

philo  
Logos

1

VATTIMO • WITTGENSTEIN • DERRIDA  
BARTLEBY • BARTH • HERDER  
BAUDELAIRE • PLATON

POGOVORNI VEČERI  
2005/06

---

Tiskana izdaja knjige je izšla leta 2006  
ISBN 978-961-6519-13-7

---

philo  
Logos

1

POGOVORNI VEČERI  
2005/06

Ljubljana  
2016

---

Elektronska knjižna zbirka



e-04

PHILO LOGOS 1

Pogovorni večeri  
2005/06

Uvodna beseda *Gorazd Kocijančič in Vid Snaj*  
Organizacija pogovornih večerov *Slovanska knjižnica*  
*in KUD Logos*

Pretipkavanje pogovorov po zvočnem zapisu  
*Sabina Barle Kragelj*

Fotografije *Lucijan Bratuš*

Oblikovanje elektronske izdaje *Lucijan Bratuš*

Izdajatelj



Za KUD Logos *Mateja Komel Snaj*

Ljubljana 2016

Elektronski vir (pdf)

Način dostopa (URL):

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

---

Kataložni zapis o publikaciji (CIP) pripravili v  
Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani  
COBISS.SI-ID=287558400  
ISBN 978-961-7011-01-2 (pdf)

---

---

## KAZALO

- 7 Uvodna beseda
- 9 Koncept pogovornih večerov Philologos
- 12 Nastopajoči na pogovornih večerih  
Philologos 2005/06
- 15 Prvi pogovorni večer  
Gianni Vattimo: *Mislím, da verujem*
- 17 Izbrani odlomek
- 25 Pogovor
- 65 Drugi pogovorni večer  
Ludwig Wittgenstein: *O gotovosti*
- 67 Izbrani odlomki
- 77 Pogovor
- 119 Tretji pogovorni večer  
Jacques Derrida: *Izbrani spisi o religiji*
- 121 Izbrani odlomek
- 131 Pogovor
- 175 Četrty pogovorni večer  
Mladen Dolar (ur.): *Bartleby*
- 177 Izbrani odlomki
- 183 Pogovor
- 231 Peti pogovorni večer  
Karl Barth: *Kratka razlaga Pisma Rimljanom*
- 233 Izbrani odlomki
- 237 Pogovor
- 277 Šesti pogovorni večer  
Johann Gottfried von Herder: *Razprava o izvoru jezika*
- 279 Izbrani odlomek
- 283 Pogovor

---

317	Sedmi pogovorni večer Charles Baudelaire: <i>Rože zla</i>
319	Izbrane pesmi
329	Pogovor
367	Osmi pogovorni večer Platon: <i>Zbrana dela</i>
369	Izbrani odlomki
375	Pogovor

---

## UVODNA BESEDA

Končal se je prvi cikel pogovornih večerov Philologos ob izbranih prevodnih filozofskih, teoloških, teoretskih in literarnih knjigah, ki so v organizaciji Slovanske knjižnice in KUD Logos potekali od oktobra 2005 do maja 2006. Bero cikla prinaša ta knjiga. Nastala je v trdnem prepričanju organizatorjev, da pogovori ohranjajo dramaturgijo nekega zanimivega in vznemirljivega srečevanja tudi brez podpore živega glasu, prevedeni v »mrtvo« črko. Da bodo po poslušalcih našli bralce.

Knjiga v svojem prehajanju, trepetanju, nihanju med govorom in zapisom (prispevki so bili prepisani, avtorizirani in ob tem bolj ali manj dopolnjeni) ni le eksperiment z novo in hkrati – spomnimo se antičnih filozofskih in literarnih dialogov – prastaro literarno zvrstjo, ampak v slovenski kulturni prostor prinaša tudi pomembno duhovno sporočilo. Misel je kot *lógos* (eden izmed pomenov te grške besede je »pogovor«) dolžna stopiti iz varnega geta istomišljenikov in se izkazati prav v pogovoru, v zmeraj znova spodletelem poskusu prepričati drugega in s tem premagati a-logosnost svojega lastnega mišljenja. V poskusu, ki je uspeh tudi v svoji spodletelosti. Philologosovo sporočilo zato ni prazen apel: vabilu so se odzvali nekateri najuglednejši predstavniki poglavitnih usmeritev in šol slovenskega mišljenja. To kaže, da vsi začenjamo kot nekaj svojega čutiti imperativ miselnosti misli, ki za svoj obstoj potrebuje dialog.

Knjiga dokumentira srečevanje različnih miselnih zasnutkov, ki so se izoblikovali na različnih področjih filozofije oziroma na področjih različnih ved, rastejo iz različnih teoretičnih zastavkov in nosijo s sabo različne idiosinkrazije. Priče smo bili mnogim oblikam srečevanja med njimi: drsenju drugega ob drugem, dotikanju drugega z drugim, soočenju med njimi. Njihovi šibkosti in moči, zadetkom in zgrešitvam. Vse to tvori dinamiko pogovorov v prvem Philologosovem ciklu.

Vendar njihov pomen ni le lokalni ali nacionalni. Ti pogovori so namreč marsikje spričevalo živosti slovenskega mišljenja v svetovnem okviru. Vsi, ki spremljajo misel v svetu, v njih ne bodo prepoznali le refleksov najaktualnejšega mišljenja, tudi ne le njihove budne in kritične recepcije, ampak nakazane in skicirane – kot se za pogovor spodobi – prodore v povsem nova obzorja. Ves čas je namreč pri delu odpirajoča in kristalizacijska moč pogovora samega, ki misel izpostavlja misli drugega in jo sili k novi izostritvi. In hkrati njegova nedokončanost. »Šele zdaj vem, kaj bi bilo treba povedati,« je po pogovoru o Bartlebyju dejal profesor Mladen Dolar.

Prvi cikel je končan, začel se je drugi. Pogovor se ne končuje.

Se nadaljuje.

*Urednika knjige  
Gorazd Kocijančič in Vid Snoj*

V Ljubljani, 31. oktobra 2006



---

## KONCEPT POGOVORNIH VEČEROV PHILOLOGOS

### 1. Vsebina

Nova prireditev je zasnovana kot pogovor o izbrani knjigi (največkrat filozofski, pa tudi literarni ali knjigi o literaturi, slikarstvu, glasbi itn.), ki je v slovenščini izšla v zadnjih dveh ali tudi nekaj več letih. Pogovor izhaja iz natančnega branja. To branje se osredinja na problem, ki se postavlja v knjigi, in ga iz-postavlja: zvesto sledi postavljanju problema v horizontu teksta, vendar ne ostaja le znotraj tega horizonta, ampak ga širi s horizontom izpostavljenega problema.

### 2. Dogajalna struktura

Natančno branje kot naprejšnje branje opravita dva ekspozitorja, katerima se odzove debatni »zbor«. Ekspozitorja ne bereta nujno *pro* oziroma *contra*, v vlogah protagonista in antagonist. Vendar je neogibna različnost njunih branj osnovni strukturni element, ki zagotavlja dramatično napetost. Ta različnost pomaga sprožiti debato in jo tudi v nadaljevanju dramatično strukturirati.

Da se branje ne bi izjalovilo v poljubno rapsodijo vtisov, ima eden izmed ekspozitorjev poleg tega nalogo, da še pred samim dogodkom, najraje po dogovoru s svojim parom, izbere krajši odlomek v knjigi in določi tematsko žarišče branja; na primer: prisposodbo o votlini v Platonovi *Državi* in problem filozofske metafizike kot nauka o nevidnem ali problem filozofske eksistence in njenega smisla ipd. Izbrani odlomek se vsakič najavi vnaprej (lahko le s stranmi v knjigi), tako da ga debatni zbor, pa tudi molčeči del poslušalstva, lahko prej prebere in se pripravi nanj.

### 3. Ime

Prireditev se imenuje *Philologos*. To poimenovanje je mogoče različno razumeti. V sebi lahko skriva avtorski podpis društva. Nadalje po svoji sestavi zbuja očitno podobnost s

prejšnjo društveno prireditvijo, Philocafejem, in vzpostavlja kontinuiteto z njo. Poleg tega lahko philo-logos kot večpomenska sestavljenka označuje »filozofsko besedo«, se pravi novo prireditev kot torišče filozofske metagovorice oziroma refleksije. Ali pa, navsezadnje, meri na to, kar takšna refleksija predpostavlja – na »ljubezen do besede« –, oziroma na »tistega, ki ima rad besedo« in ki to ljubezen tudi dejavno izraža v branju – na filologa. *Philologos* je javna inscenacija filologije v najširšem pomenu.



**NASTOPAJOČI NA POGOVORNIH VEČERIH  
PHILOLOGOS 2005/06**

- Borut Cerkovnik (1966), filozof  
Matjaž Črnivec (1970), prevajalec in urednik  
Mladen Dolar (1951), filozof  
Pavel Fajdiga (1954), prevajalec in filozof  
Vladimir Gajšek (1946), pisatelj in pesnik  
Tine Hribar (1941), filozof  
Branko Klun (1968), filozof  
Žiga Knap (1937), filozof in matematik  
Gorazd Kocijančič (1964), filozof, prevajalec, pesnik  
Nike Kocijančič Pokorn (1967), prevajalka in prevodoslovka  
Janez Koman (1951), arhitekt  
Dean Komel (1960), filozof  
Barbara Korun (1963), pesnica  
Janko Kos (1931), literarni zgodovinar in teoretik, filozof  
Edvard Kovač (1950), filozof in esejist  
Marko Kovačič (1981), absolvent teologije  
Samo Krušič (1958), prevajalec, literarni zgodovinar  
in filozof  
Slavica Borka Kucler (1949), filozofinja in publicistka  
Samo Kutoš (1973), pravnik, filozof in prevajalec  
Boris A. Novak (1953), pesnik, literarni zgodovinar  
in teoretik, prevajalec  
Jan Peršič (1975), teolog  
Pavle Rak (1950), pisatelj in prevajalec  
Vid Snoj (1965), literarni zgodovinar in teoretik, filozof  
Anton Stres (1942), teolog in filozof  
Tomaž Šalamun (1941), pesnik  
Boris Šinigoj (1962), filozof in prevajalec  
Igor Škamperle (1962), sociolog in pisatelj  
Andrej Ule (1946), filozof  
Marko Urbanija (1941), knjižničar in prevajalec  
Tomo Virk (1960), literarni zgodovinar in teoretik, prevajalec  
Bojan Žalec (1966), filozof





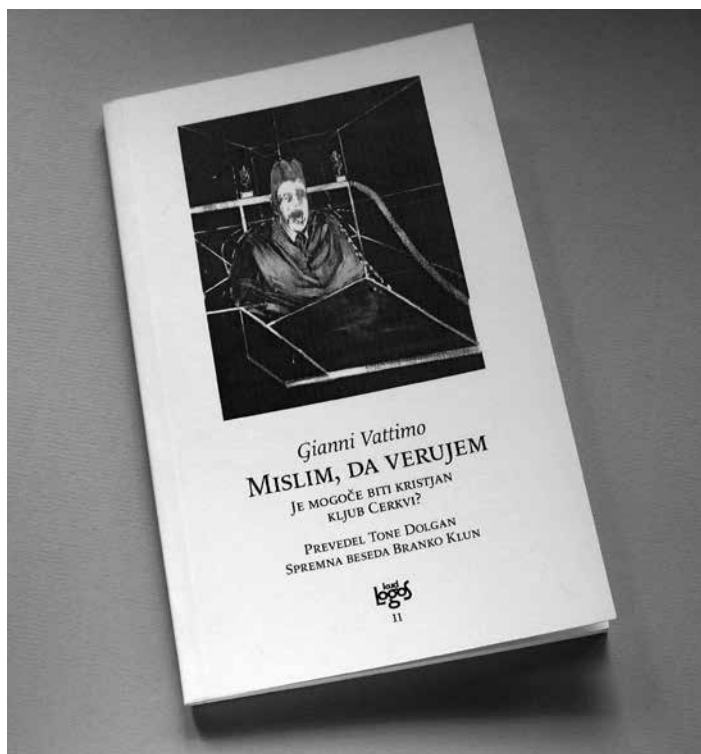


Izhodiščno vprašanje za razpravljanje ob knjigi  
Giannija Vattima  
*Mislam, da verujem:*

»Ali Vattimova šibka interpretacija krščanstva  
ni njegova močna poenostavitev?«

Uvajalca večera  
DR. ANTON STRES IN DR. BRANKO KLUN

13. oktober 2005



Gianni Vattimo  
*Mislím, da verujem.*  
*Je mogoče biti kristjan kljub Cerkvi?*  
Prevedel Tone Dolgan, spremno besedo napisal Branko Klun  
Ljubljana: KUD Logos, 2004



## IZBRANI ODLOMEK

### MEJA SEKULARIZACIJE: LJUBEZEN

Dandanes je v zadržanju mnogih do Cerkve opaziti ne- navadno nihanje med iskanjem in razočaranjem: znova naj- dejo (zanimanje za) krščanstvo in prisluhnejo poučevanju papeža in škofov; toda kaj kmalu se spet oddaljijo, ker nauki slednjih niso »besede večnega življenja«, mislijo namreč, da s ponavljanjem okostenele, teoretično že nevzdržne vizije o naravi človeka, in morale, ki naj bi iz nje izhajala, izpol- njujejo svoje poslanstvo. Povedano z besedami, ki so bliže mojemu filozofskemu doživljanju: ponovno odkrivanje kr- ščanstva je mogoče zaradi razkroja metafizike, to je zaradi konca objektivističnih in dogmatičnih filozofij in tudi pre- tenzij določene kulture, in sicer evropske, ki je mislila, da je odkrila in uresničila resnično »naravo« človeka; tistemu, ki ponovno odkriva krščanstvo izhajajoč iz teh izkušenj – ki, ponavljam, ne pripadajo samo filozofom, ampak vsakemu, ki živi v pluralistični stvarnosti poznoindustrijske družbe – ni mogoče predložiti z metafiziko zamavčene doktrine, ki je sposobna odgovoriti (toda s kolikšno škodo) samo reak- tivnim, regresivnim impulzom, na katerih rastejo tolikeri fundamentalizmi, ki nas obkrožajo.

Krščanstvo, ki ga ponovno odkrijemo kot nauk o odreše- nju, to je o *kenozi* in o sekularizaciji, torej ni dediščina dok- trin, ki bi bile definirane enkrat za vselej in na katere bi se lahko obrnili, da bi končno našli trdno zemljo v morju ne- gotovosti in v babilonu govoric postmetafizičnega sveta; nudi pa razločevalni princip, dovolj jasen za orientiranje tako v razmerju do tega sveta kot tudi in zlasti v razmerju do Cerkve in končno tudi v razmerju do samega procesa sekularizacije. Razločevalni princip postane jasen, če skušamo odgovoriti na vprašanje po »meji« sekularizacije. *Kenoze* si namreč ne more- mo zamišljati kot nedoločene [*indefinita*] negacije Boga niti ne more opravičiti kakršnekoli interpretacije Svetega pisma.

Tu je potrebno spet omeniti vzporedje med teologijo sekularizacije in ontologijo šibitve. Kar se tiče slednje, je dolgo poslavljanje od trdnih struktur biti mogoče razumeti samo kot nedoločen [*indefinito*] proces izčrpanja in razkroja teh struktur, ki na koncu ne privede do rezultata, ki bi bil »v polnosti uresničeni nič« (že izraz sam kaže na protislovnost takšne ideje). Tudi »končno« [*finalmente*] doseženi nič ob zaključku zgodovine nihilizma bi pomenil manifestacijo neke objektivne navzočnosti. Nihilizem je lahko samo zgodovina (tudi ko Nietzsche govori o dovršenem nihilizmu, ima v mislih zgolj nihilizem, ki ni več reaktivno doživljan kot izguba in žalovanje zaradi konca metafizike, ampak kot *chance* za neki novi človekov položaj v razmerju do biti). Ali nas samo logični motiv – protislovnost zamisli o niču kot edini metafizični navzočnosti, manifestirani na koncu procesa, namesto biti – nagiba k temu, da si nihilizem predstavljamo kot neomejeno zgodovino [*storia infinita*]? Ali pa moramo misliti, da prav krščanski vzgib deluje v filozofiji (v tej filozofiji) in obrača misel v to smer? To je vprašanje, ki se je že večkrat pojavilo na teh straneh, in menim, da nanj ni mogoče odgovoriti. Vsaj ne v smislu, da bi, če bi prepoznali sorodnost ali čisto pravo odvisnost šibke ontologije od krščanskega sporočila, morali seči do resničnega izvora: priznati, na primer, da tu v embalaži filozofije »prodajamo« neki teološki diskurz, ki pripada drugačni »zvrsti«, ima druga pravila in zase ne more zahtevati veljavnosti filozofskih trditev. Odnos filozofije – te filozofije – do krščanske teologije je zapopaden v okviru koncepta sekularizacije, ki v določenem smislu predvideva prav neko podobno, filozofsko »transkripcijo« svetopisemskega sporočila; vendar transkripcije nima za nesporazum, za preobleko, za zunanjo podobo, ki bi jo bilo treba razpršiti, da bi prišli do izvirne resnice; temveč za interpretacijo, kateri daje legitimnost nauk o Božjem utelešenju ...

Če idejo nihilizma v smislu neomejene zgodovine izrazimo s pojmi religioznega »besedila«, ki – lahko priznamo – je njena podlaga in inspiracija, nam bo to besedilo govorilo

o *kenozi*, usmerjeni in torej tudi omejeni in osmišljeni od Božje ljubezni. »Dilige, et quod vis fac« – pravilo, ki ga najdemo v delu svetega Avgušтина,<sup>1</sup> dobro izraža edini kriterij, na podlagi katerega je treba gledati na sekularizacijo. Drugje sem že opazil, da se je sam pojem »ljubezni« [*carità*] v zadnjem času nepričakovano, a zato nič manj pomenljivo, spet udomačil v filozofiji.<sup>2</sup> Toda če pustimo ob strani to dejstvo – ki bi lahko bilo še eno znamenje vračanja krščanstva – in vsako sentimentalno dajanje prednosti ljubezni pred pravičnostjo, strogostjo in veličastnostjo Boga, je vendarle dovolj jasno, da nas celotna Nova zaveza usmerja k priznanju tega edinega vrhovnega kriterija.

Interpretacija prerokb Stare zaveze, ki jo Jezus Kristus daje, ali bolje, interpretacija, ki je on sam, razkrije njihov resnični smisel, ki je končno en sam: ljubezen Boga do svojih ustvarjenih bitij. To je »dokončni« [*ultimo*] smisel, toda prav zaradi dejstva, da gre za *karitas*<sup>3</sup>, ni nikoli zares dokončen, nima peremptornosti metafizičnega principa, ki ga ni mogoče prekoračiti in pred katerim preneha vsako vpraševanje. Nikoli zaključljiva neskončnost nihilističnega razvoja je morda motivirana edino z dejstvom, da ljubezen kot »dokončni« smisel razodetja nima nobene resnične dokončnosti; z druge strani pa je razlog, zaradi katerega filozofija na koncu metafizične dobe odkrije, da ne more več verjeti temelju, prvemu vzroku, objektivno danemu pred oči razuma, v tem, da se je zavedela (na kar jo je pripravila tudi ali prav krščanska tradicija) nasilja, ki je implicitno vsaki dokončnosti, vsakemu prvemu principu, ki bi prisilil k molku kakršnokoli nadaljnje vpraševanje.<sup>4</sup>

1 Avguštin, *In epistulam Johannis ad Parthos*, tract. X, VII, cap. 8 (»Ljubi in delaj kar hočeš«, op. prev.).

2 Prim. že navajano delo *Oltre l'interpretazione*, str. 51–52.

3 Ljubezen do bližnjega (lat. *caritas*), op. prev.

4 Utišati vsako nadaljnje vprašanje z avtoritarno peremptornostjo prvega principa se mi zdi tudi edina mogoča filozofska definicija nasilja; o tem prim. moj esej »Metafisica, violenza, secolarizzazione« v *Filosofia* 86, uredil G. Vattimo, Laterza, Roma–Bari, 1987.

## PONOVNO ODKRITO RAZSVETLJENSTVO

Kot vidite, skušam samo na razumljiv in upam tudi prepričljiv način razložiti in razčleniti pomen, ki ga je zame imelo »odkritje« povezave med šibko ontologijo in idejo sekularizacije kot pozitivnega smisla krščanskega razodetja. To odkritje mi ne daje le skupnega gledišča za pogled na dobo, v kateri živim, na zgodovino modernosti in na smisel družbene racionalizacije, tehnologije itd.; ampak mi tudi ponovno odpira pot za dialog s krščanskim izročilom, ki mu nikoli nisem nehal pripadati (kar velja tudi za moderni svet, v katerem živim), a čigar smisla mi ni več uspelo razumeti, ker sem bil zapeljan (škandaliziran, dobessedno: oviran, spotikajoč se ob kamnih<sup>5</sup>) od metafizične togosti, bodisi moderne filozofske misli bodisi dogmatično-disciplinarne drže Cerkve.

Zlasti pa, ker tu nameravam govoriti o religiozni problematiki, mi ideja sekularizacije kot nedoločenega izhajanja, ki je omejeno zgolj s principom ljubezni, omogoča izhod iz slepe ulice, v kateri se je moderna zavest znašla vedno, kadar se je soočila s krščanskim razodetjem: nezmožnost, da bi sprejela nauk, ki se zdi v preveč ostrem kontrastu s »pridobitvami« razsvetljenega razuma in ki je preveč prežet z miti, nujno potrebnimi razkrinkanja. Če si resno prizadevam razumeti smisel *kenoze*, sledeč tudi temu, do česar je prišla filozofska kritika metafizične miselnosti, ugotovim, da je razkrinkovalec Kristus sam<sup>6</sup> in da je razkrinkanje, ki ga on začne (ali na čigar resnični smisel končno pokaže, saj se *kenosis* začne s stvarjenjem in s Staro zavezo), tudi smisel zgodovine odrešenja. Verovati vanjo potemtakem ne pomeni

5 Gre za izvorni pomen grške besede *skandalon*, op. prev.

6 Tudi v tem smislu je mogoče interpretirati, kar pravi tretje poglavje *Hoje za Kristusom*: »Cui aeternum Verbum loquitur, a multis opinionibus expeditur« (Komur govori večna Beseda, ta se reši mnogih domnev; v slov. prevodu, ki ga je uredil A. Ušeničnik, Mohorjeva družba v Celovcu, 1994, str. 7: »Komur govori večna Beseda, zanj ni mnogih vprašanj«).

dobesedno sprejemati vsega, kar je zapisano v evangeliju in v cerkveni dogmatiki, ampak predvsem prizadevati si razumeti, kakšen smisel imajo evangelijska besedila zame, tukaj, zdaj; z drugimi besedami, brati znamenja časov, brez kakršnegakoli zadržka, razen zapovedi ljubezni – zares, te ni mogoče sekularizirati, zato ker, če hočete, gre za »formalno« zapoved, skoraj kot Kantov kategorični imperativ; ne zapoveduje enkrat za vselej česa določenega, temveč se nanaša na aplikacije, ki jih je treba »iznajti« v dialogu s specifičnimi situacijami, v luči tistega, kar je sveto besedilo »razodelo«.

Toda ali se ne bo razkrinkanje, za katerega je moderni um menil, da ga je treba opraviti v odnosu do razodetja, usmerilo prav in predvsem zoper samo idejo razodevanja, to je Božjega poseganja v zgodovino? In zoper idejo stvarjenja, človekove odvisnosti od božanstva itd.? Kako naj svoje ponovno odkritje krščanstva, ki se je zgodilo tudi po ideji *kenoze* kot sekularizacije, spravim s tem radikalnim razkrinkanjem? Na to imam samo dva odgovora, ki se mi ne zdita dokončna v logičnem smislu, toda dovolj prepričljiva. Prvič: kolikor vem, so bili v sami teologiji 20. stoletja sprejeti nekateri bistveni vidiki modernega razkrinkanja kot vidiki sekularizirajoče »overovitve« vere. Mislim na idejo odraslega krščanstva pri Dietrichu Bonhoefferju, ki se po njegovem ne bo več obračalo na Boga kot na vrhovnega *deus ex machina*, razrešitelja vseh problemov in konfliktov; pa tudi na številna pojmovanja, ki so se zlasti ob soočanju z judovskim holokavstom pod nacizmom odprla za možnosti zamišljanja Boga, ki ni vsemogočen, temveč se bori, skupaj s človekom, za zmago dobrega.

S temi primeri – katerim bi morda lahko dodali druge, tudi prepričljivejše – hočem reči, da če razmišljamo tako, da puščamo ob strani metafizične predsodke (češ da lahko enkrat za vselej ugotovimo Božji obstoj in njegove bistvene attribute, iz katerih potem izpeljemo tudi principe »naravnega« zakona vse do najpodrobnejših predpisov, ki se tičejo individualnega in družbenega življenja, vse do prepovedi

preservativa ...), ni obvezujočih razlogov, da ne bi skušali razumeti krščanskega (»kenotičnega«, sekularizirajočega, desakralizirajočega v pozitivnem pomenu) smisla tudi najradikalnejših modernih demitizacij, pod pogojem, da tudi one opustijo pretenzije po metafizični absolutnosti, ki so jih še preveč pogosto navdihovale. Z drugimi besedami: pustite za seboj metafizične pretenzije po objektivnosti; danes nihče več ne bi smel reči, da »Bog ne obstaja«, in niti, nasprotno, da sta njegov obstoj in njegova narava enkrat za vselej racionalno ugotovljena. Kar je po mojem mnenju mogoče izreči v jeziku nemetafizičnega razmišljanja, je to, da ima velik del pridobitev modernega razuma – teoretičnih in praktičnih, vse do racionalne ureditve družbe, liberalizma in demokracije – svoje korenine v hebrejsko-krščanskem izročilu in si jih izven njega ni mogoče zamišljati.

Primeren način razmišljanja o tem dejstvu – če smo vzeli na znanje, da ga ne moremo presojudati z »zunanjega«, absolutnega, nadzgodovinskega gledišča – je ta, da skušamo formulirati neko interpretacijo; to je, kot bi rekel Luigi Pareyson,<sup>7</sup> ujeti notranjo zakonitost procesa, smisel nekega itinerarija, v katerega smo vključeni in ki vsebuje znamenja, ki jih je treba upoštevati pri naših sodbah in izbirah. »Ujeti« zakonitost procesa, v katerega smo vključeni, seveda ne pomeni videti jo objektivno in jo dokazati kot edino resnično: prav zato tu govorimo o interpretaciji. Dodaten razlog za ponovno najdenje krščanstva je – poleg spoznanja (interpretacijskega, seveda) razmerja pripadnosti, ki nas veže na krščansko izročilo – prav dejstvo, da je v njegovi doktrini »predvidena« interpretacija, predviden univerzalni interpretacijski (kenotični) značaj zgodovine biti.

7 Morda edini med sodobnimi hermenevtičnimi misleci, ki je formuliral eksplicitno teorijo akta interpretiranja, ki se ne omejuje na ponovitev Diltheyevega koncepta »razumevanja«: prim. o tem tako njegovo *Estetica: teoria della formativité* (1954), Bompiani, Milano, 1988, zlasti pogl. 5; kot tudi esej »La conoscenza degli altri«, vsebovan v *Esistenza e persona* (1950), Genova, Il Melangolo, 1985.

## VSEBINA VERE

Vse to vodi k drugemu izmed »odgovorov«, o katerih sem malo prej govoril: niti »odkritje« sekularizacije kot smisla zgodovine odrešenja nima pretenzije, da bi veljalo kot metafizična, esencialna trditev. Prav z vidika »našega« poznomodernega položaja je ta interpretacija – zgodovine biti kot šibitve in razmerja te zgodovine do krščanskega razodetja – takšna, da se zdi z razumnega stališča (najbolj) prepričljiva.

Toda še vedno na ravni premis, kakor da gre za uvod: če se bom dejansko oprijel principa sekularizacije kot tistega, ki mi omogoča ponovno prisluhniti vsebini svetopisemskega razodetja, in bom v zapovedi ljubezni prepoznal mejo sekularizirajoče »transkripcije«, kako se bom potemtakem konkretno vedel nasproti temu, kar imenujemo religija, krščanstvo, krščanska vera in morala? Naj se vrnem k praksi prejetanja zakramentov? Naj obiskujem nedeljske maše in poslušam pridige? Naj se prepustim vodstvu papeških enciklik pri svojem filozofskem delu in delu – s polovičnim delovnim časom – kritičnega opazovalca sodobnega življenja (kar je zame skoraj popolnoma enako filozofskemu raziskovanju)?

Priznam (če že govorim v prvi osebi in sprejemam tvegana takšne odločitve ...), da se mi je doslej pripetilo, da sem se vrnil v cerkev, če že ne popolnoma »formalno«, pa samo ob svečanih in včasih žalostnih priložnostih: ob pogrebih dragih oseb, toda tudi ob krstih in porokah; in kakšenkrat iz pretežno »estetskih« razlogov (dobro pazim, da jih razlikujem in vrednotim nižje od »avtentično« religioznih), ob priliki božične devetdnevnic, péte v latinskem jeziku, v eni izmed redkih cerkva, kjer jo še obhajajo. Ne izražam več prezira (mlačni bodo izpljuvani, kot pravi neki stavek *Razodetja*), ki sem ga kot militantni katoličan občutil do »napol vernih«, to je prav tistih, ki gredo v cerkev samo na poroke,

krste in pogrebe. Nasprotno, zdi se mi, da je vse, kar sem doslej povedal, nekakšna apologija lika polovičnega vernika.

Naslov, ki sem se ga odločil dati tem stranem, želi izraziti prav to apologijo: v sebi ga nosim vse od tedaj, ko sem nekega soparnega popoldneva pred mnogimi leti moral poklicati s telefona na žetone iz neke milanske sladoledarne, ki stoji na avtocestnem počivališču, profesorja Gustava Bontadinija, pomembnega predstavnika katoliške »neoklasične« aristo-telsko-tomistične filozofije; čeprav se nisem strinjal z njegovimi teoretičnimi trditvami, sem do njega gojil prisrčnost in občudovanje. Telefonski pogovor se je nanašal na razpis za katedro, v katerega komisiji sva bila člana oba, torej sem moral govoriti o »nižjih opravilih« akademskega sveta. Toda Bontadini, s katerim se že dolgo nisva slišala, je želel preiti na temeljna vprašanja in me je, ko sva se že skoraj poslavljala, nenadoma vprašal, če v bistvu še verujem v Boga. Ne vem, če je na moj odgovor vplival paradoksn položaj, v katerem mi je bilo vprašanje postavljeno: potne gospe so ob mizicah blizu telefona jedle sladolead in pile oranžado. Odgovoril sem, da mislim, da verujem.<sup>8</sup>

Od tedaj se mi to zdi najboljša formulacija mojih odnosov do religije – do krščanske, katoliške religije, v kateri sem bil vzgojen in ki je zame še vedno referenčni pojem, kadar razmišljam o religiji. Tudi glede tega (krščanstva kot prednostne reference) bi se lahko vprašal »zakaj«. Toda da moje ponovno odkritje religije mora zadevati krščanstvo, vsaj kot izhodišče, sem delno že razložil: prav v krščanstvu odkrivam izvirni »tekst« tiste transkripcije, ki jo predstavlja šibka ontologija. H kateri sem zelo verjetno prispel prav zato, ker izhajam iz krščanskih korenin. Torej: krog, in relativna slučajnost vsega. In kaj potem? Komur se zdi vse to škandalozno, bi moral za to poskrbeti in vzeti nase breme nasprotnega dokazovanja, ki bi lahko bilo samo v obnovljenem metafizičnem stališču; kar pa se ne zdi več zelo verjetno. [Str. 69–79]

8 »Mislim, da verujem« ali celo »zdi se mi, da verujem« sta po mojem mnenju najbližja prevoda izvirnega »credo di credere«, op. prev.



## POGOVOR

**PAVEL FAJDIGA:** Dober večer! Spoštovana gosta, spoštovani obiskovalci, lepo pozdravljeni! Dovolite mi, da se v imenu Slovanske knjižnice najprej zahvalim predstavnikom Kulturnoumetniškega društva Logos, ki so predlagali sklop debatnih večerov z naslovom Philologos. Njihovo zamisel smo z veseljem sprejeli – prvič zato, ker smo bibliotekarji že po naravi svojega dela bibliofili oziroma knjigoljubi, mogoče celo bolešno navezani na tiskano besedo. Drugič zato, ker naj bi takšni »filološki« večeri spodbudili to, kar bibliotekarji pričakujemo, da naj bi branje vsake knjige, vsakega besedila tudi bilo: ne toliko prisvajanje, kopičenje podatkov in informacij, da vzredimo in zredimo svoje glave, temveč bolj neko prežvekovanje, kot je nekoč nekje zapisal Nietzsche, ko je, če se ne motim, razpravljaj o filozofiji in se pri tem v prisposodbi skliceval na – sicer nič krive – krave. Tretjič – in to je najpomembnejše – pa smo bili veseli zato, ker naj bi Philologosovi večeri tako po svojem značaju kot po izbiri besedil obudili tisto izvorno spraševanje po resnici, ki se je pojavilo, če ne že prej, vsaj v Sokratovem navidezno naivnem »kramljanju«, dialogu, in ki se, če je res temeljito, nikoli ne izčrpa do konca.

Besedo zdaj prepuščam našima gostoma, ki nas bosta uvedla v nocojšnje izhodiščno vprašanje: Ali Vattimova šibka interpretacija krščanstva ni morda njegova močna poenostavitev?

**BRANKO KLUN:** Hvala lepa. Z gospodom Stresom sem se dogovoril, da prvi prevzamem besedo, čeprav bi vljudnost zahtevala, da najprej spregovori on. Rad bi nekoliko predstavil izbrane odlomke iz Vattimove knjige oziroma jih umestil v celoto. Še prej pa moram priznati, da se z gospodom Stresom počutiva negotovo glede poteka današnjega večera, ki je prvi te vrste. Po dobri idejni zasnovi Vida Snoja naj bi se po začetnih ekspozejih razvila diskusija, zato upam, da

bomo v njej lahko poglobili tiste točke, ki jih bom zdaj zgolj bežno predstavil.

Sicer ni bilo lahko izbrati teksta, ki bi bil reprezentativen za Vattimovo knjigo in bi povzemal njene poglobitve ideje. Knjiga *Mislam, da verujem* je pri nas dokaj sveža, v izvorniku pa je izšla pred skoraj desetimi leti. Medtem je Vattimo leta 2002 izdal novo zbirko esejev (*Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, Milano), ki prav tako obravnavajo in dopolnjujejo njegove temeljne teze o krščanstvu, čeprav osnovne postavke ostajajo iste. S svojo – tudi močno avtobiografsko obarvano – interpretacijo krščanstva je zbudil različne odzive. Zlasti se je zdelo nenavadno, da se filozof, ki pripada hermenevtični šoli in ima za svoja osrednja filozofska učitelja Nietzscheja in Heidegggra, na tak način obrača h krščanstvu in vzpostavlja takšno bližino med sabo in sodobno filozofijo. Te bližine že dolgo nismo več vajeni. Pravzaprav bi lahko rekli, da je ni od časa pred razsvetljenstvom, ko je bil razkol med filozofijo in teologijo še občuten kot nekaj bolečega. V tem oziru Vattimo predstavlja izziv tako za teologe kot za filozofe. Za filozofe je provokativen, ker prepoznava krščanske momente in impulze v sodobni oziroma postmoderni filozofiji, za teologe pa prav tako, ker poskuša podati interpretacijo krščanstva, ki so jo navdihovali njegovi filozofski učitelji.

Izbrani trije odlomki so iz sredine knjige, vendar to ne pomeni, da so središčni. V poglavju »Meja sekularizacije: ljubezen« Vattimo želi pokazati potrebnost sekularizacije, ki je notranje povezana s šibitvijo vseh močnih struktur, hkrati pa se sprašuje, ali obstaja meja te šibitve, te »destrukcije«, ki je nikakor ne smemo razumeti v slabšalnem pomenu. Gre za vprašanje, ali ima sekularizacija, šibitev kot nikoli zaključen proces mejo oziroma kriterij, ki ga ne moremo več podvreči šibitvi. Vattimova teza je, da je takšna meja ljubezen, ki je hkrati poglobitveno sporočilo krščanstva. To bi bilo lahko prvo izhodišče za našo diskusijo, kajti Vattimo ljubezen poenači z nenasilnostjo, poleg tega pa krščanstvo poenači s sporočilom

ljubezni. V drugi knjigi, ki sem jo omenil, piše o Joahimu di Fiore, srednjeveškem teologu in filozofu, ki razlikuje tri obdobja zgodovine in jih pripisuje trem božjim osebam: Stara zaveza predstavlja obdobje Očeta, prihod Kristusa vpeljuje obdobje Sina, po njem pa pride obdobje Svetega Duha, v katerem bo pomembnejša od vere postala ljubezen. Menim, da pri Vattimovi ljubezni ni prostora za vero v širšem pomenu oziroma da ljubezen vero nadomešča in odpravlja.

Vattimov poglavitni uvid je sicer uvid v vzporednost med tem, kar bi lahko imenovali postmoderno stanje filozofije v pomenu razkroja metafizike, in temeljno krščansko idejo, ki je po njegovem mnenju razkroj močnih struktur, tj. etika nenasilnosti oziroma ljubezen. To ga pripelje do teze, da je sodobna postmoderna misel, kamor spada tudi šibka misel, rezultat delovanja krščanskega izročila. Za krščanstvo je po njegovem temeljnega pomena prav proces šibitve vseh močnih struktur, vsega tistega, kar je zaznamovano z »metafizično mentaliteto«, njegova posledica pa je nastanek pluralizma, ki vlada zdaj. Gre za pluralizem, ki ima svoj filozofski ekvivalent v hermenevtiki, v različnosti interpretacij. Postmoderna pluralnost interpretacij in sekularizacija torej nista nekaj, kar bi bilo nasprotno in sovražno krščanstvu, marveč dovršitev in izpolnitev krščanstva samega. Zato je postmoderna filozofija bolj »krščanska« kot katera koli druga. Lahko bi tudi rekli, da krščanstvo, ki se sekularizira, ki izgublja atribut religije, katerega ideje se čedalje bolj zlivajo z družbo, na neki način postaja žrtev svojega uspeha.

Če se vrnem k odlomku, je očitno, da tudi ljubezen ne more biti močno načelo v pomenu metafizike, temveč je lahko le formalni princip, ki se ga ne da vsebinsko fiksirati. Zato velja za tisto predpostavko, ki ne rabi za potrjevanje moči, marveč je – kot pravi Vattimo drugje – zmožna ohraniti komunikacijo med interpreti.

Naslednje poglavje nosi naslov »Ponovno odkrito razsvetljenje« in poskuša pokazati, da razsvetljenska kritika religije s svojo demitizacijo spet ni nekaj, kar bi bilo krščan-

stvu tuje in sovražno, temveč gre za njegovo lastno dovršitev. Ob tem gre tudi za Vattimovo lastno zgodbo in za zgodovino krščanstva, ki je prav tako šla skoz demitizacijo, skoz »razsvetljensko« očiščenje oziroma pozitivno razumljeno sekularizacijo. Razsvetljenski ideal s tem postane naravni zaveznik krščanstva.

Poglavje »Vsebina vere«, ki je bilo izbrano kot zadnje, se mi zdi najbolj reprezentativen v avtobiografskem pogledu, ker Vattimo z odprtimi kartami pokaže, za kaj mu gre: za apologijo šibkega krščanstva, tistega slabšalno poimenovanega »polovičarskega« krščanstva »napol« vernih, za katere velja stavek *credo di credere*. Ta težko prevedljivi stavek, ki je obenem naslov izvirnika (*Credere di credere*), pomeni »zdi se mi, da verujem«, »mislim, da verujem« – kot nasprotje gotove in »močne« vere. Toda postavlja se vprašanje, kakšna je ta vera, ta šibka vera. Očitno je sprejemanje nekega izročila, do katerega smo vedno v odnosu interpretacije in se izogibamo trdnih postavitev, med katere po Vattimu spada tudi takšna postavitve, kot je »Bog obstaja« ali »Bog ne obstaja«. Vse to spada že pod obnebje močnih trditev.

Da ne bom predolg. Rekel bi, da me ob Vattimu obhaja neka ambivalenca. Ko sem knjigo pred leti na dušek prebral, me je Vattimo presenetil s svojo iskrenostjo in odkritostjo, s tem, da si upa pisati v prvi osebi in da tematizira tako občutljivo stvar, kot je religioznost, ki je danes dostikrat pridržana strogi intimnosti. Tudi njegove teze o nenasilnosti, o etiki šibitve, ki ne morejo skriti krščanske afinitete, so mi zbudile simpatijo. Ko pa človek nekoliko bolj razmisli o implikacijah Vattimove razlage, pravzaprav hitro zadene ob meje. Kakšno naj bi bilo tisto krščanstvo, ki bi Vattimu ustrezalo, ki bi bilo dovolj sekularizirano? Namesto Cerkve bi ostala, kot pravi, skupnost interpretov, ki bi se navdihovali v krščanskem izročilu in ga svobodno razlagali, toda to krščanstvo bi prenehalo biti religija. Sekularizirano krščanstvo je »nereligiozno krščanstvo«: to Vattimo sam poudarja v podnaslovu svoje knjige iz leta 2002. Gre torej za ločitev krščanstva od

religije, saj religija vedno pomeni neki odnos do presežnosti, do transcendence. To presežno in transcendentno bi bilo za Vattima ostanek naravne religije, ki ga je potrebno sekularizirati. Ostane torej gola sekularizacija.

Toliko za – nekoliko daljši – uvod, ki je morda pomagal tistim, ki Vattimove knjige niso brali.

**ANTON STRES:** Tudi jaz želim vsem skupaj dober večer. Ko človek prebira Vattimovo knjigo, res naleti, kot je rekel že gospod Klun, na temeljno ambivalenco, se pravi dvoumje Vattimovih stališč. So trditve, ki jih človek z veseljem odobrava in se z njimi strinja, hkrati pa ostaja pogosto nezadovoljen in intelektualno nepotešen. Tudi sami izrazi ostajajo dvoumni, recimo osrednja izraza »šibkost« in »šibitev«. Kaj je to »šibko« in zakaj je šibko pozitivno? Ali šibko prepričanje res tudi že zagotavlja nenasilje? Ali se šibek človek ne čuti pogosto ogroženega in je zato še posebno nasilen? Ali so močna pripadnost, notranja gotovost in trdna odločenost hkrati tudi že nasilje? Jezus ni bil negotov človek, osebno v dvomih, ali je ali ni Božji sin, osebno ni bil nič v dvomih glede temeljnih moralnih in duhovnih načel, ki jih je zagovarjal, ampak se je ravno zato, ker je bil tako trden v sebi, lahko prepustil v popolno kenozo, se pravi izpraznenje, odpoved samemu sebi, česar ne bi zdržal, če v svoji religiozni zavesti, da je Očetov sin, ne bi bil tako močan.

Skratka, v Vattimovem delu je veliko dvoumnih ali nedorečenih besed. Dostikrat je njihov pomen večplasten, izrazi so večpomenski, ne veš, na kaj točno meri, zato se je z njimi mogoče strinjati ali pa ne, odvisno od tega, kako jih razumeš in vzameš. Mogoče je to v skladu z njegovim osnovnim epistemološkim stališčem, ki zagovarja šibko misel. S šibko mislijo namreč ni mogoče polemizirati, ker polemika že predpostavlja, da odločno stojite na nekem stališču. V hipu, ko stojite na nekem precej trdnem stališču in ste precej trdno prepričani, vam zagovornik šibke misli lahko očita, da ste fundamentalist, in z njim dejansko ne morete polemizirati. To me spominja na zgodbo, ki jo pripovedu-

je Konrad Lorenz, znani raziskovalec živalskega vedënja. Opazoval je boj med volkoma, starejšim in močnejšim ter mlajšim in šibkejšim. Starejši je zmagoval. Tedaj pa mlajši nenadoma leže na hrbet, nastavi vrat in se odpove nadaljnji obrambi. Sprejel je svojo šibkost, in močnejši volk je povetil glavo in odšel proč. Ni se mu zdelo več vredno bojevati se. Ali je šibka misel takšna strategija? Z zastopnikom šibke misli ne moreš polemizirati, ker tudi on sam konkretno ne polemizira, ne terja, da ima prav, ampak samo pripoveduje svojo zgodbo.

Posebej želim izpostaviti to, kar me pri Vattimu najbolj spravlja v zadrego. To je dejstvo, da v nediferencirano celoto strne metodološko zelo različne vidike, ko v smislu medsebojnega potrjevanja poveže zgodovinski pojav sekularizacije, ki načenja verske oziroma teološke vsebine, in tako imenovano šibko misel, ki ima za ozadje epistemološko vprašanje resnice. Šibkost religioznega mišljenja, ki jo zagovarja Vattimo, lahko obravnavamo iz dveh zornih kotov, iz epistemološkega kot skeptično vprašanje o človeški zmožnosti spoznati resnico in iz družbenozgodovinskega kot vprašanje o sekularizaciji. Na epistemološki ravni se postavlja vprašanje, katero – če sploh katero – resnico je človek zmožen spoznati. Vso to zgodbo poznamo od starih sofistov naprej, prek Sokrata, Aristotela in Platona, do empirizma in moderne analitične filozofije. Ne da bi Vattimo znova odprl razpravo, sprejema empiristično in logičnopolitivistično stališče o bistveni nedostopnosti resnice, ki bi bila onstran empiričnega sveta.

Kaj pa glede resnice na naravoslovnem področju? Ali velja načelo šibitve tudi za področje znanosti? Nisem opazil, da bi se Vattimo spopadel z vprašanjem znanosti. Toda sodobna znanost je izrazito močna, krepka misel, saj ima v našem svetu skupaj s tehniko, katero podpira, zelo močno finančno in politično strukturo, zelo močno ustanovo, in je poleg ekonomije izrazito obvladovalna, tako da jo imajo nekateri za novo religijo ...

**BRANKO KLUN:** Tudi za nadaljevanje metafizike.

**ANTON STRES:** Druga je družbenozgodovinska raven. Gre za zgodovinski pojav sekularizacije, pojav, ki je omejen na zahodni pokrščanski svet. Tisti, ki smo malo starejši, se spominjamo sedemdesetih let, ko smo brali Coxa, Robinsona in Bonhoeferja ter druge predhodnike ali teoretike sekularizacije. Takrat je veljalo prepričanje, da je sekularizacija svetoven in neogiben proces. Toda že imenovani Cox je dobro desetletje pozneje priznal, da prihaja nova eksplozija religioznosti – privatne. Druge kulture, na primer islamska, so se medtem pokazale kot izrazito odporne proti sekularizaciji. Kljub temu Vattimo še naprej gradi na ideji teologov sekularizacije in teologov mrtvega Boga, da je sekularizacija nujen globalni proces, ki ustreza bistvu krščanstva in je kot zgodovinski pojav v sozvočju z njim, celo njegova apologija. V resnici pa je zgodovinsko omejen pojav, ki je dejansko uspel samo na Zahodu. V drugih družbah je ne poznajo oziroma se ji v muslimanskih deželah uspešno in odločno upirajo. Zato sekularizacija ni tako nesporno dejstvo, da bi lahko na njej zgradili apologijo krščanstva in jo vzeli za novi, peti evangelij.

K vsemu temu lahko dodamo še štiri ravni, politično, metafizično, etično in teološko. Skepticizem postaja celo politično liberalno načelo. Biti skeptik je po nekaterih teorijah nujno potrebno za sodobno svobodoljubno liberalno družbo. V knjigi, ki jo je Vattimo izdal skupaj z Rortyjem, Rorty navaja tale citat: »Antiklerikalizem je politični, ne epistemološki ali metafizični pogled; to je pogled, v skladu s katerim so cerkvene institucije kljub vsemu dobremu, ki ga naredijo, nevarne za zdravje demokratičnih družb.« To je tudi Vattimovo stališče, ki pa nikakor ni nesporno, ampak predpostavlja izrazita liberalna antropološka izhodišča. Za svobodoljubnost je dovolj, da dosledno izhajamo iz teorije človekovih pravic – dosledno in ne negotovo. Skeptično omahovanje glede univerzalne veljavnosti človekovih pravic pelje prej v nesvobodo kakor v svobodo. Skepticizem je prej podlaga za oportunističnost in kompromisarstvo kakor za svo-

bodoljubnost. Veliki zgodovinski borci za svobodo niso bili skeptiki glede veljavnosti in vrednote človeške svobode.

Nadalje je pri Vattimovem stališču navzoča čisto metafizična raven. Šibka misel se sklicuje na Heideggrov pogled na usodo biti, na mišljenje biti in ne-biti oziroma biti in bivajočega, na ontološko diferenco. Toda številni znani poznavalci Heideggrove misli, na primer Pöggeler, Zarader, Ricoeur in drugi, trdijo, da je Heidegger pravzaprav dedič bibličnega izročila, čeprav tega noče priznati in se dela za naslednika predsokratske grške misli. In ravno biblično izročilo je izročilo o transcendentnem Bogu, o katerem je naše vedenje vedno problematično. Tu pa je potem še celotno izročilo negativne teologije, ki nikakor ni zanemarljivo.

Posebno področje, ki je samo zase preveč pomembno, da bi ga smeli omeniti samo mimogrede, je pri Vattimu etično področje z močno avtobiografsko zaznamovanostjo. Gre za vprašanje naravnega zakona in kategoričnih moralnih norm, ki se ne dajo uskladiti z etičnim permisivizmom. Ljubezen, kot jo pozna in oznanja krščanstvo, nikakor ni prazen formalni princip. Krščanska ljubezen je žrtvovanje za drugega, je križ, je izničenje, je odpoved samemu sebi, je nenasilje ... Ali potem etični permisivizem, ki ga zagovarja Vattimo, res lahko združimo z etično silno zahtevnim krščanskim pojmovanjem ljubezni? Ali lahko ostanemo kristjani in se sklicujemo na Jezusa Kristusa, ki zaradi svoje etične in religiozne doslednosti visi na križu, če po drugi strani njegovo zapoved izvotlimo in izpraznimo vsakega konkretnega in zelo določenega pomena? Če jo razvežemo kategorične zavezanosti vzoru, ki je za kristjane Jezus Kristus?

Nazadnje se Vattimo poda tudi na teološko oziroma duhovno raven. Že stara teologija je razločevala med magijo in mistiko, po drugi svetovni vojni pa so še posebno radi poudarjali razliko med religijo in vero. Religija naj bi bila institucionalizirani skupek dogmatičnih trditev, moralnih predpisov in navad ter družbenih ustanov, vera osebna ali celo zasebna, privatna pripadnost in prepričanje. Ker je re-



ligija v marksistični teoriji veljala za opij in odtujitev, naj bi osebno krščansko verovanje tako rešili pred marksistično kritiko. Zato so nekateri med religijo in vero radi postavljali nasprotje. Zdaj smo glede tega previdnejši. Golega osebnega krščanskega verovanja brez zgodovinske navzočnosti družbenega telesa Cerkve, torej institucije, kratko malo ni. Med njima je razlika, lahko tudi napetost, ni pa nasprotja, saj osebno verovanje predpostavlja institucionalno posredovalno navzočnost Cerkve.

Poseben predmet Vattimovega razmišljanja je poveza-va med religijo in polaščanjem. Zdi se, da pojem »šibkost« pri njem vsebuje tudi zahtevo po razlaščanju, po razlastitvi samega sebe. Dialog in odprtost do drugega to razlastitev predpostavljata in jo poglobljata. Tudi Boga si ni dovoljeno prilastiti in se ga polastiti. Ta Vattimova misel je utemeljena. Zadnja beseda v evangeliju je milost; ta je zastojno darovanje Boga nam vsem, ki si ga nikoli ne zaslužimo, zato nad njim nimamo oblasti. Kristjan ne razpolaga s svojo pravičnostjo. Evangelij zahteva odpoved lastni moči. Vendar mora biti človek za to odpoved zelo močan. Spominjam se verza znanega pesnika Tagoreja: »Daj mi moč nad ..., daj mi moč nad nasilneži, daj mi moč nad ...« – in na koncu: »daj mi moč nad močjo«. Mislim, da je ljubezen moč nad močjo, to je drugačna moč, kot je navadna, brutalna moč: moč nad močjo, da lahko svojo moč podredim Božji volji.

Navsezadnje nas ideja šibkosti spomni na Pavlovo izkušnjo milosti, ki stori, da se moč spopolnjuje v slabosti. Duhovnost Jahvejevih ubožcev, duhovnost Marijinega hvalospeva *Magnificat* in Pavlova izkušnja lastne slabosti kot vira nove moči in rodovitnosti, ki jo daje Bog, razkrivajo in poudarjajo temeljno svetopisemsko misel, da se Bog odvrča od močnih in ošabnih, ki zaupajo vase, milost in moč pa daje ponižnim in šibkim, ki sprejemajo svojo šibkost in zato ne računajo nase, ampak na Boga. Novozavezni nauk o opravičenju, ki si ga ne moremo zaslužiti, ampak nam je milostno podarjeno, prav tako izhaja iz tega.

Skratka, v Vattimovem besedilu najdemo temeljne krščanske teološke in celo mistične nazore. To daje njegovemu besedilo privlačnost in prepričljivost. Po drugi strani pa so vse te ideje prevzete brez zadržkov, ki jih zbujaajo mnoge med njimi, na primer agnosticizem ali etični permisivizem. Najmanj, kar moremo in moramo ugotoviti, je, da so Vattimovi nazori nedorečeni in njegove formulacije dvoumne. Treba bi bilo marsikaj razlikovati in diferencirano utemeljiti, da bi iz tega nastala velika in prepričljiva misel.

**GORAZD KOCIJANČIČ:** Nimam sicer namena nastopati kot kak Vattimov zagovornik, vendar mislim, da bo za samo diskusijo koristno, če prevzamem nesrečno vlogo tistega, ki se mu reče *advocatus diaboli*. Na podlagi do zdaj povedanega se je izkristaliziralo, da gre splošno mnenje o Vattimovi knjigi nekako v to smer, da je to sicer čisto zanimivo in fino delo, vendar v osnovi vsaj problematično, če že ne negativno zaradi svojih enostranskosti. Tudi sam imam do Vattimovih tez precej zadržkov, ki jih bom morda v nadaljevanju debate tudi uspel artikulirati. Vendar na začetku želim izraziti domnevo, da ta knjiga ni tako naivno površna, kot se morda zdi ob prvem branju, in da tudi njeno značilno mešanje ravni in – kot ste lepo opozorili – raznih problemov, problemov epistemologije, etike, politike in tako naprej, ni spregled, nespretnost, naivnost, ampak da, ravno nasprotno, predstavlja domišljeno in zapleteno tezo. V sami formi Vattimovega pisanja je skrita neka teza. In ta teza, ki ne le da se izraža v prepletu filozofske argumentacije s skrajno osebno samorazgalitvijo – a ne pozabimo, zapisano, *stilizirano* samorazgrnitvijo, izpostavitvijo intime za tekstem *v tekstu* –, ampak se izraža naravnost *kot ta preplet*, ima pomembno filozofsko tezo. Oblika Vattimovega diskurza je – kot antiteza obliki tradicionalnega filozofskega in teološkega diskurza – vsebinsko pomembna in pomenljiva. In če rečem pomembna in pomenljiva, to mislim v strogo filozofskem, miselnem pomenu.

V tej obliki se namreč izraža osnovno Vattimovo prepričanje o povezavi vere in interpretacije. Vattimo opozarja

na nekaj, kar je po mojem na neki način dejstvo: vsaka vera, vsak akt vere, je dejansko interpretacija, v kateri se združujejo različni problemski in ontološki segmenti, različni čustveni, intuitivni in emocionalni, racionalni in iracionalni registri. Kaj to pomeni za domnevno objektivnost, recimo, sporočila o odrešenju? In kaj šele za domnevno objektivnost neke vednosti, ki naj bi jo posredovalo teološko mišljenje? Tu se po mojem odpirajo vprašanja, ki jih ne moremo odpraviti s tem, da rečemo, da gre pri Vattimu kratko malo za neko ambivalenco in zmešnjavo ali kaj podobnega. Gre za realne probleme, o katerih je smiselno razpravljati.

**VID SNOJ:** Sam bi šel rad od načelnega hermenevtičnega problema, ki smo ga v pogovoru pravkar načeli – Vattimovega prepričanja, da je vsaka vera interpretacija –, h konkretnemu problemu njegove lastne interpretacije krščanstva, kot jo beremo v knjigi, o kateri nočoj govorimo. Naj ta problem najprej postavim v širši kontekst.

To, kar je po mojem pri Vattimu še zlasti privlačno za sodobnega bralca, bodisi da je ali da ni kristjan, je, da je vrhunski filozof, ki se je formiral predvsem z branjem Nietzscheja in Heideggra, da pa je prav ob tej svoji filozofski formaciji, ki krščanstvu ni bila naklonjena, na novo odkril krščanstvo samo: ne le kot svojo otroško vero – to bi bila njegova zasebna stvar –, ampak tudi in predvsem kot postmoderno alternativo oziroma, še več, kot nekaj predhajajočega, iz česar možnost postmoderne alternative sploh izhaja. Zdi se torej, da je Vattimo sodobnemu bralcu odkril splošno aktualnost krščanstva. Vendar temeljni problem tiči v njegovem razumevanja tega, kaj krščanstvo dela aktualno. To je po njegovem *sekularizacija*, na katero sta v svojem uvodnem razpravljanju opozorila oba ekspozitorja, pod vidikom, ki se mi zdi problematičen, na primer Branko, ko je govoril o njeni notranji povezavi s sodobno šibitvijo močnih struktur, ki naj ne bi pomenila upora zoper krščanstvo, ampak njegovo izpolnitev. Problem je v tem, da Vattimo v sekularizaciji ne vidi le smisla krščanstva, ampak tudi že njegov *izvor*.

Pojem »sekularizacija« je v resnici veliko poznejši od krščanstva. Nastal je v času francoske revolucije, v njenem drugem letu, če se prav spominjam, leta 1790. Prvotno je bil rabljen v državnopravnem kontekstu in je pomenil razlastitev Cerkve, prenos lastnine iz cerkvene oziroma sakralne sfere v posvetno. Navadna raba pojma odtlej zajema natančno ta osnovni pomen: sekularizacija je posvetovljanje, se pravi prisvajanje nečesa, kar je bilo nekoč v sakralni sferi, in prehajanje tega v posvetno sfero. Tako na nekaj mestih v svoji knjigi rabi pojem tudi Vattimo; na primer: »Pojem ‚sekularizacije‘ je ključnega pomena za vse tu povedano. Z njim označujemo, kot je znano, proces ‚izhajanja‘, ki laično moderno civilizacijo razdružuje od njenih sakralnih začetkov« (str. 44). Tu je Vattimova raba pojma v skladu z navadno rabo: sekularizacija je proces, in sicer bistveno moderen proces, ki je vezan na sakralne začetke, saj izhaja iz njih (ali, še raje, od njih), vendar se od teh začetkov oddaljuje, z njimi pretrguje in tako od njih trga, ločuje to, kar je bilo nekoč tesno povezano z njimi – v zadnji posledici celotno sfero življenja. Tako razumljena sekularizacija pa v resnici ni »ključnega pomena« za Vattimovo razumevanje krščanstva. To postane šele v drugem, nenavadnem pomenu. V tem pomenu, v katerem je na straneh Vattimove knjige sicer navzoča od začetka, se nam, recimo, lepo razkriva v stavku: »Pač pa je sekularizacija način, na katerega se *kenoza* – začeta s Kristusovim utelešenjem in že prej z zavezo med Bogom in ‚njegovim ljudstvom‘ – še naprej uresničuje« (str. 51–52).

Kaj ta stavek govori? Govori, da sekularizacija ni proces, ki bi se začel s francosko revolucijo, niti da so se takšni procesi začeli že prej in se je pojem, ki je nastal pozneje, začel vzvratno prenašati nanje. Vattimo gre tu veliko dlje in pravzaprav hoče reči, da se je sekularizacija začela s krščanstvom samim, s prvotnim, inavguralnim aktom krščanstva, ki seveda ni nič drugega kot Kristusovo utelešenje oziroma učlovečenje, za katero tu rabi novozavezno besedo *kénosis*

oziroma, v poslovenjeni obliki, »kenoza«. To, da se kenoza nadaljuje v sekularizaciji, kot v navedenem stavku trdi Vattimo, je treba razumeti tudi narobe, namreč da *se sekularizacija začneja v kenozi*. Sekularizacijo in kenozo v resnici izenači. Sekularizacija torej ni proces, ki bi se na krščanstvo navezal od zunaj in ga potem zajel vase, ampak nekaj, kar je začel Bog sam s svojim učlovečenjem. Božja kenoza je prva faza sekularizacije.

Vendar: ali je to res? Ali je sekularizacija v navadnem pomenu isto kot v tistem drugem pomenu, ki ga dobi pri Vattimu? Kakšen smisel dobi z drugim, nenavadnim pomenom, pomenom kenoze? Opravka imamo s povsem nasprotnima, nasprotnosmiselnima gibanjema pod streho istega pojma. Ta pojem sicer v obeh primerih lahko pomeni »posvetovlanje«. Vendar gre enkrat za gibanje prisvajanja, drugič za gibanje izročitve, ali natančneje, najprej za izročitev, potem za prisvajanje. Prisvajanje s strani sveta predpostavlja izročitev v svet, človeško prisvajanje sveta Božjo izročitev svetu. Pri tem med samoizročitvijo Boga svetu, ki ni isto kot Božja izročitev sveta človeku, in človeškim poseganjem, poseganjem sveta po božjem, ni kontinuitete. Božja izročitev *ne posvečuje* človeškega prisvajanja. Kontinuiteto med tem dvojim pa nam po tihem sugerira Vattimo, ki nikjer izrecno ne razločuje med pomenoma, v katerih sam rabi pojem »sekularizacija«. Iz tega nerazločevanja potem lahko vleče sklep, da se smisel sekularizacije (Božje kenoze), ki izhaja iz krščanstva, izpolnjuje v modernem procesu ločevanja od izvorov in navsezadnje izpolni v postmoderni šibitvi tradicionalnih metafizičnih struktur.

**BRANKO KLUN:** Mislim, Gorazd, da si prej izpostavil zelo pomembno vprašanje, vprašanje o interpretaciji, o njenem statusu. To se mi zdi ključna stvar, ki je seveda dosti širša kot sama Vattimova misel. Sem spada tudi redukcija vere na interpretacijo. Trditev, da je vse interpretacija, skriva v sebi neko subtilno nevarnost, ki je lahko zelo nasilna in bi jo – čeprav zveni čudno – lahko označili za totalitarno. Po Vattimu je namreč vse treba »poduhoviti« v pomenu inter-

pretacije, zato sam govori o *spiritualizzazione del senso*. Sicer je pri njem veliko govora tudi o inkarnaciji, o učlovečenju, ker je to pravzaprav sestop Boga v svet, v *saeculum* – to, namreč »svet«, pomeni ta latinska beseda poleg »obdobja«. Kot je dobro povedal Vid, se je krščanski Bog sekulariziral s tem, da se je odpovedal svoji vzvišeni vsemogočnosti tam nekje onkraj in postal del sveta. Lahko bi šli še dlje in rekli, da je prvi akt sekularizacije stvarjenje sveta, ko Bog ni hotel biti več sam sebi zadosten, ampak je rekel, da bo svoj »biti« delil z nekom, da bo vstopil v zgodbo sveta. Vendar je tisto, kar je pri Vattimu problematično, neznosna lahkost interpretacije, interpretativnost vsega, kar je – pogled, ki ga lahko najdemo tudi v drugih hermenevtičnih šolah. Ob takem pristopu se izgubi tisto, kar je pri krščanstvu strašno pomembno, tisti drugi moment inkarnacije, namreč meso, »umêsenje«, teža mesa. Ali je mogoče vse s takšno lahkotnostjo prevesti v interpretativnost, v razumevanje, ali pa tu postane pomemben neki drug element, ki zaznamuje inkarnacijo?

To je ena stvar. Kot drugo pa mislim – in upam, da mi bo gospod Stres pritrnil –, da je za krščanstvo značilna ideja prenavljanja sveta oziroma prizadevanje, da svet postaja čedalje bolj etičen in pravičen. Pri tem je manj pomembno, ali je vloga krščanstva ustrezno priznana (mislim na diskusijo glede evropske ustave). V ospredje bi moralo stopiti tisto, kar naj bi bili sadeži krščanstva: ali bo družba pravična, ali bo vladala socialna pravičnost, ali bo pri delu ljubezen kot nenasilnost in toleranca, in tako naprej. Mislim, da ta ambicija krščanstva vedno ostaja, da je to pravzaprav dejanski zgled Kristusa in njegove »sekularizacije«, celo če krščanstvo izgublja svoje pozicije.

Vendar bi se raje vrnil k že omenjenemu problemu interpretacije. V nekem intervjuju Vattimo pravi, da je sintagmo »Bog Biblije« treba razumeti kot *genitivus subjectivus*. Ni najprej Bog, ki bi se naknadno razodel v Bibliji, temveč naspotno: o Bogu vemo samo iz Biblije. Z drugimi besedami, govoriti o Bogu na sebi nima nobenega pravega smisla. Bog

je zgolj Bog sporočila, ki pride do nas, in je na neki način popolnoma podvržen interpretaciji, interpretativnemu horizontu. Od tod tudi postane jasno, zakaj Vattimo odpravi religijo. Pri tem ne mislim, da je treba začeti iz druge skrajnosti, se pravi, se najprej začeti prepirati o Božjem obstoju, kar je enako problematično. Toda problem stališča, da je vse interpretacija, ostaja, zlasti v konkretnem življenju, v medčloveških odnosih. Ali je drug človek zgolj nekaj, kar se pojavlja v obzorju mojega razumevanja? Ali je sploh zvedljiv na to obzorje? Tu gre očitno za hermenevtični totalitarizem, ki se mi vsekakor zdi problematičen.

**GORAZD KOCIJANČIČ:** Branko, želel bi odgovoriti na tvoje razpravljanje, pri čemer se bom navezal tudi na Vida; vesel sem, da se je že vzpostavila mnogoterost pozicij, ki naš pogovor vodi naprej.

Vattimova izenačitev sekularizacije in kenoze je s stališča filološkega krščanstva – kot ga sam imenuje – seveda absolutno problematična. Vattimo se tega zaveda. Kenoza je v Novi zavezi kajpada nekaj povsem drugega kot inavguracija sekularizacije. V bistvu je v Novi zavezi in sploh zgodnji krščanski književnosti nekaj, kar je povezano z izpolnitvijo; tu gre za ritem, ko izpraznitvi sledi povišanje, »poveličanje«. Vzemimo samo *Pismo Filipljanom 2,7*, v katerem najdemo prvo teološko merodajno rabo glagola *kenóo*. Pavel – ali kdor koli že je avtor pisma – piše, da se je Kristus izpraznil, da svoje enakosti z Bogom ni imel za *harpagmós*, se pravi za neko »ugrabitvev«, »prigrabitvev«, »plen«, ampak da se je *izpraznil* – *heautòn ekénosen* – in privzel podobo sužnja, hlapca, ter se potem ponižal vse do smrti na križu. Potem pa ga je Bog *ravno zato povišal* »nad vsako ime«. O tem ritmu govorim, o tem dvojnem gibanju, od katerega pri Vattimu ostane le polovica – in še ta interpretirana po svoje. Vendar se Vattimo tudi tega očitno dobro zaveda – in sam bi rad opozoril prav na to. Vattimo se zaveda vseh ugovorov, ki smo jih izrekli, svoje reči očitno piše v stalnem dialogu, pogovoru z bolj tradicionalno mislečimi kristjani, ampak njegova po-

anta je drugje. Tu se začne zanimiva zgodba. Vattimo nam med vrsticami pravi: »Seveda interpretiram krščanstvo čisto po svoje in seveda ga interpretiram drugače kot Biblija ali Izročilo – ampak kaj pa vi delate drugega, kot da to interpretirate po svoje? Kje je razlika med vašo interpretacijo in moja – ne kar zadevo vsebino, ampak prav kar zadeva temeljno strukturo?« Seveda se tu v ozadju – imaš prav, Branko – skriva nekakšen totalitarizem. Naj navedem zanimivo mesto iz Vattimove knjige, ki je izšla letos, pravzaprav iz njegovega pogovora z Rortyjem.

**BRANKO KLUN:** Knjiga je hkrati izšla tudi v angleščini.

**GORAZD KOCIJANČIČ:** No, Vattimo tu najprej pravi, da ne sprejema ugovora tistih, ki mu očitajo, da pretirava s politiziranjem filozofije, in to misel podkrepi s trditvijo, da se mu zdi sumljiva že pomisel, da bi sploh obstajala izkušnja resnice, ki bi bila zunaj določene družbene menjave – v njej namreč vidi ustreznico metafizičnega izločanja »bistev« iz vsakdanjega življenja. Na drugem mestu v tej knjigi to še ontološko zaostri, ko pravi takole: »Ontologija pomeni to, da želimo nekaj reči o biti. Toda bit,« pravi, »*non è altro che il logos interpretato come dialogo*, ni nič drugega kot logos, interpretiran kot dialog.« Skratka, Vattimo se zaveda »totalitarizma« razlage – ne svojega totalitarizma, ampak totalitarizma interpretacije kot interpretacije – in ga ravno zato radikalizira. Pri tem me zanima naslednje: ali lahko s kakšne *druge ravni* miselno zgrabimo to, kar počne Vattimo v svoji radikalizaciji? Ali lahko fiksiramo njegov izmikajoči se diskurz? Pa ne s tem, da bi opozarjali na to, kaj v njegovi interpretaciji ne ustreza tradicionalnemu krščanstvu, ampak s tem, da razmislimo, *od kod pravzaprav izhaja njegov lastni diskurz*. Katero je njegovo mesto? Tu se po mojem začne res zanimiva filozofska zgodba.

**ANTON STRES:** Ker sem bil izzvan, naj se ustavim ob sekularizaciji in njenih različnih pomenih. V cerkveni pravni terminologiji sekularizacija lahko pomeni prehod redovnika iz redovniškega stanu v svetni stan. Lahko pomeni tudi od-



tujitev kake nepremičnine, ki je bila v cerkveni rabi, v posvetno rabo, kar je nekaj podobnega kakor nacionalizacija. Poleg tega je lahko zamenjava nadnaravnega z naravnim, svetega s profanim, kar ima za posledico banalizacijo in izgubo čara, ki ga s seboj nosi sveto (Weber to označuje z izrazom *Entzauberung*). Toda v tej zvezi je treba opozoriti na to, kar je izrecno poudarjal v Ameriki živeči avstrijski sociolog religije Peter Berger, namreč da prvo sekularizacijo prinaša že svetopisemski pogled na naravo in na etiko. S tem da je Bog po Svetem pismu strogo drugačen od sveta, da je transcendenten ter neskončno svet in vzvišen nad svet, da prvotni in najjasnejši kraj njegovega pojavljanja ni v naravi, ampak v zgodovini, da je svetopisemska etika racionalizirana v tem smislu, da že v Stari zavezi vsakdo nosi odgovornost za sebe in da ni usode, ki bi suvereno in neodvisno od človekovih svobodnih odločitev vodila njegovo življenje – vse to so že pogledi, ki bodo povsem prevladali v sodobni sekularizaciji. Sekularizacija v začetku ni bila ateistična, ampak je odpravljala transcendentnega Boga in osebne odnose do njega: namesto z Božjim kraljestvom, ki ni od tega sveta, naj bi se človek ukvarjal izključno s tem svetom in njegovimi zadevami. Božja zgodovina odrešenja in človeška zgodovina napredka in razvoja sta postali eno in isto.

To imanentistično enačenje Boga in sveta je doseglo vrhunec pri Heglu, ki je v tem smislu menda rekel, da je jutranja molitev zanj v tem, da bere časopis. Ko se ukvarjam s tem svetom in njegovimi zadevami, služim Božjemu kraljestvu. Te ideje so se začele pojavljati že v dobi razsvetljenstva. Toda pri Heglu še vedno ostaja odprto vprašanje, ali je raven religije, ki je raven »predstave« (*Vorstellung*), odpravljena in enkrat za vselej likvidirana z ravno filozofije, ki je raven »pojma« (*Begriff*), ali pa temeljni Heglov pojem »preseganje« (*Aufhebung*) pomeni povzemanje istega na drugi ravni. Francozi so v novejšem času za glagol *aufheben*, »preseči«, skovali izraz *sursumer*, »povzeti na višji ravni«, vendar tako, da ta predpostavljajo nižjo raven, jo ohranja v njeni lastni

veljavi in se nanjo opira. Heglova absolutna religija, se pravi krščanstvo, ohranja svojo nenadomestljivo funkcijo in pomen, njen smisel pa do konca razberemo šele na ravni pojma, se pravi filozofije. Krščanstvo ohranja svojo funkcijo, dokler ostane to, kar je, in nekakšna alternativa sve-tu, v katerem je. Po tej teoriji filozofija krščanstva ne more odvreči kot kako lupino, ki je ne potrebuje več. Religija ni samo lupina, zunanji lik filozofske vsebine, ki ohranja trajno veljavo, medtem ko lupina lahko odpade. Tako je Hegla razumel Feuerbach in za njim Marx ter vsi mladoheglovci in večina drugih Heglovih razlagalcev. Zdaj pa se uveljavlja stališče, da je odnos med religijo in filozofijo, med ravnjo predstave in ravnjo pojma, kompleksnejši, tako da pojem potrebuje predstavo kot svojo trajno odskočno desko, nad katero se sicer dviga, ki pa je nikoli ne more pogrešati.

**VID SNOJ:** Videti je, kot da naša debata teče po dveh tiri-h. Ta vitez niti ne vara, pa vendar se ta tira lahko srečata. Debata je doslej zvečine tekla (in se bohotila) o sekularizaciji in kenozi na eni strani ter o interpretaciji in njenem totalitarizmu na drugi. Pri mojem prvem posegu vanjo je nedvomno šlo za nekakšno »razčiščevanje pojmov«, čeprav njegov namen nikakor ni bil le ugotavljati, ali Vattimo pojma, kot sta »sekularizacija« in »kenoza«, rabi pravilno, ali ju rabi v skladu s tradicionalnim krščanstvom ali ne, in tako naprej. Ni mi šlo za pretresanje pojmov, ki se v tem izčrpa in ne pelje nikamor, ko je treba zgrabiti misel samo. Zato bi na tej točki debate rad opozoril, da se po mojem prav okrog pojma »kenoza« pri Vattimu zgošča več pomembnih miselnih sklopov, tudi ta o interpretaciji kot totalitarizirajočem aktu. Dovolite mi, da preberem še en stavek iz Vattimove knjige, ki je glede tega zelo nazoren. Stavek se glasi takole: »... edini veliki paradoks in pohujšanje krščanskega razodetja je prav utelešenje Boga, *kénosis*, in ta pomeni izključitev vseh tistih transcendentnih, nerazumljivih, skrivnostnih in, tako mislim, tudi bizarnih potez, ki vzbujajo tolikšno ganjenost teoretikom skoka v vero« (str. 61).

Kje se srečujeta tira, po katerih je tekla naša debata? Natančno tu, kjer je rečeno, da kenoza izključuje »transcendentne, nerazumljive« poteze Boga oziroma, če takoj interpretiram, transcendentne poteze *zato, ker so* nerazumljive. Tu prihaja na plan, kako Vattimo razume kenozo. To je zanj akt, v katerem Bog postane popolnoma razumljiv, razumljiv brez ostanka, brez kakršnega koli presežka. In s tem *plen interpretacije*. Prav v tej konkretni interpretaciji, interpretaciji kenoze, se pokaže totalitarnost interpretacije na splošno. Kot da bi Bog s kenozo vpeljal svoj obstoj v interpretaciji in ga zunaj nje, kot je prej rekel Branko, sploh ne bi bilo. Kenoza, ki pelje v interpretacijo kot izključni način Božjega obstoja, bi bila tedaj prva in najkorenitejša sekularizacija. Vattimova šibka misel torej ne izključuje močne interpretacije, vsaj kar zadeva krščanstvo ... So pa po drugi strani znotraj krščanstva tudi taki, ki tega ne razumejo, ki nočejo razumeti, da kenoza izključuje transcendentne poteze Boga in se še naprej razvnamajo ob Božji nerazumljivosti – »teoretiki skoka v vero«. Kot je razvidno iz širšega konteksta knjige, Vattimo s tem poimenovanjem meri na teologe, ki so se v protestantizmu postavili po robu liberalni teologiji in začeli govoriti o Bogu kot povsem Drugem, predvsem na Kierkegaarda in Bartha.

