilno avantgardo, ki na državne stroške hodi neznanost iskat v veselje. Slikar Marcel Janko je ob-

likoval maske, ki izražajo divjo strast in obup. Celotno kraljestvo smisla je postalo stara šara: „Zgodila se je revolucija proti Bogu in njegovim stvaritvam. Rezultat: anarhija osvobojenih demonov in naravnih moči.“ Komunikacije je bilo s tem seveda konec. Besede so razpadle:

„*ombula/take/bit/solunkola/tabla tokta takabla/taka tak/tabubu m'balam/tak tru-ý/wo-um/biba bimbela/o kla o auw/kla o auwa*“.

V *Cabaret Voltaire* se je izrazila poslednja zanikovalna moč umetnosti, ki je seveda hkrati njena neskončna želja po pristnosti. Z orgiastično destrukcijo je Ball s tovariši želel „delati stvari, za katere duhovniki zmotno mislijo, da so davno pozabljene,“ vendar le zato, da bi prodrli do „pratemelja in materinskega naročja vseh stvari“.

Vendar se Ballova zgodba tu ne konča. Skozi anarhistično, ekspresionistično in dadaistično izkušnjo se je umetnik razprl za misterij duhovnega. Ne za kakršno koli sankcioniranje obstoječih monopolov smisla. Za kaj takšnega je bil Ball preveč zahteven. Leta 1920 se je spreobrnil. Kako? Zakaj? Dogodek ostaja zavit v temo. Morda je pravo »spreobrnjenje« le tisti dogodek, kjer »zato« zasije zaobrnjenemu življenju samemu, za vse druge pa ostaja temačen. Zlasti knjiga *Bizantinsko krščanstvo*, združitev poetične hagiografije in mišljenja, na teoretičnem nivoju izpričuje prodor v novo izkušnjo Boga, številne, še do danes nepopolno izdane zabeležke in pesmi izpričujejo novo umetniško sintezo, ki jo je fermentirala duhovna izkušnja. Ball je odkril nov jezik ali novo moč starega: „Sovisja, ki so bila ljuba zaupnost, so dojeta in razkrojena; strupi, ki so se nahajali spodaj, so zbrani in prečiščeni. Podobe so se raztopile in besede žarijo. Sodbe spreminjajo podobo in bistvo, vse dokler iz takšne alkimije, ki nam je postala tuja, ne nastane čisto zlato duše. Potem pod nežnim kovanjem jezik okameni.

In kovinsko umetniško delo obstaja. V njem ni nič okras in dodatek, ampak je vse bistvo, tako rob kot obok.“

Hugo Ball je umrl leta 1927 v švicarski vasi St. Abbondio, v revščini, molitvi in novi zvestobi, na rokah žene, Emmy Ball-Hennings, ki mu je sledila na duhovni odisejaji od berlinskih let.

In zdaj morala: prva poanta zgodbe je v tem, da je pač le zgodba. Na splošna vprašanja o usodi umetnosti v času je možen le konkreten odgovor, ker je *fin de siècle* vedno osebna zadeva, stvar življenja, ne epohe. Že eno življenje v sebi zajema toliko odgovorov, da ga je s končne perspektive nemogoče zvesti »na skupni imenovalc«. Razumevanje umetnosti v našem ali katerem koli stoletju je zato predvsem razumevanje loka osebnega smisla, razumevanje teleologije različnega v edinstvi osebe. Pomenljivost Ballove zgodbe je v tem, da je paradigma popolnega loka. Življenje umetnosti, ki preide v umetnost Življenja. Telos umetnosti, njen smoter, je duhovna umetnost, umetnost, ki izraža Absolutno in ta izraz odraža; samota in stiska je le nujna pot do nje. Z besedami Hermanna Hesseja, Ballovega prijatelja (o njem je, mimogrede, Ball prav na koncu svojega življenja napisal eno najpomembnejših biografij): „*Da človek začne potrebovati odrešenje in odrešujočo vero, da izgubi veselje nad modrostjo in harmonijo svojih misli in nase vzame veliko tveganje vere in čudež odrešenja, mu mora iti najprej slabo, zelo slabo, doživeti mora trpljenje in razočaranje, grenkobo in razočaranje, voda mu mora priti do grla...*“ (Igra steklenih biserov).

Druga, manj očitna poanta zgodbe je svojevrstna zgodovinskost umetnosti same. Ballova zgodba je zgodba v času. Stari Grki niso poznali Umetnosti, ki ji je posvetil življenje. Zanje je bila umetnost predvsem *téchne*, veščina, ne mesto absolutne resnice. Obstaja kuharska

veščina, zdravniška veščina, slikarska veščina, pesniška veščina. Tudi strojarstvo, zaradi katerega je Ball skoraj znorel, je v tem smislu »umetnost«. V pop kulturi in virtualni estetizaciji našega okolja je le vedno popolneje uresničevana ta neizogibna (in na nek način potrebna) »tehnična« razsežnost različnih *artes*. Vendar pa se »umetnost« ne izčrpa v tej svoji razsežnosti. *Umetniškost umetnosti je prepoznana v trenutku, ko umetnost dobi funkcijo v kultu, ko postane simbol Presežnega, ko izraža izkušnjo absolutne Skrivnosti*. Tu se dogodi izstop iz tehnike, izstop, ki ga lahko spremljamo od arhaičnih – vedno »sakralnih« – umetnosti prek (če se omejimo na Evropo) grško-rimske in krščanske umetnosti do praga novega veka. Ta umetnost sloni na slutnji, da so korenine vseh stvari v Drugem, da nas vse šele pričakuje – preobraženo in do neskončnosti intenzivirano – in da je zato *simbolno* izrazljivo.

V klasičnem grštvu ta refleksija umetniškosti umetnosti (za razliko od samorazumevanja umetnikov, npr. Pindarja ali Ajshila) še ni opravljena: Sokratov izgon pesnikov ni izgon pesnikov – ker Grki še ne poznajo poezije v tem smislu, čeprav so v njej udeleženi –, ampak izgon posebne „teho-logije“ vzgoje. Šele ko je umetnost refleksivno prepoznana za simbolizacijo Absolutnega (zgodovinsko je v zahodni umetnosti ta trenutek povezan z novoplatonsko teorijo simbola po eni strani in krščansko teologijo ikone po drugi), lahko prepoznavamo njene like v preteklosti. Šele oko, ki se po tej izkušnji duha ozira v preteklost, lahko vidi pravo „umetniškost“ Homerja, „umetniškost“ tragikov, „umetniškost“ Praksitela. Prava umetnost je eksperiment Absolutnega.

Umetnost našega stoletja – ali *saeculum* v malce širšem smislu – pa je vztrajanje v umetniškosti, v polju, ki ga je razprla izkušnja Absolutnega, vendar vztrajanje, ki je izgubilo svoj nepredmetni »predmet«. Tu umetnost

postane nekaj peklenškega. Je izkušnja krize. Izgubi svojo izvorno komunikativnost. Čim bolj je radikalna, bolj je »dada«. In vendar je ta umetnost zaznamovana s svojim izvorom. Začela se je s kultom. Šla je skozi nujni pekel svobode. Dopolni in uresniči se lahko le s kultom, ki je vzljubil svobodo. Absolutna svoboda je pravi umetnosti le sredstvo za izmerjanje neskončnosti Neskončnega, višine Sublimnega.

Končno, tretja poanta zgodbe, edina futurološka: »netehnična« umetnost bo v tretjem tisočletju – zlasti če bo prišla do svoje duhovne dopolnitve – osamljena, pozabljena, neznana, kot je danes pozabljen Hugo Ball. Bo umetnost samote. In vendar *bo*. Zato ni potrebna nostalgija. Vse je še pred nami.

EVROPSKE INTEGRACIJE: POT V TRIUMF ALI KENOZO?