**GORAZD KOCIJANČIČ:** Razločevanje, za katero tu gre, je dobro opisal gospod Stres. Vattimo po eni strani predpostavlja – in to je zelo zanimivo – barthovsko ločevanje religije in vere, ločevanje, po katerem vera oziroma, bolje rečeno, razodetje odpravlja religijo. Toda če se vprašamo, kaj je zdaj pri njem vera in kaj religija, se pokaže, da v njegovi knjigi najdemo le malo tega, kar pri religioznem izkustvu opazuje fenomenologija verskega izkustva ali pri veri teologija. V bistvu vera postane ime za nekakšen etični princip. Pri Vattimu se dogaja redukcija krščanstva na etiko. Vsaj jaz sam pri branju njegove knjige nimam občutka, da bi avtor res razumel, za kaj gre pri verskem občutju in duhovnem izkustvu. Če že o tem piše, potem le zato, da to zavrne, ker ga nekako moti, saj kali čistost njegove konstrukcije. Duhovna

izkušnja se pri njem pravzaprav pojavlja kot nekaj, kar je treba potisniti stran. Od nje se ponavadi odmika retorično. Takoj ko v obzorje stopi mistika, duhovno ali religiozno izkustvo radikalno Drugega, se zateče k političnemu besednjaku in začne svariti pred fundamentalizmi in podobno. Z retoričnega stališča je zelo zanimivo opazovati, kako to v njegovem pisanju poteka.

Še enkrat pa bi opozoril, da je italijanski mislec bolj zvit, kot zglea. Ne naredi namreč redukcije duhovnega na etično zato, ker bi želel izvesti kak trik, ampak zato, ker se mu zdi, da je trik možen, saj mu pravico zanj na neki način daje ontologija – vsaj po njegovem mnenju. In tu je njegova premetenost. Takole pravi: Ja, to bom naredil in vsi boste vpili, da ta človek tukaj goljufa, vendar sploh ne razumete, da v bistvu tudi vi goljufate oziroma da je to, kar počnem jaz, pravzaprav prav to, kar delate tudi vi sami – in zato jaz lahko goljufam, vi pa dejansko kričite sami proti sebi.

**BRANKO KLUN:** Če smem replicirati. Dve točki. Navezal bi se na to goljufijo, ker se mi zdi dober primer. Najprej glede interpretacije in izkustva. Pri Vattimu izkustvo kot tako pravzaprav izgubi vsak pomen, ker je vedno že interpretirano in zato obstaja samo interpretacija. Vattimo bi rekel, da imajo ljudje, ki govorijo o religioznem izkustvu, neko čudno interpretacijo. To je povezano s tistim, o čemer sem že govoril, ali je namreč sploh možno problematizirati interpretacijo kot tisti nujni in vseobsežni horizont. Sam ne mislim, da je interpretacija kot taka totalitarna, temveč je problematično stališče, da brez interpretacije ne gre, da je vse interpretacija.

Glede tega, kar si rekel, Gorazd, pa menim, da bi se z Vattimom lahko spustili v njegovo igro in na tem področju celo njega samega postavili pod vprašaj. Kaj namreč pravi? Imamo več interpretacij; vi imate svojo interpretacijo krščanstva, jaz pa prinašam neko drugo. Obenem pravi, da je ta interpretacija krščanstva njegova, da sicer nima absolutne veljave, je pa najprepričljivejša. V konfliktu interpretacij torej

svojo interpretacijo postavlja za bolj avtentično od drugih. In kaj je glede na njegova ontološka izhodišča lahko edini kriterij, ki presoja interpretacije? To je zgodovina. Zgodovina, iz katere vedno že interpretiramo, ki postavlja obzorje vsakega našega razmišljanja in vključuje družbeno razsežnost. Ali Vattimo lahko svoji interpretaciji – ki vključuje razlago, da Nietzsche in Heidegger po svoje utelešata bistvo krščanstva – zagotovi večjo avtentičnost, če se sklicuje na zgodovino? Kajti jasno je, da je možno drugačno branje zgodovine, ki legitimira drugo interpretacijo. Vprašanje je torej, ali ima Vattimo v konfliktu interpretacij dovolj streliva, da svoji interpretaciji zagotovi prevlado.

**GORAZD KOCIJANČIČ:** Ja, se strinjam, Branko, samo en problem je še, na katerega bi rad opozoril. Pomisliva, kaj bi odgovoril na najine besede Vattimo? Verjetno bi opozoril, da si se ti sam zatekel k metaforiki orožja, ko si ravnokar razvijal svojo misel. Prav v tem je problem: boj za prevlado – in prevlada je tudi to, kot si rekel, da ga lahko pobiješ z njegovim lastnim orožjem – je za Vattima del metafizične strukture mišljenja. Recimo. Seveda je to spet trik, ampak v bistvu ...

**BRANKO KLUN:** Malo naj sam reflektira svojo nasilnost.

**GORAZD KOCIJANČIČ:** Morda. Vendar gre tu za dve zadevi. Ena je Vattimova nasilnost v tem, da *svojo* varianto, *svoje* branje ponuja kot bolj *plavzibilno* interpretacijo krščanstva. Skratka, tu imaš prav, seveda, ampak vprašati se moramo še nekaj drugega. Zakaj neki človek, recimo Vattimo, sploh želi predstaviti svojo podobo krščanstva kot plavzibilnejšo od tradicionalne? Tu se začenja pravi problem. Temu človeku očitno celoten njegov svet – in svet vsakogar od nas je *edini* svet –, celota izkustva, ki jo ima, še več, *celotna bit, bit kot bit*, potrjuje njegovo interpretacijo. Mi to seveda z drugega stališča, iz svojega, drugega – edinega – sveta, razumemo drugače: ta človek vidi isto, kot vidimo mi, vendar neke stvari hote ali nehote potiska na stran in podaja zgrešeno razlago. Filozofski problem pa je zame ravno v tem, da

Vattimo bržkone podaja interpretacijo krščanstva, kot se mu dejansko kaže.

**ANTON STRES:** Tu je še drug problem. Ali res ni mogoče ločiti področja bivanjske izkušnje in védenja, spoznanja o tem? Na področju spoznavanja zunanjega sveta, področju znanosti, ni takšnega plesa interpretacij. V znanosti niso samo označevalci, ampak ima to, kar je označeno, trdno mesto. Med sogovorniki je tudi svet, svet kot nekaj trdnega, ki se upira poljubnim interpretacijam in narekuje svojo. Na področju filozofije, religije in drugih duhovnih ved je označenec tesneje povezan z označevalcem. Ali res lahko rečemo, da gre tu za čiste interpretacije brez kakršne koli označenčeve samostojnosti in lastne trdnosti? Ali res lahko razkoljemo področje znanosti, na katerem niso možne številne poljubne interpretacije, in področje etičnih, moralnih in sploh duhovnih nazorov in trditvev, na katerem so možne vse trditve? Gotovo je velika razlika med subjektivnim oziroma intersubjektivnim in objektivnim svetom, kakršnega poznamo v znanosti. Toda človek je le celota, na koncu sem jaz, ki nekaj vem o svetu in ga tehnično uporabljam, ki pa tudi razmišljam o vrednotah in se zanje odločam. Med dejstvi in vrednotami, med tem, kar je, in tem, kar naj bo, kljub različnim ravnem in metodologijam težko dopuščam popoln prepad. Razlika gotovo je, ampak – ali je res absoluten prepad?

**GORAZD KOCIJANČIČ:** Naj glede vprašanja znanosti pripomnim še nekaj. Vattimo bi gotovo rekel, da je vaše razlikovanje med, recimo, nekim intersubjektivnim svetom, v katerem imajo prostor interpretacije, in svetom znanosti pravzaprav iluzorno oziroma da je v sodobni epistemologiji preseženo, saj se današnjemu premisleku o znanosti, vsaj njegovi pomembni smeri, ki ji očitno sledi Vattimo, objektivni svet znanosti razkriva kot posebna modalnost subjektivite. Reči, da zdaj med samimi znanstveniki vlada *communis opinio* glede tega, da znanost odkriva objektivne zakone tega trdnega sveta – to pač ne more biti filozofski argument, če-

tudi bi takšno mnenje veljalo večinsko, o čemer dvomim. V sami epistemologiji sodobne znanosti pa se nedvomno pojavljajo take in drugačne rešitve.

**ANTON STRES:** V analitični filozofiji ni konsenza glede tega, ali bi morali izključiti od subjektove interpretacije neodvisni pol objektivne stvarnosti.

**BOJAN ŽALEC:** Ena stvar me bega in obenem zelo zanima, vznemirja ter je ne morem odmisлити v refleksiji o takih ljudeh, kot je Vattimo. Naj začnem s konkretnim dogodkom: Vattimo je bil vsaj enkrat v Ljubljani. Imel je predavanje na Filozofski fakulteti, v veliki predavalnici, ki je bila polna. Sam nad predavanjem in Vattimom samim nisem bil razočaran, kar pa ne velja za mnoge, ki so bili tam. Dejali so na primer, da je bil neresen. Branko, ti si bil tam, gotovo se spominjaš, kako je bilo; na primer jezik: malo je govoril angleško, malo nemško, morda celo tuintam italijansko. Ljudje so rekli, kaj je zdaj to, ne govori angleško, ne govori nemško. Deloval je precej brezbrizno.

Sam si nisem na jasnem, kaj naj si mislim o njem. Dejstvo je, da ni veliko Vattimov na tem svetu, da jih je morda vedno manj. Berem in opazujem, kaj si drzne, vključno s svojim načinom diskurza, s svojim idiomom, obenem pa nimam občutka, da gre za arbitrarnost; bolj imam občutek, da je dejansko prišel do pomembnih uvidov, da se mu je razkril pomemben pogled, za katerega se mi pridevniki »subjektiven« in podobni ne zdijo primerni. Glede arbitrarnosti me spominja na umetnika, ki v nekem oziru ve, da je na primer pesnik; nosi ga podobna gotovost uvida ali razkritja, kot nosi pesnika. Druga stvar: Ludwig Wittgenstein je v svojih *Mešanih zapiskih* zapisal, da bistvo vere ni zavezanost kakim resnicam, ampak da gre pri njej za strastno zavezanost pojmovni mreži, pojmovni shemi, referenčnemu sistemu (nemška beseda je *Bezugssystem*). Gre za zavezanost nekemu diskurzu ali neki pojmovni shemi – in to je bistvo religije ali pa vsaj bistvo človekovega religioznega odnosa. In z mislijo na te Wittgensteinove misli se ob Vattimovem

diskurzu sprašujem, ali Vattimo res veruje. Ali lahko pišeš in razmišljaš tako kot Vattimo, pa ne veruješ? Ali lahko pišeš in razmišljaš tako kot Vattimo, pa veruješ? *Ad* znanost: z Wittgensteinovim izrazoslovjem bi rekel, da je znanstvena jezikovna igra drugačna od tiste, ki se jo gre Vattimo. Ali (v tej dobi, ko je znanstvena oblika zavesti, sociološko gledano, dominantna) človek lahko počne tri stvari hkrati: 1. verjame, da to, kar počne, ni nekaj arbitrarnega, in jemlje svoje početje (spoznavno) resno; 2. igra jezikovno igro, ki ni znanstvena; 3. ne veruje? Morda nekatere izmed teh trditev ostajajo nejasne, zato bi poudaril bistveno izhodišče svojega premisleka: Vattimo si zelo veliko upa, in nimam občutka, da gre zgolj za arbitrarnost, ampak za precej več. Kar pa ni arbitrarno, je filozofsko pomembno.

**BRANKO KLUN:** Mogoče samo kratek komentar glede vprašanja znanosti. Vattimo je napisal kar nekaj knjig, v katerih obravnava to tematiko, in mislim, da ima glede znanosti drugačen odnos kot Heidegger, čeprav se praviloma navezuje na njegova izhodišča. Znana Heideggerjeva teza je, da danes metafizika živi naprej v znanosti oziroma da je znanost tista paradigma »močnega« misljenja, ki v sodobni filozofiji sicer ni več tako navzoče. Vattimo za razliko od Heideggra kot tisto pozitivno v znanosti vidi njen emancipatorični moment, moment »sekularizacije«, to, da znanost osvobaja ljudi, da omogoča komunikacijo in nam s tem lajša življenje. Tega Heidegger verjetno ne bi nikoli sprejel. Gledano celovito, Vattimo znanost obravnava predvsem pod vidikom uporabnosti, epistemološko pa ima zanj status interpretacije, ki je trenutno intersubjektivno veljavna, sprejeta, obča, toda nič več kot vladajoča interpretacija.

Rad bi se vrnil k temu, o čemer je govoril Gorazd. Kako to, da Vattimova interpretacija dosega tako plavzibilnost? Kako to, da se Vattimo zdi glasnik mnogih, ki se prepoznajo v tej interpretaciji? To se mi zdi res zelo močan moment, ki sproža vprašanje, ali in koliko je njegova interpretacija izziv krščanstvu. Gre pravzaprav za apologijo nekega dru-



gačnega krščanstva, v kateri ta interpretacija doživi svojo plavzibilnost? Ali dejstvo, da nagovarja veliko ljudi, da o njej obstaja širok konsenz, potrjuje ali vsaj povečuje njeno resničnost? Glede na Vattimovo epistemologijo bi bilo treba odgovoriti pritrdilno. Takšen zagovor »faktičnosti« pa bi zadeval tudi drugo, uradno krščanstvo, ki po svojem lastnem dojemanju doživlja neuspehe, saj se njegova nekdanja razširjenost in navzočnost v družbi manjšata. Vattimo nekoliko cilja na to, saj omenjeno dogajanje dela vprašljivo resnico uradnega krščanstva oziroma njegove interpretacije.

**VID SNOJ:** Tudi jaz bi se rad vrnil k temu, kar je nekaj replik prej kot vprašanje postavil Gorazd, namreč zakaj se Vattimo sam (ne le mnogi drugi) v množstvu različnih interpretacij krščanstva odloča za svojo lastno, zakaj meni, da je njegova interpretacija prepričljivejša od drugih. Na misel mi prihaja dvoje – in oboje je v zvezi z (večjo) razumljivostjo. Eno je to, da je bilo krščanstvo v diskurzih modernosti zmeraj interpretirano kot nekaj, od česar se je treba ločiti, po Vattimu pa samo sproža ločevalne procese modernosti. Kenozo namreč vpeljuje in s tem tudi že *pojasnjuje* pojav sekularizacije kot modernega procesa. Drugo – spet v zvezi s kenozo, in sicer kot prvo sekularizacijo – pa je, da če se Bog v njej naredi popolnoma razumljivega, tudi zgodovina, ki poteka od tam naprej, dobi možnost, da postane *razumljiva v celoti*. Te druge trditve, se opravičujem, zdaj ne morem izpeljevati. Vendar: kdor razume zgodovino, razume, kako se vrti svet. Razume dogajanje sveta, »sekulariziranje«.

**BRANKO KLUN:** Samo kratek medklic: v nekem intervjuju Vattimo priznava, da je to, kar sam počne, varianta razvodenelega hegeljanstva, *verwässerter Hegelianismus*, s to temeljno razliko od Hegla, da pri njem ni absolutna.

**IGOR ŠKAMPERLE:** Žal mi je, da sem zaradi obveznosti na fakulteti zamudil na pogovor in da mu nisem mogel slediti od začetka. Zdi se mi, da je bilo vprašanje, koliko je Vattimo sploh izziv za krščanstvo, dobro postavljeno. Sam bi

dodal, da toliko, kolikor je pač sprejemljiva njegova interpretacija. Izziv za krščanstvo je danes svet sam, kar se kaže tudi prek Vattimove interpretacije in njegovega – recimo osebne – razumevanja krščanstva. Za krščanstvo, za Cerkev je svet, kot se zdaj razvija, spet nov, na novo postavljen izziv.

Z velikim navdušenjem sem bral Vattimovo knjigo in sem vesel, da jo imamo v slovenskem prevodu. Tudi naslov se mi zdi dober: *Mislim, da verujem*. Branje je tekoče in pri-tegne, na primer gesta vrnitve h krščanstvu prek pojma *pietas*. Vattimo kot filozof hermenevtike, ki se s *pietas* ozira k tradiciji krščanstva, pravi, da evangeljske zapovedi lahko strnemo v dve temeljni. V zapoved ljubezni: »Ljubite se med sabo, kakor sem vas jaz ljubil.« In drugo zapoved: »Jaz sem z vami, sem med vami, sem prisoten.« To zelo nagovarja sodobnega duha časa.

Imam pa zadržek, ki ste ga v pogovoru odlično locirali, ko ste govorili o Vattimovem razumevanju sekularizacije. *Kénosis* tudi sam razumem drugače. Že judovstvo je sekularizirano, krščanstvo pa je zaradi učlovečenja, antropološko in zgodovinsko gledano, verjetno res najbolj sekularizirana religija. Vendar mislim, da je v jedru *kénosis*, mističnega vélikega petka, še nekaj povsem drugega. Zgodila se je drama, ne le v svetu z Božjim učlovečenjem, ampak tudi v Bogu samem. S tem dejanjem je bilo pravzaprav na novo postavljeno sorazmerje, sopripadnost sveta in božjega oziroma Boga.

Zadržek imam, predvsem kar zadeva redukcijo Boga oziroma Kristusa na načela: Ljubimo se in ustvarjajmo etični svet, kajti pri tem je Bog z nami! Mislim, da je Bog vendarle drugost sveta in da je to v jedru krščanstva. Bog je z nami prek bogoslužne daritve, prek molitve, ni pa ga v svetu, ni ga tukaj – ali pa je le kot tisti, ki ga spoznavamo kot Drugega. To podoživljam tudi s svojo osebno izkušnjo božjega, lahko v intimni molitvi. Gre za prisotnost drugosti tako v zgodovini kot v *svetu* – in v to verujem.

**BRANKO KLUN:** Rad bi se navezal na tvoje besede, Igor, zlasti glede drugosti. Tu se mi zdi pri Vattimu največji de-

ficit. Sam sem se vprašal, kaj bi pomenila verska praksa na pol vernega Vattimovega kristjana? Omenil si besedo *pietas*, ki jo Vattimo povezuje s Heideggrovo *Andacht*, *andächtige Haltung*, »držo pobožnosti«, ki se etimološko opira na *Andenken*, »spominjanje«. To ni heglovska spekulativna *Andacht*, temveč spoštljivo spominjanje, temeljna pobožnost v pomenu spoštovanja tega, kar nam je bilo izročeno (izročilo, zgodovina), kajti to je edino obzorje, v katerem se gibljem, to so tiste interpretacije, ki meni omogočajo zdajšnje interpretiranje – toda to je tudi vse. Vattimo ima do krščanstva dejansko pieteten odnos. Pravi, da gre z veseljem v cerkev, še zlasti poslušat latinsko mašo, ker tam čuti posebno vzdušje, ker je to del njegove zgodovine. Do tu seže njegov religiozni akt. Toda jaz bi se vprašal, ali lahko moli oziroma ali lahko moli drugače kot tako, da se zaveda, glej, zdaj pa molim, s tem se »pobožno spominjam« svoje mladostne vernosti, sem v spravi s svojo krščansko zgodovino. Mislim na molitev, ki je pravzaprav stanje absolutne iskrenosti sebe. Pravzaprav je vseeno, ali to razumemo kot religiozno ali ne: gre za govor kot govor, ker ne uporabljam besed Davida ali pa koga drugega, temveč svoje besede. Ali se Vattimo lahko besedno obrne na kaj? On bi rekel, seveda, jaz sem naklonjen krščanstvu, na novo sem ga našel, zdaj ga sprejemam, prej sem na neki način taval proč, ker sem menil, to je staro – zdaj pa ga sprejemam, ampak kako ga sprejemam? Ja, tako, da pač sprejemam njegove temeljne postavke za boljše življenje – spet zelo plavzibilno, toda kje je tisti temeljni akt, religiozno izkustvo drugosti?

**BOJAN ŽALEC:** Ob pojmu »boljšega življenja« ali »dobrega življenja« lahko začnemo govoriti o problemu koherentnosti Vattimovega predloga. Frivolnost, poljubnost, lahkotnost odzvanjajo kot misel, ki ji gre za boljše življenje. Vattimo se vprašuje: Ali krščanstvo ali Grčija, ali Atene ali Jeruzalem? in odgovarja: Krščanstvo. Etika dobrega življenja je tipično antična etika, medtem ko je etika krščanstva po mojem mnenju vendarle v jedru etika klica, etika odpo-

vedovanja, etika ljubezni. Etik dobrega življenja se, tako kot Aristotel, usmerja k pogojem dobrega življenja. Govor o njih prežema njegovo etiko. Človek mora biti dovolj kreposten in tudi zadosti lep, zdrav ..., da ima dobro življenje. Tega doživljanja pa ne prežema žrtvovanje, darovanje, ki je jedro krščanstva. Nazaj k Vattimu: njemu gre za dobro življenje, »nej bo kul, ne«; poslušamo Bacha, Gospodovo trpljenje, za zabavo, za dekoracijo, kot se je izrazil Zorko Simčič v *Odhojenih stopinjah*. Ali je to združljivo z odločitvijo »Ne, Atene!«, se pravi z »ne« etiki dobrega življenja? Če rečemo »ne« še etiki klica, »ne« etiki odpovedi, »ne« darovanju, »ne« žrtvovanju, ali res še kaj (sprejemljivega) ostane? Kaj? Če pa rečemo »da« darovanju v krščanskem pomenu, potem govoriti, da sta svet ali življenje »kul«, ni ravno ustrezno.

**GORAZD KOCIJANČIČ:** To je simpatičen problem, ja. Vattimo kenoze pravzaprav sploh ne razume v krščanskem pomenu, ampak gre pri njem bolj za modifikacijo nekakšnega gnosticizma. Zato ima tudi njegovo utemeljevanje permisivnosti podobno strukturo kot v libertinski gnozi: Absolutno vstopa v končnost kot princip, ki praktično ne zahteva ničesar. V krščanstvu je s tem drugače: kenoza Boga, radikalna kenoza je *križ* in križ je v krščanski metaforiki poleg najkonkretnejše trpkosti smrtne bolečine tudi čas teme, duhovne noči, skušnjave. Vendar to ne pomeni, da je s krščanskega stališča ta tema, ta noč na neki način posvečena, ampak da se Bog sam skriva v njej – in razkriva ravno v *boju* s temo: v njo se poda in jo premaga z vstajenjem kot absolutna »Svetloba«. Kot pravi apostol Janez: »Bog je luč in v njem ni nobene teme« – skratka, v Absolutnem ni nikakršnega zla, ki ga vidimo v svetu. Krščanstvo se je vedno razumelo kot preseganje teme v svetu, kot odrešenjsko izganjanje mraka zla in greha. Na različne načine, zakramentalno, duhovno, etično. Zakaj se je sploh razširilo? Ravno zato, ker so ljudje, ki so v pozni antiki izpovedovali krščansko vero, živeli drugače od večine, ker so s svojim načinom življenja predstavljali dejansko alternativo življenj-

skim manifestacijam zla – in bili s tem svojim drugačnim življenjem prepričljivi. Pri Vattimu pa dobimo občutek, da posvečuje vse, da je princip kenoze zanj posvetitev celotnega življenja – prav takega, kot se kaže. Etika v bistvu ni potrebna, delajte, kar hočete, samo da ljubite, Bog se je učlovečil, prinašam vam dobro novico, da je vse, kar počnete, v bistvu dobro. Jasno je, da je takšna – seveda napačna – interpretacija Avguštinovega »Ljubi in delaj, kar hočeš« ena od zadev, ki jih človek še kako *hoče* slišati. Pravo krščanstvo je zoprna zadeva, tam težijo: tega ne smeš, onega ne smeš, tretje moraš, četrto je bolje, da počneš, čeprav ti ne leži, in tako naprej. Vablljivo je to odstraniti z enim zamahom in reči, bistvo krščanstva je povsem drugje, vse te zapovedi in prepovedi, nasveti in svarila so nanosi cerkvene tradicije. A na žalost zadeva ni tako preprosta.

**ANTON STRES:** Se strinjam. »Ljubezen« ni edina pomembna beseda v Novi zavezi. Druga beseda, ki je takoj za »ljubeznijo« in ji šele daje pravi pomen, je »spreobrnjenje«. Pri Vattimu pa ni prostora za spreobrnjenje, ni izzivalnega Drugega, Drugega, ki kliče drugam, ni treba postati drugačen.

Drugačen in resnično drugi je tisti, ki me drugači, ki me meče s tečajev. To je križ, odpoved samemu sebi. Jezus je rekel: Kdor svoje življenje rešuje, ga bo izgubil, tisti, ki ga je pripravljen izgubiti, ga bo našel. To je po moje bistvo krščanstva. Sam Bog je Trojica, se pravi izgubljanje in najdevanje vsake izmed treh Božjih oseb, ki so čiste relacije. Tudi v Bogu samem, ne samo v svetu in v zgodovini, je darujoče bivanje, podarjanje drug drugemu in v tem podarjanju ohranjanje samega sebe in potrjevanje bivanja samega sebe v treh osebah.

Kot rečeno, »spreobrnjenje« je poleg »ljubezni« druga ključna beseda evangelija oziroma krščanstva in tudi »ljubezni« daje pravi pomen. Kenoza je odpoved sebi. Zgodba o Jezusovih skušnjavah je zame izredno pomembna. Jezus doživlja skušnjave. Kaj so skušnjave? Gre za to, da svojega

učlovečenja ne bi vzel do konca zares, da bi si prihranil malo svoje božanske prednosti, da mu ne bi bilo treba biti do konca človek, se pravi do konca nemočen in šibek. Da bi si kruh delal tudi iz kamna, da bi lahko skakal z vrha templja in ne bi bil podvržen silam gravitacije in, seveda, da bi gospodoval vsemu svetu. Da bi ostal na pol poti v svoji odpovedi vsakemu prilaščanju, vsaki posesivnosti. Dejanska razlastitev in odpoved sebi se potem dovršita na križu. Brez vsega tega ni krščanskega pojmovanja ljubezni. Vsako pojmovanje ljubezni, ki hoče iti mimo tega, zgreši. Krščanska ljubezen ni samo čustvo, ni samo »Imejmo se radi«.

**GORAZD KOCIJANČIČ:** Vznikne pa še drug problem: v podtonu Vattimovega oznanjevanja dobre vesti je navzoče (zdaj tudi sicer široko razširjeno) prepričanje, da je krščanska etika, kaj šele asketika, v bistvu zatiranje naše narave. To Vattimo nekako predpostavlja – v ozadju je seveda travmatična osebna izkušnja –, ne da bi si postavil vprašanje o pravem *smislu* etike oziroma askeze. Na nekem – precej pomembnem – mestu knjige zelo značilno, ironično zapiše: »No ja, kdo bo rekel, da tole pišem pač zaradi svojih ‚strasti‘«. In ne pomisli, da bi si kak bralec lahko mislil: »Res, kakšen cerkveni oče bi že rekel, da marsikaj pišeš zaradi svojih strasti, še pomembneje za filozofijo samo pa bi bilo, če bi si postavil vprašanje, kaj sploh so ‚strasti‘«. Kaj je ta celotna sfera utrpevanja, patosa, ki je po nauku cerkvenih očetov skrita v ozadju sleherne asketsko neočiščene misli? Vattimo se o tem seveda ne sprašuje, ne postavi si vprašanja o smislu tradicionalne krščanske etike in askeze. Zato se tu bojuje proti nasprotniku, ki ga ne definira in pravzaprav *ne misli*.

**ANTON STRES:** Asketično načelo lahko človek kdaj tudi zlorabi v razmerju do sebe ali do drugih, lahko ga zlorabi za zatiranje človeka v sebi ali drugih. Izvirno pa ni mišljeno tako. To je tako, kot če kdo enači zahtevo po spoštovanju pravil z nasiljem. To ni isto. Pravila in zakoni, ki jih nujno terja vsako življenje v skupnosti, niso nujno nasilje.

**BORIS ŠINIGOJ:** Tudi jaz bi se na kratko oglasil. Branko poudarja, da Vattimo vse vidi kot interpretacijo, skratka, da ta hermenevtični moment prevladuje v njegovi knjigi. Gorazd pa pravi, da v njej velikokrat najdemo mesta, kjer se zateka k nekakšni retoriki, kjer prekriva neke stvari, s katerimi se ne bi rad soočil, jih ne poskuša razumeti, jih zaobide. Z vsem tem se strinjam, vendar se mi zdi, da je tisto nosilno, kar je vsaj mene pritegnilo v tej knjigi, to, da Vattimo vendarle tvega, da bi izpričal neko svoje izkustvo, ki ni interpretacija, ki ni zgolj retorika ali pa, recimo, izmi-kanje srečevanju s krščanstvom, ampak ponovno odkrivanje nečesa, kar ga privlači v krščanstvu samem, kakor koli ga pač razume. Odkrivanje nečesa izvirnega, kar je krščanstvo samo. Morda se tega spominja iz otroštva, kot pravi Branko, ampak če se ne motim, je v knjigi zapisal, da je še kot študent prakticiral vero, skratka, vstajal zelo zgodaj zjutraj in hodil k maši. Zato menim, da ga v temelju vendarle vodi neko izkustvo, recimo izkustvo bližine Boga, navzočnosti Kristusa v svetu, v kakršnem pač že je. In kritika, ki jo je prej izrekel Gorazd – da gre pravzaprav za nekakšno gnozo, češ svet je, kakršen je, bodimo kratko malo prijazni in živimo v takem svetu, kot je, ni ga treba spreminjati in posegati vanj –, tudi ne vem, ali čisto drži, če vzamem zares, kar Vattimo potem izlušči kot bistvo krščanstva, kot je omenil Igor, namreč to, da se je treba ljubiti med seboj, ko nekje citira svetega Avguština, ki pravi: »Ljubi in delaj kar hočeš.« Če vzamem ta »ljubi« zares – ne da so to neka čustva, da si pač ljubitelj cvetja v neki komuni ali kaj takega, ampak da zares ljubiš –, je to pravzaprav najtežje. Prav to potegne za sabo spreobrnjenje, saj drugače ne moreš ljubiti. Torej: čeprav se Vattimo na nezaveden način dotika teh, recimo, izluščenih jeder krščanstva, je tisto, kar v njegovem izkustvu navdušuje, vendarle možnost srečevanja s krščanstvom. To možnost odpira vsem tistim, ki jim je to plavzibilno ali pa sprejemljivo, da svoje lastno srečevanje s krščanstvom nekako poglobi-jo prek omenjenega izročila, se pravi, prek »Ljubi in delaj,

kar hočeš«. Vendar če zares ljubim, ljubim tudi sovražnika, ljubim pravzaprav tako, da moram zapustiti samega sebe, skratka, moram se dobesedno spreobrniti in na novo odkriti, kaj krščanstvo pravzaprav je. Se pravi: če vse retorične zastranitve in zvajanje krščanstva na sekularizacijo postavim v oklepaj in poiščem tisto jedro, ki vsaj mene osebno nagovarja v Vattimovi knjigi, se mi zdi, da je dragocena. Čeprav morda vsebuje tudi mnogo pasti, vendarle ponuja dobrodošel izziv, ki je z gledišča krščanstva samega nekako zdrav v tem pomenu, da se velja osredotočiti nanj.

**BRANKO KLUN:** Če smo Vattima postavili pred filozofsko sodišče in smo strogi do njega, ne sme nastati občutek, da degradiramo vse njegove misli, ki so zelo dragocene. Tako bi za večjo uravnoteženost rad izpostavil Vattimovo veliko, včasih skoraj ganljivo senzibilnost za nasilje. Gre za središčno stvar, ki ostaja nenehna naloga za krščanstvo. Z »nasiljem« mislim na vse, kar je povezano z neko močjo, in zgodovina civilizacije in tudi krščanstva je zgodovina naraščajoče senzibilnosti in čedalje večjega osvobajanja od nasilja, ki se razodeva tudi na zelo subtilnih, premalokrat reflektiranih ravneh. Ne nazadnje je Vattimov diskurz, njegov osebni »outing«, pravzaprav pledoaje za večjo senzibilnost glede nasilja. Glede tega je treba vedno imeti odprta ušesa, in tudi krščanstvo bo moralo v tej senzibilnosti še precej napredovati.

Sam bi rad omenil še eno dimenzijo, ki je nocoj nismo obravnavali, ker smo se osredotočili na Vattimovo razumevanje krščanstva. Vattimova misel prinaša s seboj tudi pomembne implikacije za sodobno filozofijo, za postmoderno, kajti njegova teza je, da so tu pri delu krščanski impulzi. Čas nam ne dopušča razvitja te pomembne tematike, vendar je zanimivo, kako Vattimo postavlja pod vprašaj samozavestnost in avtarknost filozofije. Zlasti postmoderna filozofija navadno zviška gleda na krščanstvo in ga ima za konservativno, pri tem pa je odsotna vsakršna refleksija o tem, koliko je krščanstvo vplivalo na vznik prav te postmetafizične oziroma postmoderne misli.



**MATJAŽ ČRNIVEC:** Morda najprej samo kratka replika na to, Gorazd, kar si prej rekel glede skušnjave lahkega krščanstva. Tudi Vattimo se tega zaveda. In tistega, kar si prej govoril o njegovem diskurzu. Takole se sprašuje: »Ali mar skušam z nekim preveč lahkim krščanstvom nadomestiti tistega strogega« (str. 61), potem pa odgovarja: »Ne gre torej za lahko, temveč za prijateljsko krščanstvo,« in postavi nekaj drugega.

Sam menim, da se da prav s krščanskega gledišča pozitivno razumeti Vattimov pristop, in sicer kot iskanje in ubesedenje neke drugačne krščanske govorice. Ker če pogledamo v knjigo – to, kar ga najbolj moti, je dogmatičnost, nekakšen aristotelizem, tako sem vsaj jaz doživljal branje njegove knjige. Se pravi, da ga moti čisto formalna deklarativnost, ki je v krščanstvu veljala v zadnjih stoletjih. Ni to bistvo krščanstva, ta jezik krščanske teologije. Vattimo uvaja v krščansko govorico drug pristop. Jeziku krščanske teologije nasprotuje, in mogoče ga ravno zaradi tega odnese predaleč, v neko drugo skrajnost, vendar po svoje še vedno vztraja pri Bibliji. Vse, kar počenja, celo poskuša podkrepiti z Biblijo samo, s kenozo, povsod se skuša nekako navezati na Novo zavezo.

Kar zadeva vprašanje nasilja, se mi zdi Vattimovo mešanje ravni po svoje upravičeno ravno zato, ker se ukvarja s problemom, ki ni samo filozofski, samo teološki, samo političen, ampak zajema vse skupaj. Gre za poskus govora, ki je drugačen, vendar še vedno krščanski, in ki predvsem stopa v nasprotje z »močnim« krščanstvom, ki je delovalo prek oblasti in se uveljavilo v zgodovini. To je tudi političen problem. Govorim konkretno o krščanstvu, kakršnega poznamo od Konstantina, se pravi od 4. stoletja naprej, o krščanstvu, ki je tako ali drugače stopalo v razmerje do oblastnih struktur. Vattimo pa izhaja iz evangeljskega izročila, v katerem je to razmerje vsaj problematično, če že ne kaj drugega. Zato se mi zdi, da je pri njem mogoče prepoznati avtentično krščansko govorico, ki pa je mogoče ravno zato,

ker je v tako drastičnem navzkrižju s tem, kar je bilo prej, po svoje pač zašla v druge skrajnosti. V nekaterih točkah ga je zelo lahko spodbiti, ker kratko malo ne vzdrži resne sveto-pisemske eksegeze.

**GORAZD KOCIJANČIČ:** Ampak samo če spodbiješ, ni česar ne narediš. Do zdaj smo pokazali že precej lastnosti, po katerih se Vattimov diskurz razlikuje od tradicionalnega. Vendar bi se rad še enkrat vrnil k svoji tezi in jo – po vsem povedanem – dopolnil. Vattimo nam na zelo subtilen način, tudi prek naših odzivov na njegovo pisanje, kaže, da ima prav – in da ga v tem potrjujejo prav naši zavračajoči odzivi. Naši negativni odzivi na to, kar piše, po njegovem samo dokazujejo, da to, kar trdi, ne neki način drži. Dokazujejo, da je naša tradicionalna razlaga krščanstva še vedno *samo interpretacija*, in sicer ne kaka kvaziobjektivno kolektivna, ampak *vedno osebna in zasebna* interpretacija. Na filozofski ravni pa je problem, ki nam ga postavlja njegova knjiga, predvsem tale: kako lahko nekdo, kdor koli za svojo interpretacijo predpostavi višji status, položaj na drugi ravni, meta-status?

Naj samo nakažem, v čem je po mojem tu velika težava – in kje morebiten izhod iz zagate. Celoten Vattimov diskurz je nedvomno ontološki. Vrti se znotraj biti, njegov doseg je pač mišljenje tega *essere* – in ostaja zaprt za kar koli onstranbitnega. Zato nikoli niti ne pride do vprašanja, ali obstaja tudi interpretacija metaontološkega. Toda ali ni sama dimenzija radikalno Drugega, mističnega Niča, ubesedenega v paradoksu, se pravi vse, kar Vattimo briše iz svojega razmisleka, ravno simbolični pokazatelj, ki razklepa sfero ontološkega v nekaj, kar se ne da več imenovati z besedami? Tu se začnejo temeljna vprašanja. Po drugi strani pa – kakor rečeno – Vattimov diskurz sam po sebi postavlja pomembno vprašanje, na katero bi lahko odgovorili šele, če bi razvili neko novo antropologijo, epistemologijo in ontologijo. Iz česa vznikata to, da se mi nekaj dejansko zdi táko, kot se mi zdi? Kaj pravzaprav pomeni to, da se mi svet kaže

na tak in ne na drugačen način? In kaj pomeni eksplikacija tega sveta v nekem diskurzu? Kaj pomeni to, da se v razumevanju krščanstva vzpostavlja nekakšen »mi«, prva oseba množine, za katero krščanstvo ni samo neka doktrina, ampak epifanija struktur realnosti? Se »nam« to zgolj kaže? Ali pa gre za nekaj drugega? In – nadalje – kakšen je status Vattimovega (ali kakšnega podobnega, v sodobni filozofiji jih mrgoli) diskurza v tako premaknjenem obzorju? Je zgolj »lažen«? Ali »resničen«? Ali pa ni ne eno ne drugo? Ali naše kategorije sploh še ustrezajo za njegovo deskripcijo? Gotovo je ta diskurz na neki način avtentičen – in vendar tudi na neki način globoko zavajajoč in bloden. In tega niti-enoniti-drugo ni več mogoče misliti v okviru tradicionalne logike in ontologije.

**BRANKO KLUN:** Mislim, Gorazd, da si zelo dobro izpostavil probleme. Po mojem mnenju Vattimo ne more sprejeti nobenega preboja iz tega. Tudi če govorimo o paradoksu ali o nečem onkraj biti, je z Vattimovega stališča to spet interpretacija. Tako da ni nobenega preboja ven, temveč le, kako biti in ostati notri. To pa ne pomeni nič drugega kot – kako (o)stati v zgodovini. Ob tem se moram zavedati omejenosti zgodovinskega izročila, ki mi je predano, hkrati pa tudi svobode svoje interpretacije, ko s tem izročilom ravnam in ga izročam naprej. Tu ni nobenega izstopa, nobenega pogleda od zgoraj ali od kod drugod. Vse skupaj se dogaja samo v tem toku.

**ANTON STRES:** Ali niso tega trdili že stari skeptiki?

**BRANKO KLUN:** Tudi – ali pa, kot sem že prej rekel, neke vrste heglovstvo. Ker pravzaprav ne moreš z mislijo premagati misli.

**ANTON STRES:** Ali niso stari filozofi skeptike pobijali ravno s tem: če je vse skeptično, vsaj to ni skeptično, da je vse skeptično?

**BRANKO KLUN:** Vattimo bi rekel, da sploh nima kategorije absolutne resnice, temveč da je vedno neka interpretacija in da se je treba zavedati interpretativnosti vsega dogajanja.

Resnica je torej le še interpretacija. Resnica je neko dogodje, kar pomeni, da ni nobena fiksacija, ni nekaj, kar bi bilo presežno, temveč se dogodi, pa tudi »odgodi«.

**ANTON STRES:** Ampak tak proces je resnica.

**BRANKO KLUN:** Ja, bi rekel, dobro, lahko rečem, da je resnica, ampak hkrati lahko to izjavo takoj ošibim in rečem, malo je resnica, malo ni resnica, tako da oboje funkcionira.

**ANTON STRES:** V vsaki interpretativni situaciji je trikotnik: jaz, ti in referent, svet. Dva govorita o nekem tretjem, o referentu, na katerega merita.

**BRANKO KLUN:** Toda postmoderna ravno tega referenta ne sprejema kot neke objektivne danosti in pravi, da gre pri tem, kar je referent, že za neko soglasje, za nekaj, kar je rezultat zgodovinskega izročila in nas že vnaprej pripravi, da to vidimo kot tako. Tako bi rekel, Gorazd, da je ravno v tem problem, ali se da razkleniti Vattima od znotraj.

**GORAZD KOCIJANČIČ:** Mene pri Vattimu moti – po smislu podobno temu, kar si povedal – nekakšen kolektivizem. Čisto na začetku knjige, recimo, beremo stavek: »Tistemu, ki ponovno odkriva krščanstvo, izhajajoč iz teh izkušenj, ki po novem ne pripadajo samo filozofom, ampak vsakemu, ki živi v pluralistični stvarnosti postindustrijske družbe ...« Tu je lepo vidna žalostna gotovost misli, ki je prepričana, da ima uvid v izkušnjo slehernika. To seveda ni samo Vattimova bolezen, to je mnogo širši problem filozofije – in ne samo filozofije: mnenje, da zmoreš postavljati pogoje, kako naj drugi doživljajo svet, kaj naj za njih obstaja, kaj naj bo resnično in kaj navidezno. Da veš, kaj se jim kaže. To se mi zdi velika *hýbris*.

**BRANKO KLUN:** Nasilje ...

**GORAZD KOCIJANČIČ:** Ja, ampak ponavljam, ne gre samo za Vattimov problem. Kaj je, recimo, Heideggrova eksistencialna analitika, če ne ista pretenzija? Kaj na primer psihoanalitično shematiziranje duševnega in duhovnega življenja? Pri še tako različnih mislecih se pojavlja enaka – je

sploh treba reči, da povsem neutemeljena? – gotovost, da lahko jaz, kot mislec, prek analize samega sebe in svojega sveta spoznam in opredelim strukture, ki določajo bivanje in notranje življenje vsakega človeškega bitja – in še več kot človeškega, če, recimo, pomislimo na univerzalistično pretenzijo izraza *Dasein*.

**IGOR ŠKAMPERLE:** Vprašanje – ali se ni Vattimov obrat znotraj postmoderne filozofije k veri, religiji, se pravi prek pobožnosti in *pietas* h krščanstvu, zgodil prav zato, ker poleg tega, da mu je njegovo izročilo najbližje zaradi tradicije in tako naprej, krščanstvo kot religija nosi vzgib stopiti iz ...

**BRANKO KLUN:** Ne, jaz mislim – če nekoliko po svoje interpretiram –, da gre pri Vattimovem obratu k religiji za spravo s tistim delom njegove lastne zgodovine, s katerim v svoji filozofski zgodovini dolgo časa ni vedel kaj početi. Vendar do te sprave ni prišlo tako, da bi se vrnil v naročje krščanstva. Nasprotno, krščanstvo drugače razlaga in to mu omogoča, da ga prizna ne le kot del samega sebe, temveč tudi kot del celotne kulture. Do njega nenadoma dobi spoštljiv odnos, ker v njem prepozna nekaj, kar je odkrival že v filozofiji. Vattimo gre torej nazaj h krščanstvu in se vpraša, ali ne morem tega izročila, ki sem ga nekoč interpretiral zelo ozko, tako kot so mi rekli drugi, zdaj interpretirati široko kot zapoved ljubezni, kot sporočilo emancipacije. In krščanstvo pri njem ni naključno. Kajti edino je, bi rekel, zmožno univerzalnosti. Zakaj univerzalnosti? Ker je edino krščanstvo tisto, ki se sekularizira, ki se odpove sebi. Kenoza se odpove sebi zato, da napravi prostor vsem. Zato je krščanstvo tako pomembno, ker drugemu ne vsiljuje sebe, temveč sebe »ošibi« in tako omogoči drugega. Kjer koli se dogaja ta etika ljubezni kot nenasilja, gre po Vattimu za rezultat delovanja krščanskega izročila, gre tako rekoč za kristjane. Vattimov *ritorno*, »vrnitev«, torej ni spet najdeno prejšnje krščanstvo, temveč gre za vrnitev na neki čisto drugi ravni.

**ANTON STRES:** So to anonimni kristjani?

**BRANKO KLUN:** Skoraj bi lahko tako rekli. Vattimo bi rekel, da tisti, ki ljubi, ki živi etično, pravzaprav udejanja krščansko izročilo. Sicer pa se bojim, da smo že presegli predvideni čas pogovora.

**PAVEL FAJDIGA:** Osebno si ne želim končati večera, a žal se nam je čas iztekel. Našima gostoma in vsem drugim se zahvaljujem za izredno zanimiv pogovor in vas vabim na kozarec vina.







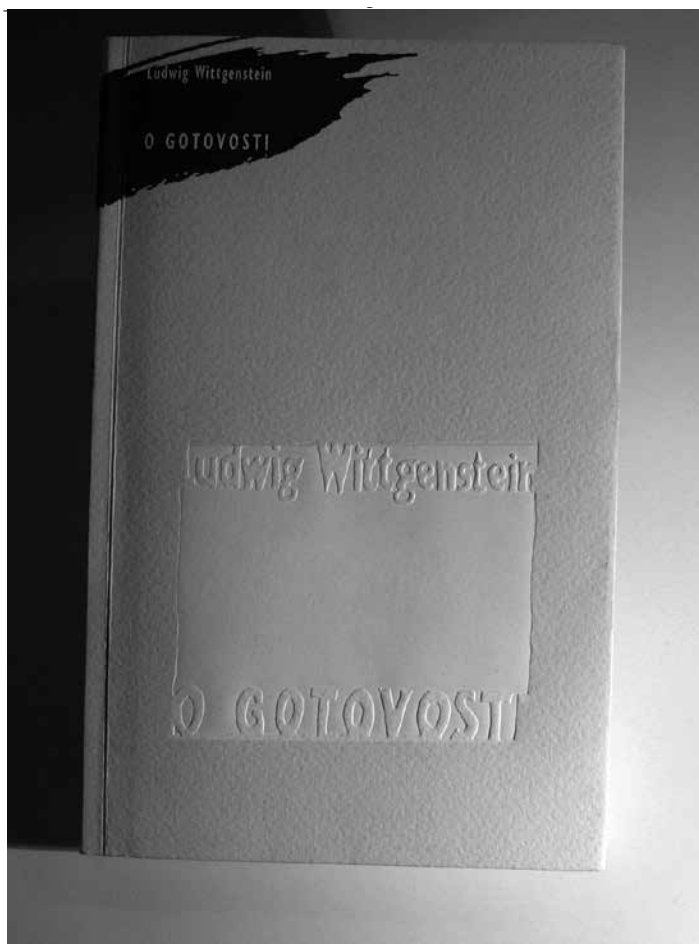


Izhodiščno vprašanje za razpravljanje ob knjigi  
Ludwiga Wittgensteina  
*O gotovosti:*

»Kako je mogoče dvomiti?«

Uvajalec večera  
DR. BORUT CERKOVNIK

10. november 2005



Ludwig Wittgenstein

*O gotovosti*

Prevedla Amalija Maček Mergole, spremno besedo napisal Bojan Žalec

Ljubljana: Društvo Apokalipsa, 2004

## IZBRANI ODLOMKI

18. »Vem« pogosto pomeni: imam prave razloge za svojo izjavo. Če torej drugi pozna jezikovno igro, bi soglašal, da jaz to vem. Drugi mora biti sposoben, da si, če pozna jezikovno igro, predstavlja, *kako* nekdo lahko ve nekaj takšnega.

19. Izjavo »Vem, da je tu ena roka« lahko torej nadaljujemo – »to je namreč *moja* roka, ki jo gledam«. V tem primeru razumen človek ne bo podvomil o tem, da jaz to vem. – Pa tudi idealist ne; temveč bo rekel, da mu ni šlo za praktični dvom, ki je sedaj odpravljen; temveč za to, da za tem dvomom obstaja še nek drugi dvom. – Da gre za *prevaro*, moramo pokazati na drugačen način.

23. Če ne vem, ali ima nekdo dve roki (na primer, ali so mu ju amputirali ali ne), bom verjel njegovemu zagotovitlu, da ima dve to ve, lahko zame to pomeni le, da se je lahko prepričal o tem in da torej njegove roke niso, na primer, prekrite z odejo ali ovite v povoje itd. Da verjamem verodostojnemu, izhaja iz tega, da mu priznavam možnost, da se je prepričal. Kdor pa pravi, da (morda) ni nikakršnih fizičnih predmetov, tega ni storil.

24. Idealistovo vprašanje bi se glasilo nekako takole: »S kakšno pravico ne dvomim o obstoju svojih rok?« (In odgovor na to ne more biti: »Vem, da obstajajo.«) Kdor pa sprašuje na tak način, je prezrl, da dvom o kakršnemkoli obstoju deluje le v jezikovni igri. Da bi torej morali najprej vprašati: »Kakšen pa naj bi bil takšen dvom?« in ga ne bi smeli razumeti kar tako brez nadaljnega.

35. Toda ali si ne moremo predstavljati, da ne bi bilo nikakršnih fizičnih predmetov? Ne vem. Pa vendarle je izjava »Fizični predmeti obstajajo« nesmisel. Naj bi bil to izkustveni stavek?

– Ali pa je morda *to* izkustveni stavek: »Zdi se, da obstajajo fizični predmeti«?

36. Poduk »A je fizični predmet« damo le tistemu, ki bodisi še ni razumel, kaj pomeni »A« ali kaj pomeni »fizični predmet«. Gre torej za poduk o uporabi besed in »fizični predmet« je potemtakem logični pojem. (Kakor barva, mera ...). Zato ni mogoče tvoriti stavka »Fizični predmeti obstajajo«.

Takšne ponesrečene poizkuse pa srečamo na vsakem koraku.

41. »Vem, kje me boli,« »Vem, da me boli *tukaj*« je prav tako napačno kot: »Vem, da me boli.« Pravilno pa je: »Vem, kje si se dotaknil moje roke.«

42. Rečemo lahko »Verjame, da je tako, vendar ni tako,« ne moremo pa reči »Ve, da je tako, vendar ni tako.« Ali to izhaja iz različnih duševnih stanj v primeru mišljenja in védenja? Ne. »Duševno stanje« lahko imenujemo nekaj, kar se izraža v tonu govora, v gesti itd. Bilo bi torej *možno* govoriti o duševnem stanju prepričanosti; in to je lahko isto, pa naj to vemo ali pa le zmotno mislimo, da je tako. Če bi menili, da bi morali besedama »verjeti« in »vedeti« ustrezati različni stanji, bi bilo tako, kakor da bi menili, da morata besedi »jaz« in imenu »Ludwig« ustrezati dva različna človeka, ker sta pojma različna.

43. Kakšen stavek je to: »Pri  $12 \times 12 = 144$  se *nismo* mogli zmotiti pri računanju?« To mora biti stavek logike. – Toda ali ne gre za isti stavek oziroma ali ni ta stavek nič drugega kot ugotovitev  $12 \times 12 = 144$ ?

44. Če zahtevaš pravilo, iz katerega izhaja, da se tu nismo mogli zmotiti pri računanju, potem se odgovor glasi, da se tega nismo mogli naučiti s pomočjo pravila, temveč tako, da smo se naučili računati.

45. *Bistvo* računanja smo spoznali, ko smo se učili računati.

46. Toda ali ni mogoče opisati, kako smo se prepričali o zanesljivosti nekega računa? Vsekakor! Vendar ob tem pač ne bo prišlo na dan nobeno pravilo. – Najpomembnejše pa je: ne potrebujemo pravila. Nič nam ne manjka. Računamo po pravilu in to zadostuje.

47. *Tako računamo.* In računanje je *to*. To, česar smo se npr. naučili v šoli. Pozabi na to transcendentno gotovost, ki se navezuje na tvoj pojem duha.

55. Je torej možna *hipoteza*, da vse stvari v naši okolici ne obstajajo? Ali ne bi bila podobna tisti, da smo se zmotili pri vseh računih?

61. ... Pomen besede je način njene uporabe.

Kajti beseda je *to*, česar smo se naučili, ko smo besedo prvič vključili v svoj jezik.

62. Zato obstaja ujemanje med pojmom »pomen« in »pravilo«.

63. Če si dejstva predstavljamo drugačna, kot so, določene jezikovne igre izgubijo svojo pomembnost, druge pa postanejo pomembne. In tako se, sicer postopno, spreminja uporaba besedišča nekega jezika.

64. Pomen neke besede primerjaj s »funkcijo« nekega uradnika. In »različne pomene« z »različnimi funkcijami«.

65. Če se spremenijo jezikovne igre, se spremenijo pojmi in s pojmi pomeni besed.

92. Lahko pa vprašamo: »Ali lahko ima nekdo tehten razlog, da misli, da Zemlja obstaja šele kratek čas, denimo šele od njegovega rojstva dalje?« – Če predpostavljamo, da so mu vedno tako govorili, – bi imel dober razlog, da o tem dvomi? Ljudje verjamejo, da lahko ustvarjajo pravila; zakaj potem nekega kralja ne bi vzgajali v veri, da se je svet začel z njim? In če bi se torej srečala Moore in ta kralj in razpravljala, ali bi lahko Moore resnično dokazal, da je njegovo prepričanje pravilno? Ne pravim, da Moore ne bi mogel spreobrniti kralja in ga pridobiti, toda verjetno bi šlo za posebno spreobrnjenje: kralj bi bil prisiljen, da drugače gleda na svet.

Upoštevaj, da se o *pravilnosti* nekega nazora včasih prepričamo na podlagi njegove *preprostosti* ali *simetrije*, tj.: da nas ti dve stvari pripravita do tega, da se pridružimo ne-

kemu nazoru. Nato preprosto rečemo: »Tako mora biti.«

100. Resnice, za katere Moore pravi, da ima o njih védenje, so takšne, o katerih, če govorimo mimogrede, imamo védenje vsi, če ima o njih védenje on.

101. Takšen stavek bi na primer lahko bil: »Moje telo ni nikdar izginito in se po določenem času spet pojavilo.«

105. Vsakršno preverjanje, vsakršno potrjevanje in ovržba neke podmene že poteka znotraj nekega sistema. Ta sistem pa ni neka bolj ali manj poljubna in dvomljiva izhodiščna točka vseh naših argumentov, temveč sodi k bistvu tega, kar imenujemo argument. Sistem torej ni toliko izhodiščna točka kakor življenjski element argumentov.

137. Tudi če bi mi najbolj verodostojna oseba zagotovila, da ve, da je tako in tako, potem se sam še ne morem prepričati o tem, da ona to ve. Le da verjame, da ve. Zato nas Moorovo zagotavljanje, da ve ..., ne more zanimati. Stavki, ki jih Moore navaja kot primere takšnih gotovih resnic, pa vsekakor so zanimivi. Ne zato, ker bi kdo vedel ali verjel, da ve, da so resnični, temveč ker vsi igrajo *podobno* vlogo v sistemu naših empiričnih sodb.

138. Tako na primer do nobenega izmed njih ne pridemo s pomočjo raziskovanja.

Obstajajo na primer zgodovinske raziskave in raziskave o obliki in tudi starosti Zemlje, ne pa o tem, ali je Zemlja obstajala zadnjih sto let. Seveda številni izmed nas slišijo, kar o tem času pripovedujejo njihovi starši in stari starši; toda ali se ne morejo motiti? – »Nesmisel,« bo kdo rekel, »le kako bi se ti ljudje lahko motili!« Toda, ali je to argument? Ali ni to le zavrnitev neke ideje? Kako pa je z opredelitvijo nekega pojma? Kajti če tukaj govorim o možni zmoti, to spremeni vlogo, ki jo v našem življenju igrata »zmota« in »resnica«.

139. Da bi določili prakso, ne zadostujejo pravila, temveč potrebujemo tudi primere. Naša pravila puščajo zadnja vrata odprta, zato mora tudi praksa povedati svoje.

140. Prakse empiričnega presojanja se ne naučimo tako, da bi se naučili pravil; *sodbe* nam vbijejo v glavo; prav tako kakor njihove povezave z drugimi *sodbami*. Vse *sodbe* se nam zato zdijo plavzibilne.

141. Če nekaj *verjamemo*, potem ne posameznega stavka, temveč celoten sistem stavkov. (Postopoma se nam jasni celota.)

142. Ne posamezni aksiomi, temveč sistem, v katerem se posledice in premise *medsebojno* podpirajo, je tisto, kar razumem.

144. Otrok se nauči verjeti celo vrsto stvari. Tako se nauči, na primer, delovati v skladu s tem prepričanjem. Postopoma si izoblikuje sistem tega, v kar (ali čemur) verjame, in v njem marsikaj neovrgljivo drži, drugo pa je bolj ali manj spremenljivo. Kar neovrgljivo drži, ne drži zato, ker je samo po sebi očitno ali jasno, temveč ker je tesno umeščeno v vse, kar ga obdaja.

151. Rad bi rekel: Moore ne *ve* tega, kar trdi, da *ve*, temveč to zanj trdno velja prav kakor trdno velja *zame*; to, da se nam zdi, da to drži, pa sodi k *metodi* našega dvoma in raziskovanja.

155. Človek se v določenih okoliščinah ne more *motiti*. (»More« je tu rabljen logično in stavek ne pravi, da človek v takšnih okoliščinah ne more reči ničesar napačnega.) Če bi Moore izrekal nasprotje tistih stavkov, ki jih proglašaja za gotove, bi ne le delili enakega mnenja z njim, temveč bi ga imeli za duševno motenega.

156. Da bi se človek lahko motil, mora že presojati v skladu s preostalim človeštvom.

159. Kot otroci se naučimo dejstev, na primer, da ima vsak človek možgane, in jim verjamemo. Verjamem, da obstaja otok Avstralija, ki je takšne in takšne oblike itd., verjamem, da sem imel prastare starše, da so ljudje, ki so se izdajali za moje starše, res bili moji starši itd. Te vere morda nikoli ne izrečem, morda niti nikdar ne mislim, da je tako.

160. Otrok se uči tako, da verjame odraslim. Dvom pride *po* verjetju.

225. Ne oklepam se *enega samega* stavka, temveč cele mreže stavkov.

232. »O vsakem posameznem dejstvu bi lahko dvomili, toda o *vseh* ne moremo dvomiti.« Ali ne bi bilo pravilneje, če bi rekli: »O *vseh* ne dvomimo.«

Da ne dvomimo o vseh, je pač način, kako presojamo, kako torej ravnamo.

238. Nekoga, ki bi rekel, da Zemlja pred njegovim rojstvom še ni obstajala, bi lahko spraševal dalje, da bi ugotovil, katerim mojim prepričanjem še nasprotuje. In potem bi se *lahko* zgodilo, da bi nasprotoval mojim temeljnim nazorom. Če bi bilo temu tako, bi moralo ostati pri tem.

Podobno bi se zgodilo, če bi rekel, da je nekoč že bil na Luni.

243. »Vem ...« rečemo, kadar smo pripravljeni navesti obvezujoče razloge. »Vem« se navezuje na neko možnost prikaza dejanskosti. Ali nekdo nekaj ve, je mogoče pokazati, ob predpostavki, da je o tem prepričan.

Če pa je tisto, kar verjame, takšno, da razlogi, ki jih lahko navede, niso nič bolj gotovi kot njegova trditev, potem ne more reči, da ve, kar verjame.

244. Če nekdo pravi »Imam telo«, ga lahko vprašamo: »Kdo govori skozi ta usta?«

247. Kako bi bilo, če bi zdaj podvomil o tem, da imam dve roki? Zakaj si tega sploh ne morem predstavljati? Kaj bi verjel, če ne bi verjel tega? Saj sploh še nimam sistema, v katerem bi takšen dvom lahko obstajal.

248. Znašel sem se na dnu svojih prepričanj.

In o tej nosilni steni bi skorajda lahko rekli, da jo podpira cela hiša.



249. Imamo napačno predstavo o *dvomu*.

250. Da imam dve roki, je v običajnih okoliščinah tako gotovo kot karkoli, kar bi lahko navedel kot očitni dokaz za to. Zato nisem zmožen, da bi pogled na svojo roko dojemal kot očitni dokaz.

255. Za dvom so značilne določene izjave, toda značilne so le v določenih okoliščinah. Če bi nekdo rekel, da dvomi o obstoju svojih rok in bi si jih vedno znova ogledoval z vseh strani in se skušal prepričati, da ne gre za odsev ali kaj podobnega, potem ne bi bili prepričani, ali naj to imenujemo dvom. Njegovo ravnanje bi lahko opisali kot dvomu podobno, toda njegova igra ne bi bila naša.

256. Po drugi strani se jezikovna igra postopno spreminja.

257. Če bi mi kdo rekel, da dvomi o tem, ali ima telo, bi ga imel za napol norega. Ne bi pa vedel, kako naj ga prepričam o tem, da telo ima. In če bi mu že kaj rekel in bi to pregnalo njegov dvom, ne bi vedel, kako in zakaj je prišlo do tega.

261. Razumnega dvoma v obstoj Zemlje v zadnjih 100 letih si trenutno ne morem predstavljati.

279. Povsem gotovo je, da avtomobili ne rastejo iz zemlje. – Čutimo, da bi nekdo, ki bi verjel nasprotno, lahko verjel vse, kar se nam zdi nemogoče, in zanikal vse, kar se nam zdi gotovo.

Kako pa je ta vera povezana z vsemi drugimi? Radi bi rekli, da tisti, ki bi to lahko verjel, ne sprejema celotnega sistema naše verifikacije.

Ta sistem je nekaj, kar človek sprejme z opazovanjem in poukom. Namenoma ne rečem z »učanjem«.

335. Postopek v sodni dvorani temelji na tem, da okoliščine podeljujejo izjavam določeno verjetnost. Izjave, na primer, da je nekdo prišel na svet brez staršev, tam nikdar ne bi upoštevali.

336. Toda mnenje ljudi o tem, kaj je razumno ali nerazumno, se spreminja. V določenih časih se ljudem zdi razumno nekaj, kar bi se jim v drugih zdelo nerazumno. In obratno.

Toda, ali ni tu nikakršnega objektivnega znamenja?

*Zelo* pametni in izobraženi ljudje verjamejo v svetopisemsko stvarjenjsko zgodbo, drugi pa jo imajo za dokazano napačno, in prvi imajo razloge za to.

337. Ne moremo delati poizkusov, če ni res, da dvomimo o marsičem. Kar pa ne pomeni, da kar na slepo sprejemamo določene predpostavke. Če napišem neko pismo in ga oddam, potem predpostavljam in pričakujem, da bo prišlo do naslovnika.

Če delam poizkuse, pa ne dvomim o obstoju naprave, ki jo imam pred seboj. Cela vrsta dvomov me obhaja, toda ne *ta*. Če računam, nedvomno verjamem, da se številke na papirju ne menjajo same od sebe in še naprej zaupam svojemu spominu in zaupam mu brezpogojno. Tu gre za enako gotovost, kakor glede tega, da nikdar nisem bil na Luni.

345. Če vprašam »Katero barvo vidiš zdaj?«, da bi ugotovil, katera barva se zdaj nahaja tam, ne morem istočasno dvomiti o tem, ali nagovorjeni razume nemško, ali me želi preizkusiti, ali me moj lastni spomin, kar zadeva pomena barv, ni pustil na cedilu itd.

346. Če poskušam nekemu pri šahu dati mat, ne morem dvomiti o tem, ali se figure morda ne premikajo kar same od sebe in se le moj spomin poigrava z mano, da tega ne opazim.

638. »Glede tega se ne morem motiti« je običajen stavek, ki služi temu, da izraža vrednost neke izjave glede na njeno gotovost. Upravičen pa je le v vsakdanji uporabi.

653. Če o stavku  $12 \times 12 = 144$  ne moremo dvomiti, potem ne moremo dvomiti niti o nematematičnih stavkih.

657. Matematični stavki so, bi lahko rekli, okamenine. – Stavek »Imenujem se ...« pa to ni. Toda tisti, ki imajo tako kot

jaz prepričljivo evidenco, ga bodo prav tako imeli za *neovrgljivega*. Vendar ne, ker o tem ne bi razmišljali. Kajti dejstvo, da je evidenca prepričljiva, tiči prav v tem, da se nam ni treba ukloniti nobeni nasprotni evidenci. Pred seboj imam torej nasprotno silo, podobno kot jo imajo matematični stavki, ki s tem postanejo neovrgljivi.

669. Stavek »Glede tega se ne morem motiti« v praksi seveda uporabljamo. Lahko pa dvomimo o tem, ali naj ga razumemo v povsem strogem smislu, ali pa gre za pretiravanje, ki ga uporabljamo le zato, da bi nekoga pregovorili. 27. april

673. Ali ni težko razlikovati med primeri, v katerih se ne morem motiti, in takšnimi, v katerih bi se *težko* motil? Ali je vedno jasno, kam sodi kateri primer? Ne verjamem.

674. Vendar obstajajo določene vrste primerov, v katerih upravičeno rečemo, da se ne bi mogel motiti, in Moore je navedel nekaj takšnih primerov.

Naštejem lahko različne tipične primere, ne morem pa navesti splošne karakteristike.

(N. N. se ne more motiti glede tega, da je pred nekaj dnevi iz Amerike priletel v Anglijo. Le če je povsem nor, se mu bo lahko zdelo možno tudi kaj drugega.)

675. Če nekdo verjame, da je pred nekaj dnevi letel iz Amerike v Anglijo, mislim, da se glede tega ne more *motiti*.

Prav tako, kakor če nekdo reče, da pravkar sedi za mizo in piše.

676. »Če pa se tudi v takšnih primerih ne morem motiti – je potem mogoče, da sem pod narkozo?« Če sem in če mi narkoza odvzame zavest, potem zdajle pravzaprav ne govorim in mislim jaz sam. Ne morem resno domnevati, saj sanjam. Kdor v sanjah reče »Sanjam,« pa čeprav to reče naglas, prav tako nima prav, kakor če bi v sanjah rekel »Dežuje,« medtem ko bi dejansko deževalo. Pa čeprav so njegove sanje zares povezane s šumom dežja.



## POGOVOR

**PAVEL FAJDIGA:** Dober večer! Lepo pozdravljeni! Dobrodošli na drugem pogovornem večeru iz cikla Philologos. Nocoj bomo obravnavali Wittgensteinovo knjigo z naslovom *O gotovosti*. Tisti, ki ste prejeli vabila in ste si lahko ogledali besedilo, ste gotovo opazili, da gre za zbir misli, ki jih je Wittgenstein zapisoval v zadnjem letu in pol svojega življenja. K temu ga je spodbudil njegov nekdanji učenec Norman Malcolm, in sicer v času, ko je bil Wittgenstein na obisku v Združenih državah Amerike. Predlagal mu je, naj se loti *Obrambe zdrave pameti* (*A defense of Common Sense*) Georgea Moora, ki je dvakrat predaval o tej tematiki. In če me spomin ne vara, je Wittgenstein menil, da gre za eno izmed njegovih najboljših besedil.

Na nocojšnji Philologosov večer smo povabili dva strokovnjaka za Wittgensteinovo filozofijo, dr. Andreja Uleta in dr. Boruta Cerkovnika, da bi nas uvedla v razmišljanja o skepticizmu, dvomu, védenju in gotovosti, zbrana v Wittgensteinovi knjigi. Vendar se je dr. Ule zaradi neodložljivih obveznosti opravičil. Čeprav ga nocoj ni med nami, pa je vseeno pripravil besedilo za to priložnost. Predstavil ga bo gospod Cerkovnik.

Tisti, ki ste bili na prejšnjem večeru, ste morda opazili, da smo tokrat nekoliko preuredili postavitev sedežev, da boste s svojimi razmišljanji, dvomi ali vprašanji laže vstopali v pogovor. Prosim vas le, da se držimo vodilnega vprašanja, ki ga je predlagal gospod Cerkovnik: Kako je sploh mogoče dvomiti?

**BORUT CERKOVNIK:** Hvala za besedo in za povabilo. Moram reči, da imam malo treme, ker nisem navajen nastopati pred širšo javnostjo. Vendar mislim, da me bo trema, ko bomo začeli, počasi minila in da se bomo lahko vsi skupaj česa naučili. Žal mi je, ker profesorja Uleta ni; zdi se mi, da

bi bil v nekaterih ozirih lahko kompetentnejši sogovornik od mene. Kljub temu pa upam, da se bo pogovor razvil tudi brez njega.

Kot je povedal že gospod Fajdiga, knjiga *O gotovosti* ni nič drugega kot zbir zapiskov, takih, kot jih je Wittgenstein zapisoval vse življenje. Naj na hitro predstavim njegov način dela. Zapisoval si je opažanja, kakršna se pojavljajo tudi v tej knjigi, jih izpisoval v čistejši obliki, črtal, dodajal ... Navadno je svoj rokopis potem narekoval. Iz tipkopisa, ki je nastal, si je velikokrat izrezal kak odlomek, ga prilepil v okvir na novo nastajajočega rokopisa in spet razmišljal o isti témi, dopisoval nove misli in podobno.

Tako sta nastajali deli *Logično-filozofski traktat* in *Filozofske raziskave*; ohranili sta se, recimo, različica tipkopisa prvega dela *Raziskav* izpred vojne in končna iz leta 1945 (Wittgenstein je prvi del *Raziskav* napisal na podlagi rokopisnega in tipkopisnega gradiva). Knjigo *O gotovosti* pa sestavljajo zapisi – nekakšna prva faza priprav gradiva »za objavo« – pogovorov s samim sabo, ki jih je Wittgenstein navadno vnašal v svoj dnevniški zvezek. Če pogledamo v prepis rokopisov iz njegove zapuščine (glej *Wittgenstein's Nachlass*, Oxford University Press in University of Bergen, 2000), vidimo, da je pri zapisovanju misli za knjigo *O gotovosti* veliko črtal in da je spreminjal dele stavkov, da bi zanje našel boljši izraz. Rečemo lahko, da ta knjiga pri njem ni prišla niti do faze izčiščenega rokopisa.

Zapiski, zbrani v knjigi *O gotovosti*, so torej šele prvi osnutek razmišljanj o epistemoloških vprašanjih. Kot je bilo uvodoma omenjeno, so ta razmišljanja nastala tako, da je Malcolm Wittgensteina povabil, naj razmišlja o stvareh, o katerih v svojih znamenitih člankih razpravlja Moore, čeprav nekateri interpreti – med njimi Rush Rhees, Wittgensteinov učenec, prijatelj in eden izmed upravljalcev njegove zapuščine – pravijo, da se podobna tematika v njegovih spisih vsaj delno pojavlja že prej (glej *Wittgenstein's On Certainty, There – Like Our Life*, Blackwell Publishing, 2005). Zato še enkrat

poudarjam, da moramo pri branju knjige *O gotovosti* upoštevati način Wittgensteinovega dela in se zavedati, da so v njej zbrani res le grobi zapiski, ki jih je véliki filozof delal ob koncu svojega življenja. Če bi imel možnost, bi jih gotovo izčistil in naredil preglednejše, saj v stodvaindvajsetem paragrafu *Filozofskih raziskav* pravi: »Glavni izvor našega nerazumevanja je v tem, da nad rabo svojih besed nimamo pregleda.« (Vemo, da je zadnji zapis iz knjige *O gotovosti* nastal samo nekaj dni pred njegovo smrtjo.)

Zaradi prvobitne oblike zapiskov se nam lahko pri branju ponekod zazdi, da so nekatera stališča v njih protislovna ali pa ne povsem konsistentna. Tako na primer A. C. Grayling v tekstu *Wittgenstein o skepticizmu in gotovosti* (*Wittgenstein on Scepticism and Certainty*), objavljenem na njegovi spletni strani (<http://www.acgrayling.com/Witt/Wittgenstein1.html>), ugotavlja, da Wittgenstein v knjigi *O gotovosti* zagovarja dve stališči: fundacionalizem, s katerim zavrača skepticizem, in relativizem, s katerim se fundacionalizem, kot pravi Grayling, »ne ujema dovolj«. V nasprotju s tem nekateri interpreti ugotavljajo, da Wittgenstein v zapiskih iz knjige *O gotovosti* ne zagovarja niti fundacionalizma niti koherentizma, in njegovo samosvoje stališče zaradi nekakšne mešanice obeh imenujejo »fundherentizem« (z njim naj bi rešil problem regresa temeljnih verjetij). Spet tretji mislijo, da se na te zapiske ne da aplicirati klasičnih epistemoloških kategorij. Tako na primer Michael Williams v tekstu *Zakaj Wittgenstein ni fundacionalist* (*Why Wittgenstein Isn't a Foundationalist*, glej Daniele Moyar-Sharrock in William Brenner (ur.), *Readings of Wittgenstein's On Certainty*, Palgrave, Macmillan, 2005) trdi, da Wittgensteinovega stališča iz knjige *O gotovosti* sploh ne moremo imenovati »fundacionalizem«, saj wittgenstein-ske gotovosti niso univerzalne (ne veljajo kot osnova za vsakogar) in jih ne moremo teoretično razvrstiti v tiste, ki so temeljne, in tiste, ki to niso. Kot »fundacionalizem« pa Wittgensteinovega stališča ne moremo označiti tudi zato, ker naše temeljne gotovosti ne tvorijo avtonomne, logično

neodvisne celote in s tem podlage za racionalno razrešitev vseh problemov.

Ugotovimo lahko, da se nekatera stališča v knjigi *O gotovosti* večkrat ponovijo, in sicer iz različnih zornih kotov. Kot vemo vsaj tisti, ki smo prebrali uvod v *Filozofske raziskave*, je bil to način Wittgensteinovega dela: istih točk se je vedno znova dotikal z različnih strani, da bi izbrskal, naredil razvidno strukturo jezika ter pomen besed in smisel stavkov, ki se pojavljajo v jeziku.

Po mojem bi bilo zdaj najbolje, da gremo h komentarju, ki ga je k Wittgensteinovi knjigi napisal profesor Ule in nosi naslov *O dvomu in gotovosti*. No, še prej pa kratko pojasnilo ... Morda ne bi bilo slabo, da za začetek na kratko razložim, zakaj sem kot izhodišče za naše nocojšnje srečanje izbral vprašanje »Kako je mogoče dvomiti?«. Izhodiščno vprašanje torej ni, kako je mogoče biti gotov ali kako je mogoče imeti védenje. Morda se zdi vprašanje v tej obliki nenavadno, vendar se bo – tako upam – med mojim razmišljanjem pokazalo, da je to pravzaprav vprašanje, ki ga kot temeljno postavlja Wittgenstein sam v knjigi *O gotovosti*, čeprav to morda ni razvidno na prvi pogled. To vprašanje – vprašanje o pogojih možnosti dvoma – seveda odpira transcendentelni argument, h kateremu se bom vrnil pozneje.

No, zdaj pa res k profesorju Uletu. Takole pravi:

Wittgenstein v svojem delu uporablja več opredelitev znanja in verjetja.