Spoštovani gospodje, dragi prijatelji,
zelo vesel, hvaležen in počaščen sem, da lahko spregovorim pred vami – obenem pa moram priznati, da sem negotov zaradi teme, ki je predmet našega premisleka.

Naj razlog svoje negotovosti povem kar takoj – čeprav se bo morda komu, ki je prebral kakšen moj članek ali mojo knjigo »Posredovanja«, ki je lani izšla v srbskem prevodu, in ki ve, v kakšno smer teži moje miselno iskanje, zdelo, da takoj na začetku vlečem asa iz rokava in s teološko-filozofsko abstraktnostjo želim preganjati duha konkretnosti, odgovorne družbene analize, ki bi bila po mnenju mnogih edina na mestu ob tako konkretni temi kot je odnos krščanstva do evropskih integracij.

Torej: *Apofatika ni samo stvar teologije ali določene specialne ontologije, ni le značilnost našega izkustva ob razpiranju določene vrste bivajočega, ampak jo moramo misliti kot osnovno značilnost relevantne splošne ontologije, se pravi kot resnično izpostavitve našega odnosa do celote in Tega, kar – zunaj biti, zunaj bivanja – celoto radikalno utemeljuje. Zato je tudi nujna predpostavka odgovornega razmišljanja o odnosu Cerkve do konkretne usode polisa.*

Zakaj za uvod tako splošna misel? Iz naslednjega razloga. Če zastavimo našo temo, krščanstvo in evropske integracije, na ravni filozofskega ali teološkega mišljenja, ne zgolj na ravni sociološkega ali politološkega razmisleka o tem, kakšne so družbene, pravne, politične, institucionalne možnosti empiričnih skupnosti, krščanskih Cerkva v Evropi prihodnosti, moramo zavzeti pravo teološko držo do – po eni strani – dimenzije Božanskega, skratka krščanstva kot resničnega, mističnega nadalje-

vanja Božjega življenja v svetu, kot progresivne inkarnacije Božjega Logosa v zgodovini, in po drugi strani pravo filozofsko držo do same nespoznatnosti in nepojmljivosti *concretissimuma* zgodovine, do apofatične dimenzije zgodovine, »postajanja«. (Mimogrede: osnovne strukture krščanske dogmatike, ki tematizirajo ravno dve absolutni integraciji, trinitarno in inkarnacijsko, slonijo v globini ravno na filozofsko-teološki združitvi teh dve apofatičnih drž. Vendar naj to ostane le namig, na katerega se lahko navežemo v diskusiji, saj bi nas tematizacija logike božanskih »integracij« odvedla predaleč). Pravilnega mislečega pristopa k vprašanju usode krščanstva v novih političnih integracijah, ki se dogajajo kot zgodovina našega časa, smo po mojem prepričanju sposobni le v primeru, da z združitvijo prve in druge »učene nevednosti« vidimo in reflektiramo, kako nam je smrtnikom zunaj Božjega razodetja zaprt pogled v sakralno zgodovino in kako nam je z neodstrnljivim zagrinjalom onemogočen pogled v historiozofijo, v razumevanje smisla zgodovine. Kot zgodovinska bitja, bitja-v-dogajanju, smo radikalno oropani za dimenzijo pomena tega dogajanja. To velja tudi v primeru, da kot verujoči ljudje prepoznavamo v tem dogajanju smisel, ki kaže onstran dogajanja samega: če v osebni ali družbeni zgodovini z gotovostjo slutimo njen *eschaton*. Ta gotovost namreč ostaja gotovost vere, ne gotovost spoznanja, evidenca zavezujočega, diskurzivnega spoznanja.

Če torej zastavimo naše razmišljanje na tej ravni – in verjetno ga v tem okviru in tem prostoru ne bi smeli zastavljati drugače –, se osnovno vprašanje, kaj je s krščanstvom v njegovem realnem ali navideznem odnosu do evropskih integracij, zjedri v temeljno vprašanje, kakšna je resnica moderne evropske družbe v odnosu do resnice – verovane, ne s posedujočim prilaščanjem smisla pose-

dovane – Božjega samoporajanja, napredujočega inkarniranja v zgodovini. Kakšen je smisel te družbenosti, če jo motrimo z očmi vere?

Odgovor na to vprašanje nikakor ni preprost in zelo dvomim, da je enoznačen. Po mojem prepričanju se pri njem le težko opremo na tradicionalne modele krščanskega vrednotenja družbe, ki slonijo na razumevanju družbenega sveta kot sistema ikoničnih odslikav, ki sledijo binarni logiki dobrega in zla. Sodobna družba ima namreč dve obliči, ki sta protislovni. Ne moremo reči, da je eno obličje resnično, drugi pa ne. Sodobna družba – in konkretno nova Evropa – je utelešenje temeljne in neodpravljive amfibolije.

Po eni strani je ta družba prostor dogodka modernosti kot dogodka, ki paradokсно, kljub svojemu navidez protikrščanskemu impulzu realizira najgloblje intence evangeljskega pojmovanja človeka kot svobodnega bitja. Božjega razodetja dragocenosti posameznika in njegove dignitete. Naj se izpostavim nevarnosti prinašanja sov v Atene in omenim vsaj dve ključni pridobitvi modernosti. Po eni strani jo zaznamuje kritičen odnos do zgodovine in do same sebe, kritičen odnos, ki je v zadnji instanci sposoben tudi radikalne samokritike in ki tudi v svoji obrnjenosti proti »krščanstvu« včasih nadaljuje logiko evangeljske kritike slehernega samoopravičevanja in vsake samo-pravičnosti. Drugič in v našem kontekstu še pomembneje: v političnem smislu je modernost identična s projektom demokracije kot radikalne suverenosti posameznika in njegove svobode, s poskusom političnega zavarovanja svobode posameznika pred politično močjo in silami sakralnega, pred cesarji in vsemi »bogovi tega sveta«. Nikjer ni ta projekt v svoji donkihotski, a občudovanja vredni breztemeljnosti viden bolj kot v današnjem promulgiranju »splošnih človeških pravic«

in boju zanje. Moderna evropska družba je v tem smislu – *ravno kot nekrščanska* – družba, v kateri želim živeti. Ne le kot potrošnik, ki želim živeti v relativnem blagostanju, in ne le kot državljan, ki želi čim bolj svobodno oblikovati svoje življenje – ampak *kot kristjan*. Evropske integracije pomenijo le širjenje takšne družbe, njeno krepitev in razvoj.

Po drugi strani je ta ista sodobna evropska družba hkrati manifestacija Moči, ki ukinja svobodo. Ta podoba je temačni protipol idealov modernosti. Politična modernost – ali morda boljše rečeno postmodernost – se v njej kaže kot mesto odvzemanja suverenosti subjekta, namreč kot prostor – v konkretnem smislu – izginjanja suverenosti nacionalnih držav. To dogajanje se insceniira v okviru družbenega napredka: sredi novih načinov produkcije in komunikacije, v vsej mnogoterosti »globalizacijskih procesov.« V teh procesih se kaže realizacija in dokončna zmaga sile, ki jo že stoletja skušajo analizirati razni »levi« kritiki kapitalizma. Naj jo z dvema sodobnima družbenima kritikoma, Tonijem Negrijem in Michaelom Hardtom, poimenujem „imperij“, pri čemer moramo vedeti, da ni mišljen eden od svetovnih imperijev, prav tako ne klasična oblika imperializma, temveč Imperij, ki ima za svoj prostor celotno zemeljsko oblo, ki je že postal globalen. Mislim na neznanko, ki je objekt antiglobalističnega revolta. Državna suverenost ni več nedeljiva, v številnih primerih si jo morajo dandanes države deliti z mednarodnimi agencijami ter imajo tako vse manj nadzora nad svojimi nacionalnimi teritoriji. Nočem tu ponavljati antiglobalistične jeremiade, vendar se z njo strinjam. Nedvomno je, da proces globalizacije grozi, da bo neizogibno uničil univerzalistično samodojemanje in samorazumevanje, na katerem temeljijo sodobne demokratične družbe. Nastala je namreč neka nova, globalna