»Znanje«, o katerem govori profesor Ule, je v slovenskem prevodu knjige *O gotovosti* »védenje«. Ta prevod po drugi strani to, kar bi tudi sam prevajal kot »verjetje«, navadno podaja z »vero«. (Res je, da prevajalka pri tem ni čisto dosledna: besedo *Glaube* v stošestdesetem paragrafu prevaja z »verjetjem«, na nekaterih drugih mestih pa s »prepričanjem«.) Zdi se mi, da je prevedek »vera« nekoliko zavajajoč, saj nemška beseda *Glaube*, ki jo Angleži prevajajo z *belief* in ne s *faith*, nima nujno religioznega pomena. Po mojem



mnenju vera predpostavlja sistem verjetij, po drugi strani pa je verjetje v anglosaškem pomenu – in Wittgenstein je filozofsko deloval predvsem v Cambridgeu – lahko tudi verjetje v navadnem življenju. To pomeni, da pač v nekaj – morda brez kakršnega koli razloga – verjamemo. Verjamem, recimo, da me bo prišla poslušat mama, ne da bi za to imel kakršno koli upravičenje. *Verjetje* je torej golo, nereflektirano stališče do sveta, ki ga potem seveda spet lahko reflektiramo. Wittgenstein govori tudi o *Überzeugung*, o »prepričanju«, in navsezadnje, če kaj takega sploh obstaja, tudi o védenju o nečem, o čemer najbrž ne more biti več nobenega dvoma. Zato je treba – da ne bi kdo morda mislil, da gre v knjigi *O gotovosti* za razpravljanje o religioznosti – poudariti, da ta knjiga obravnava stavke, kot je »Verjamem, da ...«, ki naše razmerje do realnosti podajajo ne glede na to, ali za vsebino svojega verjetja sploh imamo kako upravičenje, ali imamo kakršne koli razloge ali ne. Wittgenstein motri tudi različnosti takšnih stavkov v razmerju do stavkov, kot je »Vem, da ...« ali »Gotov sem, da ...« in podobno.

Profesor Ule je poiskal različne opredelitve »znanja« oziroma »védenja«, ki si pri Wittgensteinu sledijo od najšibkejše do najmočnejše. To med drugim tudi kaže, da je Wittgenstein pri zapisovanju misli, zbranih v knjigi *O gotovosti*, še *dvomil*, kako *natančno* naj zgrabi povedek »vedeti«, in sicer predvsem v razmerju do povedkov »verjeti« in »biti gotov«:

- znanje = pripravljenost verjeti [*Bereitschaft zu glauben*] (§ 330)
- znanje = verjamem, da vem [*ich glaube zu wissen*] (§§ 21, 243)
- znanje = pomirjena, ne bojujoča se gotovost [*beruhigte Sicherheit, nicht die noch kämpfende*] (§§ 357, 360)
- znanje = možnost razumnega prepričanja, tj. možnost navajanja razlogov [*ich habe die richtigen Gründe für meine Aussage*] (§ 18)
- znanje = izključitev razumnega dvoma [*daß es Unvernunft wäre, es zu bezweifeln*] (§ 325)

- znanje = odsotnost dvoma [*wo es keinen Zweifel gibt*] (§ 10)
- znanje = gotovo prepričanje [*ich habe die richtigen Gründe für meine Aussage*] (§ 8)
- znanje = zanesljivo, gotovo poznavanje nečesa [*es ist mir als gewiß bekannt*] (§ 272)
- znanje = prepričanje, ki ne potrebuje razlogov (temelj sistema) [*daß gewisse dieser Sätze für uns feststehen müssen*] (§§ 111, 112)
- znanje = nemožnost zmote [*ich kann mich nicht irren*] (§ 8).

Poudariti je treba kategorialno razliko, ki se v teh navedkih eksplicitno ne pojavlja – razliko med védenjem in gotovostjo. Vemo (natanko) tedaj, ko v nekaj resničnega upravičeno verjamemo (to je klasična opredelitev védenja). Védenje je torej kontingentno, saj je tisto, v kar verjamemo – četudi je res tako in imamo za to zadostno upravičenje –, kontingentno. Gotovi pa smo, kadar kaj ne bi moglo biti drugače (vendar zato ni treba, da je upravičeno). Wittgenstein kot antiskeptik v knjigi *O gotovosti* nastopa tako proti klasičnemu skepticizmu, ki ga izraža Agrippova trilema (upravičenje je podvrženo neskončnemu regresu, krožno ali pa utemeljeno na domnevah), kot tudi proti kartezijanskemu dvomu o obstoju zunanjega sveta. Zanj obstajajo – kot skala trdne – temeljne gotovosti, ki same ne zapadejo več upravičevanju in temeljijo na pogojih smisla in razumevanja.

Profesor Ule pravi takole:

Podobne razlike bi našli pri pojmih verjetja, prepričanja, gotovosti in dvoma. Očitno ne gre za enake pojme, in Wittgensteinovi argumenti so včasih težko razumljivi, če skušamo v njih iskati en in isti pojem znanja, gotovosti, verjetja in podobno. Zato skušam le v prvem približku izslediti glavno ost njegovih razmislekov in argumentov.

V grobem lahko rečemo, da Wittgenstein bije nekakšen boj z Georgom Moorom oziroma z njegovim znamenitim pobijanjem dvoma o obstoju zunanjega sveta. V enem izmed argumentov Moore dvigne roke in vpraša občinstvo, ali sprejema njegovo trditev »Vem, da imam roke«. Občinstvo se seveda strinja, Moore pa od tod izpelje trditev »Vem, da obstaja zunanji svet«, in sicer zato,

ker so »moje roke« očitni del zunanjega sveta (oziroma ker obstaja implikacija »Če imam roke, potem obstaja zunanji svet«). Wittgenstein torej [tu se s profesorjem Uletom v celoti strinjam] »napade« premiso argumenta, tj. trditev »Vem, da imam roke«. Pri tem moramo razločevati dve varianti: prvo ko gre za redke, vendar mogoče vsakdanje primere, in drugo, ko si mora kdo »zagotoviti« prepričanje, da ima roke.

Wittgenstein torej prav v navadnih okoliščinah – ko si mora kdo zagotoviti *prepričanje*, da ima, recimo, roke –, dopušča, da se uporabi beseda »vem«. Nekoga prepričati in reči »To vem«, »To je onstran vsakega možnega dvoma« in tako naprej je prav samo v navadnih situacijah; samo tedaj, trdi Wittgenstein, je izražanje védenja smiselno. V tako imenovanih filozofskih situacijah pa takšno izražanje po njegovem ni (več) smiselno. Ne vem, ali se tisti, ki ste brali knjigo, spominjate: Wittgenstein skicira možnost, da bi kdo tretji opazoval Moora in, se mi zdi, Malcolma, ko razpravljata o teh vprašanih in eden izmed njiju ponavlja – vse popoldne ponavlja, pravi Wittgenstein –, da ve, da je tukaj drevo. To tedaj pravzaprav ne bi bila več raba besedice »vem« v navadnem pomenu. In Wittgenstein pravi – pravzaprav se pri tem malo pošali – takole: če bi prišel mimo kdo tretji, bi rekel, češ ni problema, nista nora, ampak samo filozofirata. No, dejansko je v pogovor s filozofom na vrtu vpleten Wittgenstein sam. V štiristosedeminšestdesetem paragrafu knjige *O gotovosti* opisuje takole situacijo:

Sedim na vrtu s filozofom, ki večkrat zapored reče »Vem, da je to drevo«, pri čemer kaže na drevo v najini bližini. Mimo pride nekdo tretji in to sliši, jaz pa mu rečem: »Ta človek ni zmešan; samo filozofirava.«

V ozadju takšnega razmišljanja je po mojem temeljna poteza metode iz Wittgensteinove pozne faze, ki je še eksplicitneje opredeljena v *Filozofskih raziskavah*, namreč da lahko pomene besed razumemo samo v okviru njihove navadne rabe [*Gebrauch*]. Omenjeni filozofski kontekst je za

Wittgensteina pravzaprav že eden izmed tistih kontekstov, v katerih jezik praznuje (*Sprache feiert*) ali slavi oziroma, natančneje, ne dela. (»Kajti filozofski problemi nastanejo, ko jezik praznuje,« Wittgenstein zapiše v osemintridesetem paragrafu *Filozofskih raziskav*, angleški prevod pa pravi, da je »jezik na počitnicah«. Naj tudi omenim, da je v pogovorih s člani Dunajskega kroga govoril o »kolesih, ki tečejo v prazno«. V mislih je imel nekakšne nujne stavke.)

Skratka, rekel bi, da razpravljanje v takšnih okoliščinah nima več nobene vsebine. Beseda »vem« – če zatrjujem »Vem, da je to drevo«, kadar je to samoumevno – nima vsebine, ki jo ima v navadnih kontekstih, ko hočemo koga prepričati, da je to, kar trdimo, onstran vsakega dvoma. To, da mi tega, da je nekaj onstran dvoma – da je res tako –, v navedenem kontekstu ni treba zatrjevati, dela vprašljivo smiselno takšnega zatrjevanja (namreč da nekaj vem, če pa je to že tako ali tako onstran vsakega dvoma).

No, vidim, da profesor Ule navaja še nekoliko drastičnejši primer:

Recimo, doživel sem težko nesrečo, zaradi katere so ogrožene moje roke, in se po operaciji zbudim iz narkoze. Pogledam svoje telo, vidim »svoje« roke in jih celo lahko premaknem. Tedaj morda z veseljem rečem: »Oh, zdaj vem, da imam roke.«

Torej se da najti navadne okoliščine, v katerih je smiselno govoriti o tem, da nekaj vem – v takšnih okoliščinah spodbijam vsakršen dvom:

Ta izjava je smiselna in upravičena, vendar je v načelu še vedno izpostavljena zmoti, kajti morda sem se le napol zbudil iz narkoze in se mi le dozdeva, da imam roke in jih gibljem, v resnici pa je to iluzija, saj so mi jih pri operaciji na žalost odrezali. Toda to v ničemer ne nasprotuje moji subjektivni gotovosti, prepričanju, da imam roke.

Druga možnost je tista, ki jo ima v mislih Moore oziroma skeptik, namreč da izjava »Imam roke« (potem ko smo vsi videli, da jih imam) pomeni načelno nezavrnljivo resnico. Moore hoče, da je tako, kajti od tod neposredno izhaja, da zunanji svet ni le

iluzija oziroma, bolje, da vem, da ni tako.

Na koncu Uletovega razmišljanja pridemo do sklepanja, ki ga je vpeljal Moore. Zakaj je to pomembno? Ker se mi zdi, da Wittgenstein delno razmišlja podobno kot Moore. To je oblika sklepanja, ki je značilna za sodobno epistemološko razpravljanje; v sodobni analitični epistemologiji najbolj prihaja v ospredje pri razpravljanju o kontekstualizmu. Moore hoče, da iz njegovih premis neposredno izhaja, da zunanji svet ni le videz oziroma da vem, da ni tako.

Vendar Wittgenstein ta argument zavrača, ker je prepričanje, da sta izjavi »Imam roke« in »Vem, da imam roke« nezavrnljivi resnici, le gramatična iluzija. Res je, da ni smiselno dvomiti o svojih rokah (ko si jih ogledam), kajti tak resen dvom bi spodjedel vse naše izkustvo, še več, tudi samo možnost smiselnega govora o svetu. Kljub temu Wittgenstein dokazuje, da nemožnost dvoma še ne pomeni načelne nezavrnljivosti. Izjavi »Imam roke« in »Vem, da imam roke« sta, formalno gledano, kontingentni izjavi, ki dopuščata smiselno (torej logično možno) negacijo. Kolikor pobijalec skepse pričakuje, da je z moorovskim argumentom pobil skeptika in dokazal, da vemo, da obstaja zunanji svet, se moti. Od tod tudi za Wittgensteina izhaja ... [ta del bi lahko izpustili, da ne bomo predolgi].

Vendar Wittgenstein razvija svojo argumentacijo proti skeptiku, namreč argumentacijo glede nemožnosti oziroma celo nesmisla dvoma. Zdi se, da lahko rečemo, da resen dvom o izjavi »Imam roke« ni mogoč, saj bi podrl vse preostalo empirično znanje. Morda je imel to situacijo pred očmi tudi Moore, čeprav jo je neustrezno prikazal. Izjava »Imam roke« je po Wittgensteinu ena izmed »gramatičnih« ali »fiksiranih« izjav, ki so brez-dvomna, vendar neutemeljena podlaga jezikovne igre, ki jo igram skupaj z drugimi ljudmi iste jezikovne skupnosti.

Gre za jezikovno igro, ki je skupna vsem ljudem. Tu je dobro vedeti, da ta igra ni nekaj, kar bi bilo onstran siceršnje človekove prakse. Wittgenstein v sedmem paragrafu *Filozofskih raziskav* pravi, da s pojmom »jezikovna igra« razume vsako delovanje, ki zajema tudi jezik, torej stavke: »Tudi celoto, jezik in dejavnosti, s katerimi je ta prepleten,

bom imenoval ‚jezikovna igra‘.« Morda kdo pozna jezikovno igro z začetka *Filozofskih raziskav*? Recimo: če nekoga pošljem z listkom po nakupih in gre kupit pet rdečih jabolk, so vse dejavnosti, ki so povezane z uporabo besed pri takšnem nakupu, jezikovne igre. Mislim, da imajo tisti, ki berejo poznega Wittgensteina, velikokrat napačno predstavo, da so na eni strani jezikovne igre, na drugi pa realnost. Nasprotno Wittgenstein meni, da smo v jezikovnih igrah nenehno vpeti v realnost. Torej: če komu rečem, naj mi kaj prinese, je del te jezikovne igre tudi to, da prinese tisto, kar sem mu ukazal prinesiti. Iz tega izhaja, da razmerje jezikovnih iger do sveta nikdar ni reprezentacijsko (svet je nekako dan, mi pa ga opisujemo v okviru jezikovnih iger), ampak so te igre nekaj, kar je nenehno vpeto v svet, kot je pač vanj vpet človek s svojimi dejavnostmi. V petindvajsetem paragrafu *Filozofskih raziskav* Wittgenstein pravi, da jezikovne igre spadajo k naši naravni zgodovini: »Ukazovati, spraševati, razlagati, kramljati spada k naši naravni zgodovini ravno tako kot iti, jesti, piti, igrati se.«

Prisluhnimo spet profesorju Uletu:

Wittgenstein navaja še celo vrsto takšnih izjav in prepričanj, na primer »Fizični predmeti obstajajo«, »Zemlja je obstajala že pred mojim rojstvom«, »Nisem bil na Luni«, »Miza pred mano ne izgine, ko je ne gledam«, »Imam možgane v glavi« in tako naprej. Te izjave so nekaj tako samoumevnega, kot je naše življenje (§ 559). To ne pomeni, da je, recimo, moje prepričanje, da imam roke, tako trdno utemeljeno, da ne more biti neresnično. Ne, pač pa so takšne izjave in prepričanja podlaga za vsako drugo prepričanje, ki dopušča utemeljevanje in razlage.

Zakaj je potrebno takšno dno utemeljevanj, iskanja razlogov, ki samo nima utemeljitve? Zato, ker po Wittgensteinu z razlogi ne moremo iti v neskončnost; iskanje razlogov se konča v nečem, kar ne potrebuje nobenih razlogov več, vendar to ne pomeni, da je po sebi utemeljeno in nezmotljivo znanje. »Gramatične« izjave sodijo k okostju jezikovnih iger, ne k temu, o čemer v njih govorimo. So sestavni del našega znanja-kako, namreč spontanega, predrefleksivnega znanja o tem, kako smiselno govoriti, razso-

jati. Brez ne-dvomnega dna vseh naših prepričanj in izjav tudi ni mogoč noben resen dvom, kajti dvom brez konca ni dvom. Igra dvoma predpostavlja neko gotovost, odsotnost razumnega dvoma (§ 115, 625).

Še enkrat je treba poudariti, da so stavki, o katerih ne moremo dvomiti in ki imajo zato takšen status kot logične resnice – nekakšni nujni stavki –, lahko zelo različnih vrst. To so med drugim lahko osnovne aritmetične resnice, preprosti empirični stavki (»Tu je roka«) pa tudi čisto splošne trditve o svetu okrog nas (»Zemlja obstaja že dolgo časa«, »Vsak človek ima dva biološka starša«, »Obstajajo fizični predmeti«).

Iz Uletovih besed je zdaj že jasno, zakaj je bilo za izhodišče nocojšnjega razpravljanja postavljeno vprašanje: Kako je mogoče dvomiti? To, kar sledi, bo delno moj prispevek, sproti pa bom tematiziral tudi tiste teme, ki se mi zdijo pomembne iz Uletovega pisanja.

Argument, ki ga Wittgenstein izpostavlja v knjigi *O gotovosti*, je pravzaprav nekakšen transcendentelni argument. Imamo dvome, o nekaterih stvareh upravičeno dvomimo. Kaj to pomeni? Mislimo oziroma verjamemo, da je tako in tako, vendar bi lahko bilo drugače. To so stavki, o katerih lahko podvomimo. Vendar: ti stavki za to, da bi lahko podvomili o njih, zahtevajo stavke druge vrste, dvom o njih pa je nemogoč. (Tu zaenkrat puščam ob strani vprašanje, ali so to res stavki ali ne; mislim, da je Wittgenstein glede tega malo nejasen, da pa je sama praksa, ki jo poskušamo izraziti s takšnimi gramatikalnimi stavki, morda tisto, kar je v zadnji instanci onstran dvoma.)

Vidite, vprašljivo je že to, ali je stavke, ki, recimo, opisujejo temelje našega jezikovnega delovanja, sploh smiselno izgovarjati, če stojijo sami po sebi, če so fiksirani – skoz prakso. Pojdimo pa še k zadnjemu temelju, ki morda ostaja, k temu, čemur Wittgenstein pravi *Lebensform*, (človeška) »življenjska oblika« ali »forma življenja«, ki je za nas ljudi bistveno v tem, da smo vključeni v jezikovno dogajanje. Lahko bi rekli,

da je življenjska oblika tisto zadnje, kar je nedvomno, in ne gramatikalni stavki, ki opisujejo naša pravila, na podlagi katerih lahko sodimo o resničnosti oziroma neresničnosti drugih stavkov. Matematične enačbe gotovo imajo takšen status, ker ne opisujejo dejstvenega stanja, ampak nas peljejo od enega stanja k drugemu.

Vrnimo se k profesorju Uletu:

»Gramatične« izjave sodijo k okostju jezikovnih iger, ne k temu, o čemer v njih govorimo. [...] V nasprotju s skeptiki, ki trdijo, da kjer je mogoč dvom, ni znanja, Wittgenstein postulira: kjer ni dvoma, tudi ni znanja (§ 121).

Dvom je torej – če upoštevamo kategorialno razliko med védenjem in gotovostjo – nujni pogoj védenja, kot pravi imenovani paragraf iz knjige *O gotovosti*, in hkrati zadostni pogoj gotovosti; lahko bi rekli, da kjer je dvom, je *gotovo* tudi neka *gotovost*, in *eo ipso*, da če vsaj o nečem nismo gotovi, tudi ne more biti dvoma (o čem drugem).

Kot pravi Wittgenstein v dvestočetrem paragrafu: »Utemeljitev, upravičenje evidenc se nekje konča, toda konec ni ta, da se nam določeni stavki zdijo neposredno resnični, temveč naše delovanje, ki predstavlja temelj jezikovne igre.« Ta element Wittgensteinove argumentacije je verjetno najzanimivejši in tudi najspornejši. Vprašanje je, ali se s takšnim odgovorom rešimo skeptika. Wittgensteinov ugovor je, na kratko, v tem, da če razmišljamo filozofsko, torej če želimo popolno znanje, ki ne bi dopuščalo zmote, nimamo znanja ne o svojih rokah ne o čem drugem (to je, kar hoče skeptik), če pa razmišljamo v okviru dane »življenjske oblike« ljudi, je dvom o nekaterih izjavah nemogoč, celo nesmiseln, saj podira same temelje smiselnega dvoma.

Tu se lahko vprašamo, koliko je Wittgensteinovo stališče v knjigi *O gotovosti* pomembno, recimo, za sodobno razpravljanje v okviru analitične epistemologije oziroma za epistemologijo v okviru analitične filozofije. Na to lahko vsaj delno pritrdilno odgovorimo. Ne vem, koliko vam je znano, ampak, recimo, kontekstualizem znotraj te epistemologije trdi nekaj podobnega kot Wittgenstein. Če ostanemo pri na-



vadnih okoliščinah, je to, da imam roke, nekaj gotovega in v takšnih okoliščinah to vem. Če pa so naši standardi višji in je (zadnji) korak, recimo, Descartesova postavitev zlobnega demona kot tistega, ki nas nenehno vara, preidemo v filozofski kontekst. Potem seveda zahtevamo zelo visoke standarde za to, da smo o nečem gotovi. Zato bi kontekstualisti tu lahko pritegnili Wittgensteinu, vprašanje pa je, ali bi zaradi kategorialne razlike med védenjem in gotovostjo Wittgenstein pritegnil kontekstualistom.

Dobro. Mislim, da sem že kar dolg. Po mojem bi bilo prav, da sklenem s tem, kar je napisal profesor Ule. (Rekel mi je, da če se mi zdi predolgo, lahko njegov prispevek skrajšam, kar sem na nekaterih mestih tudi storil.)

Sodobni epistemologi, torej analitični epistemologi, postavljajo skupaj tri stavke:

1. Ne vem, da zunanji svet ni le videz.
2. Če vem, da imam roke, potem vem, da zunanji svet ni le videz.
3. Vem, da imam roke.

Pokaže se, da tega trojega ni mogoče konsistentno misliti skupaj. Tu so potem različne variante. Če, recimo, vzamemo Moorovo, je videti takole:

1. Vem, da imam roke.
2. Če vem, da imam roke, potem vem, da zunanji svet ni le videz.
3. Torej vem, da zunanji svet ni le videz.

Pobijanje skeptične teze, da je zunanji svet morda le videz, izhaja iz tega, da pravzaprav vem, da imam védenje o navadni, kontingentni resnici, torej védenje o tem, da imam roke.

Vendar Wittgenstein – to trdi tudi Ule, je pa treba še poudariti – Moorovega stališča ne sprejema v celoti. Mislim, da je razlog za to v tem, da če resnica – »Vem, da imam roke« – ni gotova sama po sebi, bi za to, da jo utemeljim, potreboval še neko nadaljnjo evidenco oziroma resnico, ki ima večjo gotovost od te, ki jo izraža navedeni stavek. Moore pa pravi:

»Poglejmo, saj vidimo, da imam roke.« Pravzaprav je vid tedaj tista nadaljnja evidenca. Toda potem se seveda lahko za vid vprašamo, ali je tista prava evidenca, saj bi tudi vid lahko preverjali s tem, da bi komu kazali roko, ne pa s tem, da bi z vidom preverjali, ali imam roko. Tako bi navsezadnje zašli v tisti krak Agrippove trileme, v katerem bi se upravičevanje pokazalo za krožno. Ko gremo k zdravniku, se vid preverja tako, da nam sicer ne kažejo rok, ampak slike rok, črk in podobno.

**SAMO KRUŠIČ:** Kaj pa, recimo, tip? Če me kdo udari in rečem: »Vem, da me boli,« ali gre v tem primeru za védenje ali zgolj za čutenje?

**BORUT CERKOVNIK:** To je eden izmed primerov, v katerih izražamo svoja notranja stanja. Ali je to stvar védenja, kot ste vprašali, ali ne? Mislím, da je stvar gotovosti. Po mojem je vprašanje, ali je to lahko védenje v tem smislu, da bi zanj lahko našli upravičenje, me razumete? Gotovost, to je tisto, kar je pri Wittgensteinu zadnje, za kar ne potrebujemo upravičenja. Za »védenje« o svojih notranjih stanjih ne potrebujemo upravičenja (če sledimo temu, kar je zapisal profesor Ule, ali pa če se navežem na to, da so naša notranja stanja zadnja instanca našega upravičenja). Za takšno verjetje bi težko rekli, da je védenje, ker zanj ne bi imeli nikakršnega upravičenja; lahko rečemo samo, da smo gotovi, da je tako (in ni možnosti, da ne bi bilo tako). Takšni stavki v prvi osebi ednine (na primer »Boli me«) imajo v filozofiji poznega Wittgensteina posebno mesto predvsem v okviru obravnave psiholoških pojmov. Teh pojmov Wittgenstein ne razume kot opise nekakšnih »notranjih« stanj, ki jih dobimo z introspekcijo, ampak kratko malo kot njihove izraze. V petstosemdesetem paragrafu *Filozofskih raziskav* pravi: »Notranji proces potrebuje zunanje kriterije.« Za takšna izražanja se je v anglosaški literaturi uveljavil izraz *avowals*.

Tu se ne bi lotil stavkov, ki izražajo notranja stanja, čeprav so seveda tudi ti zanimivi, saj za to, da se jih naučimo uporabljati – »Boli me« in tako naprej –, po Wittgensteinu

potrebujemo človeško skupnost, v kateri se jih priučimo prek učenja. Temu Wittgenstein pravi tudi *Abrichtung*, »urjenje«, in šele z njim se naučimo izraziti takšna stanja (za razliko od živali, ki ob bolečini na primer samo cvilijo ali rjovejo.) Ta stanja pa seveda ne morejo biti podvržena dvomu v istem smislu, kot je dvomu lahko podvrženo to, ali, recimo, ta stol je ali pa ga nemara ni tukaj.

Wittgenstein ne išče nadaljnje evidence za to, da vem, da imam roke, ampak vpelje posebno vrsto stavkov, ki sicer lahko imajo obliko (empiričnega) kontingentnega stavka, njihova vloga pa je drugačna. To so gramatikalni (nujni) stavki. Takšne wittgensteinske stavke v anglosaški literaturi, kolikor sem seznanjen z njo, označujejo z izrazom *hinge propositions*, čemur bi po slovensko lahko rekli »tečajni stavki«. Anglosaška epistemološka literatura daje *hinge propositions* posebno mesto. V epistemološkem slovarju (*Epistemology A-Z*, Edinburgh University Press, 2005), ki sta ga uredila Martijn Blaauw in Duncan Pritchard, beremo tole opredelitev: »Tečajni stavek je stavek, ki ima poseben status v naših epistemskih praksah, ta pa je v tem, da o njem ne moremo koherentno podvomiti in zanj tudi ne moremo najti nadaljnje evidence.«

Morda bo najbolje, če zdaj preberem nekaj citatov, ki bodo natančno pokazali, kako Wittgenstein razmišlja o tečajnih stavkih. Berem iz knjige *O gotovosti*. Takole pravi:

Stavkov, ki so zame fiksirani, se ne učim izrecno. Lahko jih najdem naknadno kot rotacijsko os vrtečega se telesa. Ta os ni fiksirana v tem smislu, da je pritrjena, ampak jo kot negibno do- loča gibanje okrog nje (§ 152).

Prav navedena analogija oziroma metafora govori, da to, da lahko dvomimo, zahteva nekaj, o čemer ne moremo dvo- miti. Vendar o vsebini osnih stavkov ne vemo ničesar: to, kar je temeljno, je tako onstran dvoma kot tudi onstran védenja. Za to, da nekaj upravičim – in da moja domneva postane védenje –, potrebujem nekaj, kar mi upravičenje omogoča,

to pa je v zadnji instanci tisto, o čemer ne morem dvomiti in česar ne morem vedeti, ker je zgolj dano. Zdi se mi, da bi Wittgensteinov transcendentelni argument iz knjige *O gotovosti* potekal približno tako. Upam, da bo še kdo kaj povedal v tej smeri.

Vrstam stavkov, ki opisujejo to, kar je dano in na neki način samoumevno, bi torej, če bi resno vzeli navedeno analogijo, lahko rekli »osni stavki«. Problem pa je tale. Nekaterim stavkom navadno res pripisujemo lastnost, da se jim ne moremo odpovedati – to so, recimo, matematični stavki. Vendar Wittgenstein po mojem hoče reči, da so osni stavki lahko tudi stavki, ki so po svoji obliki empirični, in sicer zaradi vloge, ki jo imajo v jezikovnih igrah. Prav ti stavki – nekaj jih navaja profesor Ule, »Imam roke« in tako naprej – so glede na naše izkustvo, o katerem lahko podvomimo, taki, da dvom o njih ni mogoč. So pravzaprav nekaj, kar okvirja našo pojmovno shemo, našo jezikovno igro – nekje Wittgenstein uporabi tudi metaforo okvira –, in torej spadajo k ogrodku vseh naših obravnav ter jih samih zato ni mogoče obravnavati. Če hočemo dvomiti (in tudi kaj vedeti, kajti brez dvoma ni védenja), morajo biti na neki način dani. No, pa se spet prepustimo Wittgensteinu. Takole beremo pri njem: »Stavkov, ki so zame fiksirani ...«

Se opravičujem – zdaj bom prebral paragrafe od tristoštiridesetega do tristotriinštiridesetega iz knjige *O gotovosti*, ki se mi zdijo zelo pomembni. (Na žalost je slovenski prevod tu nenatančen; v njem »tečaji«, na katerih se gibljejo vrata, niso omenjeni, zato bom podal svoje prevode.) V teh zapisih Wittgenstein zavrača tako krak neskončnega regresa kot krak zgolj domneve že omenjene skeptične trileme:

340. Z isto gotovostjo, s katero domnevamo kateri *koli* matematični stavek, tudi vemo, kako naj izgovorimo črki A in B, kako se imenuje barva človeške krvi, da imajo drugi ljudje kri in da jo imenujejo »kri«.

341. To pomeni, da *vprašanja*, ki jih postavljamo, in naš *dvomi* temeljijo na tem, da so nekateri stavki – tako rekoč tečaji,

na katerih se gibljejo – izvzeti iz dvoma.

342. To pomeni, da to, da se o nekaterih zadevah *dejansko* ne dvomi, spada k logiki naših znanstvenih raziskovanj.

343. Vendar ni tako, da pač ne *moremo* raziskovati vsega in da se moramo po sili razmer zadovoljiti z domnevo. Če hočem, da se vrata gibljejo, morajo biti tečajji fiksirani.

Za to, da bi lahko dvomili (spomnil bi vas, da je izhodišče našega nocojšnjega srečanja vprašanje »Kako je mogoče dvomiti?«), moramo imeti stavke, ki so izvzeti iz dvoma. Vendar se zdaj seveda ne moremo naprej spraševati, kaj je z njimi, ampak je njihova gotovost na neki način »utemeljena« v načinu našega bivanja, v človeški življenjski obliki, ki kot svoj bistveni moment vsebuje jezikovne igre. Še enkrat: »To pomeni, da to, da se o nekaterih zadevah *dejansko* ne dvomi, spada k logiki naših znanstvenih raziskovanj. Vendar ni tako, da pač ne *moremo* raziskovati vsega in se moramo po sili razmer zadovoljiti z domnevo. Če hočem, da se vrata gibljejo, morajo biti tečajji fiksirani.« Razlog, zakaj je os fiksirana, je prav to, da se lahko dvomi o resničnosti kakih drugih stavkov. Mislim, da Wittgenstein navaja še nekaj primerov, ki jih tu nimam izpisanih; naj preberem samo še šeststopenpetdeseti paragraf:

Matematični stavek je nemudoma uradno dobil pečat nespornosti. Tj.: »Prepirajte se o drugih stvareh; *to* trdno drži, je os, okrog katere se vrti vaš spor.«

Vendar tudi nekateri navadni stavki, ki so na videz empirični, niso empirični, kadar tvorijo nedvomen okvir jezikovne igre. Po drugi strani pa Wittgenstein večkrat omenja, da lahko stavki, ki so v kakem kontekstu bili tečajni stavki – se pravi osni, nedvomni stavki, stavki onstran dvoma –, spet postanejo empirični stavki, s tem da se naša življenjska oblika delno spremeni. Ko se, recimo, kaka jezikovna igra, kaka *Weltbild* – nekje Wittgenstein pravi tako –, kak pogled na svet zamenja z drugim, nekateri osni stavki postanejo empirični, drugi pa taki, da so onstran dvoma. Vsekakor

morajo postati nekaj od tega dvojega.

Na pamet mi je, recimo, prišel stavek, ki pravi, da je meter v Parizu dolg en meter. To bi lahko bil tak tečajni stavek – v starih časih. Ampak, seveda, fizika – ne vem, Žiga, ti boš to bolje vedel – definira meter v sorazmerju z valovno dolžino sevanja kakega elementa ... Če slednje vzamemo za merilo, stavek »Meter v Parizu je dolg en meter« postane empirični stavek. Vendar to ne pomeni, da smo o tem stavku podvomili v jezikovni igri, v kateri se pojavlja kot del njenega okvira, ampak le, da smo spremenili sistem. Samo sprememba jezikovne igre lahko zamaje stavke, o katerih v kakih drugih jezikovnih igrah ne moremo dvomiti. V navedenem primeru merilo ni več meter v Parizu, ampak, kot rečeno, valovna dolžina sevanja kakega elementa. Seveda se v tem primeru dolžina *metra v Parizu* lahko spremeni, toda če bi *ta meter* še vedno bil merilo, se njegova dolžina ne bi mogla spremeniti.

Za potrditev tega stališča bo najbolje, da navedem kar samega Wittgensteina iz knjige *O gotovosti*:

94. Svoje podobe sveta [*Weltbild*] nimam zato, ker bi se o njeni pravilnosti prepričal; tudi ne zato, ker sem prepričan o njeni pravilnosti. Temveč je to tradicionalno ozadje, na podlagi katerega lahko razlikujem med resničnim in neresničnim.
95. Stavki, ki opisujejo to podobo sveta, bi lahko sodili k nekakšni mitologiji. Njihova vloga je podobna vlogi pravil igre, igre pa se lahko naučimo tudi čisto praktično, brez izgovorjenih pravil.
96. Lahko bi si predstavljali, da se nekateri stavki, ki imajo obliko izkustvenih stavkov, strdijo in funkcionirajo kot vodilo za nestrjene, tekoče izkustvene stavke ter da se to razmerje sčasoma spremeni, tako da se tekoči stavki strdijo, trdni pa postanejo tekoči.
97. Mitologija se lahko spet utekočini, rečna struga misli se lahko premakne. Razločujem med gibanjem vode v rečni strugi in premikom struge, čeprav ostra meja med njima ne obstaja.

98. Če bi kdo rekel: »Torej je tudi logika izkustvena znanost,« ne bi imel prav. Drži pa, da je isti stavek lahko enkrat obravnavan tako, kot da mora biti preverjen z izkustvom, in drugič kot pravilo preverjanja.
99. Da, breg omenjene reke je delno sestavljen iz trde kamnine, ki ni podvržena spremembi ali pa je podvržena neopazni spremembi, in delno iz peska, ki ga zdaj tu zdaj tam odplavlja in naplavlja.

Upam, da sem vsaj delno predstavil, kar se mi zdi srčika napora, ki ga Wittgenstein vnaša v delo *O gotovosti* proti skepticizmu. Morda bo najbolje, da končam s profesorjem Uletom, ki pravi takole:

Obstaja še nekaj bolj prefinjenih vmesnih rešitev, ki jih tu ne bom navajal. [...] Naj omenim, da sem v zadnjih svojih knjigah in sestavkih tudi sam razvil »vmesno« rešitev, ki kombinira skepticizem in kontekstualizem.

Torej, kot že rečeno, pri kontekstualizmu je standard védenja v nekih okoliščinah nižji oziroma višji kot v drugih. Profesor Ule se tu ne navezuje neposredno na Wittgensteina, ampak na sodobni analitični kontekstualizem, sam pa zagovarja stališče,

ki kombinira skepticizem in kontekstualizem, vendar to žal ni kraj, da bi ga nadrobneje predstavil. Temeljna ideja je, da skepticizem ni nič tragičnega, če ga prav razumemo, namreč če ga razumemo kot izraz spoznanja o kontingentnosti sveta in s tem kontingentnosti našega znanja o njem. Ta misel hkrati pa ne preprečuje spoznanja in znanja. Dopušča kontingentno znanje, ki je vedno več kot ne-znanje, vendar ni nikoli popolno znanje in zato terja nadaljnje raziskovanje.

Toliko za začetek. Če bo kako vprašanje, bom poskušal še nadrobneje razložiti stališča, glede katerih sem bil morda nejasen.

**PAVEL FAJDIGA:** Če smem vstopiti v pogovor, bi svoje misli navezal na morda osrednjo témo Wittgensteinovega besedila *O gotovosti*; pravzaprav gre za vtis ob branju te knjige, za nekaj, kar so že zaznali nekateri razlagalci.

Wittgenstein v tem besedilu izpelje podoben postopek kot v *Traktatu*. Kakor je temeljna vprašanja filozofije v *Traktatu* odpravil s trditvijo, da jih sploh ni mogoče pravilno postaviti, tako skuša tu na podoben način odpraviti skepticizem: popoln skeptik sploh ne more izraziti svojega skepticizma. Ali pa ga odpravi tako, kot ga šala o prijateljih, v kateri prvi pravi drugemu: »Danes sem se zbudil in se vprašal, od kod prihajam, kaj delam na tem svetu in kam sem namenjen. To, prijatelj, je filozofija.« Drugi pa mu odgovori: »Temu bi jaz rekel ‚amnezija‘.« Hočem reči, da Wittgenstein marsikdaj uporabi podoben argument. Vendar tudi potem, ko preberemo knjigo *O gotovosti*, po mojem še vedno ostaja vprašanje, ali je Wittgensteinu uspelo potešiti skeptika ali ne. Menim, da se popoln skeptik ne sprašuje o tem, ali desna roka res obstaja ali kaj podobnega; v resnici se sprašuje o epistemološki trdnosti svojega védenja o tem, kje se nahaja, in to je tisti temeljni dvom, ki ga Wittgensteinu ne uspe odpraviti. Čeprav v uvodnih besedah *Traktata* izraža prepričanje, da je zadovoljivo rešil temeljna vprašanja filozofije, v svojem življenju s tem odgovorom ni bil potešen. Ves čas so ga mučila etična vprašanja. Ne glede na to, kaj je zapisal v *Traktatu*, so temeljna filozofska vprašanja še vedno lebdela v njem. In rekel bi, da se enako dogaja tudi skeptiku. Čeprav ve, da se dvom lahko izpiše šele na ozadju neke gotovosti, se temeljno vprašanje s tem ne zbriše – namreč vprašanje o temeljni gotovosti, ki jo išče. Zato dvomim, da je Wittgensteinu uspelo opraviti s skepticizmom.

**GORAZD KOCIJANČIČ:** Ob branju Wittgensteinove knjige se mi je najprej zbudila – kot je za Philologos verjetno prav – filo-loška želja. Želja biti pozoren na besedilo samo, na tok besed, na njihove zasuke. Zazdelo se mi je namreč, da racionalne rekonstrukcije Wittgensteinovih fragmentov o gotovosti (podobno velja verjetno tudi za racionalne rekonstrukcije *Traktata* ali *Filozofskih raziskav*) spregledujejo bistveno lastnost njegovega logosa, ki jo lahko opazujemo v vseh obdobjih njegovega ustvarjanja. Ta lastnost je frag-



mentarnost, *namerna* fragmentarnost. Hotena ambivalenca Wittgensteinove pisave se skriva v tem, da svoje teze – prav zaradi njihove forme in prek nje – *zapisuje na povsem drugi ravni, kot jo je zmožna rekonstruirati kakršna koli racionalna re-konstrukcija*.

Naj to ponazorim. Poglejmo izbrane teze o gotovosti v formalnem, tekstualnem oziru. Seveda lahko rečemo, da je to neki začeten tekst v prvotni fazi obdelave in da zato v njih zasledimo nejasnosti, nedorečenosti ali celo misli, ki gredo v različne smeri. Toda tvegajmo miselni eksperiment. Pri precejšnjem številu misli – ne bom rekel, da pri vseh – lahko spremenite afirmacijo v negacijo in negacijo v afirmacijo – in misel bo še vedno absolutno delovala kot Wittgensteinov izrek, kot Wittgensteinovo vprašanje, kot Wittgensteinova problematizacija. Še več: če se lotimo racionalne rekonstrukcije »filozofije« celotnega dela, lahko tako spremenjeni fragment vključimo v celoto, ne da bi se spremenila podoba Wittgensteinove misli. To po mojem kaže, da je Wittgenstein s fragmenti želel – zavestno ali nezavedno, tu to neodgovorljivo vprašanje niti ni pomembno – *predvsem inscenirati temeljni horizont, ki je po njegovem predpostavka filozofiranja o kakem problemu in hkrati miselna aktualizacija filozofije*.

Če zdaj iz filo-logije preidem v filozofijo: temeljno vprašanje, ki mi ga postavljajo ti fragmenti – in tu bi se navezal na Pavla Fajdigo –, se mi zdi tole: ali je postavitev, inscenacija temeljnega obzorja filozofiranja, ki jo ponuja Wittgenstein, *dovolj radikalna*? Moj vtis ob branju njegovih besedil je, da so temeljna vprašanja, recimo o obstoju in neobstoju zunanjega sveta, o navideznosti in nenavideznosti realnosti, iz izvornega mistično-metafizičnega horizonta, v katerem so bila mišljena s poslednjo eksistencialno resnobo, predstavljena v območje *šolske filozofije*. Zdi se mi, da gre za predstavitev te problematike v obzorje *ontologije vsakdanjosti* – predstavitev, ki je Wittgenstein v zadnji instanci ne reflektira.

Naj to konkretiziram. Petintrideseti fragment se glasi takole:

Toda ali si ne moremo predstavljati, da ne bi bilo nikakršnih fizičnih predmetov? Ne vem. Pa vendar je izjava »Fizični predmeti obstajajo« nesmisel. Naj bi bil to izkustveni stavek? –

Ali pa je morda *to* izkustveni stavek: »Zdi se, da obstajajo fizični predmeti«?

Tu seveda *in obliquo* naletimo na témo, ki radikalno dooloča celotno evropsko duhovno zgodbo – na témo dvojnosti biti in videza. Ta dvojnost je na videz vzpostavljena zelo radikalno – in v tem je lepo vidna inscenacija Wittgensteinovega pojmovanja filozofije. Toda po drugi strani pri takšni postavitvi vprašanja ne gre za skrajno radikalnost, ampak za vztrajanje – nereflektirano ostajanje – v območju tistega, kar je za staro »metafiziko«, da ne govorimo o mistiki, zgolj sfera dozdevanja.

**BORUT CERKOVNIK:** Najprej bi rad rekel, da bi zanikane Wittgensteinove teze lahko »zvene« kot njegove, vendar bi se kmalu pokazale za nekonsistentne. Sicer pa ste načeli veliko stvari. Podobnost s *Traktatom* gotovo obstaja. Nekateri jo vidijo v tem, da gre Wittgensteinu tudi v *Traktatu* za transcendentalni argument, kako so mogoči smiselni stavki, in da torej tudi v njem izpostavlja nujne pogoje za smiselnost stavkov, ki so, v celoti gledano, hkrati zadostni pogoji za to, da obstajajo takšni smiselni stavki, ki imajo empirično vsebino. To podobnost vidim. Kakor je Wittgenstein v *Traktatu* poskušal najti pogoje možnosti smiselnih (empiričnih) stavkov, tako skuša v knjigi *O gotovosti* vzpostaviti pogoje možnosti (empiričnega) dvoma.

Po drugi strani pa bi rad poudaril to, kar trdijo mnogi Wittgensteinovi interpreti, namreč da je vse, kar je počel v poznejšem obdobju, potem ko se je leta 1929 vrnil k filozofiji – recimo pri delu s študenti, katerega del je zapisan v *Modri in Rjavi knjigi*, v *Filozofskih raziskavah* in ne nazadnje tudi v knjigi *O gotovosti* –, pravzaprav samo terapevtska vaja, ki naj bi ljudi rešila filozofiranja: ovedeli naj bi se, da so filozofska vprašanja na neki način vprašanja, na katera v *splošnem* (in zato filozofsko) ne moremo odgovoriti. Nekateri to

v zadnjem času trdijo celo za *Logično-filozofski traktat* (glej Alice Crary in Rupert Read (ur.), *The New Wittgenstein*, Routledge, 2000).

Kar pa zadeva petintrideseti paragraf, je stavek »Fizični predmeti obstajajo«, če moja interpretacija drži (in mislim, da je velika evidenca zanjo v knjigi sami), prav eden izmed tako imenovanih tečajnih stavkov, torej stavek, katerega »resnice« oziroma, natančneje, nedvornosti – ali pa brezdvornosti – ni mogoče utemeljevati še naprej. V petstodevetinpetdesetem paragrafu je rečeno:

Pomisliti moraš na to, da je jezikovna igra nekaj nepredvidljivega. Menim: ni utemeljena. Ni razumna (ali nerazumna).

Tu je – kot naše življenje.

Ko govorimo o navadnih predmetih, o katerih lahko dvomimo (ali obstajajo ali ne), s tem že predpostavljamo obstoj fizičnega sveta. Vzemimo Wittgensteinov primer: to, da bi lahko kdo, ki namerava stopiti skozi vrata, dvomil o tem, da so tla tudi na oni strani vrat – »Ali nemara ne bom stopil v prazno?« –, predpostavlja obstoj fizičnega sveta, v katerem se *ta* dvom sploh lahko pojavi (»Bom padel v prepad?«). Wittgenstein s tem breme dokazovanja preda skeptiku. Skeptik bi zdaj moral pokazati, da pri *konkretnem* dvomu – v nasprotju s tem, kar trdi Wittgenstein – nimamo nikakršne *konkretne* gotovosti. (Mi pa bi mu lahko kadar koli našteli *konkretne* gotovosti, na katere se pri konkretnem dvomu lahko sklicujemo in se tudi moramo sklicevati.)

Wittgenstein pravzaprav hoče *splošno* skeptično pozicijo obrniti na glavo. V filozofskih kontekstih se sprašujemo, kako smo sploh lahko gotovi, kar zadeva obstoj kakega empiričnega dejstva »zunanjega« sveta, Wittgenstein pa z dodatnim korakom, ki izpostavi *konkretni* dvom, pokaže, da moramo prav zaradi tega dvoma nekako biti gotovi oziroma brez dvoma (o nečem konkretnem, o čemer govori kak stavek, ali o čem drugem). Nadaljnje vprašanje bi lahko bilo tole: ali je mogoče, da bi sploh kaj utemeljili ali zavrnilo na

podlagi gotovosti – ki je pravzaprav gotovost celotnega našega življenja – glede tega, kar ti stavki hočejo izreči? Pri tem poudarjam že večkrat omenjene osne oziroma temeljne stavke (stavke, ki ne morejo biti niti utemeljeni niti zavrženi kot neutemeljeni). Jasno je, da bi imel Wittgenstein takšno spraševanje za nesmiselno.

**BRANKO KLUN:** Imam dve pripombi. Prva je, da me govor o tečajnih stavkih nekoliko moti, kajti z metodološkega gledišča so ti stavki prav zato tečajni, ker niso stavki. Mislim, da je pri Wittgensteinu izhodiščnega pomena ontologija vsakdanjosti, ki jo lahko imenujemo tudi fakticiteta ali *Lebensform*, pri kateri ni primarna teoretska naravnost v svetu, ampak delovanje. Toda ko izrečem stavek, namreč teoretsko-refleksivni stavek, spremenim svoje praktično-konkretno delovanje. Tedaj zavzamem teoretsko držo do tega delovanja samega (in se na neki način izvzamem iz njega) ter poskušam objektivirati njegovo vsebino v teoretskih stavkih. Vendar me pred vsakim poskusom teoretske objektivacije – in s tem govora o tečajnih stavkih – že nosijo predteoretski tečajni »stavki« ter omogočajo moje delovanje in mišljenje. Pozni Wittgenstein čedalje bolj verjame v nošenost celotnega našega delovanja in védenja. Zato lahko ima omenjeno inscenacijo. Morda bi pri njem lahko govorili o prazaupanju, da vedno že govorimo in delujemo iz nečesa, kar nam nikoli ne more postati povsem prosojno in česar zato sami ne moremo utemeljiti. Lahko bi rekli, da gre za radikalno pasivnost, vendar v pozitivnem pomenu.

Moja druga pripomba zadeva vprašanje, koliko je že sama gesta dvoma odvisna od jezikovne igre oziroma od *Lebensform*. Zakaj to pravim? Že Gorazd je omenil zgodovinski kontekst in vprašanje gotovosti, iz katerega izhaja problemska zastavitev celotne novoveške epistemologije. Čeprav Descartesov dvom lahko primerjamo s podobnimi pojavi v zgodovini, je vendarle nekaj zelo svojskega. Moore se lahko sprašuje o obstoju zunanjega sveta, v kaki drugi zgodovinski dobi, recimo v antiki, pa bi bila takšna postavitev vpraša-

nja povsem zunaj možnega (s)miselnega obzorja. Očitno se godijo premiki, kot je na primer ta, da se vprašanje resnice (*veritas*) prenese na problem gotovosti (*certitudo*) in z njo povezanega dvoma ter da se rodi specifično novoveška postavitev vprašanja, ki ni samoumevna. Še več, to ni rezultat našega hotenja, temveč se zgodi – toda hkrati nam postavlja obzorje in predpostavke, znotraj katerih razmišljamo in delujemo. V tem smislu govorim o fakticiteti in pasivnosti v razmerju do primarnih (pred)postavk. Čutiš, Borut, kaj želim povedati?

**BORUT CERKOVNIK:** Povsem se strinjam s tabo.

**BRANKO KLUN:** Dvom obstaja. Toda dvom sam, gesta dvoma, je že zgodovinsko pogojena in obstaja v tej paradigmi, v tej *Lebensform*.

**BORUT CERKOVNIK:** V vsem se strinjam s tabo, Branko. V uvodnem ekspezeju sem navedel paragraf, ki govori o tem, da so nekateri stavki – tako rekoč tečaji, na katerih se gibljejo drugi stavki – izvzeti iz dvoma. Z ozirom na navedbe iz knjige *O gotovosti* bi povsem *gotovo* lahko govorili o tečajnih ali, recimo, osnih ali temeljnih stavkih, ki sami niso utemeljeni in tako naprej. Vendar mislim, da imaš prav: na neki način bi jih bilo nesmiselno izrekati – to je razvidno iz konteksta, morda pa sem prej premalo poudaril –, saj poskušajo izreči nekaj že tako ali tako danega in zato ne povedo nič (novega). Podobni so tautologijam in kontradikcijam *Traktata*. So (nepopoln) izraz pravil, ki so pri delu ne glede na to, ali takšne stavke izrečemo ali ne. Zato lahko v zvezi z igro – s fakticiteto, kot si, Branko, to sam imenoval – wittgensteinovsko rečemo, da je vedno nekaj, kar je vpleteno v celotno naše delovanje. Na to sem, mislim, tudi opozoril.

Kar pa zadeva drugo pripombo – kaj si že rekel?

**BRANKO KLUN:** To, da sama gesta dvoma, za katero se zdi, da obvladuje celotno analitično filozofijo, celotno sodobno epistemologijo, ni nekaj absolutnega, temveč nekaj zgodovinskega in zato kontingentnega. Dvom je vpet v neko jezikovno igro, ki je sicer širšega značaja.

**BORUT CERKOVNIK:** Se strinjam. Wittgenstein po mojem podaja generične – ali, kot ti praviš, zgodovinske – razloge, ki govorijo o tem, kako pridemo do dvoma. Če bi govoril z Wittgensteinom, bi lahko rekel, da se tudi dvoma priučimo; ko se otrok uči jezika, sprva ne dvomi. Wittgenstein veliko govori o tem, da otrok na začetku verjame odraslim in tako naprej. Morda je to še dodaten razlog za sprejetje teze, da za dvomljene pravzaprav že potrebuješ nekaj, o čemer si gotov.

**BRANKO KLUN:** Glede tega se strinjam in ne bi rad zbujal vtisa, da grem v drugo skrajnost. Zato mislim, da je pri dvomu potrebno razločevanje. Na eni strani gre za epistemološki dvom, ki ga vidimo pri Descartesu in ki se v tej obliki nadaljuje do Wittgensteina, na drugi pa za občečloveški dvom, ki se pojavi takrat, ko v eksistencialnem oziru podvomimo o marsičem (to pozna vsako obdobje). Tega drugega dvoma ne želim zanikati, saj spada k eksistenci kot taki ter je izraz spraševanja in vprašljivosti našega bivanja. Tisti prvi, epistemološki dvom pa je zelo specifičen, saj na primer v diskusiji z ljudmi (ki jih verjetno jemlješ resno) dvomiš o obstoju zunanjega sveta (s temi ljudmi vred) – in to se ne zdi ravno običajno in pametno. Če za primer vzamem Heideggra – on se spotakne prav ob to, se postavi v radikalno nasprotno pozicijo in uzre neločljivo povezanost človeka kot biti-v-svetu s svetom. To ne pomeni biti-s-predmeti ali biti-med-predmeti, temveč imeti svet kot sovisje pomenov. Če zaprem oči in imam občutek, da si lahko predstavljam, da sveta ni, je to zelo čudna abstrakcija, ki pravzaprav ne vzdrži ...

**GORAZD KOCIJANČIČ:** In vendar imata Wittgenstein in zelo specifična tradicija filozofiranja, ki jo nadaljuje, tudi svoj veliki prav. Heideggrovski zamah vsa spoznavnoteoretska vprašanja, ki jih tematizira to novoveško izročilo, odpravi kot navideznost oziroma jih zreducira na učinke zgodovine biti in razloži z zgodbo o metafiziki in skriti vlogi subjektnega pollaščanja biti v njej, ki naj bi bilo gonilo zahodne misli od Platona do Marxa. Vendar je ta zamah problematičen vsaj toliko, kolikor se prav v pozni obliki »šolske« filozofske

refleksije, kot je Wittgensteinova, zgodi temeljni samorazkroj subjekta in njegove gotovosti. Kartezijanska *certitudo* pri Wittgensteinu nikakor ni postavljena kot zadnji spoznavnoteoretski ideal. Wittgenstein ni utemeljitelj zadnje etape novoveške metafizike subjektivitete, ampak jo od znotraj razkraja na način, ki je vsaj toliko radikalen kot Heideggrov. Kljub priznanju, ki ga zdaj izrekam Wittgensteinovi filozofiji, pa je zame problem v tem, da zadnji horizont, v katerem se dogaja ta razkroj – recimo ontološki horizont –, tudi pri njem ostaja podoben kot pri Heideggru. Prav zato sem na začetku želel opozoriti na dvoumnost biti in navideznosti.

Poglejte, čisto preprosto: če vzamemo začetek zahodnega mišljenja, recimo Parmenidovo pesnitev, sta *eīnai*, »biti«, in *tò eón*, »bivajoče«, označevalca nečesa, kar je radikalno drugačno od tega, o čemer kot o »biti« oziroma »bivajočem« govorita tako Wittgenstein kot Heidegger. Moderna misleca razmišljata v obzorju, v katerem to, čemur Parmenid pravi *dóxa* – skratka, tisto, kar se zgolj zdi in zato ni, kar »biva« le za »dvočlane smrtnike«, ne pa v resnici –, postane vse, celota stvari, ki bivajo. In Parmenid ni osamljen norec, osamljen ekstremist, ampak se njegovo temeljno razumevanje biti z različnimi metamorfozami pojavlja vse do Mojstra Eckharta in – lahko bi rekli – celo do Hegla in Solovjova. Gre za občutenje in razumevanje, za živo, ne papirnato in abstraktno, ampak celostno razumevanje tega, da je edino resnično, edino bivajoče Absolutno, da le Absolutno je in da je čisti JE, vse to, kar ljudje imenujemo bivajoče, pa pravzaprav biva le navidezno. Ta horizont – ali možnost odpravitve slehernega horizonta? – pri Wittgensteinu ostaja nemišljen. Ontologija, iz katere živimo v vsakdanjem življenju, se nenehno problematizira, vendar nikoli v svoji radikalni problematičnosti. Čeprav je Wittgenstein zelo korenit mislec, postavlja drzna vprašanja znotraj obzorja takšne »doksične« ontologije, ki jo na neki način deli s Heideggrom.

**BORUT CERKOVNIK:** Spet mislim, da se zvečine strinjamo. Rad pa bi poudaril to, kar pravi Wittgenstein v devet-

inosemdesetem paragrafu *Filozofskih raziskav*. Pravi namreč, da se nam tisto, kar je pravzaprav najočitnejše, samo *zdi* zakrito in da je za njegovo raziskavo po drugi strani »bistveno to, da se z njo nočemo naučiti ničesar *новега*. Razumeti hočemo nekaj, kar že imamo pred očmi. Ker se nam *zdi*, da *tega* v nekem smislu ne razumemo.«

Teza, ki jo nocoj skušam zagovarjati, je preprosta: konkreten dvom predpostavlja konkretno gotovost. Čeprav se lahko *zdi*, da je kar nekaj te epistemološke vsebine *zakrite* »z zgodovino filozofije«, Wittgenstein v knjigi *O gotovosti* kratko malo trdi, da »kjer ni dvoma, ni védenja« in »kjer je dvom, je gotovost«. Pri tem omenja navadno rabo jezika, ki v filozofskih kontekstih zadošča samo za videz, on sam pa jo poudarja kot edino relevantno.

Pred začetkom naše razprave sva se z gospodom Fajdigo pogovarjala, da je v knjigi *O gotovosti* pri delu nekakšen relativizem – in ta bi zdaj utegnil biti problem. Wittgensteinov relativizem je dejstvo: mnogoterost jezikovnih iger, mnogoterost sistemov, ki so na različne načine povezani med seboj in ki jih pravzaprav nikoli ne moremo teoretsko zaobjeti. Ta mnogoterost pa po drugi strani vpliva na pomen besed v okviru jezikovnih iger. Wittgenstein, recimo, v knjigi *O gotovosti* pogosto poudarja, da lahko dvomimo samo znotraj jezikovne igre, dvom na splošno pa je nesmiseln. Vendar relativnost naših jezikovnih iger ne pomeni tudi njihove arbitrarnosti, če je podlaga zanje naš način življenja. Življenjska oblika ne more biti arbitrarna. Ker pa so vsi konteksti relativni, absolutnega konteksta ni.

**GORAZD KOCIJANČIČ:** To nedvomno je relativizem, tu ni kaj. Seveda lahko zadevo poimenujemo lepše, na primer »konstruktivni skepticizem«. Sliši se že lepo. Vendar gre kljub temu za relativizem, celo – če gre za razgraditev celotnega védenja in gotovosti v različne življenjske forme – za zelo radikalen relativizem. Takšna misel nadaljuje – v tem oziru ima Branko prav – zgodbo moderne subjektivitete, saj se očitno navezuje na kantovski transcendentalizem. Seveda



gre za zelo zmeščano obliko transcendentnega argumenta, če celotno védenje na koncu utemeljiš v življenjskih formah, ki niso več povezane z transcendentnim subjektom kot takim in »objektivnostjo«, ki bi jo ta vzpostavljala, ampak so skupne različnim skupinam ljudi z isto jezikovno igro – in tako naprej. In vendar gre – kljub vsej zmeščanosti – za podobno strukturo, ki je prav zaradi svoje mnogoterosti za nameček še skrajno zrelativizirana. Brž ko namreč Wittgenstein v strukturo transcendentne subjektivitete vpelje figuro mnogoterosti, nastopi moment radikalnega relativizma. Mnogoterosti nikoli ni mogoče obvladati, nikoli je ni mogoče reducirati na enotnost, ampak je vselej mogoča njena drobitev; vselej so mogoče nadaljnje življenjske forme. Vendar se to pojmovanje lahko obrne tudi v drugo zanimivo smer: razumevanje biti, o katerem sem prej govoril, je v takšni »relativistični« perspektivi v temelju povezano z življenjsko formo. Zato se moje naslednje vprašanje glasi: ali iz Wittgensteinove misli ne izhaja, da je osnovno obzorje razumevanja biti povezano s posebno življenjsko formo? Naj to konkretiziram s svojim prejšnjim primerom. Ali sta mistikova misel – v kateri je Absolutno edino, kar resnično obstaja – in njegov govor igra, ki je zakoreninjena v življenjski formi in ima v njej svoje opravičilo?

**BORUT CERKOVNIK:** Branko, boš ti vskočil?

**BRANKO KLUN:** Ne, jaz bi isto vprašanje samo preformuliral v malo drugačnem kontekstu. Ali je Wittgenstein mistik iz *Traktata*, v katerem je še prostor za mistiko, ker obstaja enovita racionalnost, mogoč tudi v poznem obdobju, ko pride pri njem do relativizma oziroma pluralizacije? Ali je pri pluralizaciji – ne bom rekel pluralizaciji racionalnosti, temveč argumentativnosti – sploh še prostor za mistiko? Če vprašam z drugimi besedami kot Gorazd: ali obstaja privilegirana *Lebensform*, ki je zmožna iti čez relativizem? Ali pa mistika pomeni možnost, da presežemo te paradigme in navidezni pluralizem igranja?

**PAVEL FAJDIGA:** Menim, da je še vedno prostor za misti-

ko, saj Wittgenstein poudarja, da je praksa prvo, in ta praksa

...

**BRANKO KLUN:** ... te prakse ni brez razumevanja.

**PAVEL FAJDIGA:** Želel sem le poudariti, da če je temelj v praksi, je to za filozofijo zelo »nevarno«, saj je filozofija predvsem beseda, govor, diskurz, ki smo ga izpeljali do skrajnih meja. V tem oziru je Wittgenstein iz *Traktata* jasnejši. Hkrati pa sem želel poudariti, da je skeptik kljub vsemu razmišljanju še vedno žejen. Vsa ozadja, horizonti, življenjske oblike – vse to lebdi v praznini. Seveda vem, da ni nobena težava odpreti vrata dvorane in stopiti naprej v prepričanju, da so tla tudi na drugi strani vrat, vendar se moram ves čas zavedati, da kopica mojih gotovosti lebdi v praznini.

**GORAZD KOCIJANČIČ:** Moj mistik in tvoj skeptik sta morda eno. Argument oziroma temeljni u-govor radikalnega skeptika je v nekem oziru blizu mistikovemu. Nobeden od njiju ne oporeka vsakdanjemu svetu, njegovi pragmatični veljavi, ampak oba postavljata svoje vprašanje na neki metaravni – in zato ostajata žejna ...

Ni naključje, da je Wittgenstein v anglosaškem kontekstu vsaj od Kerrove knjige *Theology after Wittgenstein* naprej in od aplikacije na novozavezno znanost, ki jo je populariziral eden izmed vodilnih angleških hermenevtov Anthony Thieselton, ena izmed ključnih figur prav za teologijo. Vendar bi rad opozoril tudi na nevarnosti te simbioze. V anglosaškem svetu je pozni Wittgenstein s svojim razumevanjem življenjske forme kot nosilke pomena postal niša za teološko konceptualizacijo lastnega verovanja, in sicer nekako na tale način: verujoči se gredo neko igro, ki je povezana s prakso, z neko življenjsko formo, in prav v tem je verovanje ezoterično, breztemeljno utemeljeno. Relativistično razumljena utemeljitev jezikovne igre v življenjski formi razpira religiozno vero kot racionalno legitimno možnost; s tem dobita krščanstvo na splošno in teologija posebej konceptualni okvir, znotraj katerega se lahko »racionalno« misli. Toda kljub temu po mojem ostaja temeljni pomislek, ki ga je izrazil Branko. Ali

niso religija, teologija, metafizika s tem, da so relativizirane, le na videz upravičene pred tribunalom sodobne onto-logike, v zadnji instanci pa pripeljane na zelo spolzka tla?

**BRANKO KLUN:** Ti poskusi uporabe Wittgensteina so samo reakcija na tisto, kar se dojema kot univerzalna (»znanstvena«) racionalnost: ta naj bi nas do zdaj izključevala, z Wittgensteinovo pluralizacijo pa naj bi spet lahko zadihali in dobili legitimacijo za svojo lastno racionalnost oziroma si izborili nišo, v kateri bomo avtonomni in bo naša lastna *Lebensform* določala pravila pomena in igranja. Ampak to se mi ne zdi ravno močna stvar.

Zelo zanimivo mi je bilo to, kar je gospod Fajdiga dejal o »lebdenu v praznini«. To se mi zdi tisti mistični nastavek. Ne gre za praznino v fizičnem pomenu, temveč za nošenost. Ali je misel, ki je vedno vezana na neko *Lebensform* in njen pomen, zmožna iti čeznjo? Se je zmožna prebiti ven iz danega pomena v praznino, ki je ne moremo obvladati, ki je nedoločljiva in ki sama določa pomene? Mislím, da je to blizu temu, na kar je meril Gorazd – ali obstaja kaka možnost preboja?

**PAVEL FAJDIGA:** Wittgenstein bi gotovo rekel, da ne.

**GORAZD KOCIJANČIČ:** To je vprašanje ...

**BORUT CERKOVNIK:** Mislím, da je naš problem – v nasprotju z Wittgensteinom iz knjige *O gotovosti* –, da (si) nočemo priznati *breztemeljnosti* svojih osnovnih verjetij. Breztemeljnost pomeni, da teh verjetij sploh ne moremo utemeljiti. Descartes, recimo, poskuša temelj najti v nekakšni samorazvidnosti *cogita*, Wittgenstein pa zagovarja stališče, da pri naših temeljnih gotovostih ni niti samorazvidnosti niti nadaljnje utemeljitve. Ampak tako pač je naše življenje.

Lahko samo še nekaj? Zdi se mi, da pri tem utegne biti problematična življenjska oblika. Mnogi interpreti razpravljajo o tem, ali je ena ali jih je več. Po mojem je ena sama. Kajti če Wittgenstein pravi, da gre za našo naravno zgodovino, je življenjska oblika skupna vsem ljudem, v njenem okviru pa pridejo do izraza različne jezikovne igre. Življenjska oblika ali forma življenja, *Lebensform*, je tu v nekem oziru zelo

blizu temu, kar Wittgenstein pravi za logično formo sveta v *Traktatu*, in sicer v tezi 2.033: »Forma je možnost strukture.« *Lebensform* je torej možnost strukture, možnost, kako smo lahko z jezikom v razmerju do sveta. Je pogoj vseh naših izrekov, ki ga ne moremo spraviti v nobeno teorijo, zadnja podlaga, na katero se opiramo, kadar govorimo o tem, kje dobijo naše besede in stavki pomen oziroma smisel.

**GORAZD KOCIJANČIČ:** Ja, samo to bi bilo potem nekakšno kantovstvo. Po mojem mnenju – in mislim, da ga lahko utemeljim z besedili, ki jih nocoj obravnavamo – gre pozni Wittgenstein v drugo smer. Naj navedem nekaj primerov. V knjigi *O gotovosti* pravi – če se pomudim pri teoloških kontekstih, v katere smo se zapletli –, da nekateri ljudje verjamejo v stvarjenje sveta, drugi pa ne in temu znanstveno nasprotujejo. Prvi, trdi Wittgenstein – ti, ki verjamejo v stvarjenje sveta –, imajo za svoje prepričanje zelo močne *razloge*. Nadalje govori o elementarnem razumevanju realnosti: Moore pravi, tole tu je vino, katoličan bo pa rekel, ne, ni – mišljen je seveda misterij, namreč transsubstanciacija vina v Kristusovo kri. V obeh primerih se dotikamo temeljnih ontoloških sfer. Poanta je po mojem ta, da za Wittgensteina ne obstaja enotna življenjska forma, ki bi omogočala poslednjo enovito jezikovno igro. Njegova intenca pri tem zanikanju je nedvomno sesutje Moora oziroma njegove apologije *common sense*. Toda na koncu vendarle ostane tu nekje, pri zanikanju, pri inscenaciji dviga nad zdravo pamet – tak je vsaj moj bralski vtis –, ki želi ostati ambivalenten, nenehno lebdenje v praznini ... Po drugi strani pa slutim tudi nekakšno odpravo tega lebdenja in zato nisem prepričan, da je to res Wittgensteinova dokončna drža, da v neodpravljeni ambivalenci res vidi nekaj pozitivnega. Zdi se mi, da želi nekako odpraviti lebdenje, nekako zapreti svet, ne se prepuštili breznu ...

**BRANKO KLUN:** Ne vem, ali je tako, ker je pri Wittgensteinu treba pogledati tudi povsem eksistencialno plat, kot se razodeva v njegovih osebnih zapiskih. Res je, da lahko

opažamo omenjeno dvojnost. Po eni strani ima Wittgenstein veliko potrebo po sklenjenosti, obvladljivosti, zarisu meje – do tu pridemo, na tem stojimo in ne bomo kopali naprej. Po drugi strani pa lahko zaznavamo njegovo strastnost, nenehni nemir na povsem eksistencialni ravni, ki v filozofskih tekstih ni ubeseden, vendar nam pušča dovolj namigov, da to, kar je ubesedeno, ni vse. Povsem se strinjam, da *Lebensform* ni nič enotnega, kajti prav prek pluralizma življenjskih oblik se zgodi premik glede na obdobje *Traktata*, ki v sebi nosi eno samo vizijo stvarnosti oziroma predpostavlja eno samo logično-ontološko paradigmo.

**BORUT CERKOVNIK:** Ko sem naredil primerjavo s *Traktatom*, nisem želel reči tega, ampak poudariti vlogo *Lebensform* kot zadnjega pogoja možnosti izkustva. Življenjska oblika *Filozofskih raziskav* je sicer ena sama, vendar – drugače kot logična forma *Logično-filozofskega traktata* – ne tudi uniformna, kar se kaže v raznorodnosti jezikovnih iger, ki jo tvorijo. Naj s tem v zvezi preberem del triindvajsetega paragrafa *Filozofskih raziskav*: »Izraz ‚jezikovna igra‘ naj tukaj poudari, da je govorjenje jezika del neke dejavnosti ali neke življenjske oblike.«

**BRANKO KLUN:** Jezikovna igra je vedno vezana na *Lebensform*. Toda prav pluralnost teh jezikov ...

**BORUT CERKOVNIK:** ... hočem reči, da pluralnost teh form seveda obstaja, jezikovnih iger je več, vendar so vse udeležene v isti življenjski obliki. Odstavek pred prej navedenim odlomkom Wittgenstein pravi: »Koliko vrst stavkov pa obstaja? Nemara trditev, vprašanje in ukaz? – Obstaja *nešteto* takšnih vrst: *nešteto* različnih vrst uporabe vsega tega, kar imenujemo ‚znaki‘, ‚besede‘, ‚stavki‘.«

**BRANKO KLUN:** Tu Wittgenstein ravno to zanika. Ali ne reče, da je ena sama jezikovna igra vezana na *Lebensform*?

**BORUT CERKOVNIK:** Ja, vsaka izmed jezikovnih iger je vezana na *Lebensform*. Ampak igre so pa različne, ali ne?

**GORAZD KOCIJANČIČ:** Igre so različne, vendar so povezane z življenjsko formo.

**BORUT CERKOVNIK:** Seveda, saj jaz trdim isto.

**GORAZD KOCIJANČIČ:** Wittgensteinova poanta je ta: če igre ne igraš dejansko, se je ne moreš igrati jezikovno, oziroma če igraš jezikovno igro, ne da bi življenjsko pariticipiral v njej, ne razumeš pravega pomena besed. Če v ljubezni nisi dejansko, praktično udeležen, ne razumeš jezikovne igre ljubezenskega besednjaka. *Ne moreš* je razumeti.

**BRANKO KLUN:** Zakaj je, recimo, to lahko potem uporabila teologija? Če rečemo »Bog je ljubezen« ali pa »Bog je vsepovsod«, je to smiselno v religiozni paradigmi, v kateri veljajo takšna pravila. To je vezano na religiozni način življenjskega ravnanja oziroma prakse. Če pa drugje rečemo, kaj je ljubezen, ima lahko ta beseda povsem drugačen pomen. Igrali bi drugačno »igro«, če bi na primer gledali Ekstra magazin in bi bila za tem neka druga življenjska forma. Se pravi, da način življenja nosi smisel in da gre v tem za pluralizacijo.

**BORUT CERKOVNIK:** Ponavljam: tudi interpreti Wittgensteina nihajo med eno in drugo skrajnostjo. Ali je več človeških življenjskih oblik ali ena sama? Sam mislim, da je ena sama in da je takšna, ker smo mi vsi ljudje. Poudarjam pa, da jezikovne igre, ki jo tvorijo, niso uniformne, ker jih združujejo družinske podobnosti, ne enoten princip. Na nekem mestu v *Filozofskih raziskavah* Wittgenstein pravi, da če bi lev spregovoril, ga ne bi razumeli. Zakaj? Ker je življenjska oblika levov drugačna od naše.

**GORAZD KOCIJANČIČ:** Seveda obstaja skupna življenjska forma, ki jo igramo s tem, da smo ljudje, ampak treba je specificirati tiste jezikovne igre, ki naj bi nam bile skupne prav v tej najsplošnejši formi. Tu je problem. Teh iger namreč ni; jezikovne igre so vedno partikularne in vezane na druge, recimo, podoblike. Poglejte, zadeva je po mojem – vsaj iz Wittgensteinove perspektive – precej jasna: jezik kot jezik nima te splošnosti, da bi lahko rekel, da razumemo oziroma komuniciramo zato, ker živimo kot ljudje. Takšen jezik ne obstaja. Vedno je vezan na določeno kulturo in s tem na kopicu drugih oblik delovanja, življenja, praks in tako naprej.

**BORUT CERKOVNIK:** Ne vem, ali bi se v celoti strinjal. Morda so tudi takšne igre, ki so nam skupne v neki »najsplošnejši formi«, vendar ni nujno tako. Strinjam pa se s tem, kar je bilo nocoj pravzaprav že večkrat rečeno, namreč da je praksa v jezikovnih igrah vedno (neposredno ali posredno) navzoča in da jezikovne igre niso nič takšnega, kar bi lahko lebdelo zunaj človekove prakse. Vendar Wittgenstein tudi pravi, da so prepletene na mnogo raznovrstnih načinov; prek različnih analogij lahko prideš od ene k drugi.

V tem smislu bi bila po mojem lahko tudi vsaka religiozna jezikovna igra, če smem tako reči, razumljena samo kot ena izmed konkurenčnih jezikovnih iger, ker te – tudi zato, ker so vezane na človekovo prakso – niso nič za vselej danega. Naj se spet malo bolj navežem na knjigo *O gotovosti*: že omenjeni Pritchard, ki je zdaj priznan epistemolog (glej *Epistemic Luck*, Oxford University Press, 2005 in 2007), se v enem izmed svojih prvih člankov sprašuje, ali je stavek »Bog obstaja« »kljub pomembni razliki med našim verjetjem v Božji obstoj in našim verjetjem v zunanji svet« tečajni stavek religioznega jezika oziroma religiozne prakse, in na to vprašanje odgovarja pritrnilno (glej <http://www.philosophy.stir.ac.uk/staff/duncan-pritchard/documents/HingesAndReligiousBelief.pdf>).

Po mojem se lahko vsak nauči neke določene jezikovne igre, v kateri še ni bil in ki je še ni obvladal. Tega pa ga lahko nauči samo skupnost, ki ima isto življenjsko obliko.

**BRANKO KLUN:** Tega se je vsekakor mogoče naučiti, vendar se postavlja vprašanje, kaj pomeni »naučiti se«. O tem poteka v anglosaškem svetu širša diskusija, in če vzamemo za primer religiozno paradigmo, se pojavi vprašanje, kako je mogoče vstopiti vanjo, kako torej postati religiozen. Navadno se razločujeta dve možnosti – *reason* in *commitment*. Ali obstajajo racionalni razlogi (*reasons*), ki upravičujejo naš vstop v to paradigmo, ali pa gre najprej za »skok«, za »zavezo« (*commitment, to commit oneself*), in šele takrat, ko smo notri, ko že delimo življenjsko obliko, pridemo do »razlogov«

oziroma do racionalne (re)konstrukcije, zakaj smo to naredili. Druga možnost ima več zagovornikov in je blizu poznemu Wittgensteinu. Zakaj to govorim? Ker je vsak smisel (in z njim povezani »razlogi«) vezan na neko prakso, ta praksa pa je način (oblika) življenja, življenjska praksa. Seveda se je je mogoče naučiti, vendar se ne strinjam, da je mogoče biti udeležen v več praksah hkrati in brez shizofrenije. Ne more biti nekdo hkrati v islamski, pa v krščanski in ne vem še kateri religiozni igri. V tem oziru gre za pluralnost ...