oblika suverenosti. »Imperij je politični subjekt, ki dejansko nadzoruje globalne izmenjave, suverena oblast, ki vlada svetu.« Imperija po mojem ne smemo misliti kot nekakšno veliko nadzorovano zaroto, ampak je stihijskost samega »vladanja« v veliki meri nenadzorovana. Imperija ne vodi nihče. Imperatorja ni. V tem je srhljivost njegove moči. Imperij ni umeščen na nobeno mesto: je a-topičen, a sam ustvarja svoje mesto – svet, v katerem se nahaja, in globinsko strukturira svoj predmet: družbeno življenje v celoti. Po eni strani smo torej v današnji Evropi priče nastajanja družbe, ki v doslej nesluteni meri zagotavlja svobodo, in s tem predstavlja okvir pravega pričevanja in življenja po evangeliju, po drugi strani pa se ta ista družba včasih pokaže kot metamorfoza demonične družbe popolne kontrole in pretanjene manipulacije.

Lahko si zastavimo celo zelo težko, kritično vprašanje: v kolikšni meri sam Imperij producira ideale radikalne svobode posameznika in s tem zavzemanje za modernost spreminja v služenje sebi? Določeni dogodki, npr. recenten razvoj ameriške demokracije, kažejo v to smer. Vendar pustimo ob strani takšne strahove. Kljub svoji temeljni nevednosti ob tej izvorni amfiboliji evropske družbe nekaj vendarle vemo. Vemo – če to dvoznačno motrimo z vero v Kristusovo blagovest –, da je prva dimenzija v svoji pojavnosti *svetla* in da je druga *temna*. Zato je temeljna naloga cerkva pred procesi integracije jasna zavest o tej dvojnosti. Cerkvena politika z ozirom na procese integracije bi se morala utemeljiti na tem uvidu. Kar pa se seveda nikakor ne dogaja. Vse prepogosto so želje, ki jih gojimo v zvezi z novo Evropo, povezane s trdnostjo Moči, z željo biti udeležen v redu novega Imperija ...

IDENTITETA

(Odgovor na vprašnje: Kdo bi si želel biti, če bi lahko postal nekdo drug)

Nikoli v življenju si niti za trenutek nisem želel biti kdo drug (celo takrat ne, ko sem govoril, da bi bil rad Bruce Lee in Bob Dylan ...). Verjetno zato, ker sem čutil – in to čutim vedno bolj – da je »drugi« dejanska možnost mene samega. Da bi bila želja »biti drugi« proti tej možnosti le banalen ovinek. Sliši se čudno. Vendar res verjamem, da je v moji istovetnosti – se pravi v »jazu« slehernega človeka – skrita možnost Celote, možnost Absolutnega. Rimbaud je zapisal »jaz je drugi«. To je tudi moje prepričanje – pri čemer paradoks, ki kaže radikalno možnost vsakega jaza, ki torej razkriva jaz kot nekaj absolutno dinamičnega, kot globinsko, nastajajočo, porajajočo se Skrivnost, ne razumem kot togo formulo. Težava je namreč v tem, da je to rojevanje boleče in negotovo. Lahko mi spodleti. Lahko postanem zgolj »jaz« – lahko ostanem ujet v sebe. Lahko umrem kot zgolj neki »drugi«, ki ne bo odslikava Vsega. Pot v takšno drugost ali takšno paleto drugosti, ki je moja, samo moja izvirna možnost in hkrati resnična odslikava drugosti Absolutnega (ali religiozno rečeno obnovljena »podoba Boga« v meni), je svobodno tveganje, ki temelji v golem upanju. Vendar to upanje ni upanje v popolni noči. Kaj je ta »obnovitev podobe«, kaj je »jaz«; ki prehaja v popolno pretakanje v Drugo, osebno vidim arhetipsko uresničeno predvsem v Kristusovi zgodbi, ki mi kaže človeka, živečega in umirajočega iz totalne identitete z Absolutnim (»jaz sem v tebi in ti v meni«); to slutim v zgodbah mistikov in svetnikov, v prebojih umetnikov in ekstazah

filozofov. In vendar Drugi, ki je moja najgloblja možnost, v tej slutnji še vedno ostaja neznanka, neskončna naloga in čisto presenečenje.