**BORUT CERKOVNIK:** Lahko pa je kdo hkrati v religiozni in znanstveni jezikovni igri; to se ne izključuje.

**BRANKO KLUN:** Ja, čeprav so tudi v tem primeru težave. Če v religiozni jezikovni igri rečem: »Bog je ljubezen,« je ta »je« povsem drugačen kot znanstveni »je«.

**BORUT CERKOVNIK:** Poanta je morda v tem, da se jezikovne igre ne izključujejo *a priori*, ampak si na neki način konkurirajo. Wittgenstein večkrat pravi, da nastajajo in izginjajo in tako naprej.

**BRANKO KLUN:** Jaz bi rekel, da se prekrivajo ...

**BORUT CERKOVNIK:** Ampak si hkrati konkurirajo, ali ne?

**GORAZD KOCIJANČIČ:** Ne konkurirajo si. Mislim, da bi Wittgenstein tu rekel kratko malo takole: znanstvenik, ki veruje v religioznem pomenu besede – in takih seveda ni malo –, ne igra dveh konkurenčnih iger, ampak je udeležen v različnih življenjskih formah in s tem tudi jezikovnih igrah. Njegova religiozna praksa narekuje povsem drug jezikovni kontekst kot realna praksa znanstvenika, zato si njegova dva jezika nista konkurenčna v tem smislu, da bi drug drugega napadala ali se spodrivala, ampak se na nekaterih točkah, recimo ob vprašanju kozmološkega »začetka« oziroma stvarjenja sveta, lahko tudi prekrivata, pri tem pa kljub navideznemu prekrivanju ostajata na povsem različnih ravneh. To je bistveno. Je pa seveda smisel enega in drugega jezika zagotovljen s tem, da govorec dejansko živi prakso, ki vzpostavlja območje pomena.



To velja tudi za znanost, da ne bomo ostali samo pri religiji. Vzemimo na primer popularizacijo znanosti, različne popularne kozmologije in prikaze »znanstvenih dognanj«. Popularna kozmologija, v kateri strokovnjak »po domače spregovori« laiku – človeku, ki ne pozna sofisticiranih tehnik sodobne matematike in jih ne more uporabljati niti v sanjah, ki ne pozna absolutno nobene metodologije in nima izkušnje s prakso sodobne znanosti –, je dober primer za izkoreninjeno rabo jezika, za inavguriranje pomenov, ločenih od življenjske forme, torej zgolj *navideznih* pomenov. Podobni praznini navideznega pomena smo priče, kadar se kdo, ki ni udeležen v življenjski formi kake religiozne skupnosti, iz knjig nauči, kako se igra religiozna besedna igra. Ti pomeni ne v enem ne v drugem primeru niso kratko malo lažni, ampak so zamaknjeni – in tako premaknjeni do nerazpoznavnosti. Na neki način bolj izmaličeni od laži.

**BORUT CERKOVNIK:** Strinjam se, da se tako sploh nihče ne more ničesar naučiti; lahko se kvečjemu s prakso, ki jo nekdo vodi. Wittgenstein v zvezi s tem na začetku *Filozofskih raziskav* govori o urjenju, h kateremu spada tudi dajanje zgledov, popravljanje in tako naprej. Jezikovna igra je igra šele skupaj s svojo aplikacijo. To bi po mojem poudaril Wittgenstein sam.

Kar zadeva konkurenčnost, pa se mi zdi, da pri jezikovnih igrah ne gre za neposredno konkurenčnost v tem smislu, da ne bi mogli igrati dveh konkurenčnih iger hkrati. Nekatere so lahko praktično bolj uspešne, druge manj. Znanstveniki so, recimo, »obljubljali«, da je mogoče priti na Luno – in so prišli. Kdo drug je pri udejanjanju »obljub« svoje jezikovne igre morda manj uspešen. Takšna jezikovna igra je zato praktično manj uspešna, kar ima lahko za posledico tudi njeno opustitev.

**VLADIMIR GAJŠEK:** Rad bi povedal misel Antona Trstenjaka o tem, zakaj se opice ne morejo naučiti govora. Po njegovem se ga kratko malo ne morejo naučiti zato, ker ne mislijo.

**BORUT CERKOVNIK:** Wittgenstein bi pa odgovoril takole: »Narobe je reči, da opice ne govorijo zato, ker ne mislijo, ampak ne mislijo zato, ker ne govorijo, ker nimajo jezika.« Misel pride šele potem, ko znaš uporabljati jezik. Wittgenstein je zavezan tako imenovanemu jezikovnemu obratu v analitični tradiciji, namreč da je tisto primarno intersubjektivna raba jezika, misel pa je v tem oziru sekundarna.

Seveda se zdaj lahko vprašamo o statusu jezika in jezikovnih iger, ki so pravzaprav samo v rabi, hkrati pa se zdi, da so nekaj več – kot da bi nam na neki način stale nasproti. In lahko bi rekli, da smo sicer res mi tisti, ki apliciramo besede in stavke, vendar se spreminjanje pomenov (rab) besed dogaja za našim hrbtom; mogoče je, da vzklije nova raba besed, nova jezikovna igra, nova pojmovna shema, ki je s svojega stališča sploh še ne moremo dojeti. Znotraj jezikovnih iger si postavljajmo pravila, potem pa nas neka aplikacija teh pravil preseneti in se ne najdemo več. Wittgenstein v stotriin-dvajsetem paragrafu *Filozofskih raziskav* pravi: »Filozofski problem ima obliko: ‚Ne najdem se.‘«

V knjigi *O gotovosti* večkrat poudarja, da je meja med dvomom oziroma tem, kar je utemeljeno, in tem, kar je temeljno za ta dvom, hkrati pa samo breztemeljno, zabrisana, kot je zabrisana tudi teoretična meja med pravilno in nepravilno rabo določene besede, čeprav na primer pri ukazu »Postavi se sèm!« – če ga seveda razumemo – vedno vemo, kdaj smo ga izpolnili. Wittgenstein celo dopušča – to sem sam skušal podati z zgodbo o pariškem metru – fluktuacijo med tem, kar je temeljno, in tem, kar je utemeljeno.

Kot je rekel gospod Fajdiga, skeptik z Wittgensteinovim odgovorom na svojo skepso ne bi bil zadovoljen. Ampak morda je odgovor v tem, da mora *splošni* skeptik spremeniti pogled in pristati na stališče, da je dvom *in concreto* mogoč samo takrat, ko o nekaterih zadevah ni mogoče dvomiti; splošni dvom je nesmiseln. Ali pa bi tisti, ki hoče dvomiti o vsem, moral pokazati, da je splošni dvom smiseln in da ne velja Wittgensteinova teza iz knjige *O gotovosti*, da če je vse

negotovo (če je torej mogoče dvomiti o vsem), tudi ne more (več) biti dvoma.

**BORIS ŠINIGOJ:** Dodal bi še kratek komentar. Ob branju Wittgensteinovega teksta se mi včasih dozdeva, da vendarle ohranja nekakšne razpoke, se pravi, da ni tako enoznačen. Ne vem, morda sem ga bral subjektivno, izhajajoč iz tega, da imam izkušnjo s *Traktatom* izpred dveh desetletij in podobno – ampak tu so vendarle fragmenti, se pravi oštevilčeni paragrafi, v katerih Wittgenstein sam dela vprašljivo svojo intenco, ki v knjigi sicer prevladuje: zagotoviti ali poiskati neko gotovost, poiskati pogoje, pod katerimi se ta gotovost lahko pojavlja različnih situacijah oziroma jezikovnih igrah. Skratka, če ta intenca, ki ste jo opisovali kot intenco skeptičnega človeka, prevladuje, se mi zdi, da se v nekaterih fragmentih vendarle pojavlja razpoka, ki jo Wittgenstein hote ohranja. Te fragmente bi lahko razumeli tako iz perspektive *Traktata*, v katerem Wittgenstein navsezadnje pride do molka, do mistične neizrekljivosti. Takšna izkušnja pač ni mogla povsem izginiti iz njegovega eksistencialnega horizonta. Morda je to tista strast, ki jo je omenjal Branko.

Rad bi navedel nekaj fragmentov, ki ohranjajo razpoko, na primer drugi fragment, saj je podlaga za vprašanje, ki ga je postavil Gorazd iz perspektive Parmenidove misli. Tu Wittgenstein pravi: »Če se meni – ali vsem – tako *zdi*, to še ne pomeni, da tako tudi *je*.« Skratka, ko vse, kar se zdi, naredi vprašljivo, ko naredi vprašljiva tudi premišljanja, ki sledijo v knjigi sami, že na začetku vse, o čemur bo premleval na ravni verjetja, domneve ali dvoma, prišteje k temu, kar, strogo vzeto, NI. In že naslednji trenutek, še v istem fragmentu, nadaljuje: »Vendar se lahko vprašamo, ali lahko upravičeno dvomimo o tem.« »Upravičeno« je v izvirniku *sinnvoll*, se pravi, da se sklep stavka dobesedneje glasi, »ali je *smiselno* dvomiti o tem«. Angleži so ta izraz prevedli z besedno zvezo *to make sense*. V čem je torej smisel dvomljenja? Je sploh smiselno dvomiti ali pa je bolje pristati na to, da je videz zgolj videz in da vsakdanja izkušnja sveta, strogo

vzeto, ne pomeni absolutno ničesar? Če skušam ohraniti navezavo na zgodnjega Wittgensteina in se pri razumevanju navedenega fragmenta ozreti na razmerje, ki ga na podlagi Parmenidovega uvida razvija Platon, to je na razmerje do Absolutnega, se mi pokaže tole: ob njem izginja vse, vendar ga Platon v *Državi* kljub temu ohranja, in sicer v zgodbi o votlini, ko filozofe pošlje nazaj vanjo. Wittgenstein mi vedno zbujata vtis, da je po desetletju molka, vaškega učiteljevanja in vrtnarjenja po samostanih nekako našel pot nazaj, in sicer zato, ker je vzel nase to, da se mora tudi v svetu, ki je tak, kot je, in ki ga je pravzaprav že zapustil, prav kot filozof vrniti k navadnim témam – in te so potem pri njem tako močno prevladale, da zvečine težko odkrijemo sledi njegove izvirne izkušnje, ki bi jo lahko imenovali mistična.

Drug tak fragment, ki kaže na to, je nekaj številkk naprej – devetnajsti po vrsti. V njem Wittgenstein govori o tem, da je tudi spraševanje o stvareh, s katerimi se tu ukvarja – roka, videnje roke ali stola, ki stoji tamle, in podobno –, lahko resno spraševanje. Vse to namreč potrpežljivo pre-vprašuje in ničesar ne reši takoj, ampak raje postavi v okvir jezikovnih iger in tako naprej. Nazadnje pa pravi, da če to rešimo, nismo rešili nič drugega kot praktični dvom, dvom, ki se pojavlja v vsakdanji ontologiji. Toda za njim odkrije še neki drug dvom. Čeprav tega potem ne razvija naprej, ampak gre v drugo smer, nekaj drobcev vendarle kaže na razpoko. Kaže na njegovo zavest o tem, da s svojo obravnavo ne bo tematiziral tistega, kar ga sploh pošilja v svet debatirat o roki, nogi in vseh drugih banalnih stvareh.

Ali pa spet drug fragment o dvomu, ki se navezuje na pravkar omenjeni praktični dvom v devetnajstem paragrafu – fragment, ki mu neposredno sledi. Začenja se takole: »Dvomiti o obstoju zunanjega sveta namreč ne pomeni, da bi, denimo, dvomili o obstoju nekega določenega planeta ...« Tu Wittgenstein očitno pogloblja vprašanje dvoma, ki je za praktičnim dvomom. Kaj namreč pomeni dvomiti o obstoju zunanjega sveta? Ali ni to odločilno vprašanje, se

pravi, ne samo neka proposicija, neki stavek, ampak dejansko tudi bivanjsko vprašanje, čeprav ga potem spet pusti ob strani in gre povsem nekam drugam? Štiriindvajseti paragraf pa se spet navezuje na vprašanje obstoja, se pravi biti same. Takole pravi Wittgenstein: »... dvom o kakršnem koli obstoju deluje le v jezikovni igri.« Ampak potem spet sam sebi postavi vprašanje: »Kakšen pa naj bi bil takšen dvom?« Vsaj jaz tako berem to vprašanje, namreč ali je takšen dvom sploh smiseln oziroma kakšno težo ima. Ali ni absurdno, da se sploh ukvarjamo s takšnimi vprašanji?

Torej, če sklenem. Moj vtis ob Wittgensteinovi knjigi *O gotovosti* je malo drugačen. Zdi se mi, da bi se dalo poiskati še druge fragmente, ki ohranjajo razpoko in omogočajo, da tudi pri poznem Wittgensteinu uzremo prostor za izkušnjo neizrekljivega, ki se je spominjamo iz *Traktata*.

**PAVEL FAJDIGA:** Imam nelagodno nalogo, da sklenem debato. Ostalo nam je še veliko nerešenih vprašanj, denimo o tečajnih stavkih, o možnosti dialoga Vzhoda in Zahoda, o vlogi, ki jo tečajni stavki utegnejo imeti v tem dialogu, pa tudi o tem, ali se zavedamo vseh takšnih stavkov, ali se zavedamo, kateri so nam skupni in kateri nas ločujejo, in tako naprej. Vendar se nam je čas iztekel. Žejne skeptike vabim še na kozarček vina.





Izhodiščno vprašanje za razpravljanje ob knjigi  
Jacquesa Derridaja  
*Izbrani spisi o religiji:*

»Ali lahko razumemo Abrahama?«

Uvajalca večera  
DR. NIKE KOCIJANČIČ POKORN in DR. EDI KOVAČ

8. december 2005



Jacques Derrida  
*Izbrani spisi o religiji*  
Prevedli Barbara Pogačnik, Nike Kocijančič Pokorn in Vid Snoj,  
spremno besedo napisala Nike Kocijančič Pokorn  
Ljubljana: KUD Logos, 2003



## IZBRANI ODLOMEK

V redu človeške splošnosti iz tega izhaja dolžnost sovraštva. Kierkegaard navaja Lukove besede (14,26): »Če kdo pride k meni in ne sovraži svojega očeta, matere, žene, otrok, bratov, sester in celo svojega življenja, ne more biti moj učenec.« Čeprav priznava, da »so te besede krute«, jih ima kljub temu za nujne. Njihovo strogost še zaostri, ne da bi jo skušal narediti manj škandalozno oziroma paradokсно. Toda Abrahamovo sovraštvo do etike in s tem do svojcev (družine, prijateljev, bližnjih, naroda, vendar največ do človeštva v celoti, do rodu ali vrste) mora ostati absolutno boleče. Če darujem smrt temu, kar sovražim, to ni žrtev. Žrtvovati moram to, kar ljubim. Priti moram do tega, da sovražim, kar ljubim, prav tedaj, v trenutku, ko darujem smrt. Sovražiti in izdati moram svojce, se pravi darovati jim smrt v žrtvovanju, ne kolikor jih sovražim – to bi bilo preveč preprosto –, ampak kolikor jih ljubim. Moram jih sovražiti, kolikor jih ljubim. Sovraštvo ne bi bilo sovraštvo – to bi bilo preveč preprosto –, če bi sovražilo tisto, kar zbuja sovraštvo. Sovražiti in izdati mora najljubše. Sovraštvo ne more biti sovraštvo, ne more biti nič drugega kakor žrtvovanje ljubezni ljubezni sami [*le sacrifice de l'amour à l'amour*]. Tega, česar ne ljubimo, nam ni treba sovražiti, tega nam ni treba verolomno izdati, mu darovati smrti.

Naj bo vitez vere krivoverski ali paradoksen, ali je Jud, kristjan ali judo-kristo-musliman? Žrtovanje Izaka pripada temu, kar si komaj drznemo imenovati skupni zaklad, strašljivi skrivnosti *mysteriuma tremendum*, lastnega trem tako imenovanim religijam Knjige kot religijam abrahamskih ljudstev. Zahtevnost in hiperbolična strogost viteza vere ženeta, da govori in dela stvari, ki se bodo pokazale okrutne (in bodo to celo *morale* biti). Zbujati morata odpor pri tistih, ki se sklicujejo na moralo na splošno, na judovsko-krščansko-islamsko moralo oziroma religijo ljubezni na splošno.

Toda kot je dejal Patočka, krščanstvo morda še ni mislilo svojega lastnega bistva niti nespodbitnih dogodkov, v katerih so se prigodili judovstvo, krščanstvo in islam. Ne moremo prezreti ali izbrisati žrtvovanja Izaka v *Genezi* niti Lukovih besed v evangelijih. Vzeti jih je treba na znanje, in Kierkegaard predlaga, naj to naredimo. Abraham pride do tega, da sovraži svojce, ko molči, da sovraži svojega edinega in ljubljenega sina, ko sprejme, da mu bo daroval smrt. Seveda jih ne sovraži s sovraštvom, ampak iz ljubezni. Vendar zato ne sovraži manj, nasprotno. Svojega sina mora absolutno ljubiti, da bi prišel do tega, da mu daruje smrt, da zagreši, kar etika imenuje sovraštvo in umor.

Kako sovražiti bližnje? Kierkegaard zavrača navadno razločevanje med ljubeznijo in sovraštvom; ima ga za egoističnega in nezanimivega. Reinterpretira ga s paradoksom. Bog od Abrahama ne bi terjal, naj daruje smrt Izaku, se pravi, naj to smrt v žrtveni daritvi daruje njemu samemu, Bogu, če Abraham ne bi imel absolutne ljubezni, enkratne, neizmerne ljubezni do sina:

... kajti ljubezen, ki jo ima do Izaka, je to, kar v paradoksnem nasprotju z ljubeznijo, ki jo ima do Boga, iz njegovega dejanja dela žrtev. Vendar se zaradi obupa in tesnobe v tem paradoksu absolutno ne more narediti doumljivega ljudem. Prav *v trenutku*, v katerem je njegovo dejanje v absolutnem protislovju z njegovim občutenjem, žrtvuje Izaka; vendar je resničnost njegovega delovanja to, prek česar pripada splošnemu, in v tem območju je in ostaja morilec.

Poudarjam besedo trenutek: »trenutek odločitve je blaznost«, pravi drugje Kierkegaard. Tega paradoksa ni mogoče dojeti v času in prek posredništva, se pravi v govoric in prek uma. Tako kot dar in »darovanje smrti« zahteva časovnost trenutka, ne da bi bil kdaj sedanost [*présent*] in ne da bi bil speljiv na prisotnost [*présence*] oziroma pokazanje [*présentation*]. Pripada nečasovni časovnosti, trajanju, ki ga ni mogoče dojeti; je to, česar ni mogoče stabilizirati, vzpostaviti, zajeti, vzeti, vendar tudi to, česar ni mogoče *doumeti*, česar

razum, zdrava pamet in um ne morejo *begreifen*, zgrabiti, upojmiti, razumeti, posredovati, torej nič bolj zanikati ali utajiti [*dénier*], potegniti v delo negativnega, narediti, da dela. Žrtvovanje v aktu darovanja smrti odgodi [*suspend*] tako delo negativnega kakor delo sploh, nemara celo delo žalovanja. Tragični junak pristaja na žalovanje. Abraham ni ne človek žalovanja ne tragični junak.

Da bi Abraham prevzel absolutno odgovornost pred absolutno dolžnostjo, da bi dal na delo [*pour mettre en oeuvre*] – oziroma na preizkušnjo – svojo vero v Boga, mora tudi v resnici ostati odvraten morilec, saj sprejema darovanje smrti. Splošno in abstraktno rečeno, absolutnost dolžnosti, odgovornosti, obveznosti vsekakor zahteva, naj prekrši etično dolžnost, vendar ji, da bi jo izdal, še zmeraj pripada in jo hkrati priznava. Protislovlje in paradoks je treba prenesti *v tistem trenutku*. Dolžnosti si morata biti navzkriž, ena si mora podrediti (vase zajeti, zatreti) drugo. Abraham mora pri žrtvovanju sina prevzeti absolutno odgovornost, s tem da žrtvuje etiko, vendar mora ta, da bi žrtev bila, ohraniti vso svojo vrednost: ljubezen do sina mora ostati nedotaknjena in red človeške dolžnosti mora še naprej uveljavljati svoje pravice.

Pripoved o žrtvovanju Izaka je mogoče brati kot pripovedni doseg paradoksa, ki naseljuje pojem dolžnosti oziroma absolutne odgovornosti. Ta pojem nas postavlja v razmerje (brez razmerja in v dvojni skrivnosti) z absolutnim drugim, z absolutno posamičnostjo drugega, ki se tu imenuje Bog. Naj biblični pripovedi verjamemo ali ne, naj ji poverimo zaupanje [*qu'on l'accrédite*], o njej podvomimo ali jo transponiramo, bi še zmeraj lahko rekli, da premore moralo, tudi če jo imamo za pravljico (vendar jo tedaj spet izgubimo v filozofski oziroma pesniški splošnosti; razpusti se njena zgodovinska dogodkovnost). Morala pravljice naj bi pomenila moralnost samo, in sicer tam, kjer spravlja v igro dar darovane smrti. Absolutnost dolžnosti in odgovornosti hkrati predpostavlja, da odpovemo, odklonimo, transcendiramo

vsako dolžnost, vsako odgovornost in vsak človeški zakon. Kliče nas, naj izdamo vse tisto, kar se manifestira v redu univerzalne splošnosti, in vse tisto, kar se manifestira na splošno, red sam in bistvo manifestiranja, se pravi bistvo samo, bistvo na splošno, kolikor je neločljivo od prisotnosti in manifestiranja. Absolutna dolžnost zahteva, da ravnamo neodgovorno (izdajalsko oziroma verolomno), pri tem pa priznavamo, potrjujemo, na novo zatrjujemo prav tisto, kar žrtvujemo, se pravi red človeške etike in odgovornosti. Z eno besedo, etiko je treba žrtvovati v imenu dolžnosti. Dolžnost pa je, da po dolžnosti ne spoštujemo etične dolžnosti. Ne le da se moramo vesti etično oziroma odgovorno, ampak ne-etično, neodgovorno, in sicer v *imenu* dolžnosti, neskončne dolžnosti, v *imenu* absolutne dolžnosti. In to ime, ki mora biti zmeraj posamično, ni nič drugega kakor ime Boga kot povsem drugega, ime brez imena Boga, neizgovorljivo ime Boga kot drugega, na katerega me veže absolutna obveznost, dolžnost brez primere, dolžnost, o kateri se ni mogoče pogajati. Drugi kot absolutni drugi, se pravi Bog, mora ostati transcendenten, skrit, skrivnosten, ljubosumen na ljubezen, terjatev, red, ki ga daje in za katerega terja, naj se ohranja kot skrivnost. Skrivnost je tu bistvena za izvrševanje absolutne odgovornosti kot žrtvene odgovornosti.

Kar zadeva moralnost moralnosti, vztrajamo pri tem, na kar prepogosto pozabljajo moralizirajoči moralisti in tankovestneži, ki v časopisih, tednikih, na radiih in televizijah iz jutra v jutro oziroma iz tedna v teden samogotovo spominjajo na čut za etično oziroma politično odgovornost. Pogosto slišimo, da se filozofi, ki ne pišejo etike, odtegujejo svoji dolžnosti in da je prva filozofova dolžnost misliti etiko, dodati poglavje o etiki vsaki izmed svojih knjig ter se zato, kolikor pogosto je le mogoče, vračati h Kantu. To, česar ti vitezi tanke vesti ne vedo, je, da »žrtvovanje Izaka« ponazarja, če ob tako nočno temnem misteriju lahko tvegamo te besede, najvsakdanjejšo in najbolj občo izkušnjo odgovornosti. Zgodba je nedvomno pošastna, nezaslišana,

komaj misljiva: neki oče se pripravlja, da bo daroval smrt svojemu ljubljenu sinu, svoji nenadomestljivi ljubezni, in sicer zato, ker to od njega terja oziroma mu ukazuje Drugi, véliki Drugi, ne da bi mu navedel najmanjši razlog; neki detomorilski oče, ki svojemu sinu in svojem skriva, kaj bo naredil, in ne da bi vedel zakaj – kakšen gnusen zločin, kakšen zgrozljiv misterij (*tremendum*) v luči ljubezni, človečnosti, družine, morale!

Toda ali ni to tudi najnavadnejša stvar? Nekaj, kar mora neizbežno ugotoviti tudi najmanjša preiskava pojma odgovornosti? Dolžnost oziroma odgovornost me vežeta na drugega, na drugega kot drugega, in me vežeta na drugega kot drugega v moji absolutni posamičnosti. Bog je ime absolutnega drugega kot drugega in kot edinega (Bog Abrahamov: en in edini). Brž ko stopim v razmerje z absolutnim drugim, moja posamičnost stopi v razmerje z njegovo na način obveznosti in dolžnosti. Odgovoren sem pred drugim kot drugim, odgovarjam mu in odgovarjam pred njim. Vendar me to, kar me tako v moji posamičnosti veže na absolutno posamičnost drugega, pravzaprav neposredno meče v prostor oziroma tveganje absolutnega žrtvovanja. So tudi drugi, v neskončnem številu, nepreštevna splošnost drugih, na katere bi me morala vezati ista, se pravi splošna in univerzalna odgovornost (to, kar Kierkegaard imenuje red etike). Ne morem odgovoriti na klic, terjatev, obveznost, niti na ljubezen drugega, ne da bi mu žrtvoval drugega drugega, druge druge. *Vsak drugi je povsem drugi [Tout autre est tout autre]*. Preprosta pojma drugosti in posamičnosti sta konstitutivna tako za pojem dolžnosti kakor za pojem odgovornosti. Pojme odgovornosti, odločitve in dolžnosti *a priori* obsojata na paradoks, škandal in aporijo. Paradoks, škandal oziroma aporija sami niso nič drugega kakor žrtvovanje: izpostavitev pojmovne misli njeni meji, smrti in končnosti. Brž ko sem v razmerju z drugim, s pogledom, terjatvijo, ljubeznijo, redom, klicem drugega, vem, da ne morem biti odgovoren drugače, kot da žrtvujem etiko,

se pravi to, kar me obvezuje, da odgovarjam tudi in na isti način, v tistem trenutku, vsem drugim. Darujem smrt, sem verolomen, ni mi treba dvigniti noža nad sina na vrhu gore Morija za to. Dan in noč, vsak trenutek na vseh Morijah na svetu sem na tem, da to naredim, namreč da dvignem nož nad to, kar ljubim in moram ljubiti, nad drugega, tega ali onega drugega, kateremu sem dolžan absolutno zvestobo, neizmerno. Abraham Bogu ni zvest drugače kakor v verolomnosti, v izdaji vseh svojcev in posamičnosti vsakega izmed njih, v tem primeru – eksemplarično – svojega edinega in ljubljenega sina; in zvestobi svojcem oziroma svojemu sinu ne bi dal prednosti drugače kot tako, da bi izdal absolutnega drugega – Boga, če hočemo.

Ne iščimo primerov, jih je preveč, na vsakem koraku. S tem ko dajem prednost temu, kar delam ta trenutek, pa tudi če temu namenjam le čas in pozornost, s tem ko izbiram svoje delo, svojo državljansko dejavnost oziroma dejavnost filozofa s profesuro in profesijo, s tem ko tukaj pišem oziroma govorim, v tem javnem jeziku, ki je v tem primeru francoski, morda opravljam svojo dolžnost. Vendar žrtvujem vse svoje druge obveznosti, s tem ko jih vsak trenutek izdajam: obveznosti do drugih drugih, katerih ne poznam ali jih poznam, do milijard svojih »podobnikov« (da ne govorim o živalih, ki so še bolj kot drugi moje podobnice), ki umirajo od lakote ali bolezni. Izdajam svojo zvestobo oziroma obveznosti do drugih sodržavljanov, do tistih, ki ne govorijo mojega jezika in katerim ne govorim niti jim ne odgovarjam, do vsakega izmed tistih, ki poslušajo in berejo in katerim ne odgovarjam niti se nanje ne obračam na pravi način, se pravi posamično (in vse to za tako imenovani javni prostor, ki mu žrtvujem tako imenovanega zasebnega), torej tudi do tistih, ki jih ljubim zasebno, do svojcev, družine, sinov, izmed katerih je vsak edini sin, ki ga žrtvujem drugemu, vsak žrtvovan vsakemu na tleh Morije, ki je naše bivališče vse naše dni in vsako sekundo.

To ni le slogovna figura ali učinek retorike. Kraj, na kate-

rem je rečeno, da se je zgodilo žrtvovanje Abrahama oziroma Izaka (gre za žrtvovanje obeh, darovanje-smrti-drugemu z darovanjem *sebe* v smrt, z moritvijo sebe, da bi to smrt daroval v žrtveno daritev Bogu), ta kraj darovane smrti je po *Drugi kroniški knjigi* 3,8 kraj, na katerem se je Salomon odločil, da bo zgradil Jahvejevo hišo v Jeruzalemu, tam, kjer se je Bog prikazal tudi Davidu, njegovemu očetu. Ta kraj pa je prav tako kraj vélike jeruzalemske mošeje, ki stoji tik zraven vélike mošeje Al Aksa in se ji reče Kupola na skali, kjer naj bi se zgodilo Ibrahimovo žrtvovanje in od koder naj bi Mohamed po smrti na konju poletel v raj: natanko nad uničenim jeruzalemskim templjem in Zidom objokovanja, nedaleč od Križevega pota.

Gre torej za svet kraj, vendar kraj, o katerem se (korenito, razjarjeno) pripravajo vsi monoteizmi, vse religije edinega in transcendentnega Boga, absolutnega drugega. Ti trije monoteizmi se pobijajo, tega nima pomena zanikati v blaženem ekumenizmu; od nekdanj se vojskujejo z ognjem in krvjo in zdaj bolj kot kdaj prej, s tem da vsak terja zase razpolaganje s tem krajem in izvorno historično-politično interpretacijo mesijanizma ter žrtvovanja Izaka. Branje in interpretiranje žrtvovanja Izaka ter izročilo o njem so kraji krvavega, holokavstičnega žrtvovanja. Žrtvovanje Izaka se nadaljuje iz dneva v dan. Nepreštevna orodja za darovanje smrti puščajo vojno brez fronte. Ni fronte med odgovornostjo in neodgovornostjo, ampak med različnimi prilastitvami istega žrtvovanja, pa tudi med različnimi redovi odgovornosti, različnimi drugimi redovi: med religioznim in etičnim, religioznim in etičnopolitičnim, teološkim in političnim, teološko-političnim, teokratičnim in etično-političnim itn., med skrivnim in javnim, profanim in sakralnim, posamičnim in rodovnim, človeškim in nečloveškim. Žrtvena vojna ne divja le med tako imenovanimi religijami Knjige in abrahamskimi narodi, ki se izrecno sklicujejo na žrtvovanje Izaka, Izmaela, Abrahama ali Ibrahima, ampak med njimi in preostankom zlakotnega sveta, neznansko večino ljudi in celo živih, da ne

govorim o drugih, mrtvih oziroma neživih, mrtvih oziroma tistih, ki se še niso rodili in ne pripadajo Abrahamovemu ali Ibrahimovemu ljudstvu, vseh tistih drugih, katerim imeni Abraham in Ibrahim nista nikdar govorili ničesar, ker ne odgovarjata ničemur in nimata zveze z ničimer.

Ne morem odgovarjati enemu (ali Enemu), se pravi drugemu, ne da bi mu žrtvoval drugega. Nisem odgovoren pred enim (se pravi drugim), pred splošnostjo etike oziroma politike. In nikdar ne bom mogel upravičiti tega žrtvovanja, o njem bom zmeraj moral molčati. Naj hočem ali ne, ne bom nikdar mogel upravičiti, da dajem prednost enemu (drugemu) pred drugim oziroma da žrtvujem enega (drugega) drugemu. Zmeraj bom pri skrivnosti, skrivnost me bo zmeraj hranila, ker o njej ni ničesar povedati. Kar me veže na posamičnosti, na tega ali na to prej kot na to ali na tega, bo nazadnje ostalo neupravičljivo (to je Abrahamovo hiperetično žrtvovanje), upravičljivo nič bolj kot neskončno žrtvovanje, ki ga izvršujem vsak trenutek. Te posamičnosti so drugi, povsem druga oblika drugosti: ena oseba oziroma druge osebe, vendar prav tako kraji, živali, jeziki. Kako bi sploh upravičili žrtvovanje vseh mačk na svetu za mačko, ki jo hranite pri sebi iz dneva v dan leta in leta, medtem ko druge mačke vsak trenutek umirajo od lakote? In drugi ljudje? Kako bi upravičili, da ste tukaj in govorite francosko, namesto da bi zdaj drugje z drugimi govorili drug jezik? Pa vendar opravljamo tudi svojo dolžnost, ko delamo tako. Ni govorice, razloga, splošnosti oziroma posredovanja, ki bi upravičili to zadnjo odgovornost, ki nas pelje v absolutno žrtvovanje. To žrtvovanje, ki ni žrtvovanje neodgovornosti na oltar odgovornosti, ampak najimperativnejše žrtvovanje dolžnosti (tega, kar veže na drugega kot posamičnost na splošno) v dobro druge absolutno imperativne dolžnosti, ki nas veže na povsem drugega.

Bog se odloči, da bo ustavil [*de suspendre*] žrtveni proces, obrne se na Abrahama, ki mu reče »Tukaj sem«. »Tukaj sem«: edini in prvi mogoči odgovor na klic drugega, izvorni



moment odgovornosti, kolikor me izpostavlja drugemu posamičnemu, temu, ki me kliče. »Tukaj sem« je edino samopokazanje, ki predpostavlja vso odgovornost: pripravljen sem odgovarjati, odgovarjam, da sem pripravljen odgovarjati. Potem ko je Abraham rekel »Tukaj sem« in vzel nož, da zakolje sina, mu Bog reče: »Ne izteguj svoje roke nad dečka in ne stôri mu ničesar, kajti zdaj vem, da se bojiš Elohima in da mi nisi odrekel svojega sina, svojega edinca.« Zdi se, da ta strašljiva izjava kaže zadovoljstvo zaradi izkazane prestrašenosti (vidim, da »se bojiš Elohima«, da trepetáš pred mano). Ta izjava naredi, da trepetamo s strahom in trepetom, ki ju priključuje kot svoj edini razlog (vidim, da si trepetal pred mano, no prav, zdaj si prost, razvezujem te dolžnosti). Vendar jo je mogoče prevesti in utemeljiti tudi drugače: vidim, da si doumel, kaj pomeni absolutna dolžnost, se pravi, kaj pomeni odgovarjati absolutnemu drugemu, njegovemu klicu, terjatvi oziroma redu. Te modalitete se tu speljejo na isto: s tem da Bog Abrahamu ukaže žrtvovati sina, darovati smrt sinu, to smrt pa darovati Bogu, s tem dvojnim darom, pri katerem je darovanje-smrti v tem, da prinaša smrt z dvigom noža nad nekoga in da jo prinaša zato, da bi jo daroval v daritvi, Bog Abrahamu pusti prostost, da odkloni – in to je preizkušnja. Ukaz, kot Božja prošnja, terja izjavo ljubezni, ki roti: reci mi, da me ljubiš, reci mi, da si obrnjen k meni, k edinemu, k drugemu kot edinemu – in predvsem, onstran vsega drugega, brezpogojno; in zato daruj smrt, daruj smrt svojemu edinemu sinu in daruj jo meni, ki jo terjam od tebe, ki ti jo darujem, s tem ko je terjam od tebe. Skratka, Bog Abrahamu reče: ta trenutek vidim, da si doumel, kaj je absolutna dolžnost do edinega, da je treba odgovarjati tam, kjer ni razloga za terjanje niti razloga za darovanje; vidim, da tega nisi doumel le v mislih, ampak si – in v tem je odgovornost – deloval, spravil si se k delu [*tu as mis en oeuvre*], bil si v tistem trenutku pripravljen preiti k dejanju (Bog ga ustavi v trenutku, ko ni več časa, ko čas ni več dan – kot da bi Abraham že ubil Izaka: pojem trenutka je zmeraj nepogrešljiv), torej si že

prešel k dejanju, si absolutna odgovornost, imel si pogum, da postaneš morilec v očeh sveta, svojcev, morale in politike, splošnosti splošnega [*général*] in rodovnega [*générique*]. In odpovedal si se celo upanju.

Abraham je torej najmoralnejši in hkrati najnemoralnejši, najodgovornejši in najneodgovornejši med ljudmi, absolutno neodgovoren, zato ker absolutno odgovoren, absolutno neodgovoren pred ljudmi in svojci, pred etiko, zato ker absolutno odgovarjajoč absolutni dolžnosti, brez interesa ali upanja na vračilo, ne da bi vedel zakaj in skrivaj [*en secret*]: odgovarjajoč Bogu in pred Bogom. Ne priznava nobenega dolga, nobene dolžnosti pred ljudmi, ker je v razmerju z Bogom – v razmerju brez razmerja, saj je Bog absolutno transcendenten in skrit in skrivnosten, s tem da mu ne navede nobenega razloga, ki bi ga bilo mogoče deliti, v zameno za dvojno darovano smrt, v tej nesimetrični zvezi mu v delež ne daje ničesar. Abraham se čuti zapuščenega. Deluje tako, kot bi bil razvezan vsake dolžnosti do svojcev, svojih otrok in ljudi; vendar jih še naprej ljubi. Treba je, da jih *ljubi*, in *mora* jih ljubiti, samo zato da bi jih lahko žrtvoval. Čuti se torej odvezanega vsake dolžnosti do svojcev, do človeške vrste in splošnosti etike, ne da bi to bil, čuti se odvezanega z absolutnostjo edine dolžnosti, ki ga veže na enega Boga. Absolutna dolžnost ga osvobaja vsakega dolga in razvezuje vsake dolžnosti. Absolutna od-veza [*Ab-solution absolue*]. [Str. 217–227]

## POGOVOR

**PAVEL FAJDIGA:** Dober večer, lepo pozdravljeni! Lepo pozdravljam tudi naša nocojšnja gosta, gospo Nike Kocijančič Pokorn in gospoda Edvarda Kovača.

Na tretjem večeru iz cikla Philologos bomo obravnavali Derridajeve *Izbrane spise o religiji* oziroma, natančneje, enega izmed teh spisov po izboru naših dveh gostov, spis z naslovom *Komu darovati*. Vodilno vprašanje, ki sta ga predlagala gosta je: Ali lahko razumemo Abrahama? Tisti, ki ste uspeli prebrati besedilo in si potem postaviti to vprašanje, ste gotovo opazili, da je že vprašanje po svoje uganka. Ko sem ga sam prebral, je bila prva misel, ki se mi je porodila, prav vprašanje o množini: Ali lahko *razumemo* ... ? Spraševal sem se, kdo lahko razume Abrahama? Ali ga lahko razumem jaz kot posameznik ali ga lahko razumemo mi kot družba? Drugo vprašanje, ki se mi je porodilo, je bilo tole: ali naj ta *razumemo* razumem kot umevanje? Ali lahko umevamo Abrahama, Abrahamovo početje? Tretje vprašanje, ki se mi je porodilo, pa je bilo: ali ta *razumemo* sprašuje po tem, ali lahko sprejmemo Abrahama, ali mu torej lahko pritrdimo ali ga zavrnamo? V obeh primerih, najsi mu pritrdimo ali ga zavrnamo, iz tega izhajajo resne posledice. V obeh primerih tudi predpostavljamo nekaj pomembnega: prav tisto, kar nas napeljuje k pritrditvi ali zavrnitvi. Ob vsem tem se poraja tudi vprašanje, s katerega stališča pritrjujemo Abrahamu ali ga zavračamo? Ali mu pritrjujemo s stališča Sare, s stališča družbe? Domnevam, da bomo popolnoma drugače razumeli Abrahama, če se postavimo v vlogo Izaka, tistega Izaka, ki bi lahko izgubil svoje življenje in ki je opazoval očeta, ki mu je življenje želel vzeti. Ker se Derridajeva razmišljanja nanašajo na biblično besedilo, morda ne bo odveč, da ga, če mi dovolite, preberem, da si osvežimo spomin. Takole pravi *Prva Mojzesova knjiga* 19,1–14:

Po teh dogodkih je Bog preizkušal Abrahama. Rekel mu je: »Abraham!« Rekel je: »Tukaj sem.« Pa je rekel: »Vzemi svojega sina, svojega edinca, ki ga ljubiš, Izaka, in pojdi v deželo Moríja! Tam ga daruj v žgalno daritev na gori, ki ti jo bom pokazal!« Abraham je vstal zgodaj zjutraj, osedlal osla, vzel s seboj dva hlapca in svojega sina Izaka. Nacepil je drv za žgalno daritev, potem pa je vstal in odšel proti kraju, o katerem mu je govoril Bog. Tretji dan je povzdignil oči in od daleč zagledal kraj. Rekel je hlapcema: »Ostanita tukaj z oslom, jaz in deček pa greva tjakaj, da pomoliva. Potem se vrneva k vama.«

Abraham je vzel drva za žgalno daritev in jih naložil svojemu sinu Izaku, v svojo roko pa je vzel ogenj in nož. In šla sta oba skupaj. Izak je nagovoril svojega očeta Abrahama in rekel: »Moj oče!« Ta je rekel: »Tukaj sem, moj sin.« Pa je rekel: »Glej, ogenj in drva, kje pa je jagnje za žgalno daritev?« Abraham je rekel: »Bog si bo preskrbel jagnje za žgalno daritev, moj sin.« In šla sta oba skupaj.

Prišla sta na kraj, o katerem mu je Bog rekel. Tam je Abraham sezidal oltar in razložil drva. Zvezal je svojega sina Izaka in ga položil na oltar na drva. Potem je Abraham iztegnil svojo roko in vzel nož, da bi zaklal svojega sina. Tedaj mu je zaklical GOSPODOV angel iz nebes in rekel: »Abraham, Abraham!« Rekel je: »Tukaj sem.« In je rekel: »Ne izteguj svoje roke nad dečka in ne stóri mu ničesar, kajti zdaj vem, da se bojiš Boga, saj mi nisi odrekel svojega sina, svojega edinca.« Abraham je povzdignil oči in pogledal, in glej, za njim je bil oven, ki se je z rogovi zapletel v grmovje. Abraham je torej šel in vzel ovna in ga daroval v žgalno daritev namesto svojega sina. Zato je Abraham tisti kraj poimenoval »GOSPOD bo preskrbel«, kakor pravijo danes: Na gori GOSPODOVI bo preskrbljeno.

Zdaj pa prepuščam besedo našima gostoma, gospe Nike Kocijančič Pokorn in gospodu Edvardu Kovaču.

**NIKE KOCIJANČIČ POKORN:** Za nocojšnji pogovor sva z gospodom Kovačem izbrala odlomek iz Derridajeve knjige, ki je izšla pred letom dni in nosi naslov *Izbrani spisi o religiji*. V njej Derrida razmišlja med drugim prav o tej sveto-pisemski zgodbi. Dovolite mi, da vam predstavim, kakšni so Derridajevi pogledi na religijo, ki se izrisujejo iz izbranih spisov v prej omenjeni knjigi.

Derrida velja za enega izmed največjih, če ne morda za največjega filozofa konca 20. stoletja in je bil pri nas že večkrat predstavljen. *Izbrane spise o religiji* sva uredila skupaj z Vidom Snojem; osredotočila sva se samo na nekaj spisov, v katerih Derrida namenja pozornost predvsem različnim vidikom religije. Knjigo tako sestavljajo štirje daljši spisi in kratko pismo. Nekatera besedila so bila v slovenskem prostoru objavljena že pred tem izborom, druga so v njem objavljena prvič. Med temi je tudi besedilo *Komu darovati (vedeti, da ne veš)* iz knjige *Darovati smrt (Donner la mort)*, ki je izšla leta 1992. V njem Derrida govori o Abrahamu in etiki. Ker besedilo v Sloveniji še ni bilo deležno večje pozornosti, se nama je z gospodom Kovačem zdelo primerno za nocojšnji razmislek.

Kaj bi lahko rekli o Derridajevem razmerju do religije? Težko rečemo kar koli dokončnega. Kljub izrednemu vplivu je njegovo misel težko opredeliti, predvsem zato, ker Derrida sam načrtno ohranja nedoločljivost svoje dekonstrukcije. Eno izmed vodilnih načel njegove misli je namreč želja, da bi v temelju omajal vse enozvočne klasifikacije in določene identitete, ki so značilne za logocentrični predsodek zahodnega mišljenja. Derrida noče jasne opredelitve svoje misli, kar je v sozvočju z njegovo anarhično pozicijo oziroma nepozicijo, ki se skriva v bistvu njegovih razglabljanj. Tudi ko govori o religiji, vedno nekako niha v svojih razmišljanjih. Zdi se, da ga lahko primerjamo z njegovim opisom Abrahama, ki je zavezan molčečnosti in skrivnosti, ki nam govori in ne govori, odgovarja in ne odgovarja – podobno namreč tudi Derrida večkrat niha med svojimi izjavami in se umika v nedoločljivost. Kljub dokaj jasni želji po molku pa v svojih spisih vendarle vedno znova izraža svojo pozicijo in razmerje do religije, in sicer predvsem do negativne, apofatične, mistične teologije, ki je bila zanj poseben izziv tudi zato, ker so mnogi kritiki skušali dokazati, da je njegova filozofska misel v resnici samo malce prebesedena negativna teologija. To mu ni bilo všeč. In res, če na primer pogledamo definicijo enega

izmed osrednjih pojmov njegove filozofske misli, *différance* (»razlike«, kot ta pojem prevajamo pri nas), je ta v marsičem podobna definiciji Boga pri Dioniziju Areopagitu. In ker to podobnost skušajo dokazati različni avtorji, se Derrida upre in v pismu Johnu P. Leaveyju, ml., zapiše: »Ne, to, kar pišem, ni negativna teologija.« Odločno torej zavrne negativno teologijo zato, ker je ta zanj »negativnost brez negativnosti« in se na koncu vendarle pokaže kot implicitno afirmativna, kot »zanikanje brez zanikanja«.

Kaj je tisto, kar moti Derridaja? Kakšna je razlika med negativno teologijo in njegovo mislijo? Razlika je v tem, da teolog na koncu vendarle veruje v Boga, on sam pa – kot se zdi – ne veruje. Derrida vztraja v svoji dekonstrukcijski igri in položaju, ki mu pravi »vmes«, v položaju na pragu, položaju večnega spraševalca in večnega iskalca. Zato tudi pravi, da bi moral biti filozof osvobojen vseh dogmatizmov, vsega pravoverja ali religiozne avtoritete. To je tista pozicija, ki jo išče. Vprašamo pa se lahko, ali je pozicija, za katero Derrida želi, da bi bila nevtralna, tudi v resnici nevtralna. Zdi se mi, da ni. V poziciji »vmes«, v tej vmesni poziciji na pragu, dekonstrukcija ne dovoljuje odgovora mističnega teologa, ki razmišlja podobno kot dekonstruktivist, vendar v zadnji temi nevednosti, do katere pride tudi Derrida, najde svoj presežek v Bogu. Derrida v redkih odlomkih razkriva, da zanika vse druge resnice razen tiste, ki jo razodeva njegova dekonstrukcija, in predpisuje večno odprtost in emancipacijo kot edini legitimni odgovor na večno negotovost. Tako razodeva, da je njegova »osvobojenost« le navidezna in da ostaja ideološka ter v tej drži podobna predmiselni odločitvi negativnega teologa. Njegova pozicija ostaja neverujoča in do konca dvomeča.

Čeprav lahko rečemo, da Derrida v svoji poziciji ni nevtralen in da, ko razmišlja o religioznih spisih, gotovo ni religiozen, pa vendar ponuja zelo lucidno branje religiozne misli. Nikoli se ne zadovolji z ustaljenimi načini razumevanja in poenostavljenimi branji ter nenehno izpostavlja kom-

pleksnost, heterogenost, paradoks in protislovja vsake misli. Zato prinaša nujno potrebno ostrino v sodobno filozofsko in teološko misel.

V izbranem odlomku govori o Abrahamu in o njegovi odločenosti, da žrtvuje svojega ljubljenega sina. Osredotoča se na pozicijo, ki prekrši red človeške etike, saj se zoperstavi vsemu, kar menimo, da je prav, in popolnoma podredi Božjemu ukazu. Abrahamovo sovraštvo do etike in s tem po Derridajevem mnenju tudi do svojcev (družine, prijateljev, bližnjih, celo človeštva) mora ostati absolutno boleče. Abraham namreč mora darovati smrt tistemu, ki ga najbolj ljubi, kajti če darujemo smrt, če umorimo nekoga, ki ga sovražimo, to za nas ni nobena žrtev. Žrtev se vzpostavlja le v tej grozni poziciji darovanja nekoga, ki ti je najbližji, ki ti je najljubši. Abraham tako izda zaupanje okolja, ki meni, da ravna in bo ravnal v skladu s človeško etiko, ter svojo odločitev skriva pred ženo, otrokom, prijatelji, sorodniki in spremljevalci. Pa vendar nas Derrida opozarja, da zgodba o tem »vitezu vere«, kot ga imenuje, stoji na začetku vseh treh velikih monoteističnih religij oziroma religij Knjige in ostaja njihov skupni zaklad.

Gospod Kovač me je prosil, naj preberem zadnji odstavek izbranega odlomka. Potem bom predala besedo njemu in njegovemu razmisleku o vprašanju, ali razumemo Abrahama pri njegovem dejanju oziroma ali ga sploh smemo razumeti. Takole pravi Derrida:

Abraham je torej najmoralnejši in hkrati najnemoralnejši, najodgovornejši in najneodgovornejši med ljudmi, absolutno neodgovoren, zato ker absolutno odgovoren, absolutno neodgovoren pred ljudmi in svojci, pred etiko, zato ker absolutno odgovarjajoč absolutni dolžnosti, brez interesa ali upanja na vračilo, ne da bi vedel zakaj in skrivaj: odgovarjajoč Bogu in pred Bogom. Ne priznava nobenega dolga, nobene dolžnosti pred ljudmi, ker je v razmerju z Bogom – v razmerju brez razmerja, saj je Bog absolutno transcendenten in skrit in skrivnosten, s tem, da mu ne navede nobenega razloga, ki bi ga bilo mogoče deliti v zameno za dvojno

darovano smrt, v tej nesimetrični zvezi mu v delež ne daje ničesar. Abraham se čuti zapuščenega. Deluje tako, kot bi bil razvezan vsake dolžnosti do svojcev, svojih otrok in ljudi; vendar jih še naprej ljubi. Treba je, da jih ljubi, in mora jih ljubiti, samo zato, da bi jih lahko žrtvoval. Čuti se torej odvezanega vsake dolžnosti do svojcev, do človeške vrste in splošnosti etike, ne da bi to bil, čuti se odvezanega z absolutnostjo edine dolžnosti, ki ga veže na enega Boga. Absolutna dolžnost ga osvobaja vsakega dolga in razvezuje vsake dolžnosti. Absolutna od-veza.

**EDVARD KOVAČ:** Hvala lepa, gospa Nike Kocijančič. Zdi se mi, da je bil uvod čudovit, pomensko zelo bogat: spregovorila nam je prevajalka Derridajevih besedil, ki se skoz ta besedila sprehaja, toda sprehaja s svojo osebnostjo in svojo teologijo. Zato tudi Derridaja interpretira in sprašuje, jemlje na znanje, kaj govori, vendar si v svoji inteligentnosti in domiselnosti hkrati upa reči, da mu kdaj ne verjame. Topla hvala društvu Logos za veliko zaupanje, da ste predlagali, naj skupaj z gospo Nike Kocijančič vodiva ta večer. Računam na vas, na vaše razmišljanje, saj smo tukaj zbrani tisti, ki ljubimo logos, besedo in misel, v upanju, da ju bomo izrekli.

Če dovolite, bi najprej opisal osebno izkušnjo z Jacquesom Derridajem, potem bi osvetlil njegov položaj znotraj filozofije, nazadnje pa bi rad spregovail še o tem, kakšen se nam razkriva v tekstu samem, tekstu o Abrahamu in svobodi, odvezi in razreševanju. To je tudi téma nocojšnega pogovora.

Derridaja sem kot vélikega predavatelja in diskutanta nekajkrat imel priložnost poslušati v Parizu. Spominjam se, kako je v *Centre Sèvres* (na Jezuitski univerzi) diskutiral z Emmanuelom Levinasom. Takrat smo ju imeli še za nasprotnika. Toda ob slovesu od Levinasa je Derrida na njegovem grobu izrekel svoj znameniti *a-dieu*, »z-bogom«, in povedal, da sta bila z Levinasom vedno v spoštljivem kolegialnem odnosu in da je njegov filozofski kolega uspel izreči tisto, kar se je on sam trudil povedati vse življenje, ne da bi mu to uspelo.

Enkrat samkrat sem se Derridaju tudi upal približati, in



sicer takrat, ko smo ga povabili na *Institut Catholique*, Filozofsko fakulteto Katoliške univerze v Parizu. Ob tej priložnosti nam je kolegom, predavateljem filozofije, govoril o odpuščanju. Veliko se je mudil pri tem, da beseda »odpuščanje« v latinščini in francoščini prihaja iz izraza *pardon*, se pravi, da je čisti *don*, izreden »dar«. Obstaja *pardon*, ki ga izrečemo mimogrede, ko nekomu stopimo na nogo. Drugače pa je s pravim pomenom izraza, ko rečemo: »Želel bi vas prositi za *pardon*.« V tem drugem pomenu gre za čisti dar, dokončno podarjenost. Derridajevo predavanje je posthumno izšlo v Hernejevih zvezkih (*Cahiers d'Herne*); tudi v pisni obliki začenja svoje predavanje takole: »Pardon, da, pardon, rekel sam *pardon* v francoščini. Brez dvoma za enkrat še ničesar ne razumete. *Pardon*.« Derrida nam je potem eno uro govoril o tem, da mu odpuščanje pomeni čisto daritev, ki ni pogojena, ki je onkraj tega, ali je kdo naredil kaj slabega ali ne. To je tista najvišja velikodušnost, največje dejanje svobode, ki ga je kdo zmožen, če komu drugemu nekaj oprusti, če mu nakloni svoj *pardon*. Po predavanju sem stopil k njemu. Govorila sva zelo sproščeno. Predstavil sem se kot Slovenec in mu povedal, da beseda »odpuščanje« v slovenščini ni povezana z glagolom »darovati«, »dati«, »pokloniti«, ampak z glagolom »odpustiti«, se pravi razvezati, osvoboditi. Rekel mi je, da ima kolega, študenta, ki je ruskega rodu in je v njegovem seminarju zelo dobro predstavil, da odpuščanje pri Dostojevskem pomeni razvezanost oziroma osvoboditev in da se v tej razlagi odpuščanja prepozna tudi sam. In zdaj, ko sem bral vajin prevod, gospa Kocijančič in gospod Snój, sem uvidel, da Derrida sklepa pripoved o Abrahamovi daritvi oziroma njegovi pripravljenosti za daritev z *od-vezo*, z osvoboditvijo. Reči je treba, da je v ozadju vsaj posredno hebrejska miselnost, saj se je Derrida opredeljeval za judovskega agnostika. Hebrejščina pozna posebno besedo za »odpuščanje« kot čisti dar: *rahamin*. Tu, v Abrahamovem primeru, pa gre za drugo hebrejsko besedo, to je *'akeda* ali, še bolje, Izakova *'akeda*, kar pomeni »zvezanje« (v ozadju

besede je glagol 'akar, ki pomeni »zvezati«, namreč zvezati noge živalim, ki se potem darujejo kot žgalna daritev.) Po hebrejsko se zgodba o Abrahamu in Izaku zato pripoveduje kot zgodba o Izakovem »zvezanju«.

Osebnostno izkustvo in pogovor z Derridajem, v katerem je govoril o čistem daru in osvoboditvi, mi osvetlujeta tudi besedilo, o katerem govorimo nočoj. Naš pogovor se bo seveda sukal predvsem okrog Abrahama, okrog pojmov »osvoboditev« in »razveza«, vendar se mi zdi prav, da v nekaj stavkih skušam nakazati obrise Derridajeve filozofije. Opravičujem se vsem, ki ste že brali njegove filozofske spise, kajti moj prikaz bo kar preveč sumaričen.

Vsekakor si moramo priklicati v zavest, kaj Derrida pomeni v filozofiji. Je človek, ki tekst jemlje dobesedno zares. *Textus* v latinščini pomeni tkanino, in Derrida tekst ne samo tke, ampak tkanino teksta prej razstavi in po Nietzschejevem zgledu išče Ariadnino nit. Iz te tkanine hoče povleči niti, ki sicer niso vidne. Ko besedilo razstavlja, ga para in prihaja do novih niti, odkriva nove pomene, zvočnost in barvitost. Ko je tkanina še celota, vsega tega ni mogoče zaznati. V tem oziru skuša Derrida radikalizirati Heideggrovo onto-hermenevtiko, jo prerasti in iti še dlje. Njegova »razlika«, *différance*, hoče povedati, da Heideggrovo razlikovanje (*diférence*) med bitjo in bivajočim ni temeljno. Rekel sem, da bi rad šel še dlje in odkril novo razlikovanje tam, kjer ontološka razlika šele nastaja in kjer je hkrati že pozabljena. Se pravi, da želi iti k rojevanju človeške misli in tudi k izvoru pomensko-sti. Tu nam kaže svojo svežino in radikalnost. Zanimivo pa je, da hkrati prosi, naj ga drugi pisci in filozofi ne posnemajo. Derrida želi, da bi vsak mislec našel nove odtenke, razlikovanja in tudi poti, na katerih se prebujajo njegova lastna misel. Zelo neprijetno – tako trdi – mu je, ko bere razprave o svoji filozofiji in ima občutek epigonstva.

Stvari, sveta, življenja in vse stvarnosti po Derridaju ni treba samo iskati in vsega tega reducirati na temeljni pomen, se pravi izpeljati znamenito *eidetično* redukcijo. Že Husserl

in Heidegger sta namreč iskala temeljni pomen življenja in vse resničnosti. Tako sta začela razlagati stvari, bivanje, utrip življenja z določeno pomenskostjo. Derrida pa priznava, da je v začetku človekove misli nekaj, česar ne more obvladati, nekaj, kar mu je dano ali podarjeno. Tako govori o nečem, česar ni mogoče prijeti, razumeti, zapopasti; zanj je to neki udarec, daritveni udarec, daritveni poklon, ki mu ga naklanja misel. Daritveni poklon ob razkritju pomena v filozofski misli.

To je le majhno pojasnilo k Derridajevi filozofiji. Ob njegovih spisih o religiji, ki sem jih pred časom prebiral posamič, pa se mi je tokrat, ob vnovičnem branju, postavilo naslednje vprašanje: ali Derrida v svojih zadnjih spisih o religiji ni morda vendarle razkril, da je tisto izkustvo, ki vodi njegovo filozofsko mišljenje, pravzaprav predfilozofsko mišljenje? Z drugimi besedami: ali v svojem govoru ob Levinasovem grobu ni razkril, da je tudi sam pod vplivom biblične ali judovske misli? To pomeni, da gre še dlje od začetka, da išče začetek začetka. Zanimivo je, da uporablja Levinasov izraz »anarhizem«, *an-archía*, ki pomeni odsotnost počela. Se pravi, da se znajdem tam, kjer ni nikakršnega globljega temelja. Da sem na čistem začetku, kjer je vse čisti dar, kjer se ne znajdem, kjer ne morem ničesar obvladati, pa se vendar nekaj svetlika. Nekaj se mi daje, da lahko sploh govorim.

S to hipotezo prihajam k spisu, ki ga obravnavamo nocoj. Spet bi rad poudaril, da je ta spis res izreden. Kdor ga je izbral za prevod, je razkril globoko intuicijo. Zame je začetek in vrhunec Derridajeve misli. Zakaj? Ker Derrida v njem najbrž zavestno obide rabinsko eksegezo in tudi antropološko razlago tega bibličnega besedila. V skladu z judovskim izročilom, ki ga sprejemajo tudi resni religiologi in antropologi, kot je na primer René Girard, gre za odločilno besedilo, saj pomeni prehod od darovanja človeka, se pravi otrok, k darovanju živali. Girard izrecno vztraja pri tem besedilu, ker nam dogodek, opisan v njem, razkriva, da je žrtev vedno nedolžna. Poslej je Bog zmožen tolerirati samo nedolžno žrtev živali, nikoli več nedolžne žrtve človeka.

Rabini in njihovo izročilo govorijo v svoji razlagi besedila drugače kakor Derrida. Nekateri celo poudarjajo to, kar omeinja besedilo, namreč da je Bog sklenil, da bo *preizkusil* Abrahama. V besedilu, trdijo, ne piše, da Bog od njega zahteva, naj dejansko usmrti sina, ampak samo, da ga preizkuša. Nekateri so podali razlago, da je ta preizkušnja prišla zaradi satana ali pa zaradi Izmaela in njegove matere, deklice Hagare, ki je Abrahamu prva rodila sina. Sara, Abrahamova prava žena, ki je rodila Izaka, je namreč od Abrahama zahtevala, naj Izmaela in Hagaro nažene v puščavo – in zdaj naj bi Izmael zahteval poravnavo ter tudi dosegel, da Bog preizkusi Abrahama.

Ob teh razlagah vidimo Derridajevo religiozno pozicijo oziroma ne-pozicijo. Berimo hebrejski tekst, to je dvaindvajseto poglavje *Prve Mojzesove knjige* ali *Geneze* od prve do devetnajste vrstice. Vrstice od prve do trinajste oziroma štirinajste imajo za Boga ime *Elohim*, vrstice od štirinajste do devetnajste pa *Jahve*. Prvi del je torej *elohističen*, drugi pa spada k tistemu fondu, ki ga je za dokončno redakcijo besedila uporabil *jahvist*. Kaj pomeni ta jezikovna posebnost? Ime *Elohim* prevajamo z »Bog« in ime *Jahve* z »Gospod«. V tistem delu, v katerem Bog zahteva Abrahamovo žrtev, je imenovan »Bog« (*Elohim*), ko pa zahteva, naj se to ne zgodi, je uporabljeno ime *Jahve*. Na to razliko so me opozorili Judje sami. Bil sem v sinagogi in neki rabin je razlagal, da *Jahve* ni Bog. Ko sem ga na svoje veliko začudenje vprašal, kaj pa je potem *Jahve*, je odvrnil: »Gospod.« *Jahve* torej ni Bog, ki bi zahteval žrtvovanje otrok, kar počnejo drugi bogovi. Poznejši preroki seveda pravijo, da je *Jahve* edini pravi Bog, vendar obstaja judovsko izročilo, ki *Jahveja* kratko malo noče imenovati Bog. Derrida nam daje občutek, da se vpisuje v to izročilo. Noče se izjasniti za teista in še zlasti ne za a-teista. Nisem bral, da bi sploh kdaj dejal, da je ateist. Vedno je govoril, da v razmerju do veroizpovedi išče neko pozicijo in nepozicijo in da se odloča za razpoložljivost glede morebitnega razkritja ali razodetja. Šlo je za iskanje čiste razpoložljivosti ali čiste svobode.

Ne moremo reči, da Derridaju manjka drznosti, saj besedilo o Abrahamovi daritvi želi razumeti na popolnoma nov način. Zanj je pomembnejše nekaj drugega kot to, ali Izak je ali ga ni, ali živi ali ga ni več. Derrida gre s svojim besedilom v pred-ontološko stanje, glede na katero sploh ni več debate, ali bo Izak živel ali ne, ampak je pomembnejše od tega nekaj povsem drugega. Po Derridaju je v tem tekstu pomembnejša ljubezen, svoboda ali razpoložljivost, ki je onkraj sovraštva ali ljubezni. To pomeni onkraj tega, ali nekaj je ali ni, tudi onkraj naše morale, ki nam dovoljuje, da sovražimo ali ljubimo. Derrida se zavzema za povsem drugo izkustvo ali drugo misel, ki je pravzaprav druga odprtost: misel, ki mu pomeni čisto svobodo, čisto podarjenost. Tega ne smemo poimenovati »religija«, ker religija je pač *re-ligare*, razmerje, ki po-veže ali spet veže. Prej bi lahko rekli, da gre za neko prebujenje ali vznemirjenje. Levinas bi temu rekel *intriga* – nekaj me zbudi, zintrigira. To je tista zahteva, ki mi narekuje, da sem odprt in da iščem pomen čiste svobode ali čiste daritve ter sprejemem tisti prvi ali izvorni pomen, izvor vsega pomena, ki je pred tem, ali sem ali nisem, ali koga ljubim ali ne. Morda bi smeli reči, da gre za čisto ljubezen, ki jo ima Abraham do Boga. To je čista daritev, čista velikodušnost ali čista razpoložljivost duha, ki se je pripravljen odpovedati prav vsemu.

Derrida zahteva radikalno, celo totalno svobodo. Od tega trenutka naprej, od trenutka popolne svobode, Abraham nima ničesar. Česa nima? Nima več v oblasti niti samega sebe niti najdražjega bitja, Izaka. In če smo pozorni, ko bremo Derridajev tekst, vidimo, da v njem zahteva, naj nimamo niti vere oziroma religije, naj bomo torej povsem razlaščeni. To je čista dez-apropriacija, zaradi katere lahko vstopim v čisto razpoložljivost. Tedaj mi Bog lahko pove kaj čisto novega. In v čisti razpoložljivosti, ki je hkrati čista velikodušnost, sem pripravljen sprejeti čisti dar in ta dar hkrati postati tudi sam. Zato v tem trenutku pride do čiste nemoči, ki se hkrati razodene kot moč, da sprejemem razodetje. Pred

seboj imamo ravno nasproten proces kot v znanosti ali tudi v pozitivni filozofiji, v kateri gre za to, da kdo pride do nečesa. Pri Derridaju gre namreč za čisto razlaščenje, ki zahteva, da nimam ničesar, ne védenja ne zavesti. In kaj ostane? Tista razpoložljivost, ki je nekaj drugega kot samo biti. To je razpoložljivost neke nove ljubezni, ko lahko samo Bog pove, kako naj ljubim, kaj naj naredim, kako naj živim in kaj naj izrečem. Ali je to čista mistika? Ali se sme imenovati negativna teologija? Derrida govori o *a-teologiji*. Hoče biti onkraj vseh konceptov, prav na začetku daritve ali pripravljenosti kar koli sprejeti kot dar. Tako kot pravi Bernanosov junak: »Pa kaj zato, vse je milost«.

To je moje osebno razumevanje Derridaja, ki želi biti le izhodišče za vaše razmišljanje.

**VID SNOJ:** Rad bi opozoril še na neko drugo možnost razumevanja zgodbe o Abrahamovem žrtovanju, ki smo jo najprej slišali v Pablovem branju, potem pa sta se je prek Derridajeve interpretacije dotaknila tudi nocojšnja ekspozitorja. Že Derridajeve interpretacije predpostavlja neko drugo, zgodnejšo interpretacijo. To je interpretacija, ki jo je v spisu *Strah in trepet* podal Søren Kierkegaard, in Derrida se nanjo navezuje na več mestih. Tako kot za Kierkegaarda je Abraham tudi zanj utemeljitelj, »oče vere«, nekdo, ki je prvi tvegala »skok vere«, in kot tak vznemirljiv in vreden premisleka.

Abrahamov biblični lik pa je mogoče razumeti še drugače. Pablo je v uvodu omenil, da bi bilo na Abrahamovo ravnanje mogoče pogledati tudi z gledišča njegove žene Sare ali sina Izaka, se pravi z gledišča likov znotraj biblične zgodbe. Toda če se nocoj sprašujemo o tem, ali lahko *razumemo* Abrahama, torej ali Abrahama lahko razumemo mi zdajšnji, je na njegovo ravnanje mogoče – in v tem primeru tudi treba – pogledati z gledišča zunaj zgodbe same, čeprav bomo zato morali Derridajevo interpretacijo pustiti ob strani. Gledišče, ki ga imam v mislih, ni moje in, poudarjam, nisem njegov glasnik, vendar nam je najbrž vsem mamljivo blizu. To je gledišče modernega racionalnega človeka, ki govori, da

Abrahama ni mogoče razumeti (in »razumeti« je tu toliko kot »sprejeti«) oziroma, natančneje, da ga v trenutku, ko se odloči za žrtvovanje, ni mogoče razumeti kot razumno bitje. To gledišče je lepo formuliral velikani evropske novoveške metafizike Immanuel Kant, najbrž eden izmed največjih racionalistov sploh. To je storil v spisu *Spor fakultet*, v katerem je predmet obravnave sicer povsem druga stvar.

Najprej nekaj besed o biblični zgodbi, o molku, govoru in predvsem glasu v njej – potrebne se mi zdijo zato, da bi bolje razumeli, pa ne to zgodbo samo, ki se v vsakem primeru upira razumetju, ampak Kantovo interpretacijo. V zgodbi Abraham zvečine molči. Pravzaprav se oglasi trikrat, zmeraj s *hinneni*, »Tukaj sem«, in sicer najprej, ko ga pokliče Bog, potem, ko ga povpraša Izak, kaj bosta žrtvovala, in nazadnje, ko se iz nebes oglasi angel in ustavi njegovo roko. V zgodbi pravzaprav govori samo enkrat, tedaj, ko odgovarja Izaku na njegovo vprašanje. Na prvotni Božji klic sploh ne odgovarja; odgovori samo s »Tukaj sem« in potem posluša. Posluša Božji ukaz, Božje naročilo. Odgovora ne izreče, ponazarja ga le njegovo ravnanje, ki je v tem, da vse izvrši tako, kot mu je naročil Bog: osedla osla, vzame dva hlapca, vzame sina, se odpravi na pot proti kraju, na katerem naj bi žrtvoval, in tako naprej. Ves čas ne vidimo ničesar drugega kot Abrahamovo ravnanje, njegova notranjost nam je popolnoma skrita, v zgodbi ne beremo ničesar, kar bi ob nezaslišanem Božjem ukazu, ki se ga je namenil izpolniti, izkazovalo dogajanje v njem samem. To bi nas lahko napeljalo na misel, da je Abraham zelo shematičen lik, ki ravna mehanično kot kaka lutka. Vendar iz širšega konteksta zgodbe vemo, da je že čisto na začetku, ko se sploh pojavi v pripovedi *Geneze*, *prejemnik Božjega klica* in da je z njim prejel poziv, naj se odpravi iz Mezopotamije v obljubljeni deželo, se pravi v deželo, ki je ni poznal in ki mu jo je pokazal Bog. Prek tega klica in v njem je hkrati tudi *prejemnik obljube*, da bo iz njega izšel velik narod, ob tem, da ni imel svojega lastnega sina in da ga je potem res dobil iz Božje obljube, že kot starec, od prav tako

ostarele in prej jalove žene Sare. In glede na to, da naj bi zdaj žrtvoval sina, si lahko mislimo, da ob tem nikakor ne more biti ravnodušen in da v njegovi notranjosti kipi.

Vendar biblična zgodba o tem ne govori. Zato je po drugi strani velika zasluga Kierkegaardove interpretacije, da z globokim uvidom – kongenialno biblični zgodbi, vendar ne na isti genealoški liniji z njo – prinaša na plan prav dogajanje v Abrahamovi notranjosti, ko govori o ljubezni in sovraštvu, o nasprotujočem si gibanju ljubezni in sovraštva v Abrahamu samem, na kar se v eni izmed svojih tematizacijskih linij navezuje tudi Derridajeva interpretacija. Če je kje interpretacija umetnost, kot včasih rečemo, je po mojem ravno v tem Kierkegaardovem pisanju. Ko beremo Kierkegaardove besede o tem, kaj se godi v Abrahamovi notranjosti, jim lahko pri-trdimo, čeprav vsega tega v biblični zgodbi ni.

Kako pa, če se vrnem k svoji iztočnici, Abrahama vidi Kant? Pri njem Abraham *spregovori*. Na Božji klic ne odvrne samo: »Tukaj sem,« ampak mu Kant odpre usta. Abraham spregovori, potem ko je prejel Božje naročilo o žrtvovanju, in – to bom navedel približno po spominu – reče: »Gotov sem, da svojega sina ne smem ubiti, kot mi naročaš. Nisem pa gotov, ali si ti, ki se mi prikazuješ, v resnici Bog.« Te besede po mojem zelo lepo zajemajo gledišče modernega racionalnega človeka. Kant z izjavo, ki jo da izreči Abrahamu, podvrže Božji klic, njegovo naročilo, preizkusu človeške vesti. Vest naj preveri naročilo Božjega glasu, ali je dobro ali ne. Pa ne le to: vest naj tudi ugotovi – pravzaprav mora ugotoviti, če je zvesta *svojemu glasu*, glasu razuma –, da naročilo ni dobro. S tem *glas vesti spodbije Božji glas*. Z drugimi besedami, Kantov Abraham prepozna glas, ki mu naroča, naj žrtvuje svojega lastnega sina, za demoničen glas. Ta glas je v nasprotju z glasom vesti, v nasprotju s kategoričnim imperativom, ki človeku vелеva, naj ravna tako, da bo vodilno načelo oziroma maksima njegove lastne subjektivne volje natančno taka kot načelo splošne zakonodaje, ki do-loča npravstveno ravnanje vseh ljudi. Skratka, Kantov pogled



na Abrahama nam je kot modernim ljudem ali pa ljudem, ki imamo izkušnjo z modernim racionalizmom, blizu, in čeprav ga Derrida v svojem spisu ne obravnava, se mi zdi pomemben za debato o vprašanju, ali (mi) lahko razumemo Abrahama.

**PAVEL FAJDIGA:** Ko sem v uvodnih besedah nocojšnjega srečanja omenil Saro in Izaka, sem hotel namigniti na to, kar je pravkar povedal Vid. Mislil sem na Saro kot predstavnico univerzalnosti etičnih načel. Da to ne bi bilo videti preveč abstraktno, sem omenil tudi Izaka, ki naj bi ga Abrahamova odločitev neposredno prizadela. Hkrati sem želel opozoriti na to, da če pritrdimo Abrahamovi odločitvi, pristanemo na možnost neposrednega stika z absolutnim, stika, ki ga ne moremo posredovati, razložiti, pojasniti svojemu bližnjemu. Tudi tega ne vemo, ali je ta stik Božja ali hudičeva beseda. Zdi se mi, da se – če pristanemo na to, kar počne Abraham – moramo zavezati molku tako, kot se mu je zavezal Abraham.

**GORAZD KOCIJANČIČ:** Na podlagi do zdaj povedanega se mi zdi, da se bosta nocoj mešali dve ravni razprave. Na prvi odgovarjamo na vprašanje, ali razumemo Abrahama, se pravi, ali sploh lahko razumemo zgodbo, ki jo o njem pripoveduje Sveto pismo, in če jo, kako jo razumemo, na drugi ravni pa razmišljamo o Derridajevem branju in njegovi filozofiji na splošno. Prehajanje med ravnema bo gotovo na neki način spodbudno, po drugi strani pa nas lahko tudi omejuje. Pozneje bi rad tudi rekel kakšno besedo o prvi zadevi, se pravi o tem, ali se sploh lahko razume Abrahama. Zdaj, v tej intervenciji, pa se bom omejil samo na Derridajevo branje.

Vsi predgovorci ste lepo opisovali njegovo pozicijo, ampak temeljna stvar je po mojem vendarle izpadla. Derrida tako v svojem branju biblične zgodbe kot Kierkegaardove interpretacije ne sprejema niti osnovnega konteksta – morda bi ga lahko poimenovali duhovna »topografija« – Biblije niti osnovnega konteksta Kierkegaardovega branja Biblije. Paradokсно se prav v tem neupoštevanju konteksta skriva poglobitno sporočilo njegovega teksta. Zelo naivno bi bilo namreč misliti,

da Derrida s tem, ko obnavlja Kierkegaarda – in, obnavljajoč Kierkegaarda, izpostavlja Abrahama kot viteza vere, ki gre proti celotni etiki, proti celotni morali –, tudi sam zagovarja Kierkegaardovo eksplicitno verujoče branje, ki se skriva za njegovimi teološkimi variacijami v »dialektični liriki«, ali da pristaja na versko sporočilo svetopisemske zgodbe. Kaj pravzaprav stori v svoji obnovi? Ob pripovedovanju zgodbe in povzemanju njene kierkegaardovske eksegeze poskuša izpeljati temeljni strateški pomik dekonstrukcije, ki ima zmeraj podobno strukturo: če je kaka stvar v tekstu ali kon-tekstu postavljena in pred-stavljena kot nekaj navadnega in na že »znan« način, jaz kot dekonstruktor s svojim branjem pokažem, da je v resnici nekaj nenavadnega in da se tesktualno godi ali izreka povsem ekscentrično. Seveda velja tudi narobe: če je kaka stvar v tekstu ali kon-tekstu postavljena ali pred-stavljena kot nekaj nenavadnega ali celo povsem izrednega, jaz kot dekonstruktor pokažem, da gre pravzaprav za nekaj navadnega, banalnega in vsakdanjega.