PRVE OBJAVE BESEDIL

- O Sokratu in bleferjih; v: Delo, 26. I. 1998, str. 8.
- O Calderonu in nivoju; v: Delo 4. V. 1998, str. 8.
- O ikoni in body artu; v: Delo 19. X. 1998, str. 6.
- O knjižnici, v: Delo, 27. VII. 1998, str. 6.
- O etnu; v: Delo, 24. VIII. 1998, str. 8.
- O krščanski kulturi; v: Delo 1. VI. 1998, str. 8.
- O prevajanju poezije; v: Delo 16. XI. 1998, str. 8.
- O zmuzljivosti blasfemije; v: Delo, 1998, št. 68, str. 8.
- O pornografizaciji umetnosti, v: Delo, 23. II. 1998 str. 8.
- O osebi (počrnogorski zapis), v: Delo 29. VI. 1998, str. 8.
- O univerzi; v: Delo 21. IX. 1998, str. 8.
- O anarhizmu; v: Delo 14. XII. 1998, str. 8.
- *Manu scriptum*: razvoj latinice (besedila iz kataloga ob razstavi Lucijana Bratuša, Ljubljana, 1990)
- „V začetku je bila Beseda“ (ob razstavi kaligrafij Lucijana Bratuša v Ljubljani in Skopju, 2000)
- O pravoslavju in vojni (spremna beseda h knjigi Pavleta Raka, Čigava?, Maribor 1994)
- „Škandal“ Laibach; v: Tretji dan, 26, št. 7 (1997), str. 23–26.
- Julio Danis Cortázar: *Ristanc* (prevedla Vesna Velkovrh Bukilica), v: Tretji dan, 25, št. 11 (1996), str. 70.
- Onstran liberalizma?: ob knjigi Antona Jamnika *Liberalizem in vprašanje etike*; v: Tretji dan, Letn. 27, št. 11 (dec. 1998), str. 84–88.
- Tomaž Erzar: *Obrat Gillesa Deleuza*; v: Tretji dan, Letn. 27, št. 2 (feb. 1998), str. 87–89.
- „Bog je svoboda“: Nikolaj Berdjajev prvič v slovenščini; v: Delo 1. IV. 1999, str. 21.
- Franci Zore: *Obzorja grštva. Logos in bit v grški filozofiji*; v: Tretji dan, v: Letn. 27, št. 4 (april 1998), str. 124-126.
- *Dobro pred bitjo? Bit pred dobrim?* (Ob knjigi Branka Kluna: *Das Gute vor dem Sein. Levinas versus Heidegger*), Frankfurt am Main/Berlin/Bern/Bruxelles/New York/Oxford/Wien 2000: Peter Lang, v: Delo, 8. XI. 2000, str. 29.