Na desetih straneh, ki smo jih dobili kot predložek za nocojšnji pogovor, Derrida izpelje natanko ta obrat. Za vsako navadno verujoče ali neverujoče branje – seveda tudi za Kierkegaardovo – je Abraham absoluten ekscentrik, ki stori nekaj izrednega. Kot vitez vere se dvigne nad razum in um, za njiju. Derrida pa zgodbo in Kierkegaardovo eksegezo razstavi vse do tega, da Abrahamova pozicija postane identična z etično pozicijo vsakega človeka: vsak izmed nas je v sleherni pristni etični odločitvi – celo tako banalni, kot je odločitev, da bo hranil svojega mačka in ne kakšno drugo živo bitje – pravi »vitez vere«. To je gotovo le končna stopnja Derridajevega postopka – in marsikaj zanimivega se skriva prav v tem, kar leži med začetkom in koncem. Pa vendar je ta obrat osrednjega pomena za Derridajev postopek. Derrida nenavadnost, bizarnost, nerazumljivost bibličnega besedila, Abrahamove zgodbe, pripelje do tega, da sploh ni nekaj nenavadnega: ta zgodba naj bi se dogajala vsak trenutek, v vsaki etični odločitvi slehernika. Toda ali to drži? Ali nenavad-

nost, bizarnost, eksces abrahamskega akta vere sploh lahko funkcionira – se pravi, ali je ta zgodba sploh razumljiva kot *ta* zgodba – v kontekstu, ki je povsem prost Boga oziroma klica, ki ni kakršen koli klic ali klic sočloveka, ampak prav *Božji* poziv?

**NIKE KOCIJANČIČ POKORN:** Se strinjam. Derrida kar naprej poudarja paradokсно pozicijo Abrahama, ki je popolnoma nesvoboden in popolnoma svoboden, odgovoren in hkrati neodgovoren. In potem naredi preskok. Abrahama primerja z vsakim posameznikom, z nami vsemi, saj meni, da je Abrahamovo razmerje do drugega, povsem drugega, Boga, isto kot naše razmerje do vsakega drugega sočloveka. Zato vsako naše razmerje do drugega po njegovem mnenju odseva Abrahamovo razmerje, njegovo nemogočo pozicijo. V izbranem odlomku Derrida tako zapiše, da vsakič, ko izkažeš dobroto enemu otroku, hkrati izdaš milijone trpečih in lačnih otrok; ko nahraniš enega mačka, hkrati izdaš vse druge mačke, ki umirajo na cesti, in tako naprej. Še več, razberemo lahko tudi poudarek, da s tem, ko Abraham uboga Boga, izda vse ljudi, kajti če bi ubogal človeško etiko, bi izdal Boga. Derrida poskuša zarisati pozicijo svobode, ki je v svojem bistvu paradokсно nesvobodna.

**EDVARD KOVAČ:** Pri Derridaju gre za hkratni da in ne, kar si nam, Nike, pravkar lepo razložila. Goji hoteno ambivalentnost ali hoteno dvoumje. Tudi Gorazd Kocijančič je lepo izpostavil njegov paradoks. Pri Derridaju lahko celo predvidimo, da bo besedilo, ki ga komentira, razumel ravno narobe kot mi sami. V besedilu išče paradoks. Vseeno pa se mi zdi, da je tudi v tem iskanju bibličen. Gre za izrazito svetopisemski slog: »Doslej ste poslušali takole, jaz pa vam pravim, da je res ravno narobe.« To je struktura bibličnega mišljenja, v katerem venomer prihaja do paradoksnega preobrata. Gorazd je lepo pokazal, da gre pri Derridaju za neko univerzalno stališče, ki je lastno vsakemu človeku, saj se vsak človek enkrat znajde v tem paradoksu. Toda kaj je zdaj vprašanje?

Vid Snoj je poudaril, da so Kant in za njim mnogi drugi trdili, da je Abraham problematičen. Od razsvetljenstva naprej opazimo, da etika ocenjuje religijo, ne narobe. Do tedaj je za razodetje veljalo, da nam je dalo misel, moralnost in etičnost. Od Kanta (ali že od Rousseauja) naprej pa je etika univerzalna misel, praktični um, ki mi bo povedal, kaj je etično pravilno in kaj ne. V imenu etike moram presojudati, ali je tudi religioznost pravilna ali ne.

Vendar pri Derridaju ne gre samo za odmik od Kanta, ampak hkrati tudi za njegovo potrditev. Na eni strani hoče povedati, da se lahko podobno kot Abraham razlastim moralne vesti, in sicer takrat, ko v totalni svobodi sprejemem, da sam nisem vir etičnosti. Prost sem lahko tudi pomena svojega ravnanja, ko se osvobodim racionalizma. Hkrati pa sprejemam neko drugo, globljo univerzalnost, ki ni zgolj racionalna in tudi ne obredno zakoličena. V tej globlji univerzalnosti – lahko bi jo imenovali celo »meta-etičnost«, saj ostaja povezana z etičnostjo, vendar jo presega – lahko vidimo Derridajev nenehni paradoks. Onkraj pomena je še vedno pomen. Onkraj svobode je še vedno neka svoboda. Po Derridaju moč vključuje tudi nemoč, zato v pokončno držo vere zajame tudi nevero. Prek teh paradoksov pride do popolne razlaščenosti. V njih se mu kaže, kot pravi tudi Gorazd, nova univerzalnost.

Ko iščem pomen svojega etičnega ravnanja, vidim, da prihaja od drugega. Ali od Boga ali od koga drugega, ni pomembno. Poglavitno je le, da je ta drugi pred menoj in mi pove, kaj je treba narediti. Res nisem nikoli gotov, saj nimam nikoli v pesti niti Boga niti etike. Zato v okviru Derridajevega razmišljanja ne morem postati totalitaren. Takrat, ko se etično odločam, se odločam hkrati za dobro in za zlo, odločam se za popolnost in za nepopolnost. Zato sem hkrati svetnik in grešnik, etičen in neetičen, svoboden in nesvoboden.

Zelo pomembno se mi zdi poudariti, da Derrida s tem razmišljanjem ne zapade v relativizem. Ni čisto vseeno, kaj delam. Prav ravnam, če sem se zmožen odvezati od vsega,

če sem zmožen biti na novo razpoložljiv, prost tudi svoje svobode. Derrida gre v tisto globino človeškosti, v kateri tudi v trpljenju ostajam razpoložljiv za dobro. Tudi stanje svoje grešnosti lahko občutim kot dar. To ni samo dar pomena, tudi ne samo dar življenja, ampak je skupen dar vsega tega, kar sem, in tega, kar nisem. Ne občutim samo darežljivosti biti, ampak tudi darežljivost ne-biti. Ne samo darežljivosti moralnega dejanja, ampak tudi darežljivost tistega, česar ne zmorem. Vse je dar. To je Abrahamova moralna pozicija. Ko prejme čisti dar, lahko odveže Izaka.

**JANKO KOS:** Na začetku moram priznati, da nisem prebral Derridaja, za to nisem imel priložnosti. Tudi nisem šel še enkrat brat Kierkegardovega spisa *Strah in trepet*, ampak sem se raje napolil k Bibliji, k stvari sami, kot bi rekel Husserl, in si prebral o Abrahamu, pa ne samo o dogodku z Izakom, ampak o celotnem Abrahamu, ker se mi zdi, da ga je treba razumeti po principu hermenevtičnega kroga, od dela k celoti in od celote k delu. To pomeni, da je treba dogodek z Izakom razumeti v sklopu celotnega Abrahamovega početja, se pravi vsega njegovega dejanja in ne-dejanja.

Če pogledamo Abrahamova dejanja od začetka, ko prvič slišimo o njem, pa vse do Izaka – poznejših dejanj ne bom omenjal –, kaj vidimo? Mnoga dejanja od njega zahteva Bog. Mislim, da je Vid Snoj omenil, češ da mu je Bog ukazal, naj odide iz Harana v Kanaan – in to seveda izpolni, brez vprašanj, brez pomisleka. Že tu se vidi neka posebnost njegovega odločanja, da pač izvrši – slepo, v molku, brez kakšnih posebnih ugovorov – to, kar mu je naročil Bog. Pozneje je še nekaj takšnih dejanj: ko, recimo, Bog zahteva od njega potrditev zaveze obrezovanja, to izvrši – o tem je v Bibliji kar precej besed. In potem pride dogodek z Izakom, ko očitno spet izpolni – v popolnem molku, brez vsakih ugovorov – to, kar je od njega zahteval Bog. Vmes pa je več dejanj, ki jih Abraham sprejme samovoljno – oziroma vsaj ni očitno, da bi jih od njega zahteval Bog. Nekaj teh dejanj je z etičnega stališča zelo spornih, v njih se Abraham kaže kot šibek, mor-

da celo slab človek; recimo, ko gre v Egipt in tam svojo ženo Saro – Sarajo, takrat je bila še Saraja – prepusti faraonu, da bi s tem sebi rešil življenje. Pozneje se isto zgodi pri kralju Abimelehu, ki mu spet prepusti Sarajo. Pri teh dogodkih je zanimivo, da ga Bog z ničimer ne opomni niti ga ne kaznuje, ampak ga celo reši iz nevarne situacije. Isto se zgodi pri Hagari in Izmaelu. Abraham se pokaže za šibkega: ko Sara od njega zahteva, naj ju izžene, to stori in Bog ga spet ne opomni in ne kaznuje, ampak reši Hagaro in Izmaela. In tako naprej. Se pravi, da sta v zgodbi o Abrahamu pred nami dve vrsti dejanj, od katerih ena izražajo Abrahamovo šibkost oziroma slabost in druga njegovo predanost in popolno zvestobo Bogu.

Kaj pa se dogaja v zgodbi o Izaku? To je seveda ključno vprašanje. Zdaj bom morda rekel nekaj lahkomišelnega, pravzaprav ciničnega. Ta zgodba se razume kot preizkušnja Abrahama, se pravi, kot da Bog preizkuša Abrahama. Sprašujem se, ali ni tako, da v tej zgodbi tudi Abraham preizkuša Boga. Vid je pravilno opozoril na to, da Abraham ves čas molči, razen na začetku, ko reče Bogu: »Tukaj sem.« In zdaj je vprašanje, kaj si Abraham ob tem, kar ve o sebi, lahko misli o Bogu in njunem medsebojnem razmerju. Vemo, da je od Boga dobil v dar Izaka, da mu je bilo obljubljen silno potomstvo, narod nad narodi, in tako naprej. Pa vendar je v njem najbrž dvom o tem, kaj se pravzaprav lahko zgodi ob teh obljubah in njegovem razmerju z Bogom. Ne trdim, da Abraham zatrdno ve, da Bog ne bo pristal na njegovo žrtev, vendar je v njem tesnoba – zdaj seveda pesnim ob bibličnem tekstu –, tesnoba zaradi tega, ali bo Bog žrtev res sprejel ali ne. Lahko domnevamo, da Abraham vsaj upa in se zanaša na to, da je Bog vendarle z njim in da bo izpolnil tisto, kar mu je obljubil. To bi seveda pomenilo, da samo čaka in molče stori vse, kar Bog od njega zahteva, samo čaka, čaka in preizkuša Boga, ali bo to res storil. In pokaže se, da Bog tega ne bo storil in da je Izak rešen. S tem je Božja obljuba Abrahamu izpolnjena in to se bo nadaljevalo skoz celotno Biblijo.

To bi bila torej drugačna perspektiva na dogodek z Izakom. Mislim pa, da je ta dogodek treba postaviti v še širši okvir, okvir celotne Stare zaveze. V njej je vendarle tako, da Bog nikjer ne zahteva človeške žrtve. Jefte žrtvuje svojo hčer, vendar ne na Božjo zahtevo. Vzrok za to je njegova lastna samovoljna obljuba, ki jo sam tudi samovoljno izpolni. To je povsem v nasprotju z žrtvovanjem Ifigenije v grški mitologiji; tam bogovi zahtevajo žrtvovanje Ifigenije, ki jo Agamemnon potem tudi žrtvuje, in tako naprej. Česa podobnega v Stari zavezi ni in ne more biti, se pravi, da Bog ne more zares zahtevati od ljudi, naj žrtvujejo sebe. V Novi zavezi pa Bog celo žrtvuje svojega Sina. Zato je treba gledati tudi na paralelo Stara zaveza – Nova zaveza: Sara – Marija, Abraham – Bog, Izak – Kristus. V Stari zavezi gre verjetno za predpodobe. Sara v svojem devetindevetdesetem letu čudežno spočne sina. To je Božji dar, čudež – in tako se zgodi tudi z Marijo, tudi njeno spočetje je čudež. Hkrati je iz Nove zaveze jasno, da Bog ne zahteva od ljudi, da bi žrtvovali sebe in svoje, ampak sam žrtvuje Sina. To se zgodi s Kristusom na križu. Se pravi, da je Bog tisti, ki edini lahko žrtvuje svojega Sina, ljudem pa to ni mogoče, ni jim dopuščeno, saj Bog odpravi takšno žrtvovanje, ker ljubi človeka in izpolni tisto, kar mu obljublja. Mislim, da se da tudi tako interpretirati dogodek z Abrahamom.

**MATJAŽ ČRNIVEC:** Imam kratek komentar kot dopolnilo k biblični zgodbi o Abrahamu. Mislim, da imamo v *Genezi* opravka še s tretjo Abrahamovo karakterno lastnostjo; o dveh smo pravkar slišali, tretja pa se pokaže v zgodbi o pokončanju Sodome. V njej je Abraham v nenavadnem položaju, saj se nekako zoperstavi Bogu. V slavnem dialogu namreč baranta in – v sicer strahospoštljivem govoru – poskuša Boga prepričati, naj spremeni svojo odločitev. To morda postavlja zgodbo o Izaku v drugačno luč. Recimo: zakaj Abraham v njej ne poskuša barantati? Očitno je to znal, in sicer celo uspešno.

**JANKO KOS:** Ali lahko na to odgovorim? Mislim, da je kolegovgo dopolnilo zelo sprejemljivo, na ta moment sem





pozabil. Zgodba o pokončanju Sodome kaže na to – kot je rekel že kolega Črnivec –, da je Abraham z Bogom v posebnem razmerju. Bog Abrahama zelo popustljivo poslušal in mu ugodil, ko ta prosi, naj prizanese Sodomi, ker da je v njej vendarle toliko in toliko ljudi, ki so nedolžni in nepokvarjeni, pa čeprav jih je še tako malo. Ta zgodba dokazuje, da je Bog Abrahamu zelo naklonjen, da mu popušča – in da Abraham to ve ter se na Boga lahko zanese. To bi lahko bilo potrdilo moje prejšnje razlage.

**MARKO URBANIJA:** Povedal bom, kako jaz gledam na Abrahama. Nisem filozof, tako da bom govoril malo drugače, morda boste rekli, da napačno. Torej: če bomo na Abrahama gledali skozi današnjo filozofijo, psihologijo, etiko in antropologijo, lahko razpravljamo do jutra, pa ne bomo ničesar razumeli. Po mojem se moramo preseliti v čas, v katerem je Abraham živel.

Kakšne so bile razmere, kako so ljudje živeli, kako so razmišljali, kaj so verovali, kakšno je bilo njihovo razmerje do božanstev, do soljudi? O tem imamo nekaj podatkov, in sicer tako iz Svetega pisma kakor iz drugih pisnih virov, virov okrog Palestine, iz Egipta in iz hetitskega kraljestva. Abraham je živel pred približno 3700 leti. Danes bi rekli, da je bil šejk. Šejk pred 3700 leti je bil, tako kot današnji beduinski šejk, poglavar. Vsi so mu bili pokorni, vsi so ga poslušali in ubogali. Bil je vrhovni sodnik, njegova rabsodba je bila dokončna, pri delitvi plena v vojni je dobil večji delež kot vsi drugi in tako naprej. Imel je torej privilegije. Na drugi strani pa je imel dolžnosti. Bil je vodja plemena, rodu, zanj je bil odgovoren pred božanstvi in pred svojimi podaniki. Vsako pleme, vsak narod je imel svojega boga. In tistega boga so priznavali. Asirci so imeli Ašurja, Babilonci Marduka, Hetiti Gromovnika, Egipčani enkrat enega, drugič drugega skozi vso zgodovino. Bog Abrahamovega rodu je bil Gospod, Jahve, ki je pozneje Mojzesu dejal: »Sem, ki sem.« Se pravi: »Jaz sem Bog, ne moreš me razumeti. Če želiš, da ti pomagam, me ubogaj.« Ko je Abraham ubogal Božje zapovedi, če

lahko tako preprosto rečem, mu je pomagal Bog. Ne ubogati Božje zapovedi je pomenilo kazen. Ne samo pri Izraelcih, ampak tudi pri drugih narodih. Ne ubogati Božjega ukaza je pomenilo upor proti Bogu, temu uporu pa je avtomatično sledila kazen.

Ko je Bog Abrahamu rekel: »Žrtvuj mi svojega sina,« je to bilo strašno. Tedaj je pri Abrahamu nastal konflikt med dolžnostjo in ljubeznijo do edinega sina, ki naj bi nadaljeval njegov rod. Abraham je bil namreč odgovoren za vse ljudi, ki jih je vodil. Če bi se uprl Bogu, bi rešil sina, s tem pa bi lahko priklical veliko nesrečo oziroma pogubo na vse tiste, ki so mu sledili in je bil zanje odgovoren. Spomnimo se Davida, ko je ukazal štetje Izraelcev – danes bi rekli štetje državljanov. To je storil proti Božji zapovedi, tega ne bi smel narediti. Božjo zapoved je prestopil on, David, trpeli pa so vsi ljudje, saj je prišla epidemija. Takšnih primerov je še nekaj. Pri Abrahamu pa je, kot rečeno, nastal konflikt med dolžnostjo in ljubeznijo. In v njem je prevladala dolžnost, ustrezno mišljenju tistega časa: sebe in svojo družino moraš postaviti ob stran, ko gre za koristi skupnosti. Abraham je trpel, ko je peljal sina na goro, vendar je to moral narediti, da ni priklical nesreče nad vse ljudi.

Kaj pa Bog? Sveto pismo pravi, da ga je preizkušal. To vemo. Takrat, ko je Abraham peljal Izaka na goro, ni vedel, da je to samo preizkušnja. To je bil kratko malo Božji ukaz: »Ubij sina, daruj ga meni. S tem boš dokazal pokorščino in hkrati rešil svoje ljudi pred kaznijo.« In tu je tista strašna Abrahamova dilema. Kaj se je takrat dogajalo v njem, lahko samo ugibamo, slutimo. Ne moremo si predstavljati, kakšne občutke je imel in kaj se je v njem bojevalo, ko je moral žrtvovati sina. Ampak *moral* je. Po tedanjem mišljenju – mišljenju izpred 3700 let – je moral. Spomnimo se, recimo, pripovedi iz *Druge knjige kraljev*. Izraelska vojska je šla proti Moabcem. Izraelci so zmagovali. In kaj je naredil moabski kralj? Moabskemu bogu Kemošu je na obzidju mesta, ki so ga Izraelci oblegali in skoraj že zavzeli, žrtvoval prvorojenca,

torej sina, ki je bil njegov naslednik. In to je bilo tako strašno in pretresljivo tudi za Izraelce, da so odšli. Zbali so se Kemošovega maščevanja. Če se prav spominjam, tam piše: »Velik gnev je bil nad Izraelci: ustavili so boje z njim in se vrnili v svojo deželo.«

Če torej razglabljam o Abrahamu, moramo današnje mišljenje, današnje družbo pustiti ob strani in se prestaviti v tiste čase. Abraham ni nikogar izdal ali ravnal neetično. Tedanja etika je bila pač drugačna od današnje. Kot je rekel profesor Kovač, je etika postala merilo z razsvetljenstvom. Prej pa to ni bila, pred 3700 leti sploh ne – današnja etika, da se razumemo. Tedanja »etika«, odnosi med ljudmi, pravila ravnanja med sabo, ravnanje Boga do ljudi in ljudi do Boga – vse to je bilo zelo drugačno kot danes. In prav to moramo razumeti, če hočemo razumeti Abrahama. Danes razglabljam na razne načine in ga skušamo po svoje razumeti, pogledati pa moramo tudi v tisti čas. Abrahamu se moramo poskusiti približati v času in razmerah, v katerih je živel.

**VID SNOJ:** Kratka replika. Sam sem, gospod Urbanija, zelo za to, da se – ne bom našteval različnih zgodovinskih ved – ukvarjamo z nekakšno arheologijo preteklosti in skušamo priti do čim večje vednosti o načinu življenja in mišljenja v časih, ki so že zdavnaj minili. Vendar je po drugi strani velika iluzija, če si mislimo, da lahko izstopimo iz svojega horizonta in prevzamemo horizont človeka izpred tri tisoč in več let. Kamor koli se napotimo v zgodovino, smo vselej že obdani s svojim horizontom – in ta okvirja podobe, ki si jih ustvarjamo o preteklosti. Zato se sam po drugi strani precej zanesem na prodornost velikih mislecev, ki so se z zgodbo o Abrahamovem žrtvovanju spoprijemali z zavestjo o njeni daljnosti in tujosti. Kierkegaarda smo nocoj že omenjali, zdaj pa bi se spet rad vrnil k njemu: Abrahamovo žrtvovanje je razložil natančno nasprotno kot vi.

S pozivom, naj pustimo ob strani sodobno učenost in se preselimo tri tisoč in več let nazaj, ste za Abrahamov temeljni konflikt prepoznali konflikt med ljubeznijo in dolžnostjo.

Rekli ste, da si moramo Abrahama predstavljati kot kakega šejka ali plemenskega poglavarja, in njegovo pripravljenost za žrtvovanje sina povezali z odgovornostjo za veliko skupnost. Rad bi poudaril, da prav odgovornost za takšno skupnost, *prav poslušnost dolžnosti do skupnosti po Kierkegaardu ni značilna za Abrahama*, ampak za njegovo nasprotje: tragičnega junaka.

To je junak grške tragedije, recimo Agamemnon, ki ga je prej omenil profesor Kos. Pri Evripidu Agamemnon, poveljnik grške vojske, v Avlidi čaka na veter, da bi lahko odplul nad Trojo, ker pa vetra ni, da o tem, kaj naj naredi, povprašati delfsko preročišče in dobi odgovor, češ če hočeš veter, žrtvuj svojo hčer. Prav zato, ker čuti odgovornost do celotnega grškega sveta, ki mora ne le dobiti nazaj lepo Heleno, ampak tudi maščevati sramoto, ki mu jo je prizadejala njena ugrabitev – prav zaradi odgovornosti do človeške skupnosti torej, do tega, kar zavezuje znotraj nje, do vsem v njej skupnega, se pravi do splošnega, je pripravljen žrtvovati to, kar je njemu samemu najdražje: svojo lastno hčer. *In jo žrtvuje za splošno dobro*. Abraham pa po drugi strani ni pripravljen na žrtvovanje sina zaradi odgovornosti, ki bi jo imel do skupnosti (o svojem namenu molči celo Sari in Izaku), ampak *zaradi poslušnosti Bogu*, zaradi odgovora Božjemu klicu, ki od njega terja molk pred ljudmi. Seveda se, gospod Urbanija, lahko ne strinjate s tem, kar sem pravkar povedal, vendar je približno taka Kierkegaardova interpretacija, s katero se po drugi strani strinjam jaz.

**GORAZD KOCIJANČIČ:** Po mojem niti ni tako pomembno, kdo se strinja s kako interpretacijo in kdo ne; moramo se pač zavedati, da obstaja več možnih interpretacij in da je možnost in hkrati mera vsake izmed njih svetopisemsko besedilo s svojimi poudarki. Prav zato se mi zdi, gospod Urbanija, da ste v tem svojem poskusu razlage spregledali nekaj odločilnega. Zgodba o Abrahamovem darovanju je očitno že v Bibliji zapisana kot nekaj *čudnega*. Abrahamov akt za svetopisemskega pisatelja ni nič razumljivega, ni udejanje-

nje nobenega običaja ali predpisa, ni nikakršno uresničene nomadske morale. Je nekaj, kar očitno ni šokantno le za našo etiko, ampak že za nravnost, ki je vladala v času svetopisemskega pisatelja. To je bistveno. In ko »filozofsko« razmišljamo o Abrahamu prek Kierkegaarda in Derridaja, ne počnemo nič neustreznega, ampak izpričujemo izvorno dimenzijo teksta prav s tem, da sledimo odzivom na njegovo nedoumljivo čudnost: odzivom, ki to izvorno dimenzijo ohranjajo, reaktualizirajo in tako ponavzočujejo skoz stoletja in tisočletja.

**MARKO URBANIJA:** Vprašanje je, ali je bila vedno čudna ali pa se nam taka zdi zdaj.

**GORAZD KOCIJANČIČ:** Mislim, da je bila. Predvsem pa sem prepričan, da na to kaže samo biblično besedilo.

**EDVARD KOVAČ:** Glejte, to se mi zdi pomembno: vsak tekst je izredno bogat, kaj šele biblično besedilo. Zato se seveda ponuja različnim pristopom; poznamo poskus zgodovinskega pristopa, Kierkegaardov eksistencialni poskus in tako naprej. Kot pravi Gorazd, so mogoče različne interpretacije. Moramo pa vedeti, da je zagonetnost bibličnega besedila navzoča že v njegovem začetku. Zgodovinski pristop osvetli samo nekaj. Tudi rabini, ki so ustvarili judovsko izročilo, so to besedilo že na začetku različno razlagali. Modri Raši celo pravi, da Bog Abrahamu ni zapovedal, naj žrtvuje sina, ampak naj samo pripravi oltar. Zato je nujno, da imamo tudi mi različne interpretacije. To, kar je rekel profesor Kos, namreč da je Izak predpodoba Kristusa, pa je vsekakor nauk cerkvenih očetov. Obstaja tudi rabinsko izročilo, ki razlaga, kako je Abraham ostal pravičen. Z Izakom sta se pogovarjala, in Abraham je Izaku razložil, da to daritev želi Bog. Potem se je Izak skril, da ga ne bi kdo ranil, ker če bi bil ranjen, ne bi mogel biti žrtev. Drugi spet pravijo, da se je Izak sam zvezal in pritrdil na žrtvenik. Darežljivost Izakove žrtve je bila tedaj neizmerna.

Vsa ta biblična ozadja pa so navsezadnje le kulisa, pred katero se odvija drama Jacquesa Derridaja. In zato bi vse-

eno predlagal, da se vrnemo k njemu. Derrida v svojem besedilu navaja tudi evangelista Luka. To je ta stavek: »Kdor ne sovraži staršev, ni mene vreden.« Tu ne gre za sovraštvo kot nasprotje ljubezni, ampak za največjo ljubezen, ki je pripravljena žrtvovati celo ljubezen do staršev. In to je največji akt svobode.

Morda bi se zdaj lahko vrnili k tistemu, kar je glede Derridaja v svoji prvi intervenciji omenil Gorazd, namreč da stvari bere nenavadno in da tudi navaden tekst hoče razumeti nenavadno. Rekel sem že, da Derrida sam ne soglaša s tistimi, ki ga le posnemajo in so pri branju tekstov bolj pozorni na tisto, kar ni povedano, kot na to, kar je. Glede tega lahko zelo resno jemljemo njegove zadnje tekste. Občutek imam, da je Derrida od Levinasa sprejel izraz *a-dieu*, to je »z-bogom«. V latinščini *ad* oziroma v francoščini *a* pred *dieu* pomeni, da grem *k* Bogu, in hkrati, da grem proč *od* njega, da se mu odrečem. Derrida hoče za Levinasom prerasti vero in nevero, prerasti hoče tudi ljubezen, ki je nasprotje sovraštva. Ne upa si reči, da gre k Bogu, saj to bi pomenilo, da bi imel do Boga neko razmerje. Tudi negativno razmerje pa je razmerje ... Mislim torej, da Derrida zavrača negativno teologijo, ker je ta zanj še vedno razmerje do Boga. Raje gre k čisti razpoložljivosti, k ljubezni, odpuščanju in daritvi. Zdi se mu, da je največja ljubezen ta, ki se zna odreči tudi ljubezni, ki ljubezni ne poseduje. Hoče nam povedati, da to odrekanje ni rezervirano samo za najvišje mistike in filozofe, ampak da takšno življenjsko filozofijo vsi prakticiramo že s tem, ko ljubimo in se hkrati odrekamo ljubezni.

**NIKE KOCIJANČIČ POKORN:** Zdi se mi, Edi, da različno bereva Derridaja. Meni se zdi, da stoji na popolnoma drugem bregu od vsake religiozne misli. Zdi se mi, da prek povezave Abrahamove odločitve z izročilom treh religij celo kaže in opozarja na grozoto popolne zavezanosti in na morebitne njene negativne posledice, tudi na terorizem.

**GORAZD KOCIJANČIČ:** V drugih besedilih morda, v tem

pa to po mojem ne drži. Tu Derrida z obnovitvijo Abrahame »grozote« kaže grozo vsake etične odločitve, vsake izbire, ki je prav kot izbira opustitev: pozicija vsakega človeka, ki ravna etično, je Abrahamova pozicija. Derrida želi pokazati samo to. In to zelo jasno. Brez tonov, ki bi bili kritični do religije, želi temeljni religiozni tekst spremeniti v temelj samosvoje »etike«. Tekst, ki ga obravnavamo, ima zelo jasno strukturo. Pelje nas k uvidu, da je izrednost abrahamovskega žrtvovanja ustroj vsakega etičnega dejanja. Morda se v tem skriva še globlja kritika religije, kot bi bila insinuacija o grozodejstvih, ki lahko iz nje izhajajo – ali pa ne izhajajo.

Še nekaj. Ne smemo pozabiti, da je – gospod Fajdiga je na to opozoril že v uvodu, za njim pa ponovil Edi –, Derrida Jud, pa naj o svojem judovstvu govori ali molči, naj se z njim miselno, duhovno in besedno istoveti ali se od njega odmika. Derrida je Jud *telesno*. In zgodba o Abrahamu in Izaku je prav zgodba o darovanju *telesa*. Tega se moramo zavedati, če hočemo razumeti čustveni odziv, ki ga ta zgodba sprošča pri Judih. Ko sem se učil hebrejščino, nam je Šulamit Steiner, naša učiteljica, nekoč prinesla nekaj pesmi sodobnih izraelskih pesnikov. Vse so s pretresljivo močjo, tesnobo in travmatsko intenzivnostjo tematizirale očeta, ki tako ali drugače žrtvuje sina. Šulamit nam je povedala, da jo takšno tematiziranje v Izraelu postalo prava pesniška zvrst – skratka, *'akeda*, »zvezanje«, je tako rekoč postala žanr. Ta téma, ki jo obravnava skoraj vsak izraelski pesnik, slehernega Juda sooči malone s fizično bolečino. Zgodba o Abrahamu zanj ni nobeno abstraktno teoretiziranje o veri in neveri, ampak zgodba o travmatski osebni genezi, ki me zadeva v moji telesnosti. Če bo Abraham žrtvoval Izaka, me fizično ne bo. Abrahamovo seme bo uničeno in jaz z njim. *'Akedá* je zgodba o mojem telesu. Za Juda ima torej branje zgodbe o Abrahamovem žrtvovanju drugačno perspektivo kot za nas, saj se nam izmika telesna bližina morebitne žrtve in njenih posledic – anticipacija naše lastne neeksistence, ki je

skrita v njej. In to moramo upoštevati tudi pri Derridajevem branju.

**SLAVICA BORKA KUCLER:** Čeprav sem se želela oglasiti prej, se bom navezala na zadnjo misel. Zdi se namreč, da je v podstat Juda, pa naj bo pripadnik naroda zavestno ali le po poreklu, vkodirana tudi predstava o darovanju telesa. Ampak problem branja teksta, kot ga bere Derrida, je že v tem, da ga bere prek Kierkegaarda in zato ne sega v jedro svetopisemskega misterija, temveč interpretira le eno izmed mogočih branj zgodbe o darovanju Izaka. Tako smo pri Derridaju deležni interpretacije interpretacije, kar nas je morda odpeljalo že predaleč od izvira.

Če se pomudim pri svetopisemskem kontekstu, vidim osrednji problem Abrahamove daritve Izaka v tem, da ne gre za darovanje svojega lastnega telesa. Ne moremo govoriti o samopodaritvi tako kot pri Kristusu, ki daruje – v vsej svobodi (»Svobodo imam, da svoje življenje dam, in svobodo imam, da ga spet prejmem«) – »svoje telo za življenje sveta«, ampak imamo pri Abrahamu opravka z darovanjem sina, in sicer sina kot lastnine *patra familias*. Gre torej za povsem drugo raven daritve, za drugačno daritev, tako, ki je veliko bliže samožrtvovanju ljudi bomb na bližnjevzhodnih ulicah. To je »darovanje smrti«, kakršnega je bila zmožna sodobna slovenska ženska, mati, ki je ustrelila sina, ker se je – ob osamosvojitvi Slovenije – odločil, da bo sledil očetu oficirju v Srbijo. Tudi tukaj in zdaj smo torej zmožni take – tako absurdne – »daritve smrti«. Grozljivo ga je ljubila, tega sina. In grozljivo je ljubila svojo domovino, vendar gre tu za ljubezni, ki sta perverzni, ki izvirata iz napačnega, sprevrženega razmerja do sebe, sveta in bližnjega.

Da to pojasnim, se moram zdaj vrniti k začetku današnje razprave in se pridružiti mnenju, da moramo na svetopisemske misterije gledati tudi arheološko in razvojno ter videti, kako so bili postavljeni v svet svojega časa. Seveda žal ne moremo trditi, da je etika današnjega človeka v vsakem primeru in bistveno višja od takratne. Take domneve ne





potrjuje etična praksa sodobnega sveta, zgovorno pa je tudi to, da se Derridaju zdi potrebno obravnavati prav fenomen »darovanja smrti«. Vprašanje etičnosti religioznih oziroma z misteriji podprtih človeških daritev in drugih etično spornih praks je še vedno aktualno, kajti etično resda zorimo skoz vso zgodovino, vendar vsak posameznik začne na začetku in v svoji osebni zgodovini prediha etično pot vsega človeštva. Tudi zato ne more biti res, da je naše obzorje zamejeno z obzorjem našega časa. Naše obzorje je obzorje celotne človeške zgodovine, v etiki prav gotovo. Dejansko namreč etična zavest in iz nje izvirajoča celota etičnih odnosov zadeva vsakogar enako, ne glede na zgodovinski čas, in se razodeva v vsakem, še tako preprostem aktu – pa naj gre za hranjenje mačka, skrb za otroka ali za opravljanje dela v poklicu.

Naj se zdaj vrnem k svetopisemski zgodbi, ki jo obravnavata Kierkegaard in – prek njega – Derrida, se pravi k Abrahamu, saj bi rada poudarila, da moramo vendarle – ob vsem spoštovanju uglednih filozofov – upoštevati tudi eksegezo. V zgodbah Svetega pisma gre namreč za to, da skuša Bog s svojimi posegi, s svojimi nagovori vzgajati Božje ljudstvo. Lahko se torej vprašam, za kakšen vzgojni ukrep je šlo pri Abrahamovi daritvi Izaka. In odgovor? Abraham je bil obseden z veličino, tako kot judovsko ljudstvo vse do današnjih dni. Abrahamova zavest izbranosti izvira iz obljube, ki mu jo je dal Bog, namreč da bo njegov zarod blagoslovil in ga razvil v mogočen narod (no, lahko bi ugotovili, da je Abrahamov Bog obljubo tudi izpolnil, saj je judovski prispevek v duhovno zakladnico človeštva res mogočen). Toda v svetopisemskem odlomku imamo opravka s patriarhalnim mogočnežem, ki ga je zaslepil fenomen veličine in je delal napake, celo hude moralne zdrse. Zato je moral biti preizkušen in voden, da se je ovedel, da ni posestnik svoje lastne zgodovine, in se odpovedal lastniškemu odnosu do sina in potomstva sploh. Nauk fabule je v tem, da nismo lastniki svojih otrok, da ni prav nič na tem svetu odvisno le

od nas. Se pravi – razlastiti se moramo. V vseh razmerjih, na vseh ravneh. Če pogledamo na zgodbo o Abrahamu iz tega zornega kota, je globoko upravičena, ima veliko moralno in religiozno težo, če pa se ustavimo ob »darovanju smrti«, moramo v zgodbo zajeti tudi mudžahide. Tako vsaj jaz razumem pripoved o Abrahamovi daritvi Izaka.

**PAVEL FAJDIGA:** Gospod Kos, prej ste zaprosili za besedo, pa ...

**JANKO KOS:** Ah ne, jaz sem samo želel nadaljevati to, kar je začel Vid in kar je potem verjetno gospod Urbanija postavil na dnevni red, namreč kako lahko razumemo sve-topisemske tekste ali sploh neki tekst. Sam se pridružujem Vidu, ki je mislil na hermenevtični princip, da pri vsakem branju, pri vsakem razumevanju prinašamo v tekst svoje pojme, svoja videnja in tako naprej in da gre zmeraj za tako imenovano stapljanje dveh horizontov. Gospod Urbanija je za razumevanje Abrahama predlagal pojma »dolžnost« in »ljubezen« oziroma konflikt med njima. Mislim, da to nista pojma, ki bi se ju dalo prenesti na Staro zavezo, ampak moderna pojma, na primer iz 17. stoletja. Pojem »dolžnost« velja za rimsko, morda tudi za grško kulturo, ne verjamem pa, da je razmerje med Bogom in Abrahamom v Stari zavezi mogoče tolmačiti z njim. To ni tisto. In tudi s pojmom »ljubezen« ga ni mogoče. Vprašanje je, kako je z ljubeznijo Abrahama do Izaka in ali gre za takšno ljubezen, kot jo ima današnja mati do svojih otrok. Mislim, da to ni to, če hočemo nekako vendarle historizirati zadeve.

**PAVLE RAK:** Pogovor bom spet poskusil vrniti k Derridaju, čeprav je bilo rečeno, da se bo nocoj verjetno sukal okrog dveh tém, okrog Abrahama oziroma njegova početja in okrog Derridaja. Zdi se mi, da je v kratki karakterizaciji, ki jo je podal Gorazd, Derrida potegnil prekratko. Pri njem pač nimamo opraviti le z željo, da se nekaj pokaže nasprotno temu, kar navadno mislimo. To bi bila prej karakterizacija nekaterih drugih postmodernih mislecev, recimo Žižka ali nekaterih Rusov (no, še več jih je, takih sodobnih filozofov,

ki nas prepričujejo, da smo vedno in glede vsega v zablodi vsi razen njih). Derrida je bil po mojem mnenju – po izkušnjah, ki jih imam z branjem in poslušanjem njega samega – dosti resnejši. Zato se mi zdi, da je tekst, o katerem razpravljamo nocoj, zelo pomemben in na neki način eden izmed zadnjih obročev v tisti verigi, ki pelje do tega, kar sam vidim kot Derridajevo stališče do etike, politike, pa tudi religije. To stališče je Derrida izoblikoval proti koncu svojega življenja. Tekst, ki ga obravnavamo nocoj, ni ravno njegova zadnja beseda, pa vendar stoji nekje na koncu dolgega razvoja in je zelo značilen. Morali bi ga postaviti v širši kontekst, kontekst knjige, v kateri ga imamo prevedenega, ali v kontekst Derridajevega pisanja o teh témah sploh, se pravi v kontekst kakih tridesetih in več let njegovega zelo aktivnega ukvarjanja s temi vprašanji.

Zadeva je kočljiva, da ne rečem nemogoča. Mislim na pogovor o knjigi *Izbrani spisi o religiji*. Knjiga je podpisana (oziroma nadpisana, ker je ime nad naslovom) z imenom Jacques Derrida, vendar dobro vemo, da Derrida ni napisal nobene takšne knjige. Na kaj se torej nanaša avtorstvo (ki ga izpričuje podpis/nadpis)? Na izbor že ne, saj je avtor izbora nekdo drug oziroma sta dva. Na vsak posamezni tekst? No, pustimo zdaj vprašanji, kaj naj bi to pomenilo, saj gre za prevode neprevedljivih tekstov, in kdo je avtor tega, kar je zdaj pred nami. Ponavljam, pustimo to pri miru. Toda če je Derrida avtor vsakega posameznega teksta v knjigi z naslovom *Izbrani spisi o religiji*, se vprašajmo, kako je vsak posamezni tekst napisan prav *o religiji*? Ali je res napisan *o religiji*? Ali pa je napisan o nečem drugem, nečem, kar z religijo sicer ima nekakšno zvezo, vendar bi morali šele ugotoviti, kakšno? Kaj naj bi bila religija, o kateri naj bi pisal Derrida? Ne, *katera naj bi bila religija*, ampak prav, *kaj naj bi bila*? Je ta *kaj* eno in isto, kar zadeva različne spise, zbrane v tej knjigi? Ali pa se od spisa do spisa razlikuje? Kaj je mišljeno z besedo »religija«? Kaj sta s tem mislila sestavljavca in kaj Derrida? No, sestavljavca imamo tukaj, lahko ju vprašamo, kakšne

težave sta imela, ko sta sestavljala knjigo. Nobeden izmed teh spisov pač ni niti naslovljen niti zamišljen kot spis *o religiji*. Da bi Derrida lahko pisal o religiji in bi mi lahko zbrali skupaj to, kar je o njej napisal, pa bi morali tako on kot mi imeti neko trdno in enotno pojmovanje tega, kaj religija je. O tem bi se (v teku nekaj desetletij) moralo dati pisati tako, da bi bilo to pisanje – čeprav različno, spreminjajoče se, morda celo zahajajoče samo s sabo v nasprotje – vendarle pisanje o enem in istem, o isti *religiji*. Ne o judovstvu ali krščanstvu ali islamu, ampak o tem, kar je v vseh treh *religija*. Je Derrida sploh kdaj pisal o tem?

Ne da bi se poglobljali v to, kaj sploh pomeni pisati *o nečem* in ne pisati *o nečem drugem* takrat, ko pišemo o tem *nečem* (če je pač nemogoče enkrat za vselej zakoličiti vsa področja tako jasno in ostro, da med njimi ne bi bilo prehodov, v katerih pisanje o enem ne bi bilo hkrati tudi pisanje o drugem), se lahko vprašamo, kaj Derrida *predvsem* obravnava v spisih, zbranih v knjigi *o religiji*. Ali pa, če že ne obravnava predvsem, kaj vsaj sam omenja kot njihovo témo, pa naj bo to res njihova téma ali vsaj njihov namen ... O čem naj bi Derrida pisal ali hotel pisati, čeprav se mu to (po njegovih lastnih besedah) ne posreči in torej namesto hotenega spisa na določeno témo napiše spis o tem, zakaj spisa na določeno témo ni napisal oziroma ni mogel napisati? Ali Derrida piše o religiji kot o določeni praksi, določenem tipu razmerja med človekom/človeštvom in Bogom/Transcendenco? Ali pa piše o ubesedenju neke prakse, o njenem nauku, o teologiji – oziroma celo o možnosti ubesedenja, govora in pisanja, o paradoksih in aporijah samega ubesedovanja? Če izhajamo iz tega, kar je o njem »splošno znano«, kar je njegov *trade mark* v današnji filozofiji, fenomenologiji, literarni vedi, je skoraj samoumevno, da piše o tem zadnjem, o paradoksih in aporijah določenih jezikovnih praks. Toda ali je religija tudi ena izmed jezikovnih praks in nič drugega? Se Derridajevo pisanje lahko označi kot pisanje o religiji samo v tem smislu?

Ne mislim preveč vztrajati pri teh vprašanjih. Postavljena so, pa naj bo to samo kot znamenje določene zadrege. In še kot vaja v slogu, površna seveda. Vaja, ki je Derrida ne bi odobral.

K tem vprašanjem bi dodal osebni vtis, ki pa se vpisuje na povsem drugo raven obravnave problema – moj osebni vtis o spremembi, ki je v teku let nastala pri Derridaju. Ta vtis pričujoča knjiga samo še potrjuje, saj zajema njegovo pisanje v teku nekaj desetletij. Gre za to, da je Derrida z leti nekoliko spremenil slog govorjenja in pisanja ter premaknil poudarke v obravnavanju tém, med drugim tudi religije (ali z religijo povezanih in povezljivih področij).

Derridaja sem v živo poslušal večkrat, morda desetkrat. Največkrat so to bili seminarji na L'École Normale Supérieure v Parizu, enkrat predavanje na Univerzi v Peterburgu, pa še letna zasedanja frankofonskih judovskih intelektualcev, tako da sem ga videl v precej različnih kontekstih. Dvakrat (v Parizu in v Peterburgu) sem bil priča, kako je zelo ostro izrazil nejevoljo nad tem, da so se študentje oziroma poslušalci pri obravnavi etičnih in »religioznih« vprašanj hoteli ustaviti pri metodi dekonstrukcije, ne pa seči k stvari sami. Dvakrat sem to slišal na svoja ušesa. Na seminarju, posvečenem metamorfozam v antični literaturi, je izrecno rekel, da je že sit dekonstrukcije (*j'en ai marre*), da je to le metoda, ki naj bi nas nekam pripeljala, ki pa postane nesmiselna, če se pri njej ustavimo.

In kam naj bi nas dekonstrukcija sploh lahko pripeljala? Sodeč po Derridajevemu angažmaju in njegovih knjigah iz zadnjega obdobja, naj bi nas pripeljala na mejna področja etike in religije kot določene prakse (tudi politične). Dober primer za to so teksti iz zbornika *Darovati smrt*, ki je v izboru predstavljen tudi v pričujoči knjigi. Pa njegova refleksija o svetovnozgodovinskih posledicah 11. septembra, nadalje teksti o spravi in odpuščanju (ob delovanju Južnoafriške komisije za spravo), pa posegi v pojasnjevanje tega, kar se dogaja na konfliktnih področjih, v nekdanji

Jugoslaviji, Rusiji oziroma Čečeniji ali Izraelu (oziroma z judovsko-arabskim konfliktom); pred frankofonskimi judovskimi intelektualci je, recimo, govoril o zelo konkretni zadevi, o tem, kako naj bi se Judje spravili z Arabci. V vseh teh situacijah sem imel vtis, da gre za radikalno, brezkompromisno, zunaj vsakega pragmatizma utemeljeno pozicijo, ki tudi tedaj, ko tega ne eksplicira, meji na Absolutno. In v tej zvezi je zelo značilno besedilo, ki smo ga obravnavali nocoj: absolutna izbira stoji pred Abrahamom ali pa pred vsakim izmed nas. Ko kadar koli kar koli storimo, je izbira vedno absolutna. Ali bomo dali življenje, in to pomeni absolutno dali, ali pa ga bomo vzeli, absolutno vzeli vsem drugim. Za te stvari je šlo, ko je Derrida govoril Južnoafričanom, kaj je absolutno odpuščanje.

Niti najmanj torej nimam vtisa, da bi Derrida zadnja leta govoril le o težavah in celo o nemožnosti govora, ampak je zelo konkretno razčiščeval pojmovno področje za določanje konkretnega rešilnega delovanja (pri tem se je seveda zavedal vseh problemov, povezanih s družbeno odmevnostjo oziroma »uresničljivostjo« filozofije).

Ali v teh primerih lahko govorimo o knjigah, člankih, predavanjih, ki imajo za témo religijo, nekaj religioznega, ali pa neko »nereligiozno«, laiško, vendar vseeno absolutno zavezanost, odgovornost do drugega, do vseh drugih, do Absoluta – o tem ne nameravam soditi. »Religiozno« ali ne, Derrida govori o odgovornosti, ki je absolutna odgovornost (ko nekemu odgovarjam, odgovarjam popolnoma, do konca, in se sam izpostavim do konca), o ljubezni do sovražnika (ko je o njej govoril Judom in so mu očitali, da jo to krščanska téma, je rekel, češ toliko slabše za nas, če te téme ne prepoznamo kot svoje, in pripomnil, da je v *Devteronomiju* mogoče najti izhodišče za takšno ljubezen), pa tudi o žrtvi, o absolutni žrtvi – o nečem, kar je zelo blizu onstranskosti. Derrida vedno govori o nečem absolutnem, na primer o odpuščanju, ki je absolutno. Pravi, da mi ni treba odpuščati zato, ker bi imel kako korist od tega, da drugemu odpustim,

ampak zato, ker če odpustim, odpustim popolnoma. Absolutno, čisto odpuščanje ni mešetarjenje; drugega ne smem vprašati, kaj bo naredil z mojim odpuščanjem. Na kaj naj bi se ta absolutnost sploh lahko navezala, če ne na nekakšno transcendenco, ne vem in o tem ne bom sodil. Vendar mislim, da je ta govor, ki se je proti koncu Derridajevega življenja samo še stopnjeval, tudi za religiozna vprašanja dosti bolj relevanten, kot so včasih cele knjižnice akademske teologije, v kateri ni izkušnje niti pripravljenosti zastaviti sebe, izpostaviti se, podariti se do konca.

**VID SNOJ:** Zelo se strinjam s tem, kar je povedal Pavle, namreč da je Derridajevo pisanje, z eno besedo, *resno*. To je bila ena njegova trditev, druga, da ne obnavljam vseh, pa je bila, da se v Derridajevem pisanju o etiki, politiki in tudi religiji iz zadnjih desetih, petnajstih let vidi premik. Sicer nisem tako dober poznavalec Derridaja, da bi imel pred očmi natančne faze, skoz katere je šlo njegovo pisanje, vendar je pri njem najbrž treba razločevati dve obdobji.

Prvo je obdobje od leta 1967, ko je zmagoslavno nastopil v ameriškem akademskem svetu, in to je trajalo vse tja skoz sedemdeseta leta in čez. Tedaj je razvijal tako imenovano dekonstrukcijo z njenimi glavnimi témami, razgradnjo logocentrizma, falocentrizma, evrocentrizma in tako naprej. Šlo je za branje tekstov – najprej filozofskih, potem pa tudi literarnih –, ki izhaja iz tega, da metafizična zgradba v nobenem tekstu ni zanesljiva, da v resnici nima trdnega temelja oziroma središča, ampak da v vsakem tekstu obstajajo z avtorsko intenco nenadzorovana, nasprotujoča si gibanja pojmov, tako da si na videz utemeljeni pojmi zmeraj prihajajo navzkriž. Ker torej nobena pojmovna konstrukcija ni trdno utemeljena, se dekonstrukcija dogaja že v tekstu samem. Dekonstrukcija, kot jo je pisal Derrida, naj tekstu ne bi bila inducirana od zunaj, ampak naj bi le izpostavljala dekonstrukcijo, ki je že pri delu v njegovi notranjosti.

Od osemdesetih ali vsaj poznih osemdesetih let naprej pa je Derridaja, kolikor poznam njegove spise, čedalje manj



zanimala dekonstrukcija kot potencirano, v njegovem lastnem tekstu okrepljeno, učinkovito rušenje pojmovne zgradbe metafizičnega teksta in čedalje bolj pritegovalo tisto, kar v nasprotnostih metafizičnih diskurzov ostaja izmuzljivo, neujemljivo, nemišljeno oziroma, natančneje, v njih in zanje celo nemisljivo. Ob koncu osemdesetih let je, recimo, izdal spis o Platonu, ki se vrti okoli ene same besede, besede *chóra* v dialogu *Timaj*. V tem spisu skuša pokazati, da je *chóra* sicer nekakšen »prostor«, v katerem se razporejajo prvine za stvarjenje sveta, ki ga bo udejanjil demirug, torej »nekaj«, kar je pred stvarmi, vendar ni nikakršen fizični prostor, nikakršen vsebujoči izvor, ki bi iz sebe spuščal stvari ...

V drugih poznejših Derridajevih spisih se po mojem kaže podoben interes, še več, pristen eros, pritegnjenost od tega, kar je na robu misljivega. Tako tudi v spisu, ki govori o Abrahamovem žrtvovanju in spada v sklop spisov o darovanju smrti. Derrida ni religiozen – Pavle je to pustil odprto, vendar mislim, da ni. Ne glede na to pa je njegovo pisanje resno in hkrati izredno prodorno, v našem primeru rekonstrukcija zelo zapletene – po njegovem bi seveda moral reči dekonstruirajoče se – strukture tega, kar je zadaj za Abrahamovim aktom. Če bi šlo pri tem pisanju samo za to, da nenavadno stvar naredi navadno, kot je rekel Gorazd, bi bilo to pravzaprav banalno. Res je sicer, da Derrida strukturo Abrahamovega žrtvovanja na koncu prepozna v vsakem človeškem odločanju oziroma vsakem človekovem razmerju do drugega. Vendar sam to razumem kot samosvoje korenito miselno izpeljavo, ki prej dvigne dostojanstvo navadnemu človeškemu odločanju, kot da bi na raven vsakdanjosti spustila Abrahamovo žrtvovanje.

**GORAZD KOCIJANČIČ:** Ja, drži, kar si rekel, Vid, zelo se strinjam s tem in tudi z vsem, kar je povedal Pavle, vključno z njegovo kritiko moje karakterizacije Derridaja. Vendar naj vseeno dodam to, pri čemer vztrajam: vedno se bomo na koncu vrnili k temu, da se instinktivno upiramo Abrahamovemu početju, da je njegovo dejanje nekaj, kar se nam ne

zdi prav. In vsaka analiza, naj bo še tako subtilna, to pozicijo univerzalizira, se pravi, da univerzalizira nekaj, do česar imamo instinktivno odpor, kar se nam ne zdi prav. Odpor takšna interpretacija vpisuje v sam etos. Averzijo prenaša v averzijo do avtentično etičnega dejanja. V tem je zame problem Derridajevega branja Abrahamove zgodbe: kaj pomeni to, da pozicijo, ki je od začetka vprašljiva ravno v svoji etičnosti, na videz sprejmeš tako, da jo interpretiraš s stališča absolutne odprtosti za drugega in tako naprej, in jo potem univerzaliziraš? Ali lahko postavimo za temelj etike nekaj, kar je za nas pravzaprav na izhodišču problematično v svoji etičnosti?

In še nekaj, česar do zdaj nismo dovolj poudarili, pa se mi vendarle zdi pomembno. Krščanskega pogleda na Abrahamovo zgodbo ne smemo kratko malo enačiti s Kierkegaardovim gledanjem. Vzemimo krščanstvo prvih stoletij. Zanj je bila Abrahamova zgodba predvsem to, kar je omenil gospod Kos. Namreč predpodoba Kristusove zgodbe, Očetovega darovanja Sina, ki sovпада s Sinovim samodarovanjem. Krščansko branje se je na Abrahama oziralo v splošnem kontekstu Nove zaveze. Cerkveni očetje se niso dosti ukvarjali z njim na Kierkegaardov način, niso se spraševali, v katerem smislu je bil Abraham sam po sebi »vitez vere«. Ko, recimo, komentirajo *Pismo Hebrejcem*, v katerem avtor hvali Abrahamovo vero, poudarjajo, da je Abraham za avtorja tega pisma Izaka prejel zaradi svoje vere *en parabolé*, v priliki oziroma v prisposodbi: grški komentatorji, ki povzemajo patristične tekste, na primer Teofilakt Ohridski, Evtimij Zigaben in drugi, jasno govorijo, da gre za *týpos*, predpodobo Očetovega darovanja Sina.

Tu seveda ne moramo razmišljati o tem, kaj pomenijo takšne razlage, koliko so dejansko ustrezne tekstu in podobno. Pomembno je nekaj drugega. Te razlage kažejo, da so kristjani z zgodbo o Abrahamovem žrtvovanju od začetka *imeli problem* – podoben, kot ga imamo mi. Zgodba sama po sebi se upira krščanski izkušnji Boga, razodetega

v Kristusu. Zato je niso razumeli kot pripoved o herojskem aktu, ki ga je treba posnemati, ampak kot misterij, kot skrivnost, ki jo dejansko lahko razumemo šele v kontekstu druge zgodbe – krščanske Zgodbe *par excellence*. Če bi, recimo, s patrističnega stališča odgovarjali na vprašanje, ali lahko razumemo Abrahama, bi lahko odgovorili samo to, da ga lahko razumemo le kot ljudje, ki verujemo v Božje samodarovanje na križu. Tega pa ne »razumemo«, vsaj ne v pravem smislu – to poudarjajo očetje, zlasti sv. Gregor iz Nazianza – , ampak v smisel »strašnega misterija« le verujemo. Zavest o zgodnji krščanski eksegezi nam torej omogoča postaviti vprašanje o tem, zakaj in s kakšno pravico – seveda spet ne gre za naključje ali kratko malo za spregled – Derrida jemlje Kierkegaardovo eksegezo kot razlago, ki povzema krščansko branje zgodbe o Abrahamovem žrtvovanju.

**PAVLE RAK:** Tudi meni se zdi, da ta konkretni – Abrahamov – primer ni srečno izbran za to, da bi razkrival Derridajevo pozicijo. Bolj jo razkrivajo nekateri drugi njegovi teksti in teme, recimo tema odpuščanja. Problema globoke etične odbojnosti, ki ga ob Abrahamu občuti človek, ni, ko gre za odpuščanje, pa čeprav – bom kar usekal – odpuščam Hitlerju; bolj smo naklonjeni vsakemu odpuščanju kot Abrahamovemu početju z Izakom. Če govorim o Derridajevem približevanju transcendenci, ne mislim ravno na Abrahamov primer. Vprašanje o transcendenci je tu še vedno vklenjeno v analizo jezikovne prakse, zato vztrajam pri tem, kar sem rekel, namreč da je ta tekst eden izmed zadnjih obročkov, ki pelje do obravnave absolutnega dejanja, ni pa zadnji.

**EDVARD KOVAČ:** Nike mi je pokazala zelo dober odloemek; na 19. strani Derrida pravi takole: »Skrivnosti kot take ni: zanikam jo. In to je tisto, kar na skrivaj zaupam vsakomur, ki se poveže z menoj. To je skrivnost zavezništva. Če se teo-loško nujno vsiljuje na tem mestu, še ne pomeni, da je resnica sama tudi teo-loška.«

S tem nam je Nike po mojem mnenju pomagala postaviti dobro vprašanje, ki se ga moramo nocoj vsaj malo lotiti:

zakaj se je Derrida tako zelo ogibal temu, da bi njegovo miselno naravnost razumeli kot razmerje do Boga ali kot govorjenje o Bogu, čeprav samo na negativen način? Zdi se mi, da se tu razkriva njegova ateološkost. Spominjam se teksta, ki ga je napisal, z naslovom *Nasilje in metafizika* (*Violence et metaphysique*). To je dolga razprava, v kateri polemizira z Levinasom in mu očita, da razbija metafiziko in logos z logosom samim. Da se je pritihotapil v hišo logosa in metafiziko začel razbijati z njenim lastnim orodjem, vendar da prav zato ostaja njen ujetnik. Zakaj ta ekskurz v metafiziko? Ker hoče Derrida tudi Heideggru povedati, da ni izstopil iz metafizike, čeprav je močno kritiziral metafiziko kot onto-teologijo. Zdaj pa, kot pravi Pavle Rak, sam gleda svoje epigone v Ameriki, svoje kalifornijske učence, ki se gredo destrukcijo – in od tega ne ostane nič. Ti učenci niso razumeli, da gre za dostop do nekega stanja ali razpoložljivosti človekovega duha, ki nam bo dovolila, da bomo o Absolutnem govorili drugače.

Videti je, da je Derrida zadnja leta čutil obvezo, da bi o tej razsežnosti – kaj ostane po destrukciji? – spregovoril tudi sam. Hotel pa je ostati zvest samemu sebi in ne zaiti v onto-teologijo, v metafiziko. Izraz, ki mu je ostal, tako ni bil »teologija«, ampak »skrivnost zavezništva«. Toda bodimo pozorni. »Zaveza« – to je vendarle biblični pojem. In kaj pomeni? Pomeni posebno pogodbo, ki je veljavna tudi unilateralno. Čeprav Izrael Jahveju ni zvest, se pogodba ne razdre, Jahve še vedno ostaja zvest. Analogno bi lahko rekli, da je Absolutno ali pa Transcendentno, ki ga Derrida noče izgovoriti, kljub temu navzoče tudi tedaj, ko o njem molči. Zadaj je spet judovsko izročilo, ki pravi, da se ime Jahve ne izgovarja, kajti kadar Boga pokličemo, drži obljubo in pride. Bog torej ni navzoč, toda ostaja pripravljen, da postane navzoč. Takšno je po mojem derridajevsko branje Derridaja: izreči tisto, kar bi bil on sam pripravljen povedati, pa ne pove.

Spomnil sem se neke anekdote. Na tekst *Nasilje in metafizika* je Levinas odgovoril in zapisal, da ga Derrida ni

razumel. Levinas v svojem odgovoru trdi, da ni želel na nov način govoriti o tem, kar je mogoče spoznati, kar je na dosegu roke, kar lahko z mislijo objamemo. Hotel je spregovoriti o skrivnosti, ki je absolutna in ki je absolutna prihodnost. Ta prihodnost, pravi, se mu javlja, vendar s klasičnim logosom oziroma z metafiziko – ali pa tudi z etiko in moralo – ni razložljiva. Vendar je že tu! In Levinas pove zanimivo anekdoto o tem, da so poslednji časi že tu. Bilo je leta 1940, ko je Nemčija napadla Francijo in je bila francoska vojska v razsulu. Francoski vojaki so vsi razcapani in neurejeni prišli v neko vas v Burgundiji, in takrat se je vaški brivec odločil, da bo vsem vojakom obril brade zastonj. Pred vojno so namreč frizerji imeli napis: »Jutri brijemo *gratis*«. Tisti jutri je bil vedno. Jutri bo zastonj. Toda tokrat je bil ta jutri danes. Levinas pravi, da je Absolutno že navzoče, kajti prihodnost se mi že javlja, že razkriva.

Če se zdaj vrnem k Abrahamu: zdi se mi, da nas Derrida tu res postavlja pred dilemo. Metafizika, kot jo on imenuje, ontoteologija in tudi morala – vse to so območja tistih zakonov, ki se nam kažejo kot dolžnost. Toda naložena dolžnost pogosto deluje kot nasilje nad nami. Ob zakonu, tudi če gre za moralni zakon, vedno obstaja nevarnost ideologije, ki je prisila in pelje spet v nasilje. Abraham pa je ugotovil, da je vse dar, da je dar vera in da je dar tudi Izak. Vse, kar koli Bog reče, je dar. Toda s tem darom sam ne razpolaga. V Derridajevem jeziku bi bilo treba reči, da gre za čisto podarjenost, čisti dar. Derrida je ob koncu svoje predavateljske kariere pogosto imel predavanja o odpuščanju, kar smo že omenili. Rekel je tole: če odpuščanje pogojujem in rečem, to in to moraš narediti, to ni več odpuščanje. In čeprav me nekdo ne prosi odpuščanja, mu ga vendarle lahko naklonim, ker gre za čisti dar.

**PAVEL FAJDIGA:** Opravičujem se, ker moram skleniti večer. Pardon. Pozno je že in nočem se zameriti knjižničarki, ki nam je pripravila lepo pogrnjeno mizo. Obema gostoma se zahvaljum za ta večer. Hvala.



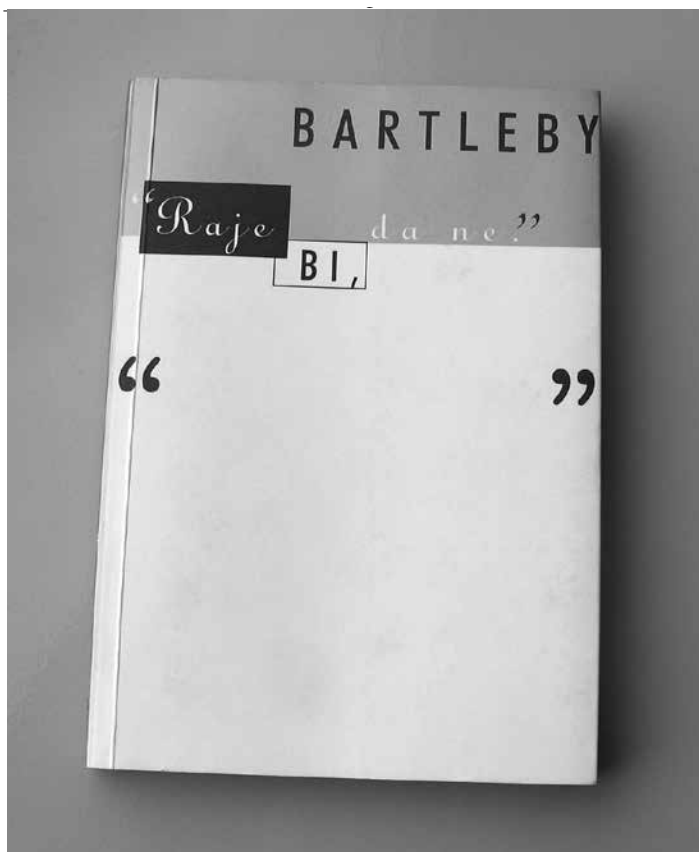


Izhodiščno vprašanje za razpravljanje ob zborniku  
*Bartleby:*

»Kaj sploh pomeni ‚Raje bi, da ne‘?«

Uvajalca večera  
DR. MLADEN DOLAR IN DR. TOMO VIRK

12. januar 2006



Mladen Dolar (ur.)

*Bartleby*

»Raje bi, da ne.«

Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2004



## IZBRANI ODLOMEK

Gilles Deleuze  
BARTLEBY ALI FORMULA

Opazili smo že, da oblika *I prefer not to* ni niti trditev niti zanikanje. Bartleby »ne odklanja, pa tudi ne sprejme; stopi korak naprej in se pri tem potegne nazaj, nekoliko se izpostavi v rahlem umiku govora«. Advokatu bi odleglo, če Bartleby ne bi hotel, toda Bartleby ne odkloni, samo odbije tisto neljubo (ponovno prebiranje, nakupe ...). Prav tako Bartleby ne sprejema, ne navede ničesar, kar bi raje delal kot prepisoval, temveč postavi samo nemožnost prepisovanja. Skratka, formula, ki zaporedoma odklanja vsako drugo dejanje, je že pogoltnila prepisovanje, ki ji ga sploh ni več treba odklanjati. Formula je uničujoča zato, ker enako neusmiljeno izloči tako tisto, kar bi mu bilo ljubše, kot tudi sleherno neljubo. Uniči izraz, na katerega se nanaša in ki ga odklanja, pa tudi drugi izraz, za katerega se je zdelo, da ga ohranja, a ki v resnici postane nemogoč. Pravzaprav ju naredi nerazločljiva: izdolbe področje nerazločljivosti, nedoločnosti, ki neprestano raste med neljubimi dejavnostmi in med najljubšo dejavnostjo. Vsaka posebnost, vsaka referenca odpade. Formula izniči »prepisovanje«, edino referenco, glede na katero bi nekaj lahko bilo ali ne bilo ljubše. *Raje ne bi nič kot nekaj*: to ni volja po nič, ampak rast nič a volje. Bartleby si je pridobil pravico do preživetja, to se pravi do tega, da nepremično in pokonci stoji pred slepo steno. Čista potrpežljiva pasivnost, kot bi rekel Blanchot. Biti kot bit in nič več. Silijo ga, naj reče da ali ne. Toda če bi rekel ne (primerjanju, nakupovanju ...), če bi rekel da (prepisovanju), bi bil hitro premagan, imeli bi ga za odvečnega, ne bi preživel. Preživi lahko le, če se vrta v suspenzu, ki vse drži na distanci. Njegov način preživetja je, da bi raje, da *ne* primerja, s tem pa tudi to, da *nič* raje ne prepisuje. Eno je moral odkloniti, da

bi drugo napravil nemogoče. Formula je dvočasna in neprestano obnavlja samo sebe tako, da gre ponovno skozi enaka stanja. Zato ima advokat vsakič vrtoglav občutek, da se vse znova začenja iz nič. [Str. 58–59]

[...]

Advokat sam razvije teorijo razlogov, zaradi katerih Bartlebyjeva formula uničuje govorico. Vsaka govorica, nam predlaga, ima reference oziroma predpostavke (*assumptions*). Ne gre ravno za to, kar govorica označuje, ampak za tisto, kar ji omogoča označevanje. Ena beseda vedno predpostavlja druge besede, ki jo lahko nadomestijo, jo dopolnijo ali pa z njo tvorijo alternative: pod tem pogojem se govorica razporedi tako, da označuje stvari, stanja stvari in dejanja, izhajajoč iz množice objektivnih, eksplicitnih konvencij. Mogoče pa so še druge, implicitne in subjektivne konvencije, neka druga vrsta referenc ali predpostavk? Ko govorim, ne označujem samo stvari in dejanj, ampak že delam dejanja, ki zagotavljajo odnos s sogovornikom glede položaja vsakega od naju: poveljujem, sprašujem, obljubljam, prosim, izražam »govorna dejanja« (*speech-acts*). Govorna dejanja so avto-referenčna (ukažem s tem, ko rečem »ukazujem vam ...«), medtem ko se konstativni stavki nanašajo na druge stvari in na druge besede. Bartleby spodnaša natanko ta dvojni sistem referenc.

Formula I PREFER NOT TO izključuje vsako alternativo in pogoltne tisto, kar naj bi ohranjala, kot tudi oddalji vse drugo; implicira, da Bartleby neha prepisovati, to se pravi ponavljati besede; tako izdolge področje nedoločnosti, zaradi katere se besede ne razlikujejo več, v govorici ustvari praznino.

Vzame pa tudi moč govornim dejanjem, s katerimi gospodar lahko poveljuje, dobrohoten prijatelj postavlja vprašanja, mož besede obljublja. Če bi Bartleby odklonil, bi ga še lahko spoznali kot upornika ali puntarja in bi imel kot tak neko družbeno vlogo. Toda formula deaktivira vsako govorno dejanje, istočasno pa iz Bartlebyja naredi izobčenca, ki

mu ni mogoče več prisoditi nobenega družbenega položaja. Tega se advokat z grozo zave: vsa njegova upanja, da bi Bartlebyja spravil k pameti, se porušijo zato, ker temeljijo na *logiki predpostavk*, po kateri gospodar »pričakuje«, da se ga uboga, dobrohoten prijatelj, da se ga posluša. Bartleby pa si je izmislil novo logiko, *logiko preference*, ki je dovolj, da minira predpostavke govornice. Kot je opozoril Mathieu Lindon, formula »razveže« besede in stvari, besede in dejanja, pa tudi dejanja in besede: govornico odreže od sleherne reference – v skladu z Bartlebyjevim absolutnim poslanstvom, *biti človek brez referenc*, tak, ki se pojavi in izgine, brez reference do samega sebe ali do druge stvari. Zato formula kljub temu, da je videti pravilna, deluje kot resnična neslovničnost. [Str. 61–63]

Giorgio Agamben  
BARTLEBY ALI O KONTINGENCI

V to filozofsko konstelacijo spada Bartleby, pisar. Kot pisar, ki je prenehal s pisanjem, je skrajna podoba ničā, iz katerega izhaja vsako stvarstvo, in hkrati najbolj neizprosna afirmacija tega ničā kot čiste, absolutne zmožnosti. Pisar je postal pisalna tablica, zdaj ni več nič drugega kot svoj lastni beli list. Zato ne preseneča, da tako vztrajno biva v breznu zmožnosti in vsaj navidez nima niti najmanjšega namena, da bi ga zapustil. Naša etična tradicija je večkrat skušala zaobiti vprašanje zmožnosti tako, da ga je reducirala na vprašanje volje ali nujnosti: prevladujoča tema ni to, kar *zmoreš*, temveč to, kar *hočeš* ali *moraš*. Pravniki ne odneha s tem, da nenehno Bartlebyja opominja na to. Ko na njegovo zahtevo, da gre na pošto (»Stopite no do pošte, boste?«) Bartleby odvrne z običajnim *raje bi, da ne*, ga pravnik hitro prevede kot »Mar *nočete?*« (*You will not?*); a Bartleby poudari s svojim »mirnim in trdnim« glasom: *raje bi, da ne*. (*Prefer not* je edina variacija običajne formule *I would prefer not to*, ki se pojavi trikrat. Če se Bartleby odreče pogojniku, je to zato, ker se

hoče znebiti vsake sledi glagola hoteti, četudi v modalni uporabi.) In ko skuša pravnik pošteno, na svoj način razumeti pisarja, nam čtivo, ki se mu posveča, ne pušča nobenega dvoma o kategorijah, ki jih skuša uporabiti: *Edwards o Volji* in *Priestley o Nujnosti*. A zmožnost ni volja in nezmožnost ni nujnost: navkljub »zdravilnemu občutku«, ki ga vzbudi jo ta branja, njihove kategorije nimajo vpliva na Bartlebyja. Verjeti, da ima volja oblast nad zmožnostjo, da je prehod k dejanju rezultat odločitve, ki konča dvoumnost zmožnosti (ki je vedno zmožnost narediti ali ne narediti) – natanko to je večna iluzija morale.

Srednjeveški teologi so razlikovali v Bogu med *potentia absoluta*, po kateri lahko naredi karkoli (po nekaterih tudi zlo, to, da svet ni nikoli obstajal, ali vrniti deklici izgubljeno deviškost), in *potentia ordinata*, po kateri lahko naredi samo to, kar je v skladu z njegovo voljo. Volja je princip, ki omogoča vzpostavitev reda v nediferenciranem kaosu zmožnosti. Če je tako sicer res, da bi Bog lahko lagal, krivo prisegal, se utelesil v ženski ali živali in ne v Sinu, pa kljub temu on tega ni hotel niti ni mogel hoteti, zmožnost brez volje pa je povsem nedejanska, nikoli ne more preiti k dejanskosti.

Bartleby postavi pod vprašaj natanko to superiornost volje nad zmožnostjo. Če Bog (vsaj *de potentia ordinata*) zmore resnično samo to, kar hoče, Bartleby zmore samo brez volje, zmore samo *de potentia absoluta*. A njegova zmožnost zato ni neučinkovita, ne ostane neudejanjena zaradi manka volje: nasprotno, z vseh strani presega voljo (tako svojo kot voljo drugih). Če obrnemo dovtip Karla Valentina (»To sem hotel hoteti, a nisem bil zmožen, da bi to hotel«), bi lahko o njem rekli, da mu je uspelo, da zmore (in ne zmore), ne da bi to hotel. Od tod ireduktibilnost njegovega »raje bi, da ne«. Ne gre za to, da on ne bi *hotel* prepisovati ali da bi *hotel* ne zapustiti pisarno – on samo *raje* tega ne bi naredil. Formula, ki jo tako vztrajno ponavlja, izniči vsako možnost vzpostavitve odnosa med moči in hoteti, med *potentia absoluta* in *potentia ordinata*. Je formula zmožnosti. [Str. 99–100]

[...]