- Alain Badiou: Sveti Pavel. Utemeljitev univerzalnosti, izd. Društvo za teoretsko psihoanalizo, prev. A. Zupančič, Ljubljana 1998; v: Tretji dan, Letn. 28, št. 2 (feb. 1999), str. 106–109.
- Biblija feminizma - ne po naključju: branje po izbiri - Simone de Beauvoir: Drugi spol, prev. S. Koncut, v: Delo, Leto 43, št. 226 (1. X. 2001), str. 6.
- Branje samo ali neskončni pogovor: branje po izbiri – Maurice Blanchot: Blanchotovi obrazi; v: Delo, 24. XII. 2001, str. 5.
- „Ko si dobra z mano, vsa težka industija obmolkne.“ Rodovitna bolečina apostazije, v: Delo 28. X. 1999.
- Ihtavo religiozna kot zelo nereligiozna knjiga: branje po izbiri – Slavoj Žižek: Krhki absolut, v: Delo 12. II. 2001, str. 6.
- In je tekel dalje. Filozof: branje po izbiri – Wilhelm Baum: Ludwig Wittgenstein, prev. V. Ošlak; v: Delo, 23. IV. 2001, str. 5.
- Interesi, ki nočejo postati ljubezen: branje po izbiri – Matjaž Vesel: Učena nevednost Nikolaja Kuzanskega; v: Delo 5. III. 2001, str. 5.
- Kakšen smisel imajo samopodobe naroda, soočenega s smrtnostjo?: branje po izbiri – Samopodoba Slovencev; v: Delo, 26. XI. 2001, str. 6.
- Tole bi moralo koga skrbeti: branje po izbiri – Janez Juhant: Zgodovina filozofije; v: Delo, 18. VI. 2001, str. 5.
- Naravnost duha na Absolutno: branje po izbiri – Henri de Lubac: Drama ateističnega humanizma; v: Delo 26. IV. 2001, str. 8.
- Poenostavitve Ahaca poenostavljevalca: M. Brecelj: Rivoluzione e catarsi. Il pensiero filosofico di Dušan Pirjevec; v: Delo; 21. V. 2001, str. 5.
- Čas obiskanja?; v: Apokalipsa [Št.] 44/45/46/47 (2001), str. 256–261.
- Ste vse to prebrali? – Ni prebral le tega! W. Tatarkiewicz: Zgodovina šestih pojmov; v: Delo 30. VII. 2001, str. 5.
- Pozabljena izguba metafizičnega obzorja : Tomaž Brejc: Iz modernizma v postmodernizmu: eseji in razprave; v: Delo 27. VIII. 2001, str. 5.
- Ali sploh in zakaj (lahko) kaj vemo: Andrej Ule: Logos spoznanja; v: Delo 29. X. 2001, str. 6.

- Vse nas čaka samota teh starcev, le v drugačni obliki: knjige, ki si bralce izbirajo same; v: Delo 14. V. 2003 = Književni listi, str. 9.
- O pogledu (besedilo v katalogu razstave grafik Lucijana Bračuša v Mariboru, 1998)
- O minljivosti (besedilo v katalogu slikarske razstave Jožefa Muhoviča v Kostanjevici na Krki, 2001)
- Obraz in skrivnost (besedilo v katalogu slikarske razstave Metke Krašovec v Ljubljani, 2001)
- O načelih novega slovenskega prevoda Svetega pisma; v: Prevajanje Biblije / [uredila Drago Bajt in Aleš Berger]. – Ljubljana: Društvo slovenskih književnih prevajalcev, 1992, str. 31–36.
- Kratka apologija neodgovornosti ali zakaj nisem volil, v: Tretji dan 25, št. 11 (december 1996), str. 67–69.
- Prav jim je?; v: Tretji dan, Letn. 28, št. 5 (maj 1999), str. 111–112.
- (Re)evangelizacija Slovenije: izziv postmoderne; v: Tretji dan, 22, št. 7 (1993), str. 18–20.
- Molitev in metafizika; v: Phainomena, 3, št. 9/10 (1994), str. 171–175.
- Kako doživljamo sodobno (vizualno)umetnost? – anketa ob Manifesti. (8), Biseri pod slamo/O bienalu sodobne umetnosti v Ljubljani; v: Delo 26. VII. 2000, str. 7.
- Zgodba o Hugu Ballu: esej ob koncu tisočletja; v: Delo 13. dec. 1999, str. 8.
- Evropske integracije: pot v triumf ali kenozo? (Odlomek iz predavanja na konferenci o Krščanstvu in evropskih integracijah, Beograd 8.–9. februar 2003, objavljeno v večjezični reviji za duhovnost in kulturo Logos, <http://www.kud-logos.si/LOGOS-2003-1/Konferencija.htm>)
- Identiteta: Odgovor na vprašanje: Kdo bi si želel biti, če bi lahko postal nekdo drug, v: EMZIN XI, št. 1–2 (2001), str. 144.