Take vrste eksperiment Melville zaupa Bartlebyju. Če lahko zastavek znanstvenega eksperimenta opredelimo z vprašanjem: »Pod kakšnimi pogoji se bo nekaj lahko uresničilo [*verificarsi*] ali ne uresničilo, se izkazalo za resnično ali napačno?«, je naš zastavek bolj odgovor na vprašanje »pod kakšnimi pogoji se bo nekaj lahko uresničilo *in* (torej: hkrati) ne uresničilo, bilo resnično nič več kot neresnično?« Samo znotraj izkustva, ki je na tak način prerezalo vse odnose z resnico, z obstojem ali neobstojem stanj stvari, pridobi Bartlebyjev »raje bi, da ne« ves svoj smisel (ali nesmisel, če hočemo). Formula nezadržno priključuje v spomin stavek, s katerim je Wittgenstein v predavanju o etiki izrazil svojo etično izkušnjo *par excellence*: »Čudim se nad nebom, kakršnokoli je«, torej »gotov sem, da se mi ne bo zgodilo nič hudega, pa naj se pripeti karkoli«. Izkustvu tautologije, torej propozicije, ki je neprepustna za pogoje resničnosti, ker je vedno resnična (»nebo je modro ali ni modro«), ustreza pri Bartlebyju izkušnja *zmožnosti* nečesa, da je resnično ali neresnično. Razlog za to, da nihče niti ne sanja o tem, da bi preizkusil resničnost pisarjeve formule, je v tem, da eksperiment brez resnice ne zadeva biti nečesa v dejanskosti ali nedejanskosti, temveč izključno bit v zmožnosti. In zmožnost, ker lahko je ali ni, se po definiciji izmika pogojem resnice in predvsem delovanju »najmočnejšega vseh načel«, načela protislovja.

Bit, ki lahko je in hkrati ni, se v prvi filozofiji imenuje kontingentna. Eksperiment, v katerega se poda Bartleby, je eksperiment *de contingentia absoluta*. [Str. 108]



---

## POGOVOR

**PAVEL FAJDIGA:** Dober večer, lepo pozdravljeni na četrtem Philologosovem večeru. Najprej bi se rad zahvalil našima gostoma, dr. Mladenu Dolarju in dr. Tomu Virku, ki sta sprejela povabilo, da nas uvedeta v vprašanje, kaj pomeni »Raje bi, da ne«. Preden preidemo k stvari, sem mislil, da ne bi bilo napak, če zgodbo na kratko obudim. Prebral bom nekaj izbranih, preurejenih odlomkov iz Melvillove pripovedi. Upam, da bodo dovolj učinkoviti, da nam prikličejo v spomin *Bartlebyja*, pisarja.

Kdo je pripovedovalec?

Starejši človek sem. Zaradi narave svojih opravkov sem se v zadnjih tridesetih letih več kot običajno družil s skupino ljudi, ki se zdi zanimiva in nekako samosvoja [...] v mislih imam sodne prepisovalce in pisarje.

[...] sem človek, ki ga že od mladosti navdaja globoko prepričanje, da je najlažja pot v življenju tudi najboljša. [...] Sem eden tistih nečastihlepnih pravnikov, ki nikoli ne nagovorijo porote niti kakorkoli ne izzovejo javnega aplavza, temveč v mirni tišini udobne odmaknjenosti udobno opravljajo svoje delo med obveznicami in hipotekami in dokaznimi listinami bogatašev. Vsi, ki me poznajo, me imajo za nadvse *varnega* človeka. [...] moja najmočnejša stran [je] previdnost, naslednja pa metodičnost.

O čem govori pripovedovalec?

A se odrekam življenjskim zgodbam vseh drugih pisarjev zavoljo nekaj odlomkov iz življenja *Bartlebyja*, ki je najbolj nenavaden pisar, ki sem ga kdaj videl ali slišal o njem. Medtem ko lahko o drugih sodnih prepisovalcih opišem celotno življenje, pri *Bartlebyju* ne morem storiti ničesar podobnega. Verjamem, da za celoten in ustrezen življenjepis tega moža ni gradiva. [...] *Bartleby* je bil eden tistih ljudi, pri katerih se ne moreš zanesti na nič, razen na podatke iz prve roke, teh pa je v njegovem primeru le malo.

Kakšen je *Bartleby*?

Moje osnovno delo [...] se je bistveno povečalo, ko sem postal

glavni zapisnikar. [...] Ne le, da sem moral priganjati uradnike, ki sem jih že imel, temveč sem potreboval dodatno pomoč. Ko sem dal oglas, je na pragu moje pisarne nekega jutra obstal nepremičen mladenič. [...] Še zdaj vidim tisto postavo – brezbarvno urejeno, žalostno ugledno, nepopravljivo zapuščeno! Bil je Bartleby.

Ko sva si izmenjala nekaj besed o usposobljenosti, sem ga najel, vesel da imam v svojem zboru prepisovalcev tako resnobnega moža. [...]

Sprva je Bartleby napisal ogromno. Kot da bi dolgo hlepel po nečem, kar bi lahko prepisoval, je očitno požiral moje listine. Ni si jemal odmora za premislek. Delal je podnevi in ponoči, prepisoval ob soncu in ob sveči [...] pisal tiho, blede, mehanično.

Katera posebnost odlikuje tega moža brez posebnosti?

Mislím, da je bilo tretjega dne [...], ko sem ga poklical in hitro povedal, kaj želim od njega – namreč, naj z mano pregleda kratek dokument. Predstavljajte si moje presenečenje, še več, zaprepadenost, ko je Bartleby, ne da bi se premaknil iz svoje zasebnosti, z nenavadno mirnim, trdnim glasom odgovoril: »Raje bi, da ne.«

Nekaj časa sem obsedel v popolni tišini in urejal svoje zmedene misli. Takoj se mi je zazdelo, da so me izdala ušesa ali pa da me je Bartleby razumel popolnoma narobe. Ponovil sem prošnjo tako jasno, kot sem mogel. A skoraj prav tako jasno je prišel prejšnji odgovor, »Raje bi, da ne.«

»Raje bi, da ne,« sem ponovil, močno razburjen vstal in se napolil prek sobe. »Kaj pa mislite? Vas nosi luna? Hočem, da mi pomagate primerjati tale list – vzemite,« in potisnil sem ga proti njemu.

»Raje bi, da ne,« je rekel.

[...] Ko bi bile v njegovem obnašanju vsaj nelagodnost, jeza, nepotrpežljivost ali predrznost; drugače povedano, ko bi bilo na njem kaj običajno človeškega, bi ga nedvomno silovito pognal iz pisarne. [...] Nekaj časa sem stal in strmел vanj, ko je nadaljeval s pisanjem, potem pa sem znova sedel k mizi.

In katera dodatna posebnost še odlikuje tega moža brez posebnosti?

Čez nekaj dni je Bartleby zaključil štiri obsežne dokumente. [...] Nujno smo jih morali pregledati. [...]



»Bartleby! Hitro, čakam.«

Zaslišal sem počasno drsanje nog njegovega stola po golih tleh; in kmalu se je pojavil na vhodu v svojo celico.

»Kaj želite?« je mirno rekel.

»Prepisi, prepisi,« sem rekel v naglici. »Pregledali jih bomo. Izvolite.« – in pomolil sem mu četrti izvod.

»Raje bi, da ne,« je rekel in počasi izginil za pregrado.

[...]

»*Zakaj* odklanjate?

»Raje bi, da ne.«

[...]

»Pregledovali bomo vaše lastne prepise. [...] Vsak prepisovalec mora pomagati pri pregledovanju svojega prepisa. Mar ne? Ne boste ničesar rekli? Odgovorite!«

»Raje bi, da ne.« [...]

»Torej ste se odločili, da ne boste ugodili moji zahtevi – zahtevi, ki je v skladu s splošno prakso in zdravo pametjo?«

Na hitro mi je dal vedeti, da je moja presoja glede tega pravilna. Da: njegova odločitev je bila dokončna.

In katera dodatna posebnost še odlikuje tega moža brez posebnosti?

Resnega človeka nič ne vznejevolji bolj kot pasivni odpor. [...] Nekega popoldneva pa me je prevzel zli nagon, in prišlo je do naslednjega prizora.

[...] Zaprl sem vrata in se znova napolil k Bartlebyju. Začutil sem dodatno spodbudo, ki me je vabila v pogubo. Vroče sem si želel, da bi se mi nekdo upiral. Spomnil sem se, da ne gre Bartleby nikoli iz pisarne.

»Bartleby,« sem rekel, »[...] stopite no do pošte, boste? (do tja je bilo le tri minute hoda), in pogledajte, če je prišlo kaj zame.«

»Raje bi, da ne.«

»Mar *nočete*?«

»*Raje* ne bi.«

Opetekel sem se k mizi in obsedel v globokem razmišljanju. Moja slepa trdovratnost se je vrnila. Je sploh obstajalo še kaj, pri čemer ne bi mogel računati na nečastno zavrnitev tega pustega bedneža – svojega uradnika? Je obstajala še kaka povsem logična stvar, ki je ne bo zagotovo zavrnil?

In katera dodatna posebnost še odlikuje tega moža brez posebnosti, ki nikoli ni zapustil odvetniške pisarne?

Prišlo je naslednje jutro.

»Bartleby,« sem mu blago zaklical čez pregrado.

Brez odgovora.

»Bartleby,« sem rekel s še blažjim glasom, »pridite, ne bom vas prosil ničesar, česar raje ne bi storili – samo govoril bi rad z vami.«

Ob tem se je neslišno prikazal.

»Bi mi povedali, Bartleby, kje ste se rodili?«

»Raje bi, da ne.«

»Bi mi povedali *karkoli* o sebi?«

»Raje bi, da ne.«

»Ampak kaj vam lahko utemeljeno brani govoriti z mano? Prijateljsko sem vam naklonjen. [...] Kakšen je vaš odgovor, Bartleby?« [...]

»Trenutno vam raje ne bi odgovoril,« je rekel in se umaknil v svojo celico.

[...]

»Bartleby, pozabiva torej na vašo preteklost; a naj vas kot prijatelja prosim, da me kar najbolj ubogate pri opravkih v tej pisarni. Recite, da mi boste jutri ali pozneje pomagali pregledati listine: skratka, recite, da se boste čez dan ali dva začeli obnašati nekoliko razumneje: – recite, Bartleby.«

»Trenutno bi raje, da ne bi postal nekoliko razumnejši,« se je glasil njegov mrliško mirni odgovor.

In katera dodatna posebnost še odlikuje tega moža brez posebnosti, ki se je meni nič tebi nič kar nastanil v odvetniški pisarni?

Naslednjega dne sem opazil, da Bartleby ne počne nič drugega, kot stoji ob oknu in nepremično sanjari. Ko sem ga vprašal, zakaj ne piše, je rekel, da se je odločil, da ne bo več pisal. [...] Minilo je še nekaj dni. Kakor je bilo videti, [...] prepisovati ni hotel. Ko sem končno pritisnil nanj, mi je le sporočil, da se je prepisovanju za vedno odrekel. [...] Kar najbolj vljudno sem povedal Bartlebyju, da mora v šestih dneh brezpogojno zapustiti pisarno. [...] Ko se je to obdobje izteklo, sem poškilil za pregrado, in glej! Bartleby je bil tam.

Zapel sem si plašč, se vzravnal, počasi stopil proti njemu, se mu dotaknil rame in rekel: »Napočil je čas; oditi morate od tod; žal mi je, tukaj je denar, vendar morate proč.«

»Raje bi, da ne,« je odvrnil, še vedno s hrbtom proti meni.

»*Morate.*«

Molčal je.

Imel sem brezmejno zaupanje v splošno odkritosrčnost tega moža. [...] Bistvo ni bilo v tem, da sem predpostavil, da bo odšel, ampak v tem, ali bi tako raje storil sam. Bolj je bil človek izbir kot predpostavk.

[...]

»Boste torej odšli ali ne?« sem vprašal v nenadni jezi in stopil čisto k njemu.

»Raje bi, da *ne* bi odšel,« je odvrnil in blago poudaril besedo *ne*.

»Kakšno pravico pod soncem pa imate, da ostanete? Plačujete morda najemnino? Mi morda plačujete davke? Ali pa je ta stavba vaša?«

Ničesar ni odgovoril.

[...]

»Kakšne vrste službo bi torej radi? Bi radi še naprej prepisovali za koga drugega?«

»Ne; raje bi, da ne bi ničesar spreminjal.«

»Bi bili radi knjigovodja v manufakturi?«

»To bi me preveč omejevalo. Ne, ne bi bil knjigovodja [...]«

»Preveč omejevalo,« sem zaklical, »ko pa se ves čas sami omejujete!«

»Knjigovodja raje ne bi bil,« je ponovil, kot da bi hotel takoj opraviti z zadevo.

[...]

»No, bi potem morda potovali po državi in pobirali račune za trgovce? To bi vam izboljšalo zdravje.«

»Ne, raje bi delal kaj drugega.«

»Kako bi vam ustrezalo, če bi šli v Evropo in kakega mladega gospoda zabavali s svojo konverzacijo – kaj mislite?«

»Niti najmanj. Ne zdi se mi, da je v tem kaj dokončnega. Rad sem na enem mestu. [...]«

In katera dodatna posebnost še odlikuje tega moža brez posebnosti, ki je svoje zadnje dni odživel v zaporu?

Ni videti, da bi bilo prav potrebno nadaljevati to zgodbo. Domišljija bo zlahka oskrbela skromno pripoved o pogrebu ubogega Bartlebyja. Še preden se poslovim od bralca, pa naj povem, [...] če je ta nepomembna pripoved v njem zbudila dovolj zanimanja in radovednosti glede tega, kdo je bil Bartleby in kako je živel, preden ga je z njim seznanil pripovedovalec [...]. Vendar pa sam ne vem prav, ali lahko izdam neko govorico, ki mi je prišla na uho nekaj mesecev po pisarjevi smrti. [...] Novica je bila naslednja: da je bil Bartleby nižji uradnik za mrtva pisma v Washingtonu, od koder so ga nenadoma odstranili zaradi spremembe v upravi. [...] Mrtva pisma! [...] Predstavljajte si človeka, po naravi in zlem naključju nagnjenega k bledemu brezupu; je sploh kaka služba primernejša, da to spodbudi, kot pa nenehno ukvarjanje s temi mrtvimi pismi in njihovo razvrščanje za sežig? [...] Včasih blede uradnik iz zloženega papirja vzame prstan: prst, ki mu je bil namenjen, morda trohni v grobu; bankovec, usmiljeno poslan v takojšnjo pomoč: tisti, ki naj bi mu pomagal, več ne jé niti ne strada; odpuščanje za tiste, ki so umrli v obupu; up za tiste, ki so umrli brez upa; dobre novice za tiste, ki so umrli, ker jih je zadušila neprekinjena nesreča. Po opravi življenja ta pisma hitijo k smrti.

O, Bartleby! O, človeštvo!

**TOMO VIRK:** Rad bi se najlepše zahvalil za povabilo in uvodoma povedal, kar je razvidno vsakomur, kdor je prebral zbornik. To je sijajna knjiga, ena v vrsti podobnih, ki jih izdaja Društvo za teoretsko psihoanalizo, njenega urednika imamo tukaj. Zdaj mi na misel prihaja podobno sijajno sestavljen in tudi uredniško dobro izpeljan zbornik o Hoffmannovem *Peskarju* ali zbornik o Poejevi zgodbi *Ukradeno pismo*.

Za uvod, ki naj bi sprožil debato, se mi zdi primerno problematizirati nekatere predpostavke in samoumevnosti v zvezi z Bartlebyjevo zgodbo in besedili, ki jo spremljajo v zborniku. Pri tem bo kot neka tiha predpostavka, na katero pa sproti ne bom opozarjal, delovalo vprašanje, ki je, kot boste videli, bolj ali manj retorično vprašanje, namreč ali je interpretacija zgodbe isto kot interpretacija formule Bartlebyjeve »slave«. Ta formula Bartlebyjeve »slave«, ki smo jo danes že večkrat slišali, se glasi »Raje bi, da ne«, *I would pre-*

*fer not to*, in je že sama na sebi fascinantna, saj v dobesednem branju izraža notranjo protislovnost. Verjetno je prav zato tako zelo nalezljiva, že kar bolezensko nalezljiva. Nanjo se ne lepi le armada interpretacij, ampak okužuje tudi druge like Melvillove zgodbe. Naj navedem le najbolj smešen primer: natanko tako – zdaj merim na znano študijo Romana Jakobsona o dveh vrstah afazičnih motenj – kot afazik na ravni podobnosti, ko mu rečejo, naj ponovi besedo »ne«, reče: »Ne, ne vem, kako naj to storim« (in besedo, ki je ne more ponoviti, ponovi dvakrat), ravna tudi z Bartlebyjevo formulo okuženi Puran, ko pravi (str. 34):

»Oh, *raje bi*? Oh, da, čudna beseda. Sam je nikoli ne uporabljam. Toda gospod, če bi on *raje* ...«

»Puran,« sem ga prekinil, »bi se, prosim, umaknili?«

»Oh, gospod, zagotovo, če bi *raje* videli tako.«

Tudi on povsem nezavedno, nehote, ampak očitno pod nekakšno *prisilo ponavljanja*, kot bi rekel Freud, ali avtomatizmom ponavljanja, kot po lacanovsko pravi Mladen Dolar v svoji študiji, dvakrat zapored uporabi formulacijo, ki je, kot zatrjuje, nikoli ne uporablja. Čarobna moč te formule je očitna. O tem sploh ne mislim zgubljati besed. Bi pa rad ponudil v premislek nekaj drugega: kljub zanimivi lastnosti te formule, da tako rekoč v isti sapi zatrjuje in zanikuje, po mojem razlog za njeno fascinacijo ni zgolj v njej sami, v njeni dobesednosti. Nočem zmanjševati fascinantnosti te formule; vendar bi rad opozoril, da precejšen del njene nenavadnosti vendarle izhaja iz posebne narave angleškega jezika, ki je poln zelo vljudnostnih formul, ki so včasih, če so vzete dobesedno, protislovne in komične. (Dovolite mi primer, upam, da ne bo preveč banalen: če na letalu sredi turbulence sedite z vljudnim Angležem in ga vprašate, ali se kaj boji, vam bo, če se ne, skoraj zanesljivo odgovoril: »Bojim se, da ne«, se pravi, »Bojim se, da se ne bojim«.) Zdi se mi, da je angleški jezik poln takih fraz, in mislim, da je tudi Bartlebyjevo formulo, ki sicer je nenavadna, vendarle treba razumeti tudi v

tem kontekstu. Zato tista nedorečenost, skrivnostnost, tisti pridih iracionalnosti, ki je od Kleista, Hoffmanna in Poeja naprej značilen za klasično *short story*, za kratke zgodbe, in ga kot nekakšno fascinacijo povsem jasno čutimo tudi ob zgodbi o Bartlebyju, po mojem mnenju ni toliko v dobesednosti te formule same na sebi, ampak v njeni konkretni uporabi v literarnem besedilu, v njeni navezavi na lik Bartlebyja, ki nepojasnjeno – in po mojem tudi nepojasnljivo – začne najprej odklanjati drobne in samoumevne obveznosti, nato pa vsako delovanje in na koncu celo hrano. Da je Bartleby na neki način utelešenje te formule, sicer ni dvoma; ne le zato, ker jo uporablja skoraj v vsakem stavku, tudi ko nikakor ne bi bilo treba (in s tem ustvarja komične učinke; naj le spomnim na prizor, ko pripovedovalec ne more v svojo lastno pisarno v nedeljo, zato ker je notri zaklenjen Bartleby, ki mu pravi, »da mu je žal, da pa je ravno zelo zaposlen – in da me zaenkrat raje ne bi sprejel«), ampak tudi zato, ker lahko isto dvojnost zatrjevanja/zanikanja kot v formuli najdemo tudi v njegovi osebnosti in dejanjih, na primer ko – tudi ta odlomek smo prej slišali – zapored zatrjuje, da ni izbirčen, nato pa vsako stvar odkloni, češ da raje ne bi. Nisem izbirčen, ampak tega raje ne bi. In to večkrat zapored. To je res dobesedno utelešenje te formule. – Pa vendar se mi zdi, da je redukcija Bartlebyja zgolj na formulo prekratka; da me iz zgodbe, tudi ko sem si formulo (tudi s pomočjo sijajnih razlag v tem zborniku) z vseh strani pojasnil, še vedno nagovarja nekaj, kar ostaja v teh pojasnilih neizrečeno in je dejanska fascinacija Melvillove zgodbe.

Prav zato sem, tako kot najbrž večina bralcev, tudi sam v skušnjavi, da bi si dodatno ali celo dokončno, celovito »pojasnil« Bartlebyja. Zdi se mi na primer – to bi bila ena mogoča razlaga –, da je v svoji načelni izmuzljivosti in neujemljivosti lik Bartlebyja parabola ali prispodoba literature same. Zakaj? Tako kot si pripovedovalec zaman prizadeva, da bi dojel motive za Bartlebyjevo ravnanje, se nam na primer tudi umetniško delo izmika kot do kraja ulovljivo in

razložljivo. S tega gledišča se mi zdi naravnost genialen opis soočenja med pripovedovalcem in Bartlebyjem, ko Bartleby na vprašanje o razlogu za svoje ravnanje odgovori le: »Kaj ga ne vidite sami?« Rekel bi, da je natanko to odgovor literarne umetnine, v katero se kot interpreti zaganjamo prav zaradi razloga, ki ga v njej povsem jasno slutimo, a ga ne moremo prepričljivo zagrabit in ves čas slutimo, da se nam posmehuje po smislu podobno kot Bartleby svojemu šefu. Bartleby je prav v tej svoji nedoločljivosti in neodločljivosti (njegov šef ga označi takole: »Bolj je bil človek izbir kot predpostavka«), kot čista potencia (smisla), lahko tudi prisposodba literarne umetnine. Taka interpretacija bi se vsaj v posameznih točkah stikala (čeprav ne tudi prekrivala) na primer z Agambenovo, z njegovo ugotovitvijo, da je Bartleby »popolna zmožnost« (to je namreč eden od možnih opisov fikcijskega statusa literature), ali z Dolarjevo, ki v Bartlebyju zelo domiselno vidi prav to, kar so ruski formalisti imenovali »potujitev« in imeli za »literarnost«, se pravi za razlikovalno lastnost literature (»stavek s svojim vztrajnim ponavljanjem, s tem, da se prelevi v avtomatizem, dá videti avtomatizem ostalega življenja«), dalo pa bi se reči, da po svoje tudi z implikacijami nekaterih tez Alenke Zupančič, po kateri Bartleby s svojo formulo »dolbe realnost« in, kot Zupančičeva navaja Žižka, »odpre neko tretjo domeno, ki spodkopava osnovno distinkcijo«. Tretja domena je ta, da »nemrtvi‘ niso niti živi niti mrtvi, so natanko pošastni ,živi mrtveci‘«, in možni stik s svojo razlago vidim v tem, da je, kot je pokazala konstanška šola, *imaginarno*, se pravi literatura (Ingarden je temu rekel *kvazirealno*), ravno nekaj, kar ni ne realnost ne zgolj izmišljotina, ampak prav »tista tretja domena«. – Skratka, Bartlebyja bi sam najlaže interpretiral kot domiselno parabol o literaturi.

Ampak tudi taka razlaga me ne zadovolji; počutim se podobno opeharjenega kot pripovedovalec, ki ne more do motivov za Bartlebyjevo ravnanje in zato na koncu resignirano ugotavlja, »da enaka radovednost muči tudi mene, a je

nikakor ne morem potešiti«. Čeprav bi prav to paradokсно potrjevalo, da je taka razlaga vendarle pravilna, pa je treba priznati, da če pogledamo samo zgodbo, vseeno pušča še zelo veliko neodgovorjenega, praznega, nepojasnjenega, marsikaj pa tudi zamolči, zato da bi lahko ostala konsistentna, prepričljiva. Podobno po mojem ravnajo tudi druge razlage Bartlebyja. Vsaka interpretacija Melvillove zgodbe, ki izhaja predvsem iz Bartlebyjeve formule, zamolči na primer to, da je formula po svoji logiško-sintaktični strukturi (ter izvzeta iz konteksta in vzeta dobesedno) sicer res zagonetna, vendar v bistvu tudi retorična, tako kot mnoge druge vsakdanje jezikovne formule; njen pragmatični pomen je iz Bartlebyjevega ravnanja vendarle podobno jasen in razviden kot v prej omenjenem primeru »Bojim se, da se ne bojim«: ne glede na to, kaj Bartleby reče in kako to reče, je, če pogledamo njegova dejanja, njegov odgovor vedno nedvomno NE (temu se v zborniku najbolj približa Negrijeva razlaga); skrivnostnost te zgodbe je s tega gledišča predvsem v odsotnosti vsakršnih razlogov ali argumentov za to. Bartlebyjeva odločnost nam daje zaslutiti, da ti argumenti so (in, kot sem že rekel, tudi Bartleby jih celo izrecno imenuje kot »očitne«, ne da bi jih navedel), saj pri svojem NE vztraja – ne glede na dvoumno formulacijo – z vso etično trdnostjo, neupogljiv kot, denimo, Gandhi. Toda pri Gandhiju (ali pri civilni nepokorščini oziroma – citirajmo samo besedilo – pri »pasivnem odporu«, o katerem zgodba govori v zvezi s Thoreaujem) je motiv za tako ravnanje kristalno jasen, pri Bartlebyju pa do konca ne, in v tem je njegova posebnost. Lahko naredimo majhen miselni eksperiment, za katerega že vnaprej povem, da bi ga večina interpretacij v tem zborniku, z izjemo Negrijeve, prepovedala, torej miselni eksperiment, da namesto formule »Raje bi, da ne« vnesemo na primer »Nočem«, »Ne želim«, in videli bomo, da zgodba vsaj v tem pogledu v bistvu ostaja ista, njen problem, njena nevrogična točka ostaja: nepojasnjeno in nepojasljivo Bartlebyjevo odklanjanje. Taka zgodba bi ostala na primer za Negrijevo tezo enako uporab-



na, zdi pa se, da je takšna tudi literarna recepcija – ali vsaj literarna »konstelacija« tega lika. Agamben navaja v tej zvezi med drugim »anonimne vratarje kafkovskih sodišč«; najbrž bi bilo točneje: vratarja iz parable *Pred vrati postave*, lahko pa bi dodali še *Gladovalca* (naj spomnim, da Bartleby konča enako kot Kafkov umetnik gladovanja; na to referenco v svojem prispevku za zbornik domiselno opozarja Samo Kutoš). Tej liniji razumevanja je skupno to, kar je formuliral, vsaj koliko je meni znano, z likom Bartlebyja najbolj fascinirani literat, sodobni španski pisatelj Enrique Villa-Matas. Napisal je roman *Bartleby et. co.*, v katerem opisuje zgodbe piscev, ki so prenehali pisati ali sploh niso pisali, in Bartlebyja izrecno imenuje lik gona zanikanja, Ne-gona, težnje k niču, zanikanja sveta. Bartlebyjev konec to razumevanje podpira.

Takšno razumevanje je seveda bistveno drugačno od, recimo, razumevanja Agambena, ki govori o Bartlebyju kot liku zmožnosti in kontingence. Nekako logično bi zdaj moralo slediti vprašanje, katero razumevanje je ustrežnejše. Moje vprašanje se pravzaprav res začinja tu, vendar ga postavljam drugače. Agamben, potem ko omenja Bartlebyjeve literarne sorodnike, zapiše tole: »A obstaja tudi Bartlebyjeva filozofska konstelacija, in možno je, da šele ta vsebuje šifro lika, ki ga literarna konstelacija zgolj zariše.« Torej: literarna konstelacija zgolj zariše neki lik, njegovo šifro pa vsebuje šele filozofska konstelacija. Pravzaprav je celoten zbornik o Bartlebyju (in seveda tudi drugi podobni zborniki ali na primer druge filozofske interpretacije literarnih del – kot primer naj omenim le Heideggrove interpretacije Hölderlina) zasnovan prav po tej logiki in nekako perpetuirati vtis, nekakšen splošen pogled na razmerje med literarnim delom in njegovo interpretacijo. Sam bi rad – v obliki vprašanja, provokativne teze, ki naj bi spodbudila razmišljanje – to samoumevnost obrnil. Meni se prej kaže, da brez izjeme tehtna besedila, ki spremljajo Melvillovo zgodbo v zborniku (enako velja tudi za moj poskus razlage), niso zares njene interpretacije, ampak prav nasprotno. Interpretacija nekega besedila pomeni, da

skuša – če kompleksni proces zgotim v preprosto formulo – neki metadiskurz (se pravi: literarna teorija, literarna zgodovina, literarna kritika, filozofija ipd.) čim bolj in čim bolje in tudi čim bolj celovito pojasniti interpretirano besedilo (npr. literarno besedilo) ter to počne tako, da iz svojega arzenala, iz zalog teorije jemlje, izbira, selekcionira tisto, kar bo najbolje rabilo temu namenu. V knjigi, ki je pred nami, pa se dogaja ravno nasprotno oziroma se sicer dogaja natanko to, le da drugače, kot smo vajeni. Tu avtorji, filozofi, teoretiki (malo prej sem pri svojem poskusu razlage podobno počel tudi sam) iz Melvillove zgodbe, se pravi iz besedila, ki naj bi bilo po naših običajnih predstavah *predmet* interpretacije, s selektivnim izborom jemljejo natanko tisto in samo tisto, kar potrebujejo, da bi čim bolj nazorno prikazali svojo lastno misel, zamisel, idejo. In zato menim – in s tem sklepam svoje uvodne besede –, da gre tu ravno za nasprotno od tega, kar je videti in kar je implicirano, zlasti pri Agambenu pa tudi izrecno zatrjevano: ne razlagajo Deleuze, Derrida, Agamben, Dolar, Kutoš, Zupančičeva Melvillove zgodbe, ampak ta zgodba razlaga, interpretira njihove! Danes, ko literatura verjetno izgublja svojo družbeno ceno in ugled, in sicer tudi na račun metadiskurza (znani založnik je prav pred kratkim v intervjuju izjavil, da je literatura *passé*, zanimiva je le še teorija), se mi zdi potrebno opozoriti prav na ta, premalo opaženi vidik; zbornik, ki je pred nami, po mojem mnenju dovoljuje sklep, da je literatura na osupljiv način aktualna tudi kot *metadiskurz teorije in filozofije*.

**MLADEN DOLAR:** Tudi jaz bi se najprej zahvalil organizatorjem za prijazno povabilo. Sam sem bil pobudnik zbornika o Melvillovi zgodbi. Ta zgodba, ki sem jo prebral pred približno četrto stoletja, me je odtlej preganjala in zdi se mi, da je v njeni naravi, da preganja svoje bralce, ne spusti te, je zgodba, ki je ne pozabiš. In ravno v svojem minimalizmu, v do kraja konsekventno izpeljani logiki, je eden od velikih genialnih primerkov kratke zgodbe. Bil sem zelo vesel, ko se je zadeve lotil najprej Deleuze, potem Agamben. Našli smo

še nekaj drugih tekstov, zbralo se nas je nekaj, tukaj je tudi Samo Kutoš, ki je avtor ene od interpretacij in ki bo, upam, tudi kaj dodal. Bil sem zelo presenečen, ker zgodba ni bila prevedena v slovenščino. Pravzaprav je bila mogoče osuplost vir tega, da smo se zadeve potem skupinsko lotili.

Zelo se strinjam s Tomom v tem pogledu, da je *Bartleby* parabola interpretacije. Znotraj same zgodbe se pojavi misteriozni lik in njegov misteriozni stavek, lik, ki je pripet na ta stavek. Skoraj ni primera v svetovni književnosti, da bi bil lik proizveden skoz vztrajno ponavljanje enega stavka, ki je enigmatičen in ni nikjer razložen, tako da so drugi junaki zgodbe postavljeni v situacijo prvih interpretov. Najprej in predvsem sam pripovedovalec, pravnik, ki poskuša s tem stavkom in s tem človekom »pritti na kraj«, ki niha na eni strani med svojim položajem, položajem šefa pisarne, ki mora imeti red in poskrbeti, da stvari tečejo, da vlada *law and order*, in na drugi strani nezmožnostjo, da bi to storil, ali lastno nezadostnostjo, ki jo hitro vidi, ker ga Bartleby nagovarja s popolnoma drugačno človeško držo, se ga dotakne na popolnoma drugačen način, od njega dejansko terja neko *caritas*. Cela linija interpretacij je v tej zgodbi iskala krščanske elemente, zavezanost sočloveku, ki je onkraj *law and order*. In pripovedovalec ves čas niha med tem, ali bi za tega človeka resno in do kraja poskrbel, napravil, kar mu je storiti, in tem, ali bi se postavil v tisto družbeno vlogo, ki mu je bila dodeljena. V tem nihanju, v kompromisu med enim in drugim, se zgodba konča z Bartlebyjevo smrtjo.

Interpretacija se začne že znotraj same zgodbe, in prvim interpretom Bartlebyjeve formule v zgodbi so sledile stotine literarnih kritikov, filozofov. Čedalje več jih je, 150 let po nastanku je zgodba bolj znana kot kdaj prej, interpretacije pa je doletela enako spremenljiva sreča kot že interpretacijo prvih interpretov. V tem pomenu je ta zgodba dejansko parabola interpretacije: bolj ko jo interpretiramo, bolj ko se interpretacije množijo, bolj sama zgodba postaja enigmatična. Danes je bolj enigmatična, kot je bila za bralce leta 1853, ko je izšla.

Več ko v njej vidimo, bolj se izmika. Bolj ko stvar skušamo zagrabiti, bolj vidimo, kako se izmika.

Sam sem malo v zagatnem položaju, ker sem vse, kar vem o tem, pravzaprav napisal v svojem tekstu in ne vem povedati ničesar drugega pametnega, tako da bom nekaj stvari obnovil oziroma na hitro preletel. Ko sem se lotil *Bartlebyja*, sem prebral kar nekaj dosegljive literature o njem, a tega je še neskončno več, to je lahko življenjski projekt, doktorat, kaj vem. Skušal bom podati oris osnovnih linij interpretacij.

Prva linija, nekoliko naivna, je skušala najti konkretne predloge v ljudeh iz Melvillovega okolja, ki bi lahko rabili kot modeli za lik Bartlebyja. Ta linija je seveda še najmanj zanimiva: pogledjmo, kaj je realno v avtorjevem življenju, pa poskušajmo iskati v njem in bomo mogoče razumeli zgodbo. A to je iluzija, do tega ne bomo nikoli prišli. Vedno je na neki način ravno narobe: zgodba je tista, ki osvetljuje svojo okolico, pojasnjuje okoliščine in avtorja; zgodbo je težko pojasniti iz okoliščin.

Druga linija, ki jo je zastopalo več avtorjev, je bila ta, češ Melvillu ni bilo treba iskati modela za Bartlebyja, ker je bil najboljši model zanj kar on sam. Zgodba je na neki način avto-referenčna. Melville je malo prej napisal veliko delo, *Mobyja Dicka*, svoj življenjski projekt, *opus magnum*, ki pa ni doživel uspeha, kakršnega se je sam nadejal; za tem je napisal še *Pierre, or The Ambiguities*, ki je doživel popoln polom pri kritiki in zavračanje pri bralstvu, tako da je potem za denar pisal kratke zgodbe, vendar se s svojim pisanjem v času naraščajoče ekonomske prisile ni več mogel preživljati. Zgodba je avto-referenčna v tem pogledu, da je Melville sam kmalu po objavi *Bartlebyja* tako rekoč sam postal Bartleby: nehal je pisati za skoraj trideset let (molk so prekinjale občasne izdaje poezije), vse do *Billyja Budda*, ki ga je napisal tik pred smrtjo (1891) in ki je ostal nedokončan rokopis, izšel je šele precej kasneje (1924). Skratka, Melvilla samega je doletela Bartlebyjeva usoda. Sredi tega ekonomskega sveta, sredi

Wall Streeta – zgodba je postavljena na Wall Street, se pravi v ekonomsko srce Amerike –, sredi Wall Streeta torej, kjer ni več prostora za duhovne reči, je bila pisateljeva konsekvantna drža, da pač umolkne, da sam izreče svoj »Raje bi, da ne«. V skladu s tem razumevanjem lahko vidimo Melvilla, ki, tako kot Flaubert reče *Madame Bovary, c'est moi*, reče še sam: *Bartleby, c'est moi*.

Naslednja, na to navezujoča se linija interpretacij, če se ozremo po Melvillovi okolici, njegovo zgodbo pripelje do Thoreauja in Emersona, do velikega obdobja ameriškega duha, ameriške kulture, ameriške literature, ki se ga je prijel ime »ameriška renesansa«. Zveza s Thoreaujem se je kar ponujala, ker je bil Thoreau avtor slovitega spisa *Civilna nepokorščina (Civil Disobedience)*. V drži civilne nepokorščine – drži državljana, ki odreka svojo pokornost državi, s katere politiko se ne strinja – so mnogi videli bodisi inspiracijo za Bartlebyjev lik bodisi kritiko te držbe, se pravi njene do kraja, do absurda prignane konsekvence, namreč kam pridemo, če se dejansko postavimo na stališče »Raje bi, da ne«, če dejansko odpovemo pokornost, poslušnost družbeni skupnosti in zakonom, ki jo urejajo. Prav tako se da najti tudi zelo neposredne stavčne vzporednice z likom mladega idealista, ki ga v spisu *The Transcendentalist* opisuje Emerson.

Nadaljnja linija interpretacij je v Bartlebyju videla psihopatološki lik. Seveda je briljanca Bartlebyjeve zgodbe v tem, da v nobenem trenutku ne da nobenega pojasnila o Bartlebyju. V nobenem trenutku ne zvemo, kaj se mu mota po glavi, od kod je prišel, kako in v kakšnih okoliščinah je rasel, kaj ga je proizvedlo. Pojavi se iz nič, na vratih pisarne, brez slehernega pojasnila. Zgodba je potem zelo zaslovela, postala celo popularna, tako da so po njej naredili tri filme in dve operi, vendar z zelo spremenljivo srečo. Zagata ljudi, ki so zgodbo skušali prenesti v druge medije, je bila vedno ta, da so vendarle morali podati neko psihološko razlago, ogrodje, ozadje in s tem so zgodbo uničili. Mislim, da je to res literarna zgodba, in zdi se mi, da zelo slabo prenese dru-

gačno upodobitev. Dejansko je parabola literature, literarna parabola v literaturi.

Linija, ki je šla na problem psihopatologije, je v Bartlebyju lahko videla melanholika. Melville je dobro poznal Burtonove razprave o štirih značajih, štirih osnovnih likih, in v štirih likih iz zgodbe lahko vidimo prav te štiri značaje: melanholika, sangvinika, flegmatika in kolerika, natančno razporejene po Burtonu. Lahko pa v Bartlebyju vidimo tudi katatonika, avtista, shizofrenika, vse mogoče, pri čemer na ključni zasuk opozarja Deleuze. Seveda Bartleby sam svojim sodelavcem predstavlja patološki lik, ki je, kot pravi eden izmed njih, *a little lunny*, malo trčen, malo čez les. Vendar je to zgodba o tem, kako nekdo, ki je bolnik in pacient, na posled postane zdravnik. Nazadnje se pokaže, da smo mi pacienti, mi smo bolni, mi potrebujemo Bartlebyja, naša drža je patološka, ne njegova – zgodba nas prižene do tega ekstrema.

Spet druga linija interpretacij se je lotila problema podobe Wall Streeta kot dobesedno ceste zidov in v zidu ugledala metaforo utesnjenosti. Wall Street je utelešal razmah značilne Amerike in hkrati njeno duhovno osiromašenost.

Celotna linija interpretacij je vzela zares reference na Biblijo, na krščanstvo, ki jih v zgodbi ne manjka, in si v liku pravnika prizadevala videti človeka, ki poskuša slediti Kristusovemu vodilu, njegovim slovitim besedam: »Kajti lačen sem bil in ste mi dali jesti, žejen sem bil in ste mi dali piti, tujec sem bil in ste me sprejeli, nag sem bil in ste me oblekli, bolan sem bil in ste me obiskali, v ječi sem bil in ste prišli k meni.« Pravnik v resnici vse to stori za Bartlebyja, sledi celemu katalogu navedenega bibličnega mesta, toda težava je, da stori zgolj to, se pravi, sledi samo črki in zato stori premalo. In cela linija interpretacij je šla v to, da je pravnik lik, ki mu v ključnem trenutku umanjka *caritas*, drža, ki bi bila potrebna do tega skrajno ponižanega, revnega, izničnega človeka. Hkrati so v Bartlebyju videli lik Mesije, Kristusa, in v zgodbi vrnitev Mesije, ki se izteče nekako tako kot legen-

da o velikem inkvizitorju: Kristus pri Dostojevskem znova pride na svet in konča v zaporu, enako kot Bartleby, kratko malo ne spada več sèm, ne prepoznajo ga, še enkrat ga zajajijo, zavržejo in pokončajo. Skratka, cela linija interpretacij izhaja iz problema krščanstva in bibličnih referenc, ki so v zgodbi gosto posejane.

In nazadnje obstaja še linija, ki sem jo do neke mere skušal ubrati tudi sam in ki izhaja iz nekega drugega tekstnega namiga. V nekem trenutku si pravnik, soočen z Bartlebyjem, postavi zelo metafizična vprašanja: gledat gre, kaj pravita Edwards o volji in Priestley o nujnosti, vzame debele knjige, da bi se poučil o zelo težavnem filozofskem problemu, problemu svobodne volje. In dejansko je problem volje ključen za razumevanje formule »Raje bi, da ne«. Najprej v pomenu, da ta formula noče biti formula volje. To ni formula svobodne odločitve in hotenja, ampak je formula *preference*, *I would prefer not to*, se pravi formula *raje bi*. *Raje bi* – to ravno ni odločitev, ni stavek, s katerim vzamem nase neko hotenje, to hočem in na tem stojim. Bartleby tega nikoli ne stori, on samo *raje ne bi*, in da nečesa raje ne bi, v samem *raje* je vsebovano patološko gibalno. Nekaj nam utegne dajati več ugodja kot nekaj drugega, pa rečemo: »Raje bi to.« Volja, kot se kaže v tem stavku, ni kantovska avtonomna volja, odločitev, ampak je kaprica, se pravi, da je na neki način kapriciozno ali malenkostno, če zaradi nekih razlogov česa raje ne bi ali pa kaj raje bi. Bartleby si vzame tako rekoč pravico do kapricioznosti, pravico izbire, kaj raje bi ali česa raje ne bi, in sicer na kraju, kjer take izbire ni, se pravi na delovnem mestu, ki sovпада z njegovim življenjskim prostorom. Seveda ga imajo takoj vsi za lenuha. Zakaj raje ne bi? Jasno, vsak normalen človek na delovnem mestu pač raje ne bi delal, če bi se dalo. Vendar je tisto, kar je fascinantno in enigmatično, ravno vztrajno ponavljanje te formule. Iz tega, da ga imajo na začetku za lenuha, postane popolnoma misteriozno, da lenuh vztraja pri lenobi, da vztraja pri formuli »Raje bi, da ne«, se pravi, da izkazuje držo, ki je prav nasprotna od lenobe, da v

najbolj minimalni obliki volje izkazuje maksimalno vztrajnost. In formula je prek ponavljanja vsakič bolj fascinantna, vsakič bolj enigmatična in se v zgodbi tudi velikokrat ponovi. Tu pride do paradoksnega spoja med kaprico in mašino. Na eni strani kapricioznost, na drugi strani mehanično, vztrajno ponavljanje v vsaki situaciji, ne glede na vsebino, ob vsaki vsebini, »Raje bi, da ne«. In s tem ponavljanjem se dejansko začne ves svet razgrajevati, kot da bi avtomatizem ponavljanja te formule na neki način dal videti avtomatizem, na katerem je zgrajen okoliški svet. Ni ga bolj mehničnega, ni ga bolj avtomatičnega posla, kot je prepisovanje, najbolj neinspirativen posel, kar jih je. In Bartleby je prepisovalec, ki se ustavi in začne prepisovati samo mesto ustavljanja, se pravi mesto, na katerem se je ustavil, sam zastoj se začne mehanično ponavljati, mehanično prepisovati. Samo ta drobna nit je dovolj, da se razkrije avtomatizem našega življenja kot prepisovanje, prepisovanje določenih formul, sledenje določenim navadam, določenim formam, samoumevnostim, da se začne razgrajevati, da se pokaže v vsej svoji kontingenci.

Tu je mogoče iti v psihoanalitske vode in se navezati na kontroverzen in oster Freudov pojem, nagon smrti. Paradoks nagona je ravno v tem, da je nekaj najbolj konservativnega, nagon je nekaj, kar se vselej vrača na isto mesto, je prisila ponavljanja, prisila vračanja na isto mesto. Hkrati pa nagon smrti ni princip homeostaze, ni princip, ki bi s tem ponavljanjem urejal, držal skupaj neki svet, ampak je deregulativen, se pravi nekaj, kar dejansko deluje subverzivno. Je nenavaden spoj konservativnosti, ponavljanja in hkrati nekega ponavljanja, ki dejansko uspe razgraditi svojo okolico, ki deregulira neki svet, ki deregulira življenje pravnika, ki na začetku pravi: *I'm eminently safe man*, in čigar življenje ne bo nikoli več *eminently safe*, potem ko je doživel prigodo z Bartlebyjem.

Hvala, tu se bi ustavil.

**PAVEL FAJDIGA:** Odpiram pogovor.

**VID SNOJ:** Bi jaz začel. Tako kot Tomo bi rad najprej po-



hvalil tehtnost tekstov, ki jih je gospod Dolar izbral za zbornik o Bartlebyju, in njihovo sestavitev v knjigo. Kot sta povedala oba referenta, se ti teksti vsi po vrsti vrtijo okoli Bartlebyjevega stavka »Raje bi, da ne«, ki se v pripovedi kar naprej ponavlja in postane formula. Zato bi rad na kratko pojasnil, zakaj je, vsaj kot jih sam razumem, tako, in potem nakazal drugačno branje, ki upošteva Bartlebyjevo formulo in njeno učinkovanje, vendar nima pred očmi samo formule same.

Začenjam s tem, kar je vsakemu bralcu očitno: Melvillova zgodba je napisana v prvi osebi. V perspektivi prvoosebnega pripovedovalca, odvetnika, spremljamo Bartlebyja skozi vso pripoved. To je edina perspektiva na Bartlebyja, ki se nam v pripovedi odpre, hkrati pa imamo občutek, da je v njej več skrito kot odkrito. Skrito ostaja predvsem to, kaj se dogaja v Bartlebyjevi notranjosti, njegova celotna psihologija. V edini perspektivi pripovedi vidimo samo to, kar je s pripovedovalčevimi očmi mogoče videti od zunaj, in spremljamo predvsem pripovedovalčeve odzive na Bartlebyjevo vedénje – ne le neposredne, ampak tudi tiste, s katerimi si to vedénje skuša pojasniti. Kot bralci Melvillove zgodbe smo torej postavljeni v položaj, da te perspektive v nobenem trenutku ne moremo zamenjati. Na celotno dogajanje lahko *gledamo* le s pripovedovalčevimi očmi, čeprav seveda ni nujno, da skozi njegove oči *vidimo* isto kot on; marsikdo bo celo rekel, da je smisel našega branja globlje videnje, interpretacija tega, kar lahko vidimo zadaj, za tem, kar nam daje gledati pripovedovalec. Vsekakor pa lahko vidimo tudi pripovedovalčev pogled na dogajanje, čeprav tega pogleda ne moremo primerjati z nobenim drugim, z nobeno drugo perspektivo, nobenim drugim pripovedovanjem. S tem smo omejeni.

Tu se najbrž pri marsikaterem interpretu pojavi skušnjava, da bi zamenjal glavnega junaka zgodbe in zanj namesto Bartlebyja naredil odvetnika, saj ta kot pripovedovalec več pove o sebi kot o Bartlebyju. Vendar bi to bila interpretativna napaka, ki je – naj takoj pripomnim – v resnici ne zgreši nobeden izmed interpretov v zborniku (polemično

ost bom obrnil drugam). Zamenjava glavnega junaka bi bila slaba rešitev iz interpretativne zagate. Pripovedovalec seveda ni glavni junak, pa vendar je v Melvillovi zgodbi nekako v ospredju, saj *mimo* njega ni mogoč sploh nikakršen govor o glavnem junaku, ki samo ponavlja svojo formulo.

**SAMO KUTOŠ:** Deleuze pravi, da se pridružuje tisti liniji interpretacij, ki vidi v pravniku glavni lik zgodbe, ne v samem Bartlebyju – mislim, da tako pravi.

**VID SNOJ:** No, potem pa izvzemam Deleuza. Predvsem se vsi interpreti v zborniku osredinjate na Bartlebyjevo formulo. Razlog za to po mojem je, da so to tako rekoč edine besede, ki jih Bartleby izreče; sicer izreče še nekaj drugih, vendar so popolnoma nepomembne, tako da je vsa teža njegovega govora zbrana v formuli. Ob tem, da – razen formule – skoraj ne govori, pa tudi ne deluje. Če interpret kaj interpretira, sta to junakov govor in delovanje. Bartleby pa ne deluje, še več, celo abstiniira, celo vzdržuje se dejanja. Zato se interpretacije v zborniku osredinjajo na Bartlebyjevo formulo, s tem da jo razumejo podobno, in najbrž bom imel tokrat prav, če rečem, da je bil prav Deleuze tisti, ki je prvi potegnil interpretativno potezo, v razoru katere se potem gibljejo druge interpretacije. Deleuze namreč pravi, da Bartlebyjeva formula *golta* ali *požira* – mislim, da nekje uporabi eno izmed teh dveh besed – njegovo delovanje. Prvič, ko Bartleby izreče »Raje bi, da ne«, je tedaj, ko ga odvetnik prosi, da bi si skupaj ogledali prepise, in potem s temi besedami zavrača vsako drugo ponujeno dejavnost. Interpretacija, ki jo začanja Deleuze, gre v tej smeri, da ima Bartlebyjeva formula takšno, morda celo magično moč, da s svojo jezikovnostjo oziroma s tem, kar ta jezikovnost simbolizira, omejuje njegovo lastno delovanje. Bartleby počasi nehuje s prepisovanjem, navsezadnje pa še *jé* ne več.

Vendar bi vas rad opozoril na pripovedno situacijo, v kateri je Bartlebyjeva formula prvič izrečena. V njej ne deluje samo ta formula. Tu se navezujem na Tomovo uvodno, blago polemično zastavitev nocojšnje debate; rekel je, da fascinacija

Melvilove pripovedi ni v formuli sami, ampak v uporabi te formule oziroma v njeni navezavi na Bartlebyjev lik. Tega pa je v pripovedni situaciji, za katero gre, treba uzreti kot celoto. Dovolite mi, da preberem odlomek teksta, ki sledi Bartlebyjevemu prvemu »Raje bi, da ne«. Tole je pripovedovalčev komentar (str. 19):

Nepremično sem ga gledal. Obraz je imel hladnokrven; sivo oko megleno mirno. Prešinila ga ni niti trohlica razburjenja. Ko bi bile v njegovem obnašanju vsaj nelagodnost, jeza, nepotrpežljivost ali predrznost; drugače povedano, ko bi bilo na njem kaj običajno človeškega, bi ga nedvomno silovito pognal iz pisarne. [...] Tole je nadvse čudno, sem pomislil. Kaj lahko človek stori?

Če naj si Bartlebyjevo formulo ogledamo v kontekstu pripovedne situacije, v kateri je izrečena, moramo najprej upoštevati to, kar v navedenem odlomku sicer ni omenjeno: Bartlebyjev zunanji videz, ki ga je pripovedovalec opisal na začetku pripovedi. Njegov videz je sicer nekaj urejenega in uglajenega, vendar hkrati skromnega in ubornega – in zdaj ta uglajeni in uborni človek izreče nenavadne besede: »Raje bi, da ne.« Ob svojem videzu, ki je tako ali tako neizrazit in neizraven, te besede za nameček izreče še brez kakršne koli čustvene spremljave; njegovega obraza ne prešine »niti trohlica razburjenja«, ni »nelagodnosti, jeze, nepotrpežljivosti ali predrznosti«, ničesar. Razberemo lahko, da formula deluje nenavadno tudi zaradi odsotnosti kakršne koli čustvene kulise. Interpretacije pa gredo v tej smeri, da formula, ki jo Bartleby zmeraj izreka povsem čustveno neangažirano, izkazuje neko mehaniko oziroma avtomatizem, o katerem je prej govoril gospod Dolar. Skratka, Bartlebyjevo naraščajočo nedejavnost pripisujejo mehanizmu formule, ki ga, ko jo ponavljajoč izreka, čedalje bolj mehanizira, spreminja v stroj.

Meni se tu postavlja vprašanje, ali takšna interpretacija ne sloni na predpostavki, ki je tekst sam ne podpira, namreč da zunanost, v tem primeru obraz, nujno izraža notranjost, tisto, kar se v človeku dogaja. Mislim, da to ni nujno. Po drugi strani pa je to, kar Bartlebyjevi formuli daje piko na

i, njegovo »dejanje«. Zakaj v narekovajih? Zato, ker gre prej za vzdržanje od dejanja ali, še raje (kolikor vzdržnost predpostavlja voljo, celo močno voljo), za ne-dejanje. Bartleby zmeraj znova izreče »Raje bi, da ne« – in nikdar *ne naredi* tistega, na kar s temi besedami meri, da raje ne bi naredil. Vendar iz te formule same, če jo vzamemo kot jezikovno dejstvo, ali iz njene forme nikakor *ne izhaja* takšno ne-dejanje. Če me kdo kaj prosi, lahko rečem, da tega raje ne bi naredil, pa vendar tisto stvar naredim. Lahko to pospremim s komentarjem, češ rad bi ustregel vaši želji, čutim dolžnost, da to naredim, ampak ..., ali s čim podobnim, lahko pa tak komentar, v katerem izrečem svoj »Raje bi, da ne«, tudi spustim – in potem stvar vendarle naredim. Torej ni nujno, da prisila jezika v obliki nenehno ponavljajoče se formule pelje k odsotnosti dejanja. Zato se mi tudi razlaga, da Bartlebyjeva formula mehanizira ali avtomatizira Bartlebyjev lik, ne zdi nujna. Vsakdanja jezikovna pragmatika me prepričuje, da formula, ki jo beremo v pripovedi, *pušča odprto*, ali bo Bartleby naredil to, česar raje ne bi. Pa vendar – res je – ne naredi. Povezava besed »Raje bi, da ne« in »udejanjenja« teh besed je povsem nedvoumna: to, kar besedam sledi, je zmeraj »ne«, kratko malo »ne«. Če pa povezava besed »Raje bi, da ne« in ne-dejanja vendarle ni nujna, je uganka. Zakaj Bartleby nikdar ne naredi, česar raje ne bi, ne vemo. Pred nami ostaja Bartlebyjeva skrivnost.

Še tole: kolikor sam vidim, je odvetnik, pripovedovalec zgodbe, dovteten za sinergijo več dejavnikov, ki delujejo skupaj s formulo in na katere sem skušal opozoriti. Vse skupaj deluje nanj tako, da sploh omogoča pripoved. Ko mu Bartleby drugič odgovori z »Raje bi, da ne«, vpraša enega izmed svojih uslužbencev, kaj bi po njegovem mnenju moral narediti, in ta mu odvrne: »Mislim, da bi ga morali vreči iz pisarne« (str. 21). In pripovedi ne bi bilo. Očitno imamo opravka s posebno občutljivostjo, zaradi katere pripovedovalec o Bartlebyju, se pravi o njegovi celotni pojavnosti, že čisto na začetku, ob prvi zavrnitvi, pravi: »Tole je nadvse čudno

[*strange*]« (str. 19), malo naprej pa pripominja, da je bilo na Bartlebyju nekaj, kar ga ni »le čudno [*strangely*] razorožilo, temveč tudi čudežno [*in a wonderful manner*] ganilo in zbegalo« (str. 20). Bartleby za pripovedovalca deluje »čudno«, *strangely*, vendar ne morda *weirdly* ali kaj podobnega, ampak čudno »na čudežen način«, *in a wonderful manner*. Kolikor vidim v pripovedovalčev pogled, je v njem Bartleby v svoji begajoči drugačnosti, ki sprevrča normalno človeškost, nekakšna epifanija. Morda epifanija na robu človeškega.

**GORAZD KOCIJANČIČ:** Navezal bi se na Tomov začetni govor, ampak bolj grobo, po kmečko. Tomo je sicer lepo in previdno formuliral, v čem je pravzaprav osnovna težava, s katero se bomo nocoj srečevali. Ta težava je razmerje interpretacije in zgodbe. Da pa se nam ost njegovega razmišljanja ne bi skrila, bi to težavo – vsaj kakor jo sam razumem – želel izraziti še bolj naravnost. Ob branju *Bartlebyja* in njegovih interpretacij se mi je namreč vsiljevalo naslednje vprašanje: ali ima ta zgodba dejansko kar koli skupnega s svojimi interpretacijami? Pri tem nočem kritizirati konkretnih poskusov razlage. Pridružujem se panegiriku informiranosti, pretehtanosti in domislenosti interpretacij, ki jih beremo v zborniku, vendar nam fascinacija nad temi odlikami ne sme vzeti poguma za zelo preprosto, skoraj brutalno temeljno vprašanje: ali Bartlebyjeva zgodba kot zgodba sploh omogoča interpretacijo? Če rečem »kot zgodba«, s tem seveda tvegam opustitev konkretnega in veliko posplošitev. Vendar mislim, da je tu na mestu prav ta splošnost. Pri vprašanju, ki se mi vsiljuje ob branju zgodbe o Bartlebyju in njenih interpretacij, ne gre samo za zgodbo o pisarju Bartlebyju, ampak za zgodbo kot zgodbo. Ali torej sama zgodba – in seveda zlasti ta zgodba – omogoča kakršen koli prehod v drug diskurz? Ali pa je ta prehod le jukstapozicija, fikcija prehoda? In če ga morda omogoča: kje je tista opora v sami zgodbi, ki omogoča nastavitvev za prehod iz naracije drugam? V drugačno govorico?

Sam iskreno dvomim, da je prehod iz zgodbe kot zgodbe

– in s tem tudi iz zgodbe o Bartlebyju – v drugačen razlagalski diskurz sploh mogoč. Točke, na katere naj bi se v zgodbi prišil metadiskurz, se mi zdijo povsem poljubne, stvar interpretove želje. Naj skušam stvar pojasniti še malo širše. Mislim, da je življenje samo sestavljeno iz zgodb. In te zgodbe, »zgodbe, ki jih piše življenje«, če si sposodim naslov neke trač rubrike, poslušamo, jih pripovedujemo in s tem »tolmačimo« – in vendar jih v strogem smislu ne interpretiramo. Seveda v njih vnašamo pomen toliko, da jih sploh razumemo, da jih sploh lahko slišimo – a kljub temu jih s tem ne predstavljamo v širše pomenske mreže. Ne vidimo druge ravni, kamor bi jih lahko pripeli. Njihove nejasne meje se ne razpirajo za noben metadiskurz, ampak peljejo kratko malo v skrivnost, podležečo nespoznavnost življenja, popolno izmikanje njegovega smisla – in nas soočajo z radikalno mejo našega razumevanja. Mejo, ki pomeni subverzijo kakršne koli prevedljivosti pripovedne semantike. Kakršne koli interpretabilnosti. Zlasti to velja za take zgodbe, ki nas zanimajo zato, ker so nenavadne, recimo zgodbe o čudnih usodah, tragičnih usodah, usodah na meji verjetnega in neverjetnega, življenja in smrti. Na primer: beremo ali poslušamo zgodbo, ki je hkrati zgodovina, ki je *Geschichte*. Beremo zgodovino- zgodbo, ki ni brez podobnosti z Bartlebyjovo, zgodbo o Hölderinovem življenju in njegovi norosti, o njegovem propadu. Kaj lahko tu razumemo? Nič. Pripoved nas postavlja pred skrivnost življenja, Hölderlinovega in našega. To je seveda le primer zgodovine-zgodbe, ki jo poslušáš in razbiraš pomen besed, ki jo vodijo vate. Vendar to, kar se ob tem zaslišanju zgodi, velja za vse zgodbe. Tvoj molk ob prvotnem razbiranju pomena, tvoje popolno nerazumevanje ob zaslišanju, je pristna reakcija na to zgodbo. Edino avtentična in dokončna. Zavezujoča. In pisatelj – vsaj po mojem prepričanju – v tem, ko ustvarja, predeluje ali tvori, ko si izmišlja svoje zgodbe, od bralca pričakuje prav to avtentično reakcijo. To velja tudi za Melvilla in njegovega *Bartelbyja*. Sama struktura *zgodbe kot zgodbe* – in zato tudi

struktura *te* zgodbe – ne omogoča prehoda k nobeni drugi reakciji, kot je ta, s katero bi poslušali zgodbo, ki jo živiš ti ali jo živi kdo drug.

Naslednje vprašanje, ki bi se ga rad dotaknil – in je s prvim seveda povezano – je zgodovinsko v najširšem pomenu besede. Pripovedovanje zgodb, poslušanje zgodb je nekaj starodavnega, pradavnega. Zgodovinsko skoraj prvobitnega. Interpretacija, s katero imamo tu opraviti, pa to ni. Interpretacija kot metadiskurz pripovedi je nekaj, kar vznikne v točno določljivem zgodovinskem kontekstu ali, bolje rečeno, zgodovinskih kontekstih (za našo kulturo je nedvomno najpomembnejši vznik naravoslovne alegoreze mita v grštvu in teološke eksegeze sage in preroštva v judovstvu). Naša razprava ne bo zgrešila temeljnega filozofskega problema, ki nam ga postavlja zbornik o *Bartlebyju*, le če si bomo postavili vprašanje, *katera* interpretacija je ustrežnejša kot druga. Zgrešila ga bo tudi, če se bomo zgolj strinjali – kar je seveda malo verjetno –, da zgodbi kot zgodbi ne ustreza *nobena* interpretacija. Ta problem bomo namreč zgrešili, če se ne bomo vprašali, *od kod v bistvu zgodovinsko izvira naša želja po interpretaciji zgodbe*. Kakšno duhovno izkušnjo predpostavlja? *Od kod izvira naša želja* ne samo poslušati zgodbo kot zgodbo – in konkretno Bartlebyjevo zgodbo –, ampak jo tudi interpretirati? Od kod izvira želja vzpostavljati neko drugo raven logosa in nanjo zgodbo prevajati?

**TOMO VIRK:** Samo kratek stavek. To, kar je mene najbolj fasciniralo, je, da ti Bartleby odgovarja: »Mar ni očitno?«

**SAMO KUTOŠ:** No, ne da bi to bilo stvar foruma, vendar bi mogoče vseeno dodal še malo bolj zadržan pogled. Preden sem danes prišel sem, sem spet preletel zbornik – po kakem letu je stvari, ki si jih sam pisal in sodeloval pri njihovem nastanku, dobro spet malo pogledati – in moram reči (profesor Dolar kot urednik to ve), da osebno nad samim likom Bartlebyja kot takim nisem bil tako zelo fasciniran kakor pravnik pripovedovalec v zgodbi in potem interpreti. To, da nisem bil fasciniran, ne pomeni, da ga ne maram ali da se mi

ne zdi zanimiva téma za interpretacijo, vendar moram reči, da je fascinacija pri meni, če je že bila, naletela na neke meje. Mogoče zato, ker sem zgodbo doživel v kontekstu – če na hitro navržem – socialnih, socialnofilozofskih ali pa političnih interpretacij Bartlebyja. Sam sem naredil ta greh oziroma je nekako tako nanese, da sem najprej bral interpretaciji zgodbe, ki sta ju napisala Negri in Agambena, in potem šele zgodbo samo. Če bi bilo narobe, bi bilo mogoče drugače, in priznam, da sem zgodbo bral v nekem zgodovinskem kontekstu, v katerem se mi je zdela političnofilozofska gesta, iz katere izhajata Negri in Agamben, v takratnem ali pa tudi še v zdajšnjem zgodovinskem kontekstu v bistvu ravno to, kar naj ne bi bila, se pravi neka konvencija, konformizem. Ta gesta biti-proti v tistem času ali pa tudi še v današnjem – doživljal sem jo kot pozo. Imela je zelo realne učinke v osemdesetih, skoz devetdeseta so jo tako ali drugače uporabljali, in zdelo se mi je, da je pozicija, iz katere izhajata Negri in Agamben, že nekoliko prežvečena, zato sem mogoče tudi naredil napako, da sem Bartlebyja in njegovo gesto doživljal kot izraz ene izmed možnih podob duha, vendar nikakor ne edine in predvsem ne take, ki bi bila zame čisto do konca zavezujoča.

To je bil malo dolg uvod. Rad bi opozoril na drugačno branje, ne zato, ker je moje, ampak zato, da bi vseeno mogoče še malo spodbudil debato. Navezal bi se na to, kar je rekel Vid: mislim, da Bartleby v zgodbi potrebuje poslušalca, potrebuje – v konkretnem primeru – pravnika, potrebuje pripovedovalca. Geste »Raje bi, da ne« oziroma »Raje ne bi« – pustimo zdaj to, kako smo prišli do prevoda »Raje bi, da ne« – si ne bi mogel privoščiti na Robinzonovem samotnem otoku, ampak potrebuje nekega reveža, ki ga bo pripravljen poslušati, ki ga bo pripravljen vedno znova nagovarjati, potrebuje, kot je tudi opozoril Vid, takega poslušalca, kot je v tej zgodbi pravnik pripovedovalec. Ko namreč pravnik zbeži in pridejo v pisarno drugi ljudje z Wall Streeta, jim Bartleby mogoče že enkrat ali dvakrat zrecitira svojo frazo, vendar so nekoliko manj sentimentalni in ga »spokajo« v norišnico.



Sam vidim osnovno celico Bartlebyjeve pozicije v tem, da je to nekdo, ki potrebuje nekoga, ki ga bo s svojo gesto vedno znova osupil. V svoji interpretaciji sem to navezal na Heglovo analizo skeptika. Ko sem se vozil sem, mi je na misel prišla še ena vzporednica s Heglom, in sicer – zdaj tega ne bom znal čisto pravilno opredeliti – slovita Heglova razlaga piramid: ko so egipčanski svečeniki projektirali in potem kot simbol neke duhovnosti tudi zgradili piramide, niso vedeli, kaj je vsebina te duhovnosti, ampak je šlo za prvo, golo, abstraktno formo neke vsebine, za katero niso vedeli niti njeni ustvarjalci sami. Grdo je drugim krasti štose, ampak zdi se mi, da gre za nekaj podobnega tudi pri Bartlebyju: njegova gesta je ravno toliko prazna in hkrati ravno toliko polna, da ima na nas tak učinek kot piramide. Če nekdo zgradi tako, ne najbolj enostavno telo, ne kocko ali kroglo, ampak piramido sredi puščave, ima to učinek na gledalce. Mogoče so ta učinek imeli v mislih tudi arhitekti. In zdi se mi – če se navežem na to, da je Bartleby nekdo, ki potrebuje poslušalce –, da je nekaj takega imel v mislih tudi Bartleby, da je pač moral ustvariti formulo, s katero bi dosegal določene učinke. Če stvar postavim konkretno: tu sedimo že uro in pol in se vsi sprašujemo, kdo je Bartleby, kaj ga je naredilo kot takega, kaj pomeni »Raje bi, da ne«. V zgodbi se Bartleby skriva za neko zeleno špansko steno, tu, v tej dvorani, pa imamo tudi nekakšno špansko steno, ki – z nekoliko dobre volje – vleče na zeleno. Če se Bartleby skriva za to steno, se tudi on v sebi sprašuje: Kdo sem, od kod sem prišel, kaj pomeni moja formula »Raje bi, da ne«? Sam tega ne ve. In reči moram, da je bilo moje branje *Bartlebyja* tako, da v njem nisem videl misterija, ampak predvsem neko gesto.

Če se zdaj ozrem na debato o razmerju med interpretacijo, predvsem filozofsko, in literaturo: v bistvu se lahko strinjam s tem, da se do neke mere dela delitev na interpretacijo formule in interpretacijo zgodbe. Od interpretacij formule se mi zdi filozofsko najbolj zanimiva ta, ki jo podaja Agamben. Lahko se z njo strinjam, lahko se ne, vendar Agamben

vsekakor odpira smeri interpretacije predvsem v kontekst ontološkega pojma možnosti.

Tak je moj pogled na *Bartlebyja*, tako sem ga skušal tudi opisati. Zdaj bi mogoče celo lahko malo polemiziral: nekoliko preveč abstraktni se mi zdijo očitki, ki so leteli na filozofske interpretacije, kakršne so delali Deleuze, Agamben in drugi pred nami, nato pa tudi mi, ki smo jih naredili za zbornik. Očitek, da je vsakdo našel v *Bartlebyju* to, kar je hotel, ali pa tudi vzel v njem, bodisi v zgodbi o njem bodisi v njegovi gesti, le tisto, kar je potreboval – to drži toliko, kolikor drži vsaka abstraktna splošna resnica. Ampak to se da reči za vsako interpretacijo vsakega literarnega dela, pa naj bo to *Vojna in mir*, ki ima tisoč strani, ali pa nekaj strani *Bartlebyja*. Čeprav so moji komparativistični dnevi že daleč v prejšnjem tisočletju, si mislim, da se literarna veda ne bi mogla ustaviti pri eni sami taki goli ugotovitvi, ki vedno drži, ki ne more ne držati, ampak da bi morala – tudi če kot aksiom sprejema, da vsaka, sploh pa filozofska interpretacija išče zgolj nekaj elementov zgodbe – kvečjemu skušati ugotoviti, zakaj je neko literarno delo ravno na tak način sililo svoje interprete, da so v njegovi zgodbi iskali to, kar so hoteli. Ponavljam, moj osnovni očitek omenjenemu očitku je, da je presplošen, da bi ga bilo treba mogoče malo bolj vezati na to zgodbo, kar pa ne pomeni, da je neresničen, ampak le, da je resnica včasih lahko tudi nekoliko preveč površinska.

Tako, saj pravim – mogoče malo bolj distanciran pogled na *Bartlebyja*. Je pa res, da bi se dalo mojo interpretacijo tudi nekoliko psihološko interpretirati, ker sem tudi jaz pravnik. In ker imamo zgodbo o nekom, ki nekega pravnika spravi v težave, bi bilo to potem lahko tudi obrambni mehanizem, ni pa nujno.

**JANKO KOS:** Opažam, da v tem zborniku govorijo o *Bartlebyju* predvsem in samo filozofi, z različnih stališč, na vrhunski ravni. Naša kolega Vid in Tomo sta interpretiranje teksta že premaknila v območje literarne vede, kamor seveda tudi spada. Vprašanje je samo, kaj lahko literarna veda s tem

tekstom počne in ali se lahko kakor koli meri z vrhunskimi filozofskimi interpretacijami. Tega ne more. Zato bi rad samo, kako bi rekel, delovno orisal nekaj postopkov, ki bi ta tekst eventualno lahko pripeljali do drugačnih vidikov, ki pa ne bi bili v nasprotju s filozofsko razlago.

Seveda bi bilo treba začeti pri znameniti formuli »Raje bi, da ne«, pravzaprav pri angleškem glagolu *prefer*. Nisem anglist, vendar mislim, da to ni glagol pogovorne angleščine, da spada v vljudnostne, konvencionalne okvire, in sicer že glede na to, da je po svojem izvoru nekakšen latinizem, recimo iz 14. stoletja. V takratno angleščino je prišel iz stare francoščine, najdemo ga najprej pri Chaucerju, zmeraj pa v zelo, kako bi rekel, manierističnih stilnih povezavah, najdemo ga pri Shakespearu, Byronu in tako naprej. Torej glagol dejansko stoji na zelo nepogovorni, knjižni ravni.

Naslednji postopek bi bil tale. Websterov slovar navaja ta stavek iz Shakespeara: *I would prefer him to a better place*. Po domače prevedeno: »Rajši bi ga videl(a) na boljšem mestu.« Težava je v tem, da Webster ne navaja, od kod je stavek. Predrzen komparativist bi ga ob pomoči konkordance našel in postavil hipotezo, da je Bartlebyjeva formula pravzaprav citatna. Stavek *I would prefer* je morda vzet iz Shakespearove drame, in sicer iz prvega dejanja tragedije *Kralj Lear*. Ta verz govori Kordelija, nanaša pa se na njenega nespametnega očeta. Gre za situacijo, ki bi bila zanimiva za raziskavo. Na splošno pa bi se o tem *prefer* dalo reči, da ni samo vljudnosten, ampak lahko skriva v sebi ironijo. To bi bila predpostavka za nadaljnjo analizo v tej smeri.

Druga stvar, ki zanima literarno vedo v Melvillovem tekstu, je tale. Ali je res Bartleby edini in glavni tako imenovani junak novele? Mislim, da ne. Drugi, enakovredni junak je pripovedovalec, se pravi odvetnik. Razlika med njima je ta, da edino pripovedovalec doživlja in se giblje. Nekaj se dogaja v njem. In zgodba gre skoz pripovedovalca, Bartleby pa ostaja popolnoma isti, negiben, verjetno nedoumljiv. Se pravi, da obstaja samo kot figura, ki izvablja v pripovedoval-

cu tisto, kar naj skoz zgodbo doživi, o čemer naj se odloči, kaj naj spozna in tako naprej. Torej je treba – poudarjam, ne v filozofski, ampak v literarni analizi – postaviti pripovedovalca enakovredno ob Bartlebyja, da bi ugotovili, kaj je jedro novele.

Literarna analiza bi se morda morala spustiti tudi v psihološko interpretacijo razmerja med pripovedovalcem in Bartlebyjem, zlasti v psihološko interpretacijo tega, kaj pomeni »Raje bi, da ne«. Gre za vljudnostno rečenico, ki bi jo bilo treba eksperimentalno preiskati v vseh možnih hipotetičnih situacijah. Recimo, če neka gostiteljica reče gostu: »Ali bi rajši kavo ali bi rajši čaj?«, ga s tem postavi v položaj svobodne izbire, in gost se potem odloči tako ali drugače, lahko se odloči tudi za tretjo možnost, da rajši ne bi ničesar. Ampak to je primer, ki z Bartlebyjem nima posebne zveze. Drugačen primer bi bil, če bi mati rekla otroku: »Takoј zapri okno!«, in bi otrok rekel: »Rajši ne bi.« Kaj zdaj to pomeni? Mislim, da je od tod možno odpreti pogled na to, kaj dela in kaj govori Bartleby. Moj občutek – ne da bi hotel kakor koli vsiljevati sklepe o tako imenovani bolj psihološki interpretaciji Bartlebyja in pripovedovalca – je verjetno tale. Bartleby noče reči: »Nočem.« To bi bil seveda izraz volje. In ta volja ne bi puščala temu, ki mu ukazuje, nobene druge možnosti, kot da ga kaznuje, požene nekam in tako naprej, se pravi, da bi to bil spor neke volje z drugo voljo. Bartleby pa tega ne reče, ampak se oklepa zgolj formulacije »Raje bi, da ne bi«. Kaj to pomeni? Formulacija postavlja ukazovalca, če tako rečem odvetniku ali pravniku, v položaj svobodne izbire. V nekem smislu mu Bartleby vrže žogo nazaj in ga postavi pred odločitev, naj sam izbere, kaj bo storil, vendar mu o sebi ne reče ničesar in si ne lasti nobene svobodne izbire, odreče pa se tudi volji. To pomeni, da se s pripovedovalcem v tej zgodbi zgodi naslednje: znajde se v položaju svobodne izbire in s tem svobodne volje. Zato najbrž ni naključje, kot je omenil nekdo od diskutantov, da je bil pripovedovalec v poteku tega dogajanja prisiljen brati Priestleyja, Edwardsa,

same take avtorje, ki zanikajo svobodno voljo. Se pravi, da je eden glavnih problemov vendarle problem svobodne volje in odnosa, ki prelaga svobodno izbiro na drugega. In ta drugi je seveda pripovedovalec. Zato se mi zdi tako pomemben za dogajanje in sploh za smisel zgodbe.

Zelo dobro bi bilo, da bi iskali kontekst, znotraj katerega bi lahko razumeli, zakaj Bartleby prelaga svobodno izbiro na pripovedovalca in zakaj pripovedovalec nenadoma sam spoznava, da je v položaju, v katerem se mora odločati in se tudi ves čas odloča. Tu literarni zgodovinar po banalni, stari, tradicionalni navadi išče razlago, recimo, v Melvillovi biografiji. Recimo, da bi se ozrli na Melvillovo otroštvo in se vprašali, kakšna je pravzaprav ne toliko njegova socialna, temveč duhovna, se pravi verska in teološka provenienca. O tem vemo samo to, da je bila mati kalvinistka. Za kalvinizem vemo, kaj uči o svobodni volji, vemo tudi, kaj uči o predestinaciji. Vendar kalvinizem za Melvillovo mater očitno ni bil več tisti pravi, strogi, Kalvinov kalvinizem. Z druge plati je bil oče tako imenovani unitarijanec, se pravi potomec osvoboditeljev Amerike iz sedemdesetih, osemdesetih let 18. stoletja, nekakšen krščanski deist, vendar zelo ohlapen, navdušen za družbene reforme, za strpnost, versko, socialno, politično, in seveda tudi že za odpravo suženjstva, se pravi za liberalizem v začetni, plemeniti, kar ugodni obliki. Vprašanje je, kako je to vplivalo na mladega Melvilla. Iz nekih znamenj bi lahko skleпали, da je bil v otroštvu in mladosti vendarle krščansko vzgojen. V sami zgodbi je krščanska vzgoja očitna v reminiscencah ali samo omembah Biblije in iz mest, ki očitno kažejo na Pavlova pisma ali kaj takega. Se pravi, da to ozadje obstaja. Ampak od tod bi vendarle težko skleпали, da gre pri Bartlebyju in pripovedovalcu o njem za nekakšno parabelo o Jezusu Kristusu ali kaj podobnega. Ne, mislim, da Bartlebyja ne moremo enačiti z Jezusom Kristusom, ker mu manjkajo bistveni Kristusovi atributi. Med njimi ni bila samo velika dejavnost, ampak seveda tudi volja, tudi razsojanje in tako naprej. Ne, ne gre za to. Ostaja samo zunanja

oblika, recimo nekakšno trpljenje in smrt na koncu, pa tudi to je bistveno drugače.

Literarni zgodovinar bi se moral zdaj zateči h kakšni filozofski ali teološki razlagi. Omenjen je bil že Hegel, mislim, da s piramido; sam sem malce pomislil tudi na njegovo razlago razmerja med gospodarjem in hlapcem iz *Fenomenologije duha*. Ampak ko sem na hitro še enkrat prebral ta odlomek, se mi je zdelo, da je, prvič, zelo kompliciran in, drugič, težko prenosljiv na razmerje med delodajalcem, kot bi danes rekli, in delojemalcem – to bi bilo najbrž precej brezupno početje. Pač pa sem ob tem, kako Bartlebyja doživlja pripovedovalec, pomislil na Spinozo. Zakaj? Po Spinozi, kot vemo, Bog deluje po nujnosti svoje narave, ki je nerazložljiva in neopisljiva, ne z voljo, to sploh ne. Hkrati je seveda svoboden, pa ne v smislu svobodne volje, ampak v tem smislu, da ni od ničesar določen. In tako bi se dalo Bartlebyju pripisati attribute spinozističnega Boga, kajti tudi Bartleby ni z ničimer določen in se noče z ničimer določiti, odpoveduje se vsaki volji, kot da deluje po nerazložljivi nujnosti svoje narave. Mislim, da mu vse to popolnoma pritiče in bi ga s tem zlahka opisali. To morda pomeni, da v zgodbi pred očmi pripovedovalca nastopa kot inkarnacija božanskega ali božanstva. To je za literarno zgodovino seveda precej tvegana teorija, ampak vseeno bi se dalo v tej smeri razmišljati naprej, se pravi proč od krščanstva, k nečemu, kar ni krščanstvo, kar je onstran tega. Mogoče bi se dalo poseči še v druga Melvillova dela, v *Mobyja Dicka*, zlasti pa v *Billyja Budda*, da bi se videlo, kaj je tam takega, kar bi to teorijo potrdilo ali ovrglo.

Zdaj pa še nekaj točk. Literarni zgodovinarji imamo slabo navado, da ne gremo samo v bližnji kontekst, recimo k očetu, materi, pa še h kakim filozofom, ampak da gledamo tudi najširši socialnozgodovinski, pa duhovnozgodovinski kontekst – in to je seveda kontekst Amerike v tistem času, magari v današnjem, zakaj ne. Je pa to kontekst, ki zajema tudi Ruse in celo Slovence. Skušal sem pobrskati po spominu, kje se pisarji še pojavljajo. Tu je Bartleby, kot pisar veličastna fi-

gura, in tekst je vrhunski, ampak pisar je bil – mislim, da Agamben to omenja – tudi Akakij Akakijevič v Gogoljevem *Plašču*. Dobro, imamo torej še drugega pisarja. Tretji pisar je slovenski pisar iz približno istega časa, kot je nastal in bil objavljen *Bartleby*: ta je izšel leta 1853, *Avguštin Ocepek* našega blagega Frana Erjavca pa je bil napisan dve leti za tem, leta 1855, v prvi verziji objavljen v tako imenovanih *Vajah*, s tem da ga je v novi – ali dokončni – verziji Erjavec objavil leta 1860 v Slovenskem Glasniku. Zakaj to navajam? Zato, ker je te tri pisarje in te tri zgodbe, novele ali kar koli že so mogoče primerjati. Ne toliko v literarnem, ampak v duhovnozgodovinskem smislu. Ta primerjava bi zahtevala več analiz, mislim pa, da bi bil rezultat približno tak, da je vrhunska izmed teh zgodb res samo Melvillova, kajti lik pisarja v njej ni postavljen samo na socialno ali psihološko raven, ampak ima globlji pomen, bodisi filozofski, teološki ali metafizičen. Akakij Akakijevič je bil pri Slovencih od vsega začetka silno popularen. Toda če danes preberemo *Plašč*, nismo tako zelo impresionirani, *Avguštin Ocepek* pa preseneča s svojo preprostostjo, vulgarnostjo in drastično surovostjo. Pri *Bartlebyju* se pokaže kontekst družbe, ki je liberalna, občutljiva, podložena s krščansko tradicijo, očitno kalvinistično ali kaj, vendar že toliko razprta, da sega onstran tega, ne ravno k Spinozi, to bi bilo pretirano, ampak vendarle odpira nove razsežnosti. Hkrati je razmerje med delodajalcem in delojemalcem v kontekstu liberalne in visoko razvite družbe precej drugačno kot v Gogoljevem *Plašču*, v katerem gre za svet vzhodnega despotsko-birokratskega sveta. Akakij Akakijevič ni skrivnostna, nedostopna oseba kot *Bartleby*, ampak je res revež, ki uživa v prepisovanju, in ko mu ponudijo malce boljše delo, ga odkloni, ker uživa samo v prepisovanju, potem pa uživa tudi v tem, da ima nov plašč, in seveda ga kraja tega plašča uniči in tako naprej. Pri Gogolju je namesto svobodne religioznosti Amerike, ki izvira iz kalvinizma in se verjetno izteka v deizem ali, nazadnje, celo v nekakšen ateizem, navzoče pravoslavje, to pa je pri njem, kot vsi vemo, rahlo

skrivenčeno z vraževerstvom in podobno. Znamenit je tisti pasus, ko se Akakij Akakijevič svojim sopisarjem smili, ko sočustvujejo z njim in se jim zdi, da govori iz njega stavek »Saj sem ti brat«, se pravi ideja bratovstva. To je seveda pravoslavje, to je drugačno duhovno ozračje kot v ameriškem *Bartlebyju*, to je druga linija, druga raven.

Kako pa je s Slovenci? To je bolj žalostna zgodba. *Avguštin Ocepek* je delo Frana Erjavca, za katerega ne vemo čisto dobro, kaj je bil po svoji duhovni držbi. Zrasel je iz katoliškega okolja, vendar mislim, da v njegovih delih katolištvo ni opazno, ker je že potisnjeno na raven liberalno-pozitivističnega doživljanja sveta. Res pa je, da je Avguštin Ocepek prav tak pisar kot Bartleby ali Akakij Akakijevič. Postavljen je v podobne položaje kot Akakij Akakijevič: služi kot pisar na davkariji, ampak res tako beden pisar, tako srečen, da lahko piše, da mu dajo celo malce povišice, vendar ga to ne obvaruje pred tem, da se njegovi tovariši, čisto drugače kot v ruskem Peterburgu, ne bi z njim poigrali na skrajno sramoteno in ostuden način, ko ga opijejo in mu potem nekako dopovejo, da je pri tem skoraj pobil dva policaja, nazadnje pa se še norčujejo iz njega, dokler mu načelnik oddelka iz usmiljenja vendarle ne nakaže, da sta policaja samo omedlela, da ne bodo prišli ponj in ga obsodili na smrt in tako naprej. To je pripovedovano brez vsake posebne ironije ali distance, na surovo drastičen način. Jasno, to ni raven Bartlebyja niti Akakija Akakijeviča. Se mi pa zdi, da se da iz te primerjave vendarle izvleči nekaj, kar ne govori samo o *Avguštinu Ocepku* ali o *Plašču*, ampak zlasti o ameriški zgodbi, ki je, ne vemo zakaj, nenadoma tako zelo pomembna, prav središčna, pa ne samo za literarne zgodovinarje, ampak celo za filozofe. To govori o tem, da se je v Ameriki sredi 19. stoletja dogajalo nekaj duhovno središčnega. Kakšno zvezo ima to z Ameriko danes, je težko reči, ampak to je neko središče, v katerem so že zbrani bistveni problemi modernega človeka. Ali svobodne volje, ali božjega, ali svetega, ali česar koli. Nekateri filozofi od Tineta Hribarja naprej bi to stvar





najbrž tako razlagali, čeprav ne izključujem možnosti, da se da ob *Bartlebyju*, tako kot ob Akakiju Akakijeviču in ob Avguštinu Ocepku, vsaj v literarni zgodovini uveljaviti socialnopolitična perspektiva. Ali je to upor ali ne, to je zdaj problem. In kam lahko pelje? Je to rušenje sistema? Katerega sistema? Socialnega sistema ali sploh sistema življenja? In ali to rušenje pelje samo v smrt? To so zanimiva vprašanja, ki verjetno tičijo v tej zgodbi.

**TOMO VIRK:** So dovoljene tudi kratke replike? Samu Kutošu. Najbrž zelo nerazločno govorim, zato bom še enkrat čisto na kratko ponovil, kar sem povedal prej, da ne bi bilo nesporazuma. Ne spomnim se, da bi na račun filozofskih interpretacij povzdignil literarnozgodovinske. Dvakrat sem celo izrecno navedel in poudaril, da za mojo razlago velja enako kot za vse druge, za katere, Samo, misliš, da sem z njimi polemiziral. Intimno lahko izdam, da je zgodbo v petih minutah nemogoče interpretirati in da sem si to interpretacijo izmislil z retoričnim namenom ravno zato, da sem lahko sebe vključil v seznam interpretov in da ne bi prišlo do tega nesporazuma. Moja poanta je bila samo v enem stavku – bom še enkrat povedal preprosto, ne tako ostro kot Gorazd, ampak, recimo, kot je on rekel, podobno preprosto. Naša običajna percepcija je, da ko kakega literarnega dela ne razumemo, posežemo po literarni zgodovini, filozofiji, literarni teoriji – vse te diskurze sem navedel kot enakovredne –, da bi si to pojasnili. Moj obrat pa je bil, si mislim, zelo podoben temu, kar je Gorazd potem skušal izpostaviti: ko teorija želi pojasniti svojo misel, poseže, Gorazd je rekel, po življenju, po življenjski zgodbi, jaz pa pravim, po literaturi.

Samo da ne bi bilo nesporazumov. Kakšna polemika? Saj sem sebe izrecno dvakrat uvrstil med te interprete, sam s sabo pa vsaj danes nisem želel polemizirati.

**VID SNOJ:** Tudi jaz bi rad repliciral na Samov pomislek, da je očitek filozofskim interpretacijam *Bartlebyja* – češ vsak interpret najde v zgodbi tisto, kar je sam iskal – preveč splošen oziroma abstrakten.

**SAMO KUTOŠ:** To zmeraj drži. S tem se sploh ne moreš ne strinjati.

**VID SNOJ:** Naj omenjeni očitek skušam pojasniti ob zgledu Agambenove interpretacije, o kateri si, Samo, sam rekel, da te izmed vseh najbolj fascinira.

Agamben začenja svojo interpretacijo z omembo dveh konstelacij, literarne in filozofske. Prvo, literarno konstelacijo ali ozvezdje, samo zariše: poleg Bartlebyja, pravi, to ozvezdje sestavljajo še Akakij Akakijevič, Bouvard in Pécuchet, Simon Tanner, knez Miškin in vratarji kafkovskih sodišč. Z literarnim ozvezdjem se potem ne ukvarja, se pa zato s filozofskim, ki ga tudi natančno izriše. Bartlebyjev lik torej v uvodnem ekspoziciji postavi v filozofsko ozvezdje in potem s samosvojo dramaturgijo uprizori nekakšno vojno zvezd, vojno med filozofijo in njeno nasprotnico teologijo.

Agambenov tekst se tudi meni zdi fascinanten. V marsičem me je poučil, in medtem ko me je poučeval, me je marsikdaj očaral. V njem gre za historiat metafizičnega problema, problema absolutne ali čiste zmožnosti biti, ki jo je filozofija od Aristotela prek Arabcev do Leibniza zagovarjala, teologija pa zanikala. Naj na kratko in necelovito obnovim: čista zmožnost biti, pravi Agamben, v skladu s filozofsko logiko implicira tudi zmožnost ne-biti. Če ne bi bilo ničesar drugega kakor zmožnost biti, bi to pomenilo, da bi možna bit enkrat prešla v resnično bit – in med zmožnostjo in dejanskostjo ne bi bilo več razlike. Zato mora ob zmožnosti obstajati tudi ne-zmožnost biti, to pa je seveda problem, če pomislimo na Boga Stvarnika. Ta bi tedaj moral izhajati tudi iz zmožnosti ne-biti, in če bi hotel ne-biti, bi v skladu s platonističnim filozofemom, da je zlo ne-bit, hotel tudi zlo in tako naprej. Zato je teologija po Agambenu spravljalna zmožnost biti pod nadzor stvarniške volje ... No, v tej konstelaciji, ki jo na nebu evropske metafizike vzpostavlja spopad med filozofijo in teologijo, pa se navsezadnje znajde tudi literarni lik, Bartleby. Znotraj nje Agamben interpretira Bartlebyjevo formulo, češ da pomeni neko vzdržnost, namreč vzdržnost tako od »da«

kot od »ne«, tako od biti kot od ne-biti. Bartleby se pri tem pokaže za popolno nasprotje Boga Stvarnika, se pravi za anti-stvarnika, figuro, ki s svojo formulo razstvarja, vrača to, kar se je, in tisto, kar se ni zgodilo – tj. kar bi se lahko bilo, pa se ni zgodilo –, v prvotno enotnost čiste zmožnosti biti.

Ampak kje je zdaj problem Agambenove interpretacije same? Bartlebyju iz Melvillove zgodbe podeli izredno pomembno mesto v filozofsko-teološkem obnebjju – vendar je problem v tem, da mi o Bartlebyju v tej zgodbi, o Bartlebyju kot literarnem liku, *ne pove čisto nič*. O Bartlebyju v *Melvillovi zgodbi* sploh ne govori. Agambenova interpretacija namreč Bartlebyja prestavi iz prostora in časa literarne pripovedi, iz njenega »kronotopa«, če uporabim Bahtinov izraz, iz New Yorka s srede 19. stoletja, iz pisarne na Wall Streetu daleč nad zvezde, v metafizični položaj, položaj antistvarnika. To pa ni položaj, v katerem bi ga srečevali v pripovedi. Bartleby na pripovedovalca odvetnika ne deluje tako vznemirljivo zato, ker bi kakor koli ali, recimo, *per negationem* spominjal na Boga Stvarnika, na njegovo odločanje med »da« in »ne«, med biti in ne-biti. Nasprotno ga ta med stenami Wall Streeta ves čas gleda, če hočete, v njegovi bedni kreaturnosti. Ko to pravim, nalašč rabim krščansko obarvan besednjak, in sicer zato, ker je tudi sam pripovedovalec prepoznavno krščansko ustrojen.

**SLAVICA BORKA KUCLER:** V *Zgodbi z Wall Streeta*, kot jo berem jaz, Bartlebyja sploh ni. Je le pripovedovalec, Bartleby pa se zreducira na formulo. Bartlebyja kot osebe ni. Ko se odloča, se dejansko ne odloča. Ko je videti, da izbira, kaj bi raje, se ne odloči za izbor, temveč za odpoved nečemu in s tem za zanikanje. Tako se njegov prostor izborov čedalje bolj oži, vse dokler ga ne zmanjka, tako da ni več česa izbrati in tudi življenja ni več. Tistega, kar bi Bartleby raje, sploh ni. Tisto, kar je, ni vredno pozitivne odločitve, tistega, česar ni, pa mu seveda nihče ne more ponuditi. Tu tudi karitativnost pripovedovalca nič ne pomaga!

Kdaj se lahko odločamo? Kdaj se oseba lahko odloča?

Kdaj oseba sploh eksistira kot oseba? Ko ima smisel. Ko v njeni zavesti obstaja vrednota, močnejša od zanikanja, vrednota, ki izbor omogoča. Jaz pa tu vidim vakuum smisla. Smisel življenja, nujna in bistvena razsežnost osebe kot enkratne biti, je amputiran. Zato tu ne vidim nobene povezave niti s Stvarnikom niti z antistvarnikom, ampak le z reminiscenco tiste absolutne biti, ki je definirana povsem arhetipsko, kot eno, samo v sebi mirujoče, nespremenljivo, absolutno ... In prav ta goli preostanek, čisti jedrni atom človeške biti, oropan vseh kvalitativnih razsežnosti, bi se lahko razodel kot Arhimedova točka, s katere bo svet vržen s tečajev. In dejansko mislim, da gre za to. Prav ta vakuum smisla in s tem človeške biti bo potegnil za seboj v praznino tudi Wall Street kot simbol brezčutne, na moči temelječe kulture Zahoda. Zakaj bi sicer avtor postavil Wall Street v podnaslov? Ko se znajdemo pred steno, vidita pot naprej le mistik in samomorilec – oba gresta direktno skozi, čeprav sta izbora poti povsem različna; vsi drugi bodisi perpetuiramo izpraznjenost sveta bodisi skušamo praznino zapolniti z dobrotelnostjo. Obe množici pa – vede ali nevede – vztrajata pred zidom in ga s tem priznavata ter omogočata.

V takšnem branju se Bartleby torej razodene kot najšibkejši člen, ki zmore – povsem nehote – vreči svet s tečajev. Kaj pa mu sploh preostane? Vztrajanje v neki le na videz človeški biti, pri ohranjanju formule, pa še ta se oži in oži. Korak za korakom je zavrženo vse, kar je odvečnega. Najprej v besedi, potem v delovanju (ali bolje: odpovedi delovanju, saj delovanju ni mogoče podeliti nikakršnega smisla več!). Sistem se – kot ponavljanje vzorca – še nekaj časa ohranja, a le po inerciji, potem pa je lepega dne tudi ta odveč. Rez za rezom je odstranjeno vse, česar »raje ne bi«. Tisto, kar še spominja na nekaj človeškega, se oži do trenutka, ko je tudi prehranjevanje dojet kot del vzorca in postane odveč. Tako se konča še poslednji vzorec – fizična prisotnost. Človek, oropan celosti in dostojanstva, utemeljenega v enkratnosti osebe, je izpričal svoj NE razčlovečenosti in »stopil skozi zid«.

Tako sama berem to zgodbo. Sicer pa nam po človeka kot utelešenje vakuuma človeškosti, ni treba k Melvillu. Vsak dan prehajajo skoz zid mnogi, oropani smisla, in drugi, ki so jim vakuum zapolnili z nadomestki, ljudje bombe, ki hkrati s seboj pošljejo na »ono stran« še veliko drugih. Sence Wall Streeta so povsod. Imamo še možnost izbirati med »raje ne bi« in polnostjo življenja?

**MLADEN DOLAR:** Mogoče bi vseeno rekel nekaj besed. Razne stvari so bile navržene, na vse ne morem replicirati. Ena nit je bila očitno ta, ki jo je v najbolj zaostreni obliki formuliral Gorazd: kakšen je status interpretacije, s kakšno pravico interpretiramo, od kod metadiskurz, zakaj, kako se sploh lahko podamo v to, da na ta način govorimo o Bartlebyju.

Najprej dodajam dve kratki pripombi. V zborniku sem si močno želel imeti še kakšno čisto literarno interpretacijo. Kar nekaj sem jih prebral, vendar so bile tiste, ki so se mi zdele dobre, predolge – najboljša se mi je zdela interpretacija Dana McCalla *The Silence of Bartleby*, 200 strani debela knjiga, a se ni dalo najti odlomka, ki bi bil primeren; tiste, ki bile primerne dolžine, pa se mi niso zdele dovolj močne. Zanesljivo obstajajo literarne interpretacije, ki bi si zaslužile vključitev v zbornik, vendar to, da jih v njem ni, pač izhaja iz moje nevednosti. Interpretacij je cela gora, lahko sem jih pregledal le nekaj. Vedno gre za kompromis s tem, kar je dosegljivo in kaj človek uspe in utegne narediti.

Dodal bi še, da je v zadnji številki Problemov izšel precej obsežen tekst Jean-Jacquesa Lecercla, ki ima naslov *Pragmatika interpretacije* in ki se po mojem zelo dobro loteva načelnih problemov, namreč kako se sploh lotiti interpretiranja, kaj pomeni interpretirati, kateri so modeli in pasti. Lecercl je sicer profesor angleške književnosti na univerzi v Nanterreu, napisal pa je načelen metodološki tekst, ki vzame dva zelo kratka primera, Grahama Greena in Johna Bartha, kot hiter zgled za možnosti interpretacije.

Glede statusa same interpretacije. Mislim, da ne moremo, da ne bi interpretirali. Mislim, da je v vsakdanjem

življenju, v literaturi, povsod nenehno naša usoda ta, da interpretiramo. Tudi zgodbe, ki jih piše življenje – nemalokrat se zgodi, da kdo pove nenavadno zgodbo, potem pa se vname enourna debata o njej, vsakdo ima takoj svoja videnja, interpretacije, dodatke, zgodba ga spomni na sorodne zgodbe. Bolj ko je zgodba fascinantna in nenavadna, bolj se razplamti diskusija. Kar naprej smo neprofesionalni interpreti, vselej smo v situaciji, ko interpretiramo. In ne vem, katere zgodbe so tiste, ki ne bi terjale interpretacije in ki nekako že ne bi vsebovale interpretacije. Vzemimo mitologijo, vzemimo štiri knjige Lévi-Straussovih *Mitologik*, ki se ukvarjajo s približno tisoč miti južnoameriških Indijancev. Kaj je poanta te knjige? En mit je interpretacija drugega. Nobenega ne morete razumeti samega zase. Ne morete prebrati enega mita, pa vedeti, kaj bi to bilo, ga primerno umestiti. Imeti morate verigo mitov, kajti vsak od teh mitov interpretira druge. Mitologija ameriških Indijancev je neskončna veriga interpretacij. Eni interpretirajo druge. Miti ne počnejo drugega kakor to, da eni prepisujejo druge, se vzajemno interpretirajo. In tudi človek, ki se profesionalno ukvarja s tem, da jih razlaga, ne more storiti drugega, kot da sledi verigi interpretacij skoz mite.

Vzemimo literaturo. Interpretacija se ne začne s tem, da interpret poskuša nekaj reči o literarnem delu. Veliko literarnih del, v zadnji instanci nemara vsako, je že samo-interpretacija, že vsebuje nekatere oblike interpretacije. Vzemite velikega literarnega kritika, najslavnejšega junaka evropskega romana, don Kihota. Kaj počne don Kihot? Bere viteške romane, je literarni kritik. Na določen način jih razume, iz njih potegne določeno držo, določeno poanto, določen tip branja, ponudi določeno mrežo branja, branja literature in branja sveta, na katerega se literatura domnevno nanaša. Skratka, interpretacija se je začela že v sami knjigi, na neki način je to knjiga o branju, o tem, kako naj se bere ali ne bere in kaj lahko iz tega potegnemo. Tudi pri Bartlebyju se interpretacija začne že v sami noveli. Celotna novela

je interpretacija, ni drugača kot interpretacija Bartlebyjeve geste. Popolnoma se strinjam s tem, da brez pripovedovalca ni pripovedi, pa ne samo v tavnološkem pomenu, da brez pripovedovalca ni nobene pripovedi, ampak tudi v tem pomenu, da brez tega pripovedovalca ni te pripovedi, kajti če bi se pripovedovalec postavil na stališče, da je treba takega človeka, kot je Bartleby, po hitrem postopku vreči čez prag, tudi zgodbe ne bi bilo. Se pravi: če ne bi imel pripovedovalec sam te senzibilnosti, te dvojnosti v sebi, da ravna hkrati kot predstavnik Wall Streeta, hkrati pa v skladu s čisto drugimi človeškimi merili, ki se opirajo na njegovo razumevanje, interpretacijo krščanstva. S sočlovekom v taki situaciji torej ne ravna le kot finančnik iz Wall Streeta – v njem je dvojna narava, sta dve duši v enih prsih. Zato sploh obstaja ta zgodba in to je zgodba njegove spremembe. Tisti, ki se res spremeni, tisti, ki potegne iz zgodbe nauk, ki se mu življenje dejansko spremeni, ko interpretira lik Bartlebyja – je on.

Naj dam še drug drastičen primer notranje interpretacije, Kafkov *Proces*. Imate slovito parabolo »O postavi«. Vendar imate tudi celo poglavje, ki vsebuje pogovor z duhovnikom, v katerem Josef K. in duhovnik podasta detajlno branje, detajlno interpretacijo te parabole. Kafkova parabola je seveda še ena zgodba za življenjski projekt, doktorate in tako naprej, še ena zgodba, ki je sprožila neskončen plaz samo okoli tega, kako interpretirati tisto pičlo stran in pol. Vendar se je interpretacija začela že v samem romanu. Mislim, da nismo šele mi tisti, ki interpretiramo, interpretacija je na neki način vsebovana že v sami literaturi. In kaj pomeni intertekstualnost, medbesedilnost drugača kot to, da neka literatura bere, prepisuje, interpretira drugo literaturo? Ne vem, kako bi drugače literatura nastajala, kot da literarna dela kritično berejo prejšnja literarna dela. Spreminjajo jih, nekatere stvari vzamejo iz njih, druge zavržejo, kar koli. Se pravi, interpretacija je naša usoda.

Ali je filozofska interpretacija boljša ali slabša od drugih, ali se je literature bolje lotiti na literarnokritičen način?



Po mojem je, prvič, vsaka interpretacija nasilje. Ni interpretacije, ki tekstu ne bi delala nasilja. Vsaka interpretacija vzame iz teksta samo nekatere elemente. Edina prava, zvesta interpretacija je tista, ki jo je dal Pierre Ménéard o *Don Kihotu* v sloviti Borgesovi noveli, to je zvesta interpretacija *Don Kihota*. Popolnoma se drži teksta, vendar je hkrati zelo ustvarjalna in odpira vprašanje, ali se je sploh mogoče zvesto držati teksta. Vsaka interpretacija je nasilje, vsaka interpretacija stori silo tekstu. Tisti trenutek, ko ne sedimo nemo in preplavljeni z učinkom, ki ga ima umetnina, literarno delo (ali ki ga ima zgodba, ki jo nekdo pripoveduje), tisti trenutek, ko odpremo usta, nekako posežemo v to, kar se je zgodilo. Posežemo na način, ki tej stvari ni več zvest, ker vzame samo nekatere stvari, ene poudarimo, druge zanemarimo, vsakdo uporabi nekaj. In mislim, da je dobro, da je tako. Dobro je tako. Literarno delo živi skoz to, da ga čim več ljudi na čim več načinov uporabi, bere, dela nasilje, razume, ne razume. Zelo produktivne interpretacije lahko temeljijo na nesporazumu. Tudi nerazumevanje neke zadeve lahko proizvede nov moment, moment resnice. Aristotel v filozofiji ni razumel Platona, vendar je prav prek svojega nerazumevanja proizvedel nekaj drugega. Obstaja tisoče bolj zvestih in natančnih interpretacij Platona, ampak nobeden od njihovih avtorjev ni Aristotel. Sámó nerazumevanje ni nekaj, česar bi se morali bati, če porodi nov moment, če lahko dejansko proizvede nekaj novega, če proizvede misel.

Končujem s tem: misel je nekaj zelo redkega. In zato ne mislim, da ima nad mislijo posest ali kakšen privilegij bodisi filozofija, bodisi literatura, bodisi znanost ali katera koli druga človeška dejavnost. Misel vznikna zelo zelo redko v različnih človeških dejavnostih in mislim, da filozofija ni ne boljša ne slabša od česa drugega. Obstajajo pa interpretacije, ki so močne, ki nam dajo misliti, ki dejansko proizvedejo moment resnice, na drugi strani pa neskončno morje takih, ki tega momenta nimajo, naj bodo filozofske, literarne ali kakršne koli.

**NIKE KOCIJANČIČ POKORN:** Ena od pomembnih interpretacij je tudi interpretacija, ki se kaže v prevodu slovenske prevajalke Polone Glavan. Ali ste vplivali nanjo in skušali s svojo interpretacijo oblikovati njeno? Ali je bil izbor prevedka »Raje bi, da ne« njena odločitev? Zdi se mi namreč, da bi mnogi anglisti, na kar je opozoril že Tomo Virk, po vsej verjetnosti izbrali »Oprostite, ne« ali pa »Če se le da, ne« ali kaj podobnega. Koliko se v prevodu čuti vaš vpliv?

**MLADEN DOLAR:** To je res, jaz sem krivec za redakcijo prevoda. Kar je opomb in popravkov, dodatnih sugestij in tako naprej, jih vzamem vse sam na svojo dušo. Razen nekaj malenkosti je bila pomembna le dilema, kako prevesti ta stavek. Prevajalka ga je prevedla z »Raje ne bi«. In tu nastane velik problem, že v angleščini je problem. Redkokdo bi pogovorno rekel: *I would prefer not to*. Splošna angleška pogovorna fraza je *I'd rather not*. Se pravi, da Bartleby ne rabi priročne pogovorne formule, ampak malo zavito in komplicirano reč ...

**NIKE KOCIJANČIČ POKORN:** Pa še igra se z njo. Govori *I prefer not to* in pri tem poudarja *prefer*.

**MLADEN DOLAR:** Deleuze celo pravi, da je fraza agramatikalna. To ni res, vsekakor pa ni prva in najbolj navadna angleška fraza. In samo dejstvo, da je ta stavek *convoluted*, kot se reče v angleščini, torej zaviti, je tisto, kar ustvarja učinek, ki ga je neki interpret imenoval *the perfect yes and no*; Bartleby namreč hkrati reče »ja« in »ne«. Nekako drži vago med »ja« in »ne«. In po nekaj diskusijah in premislekih – tu je imela besedo tudi Alenka Zupančič, ki to utemeljuje v svoji interpretaciji – smo prišli do tega, da bi *convoluted* naravi Bartlebyjeve formule in uravnoveženemu razmerju med »ja« in »ne« morda lahko prišli bliže, če uporabimo daljši stavek: »Raje bi, da ne.« Ta stavek se začne tako kot v angleščini, skratka, v nekem pozitivnem modusu, *raje bi*, potem pa v drugi polovici pravi *da ne*. V tem stavku obstaja neki notranji ritem ali tehtnica, nekaj, za kar prav dobrega prevoda ni. V angleščini ima stavek popolno simetrijo, na

sredini je dvozložnica in na vsaki strani dve enozložnici. *I would* (kot pozitivnost) *prefer* (kot nosilni glagol) *not to* (kot negacija). Stavček ima ritem, uravnoteženost, ki jo je v drugem jeziku zelo težko ujeti.

**JANEZ KOMAN:** Rad bi postavil še eno vprašanje o prevodu. Pozornost mi je zbudil izraz *dead wall*, saj dobesedni prevod »mrtva stena« v slovenščini zveni nenavadno. Zanimivo bi bilo poznati razloge za to prevajalkino odločitev. Prizorišče, opisano z različnimi prostorskimi pomeni, se namreč zdi pomemben element zgodbe (gre za stopnjevanje od začetne dispozicije: New York kot novodobni »center« sveta, Wall Street, mesto nebotičnikov – nekakšna *axis mundi*, prepredenost s stenami in pregradami, vendar tudi z ozkimi jaški »svetlobe«, ki slabotno preseva od zgoraj, kot skozi nekakšno kupolo ...). *Dead wall* navadno prevajamo s »slepo steno«, prevajalka pa ostaja pri dobesedni predstavitvi izraza. Kaj je odločil razlog za to?

**SAMO KUTOŠ:** To je tako kot pri *The Dead Letter Office*.

**MLADEN DOLAR:** Jaz tega nisem popravljaj, to je bila prevajalkina rešitev. V zgodbi se ponavlja zveza *dead wall reveries* in neka semantična os besede *dead* sega skozi celotno zgodbo.

**JANEZ KOMAN:** »Slepa stena« v slovenščini napotuje na pomenski sklop praznine, končnosti, nepredirnosti, zaslepljenosti in slutnje (ne-videnja, ne-vedenja, ogroženega upanja, pasti – podobno kot pri »slepi ulici«), na to, da onstran je »nekaj« (ali pa »nič«). Zdi se, da je uporabljena metafora nepredirne masivnosti opeke, kamna, arhitekture, zgodovine nujna za uprizoritev posebnega vzdušja, ki se nezadržno zaostruje in tudi končuje z neznošno bližino stene (skrčen v položaju zarodka, nepremično zazrt v kamnito steno –).

**MLADEN DOLAR:** Tekst ima zanesljivo močno arhitekturno scenografijo ...

**JANEZ KOMAN:** Opis posebne sestave prostora, ki je v pisarni dodeljen Bartlebyju, ni določen le z »zeleno zlozljivo pregrado«, ampak se motiv prazne, »slepe« stene v besedilu



ponavlja s stopnjevanjem v različnih povezavah.

**MLADEN DOLAR:** Arhitektura je zelo pomembna pri tem, kako je opisana pisarna in kako so zidovi čedalje bliže, metafora Wall Streeta pa je sploh ključna. Pomemben je tudi način, kako je na koncu postavljena scenografija egipčanske grobnice.

**JANEZ KOMAN:** »Prostorski« opisi ne le v tem, ampak tudi v drugih Melvillovih tekstih vpeljujejo nekakšen šamanistični kozmos (o njem govori Jean Clottes in J. David Lewis-Williams v knjigi *Šamani iz prazgodovine*). V njem na videz čudaška oseba (šamani so po videzu nekaj posebnega) z vedanjem, ki je za navzoče nerazumljivo, odpira slutnjo nečesa drugega. V zgodovini so pisarji vzpostavljali civilizacije z metriko, klasifikacijo, pisavami in zakoni, vendar metrični svet ne pomeni celega sveta; je še neki drug svet, kamor v šamanističnem smislu odpotuješ in se potem vrneš z druge ravni, da bi »ozdravil« skupnost. Bartlebyju ta vrnitev ni uspela (morda se ni hotel vrniti in je drugim prepustil občutek krivde zaradi ne-verjetja v nekaj »drugega«, v spremembo). Vera, ki jo predpostavlja potovanje »drugam«, je po svojem ustroju odprta stava, ki ne more izhajati iz gotovosti, saj nihče ne ve vnaprej, kako bo tam, kamor šele odhaja. Skratka, obstaja še nekaj drugega kot »znani« svet, vendar kar zadeva preseganje tega sveta, vedno ostajaš v potencialnosti; odločitev izhaja iz danega, znanega okolja in meri k ne-gotovosti tistega, v kar upaš.

V tem smislu bi lahko prosto interpretiral, da je Bartleby vstopil v šamanistično posredovanje: vztrajal je v neznosni bližini meje (*dead wall*) in nam izmeril stopnjo svobodne volje, ki naj se ne bi ustavljala v plitvinah gotovosti.

**PAVEL FAJDIGA:** Kaj naj rečem? Pozno je, *raje bi* ne sklenil večera. Vabim vas, da pogovor sklenemo s kozarcem vina.



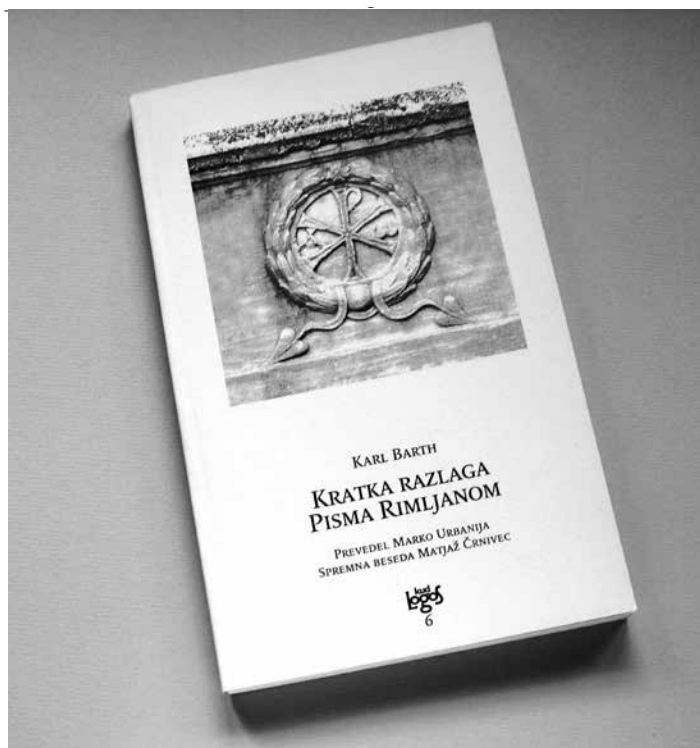


Izhodiščno vprašanje za razpravljanje ob knjigi  
Karla Bartha  
*Kratka razlaga Pisma Rimljanom:*

»Je predvsem obsojeno pobožno, moralno meso?«

Uvajalca večera  
MATJAŽ ČRNIVEC IN GORAZD KOCIJANČIČ

9. februar 2006



Karl Barth  
*Kratka razlaga Pisma Rimljanom*  
Prevedel Marko Urbanija,  
spremno besedo napisal Matjaž Črnivec  
Ljubljana: KUD Logos, 2002



## IZBRANI ODLOMKI

»Ne sramuje« in ne boji se vsega Rima, ker je evangelij sam *moč*, *Božja* moč in torej absolutno najvišja moč. To bo Pavel odločno poudarjal prav do 15,13. Pripomnimo, da ne govori o svojem prepričanju ali izkustvu te moči. Dalje pripomnimo, da ne pravi, da evangelij *ima* to moč (kot da bi je lahko tudi ne imel). Pokaže – privaditi se moramo, da tako govori apostol – da evangelij taka moč *je*. Stavek pomeni: je Božja vsemogočnost. Torej nobena moč poleg ostalih moči, nobena moč, ki bi jo vsaj od daleč lahko primerjali z drugimi močmi, nobena moč, s katero bi lahko tekmovala kaka druga moč, ampak moč, ki je nad vsemi močmi. Njihova meja je in vlada vsem. To je evangelij. [Str. 36, komentar *Rim* 1,16]

Človeška religija kot taka, v svoji dosledni drugačnosti od vere v Božje razodetje, namreč vedno nastaja in obstaja v tem zamenjevanju: v napačnem zaupanju vase. Človek hoče sam od sebe določati, kdo in kaj Bog je. Njegovo delo je torej lahko samo tisto zamenjevanje, samo malikovanje. To lažno zaupanje vase je dejanski predmet Božje jeze. Prav v njem je namreč človekovo oporekanje Bogu. To je tisto, kar je mišljeno v Božji obsodbi človeka in kar ta obsodba zadene. Odločilno in v bistvu samo to. Vse, kar Pavel zdaj (v. 24–31) še navaja, »naravne« grehe in grehe »proti naravi«, izrecno imenuje »prepuščanje« (v. 24.26.28), s katerim Bog odgovarja temu temeljnemu človekovemu oporekanju, njegovemu pravemu, pobožnemu grehu. S tem da človek zagreši pobožni greh, ga Bog prepusti samemu sebi. [Str. 45, komentar *Rim* 1,23]

[...] ali smemo vztrajati, ali je morda celo zaželeno, da vztrajamo v grehu, da hočemo greh, ker smo pač v milosti in bo torej milost kot zmagoslavje nad grehom toliko bolj mogočna, toliko bolj veličastna? [...] Prav samo kot to, kar je »daleč«, se more nespametna trditev, ki tiči v tem vpraša-

nju, tu spet in spet pojavljati. V določeni meri nakazuje, da obstaja neposvečen človek, ki bi rad z neposvečenimi ušesi poslušal evangelij, ga z neposvečenimi ustnicami sprejemal in ponavljal. Vendar je evangelij človekova posvetitev in prav evangelija pod nobenim pogojem ne smemo tako poslušati in podajati; torej tudi ne smemo tako spraševati. To vprašanje vendar govori o grehu, v katerem človek hoče vztrajati, in o milosti, ki bi jo človek s svojim ravnanjem, namreč z vztrajanjem v grehu, hotel še povečati. To pa ni niti greh, ki bi ga evangelij sodil in odpravil, niti milost, ki bi jo evangelij podaril. Tako spraševanje, zavestno ali nezavedno, je žalitev evangelija. Vprašanje je omembe vredno in zanimivo samo zato, ker v svoji popolni nespameti kaže, da je bil oznanjen pravi evangelij in da je trčil ob neposvečenega človeka. Vedno, kadar se to zgodi, kadar se pojavi to vprašanje, se razodene neposvečenost človeka, ki posluša evangelij, v tem, da se hoče s tem vprašanjem otresti evangelija. Vznik tega vprašanja bi mogli označiti prav kot merilo pristnosti vsakega oznanjanja evangelija. Kjer pride do pristnega oznanjanja, norci gotovo postavijo to vprašanje. Kjer ga ne postavijo, lahko vsaj sklepamo, da je bilo oznanjevanje nekaj popolnoma drugega kot evangelij. Evangelij, ki ga ne bi žalilo tako vprašanje, bi težko bil pravi evangelij. To vprašanje tu stoji dvakrat, kot je stalo že v tretjem poglavju, tako rekoč kot sporočilo: »na dan je prišel pravi evangelij,« in obenem kot svarilo: »tako, kot se to vprašanje kaže v vboklem zrcalu, tak evangelij prav gotovo ni.« V evangeliju gre za posvetitev prav tega neposvečenega človeka, ki more tako vprašati, ki tako mora vprašati. [Str. 83–85 komentar *Rim* 6,1 sl.]

Iz tega bivanja pod postavo greha in smrti se človek sam *ne more* iztrgati. Pomislimo, kako oba odlomka v. 7–12 in v. 13–23, a tudi pogled nazaj na celoto v v. 24–25 obvladuje beseda »jaz«. Nobenega stavka ni, ki bi se začel s to besedo in bi z njim lahko opisali človekovo osvoboditev. Prav krščanski »jaz« mora formalno izpovedati svojo lastno uje-

tost, raztrganost, kot kaže nenavadna vrstica 25, ki Jezusa Kristusa izpoveduje kot svojega osvoboditelja. Prav tisti, ki se izreče za Jezusa Kristusa, bo vedel: *jaz* ne bom greha, *jaz* ne bom izkrivljanja postave z grehom, *jaz* ne bom življenja čudnega svetnika, ki bi hotel biti kot Bog in mora prav zato umreti pri živem telesu – *jaz* sam iz sebe vsega tega nikoli ne bom pustil za seboj. Sem in živim v mesu, sem in ostajam v tem bitju in žitju (v. 11), podvržen postavi greha in smrti. Nobene poti ni, ki bi se začela z *jaz* in se nato nekje končala z odrešenjem in svobodo. Vendar vrstice 1–6 kažejo, da obstaja druga pot, ki se začenja z Jezusom. Na njej je prav tisti človek, ki je podložen tisti postavi, usmrčen; ne v svoji smrti, ampak v smrti Jezusa Kristusa. Usmrčen, torej osvobojen sebe samega, da živi drugemu, ki je vstal od mrtvih (v. 4). Kot osvobojen brezpogojno pripada jazu drugega, Božjega Sina. V novem bivanju Duha (v. 6) služi *Božji* postavi (v. 25). [Str. 104, komentar *Rim* 7,24–25]

Obsojen je človek, ki kot Adamov otrok dela to, kar dela Adam. Obsojeno je vse *meso* kot človekova narava, v kateri biva greh. Predvsem je obsojeno *pobožno, moralno* meso, človek, ki Božjo postavo prikroji in prelomi s tem, ker iz nje povzame, da se mora sam pred Bogom opravičiti in posvetiti za Boga. Prav njega obsodi Božja postava, ki jo je priredil in prelomil, saj je tudi kot taka še naprej resnična in deluje. Postava mu zapoveduje, naj se drži milosti, a on jo zavrača. Namesto nje si hoče z izpolnjevanjem ukazov črke (7,6) sam pridobiti blaženost. S tem *je* že obsojen in lahko le še živ umre.

Za tiste pa, »ki so v Kristusu Jezusu,« ni obsodbe, pravi 8,1. Vse 8. poglavje nas bo poučilo, da je ta obsodba človeka postala nična s tem, da se Bog v evangeliju z izkrivljanjem in prelamljanjem svoje postave sooči tako, da jo v Jezusu Kristusu kot svojo postavo na novo in šele zdaj zares vzpostavi. Z Jezusom Kristusom ji je pridobil spoštovanje in pozornost, ki ji pripada. Njegova zavržena milost torej slavi zmagoslavje pri vsakem in *za* vsakogar, ki veruje v Jezusa Kristusa. Teh,

ki verujejo v Jezusa Kristusa, ne osvobodijo le postave greha in smrti, ampak – tako bomo slišali pozneje – jih osvobodijo tudi za življenje v poslušnosti (v. 12–16), upanju (v. 17–27), nedolžnosti (v. 28–39). Z eno besedo: za življenje v *Duhu*, za življenje v podložnosti svoji *milostni* volji. To je četrta razlaga stavka v 1,16 o Božjem vsemogočnem *delu rešitve* za vsakogar, ki veruje, ali četrta razlaga stavka v 1,17: tisti, ki je po svoji veri pravičen, bo v moči svoje vere *živel*. Ta četrta in zadnja razlaga pravi prav to: Bog z evangelijem Jezusa Kristusa vzpostavi svojo postavo tako, da tistemu, ki veruje v Jezusa Kristusa, da svojega *Duha* in z Duhom že *tu* in *zdaj* pravično, nedolžno in blaženo *življenje*, ki ima v sebi obljubo, da je večno življenje. S tem je potrjena razglasitev verujočega za pravičnega, s tem je dopolnjena sprava, posvetitev, osvoboditev človeka: v vzpostavitvi Božje postave, v vladanju njegovega Duha. [Str. 105–106, komentar *Rim* 8,1 sl.]

---

## POGOVOR

**VID SNOJ:** Dober večer, lepo vas pozdravljam namesto Pavla Fajdige, ki navadno vodi večere Philologosovega cikla. Je na zasluženem dopustu.

Dovolite mi najprej nekaj besed o piscu knjige, o kateri bo nocoj tekel pogovor, in o njegovem delu. Karl Barth velja za najpomembnejšega protestantskega teologa po Friedrichu Schleiermacherju oziroma za enega izmed najpomembnejših, če ne celo najpomembnejšega protestantskega teologa v 20. stoletju sploh. Takšen sloves si je pridobil zato, ker je korenito pretrgal s tako imenovano liberalno teologijo, ki se je v protestantizmu razmahnila v 19. stoletju in pomeni, zelo na kratko rečeno, prenos razsvetljenskih načel oziroma emancipacije človeka na področje teologije. Z njo je pretrgal v spisu, s katerim je zaslovel, to pa je bil njegov prvi komentar k Pavlovemu *Pismu Rimljanom*. V tem komentarju, ki ga je napisal leta 1918, torej ob koncu prve svetovne vojne, in potem korenito predelanega izdal leta 1921, je zasnoval tako imenovano teologijo krize oziroma dialektično teologijo, kot jo je pozneje poimenoval eden izmed njegovih privržencev, prav tako pomemben protestantski teolog in biblicist Rudolf Bultmann.

Za kaj gre pri Barthovi teologiji krize? V tej zvezi moramo »krizo« misliti izhajajoč iz grške besede *krísis*, iz njenega prvotnega pomena, pomena razločitve; Barthu gre namreč v prvem komentarju *Pisma Rimljanom* predvsem za razločitev med Božjim in človeškim. Bog je zanj ta, ki je *totaliter aliter*, oziroma *der ganz Andere* ali, po slovensko, »povsem Drugi«, Tisti, ki je z ontološkim prepadom ločen od človeka. Tako se človek s svojim emancipacijskim projektom znajde pod sodbo – in »sodba« je drugi pomen grške besede *krísis*, tisti, v katerem se ta beseda najpogosteje pojavlja v Novi zavezi.

*Pismo Rimljanom* je bilo že za Luthra izredno pomemben tekst, saj zgoščeno podaja evangelijski nauk in je med

novozaveznimi knjigami nemara najboljši predložek za krščansko razumevanje Stare zaveze. Barth se je k njemu vrnil na začetku druge svetovne vojne. Spet se ga je lotil za predavanja, ki jih je v zimskem semestru leta 1940/41 imel na fakulteti v Baslu. Pozneje je na podlagi osnutkov za ta predavanja spisal svoj drugi komentar k pismu, ki ga je v knjižni obliki izdal leta 1956. Ta drugi komentar je tudi preveden v knjigi z naslovom *Kratka razlaga Pisma Rimljanom*, ki je sploh prvi prevod kakega večjega Barthovega dela v slovenščino.

Vendar drugi komentar, kot poudarja Barth sam, ni izvleček iz prvega, ampak v marsičem nov poskus razlage. O njem bosta spregovorila nocojšnja ekspozitorja, Matjaž Črnivec, pisec spremne besede v Barthovo knjigo, in Gorazd Kocijančič.

**MATJAŽ ČRNIVEC:** Že Vid je povedal stvari, ki sem jih mislil omeniti na začetku, tako da se bom navezal kar na njegovo uvodno predstavitev.

O Karlu Barthu je bilo v slovenskem prostoru že nekaj povedanega, prevedenega pa, kot smo slišali, bolj malo. Rad bi opozoril na knjigo Marka Kerševana *Vstop v krščanstvo drugače*, ki je izšla leta 1992. V tej knjigi gre pravzaprav za povzetek Barthove teologije. Vendar razen krajših tekstov in pisemske polemike ni bilo prevedenega nič.

O Barthu vsekakor lahko rečemo, da je mislec, ki je še zlasti zaznamoval teologijo 20. stoletja. Hkrati je bil zelo kontroverzen, vztrajal je pri nekaterih spornih pozicijah in močno zagovarjal nekatere provokativne trditve. Preden grem konkretno k tem stvarim, bi bilo o njem morda dobro povedati še malo več.

Njegov pomemben teološki dosežek je, recimo, to, da je v svojem monumentalnem delu *Cerkvena dogmatika* (ostalo je nedokončano, gre pa za zelo obširno delo, saj obsega nekaj tisoč strani) čisto na novo postavil metafizični sistem, ki se bistveno razlikuje od prejšnjih evropskih metafizik in ga delno lahko primerjamo s patristično mislijo. Nenavadna

lastnost tega sistema je njegovo središče. To ni noben »temelj obstoja«, nobeno »obče« ali »absolutno bivajoče«, ampak *oseba*, in sicer oseba *Jezusa Kristusa*. V tem se lepo vidi Barthova zavezanost evangeliju, tudi škandalu evangelija. Na mesto, kjer so bile prej abstraktne kategorije, mirno postavi osebo z vsemi konkretnostmi, ki spadajo k njej.

Nadalje bi bilo dobro omeniti, da je Barth kot teolog spet začel izhajati iz teologije Svete Trojice, Božjega Trojstva. Za krščansko teologijo v stoletjih do Bartha se zdi, da skoraj ni vedela, kaj bi s tem ostankom preteklosti, čeprav se ga je trudila nekako razlagati, opravičevati in pojasnjevati. Za Bartha pa je značilen povsem nasproten pristop: Trojico vzame za izhodišče celotne teologije. To je zanj referenčni okvir, paradigma, v kateri se šele lahko dogaja kakršen koli krščanski govor.

Dobro bi bilo povedati tudi kaj o njegovi družbenonazorski, socialni usmerjenosti, o kateri se je sicer dosti govorilo, pa o njegovem razmerju do nacizma, do komunizma in tako naprej. Nekateri razlagalci ga ustrezno razumejo kot predhodnika krščanske anarhistične misli. Krščanski anarhizem je zelo samosvoj način mišljenja, delno bi lahko rekli tudi politična opcija, čeprav politična le v tem pomenu, da je apolitična, saj zavrača vse – tako levičarske kakor desničarske – politične rešitve in kaže, da so v temelju nemogoče. Zanimivo pa je, da Barth sam to počne ob pomoči evangelija, na temelju Kristusa. Sporočilo o Kristusu kaže, da so politične opcije, s katerimi se soočamo v sodobnem svetu, v temelju nemogoče – vsaj s krščanskega stališča, se pravi tako, da bi jih kristjani lahko zagovarjali.

Naj še omenim, da nekateri avtorji v Barthovi filozofiji oziroma teologiji – zlasti v njegovem prvem komentarju *Pisma Rimljanom* – vidijo pomembne vzporednice s postmodernim mišljenjem. Graham Ward je napisal knjigo *Barth, Derrida in jezik teologije*, v kateri prodorno primerja deli obeh mislecev in odkriva vzporednice med Barthovo teologijo, ki je v temelju pač teologija, in Derridajevo filozofijo.

Da pa bi se približali nocojšnji témi, moramo spregovoriti o Barthovem komentiranju *Pisma Rimljanom*. Kot smo slišali, se je tega lotil večkrat. Prvič je njegov komentar izšel leta 1918, potem pa je za drugo izdajo leta 1921 ves tekst popolnoma predelal (tako se je sam izrazil). Ko govorimo o njegovem prvem komentarju *Pisma Rimljanom*, pravzaprav mislimo na izdajo iz leta 1921; tiste iz leta 1918 se najbrž sploh ne da več dobiti, razen v kakih antikvariatih. Potem imamo še knjigo, ki je prevedena v slovenščino: to je *Kratka razlaga Pisma Rimljanom*, ki je izšla v petdesetih letih, nastala pa je med drugo svetovno vojno.

Vsekakor je prav, da se najprej ozremo na prvo Barthovo knjigo. To je bil njegov prvi pomemben tekst, v katerem je – verjetno tudi sam pri sebi – zelo drastično obračunal z nekaterimi postulati v tedanji teologiji, pa tudi v drugih humanističnih vedah. Kontekst je bil, kot smo že slišali, protestantska liberalna teologija v Nemčiji, ki ji je na začetku tudi sam pripadal. Bil je učenec Adolfa von Harnacka, enega izmed poveljnih predstavnikov te šole. Pomemben zunanji dogodek, ki je zelo vplival na Bartha, je bila prva svetovna vojna, ki ga je – tudi osebno – zelo prizadela. Drug zunanji dejavnik pri nastajanju knjige pa je bilo to, da je ravno končal študij teologije in začel s pastoralno prakso. Njegov cilj je bil, da z znanjem, ki si ga je pridobil med študijem, pomaga ljudem v majhnem industrijskem mestu. Bil je torej soočen z nalogo, kako sporočilo o Božjem kraljestvu prenesti ljudem. In ob težavah, ki so se mu kazale pri stiku s konkretno realnostjo industrijskega mesta, še bolj pa z začetkom prve svetovne vojne, ko so ji njegovi častiti profesorji izrekli podporo (kot teologi so podpisali izjavo, v kateri so vojno podprli), se je njegov svet močno zamajal. Takrat je začel razvijati teologijo, ki se imenuje diastatična oziroma dialektična teologija, teologija krize. Zaradi tega je njegov prvi tekst nekaj zelo drastičnega, zelo težko berljivega. Je nekaj, ker nas dejansko napada. Napisan je zelo prodorno, zelo strastno. Nenehno podira naše predstave in naša ustaljena mnenja.



Temeljna resničnost, ki jo Barth izpostavlja v tem tekstu, je razodetje. Govori o tem, da je razodetje – v pomenu svetopisemskega razodetja Boga, Kristusa in tako naprej – oziroma resnica, s katero se srečujemo v razodetju, nekaj temeljno drugačnega od resnice, do katere pridemo prek znanstvenih metod. V zvezi s tem postavlja zelo provokativne trditve. Na primer: razodetje vsebuje merila resnice, ki jo posreduje. To pomeni, da če k razodetju pristopimo z merili, ki jih tako ali drugače sami izdelamo, nujno zgrešimo razodetje kot tako. Razodetje samo ima po Barthu v sebi merila, načine in kriterije resnice ter premore moč, da v človeku zbudi »organ« za dojetje te resnice. Imenovani »organ« je vera, ki jo Barth v svojem prvem tekstu tudi zelo radikalno predstavlja. Vera je po njegovem skok v prazno. Je absolutno tveganje. Možnost nemožnosti in v tem oziru popoln čudež, eksistenčni čudež, preskok v tisto »drugo«. Prav iz predstave o Bogu, ki je po Barthu »povsem Drugi«, povsem drugačen od vsega človeškega, jasno izhaja tudi to, da vera kot taka pomeni absoluten izstop iz vseh paradigem: znanstvenih, filozofskih, teoloških in še zlasti religioznih. Tu je morda jedro provokacije, ki jo Barth razvija zelo močno, vztrajno in argumentirano: nasprotje med vero in religijo.

V svoji analizi in kritiki vsega človeškega ugotavlja, da je največja nasprotnica vere – ali največja nevarnost zanjo – prav religija. Po eni strani zato, ker ji je blizu, ker spada na področje govora o Bogu, svetosti, svetih stvareh, transcendeni, morali in tako naprej, po drugi strani pa zato, ker je vedno človeški poskus, kako se polastiti, imeti v oblasti Boga, ki je »povsem Drugi«. Zato je ta pojem tako pomemben za Bartha. Če je Bog povsem drug oziroma drugačen, je normalno, da ga nobena človeška stvar, noben pojem, nobena dogma ne more zaobjeti in si ga lastiti. Ta stvar je bila za Bartha zelo konkretna. Videl je religijo svojega časa, polno razsvetljenskih človeških idealov in moči, kako se je ob soočanju z zlom prve svetovne vojne sesula kot hiša iz kart. To je torej ena izmed pomembnih tém, ki jo je Barth potem

razvijal še naprej – kaj več o tem morda pozneje.

Že v prvem komentarju *Pisma Rimljanom* se zelo jasno vidi tudi kristocentrično načelo, o katerem sem govoril prej in ki ga je Barth pozneje razvil kot središče samosvoje metafizike, celotnega sistema. Pri njem so vse ključne stvari vezane na osebo, na Kristusa, na pojavitev povsem drugega Boga v našem svetu. Zanj je osrednja točka razodetje, nekaj, kar preseka naš svet, to tukaj, vendar dejansko pripada drugi sferi. Predvsem pa sta pri njem v ospredju osrednja dogodka iz Kristusovega življenja, njegova smrt na križu in vstajenje od mrtvih. Oba sta po Barthu anti-čudeža v tem pomenu, da nas soočata s popolno drugostjo Boga. Križ kot tak pomeni sodbo nad vsem človeškim, nad vsem, kar obstaja. To je *krísis*, pripeljana do skrajnosti, celo do tega, da na neki način prostovoljno zajame Boga samega, ki se izroči za človeka. V enaki meri je anti-čudež tudi vstajenje, ker se predstavlja kot nekaj, kar je nam ljudem povsem neprezentno, kar je za nas nemogoče. To je tista nemogoča možnost, nekaj, kar je človeško čisto absurdno in nemogoče – in vendar se pokaže prav kot moč Boga.

To Barth izpostavlja že v prvem komentarju. V komentarju, ki je predmet nocojšnje debate, pa ne sledi strukturi prvega komentarja in se tematike loteva na novo, vendar se spet pojavljajo iste teme, s tem da pride v ospredje še neka druga téma, ki je v prvem komentarju samo nakazana. To je téma, ki nekako dopolnjuje tematiko prvega komentarja. V njem Barth zelo veliko govori o sodbi, o *krísis*, tudi o krizi vsega človeškega, v drugem komentarju pa na podlagi Pavlovega teksta poudarja vnovično vzpostavitev človeka na temelju evangelija. Pri tem predstavi, kot bi lahko ponostavljeno rekli, tudi pozitivno možnost, stran oziroma delo evangelija. Če pogledamo strukturo knjige, ki jo imamo pred sabo, je to njen osrednji del; prva poglavja govorijo o Božji sodbi, potem pa sledijo poglavja od petega do osmega (v skladu z zaporedjem v *Pismu Rimljanom*), v katerih Barth pravzaprav predstavlja in razlaga sadove rešitve, dela rešitve,

ki je evangelij. To ste lahko brali tudi v odlomku, izbranim za nocojšnji pogovor.

Izhodišče, morda še bolj postavljeno v središče pozornosti kot prej, je tu sam evangelij, evangelij kot Božje sporočilo, za katero Pavel v *Pismu Rimljanom* pravi, da je Božja moč. Po Barthu je torej to absolutno najvišja moč. Evangelij sam je Božja moč. In tako ga tudi Barth razume kot tisto moč, ki kliče stvari iz nič – kot stvariteljsko moč. Evangelij je beseda, ki ustvarja *ex nihilo* in priklicuje v življenje stvari, ki jih ni.

Barth potem razlaga, da je ena izmed takšnih stvari naša pravičnost pred Bogom. To je resničnost, ki ne obstaja, vendar jo evangelij priključuje na dan. Isto velja za druge sadove evangelija, za resnično življenje in spravo z Bogom in tako naprej. To je torej Barthova téma: evangelij, ki posreduje Božje razodetje. Napetost med religijo in vero je v drugem komentarju manj izrazita. Obstaja pa še vedno in se na nekaj mestih tudi omenja, tako kot v izbranim stavku z začetka komentarja k osmemu poglavju. To poglavje nekako sklepa tisti del pisma, v katerem Pavel razlaga razsežnosti rešitve, v kateri stoji kristjan. To se sliši takole: »Obsojen je človek, ki kot Adamov otrok dela to, kar dela Adam. Obsojeno je vse *meso* kot človekova narava, v kateri biva greh. Predvsem je obsojeno *pobožno, moralno* meso, človek, ki Božjo postavo priroji in prelomi s tem, ker iz nje povzame, da se mora sam pred Bogom opravičiti in posvetiti za Boga« (str. 105).

Mislím, da je to za uvod dovolj in da bomo v debati še kaj rekli, zdaj pa naj svoj pogled na Bartha predstavi Gorazd ...

**GORAZD KOCIJANČIČ:** Hvala za besedo, Matjaž. Skušal bom biti kratek; za uvod že itak zadostujejo tvoje besede. Bartha si zelo zavzeto predstavil z besedami, ki izhajajo iz vajinega skupnega prepričanja in skupne vere – tako kot je lepo napisana tudi tvoja spremna beseda k prevodu *Kratke razlage*. Spominjam se, da sem knjigo po izidu poslal Alojzu Rebuli, ki mi je odpisal, da ga strašno zanima, kateri znani slovenski intelektualec se je skríl pod imenom Matjaža Črničca. Zdjaj vidite, da je to človek iz krvi in mesa ... (*smeh*) ...

Na začetku bi rad priznal svojo fascinacijo nad Karlom Barthom. Že v študentskih letih, ko sem prvič naletel na njegov *Uvod v evangelijsko teologijo* in *Römerbrief*, me je to pisanje močno pretreslo. Dobil sem občutek, ki ga je ob branju njegovih knjig imel marsikdo, namreč da tu ne gre za teologijo med teologijami ali filozofijo med filozofijami, ampak da Barth razkriva središčno zadevo celotnega krščanstva. To mu uspeva zato, ker sebe nikoli ne razume kot teologa v pomenu teoretskega ustvarjalca dogmatskega sistema.

Naj povem anekdoto, ki označuje Barthov odnos do teologije. Ko je bil star osemdeset let, so mu rekli nekaj v tem smislu, češ kako velik teolog je, pa je odvrnil: »Ni vélikega teologa. Če si res teolog, v najboljšem primeru ostaneš *majhen na svoj način*.« Moja fascinacija nad njim je povezana z občudovanjem do zavesti o majhnosti pred središčno zadevo krščanstva. In ta zadeva je – kot je lepo povedal že Matjaž – pravzaprav zgodovinski lik, oseba, Kristus. Barth je mesec dni pred smrtjo na švicarskem radiu izrekel naslednje besede: »Poslednja beseda, ki jo moram reči kot teolog in tudi kot politik, ni pojem, kot je na primer milost, ampak ime – Jezus Kristus. On je milost in on je poslednje, onstran sveta in onstran Cerkve – in tudi onstran teologije. Tisto, za kar sem se trudil v svojem dolgem življenju, je vedno bilo v večji meri poudarjati in govoriti: *tam*. V nobenem imenu ni odrešenja, razen v *tem*. *Tam* pa je tudi milost, *tam* je tudi spodbuda za delo, za boj, spodbuda za skupnost, za približevanje sočloveku. *Tam* je vse, kar sem v svojem življenju preizkusil v šibkosti in norosti. Ampak *tam* to dejansko je.«

Če imamo sorodno duhovno izkušnjo – in brez nje je po mojem zelo težko kar koli razumeti o Barthovi misli –, laže razumemo, zakaj se osredinjenje na središčno zadevo v krščanstvu pri Barthu obrne tudi v ostro kritiko religije, duhovnosti in filozofije kot take. Pomembno pa je, da čistost vere kot odprtosti za to zadevo pri njem ni nemišljena zahteva, ni gola zahteva, zapoved, postulat – ampak je mišljena, in sicer radikalno. Barthu ne gre za izkustvo vere, ki bi smelo

okosteneti v tak ali drugačen fundamentalizem gole vere, ampak za našo odprtost, ki vidi absolutni primat *Božjega* razodetja: odprtost, ki zna ta primat tudi *misliti*.

To – v izvornem pomenu besede teološko – mišljenje je zelo kompleksno. Tu seveda ne morem niti omeniti njegovih najpomembnejših razsežnosti; lahko le upam, da bo kakšna izmed njih že prišla na dan v pogovoru. Želel pa bi opozoriti na opredelitev naloge in (ne)možnosti krščanskega mišljenja, ki jo je Barth zelo zgodaj in lepo izrazil v tekstu *Božja beseda kot naloga teologije*, in sicer v treh preprostih tezah.

Prva teza: kot teologi moramo (*sollen*) govoriti o Bogu.

Druga teza oziroma antiteza: kot ljudje o Bogu ne moremo (*können*) govoriti.

Tretja teza oziroma sinteza: moramo (*sollen*) oboje, poznati to, kar moramo, poznati svoje najstvo, svoje *Sollen*, in hkrati svojo nemoč – in prav s tem izkazati »Božjo čast«.

V teh treh zgodnjih tezah je artikuliran program, ki ga je Barth potem razvijal na devettisočih straneh svoje *Cerkvene dogmatike*, v tem »Belem kitu«, kot jo imenujejo zaradi bele barve ovitka, na vseh mogočih področjih teološkega mišljenja.

No, da bi bila današnja razprava v Barthovem duhu malce dialektična in da se torej ne bi v vsem že takoj strinjali, pa Bartha ne bom samo hvalil, ampak bi rad na kratko tematiziral neko temeljno pomanjkljivost njegovega mišljenja, ki se po mojem mnenju skriva prav sredi fascinatornega učinka njegovega pisanja. Merim na osnovno distinkcijo, ki jo je omenil Matjaž, na distinkcijo, ki je v središču Barthove misli – na razločevanje religije in vere oziroma, morda še bolje rečeno, religije na eni strani in razodetja na drugi.

Polemizirati z Barthom seveda ni mačji kašelj. Težava argumentacije proti njegovi temeljni trditvi se skriva že v naslednjem: če postavim antitezo razločevanju religije in razodetja in trdim, da to razločevanje ni smiselno, s tem – iz Barthove perspektive – tudi že izrekam, da sploh ne razumem njegovega argumenta. Če rečem: »Matjaž, ne strinjam

se s tem razločevanjem,« mi ti vedno – in tudi na neki način upravičeno – lahko rečeš: »S tem le dokazuješ, da ne veš, o čem Barth govori. Nimaš pravega razumevanja razodetja in zato ne razumeš te distinkcije.« Kljub tej težavi bi rad tvegala in izrekel kritiko – kolikor je v kratkem času pač mogoče.

Torej, kot rečeno, temeljna Barthova pozicija mi je blizu. Strinjam se z njegovo temeljno intenco. Toda po drugi strani – in hkrati – se mi zdi, da drži tudi nekaj nasprotnega od tega, kar je v njej skrito ... Implikacija njegove teze namreč je, da vse različne duhovnosti v svetu, vse različne mistike, religije, filozofije od njihovih najnižjih pa vse do najvišjih pojavnih oblik, pravzaprav nimajo avtentične in *odrešilne* izkušnje Absolutnega, Boga. Stvar se tu meni osebno – ne glede na fascinacijo nad temeljno Barthovo mislijo in njeno kristocentrično relevantno – povsem zatakne. Težko si predstavljam, da bi kakega Plotina, Nagarjuno ali Mojstra Eckharta lahko poslal v kakšno švicarsko cerkev po odrešenje. Odpor, ki ga imam do takšne misli, po mojem ni le moj problem, ampak kaže na neko temeljno aporijo, temeljno brezpotje same Barthove konceptualizacije teologije. Meni osebno se zdi, da ta aporija izvira iz tega, da v Barthovi teologiji kljub vsej njeni kritičnosti vlada zahodna logika: zahodne navade mišljenja v njej niso podvržene radikalni kritiki. Zakaj to mislim? Zato, ker navsezadnje v njegovem »ali – ali«, v njegovem mišljenju antiteze krščanskega razodetja in drugih duhovnosti, religij in filozofij, samo postavljanje alternative obvladuje načelo *identitete* in *izključenega protislovja*.

Proti tej podvrženosti naj analogno Barthovi opredelitvi mesta krščanskega mišljenja tudi sam postavim tri trditve.

Prvič: kot *kristjani* – se pravi kot ljudje, ki izkušamo absolutnost Božjega razodetja v Kristusu, izpričanega v Bibliji – *moramo* vztrajati pri absolutnemu razločevanju vere oziroma razodetja in religije.

Drugič: kot *ljudje* – se pravi tudi kot bistveno religiozna, misleča in ustvarjajoča bitja, kot bitja, ki težijo k nramnosti in

posvetitvi, k duhovnosti in spekulaciji – *ne moremo* vztrajati pri tem razločevanju.

Tretjič: dolžni smo vedeti tako za svoj »moramo« kakor za »ne moremo« – in prav s tem izkazovati Bogu čast.

S to Barthu nasprotno alternativo naj sklenem svoj uvod; upam, da bo spodbudila pogovor, h kateremu ste zdaj povabljeni vsi.

**VID SNOJ:** Hvala lepa Matjažu in Gorazdu za ekspozicijo Barthove teologije. Vendar glede na to, da je Gorazd »znotraj strinjanja« z Barthom – strinjanja, ki ga deli z Matjažem – postavil antitezo in jo s tem kot vprašanje naslovil na Matjaža, predlagam, naj najprej odgovori Matjaž.

**MATJAŽ ČRNIVEC:** Najprej glede trditve, da naj bi in-dijske, grške pa vzhodne in ne vem še katere modrece pošiljali v kako švicarsko vas: tam bi jim Barth rekel, da tudi v tisti švicarski vasi, če bodo tako iskali, ni rešitve. To bi bilo skladno z njegovo teologijo. V tem oziru je švicarska vas absolutno nepomembna.

**GORAZD KOCIJANČIČ:** To je bilo mišljeno metaforično...

**MATJAŽ ČRNIVEC:** Saj skušam metaforično tudi odgovoriti.

**GORAZD KOCIJANČIČ:** V nekem smislu imaš prav. Pri razlaganju Bartha dostikrat pride do nesporazuma, češ Barth uči, da je prostor odrešenja v krščanstvu, v Cerkvi, v krščanski veri. Kdor je torej zunaj območja krščanstva, je tako ali drugače zapisan pogubi. Tvoj ugovor verjetno meri na to. Barth je dejansko radikalno proti takšnemu poveljevanju krščanstva. Glede pogledov na odrešenje je najbližji Origenu, ki je zastopal teorijo apokatastaze, eshatološkega zveličanja vseh ljudi in celo demonov, in so ga stoletja po njegovi smrti zato tudi obsodili. Barth je dejansko na glavo postavil kalvinski nauk o dvojni predestinaciji, saj ga je spremenil v nauk o »enojni« predestinaciji. Njegova kristološka – v svoji zvestobi novozaveznemu besedilu po mojem izredno prepričljiva – teza se glasi nekako takole: v Kristusu

je prekleto in obsojeno vse človeštvo. Kristus sam je prevzel nase realno obsodbo vsega človeštva – se pravi, da je zaradi njega in v njem opravičeno in odrešeno vse človeštvo. To, kar preostane Cerkvi kot njeno »delo«, je naslednje: vsakemu človeku mora oznaniti, da je obsojen in odrešen v Kristusu. Vse to drži.

Vendar moj ugovor Barthu ne meri na realno odrešenje, ampak na ontološki status notranje duhovne izkušnje, ki smo ji priče v vsaki religiji, tako krščanski kakor nekrščanskih. Občutek imam, da je ta izkušnja izredno pomembna in da ima realen odrešenijski pomen, da je na neki – za nas v strogem pomenu seveda nedoumljiv – način deleženje pri istem, Kristusovem dogodku. Ne vidim razloga, da bi v imenu objektivnosti totalnega Božjega »da« in »ne«, izrečenega v Kristusu, v imenu »objektivnosti« te obsodbe in zveličanja omalovaževali nadvse globoka tisočletna duhovna izročila vsega človeštva.

**JAN PERŠIČ:** Omenili ste zveličanje vseh ljudi, apokatastazo pri Origenu ... Zdi se mi, da je Barth v *Kratki razlagi Pisma Rimljanom* nakazal, da nauk o apokatastazi ni omejen samo na ljudi, ampak velja za celotno stvarstvo, ki, kot pravi apostol Pavel, skupaj z nami trpi in hrepeni po razodetju Božjih sinov. Tudi stvarstvo je torej poklicano, da pride k Absolutu.

**MATJAŽ ČRNIVEC:** To lahko razumemo tudi širše, zakaj ne ... Rad pa bi se vrnil k izhodiščnemu vprašanju. Ko se lotimo branja, še posebno branja Barthovega prvega komentarja *Pisma Rimljanom*, vidimo, da nasprotje – pravzaprav skoraj slogan – »vera proti religiji« tudi sam vzame v kritičen precep. In na neki način postavlja v svojo knjigo nekaj zelo podobnega kot tiste tri točke, ki si jih prej postavil ti, Gorazd. To je sploh značilnost njegove misli, da se namreč zelo hitro obrača, da gre skozi nasprotja in, recimo, pokaže, da ima tudi religija lahko neko funkcijo, vendar le, če se zaveda svoje nemožnosti. Se pravi, da gre za nekaj zelo podobnega tvojemu razmišljanju.



Recimo: Barth na različne načine označuje, kaj naj bi bila religija. Med drugim pravi, da je kanal, po katerem je nekoč teklo Božje razodetje. Torej je na neki način priča razodetju, ni pa razodetje. In nevarnost religije je prav v tem, da ima ves čas v sebi skušnjavo in se poskuša razumeti kot razodetje. Skratka, religija – katera koli človeška religija ali pa tudi filozofija in drugi človeški naporzi oziroma dejavniki, ki realno obstajajo v tem svetu in govorijo o Bogu ali o nečem presežnem – po Barthu lahko ima neko funkcijo, vendar mora prej tudi sama skoz *krísis*. Morda nisem razumel, ampak tiste tri točke, kot si jih predstavil, Gorazd, po mojem mnenju govorijo prav o tem. Se pravi: prvo je zavedanje temeljne razlike, na podlagi te temeljne razlike pa je potem mogoča tudi šibka identifikacija – recimo temu tako.