GORAZD KOCIJANČIČ (rojen 1964) je filozof, publicist, prevajalec in pesnik.

V knjigi »Posredovanje« (1996, srbski prevod P. Rak, 1998) je podal videnje sodobne krščanske filozofije, ki se osredinja v ideji radikalno apofatične misli; v delu »Med Vzhodom in Zahodom. Štirje prispevki k ekstatici« (2004) je na njeni osnovi predstavil svoje razumevanje odnosa med različnimi duhovnimi izročili in metaontologijo, gnoseologijo, etiko in ekleziologijo nadkonfesionalnega, »vzhodnozahodnega« krščanstva.

Iz stare grščine je prevedel in komentiral fragmente predsokratskega misleca-pesnika Parmenida (Parmenid: Fragmenti 1995); poslovenil je temeljno delo novoplatonizma, Proklove Prvine bogoslovja (1999). Pred izidom je njegov prevod celotnega Platonovega opusa z obsežno interpretacijo (»Uvod v Platona«); izbor iz Platonovih spisov je že objavil v Klasikih Kondorja (Platon. Izbrani dialogi in odlomki; 2002). Sodeloval je pri nastanku Standardnega slovenskega prevoda Svetega pisma (prevod in komentar evangelijev ter več devterokanoničnih spisov, redakcija celotne Nove zaveze, 1996) in prevedel ter komentiral številna patristična dela (Grški očetje o molitvi, 1993; Modrost puščave, 1994; Spisi apostolskih očetov, 1996; Gregor iz Nise: Življenje svete Makrine, Dialog o duši in vstajenju, 1996; Logos v obrambo resnice. Izbrani spisi zgodnjih apologetov, 1998, Maksim Spoznavalec, Izbrani spisi 2000). Kot urednik in prevajalec je sodeloval pri izdaji Pridig in traktatov Mojstra Eckharta, 1996, kot urednik pri izdaji pregleda zgodovine srednjeveške filozofije (V. Tatakis, H. Corbin, G. Vajda, 2001). Ukvarja se tudi z mislijo devetnajstega stoletja (prevod spisa V. Solovjova: Duhovne osnove življenja, 2000, s spremnim esejem »Subjekt in nauk«) in sodobno filozofijo (med drugim je prevedel knjižico E. Lévinasa Čas in drugi, 1998, s spremnim esejem »Drugi čas? Drugačen drugi? Fenomenologija kot hermenevtični problem«).

Njegova pesniška zbirka »Tvoja imena« (2000) je izšla dvojezično, z angleškim prevodom N. Kocijančič-Pokorn. Posveča se tudi prevajanju poezije; iz hebrejščine je prevedel najpomembnejšega hebrejskega pesnika srednjega veka (Juda Halevi, 1997), iz nemščine je v sodelovanju z Vidom Snojem prevajal Angela Silezija in Paula Celana; pripravil in poslovenil je tudi antologijo bizantinske poezije (Atos – Na meji zemlje in neba, 2000).

V letu 1997 je urejal revijo Tretji dan in z njo intenzivno sodeloval do leta 2000, tudi kot urednik njene knjižne zbirke; pozneje je kot soustanovitelj in glavni urednik začel izdajati mednarodno večjezično elektronsko revijo za kulturo in duhovnost »Logos« (www.kud-logos.si) in knjižno zbirko KUD Logos.

V pričujoči knjigi so zbrani njegovi kratki zapisi, kolumne in recenzije, v katerih se Kocijančič odziva na konkretne dogodke, knjige in umetniške stvaritve, in tako predstavlja obrise svoje »krščansko-anarhistične« filozofije kulture.