**GORAZD KOCIJANČIČ:** Mogoče. Ampak naj še dodatno pojasnim, kaj je moj problem oziroma kaj je po mojem mnenju problematično pri Barthovem razločevanju. Ne to, da izpostavlja, kar je specifično za razodetje, ampak da s tem razločevanjem vzpostavlja pozicijo, ki pravzaprav lahko postane *nekrščansko univerzalna*, se pravi, da jo lahko *mutatis mutandis* privzamejo tudi prepričanja, ki ne sprejemajo Božjega razodetja v Kristusu. Prav lahko si na primer predstavljáš kak islamski ali pa judovski tekst, ki funkcionira *po taki logiki* kot komentar *Pisma Rimljanom*. In to me moti. Veš, kaj hočem reči? Da Barth s svojo silovito retoriko vrača nekoga, ki je že zakoreninjen v neki verski identiteti, k njegovi najlastnejši notranji resnici, ki to identiteto vzpostavlja, k »razodetju« – in ob tem seveda sesuva, lušči z njega drugotne plasti njegove »religiozne« identifikacije. To pa v temelju počne vsak dober pridigar v katerem koli religioznem izročilu. Njegova argumentacija po sami *formi* ni specifična za krščanstvo oziroma za razodetje, ki je temelj krščanske vere.

**MATJAŽ ČRNIVEC:** Ta ugovor je mogoč, čeprav je potem res treba gledati, prvič, na to, kaj pravi Barth, in drugič, na to, kar govori Pavel. Kajti pred sabo imamo – tega doslej sploh nismo dovolj poudarili – komentar. Tu se ukvarjamo

s Svetim pismom, z eno izmed knjig Svetega pisma. Barthov univerzalizem je poglavje zase, o katerem bi lahko precej razglabljali: izhaja iz kalvinizma, ki je njegovo krščansko ozadje. In prav to bi se dalo problematizirati: prav pojem predestinacije Barthu ni dovolil misliti drugače, ker je bil – morda v nasprotju z drugimi kalvinisti – pri njej dosleden.

**GORAZD KOCIJANČIČ:** Predestinacija postane enojna, pravzaprav predestinacija za odrešenje ...

**MATJAŽ ČRNIVEC:** Seveda, ampak zdi se, da je Barth kratko malo predobro poznal in razumel svetopisemsko razodetje ter zato videl, da je dvojna predestinacija v resnici perverzija Svetega pisma, ker Bog v njej nastopa tudi kot izvor zla, tega pa seveda ni mogel zagovarjati. To mu je bilo hitro jasno. Toda kljub temu je ostal pri enojni *predestinaciji* v omenjenem pomenu. To so nekateri kritizirali kot ostanek kalvinizma. Ampak to je druga téma. Govorimo o Barthovi krščanski specifikki. Mislim, da je ta prav v njegovi temeljni usmerjenosti k osebi Jezusa Kristusa in k velikonočnemu, Kristusovemu dogodku, ki je tukaj, v tem svetu – v času in prostoru, v katerem bivamo mi sami –, dovršil nekaj povsem drugega. Ta anti-čudež je za Bartha prostor za prestop v neko povsem drugo eksistenco. In ker je na splošno kritičen do vseh religij – čeprav jih po drugi strani, kot sem omenil, spet na neki način vse vzpostavlja, jim daje parcialno veljavo –, je po mojem nemogoče, da bi to isto izpeljeval iz svetih islamskih tekstov ... Barthova temeljna fascinacija je Jezus.

**GORAZD KOCIJANČIČ:** S sem se vsekakor strinjam.

**MATJAŽ ČRNIVEC:** In zdi se mi, da Barth z nenavadno perspektivo, v kateri gleda, na neki način omogoča tudi pogled na druge religije, ki je drugačen od tistega, ki ga poznamo iz krščanske tradicije, ali pa vsaj delno drugačen, ker drugih religij v temelju ne postavlja kot nekaj slabšega ali boljšega od krščanstva, ampak na isto raven z njim, se pravi s krščansko *religijo*. Tu je, če hočemo, njegov škandal. Vse religije s krščanstvom vred, morda še *najbolj* s krščansko religijo, so obsojene. Ampak prav v tej obsodbi se skriva tudi

rešitev, ki zato rešuje te, ki so znotraj, in tudi tiste, ki so zunaj. To je tudi ena od stvari, ki jo Barth precej poudarja: ker naj bi bila religija najbližje Bogu, vendar je v resnici najdlje od njega, je na neki nenavaden način prišlo razodetje tudi do onih, ki niso bili religiozni, saj so se pred Bogom pač vsi pokazali za enako brezbožne; najbolj brezbožni so bili po Barthu prav religiozni.

**VID SNOJ:** Mislim, da imamo pred sabo doslej najživahnejši dialoški par ...

**GORAZD KOCIJANČIČ:** Ja, protestant in katoličan – ta debata lahko traja tedne, mesece, leta, saj traja že stoletja ...

**VID SNOJ:** Vendar je čas, da se v pogovor vplete še kdo iz poslušalstva. K besedi se javlja Branko Klun.

**BRANKO KLUN:** Rad bi naprej razvijal to, kar je naznačil Gorazd. Radikalnost Barthove paradigme je sicer simpatična, vendar hkrati sproža nekatera vprašanja. V njej lahko prepoznamo klasično opozicijo med teologijo katoliške in teologijo protestantske tradicije. Z Lutrovega stališča je največja težava v tem, da se, ko smo v stanju greha, tega sploh ne zavedamo. Ko pa se zavemo, to ni naš dosežek, temveč je že milost, je dar Boga oziroma Kristusa. Zato je mogoč precej čuden krščanski univerzalizem. Namreč tisti, ki pravi, da je rešitev oziroma odrešenje samo v Kristusu. Gre za latentno predpostavko, da se je s Kristusom že vse zgodilo. Da mi to spoznamo oziroma se tega zavemo, pa je že milost. Paradigma je zelo svojska tudi v čisto formalnem smislu. V čem je težava in zakaj mi je bolj simpatično katoliško stališče? Ker je manj radikalno in pravi, da človek lahko kaj napravi tudi iz sebe (v svoji »moči«, gre za klasično vprašanje »del«) oziroma da ni vse Božja milost. Zdaj nekoliko poenostavljam: opravka imamo z vprašanjem razmerja med Bogom in človekom ter z neko čudno konkurenčnostjo moči. Z Barthovega stališča se zdi, da je človeška moč vedno greh, razen če ni omogočena od Boga. Omogočena od Boga pa je lahko samo takrat, ko se človek najprej razlasti in prepusti Bogu.

Toda zakaj ne bi mogli gledati na človeško moč, na človekovo »opolnomočenje«, pozitivno? Zakaj bi moralo vladati izključujoče in zato radikalno razmerje in ne bi moglo biti tako, da bi bil Bog še vedno v središču in bi ostal izvor vsega, tudi če nekomu podari moč in ga potem ne skrbi, da bo ta moč postala njegova konkurenca? Zdi se mi, da je v ozadju tega razmerja človek – Bog slabo mišljena logika daru. Z drugimi besedami: želim braniti pozicijo, ki ne bi bila tako radikalna in za katero vsaka človeška moč ne bila že v začetku vzeta kot nekaj naravnega in grešnega oziroma kot možnost, da se postavimo proti Bogu. Mislim, da lahko na ta način formuliramo paradigmo in problem, ki se ponavlja skoz celoto Barthove misli.

**JANKO KOS:** Ko si jemljem besedo, me zanima najprej neko historično vprašanje. Omenjeno je bilo, da je bila že Barthova prva razlaga *Pisma Rimljanom* prelom z liberalno teologijo 19. stoletja. Zanima me povezava z Luthrom. Leta 1908 so prvič izdali Luthrovo razlago *Pisma Rimljanom*, tisto razlago, ki jo je Luther predaval že leta 1515 in je bila pozneje izgubljena. Sprašujem se, ali se nista Barth in teološki krog okoli njega v nekem smislu morda vrnila iz liberalne teologije 19. stoletja k Luthru. Prebral sem si Luthrovo razlago iz leta 1515, pa še njegov uvod v *Pismo Rimljanom* iz leta 1522, in vidim, da je temeljna teza, ki jo srečujem v Barthovi *Kratki razlagi Pisma Rimljanom*, ista kot pri Luthru, namreč da si človek v svojem napuhu lasti pravico, da s svojimi deli, s svojo pobožnostjo, s svojo moralnostjo doseže opravičenje pred Bogom. Tako je pri Luthru. In če je ta teza ena izmed osrednjih v Barthovi razlagi *Pisma Rimljanom*, potem gre za isto stvar.

Drug historični pomislek je tale: navadno se misli, da je apostol Pavel zlasti s *Pismom Rimljanom* izvor protestantizma, da je apostol Peter s svojima pismoma izvor katolištva in da je apostol Janez s svojimi pismi izvor pravoslavja. Do neke mere to drži, kajti Bog, o katerem govori apostol Janez, je Bog ljubezni, to pa je v središču pravoslavja. Nasprotno je



Bog, ki ga postavlja pred nas apostol Pavel, pravzaprav strogi Bog, ki si lasti vso moč, vsemogočnost, in človeku pravzaprav ne daje nobene možnosti, da bi kaj storil iz sebe, kar bi Bog ljubezni pri apostolu Janezu gotovo dopustil. Kajti kaj naj ta ljubezen pomeni drugega kot to, da podeliš človeku možnost in zmožnost, da sam iz sebe doseže odrešenje?

Zame je v Barthovi razlagi *Pisma Rimljanom* pomembnejše in predvsem najproblematičnejše njegovo razmerje do judovstva. Pavlovo *Pismo Rimljanom* je namenjeno razločevanju od Judov, od judovstva. V njem gre za zavračanje judovstva, se pravi obreze, Tore, del iz Tore in tako naprej. Apostol Pavel naredi to ločitev zelo jasno in odločno. Pri tem se lahko spet spomnimo na Luthrovo razmerje do judovstva. Luther je bil v dvajsetih letih, se pravi leta 1520 in še nekaj čez, razmeroma odprt do Judov, verjetno zato, ker je mislil, da se bodo v času protestantizma, vračanja k prvotni evangeljski resnici, vendarle spreobrnil. V štiridesetih letih, se pravi malo pred smrtjo, pa je bil do Judov hud. Vemo, da je pozival k požigu sinagog, kar se je znova dogajalo v času nacizma. Ampak to so le historične asociacije.

V *Kratki razlagi Pisma Rimljanom* je eno izmed najzanimivejših poglavij tisto na koncu: poglavje o judovstvu. In tu se zdi, da je Barthov pogled na judovstvo ne samo dvoumen, ampak v nekem smislu tudi problematičen. *Kratka razlaga* je nastajala v času druge svetovne vojne, objavljena pa je bila šele leta 1956, ko je bil holokavst že popolnoma znan. In vendar v tem poglavju ne najdem nobene posebne ali nove misli o judovstvu, o njegovi svetovnozgodovinski vlogi, o tem, kaj pomeni to ljudstvo zdaj in kaj bo pomenilo v prihodnje. Barth v enem samem stavku zavrne antisemitizem, ga obsodi, toda vse drugo je tradicionalno. Hočem reči, da se tudi ob Barthu postavlja vprašanje, kaj naj danes teološko in eshatološko mislimo o judovstvu. Problem je namreč v tem: ali je judovski narod s Kristusovo smrtjo – ali pa s porušenjem templja leta 70, z izgonom iz Jeruzalema malo pozneje in sploh z nadaljnjo zgodovino – nehal biti izvoljeno ljud-

stvo? Ali to ni več? Ali pa je morda mogoča drugačna razlaga, zlasti s stališča krščanstva? Seveda je s tem v zvezi tudi konkretno vprašanje, ali je Palestina še zmeraj obljubljena dežela Judov ali ne, se pravi, kakšno pravico imajo Judje do bivanja v Palestini. Vse to so vprašanja, ki segajo v neposredno politično sedanost. Ampak pomembneje je v judovstvu videti teološko-eshatološki problem, zlasti glede na vlogo, ki so jo Judje imeli od pozne antike skoz srednji vek in novi vek. Kajti če smo odkriti, je tako imenovani kapitalizem Evrope in Amerike morda res sad protestantskega – zlasti kalviniističnega – duha, toda pri nastajanju in rasti kapitalizma so zelo veliko vlogo vendarle imeli Judje. Ne samo v Evropi, Franciji in Angliji, ampak tudi v Nemčiji. Če pogledate tam okoli Marxa: kdo so bili njegovi najbližji znanci? Med njimi so bili pomembni judovski kapitalisti, na primer Phillipsi. Judovstvo je vsekakor imelo odločilno vlogo pri nastajanju kapitalizma, da ne govorimo o Ameriki, saj je znano, da je Hollywood, ki s svojo množično kulturo obvladuje ves svet, nastal prav z judovsko iznajdljivostjo in podjetnostjo.

To je ena plat. Druga je ta, da je judovstvo s Spinozo sprožilo pohod v razsvetljenstvo. Spinozov pomen je neprecenljiv, saj je prvi zarisal model demokracije in liberalizma, ki je zavladal Evropi in zdaj vlada v Ameriki; od tod se z globalizacijo širi v svet. Toda z druge strani – od Marxa naprej k Freudu, Wittgensteinu, Husserlu in Derridaju – je vloga judovstva velika, tudi kar zadeva notranjo kritiko in razgradnjo zahodne civilizacije. To pomeni, da je judovstvo najbrž temeljnega pomena za razvoj sveta tako v preteklem kot v današnjem času. In vprašanje je, kaj naj si o tem misli krščanstvo. Kakšen naj bo pogled kristjana na Jude, na judovsko religijo kot tako? Ne govorim o veri, temveč prav o religiji. To je tisti problem, ki sem ga opazil ob hitrem branju Barthove *Kratke razlage Pisma Rimljanom* in se mi zdi precej zanimiv. Hvala lepa.

**MATJAŽ ČRNIVEC:** Preden direktno odgovorim, bi si dovolil kratko repliko na Brankovo tematizacijo protestantiz-

ma in katolicizma. Ko Barth kritizira religijo, v resnici misli na *protestante*. Katoliška cerkev mu ni prva tarča. Njo tudi kritizira, obrobno pove, da vse to velja tudi zanjo, vendar ima pred očmi protestantizem. Zato ni prav, da ob Barthu razmišljamo o medkonfesionalnih teoloških sporih, čeprav seveda sledi nekaterim protestantskim miselnim tokovom.

Nadalje je bilo postavljeno vprašanje virov. V prvi razlagi (in delno tudi v drugi) Barth večkrat citira Luthra, pa tudi Kalvina, medtem ko v uvodu, ko predstavlja svoje delo, kot svoje vire navaja Platona in Kierkegaarda. To je zelo nenavadno.

**GORAZD KOCIJANČIČ:** Samo nekaj bi dodal glede Barthovih virov pri komentiranju. Ohranjena so njegova pričevanja, kako je pisal komentar *Pisma Rimljanom*. Dejansko se je osredotočil na Pavlovo pismo samo – brez teologije, zunaj vse teologije –, divje ga je prebiral in želel razumeti ter si strastno zapisoval to, kar se mu je zdelo pravo razumevanje. V ozadju je bila velikanska želja po *neposrednem* stiku s pismom samim. Platona in Kierkegaarda pa mu je dal brati brat, ki je bil filozof. Kar zadeva teološko spisje, je sicer opravil teološke študije in je seveda marsikaj poznal, vendar je bil pri komentiranju *Pisma Rimljanom* po svojih besedah tudi brez pravih protestantskih teoloških virov, brez pravega teološkega ozadja. Potem je to celo postalo problem, ko je komentar postal *best seller* in so ga poklicali na teološko fakulteto ter mu ponudili profesuro, ki jo je naposled sprejel. Priznal je, da je bil najprej v veliki zadregi, ker so bili tam študentje, ki bi jim moral razlagati temeljna besedila protestantizma, sam pa o njih ni imel pojma. Zapisal je, da se ne spominja, ali jih je sploh imel v knjižnici, bral pa da jih definitivno ni. Šele pozneje je zaradi predavateljske dejavnosti začel brati tradicionalne protestantske tekste, protestantsko »ortodoksijo«, kot jo imenujejo – in je ta postala pomemben vpliv, kar zadeva njegovo pozno misel.

**MATJAZ ČRNIVEC:** Vendar Barth navaja Luthra že v tej izdaji, ki ni prva, se pravi v izdaji, ki je bila po nekaj letih



predelana; navaja ga na več mestih. Gotovo je sprejemal nekatere temeljne predpostavke protestantske misli, kljub temu pa stvari pelje v takšno smer, da bi imel Luther verjetno kar precej težav s celoto njegove misli.

Še replika glede vprašanja judovstva pri Luthru. Tu se odpira marsikatero vprašanje, ne samo vprašanje njegovega razmerja do judovstva – še posebno če govorimo o poznem Luthru. Zdi se namreč, da je pozni Luther glede marsičesa imel stališča, ki so zdaj vprašljiva. Razmerje do judovstva pri Barthu pa je sploh kompleksna téma, o kateri bi bilo morda dobro povedati kaj več.

**GORAZD KOCIJANČIČ:** Meni se zdi, da je glede judovskega vprašanja neprimerno mešati politične, pa tudi etične razmisleke na eni strani in teološki razmislek na drugi. Barth *Pismo Rimljanom* razume in razlaga kot sveti Tekst, ki izpričuje resnico stvari, zgodovine in tako naprej. Če tega ne sprejemaš, nimaš kaj, to je *conditio sine qua non* vstopa v debato – tudi glede judovstva in njegove usode. Barthova teološka pozicija je, da se o tem, kar je pred Biblijo ali zunaj Biblije, kot teolog pač sploh ne pogovarja. Biblija je zanj pričevanje za Božjo resnico – in pika. Vanjo lahko vstopiš – ali pa ne. Če vstopiš, če z vero bereš sveti Tekst, se lahko pogovarjamo o tem, kaj je njegov pomen. Če pa ne priznavaš Besedila, si zunaj igre. Tillich je govoril o »demoničnem absolutizmu«, s katerim Barth meče na ljudi resnice kot kamne – in mu je pri tem povsem vseeno, ali jih bodo ljudje navsezadnje sprejeli ali ne. Kaj je prednost tega »absolutizma« glede judovskega vprašanja? Da omogoča zgolj teološko branje, nepomešano z etičnimi in političnimi zastavki. S tem se nočem izmikati politiki, tako kot se ji tudi Barth ni. Bil je zadnji človek, ki bi mu lahko očitali, da je bil v tistih ostudnih časih politično nekorekten. Vemo, da je bil med ustanovitelji protinacistične *bekennende Kirche*, »izpovedujoče Cerkve«, da ni hotel priseči Hitlerju, da so ga zato odpustili in je moral navsezadnje emigrirati v Švico. Skratka, v političnem oziru je kot izredno političen

človek, odločen socialdemokrat in tako naprej predstavljal radikalno opozicijo nacističnim idejam, vendar je bilo to, paradokсно, povezano prav s tem, da je kot teolog povsem *nepolitično* bral Sveto pismo kot absolutno Besedilo. Gospod Kos ima prav: za *Pismo Rimljanom* je temeljnega pomena Pavlov obračun z judovstvom – in ko Barth to bere in razlaga, spet na krščanski način obračunava z judovstvom. Je to zabloda? Bi bil po holokavstu potreben *aggiornamento* takšnega pristopa? Sam dvomim, da je prava pot ta, ki jo danes ubira precej krščanskih teologov, za katere je Pavlovo razmerje do judovstva zaradi nekakšne kolektivne slabe vesti zastarela zadeva in je zato zdaj treba vzeti v roke hebrejsko Biblijo kot »Prvo zavezo«, ne kot Staro zavezo, ter jo brati brez kakršnega koli ozira na Novo zavezo. To je zdaj precej vplivna smer teološkega mišljenja, in sicer v različnih krščanskih veroizpovedih. Barth pa je tu – kot ponavadi – v trajni radikalni opoziciji. Vztraja pri tem, da je razmerje do judovstva v verujočem branju Biblije tudi zdaj treba misliti prav tako, kot ga je razumel Pavel.

**JAN PERŠIČ:** Rad bi spregovoril o praktični, politični témi, ki se samo bežno navezuje na Bartha, namreč na njegov pacifizem. Vemo, da je bil zgrožen, ker so nemški, tudi krščanski intelektualci podpisali izjavo o zvestobi »Cesarju in očetnjavi« in s tem pomagali k izbruhu prve svetovne vojne. Vsi najbrž mislimo, kako prav je imel in kako so oni to mogli storiti. Ne vem pa, koliko je jasno, da se je podobno škandalozna stvar dogajala pri nas pred petnajstimi leti.

Mnogi Slovenci so takrat postali zelo nacionalistični, kar je bilo opazno tudi pri članih cerkvenega občestva. Zdaj bom govoril samo o njih, ne pa o tistih, ki niso katoličani in so takrat spodbujali nacionalizem. Ni šlo samo za vrh Cerkve in ljudske hujskače ter preproste duše; nacionalizem so na žalost spodbujali tudi poglobljenejši, rahločutnejši, kvalitetnejši intelektualci, od katerih bi človek pričakoval več. Moja teza, s katero se redkokdo strinja, je, da je kakršno koli spodbujanje nacionalizma v tistih delikatnih časih po-

menilo grožnjo miru in približevanje nasilju. Strogo rečeno: kdor koli je glasoval za odcepitev Slovenije, je bil posredno sokriv za vojne, ki so sledile. Leon Marc, Marko Hren in Vid Ratajc so bili med redkimi, ki so se v Tretjem dnevu zavzemali za pacifizem, Taras Kermauner je pisal proti »ideologiji suverenosti« (razumljeni v širokem pomenu), mnogi drugi, sicer kvalitetni intelektualci, na primer Edvard Kovač, Andrej Capuder, Vinko Ošlak, Igor Škamperle in še kdo, pa so takrat spodbujali nacionalizem in se zavzemali za odcepitev. Kaj jaz očitam tem dobrim ljudem? Če kdo reče, meni je do odcepitve Slovenije, tudi če teče kri, če ima kdo celo rad vojno, se z njim seveda ne strinjam, vendar takemu nizkotinežu težko kaj očitam, ker pri njem ni nekonsistence. Če pa kdo govori o miru, agapični ljubezni, krotkosti, dialogu, sožitju in nesebičnosti in hkrati počne natanko to, kar v neki situaciji vsemu temu nasprotuje, če ne odstopi od »pravice do suverenosti«, je to bodisi hipokrizija bodisi samoprevara, kajti ta logika je taka: odcepili se bomo, tej pravici se ne odrečemo, smo pa vsekakor tudi za mir – *čeprav je vendar očitno, da oboje hkrati ni mogoče*. Vsakdo, ki si je prizadeval za odcepitev Slovenije, bi se *moral* zavedati, da s tem povečuje možnost vojne. Skratka, ti ljudje se niso bili pripravljene odpovedati temu, do česar naj bi bili upravičeni – in hkrati naj bi bili tudi prijatelji miru. Pa vendar je pomembno to, da se je tisti, ki zares ljubi mir, prav zavoljo miru pripravljen odreči nečemu, kar mu je drago. Zaradi miru se je pripravljen odpovedati tistemu, do česar je po svojem lastnem mnenju upravičen.

**VID SNOJ:** Bi kdo želel replicirati na témo pacifizma?

**GORAZD KOCIJANČIČ:** No, jaz bi se raje vrnil k Barthu. Morda se je zdel kolegov ekskurz o pacifizmu oddaljen od téme, posredno pa vendarle ima nekaj zveze z Barthom. Zanimivo je namreč, da so tudi njemu očitali podobno dvoličnost, kot jo kolega očita slovenskim krščanskim intelektualcem: načelno je bil Barth seveda odločen pacifist, velik kritik vojne, ampak ko so se Nemci pripravljali na meji, da

bi napadli Švico – do tega potem ni prišlo –, je bil pobudnik organiziranja švicarskih vojaških prostovoljcev. Iz tega po mojem izhaja, da stvari – tudi teološko – včasih morda niso tako enostavne, kot jih vidi kolega ...

**VID SNOJ:** Ali se zdaj lahko še enkrat vrnemo k judovskemu vprašanju?

**MARKO URBANIJA:** Torej, judovstvo – kolikor vem, je judovstvo na neki način znamenje, kateremu se bo vedno nasprotovalo. Skoz vso zgodovino. To nasprotovanje se začne že v evangelijih. Kristusov nauk nasprotuje judovski Postavi, ker je drugačna od Božjega razodetja »očetov« in prerokom. To kar drži. Nasprotovanje se je nadaljevalo pri Pavlu in v prvotni Cerkvi. Pavlu je hudo, da se Judje nočejo spreobrniti, da so trmasti ali pa tako zakrknjeni, da kratko malo ne vidijo, da je z Jezusom prišel na svet Bog in prinesel sklep, dopolnitev vsega Božjega razodetja od Adama naprej. Zato je Pavlu hudo. Jude kritizira, češ zakaj ste taki, kakršni ste. Po drugi strani pa se nekako tolaži – če se prav spominjam, tudi v *Pismu Rimljanom* –, da bodo tudi Judje nekoč postali kristjani. Ko bo ves svet krščanski, se bodo spreobrnil še Judje in takrat bodo tudi oni odrešeni. Tu se je začelo.

Potem je šlo to nesrečno judovstvo, zakrknjeno, kot ga je večkrat prikazovala teologija, skoz zgodovino. Judje so bili edini v rimskem cesarstvu, ki se niso pokristjanili, ampak so vztrajali pri veri očetov. S tem so postali znamenje, ki se mu je vedno nasprotovalo. To je seveda vplivalo na njihovo vsakdanje življenje, njihovo teologijo, mistiko in mesto oziroma vlogo v krščanskem svetu. Nekako so preživeli vse krščanske čase od Konstantina oziroma Teodozija do zdaj. Pogosto jim očitajo, da so bili bankirji, pogoltni na denar in bogastvo. Bili so tudi odlični rokodelci, odlični vojaki, skratka, sposobni in uspešni na mnogih področjih. Vendar so jih krščanski vladarji, tudi ob pomoči Cerkve, omejevali. Tega ne smete, ne spodobi se, da bi Jud opravljal to ali ono dejavnost, in tako naprej. V krščanstvu je nekaj veljalo, da

kristjan kristjanu ne sme z obrestmi posojati denarja. Brez trga denarja ni šlo in zato so bančništvo vsilili Judom. To je bilo skoraj edino, kar jim je bilo dovoljeno. Tako so postali trgovci in bančniki. Niso smeli imeti posestev, odrinjeni so bili na rob oziroma k tistim dejavnostim, ki so bile za krščanstvo potrebne, hkrati pa so veljale za sramotna opravila. Seveda so bili Judje med prvimi, ki so razvijali trgovino, bančništvo in industrijo. Tako so imeli na teh področjih pomembno vlogo pri nastajanju današnjega sveta.

Razsvetljenstvo je Jude začelo osvobajati. S tem se je sprostil ogromen intelektualni potencial, intelektualna moč, ki je bila skoz stoletja omejena in je potem prodrla v vse, v filozofijo, umetnost, znanost. Kot da bi Judje komaj čakali, da pokažejo, kaj zmorejo, kaj lahko dajo tudi oni. In spet vidimo to veliko vlogo judovstva v naši zgodovini in civilizaciji. Zato lahko judovstvo koga tako ali drugače moti. Rad pa bi še nekaj rekel o vprašanju naroda. Kolikor vem, se je vprašanje narodnosti pojavilo z razsvetljenstvom. Verjetno. Je tako?

**GORAZD KOCIJANČIČ:** Odvisno od tega, kaj razumemo kot narodnost ...

**MARKO URBANIJA:** Hočem reči, da se je tisto, kar mi imenujemo »narod«, »narodna identiteta«, začelo pojavljati nekako z razsvetljenstvom, z romantiko, ki je veliko pisala o narodu, o svetosti naroda, o narodni kulturi. Ko so razsvetljenci začeli žagati Boga z njegovega prestola, so postavili narod kot tisto načelo ali skorajda že boga, ki mu je treba žrtvovati vse, kar so ljudje prej lahko dali Bogu: življenje, mišljenje, premoženje – vse za narod. In narod je včasih postal malik, ki mu je treba žrtvovati vse. Ta pretirani nacionalizem je bil vzrok marsikaterega zla 19. in 20. stoletja. To jasno vidimo vsaj pri nacizmu. Pretirano poudarjanje narodnosti je res lahko zlo in poguba. Zato se delno strinjam s kolegom. Res, če postavimo alternativo mir ali narod, je s krščanskega gledišča na prvem mestu mir.

**JAN PERŠIČ:** To sem hotel reči ...

**MARKO URBANIJA:** Krščanski mir, kot ga razumemo v smislu evangelija. To je glavno dobro, šele za njim pride narod pa »jaz« in tako naprej.

**PAVLE RAK:** Sam sem se razveselil ob intervenciji o pacifizmu, ki me je kar nekako spodbudila, da bi še naprej govoril v tej smeri. Vendar se zavedam, da bi bil to ekskurz o témi, ki bi si zaslužila, da bi o njej resno debatirali posebej. Ne bi bilo prav, da bi ves večer, namenjen Barthu, posvetili pacifizmu, čeprav je v našem življenju vse povezano, posebno takšne stvari. Zato mi je malce žal, da se bom vrnil k temu, s čimer sta ekspozitorja začela.

Zdi se mi nekoliko nenavadno, da sem imel ob branju Bartha drugačne občutke kakor vidva, Matjaž in Gorazd. Vidva sta izhajala iz perspektive, ki se strinja z Barthom, potem pa sta prišla do nekaterih pomislekov, zlasti Gorazd. Pri meni pa je bilo ravno nasprotno. Branje sem namreč začel s precejšnjim odporom. Ta odpor se je skoraj do polovice knjige stopnjeval, in potem sem se branja lotil znova. No, pri drugem, mirnejšem branju sem dojel – ne vem, če je to ravno prava beseda –, da gre Barthu velikokrat za provokacijo, ki na poti pušča mejnike oziroma občestne kamne in potem preide v nekaj drugega, tako da provokacija sama ostane za nami. Rezultat je takšen – in to je Matjaž lepo poudaril –, da na stvar ne gledamo več tako radikalno kot na začetku. Ampak to moramo šele dojeti in se nam odkriva postopno. Gre za metodološke preskoke pri pisanju: na koncu se mi je razkrilo, da to, kar sem občutil kot silno moteče, ni bilo mišljeno tako, ampak je precej sprejemljivejše.

Tako sem se – naj mi Bog odpusti domišljavost – z Barthom spravil. Vendar še vedno obstajajo točke, ki se mi zdijo sporne. To velja zlasti za vprašanje, kakšna antropologija stoji za Barthovo teologijo. Stvar tu z mojega stališča ostaja precej vprašljiva, vendar nočem, da bi to izpadlo vprašljivo zaradi moje pravoslavne konfesionalne samoidentifikacije. Prav tu, pri samoidentifikaciji, bi pri Barthu lahko našel pr-



vine, ki bi jih bili nekateri moji pravoslavni zeloti zelo veseli: namreč to, da opravičuje samo vera in da lahko, če imamo korpus tekstov, ki to vero definira, kot psiček dvignemo vse štiri kvišku – in potem samo slavimo in hvalimo Boga ter se držimo tega, kar nam je bilo povedano. Tudi pravoslavni zeloti so zelo zavzeti za podobno držo, če odmislimo vprašanje, kateri korpus tekstov bi vzeli za to, kar opredeljujemo kot bistveno za vero.

Sam imam pomisleke glede Barthove antropologije na drugi, osebnejši ravni, na podlagi svoje izkušnje, ki je zelo individualna in mi govori, da »meso«, še najmanj pa »moralno meso«, *ne more in ne sme biti a priori obsojeno*. Meso je nekaj, kar je v skupnem *naporu* osebnosti zveličano ali pa v njem pade. Ta moja izkušnja je sicer povezana tudi z resničnostmi, ki jih lahko imenujem verske resnice. Kristus je Bogočlovek in mi vsi smo ustvarjeni po Božji podobi – to pomeni, da si moramo prizadevati, se truditi, ne pa samo verovati in govoriti: »No, sprejemam vse in slavim Boga.« Ne, ravno prizadevati si moramo – in sicer zavestno –, da bo Božja podoba v nas prišla do izraza. Pri tem so nekatere stvari izredno pomembne: zgodovina nam kaže, da to, kar poudarja Barth – namreč da smo rešeni po veri in milosti –, ne more narediti vprašljivega dejstva, da padamo tudi nazaj v greh. No, Barth tu morda postavi vprašanje – vendar se mu takoj spet izmakne oziroma razloži, da ga po njegovem zavrača že Pavel. Zgodovinsko gledano pa se pokaže, da je to iluzija in idealizacija, saj se je od začetka, od prvih krščanskih skupnosti naprej, godilo, da so ljudje pod pritiskom popolnoma odpovedali, zatajili, odpadli – in zato se je Cerkev precej zgodaj soočila z vprašanjem, kaj storiti s temi ljudmi. Ali jih obsoditi za vse večne čase, ker so enkrat zatajili svojo vero? Barthovsko radikalno postavljeno vprašanje je po mojem zgrešeno. Zavedati se moramo, da se stvari ne dogajajo po načelu »ali – ali«, da je po sprejetju celotne resnice razodetja zmeraj mogoče, da od nje odstopimo, in da nič ni mehansko in za vedno pridobljeno. Ne, pomembno



je, kako sami sebe izgrajujemo kot ljudje, kako si zavestno prizadevamo za bogopodobnost.

Morda kamni mejniki, o katerih sem prej govoril, ti provokativni kamni v Barthovi knjigi sicer ostanejo za nami, vendar ne izginejo. V njej so fraze, ki iz ozadja splavajo na površje in nam govorijo, da je takšno ravnanje, namreč postopno izgrajevanje, ne pa skok v absolutno vero, nekaj od Boga obsojenega. Teh kamnov se malce bojim, saj nam onemogočajo napor oblikovanja samih sebe.

Še nekaj stavkov o antropologiji – in s tem bi končal. To, o čemer sem govoril, ta bogo-človeškost oziroma bogo-podobnost je v pravoslavju stvar, ki ni nobena obstranska lastnost krščanskega življenja, ampak je zanj bistvena – in vendar lahko z Barthovega stališča rečemo, da gre pri njej za strašen napuh. Seveda lahko to rečemo o mojem prizadevanju, da bi postal podoben Bogu, če mislim, da bom sam iz sebe naredil nekaj vzvišenega. V tem primeru gre res za napuh. Ampak bogopodobnost lahko definiramo tudi popolnoma drugače. Lahko jo živimo in prakticiramo povsem drugače. In vsekakor je tedaj bistvo krščanstva aktivni napor, ne pa pasivna vera, sprejeta enkrat za vselej.

**MATJAŽ ČRNIVEC:** Mislim, da je to bistvo in da povzema debato, ki jo je prej začel Branko, pa je nismo nadaljevali. To je bistveni problem Bartha: kako to razumeti.

To, da občutimo nelagodje, je natanko tisto, kar Barth razume kot pravo branje, pa ne le svojega komentarja, ampak tudi evangelija. Evangelij po njegovem vedno pride do nas tako, da nas spravi v nelagodje. Tu se pokaže obsodba človeka, obsodba vsega človeškega. Barthovo na videz preveč radikalno negiranje vsake človeške iniciative se nam zdi nekaj absurdnega, nekaj pretiranega, nekaj nemogočega. Pri tem vztraja tako trmasto, da je res že kar zoprno.

Drugo – antropološko – vprašanje, kako razume človeka, krščanskega človeka, je tudi pomembno. Zdi se, da na koncu pride do bogopodobnosti. Če dobro beremo, je cilj njegovega preskoka – njegovega dialektičnega zasuka – prav to, da smo

združeni s Kristusom, da se bogopodobnost realizira v nas. Prav tu sta njegova moč in namen. Tudi v besedilu, izbranim kot predloga za nocojšnji pogovor, imamo odlomek, v katerem pravi: »Če tako govorimo – da smo že opravičeni in konec –, kaj to pomeni? Da lahko kar grešimo?« In odgovarja: »Da, da, glejte! – točno to ni res! Samo pokazalo se je, da je evangelij naletel na neposvečena ušesa.«

Še nekaj bi rad dodal. Zanimivo je, da se Pavel – in z njim Barth –, potem ko je prenehal govoriti o Judih, obrne h kristjanom. Barth to komentira takole. Glede kristjanov – glede ljudi, ki so že kristjani, ki stojijo v tem – ima evangelij povedati samo še eno stvar: »Zdaj pa se trudite, zdaj delajte!« In samo našteva, kaj vse je treba delati. Torej tudi on pride do tega, o čemer je prej govoril Pavle, le pot je precej drugačna.

**GORAZD KOCIJANČIČ:** Zvečine se strinjam s tvojo apologijo Bartha, Matjaž. Prepričan sem, da Barth ni nobena protestantska dobrina, ampak da je njegova teologija res univerzalno krščanska, izredno globoka in temeljna teologija na vseh mogočih področjih, čeprav – in prav zato ker – nas pogosto vznemiri. Rad pa bi vpeljal témo, ki je nocoj še nismo omenjali, vendar je strašno pomembna, če govorimo o iniciativi in milosti pri Barthu. Gre za popoln preobrat, ki ga je Barth naredil v pojmovanju razmerja postave in evangelija. Nenehoma namreč – zlasti v *Cerkveni dogmatiki* – poudarja, da je *evangelij pred postavo*. Včasih so protestantski teologi to razumeli povsem drugače. Po klasični luteranski doktrini je najprej Božja postava, ki me kot grešnika obsodi: prek postave spoznam svojo grešnost, se v veri navsezadnje odprem za evangelij in sem tako kot verujoči grešnik pred Bogom opravičen. Po Barthu to zaporedje ne drži. *Najprej je evangelij*, veselo Božje oznanilo o odrešenju je tisto, kar je *absolutno prvo* – in šele takrat, ko sprejemem evangelij, skratka, ko sprejemem novico, veselo oznanilo, da sem odrešen, vidim postavo; šele takrat postava vznikne in začne »delovati«, šele takrat – kot odrešen in prost greha – vidim, da sem grešnik.

Tu bom skušal odgovoriti na Brankovo problematiziranje Barthovega razmerja do človeške avtonomije in samostojnosti. Barth eksplicitno nima nič proti novoveški emancipaciji človeka, njegovi moči in dejavnosti, ampak nanjo gleda s simpatijo. Hkrati pa nastopi kot radikalen kritik modernosti, in sicer s povsem nenavadnega stališča – iz središča krščanskega oznanila. Njegovo vprašanje modernosti je na videz povsem neustrezno: »Kdo je Kristus, zakaj umira na križu?« Moderni človek seveda odgovarja: »Kakšno zvezo ima to vprašanje z mano? Sam sem zunaj postave, kako bi lahko odgovarjal na ta ‚zakaj‘? Kristus umira brez zveze, gre za palestinsko črno kroniko, ki se me ne dotika, ki nima nobene zveze z mano.« »Drži,« odgovarja Barth, »toda če boš sprejel evangelij kot evangelij – in pred njim ni ničesar –, se ti bo razkrila ta zveza, razkril se ti bo človekov položaj ter smisel *samorazumevanja* modernosti in njene želje po avtonomiji.« Skratka, evangelij kot tak nam razkrije grešnost naše težnje po avtonomiji, ki ne bi bila hkrati teonomija – vendar se to razkrije prav sredi osvobajajoče in odrešujoče vere v evangelij, ne v kaki mazohistični skrušenosti, ki bi priznala, da Bog nima konkurence. V luči *evangelija* spoznaš, da si *simul iustus et peccator*, »hkrati grešnik in pravičen«.

**MARKO KOVAČIČ:** Opravičujem se, najbrž bom govoril bolj zmedeno, ker takšnih pogovorov nisem vajen. Problematiziral bi rad razločevanje religije in vere. Nanj sem naletel že v uvodu v Barthovo knjigo, ki ga je napisal Matjaž Črnič, in misel nanj me je spremljala skoz vso knjigo. Zlasti sem se ustavil pri tem, kar Barth govori v razlagi dvanajstega poglavja *Pisma Rimljanom*, govori pa, da so nekateri v veri šibkejši, drugi močnejši. Barth pravi, da so tisti, ki so šibkejši, zarisali nekakšne tirnice, misleč, da bodo kristjani tako varneje hodili po zapovedani poti. Držali so se načel, ki naj bi jih na tej poti usmerjala ... Tu se mi je postavilo vprašanje, ali ni morda z dilemo »religija ali vera« pravzaprav tako, da ju sicer lahko razločujemo, ne moremo pa ju ločiti. Pomislimo na *Peto Mojzesovo knjigo*, *Devteronomij*, ki je nastal – to

je gotovo vedel tudi Barth – v okviru judovske religiozne reforme. Ali takšna zgodovinska dejstva ostre ločitve med religijo in razodetjem ne delajo vprašljive?

**GORAZD KOCIJANČIČ:** No, po Barthu so reči malo bolj zapletene. Biblije namreč ne razume kot razodetje, na kar smo v razpravi sploh večkrat pozabili. Biblija je zanj samo pričevanje, ki ni dobesedno navdihnjeno. Barth namreč vpeljuje razločevanje med *Verbalinspiration* in *Verbalinspirationtheit*, s katerim želi poudariti, da je navdihnjenost vedno osebna in se v svetopisemskih zapisih ne artikulira kot nekaj, kar bi se lahko objektivno fiksiralo, ampak je prav kot dogajanje Duha pravzaprav zunaj tega. Temeljno mesto razodetja za Bartha ni Biblija kot Biblija, ampak pridiga. Ta je tisto mesto, kjer beseda Biblije postaja zdaj, v govoru verujočega človeka, na novo pričevanje o Božjem odrešenju v Kristusu. Tu se *dogaja* razodetje. Razodetje se dogaja zdaj, ko človek, ki veruje, govori o tem, o čemer pričuje Biblija. To je mesto razodetja.

**MARKO KOVAČIČ:** Ampak ti teksti še vedno imajo pomen ...

**GORAZD KOCIJANČIČ:** Seveda, ostajajo kriteriji ...

**MARKO KOVAČIČ:** Se opravičujem, če sem morda zašel in se pri tem spotaknil. Hotel sem le reči, da je prav religioznost ustvarjala besedila, iz katerih se hrani tudi vera. Tisto religiozno je seveda problematično, vendar le toliko, kolikor gre za nekakšno magijo. Mislim na magijo v tem pomenu, da bi si, na primer v katolištvu, z zakramenti nekaj pričarali, da bi si želeli po svoje organizirati svet, z obrednimi dejanji zmanipulirati Boga ali pa ga stimulirati tako, da bi se dobro godilo nam samim. To se mi seveda zdi problematično. In vendar neka religioznost ostane, tudi če se od takšne magije distanciramo. Kar pa zadeva druga sveta besedila, na primer indijska, in druge vere – morda se v krščanski teologiji danes premalo izpostavlja teologija nebeškega kraljestva v razmerju do teologije Cerkve. Morda se to dvoje preveč enači.

**MATJAŽ ČRNIVEC:** Delno, se mi zdi, je bilo na to pripombo že odgovorjeno. Barth res razume Sveto pismo na poseben način; svetopisemske tekste neke imenuje v temelju kerigmatične, se pravi, da mu ne gre za vprašanje zgodovinskega konteksta njihovega nastanka, ampak za to, da je sama narava teh tekstov taka, da oznanja in zato cela stvar deluje takrat, ko je govorjena, ko je sporočena. Sveto Pismo je samo neki prostor, kjer se to lahko zgodi. Zgodovinske okoliščine so lahko take ali drugačne. Seveda pa je tu pomembna vera, da je to, kamor pristopaš, posvečen prostor, kjer se dogaja razodetje. Zanimivo je, da Barth to posebej poudarja: če je tekst predvsem kerigmatičen, se pravi, če ima predvsem nalogo oznaniti sporočilo, od tebe kot poslušalca zahteva zelo jasen odgovor – »da« ali »ne« – in ti, če hočeš biti zvest tekstu samemu, ne dopušča drugih odgovorov. Seveda se mu lahko bližaj tudi na druge načine, vendar greš tedaj zavestno proti njegovi temeljni intenci. Tako Barth razume Sveto pismo: kot prostor, skozi katerega nas napada razodetje, ki nam najprej daje občutek nečesa zelo motečega, zelo problematičnega.

**BRANKO KLUN:** Navezujem se na Gorazdovo repliko, izrečeno na mojo prvo intervencijo. Morda sem prehitro segel po klasični zoperstavitvi katoliške in protestantske pozicije. Lahko bi ostali znotraj protestantizma. V njem obstaja linija Schleiermacherja – do katerega Barth ne goji nobenih simpatij –, ki zaznamuje tudi Bultmanna. Tako sta si na primer Barth in Bultmann popolnoma nasprotna po metodološkem pristopu prav zato, ker Bultmann sledi Schleiermacherjevemu obratu k človeku. To pomeni, da ne poskuša začeti z evangelijem, temveč izhaja iz – poenostavljeno povedano – naravnih predispozicij. Znotraj protestantizma oziroma evangeličanske teologije torej obstaja linija, ki poudarja iniciativnost človeka, njegovo zmožnost, da doseže spoznanje – oziroma obstaja, če lahko tako rečem, neka stopnjevost, to, da do neke stopnje resnice o človeku lahko pridemo na »naraven« način. Barth tega ne dopušča. Po njegovem resnico o sebi spoznam šele potem, ko sem resno vzel evangelij.

Prej ni nobene možnosti. Prej niti ne vem, da ne vem, in to je najhujše. Prej živim v temi. Ko se zavem, da ne vem, mi je že pomagal Bog. Se pravi, da je že deloval evangelij. Tu gre po mojem mnenju za radikalno ločitev. Da sem prej v taki temi, da sploh ne vem, da je tema. Brž ko pa začutim neko iskrico, to ni nikoli posledica moje iniciative, temveč luč evangelija. V protestantski tradiciji ni vedno tako ostrega stališča in zdi se, da gre za problem antropologije, pa tudi kristologije. Kakšen je Kristus, ki pravzaprav prevzema vso iniciativo? Zakaj ga ne bi mogli čisto teološko postaviti v drugačen kontekst razmerja med Bogom in človekom?

Ta radikalizem je vsekakor simpatičen. Po eni strani je metodološko čist in z njim lažje rešujemo nekatere stvari, po drugi strani pa se tej čisti rešitvi upira prav celovita, eksistencialna izkušnja.

**GORAZD KOCIJANČIČ:** Primerjava s Schleiermacherjem bi tu res lahko marsikaj pojasnila. Morda lahko izhajamo iz tega, da se je Barth veliko ukvarjal z njim – in bil izredno kritičen do njega, zlasti v *Zgodovini protestantske teologije* –, čeprav je šlo pri tem za posebno nestrinjanje v skupni zavezi evangelijski stvari. In še pomembnejše: Barth Schleiermacherja ni izredno pozorno študiral le kot nasprotnika, ampak je bil na začetku, v svojih študijskih časih, sam schleiermacherjevec. Sprva je tako rekoč živel iz teološke paradigme, ki si jo omenil, Branko, tako da je njegovo kritičnost verjetno treba razumeti predvsem kot nekakšen obračun z lastno teološko preteklostjo. Kot ugotavljajo sodobni raziskovalci, pa se je v poznih letih, ko je v *Cerkveni dogmatiki* začel obravnavati izrazito etične teme, v marsičem spet približal Schleiermacherju. V knjigi, v kateri je izdal svoja predavanja o Schleiermacherju, lahko preberemo hudomušno izjavo, da se že veseli teoloških disputov z njim v nebesih (*smeh*) ...

**MARKO URBANIJA:** Ko sem poslušal gospoda Raka, sem se spomnil Goethejevih verzov: *Grau is alle Theorie, grün is nur der Lebensbaum*. Kako bi se Barthova učenost dala prenesti v kristjanovo vsakdanje življenje? Razlaga pisma

ali evangelija je pač razlaga za nekoga z nekim namenom. S kakšnim namenom je bil napisan Barthov komentar, o katerem nocoj govorimo, in kaj lahko da kristjanu ali nekemu, ki išče vero, ali pa nekemu, ki hoče vero utrditi, poglobiti? Kaj pravzaprav lahko da povprečnemu kristjanu, kot sem, recimo, jaz sam, ki nisem ne teolog ne filozof? Katero novo spoznanje? Kaj lahko prispeva k utrditvi vere ali k izboljšanju delovanja v vsakdanjem življenju, kot ga med drugimi ljudmi živi vsak kristjan?

**MATJAZ ČRNIVEC:** Odgovor, ki ga bom dal, pravzaprav spada v debato, ki jo je začel Pavle. Morda bi lahko tvegali in rekli, da se pri Barthu kaže zelo specifična mistika, ker gre pri njem – vsaj kot ga jaz berem – za praktično udejanjanje bogopodobnosti oziroma bogočlovečnosti, bogočloveškosti. Vendar je pot za Bartha malo drugačna od tiste, ki smo je vajeni iz tradicionalne krščanske askeze ali pobožnosti: izhaja, zelo preprosto povedano, iz osebnega truda in npora ter rasti. Zdi se mi, da Barth dejansko meri v ta cilj. Kako naj kristjan res živi krščansko? Kako mu pri tem pomagati? Kako ga pri tem spodbuditi? Njegov odgovor je tale: moč kristjana za življenje je prav v identifikaciji s Kristusom, ki mu je podarjena. Se pravi, cilj njegovega truda ni, da to doseže, ampak *prizna*. Ključna beseda v prvih poglavjih *Pisma Rimljanom* je *logtzeštai*, »šteti«. Pavel jo sprva rabi za Boga, ko pravi: »Bog vernemu prišteje pravičnost.« Navaja tudi odlomek o Abrahamu, kako mu je Bog nekaj »šteli« za pravičnost, se pravi, naredil za nekaj, kar ni. Bog je nekaj naredil iz nič. Potem pa Pavel – in z njim Barth – isto stvar obrne tudi na kristjana. V šestem poglavju pravi: »Vi kot kristjani morate zdaj prav tako ‚šteti‘, da ste mrtvi grehom, in to je edini način, da boste lahko rasli v to smer, in hkrati spodbuda.« Se pravi, da to ni nekaj, kar bi morali doseči, ampak nekaj, iz česar izhajamo in v kar se preobražamo. V dvanajstem poglavju imamo potem konkretno aplikacijo. Besedilo pravi: »Zaradi vsega povedanega se izročite Bogu in pustite, da vas preobraža, zanašajte pa se na to, kjer že

ste, kamor vas je brez vaše pomoči prestavil Bog sam.« In za Bartha je to dobra novica, ker pomeni, da je Bog dokončal nekaj, kar je za nas nemogoče. In zato tudi mi lahko prispevamo – in seveda moramo prispevati – ves napor in ves trud in vso akcijo.

**PAVLE RAK:** Lahko k temu še nekaj dodam? Zdi se mi, da Barth poziva vsakega kristjana, naj se ukvarja s tistim, kar je bistveno. In to je, da dojame in živi bistvo evangelija, ne pa da se ukvarja z askezo, z odrekanjem v imenu Boga in tako naprej. Že že, ampak imamo tudi drugo pot. Ta, ki jo predlaga Barth, je pot za najmočnejše, za tiste, ki jim je že vnaprej vse dano, ki že od začetka vse vidijo in so dovolj močni, da se svojega videnja držijo. Za »šibke v veri« pa je prav, da se ukvarjajo s sabo tudi na način iskanja, vzgoje, askeze, urjenja, da v skladu s predpisi ne jejo tega ali onega in tako naprej. To je sicer za šibke, ampak če pogledamo zgodovinsko, koliko je šibkih, koliko pa res močnih, vidimo, da je prvo priporočilo – ukvarjajte se samo z bistvenim, ne s sabo – le za izjeme in da je upravičena tudi druga pot, čeprav je Barth ne odobrava, ampak le tolerira.

Pa še o enem »kamnu«. V knjigi nekajkrat naletimo na trditev, da Bog od nas ne zahteva drugega kot to, da ga slavimo. To je sploh škandalozno. Vsemogočni Bog, kot si ga jaz predstavljam, nima nobene potrebe po tem, da bi ga mi slavili, saj ne more biti častihlepen, zato je vse te besede o slavljenju treba brati previdno. Slavljenje je potrebno nam, ne Bogu. On od nas pričakuje, da bomo iz sebe naredili nekaj dobrega, ne pa da bomo njemu peli hvalnice.

**SLAVICA BORKA KUCLER:** Imam samo en pomislek in eno vprašanje. In sicer pomislek v zvezi z radikalnim protestantskim prelomom med človeškim in krščanskim. Če ta prelom ni resnično presežen, zunaj krščanstva ni odrešenja. Kakšen je torej odgovor na vprašanje, kje veje Duh, kje se razliva Božja milost? Ali je ta milost lahko podeljena zunaj meja krščanstva, zunaj dialoga s Kristusom kot osebo Svete-ga pisma, kot Božjo osebo? Če upoštevamo sporočilo *Geneze*,



smo vsi ustvarjeni po Božji podobi, torej lahko s (samo)razkritjem te podobe znotraj nas vsakdo pride do spoznanja Božjega, se pravi do trenutka milosti. Ostaja pa še vprašanje trenutka milosti. Ali je ta »trenutek« vedno navzoč ali pa gre za Božjo samovoljo pri odločitvi, kdaj mi bo podeljena milost? Ali ne gre morda ves čas za neko samo-spoznavanje, za neko napredovanje k polnosti Božje podobe, ki se skriva na dnu vseh mojih (človeških) obrazov? Ali pa se moram le vaditi v potrpežljivosti, ker se bo nekoč, ko bo napočil čudežni trenutek, dokončno vse razodelo?

**GORAZD KOCIJANČIČ:** O prvi zadevi smo po mojem že govorili, vsaj jaz sem se trudil to izpostaviti – in tudi moja kritika je bila usmerjena v to tarčo. Za Bartha je na neki ravni gotovo značilno prav to, da ni ločitve, o kateri govorite – naj se sliši še tako nenavadno. Pri površnem branju *Kratke razlage Pisma Rimljanom* sicer lahko dobimo vtis, da Barth sledi dialektiki kristjanov in tistih, ki so zunaj Cerkve, pa vendar je – naj ponovim – njegova temeljna ideja ta, da je bilo v Kristusu prekleto, zavrženo celotno človeštvo in da je zato celotno človeštvo v njem tudi odrešeno. Ontološko je vse človeštvo že odrešeno. Naloga Cerkve je v tem, da to oznanja. Spreobrnitev je na neki način spoznavni akt: s celotnim spoznanjem dojamemo nekaj, kar je že tu. Sámó to spoznanje vere je nekaj ontološkega. Kako je to mogoče?

Tu je treba reči vsaj besedo o Barthovi antropologiji. Zanj je značilno relationalno razumevanje človekovega sebe-stva, razvito zlasti v *Cerkveni dogmatiki*, in sicer v polemiki z Jean-Paulom Sartrom in Martinom Heideggrom. Sebstvo je za Bartha ekscentrično in se ontološko konstituira v relaciji z drugim. Če je spoznanje nečesa, kar je že tu, vedno vzpostavitev razmerja, ima ta relationalnost sama – verujoče spoznanje – pravzaprav že po sebi ontološko težo.

Kar pa zadeva vprašanje »časa milosti«, njenega »trenutka« – mislim, da bi Barth rekel, da je čas v resnici Kristus sam. Njegova prezenca, prisotnost v oznanjevanju Cerkve, njegova posebna navzočnost v Bibliji – prav to je temeljna

vzpostavljenost časa, ki je stalno – zdaj! v tem trenutku! – na razpolago. Predvsem pa bi Barth rekel, da izkušanja te navzočnosti ne kaže zamenjavati s »subjektivnim« izkustvom milosti, saj takšno izkustvo nima nobene zveze z resnično Božjo milostjo, s katero se srečujemo v razodetju, v Kristusu samem, ampak gre kvečjemu za milost, ki je prevedena v jezik religije. Prava milost je samo spoznanje, pre-poznanje, da se je zgodilo že v Božjem odrešenjskem dejanju.

**JAN PERŠIČ:** Lahko bi rekli, da ni odrešitve zunaj krščanstva zato, ker se sploh ne da biti zunaj njega, ker Kristus – kot Logos, po katerem je vse ustvarjeno – ni lokalen, ampak univerzalen. Če smo radikalno ekumenski, lahko rečemo, da je katera koli prava pobožnost krščanska.

**MATJAŽ ČRNIVEC:** Glede Božje podobe je mogoč zanimiv razmislek. Zdi se, da nas Barth tu vabi na konkretno krščansko pot. Kot ga jaz berem, hoče kratko malo pokazati, da smo na pot, kot jo je prehodil Kristus, za njim povabljeni tudi mi. Se pravi – to beremo v Pavlovih pismih –, da je Kristus sam iz svoje Božje podobe, iz svoje enakosti z Bogom, izpraznil sebe in bil potem poveličan. Prav zaradi tega Kristusovega dogodka je, kot je omenil že Gorazd, mogoča temeljna kritika človeškega – in se dejansko tudi zahteva. Ker takšna totalna kritika pelje k vzpostavitvi tega, kar je res človeško, in k identifikaciji s Kristusom.

**PAVLE RAK:** Seveda, tu je bistvo. Če se identificiramo s predstavo o Bogu, ki je vsemogočen in ne vem kakšen gospodovalni Absolut, smo že na napačni poti. Poistiti se moramo s kenotičnim Bogom. To je tista podobnost, h kateri se moramo napotiti. Bogo-podobnost je podobnost kenotičnemu Bogu. Samo kako to doseči?

Opisal bom primer, ki je iz drugega, ne iz barthovskega kulturnega okolja: pri Dostojevskem beremo, kako starec Zosima predlaga približno tako pot, namreč da je treba priti do zavesti, se enkrat za vselej odločiti – in potem je vse rešeno, v enem samem trenutku. Vendar je vprašanje, kaj se dogaja z junaki Dostojevskega, ki se tako »odločijo« in

skesajo; Dimitrij, recimo, čez nekaj ur ali dni spet ponovi stvar, zaradi katere se je kesal. Tu gre za dialektiko spoznanja in dejanja, o kateri sem prej govoril. V mislih moramo vedno imeti oboje. Ni dovolj, da smo nekoč postali kristjani ali celo popolni, bogopodobni ljudje. Vedno znova moramo to postajati – da se nam ne bi zgodilo, da bi zdrsnili še nižje od blata, v katerem smo se že valjali.

**VID SNOJ:** Bi kdo še kaj repliciral? Zdi se mi, da se v pogovoru že kažejo prva znamenja izčrpanosti in da bi bilo nekaj moči dobro prihraniti za drugič. Načeli smo veliko tém, morda smo odkrili tudi témo kakega izmed od prihodnjih Philologosov, to je pacifizem, zdaj pa vas vabim, da nocojšnji pogovor v miru poplaknemo.



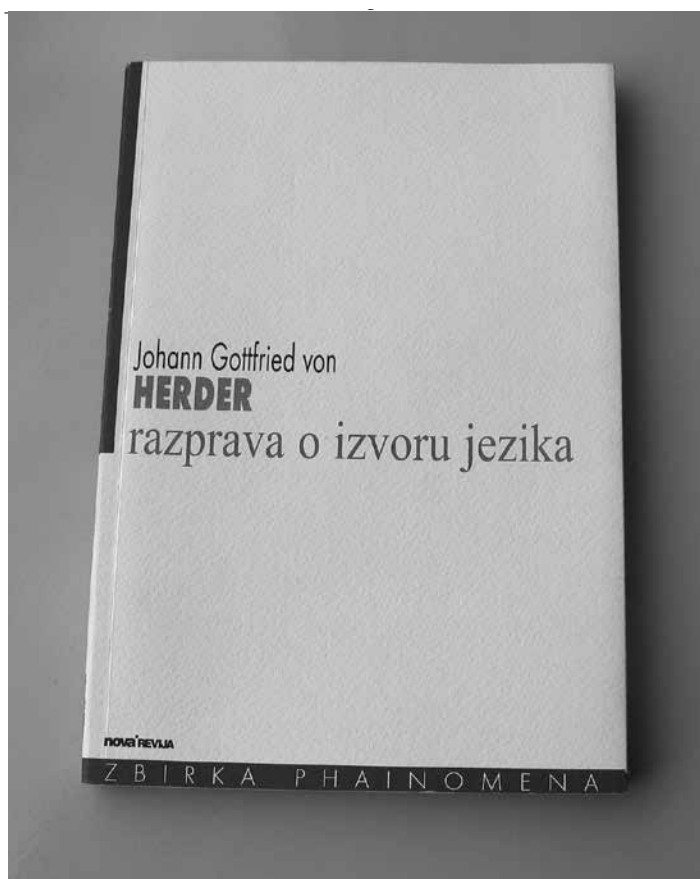


Izhodiščno vprašanje za razpravljanje ob knjigi  
Johanna Gottfrieda von Herderja  
*Razprava o izvoru jezika:*

»Kako je bistvo človeka soizvorno  
z izvorom jezika?«

Uvajalca večera  
DR. DEAN KOMEL IN SAMO KRUŠIČ

9. marec 2006



Johann Gottfried von Herder  
*Razprava o izvoru jezika*  
Prevedel Samo Krušič,  
spremno besedo napisala Andrina Tonkli-Komel  
Ljubljana: Nova revija, 2004

## IZBRANI ODLOMEK

*Človek, postavljen v stanje razbornosti, ki mu je lastno, in to razbornost (refleksijo) prvič svobodno udejanjajoč, je zasnul jezik. Kaj je namreč refleksija? Kaj je jezik?*

Ta razbornost mu je značilno lastna in za njegovo vrsto bistvena: tako tudi jezik in lastno zasnutje jezika.

*Zasnutje jezika mu je torej tako naravno, kakor je sam človek!* Dopustite nam le, da razvijemo oba pojma: refleksijo in jezik.

Človek izkazuje refleksijo, če moč njegove duše deluje tako svobodno, da lahko iz celotnega oceana občutkov, ki prevevajo dušo skozi vse čute, da lahko iz tega, če smem tako reči, izdvoji, zaustavi en val, lahko pozornost usmeri nanj in si zmore biti v svesti tega, da ga opazuje. Refleksijo izkazuje, če se lahko ob celotnem nedoločenem snu podob, ki oplazijo njegove čute in se zberejo v moment budnosti, samohotno pomudi pri *eni* podobi, le-to svetlo in mirneje vardeva, in če si lahko izdvoji obeležja, da je to prav ta predmet in noben drug. Refleksijo torej izkazuje, če ni zmožen zgolj živo oziroma jasno razpoznati vseh lastnosti, temveč je zmožen eno ali več le-teh, kot razločevalne lastnosti, *pripoznati* pri sebi: prvi akt tega pripoznanja\* daje razločen pojem; to je prva sodba duše – in –

Prek česa pa se je to pripoznanje godilo? Prek nekega obeležja, ki ga je moral človek izdvojiti in ki se je moralo, kot obeležje ovedenja, razločno uvesti vanj. Tako torej! Dovolimo mu, da zakliče *Heureka!* To *prvo obeležje ovedenja je bila beseda duše! Z njo je bila zasnovana človeška govorica!*

\* Ena izmed najlepših razprav, v kateri se poskuša bistvo apercepcije osvetliti, izhajajoč iz fizičnih poskusov, ki sicer tako redko pojasnjujejo metafiziko duše, je objavljena v *Spisih berlinske akademije za leto 1764*. [Steig je ugotovil, da je imela ta razprava naslov *Sur l'apperception et son influence sur nos jugements*, napisal pa jo je Johann Georg Sulzer. Op. ur.]

Dopustimo, da njegovo oko, kot podoba, oplazi ovca: njega tako kot, nobeno drugo žival ne. Ne tako kakor zlakotenega volka, ki preži s svojim vohom! Ne tako kakor leva, ki liže kri! Ta dva vohata in okušata že v duhu! Čutnost je planila nanju, instinkt ju vrže nadnjo! – Ne tako kakor pojava ovna, ki jo čuti le kot predmet svojega užitka, ki ga torej spet preplavi čutnost in ga nadnjo vrže instinkt. Ne tako kakor sleherno drugo žival, ki ji je za ovco vnamar, tako da ji torej pusti, naj jo oplazi v jasni motnosti, saj jo njen instinkt usmerja k nečemu drugemu. – Človeka pa ne tako! Brž ko ima potrebo spoznati ovco, ga ne bo zmotil noben instinkt, tako da ga noben čut ne bo potegnil ovci niti preblizu niti ga od nje ne bo odvrnil: ovca je tam scela tako, kakor se očituje njegovim čutom, bela, mehka, volnata – njegova v razboru vadeča se duša išče obeležje – ovca *zableja*! Duša je našla obeležje. Notranji čut učinkuje. To blejanje, ki na dušo naredi najmočnejši vtis, ki se odtrga od vseh drugih lastnosti gledanja in tipanja, ki izskoči, ki prodre najgloblje – to ji ostane. Ovca se zopet pojavi. Bela, mehka, volnata – duša gleda, tipa, se oveda, išče obeležje – ovca *zableja*, in zdaj jo zopet prepozna! »A! Ti si, tisto blejajoče!« začuti z notranjostjo; ovco je spoznala na človeški način, saj jo spozna in imenuje razločno, to je z enim samim obeležjem. Ali pa jo spozna manj jasno? Potem je sploh ne bi bila zaznala, saj ji namreč nobena čutnost, noben instinkt do ovce s svojo živo jasnostjo ne more nadomestiti pomanjkanja razločnega. Razločno, a neposredno, brez obeležja? Tako ne more občutiti nobenega čutnega bitja zunaj sebe, saj mora potlačevati vedno druga občutenja, jih tako rekoč uničiti, razliko med dvema [občutenjema] pa mora nenehno spoznavati prek tretjega. Z enim obeležjem torej? In kaj bi to obeležje lahko bilo drugega kot *notranja obeležujoča beseda*? *Zven* blejanja, ki ga je človeška duša zaznala kot znamenje ovce, je postal spričo tega ovedenja *ime* ovce, pa četudi ga človekov jezik nikoli ne bi poskusil izjecljati. Ovco spoznava po blejanju: to je bilo dojetje znamenje, ob katerem se je duša razločno



spomnila neke ideje – kaj je to drugega kot beseda? In kaj je ves človeški jezik drugega kot zbirka takšnih besed? Tudi če se človek ne bi nikoli znašel v priložnosti, da bi to idejo posredoval drugemu bitju, in bi mu torej to obeležje ovedenja hotel ali zmoget razločno izblejati z ustnicami, ga je njegova duša tako rekoč že zablejala v svoji notrini, saj je ta zven izbrala za spominsko znamenje, in ga zopet zablejala, saj ga je v tem razpoznala – *jezik je bil zasnut! Bil je zasnut prav tako naravno in človeku nujno, kot je človek bil človek.*

Večina tistih, ki so pisali o izvoru jezika, tega ni iskala tu, na edinem kraju, kjer je to mogoče najti. Zato so mnogim prihajale v misel številne temne dvomnosti: Ga je mogoče najti kje v človekovi duši? Iskali so ga v boljši artikulaciji njegovih govornih orodij; kot da bi orangutan s prav takimi orodji lahko iznašel jezik? Iskali so ga v donenju strasti; kot da teh zvenov ne bi posedovale vse živali – in kot da bi kaka žival iz njih iznašla jezik? Privzemali so načelo posnemanja narave in torej tudi njenih zvenov; kot da bi se dalo pri takem slepem nagnjenju kar koli misliti in kot da bi bila opica s prav tem nagnjenjem in kos, ki zna tako dobro oponašati zvoke, iznašla jezik. Nazadnje jih je večina privzela enostavno konvencijo, nekakšno pogoditev, in zoper to je najsiloviteje govoril Rousseau. Le kaj pa naj bi bila ta nejasna, zavita beseda: »naravna pogoditev jezika«? Te tako mnogovrstne in nevzdržne nepravilnosti, ki so bile izrečene o človeškem izvoru jezika, so nazadnje ustvarile skorajda splošno veljavo nasprotnega mnenja – a nimam upanja, da bi le-ta tudi obstala. Ni organizacija izustjenja tista, ki naredi jezik: tudi tisti namreč, ki bi bil celo življenjsko dobo nem, bi se, ko bi bil človek, ovedal – torej bi bil v njegovi duši jezik! Tu ni nikakršnega krika občutenja: jezika pač ni iznašel dihajoči stroj, temveč ovedujoči se človek! Nobenega načela posnemanja ni v duši; morebitno posnemanje narave je tu zgolj sredstvo enega in edinega smotra, ki ga moramo na tem mestu pojasniti. Še najmanj pa je jezik sporazumnost, samovoljna konvencija družbe; divjak, osamelec v gozdu, bi moral

jezik zasnuti za samega sebe, četudi ga ne bi nikoli govoril. Ta jezik bi bil sporazumnost njegove duše s samo seboj, in to tako nujna sporazumnost, kot je bil ta človek človek. Če je bilo drugim nedoumljivo, kako bi bila lahko jezik zasnula človeška duša, je meni nedoumljivo to, kako bi človeška duša bila to, kar je, če ne prav prek tega, da si je morala, čeprav še brez izreke in družbe, zasnuti jezik. [Str. 30–33]

## POGOVOR

**PAVEL FAJDIGA:** Dober večer! Lepo pozdravljeni! Nocoj se bomo mudili pri *Razpravi o izvoru jezika* nemškega filozofa Johanna Gottfrieda von Herderja.

Herder se je rodil 25. avgusta 1744 v Mohrungenu v vzhodni Prusiji in umrl 20. decembra 1803 v Weimarju. V slovenskem prostoru je sicer znano filozofsko ime, vendar ga pri nas, kot je zapisal dr. Frane Jerman, zaradi različnih razlogov nismo prevajali. Ti razlogi so se po prepričanju Vinka Ošlaka spreminjali glede na zgodovinske okoliščine pri nas. Če se prevajanja njegovih del nismo lotili zgodaj, je to bilo zato, ker je »bil vsak kolikor toliko izobražen Slovenec dvojezičen«, kakor pravi Ošlak, in če smo ga že brali, smo ga brali v izvorniku. Po drugi svetovni vojni, »ko je bilo dvojezičnih Slovencev (v smislu slovenščine in nemščine) že tako malo, da bi res kazalo začeti sistematično prevajati taka klasična dela, kakor so tudi Herderjevi spisi«, pa Herderja ni »priporočal« njegov jezik, jezik sovražnika, in še manj duhovniški stan ter s tem tudi ne teološko gledanje na zgodovino kot proces Božjega vodenja oblikovanja narodov in človeštva.

Po vsem tem smo lahko upravičeno zadovoljni, da je leta 1995 pri mariborski založbi Inter-kulturo izšla Herderjeva *Filozofija zgodovine in njen pomen za oblikovanje človeštva* v prevodu Vinka Ošlaka, leta 2004 pa v zbirki Phainomena pri Novi reviji *Razprava o izvoru jezika* v prevodu Sama Krušiča. O tem, da predstavitev Herderjevih besedil v slovenščino ni preprosta naloga, priča uvodna beseda Andrine Tonkli-Komel, ki posebej izpostavlja težave pri prevajanju nemške besede *Besonnenheit*. Še navedbo o slogovnih zapletih pri Herderju v svojih spremnih besedah k *Filozofiji zgodovine* govorita Vinko Ošlak in Frane Jerman.

V nekaj skopih besedah postaviti tega vélikega nemškega filozofa v zgodovino misli, ne da bi mu pri tem delali krivico,

ni mogoče. Zato naj povem le to, da ima njegovo delo največji pomen na področju filozofije zgodovine, filozofije jezika in filozofske antropologije. Njegov vpliv lahko zaznamo pri Goetheju, Schleglu, Novalisu, Schleiermacherju, Heglu, Nietzscheju, Diltheyu in drugih.

*Razprava o izvoru jezika* je bila prvič objavljena leta 1772. Nastala je ob nagradnem vprašanju Berlinske akademije znanosti, ki se je glasilo: »Ali bi bili ljudje, prepuščeni zgolj svojim naravnim zmožnostim, sposobni zasnovati jezik? S katerimi sredstvi se jim to lahko posreči?« V zvezi v pomembnostjo Herderjevega spisa pa mi dovolite, da preberem samo zadnji odstavek spremne besede, v kateri Andrina Tonkli-Komel pravi: »Če Herderjev spis postavimo v [...] kontekst širše filozofske utemeljitve jezika, ki jo pričinja Platon v *Kratilu*, sledijo pa mu Avguštin, Leibniz, Vico in drugi [...], potem seveda lahko ugotovimo, da nas Herder vrača k temeljnim vprašanjem bivanja, ki je v svojem bistvu jezikovno. To pa je tudi prednost njegovega spisa pred nekaterimi deli jezikoslovja, ki so sicer sodobna po datumu, ne pa tudi po svoji temeljnosti.«

Izhodiščno vprašanje nocojšnjega debatnega večera je: kako je bistvo človeka soizvorno z izvorom jezika? Razsežnosti tega vprašanja nam bosta razgrnila nocojšnja gosta dr. Dean Komel in gospod Samo Krušič, prevajalec *Razprave*. Prosim!

**DEAN KOMEL:** Najlepša hvala za besedo. Zahvaljujem se, da ste me povabili, naj predstavim Herderjevo knjigo in problematiko, ki je obsežena v njej. In rad bi se zahvalil tudi prevajalcu Samu Krušiču, mojemu nocojšnjemu sogovorniku, ki se je s precejšnjim občutkom lotil dela in nekako nakazal, kakšno naj bo razmerje do jezika; ko prevajamo, pravzaprav soustvarjamo.

To, kar nas je vodilo, da gremo v prevod Herderjevega dela, niso bili samo filozofski razlogi. Bilo je tudi kritično razmerje do jezika, ki ga opažamo, in sicer ne samo v kulturi, ampak v naši družbi sploh. Lahko bi rekli, da v razmerju

do jezika vlada neka negotovost, tako da niti ne vemo, kako se bo govorila slovenščina čez, recimo, deset let. Moje filozofsko prepričanje je, da to ni tako zaradi zunanjih razlogov, ampak zato, ker je na neki način postala problematična naša umeščenost v jezik oziroma tisto, kar po starem filozofskem nauku definira človeka, torej da je jezik to, kar določa človeka. Vprašanje je, kako sploh danes razumeti to določenost. Naše vodilo je bilo, da bi namreč ob Herderjevem tekstu spodbudili razmislek o tem.

Temeljno vprašanje tega teksta, ki je nakazano že v predgovoru vanj, je: kako določiti izvor jezika? Diskusija, ki je potem tekla o tem, je v marsičem določila evropsko obdobje, v katerem je živel Herder, in jo zato lahko imamo za pristen evropski problem, ki odmeva seveda tudi v današnjem času.

Meni se zdi zanimiv način, na katerega se Herder loti omenjenega vprašanja. Postavljen je pred dve rešitvi, ali je izvor jezika človeški ali Božji. Tok razprave, če ga v grobem povzamem, pa gre v tej smeri, da se Herder ne odloči niti za prvo niti za drugo rešitev, ampak ponudi odgovor, ki pravi, da izvora jezika ne moremo obravnavati brez zveze z izvorom človeka. Izvora jezika torej ne pripiše enoznačno ne človeku ne Bogu, ampak trdi, da se ne moremo pogovarjati o izvoru jezika, ne da bi pri tem mislili na človeka.

To je zelo zanimivo filozofsko izhodišče, ki Herderja tudi v filozofskem oziru postavlja na precej visoko raven. Lani smo imeli celoletni seminar, ki se je sicer dotikal samo uvodnih poglavij te razprave, vendar v njih lahko prepoznamo namen Herderjeve kritike Kantovega transcendentalizma: Herder skuša konstitucijo umnosti pri Kantu prestaviti v območje jezikovne izkušnje. Na neki način smo umni šele po jeziku.

Tisti, ki morda nekoliko poznate sodobno – ali pa tudi ne tako zelo sodobno – hermenevitično tradicijo, veste, da je to ena izmed poglavitnih usmeritev razmišljanja v njej: jezik je v svoji svet odpirajoči funkciji tisto, v čemer človeški um ne najde samo svojega gradiva, ampak tudi samosvojo konturo.

V odlomku, ki sva ga s Samom izbrala kot podlago za nocojšnji pogovor (in sega od zadnjega odstavka na 30. strani do zadnjega odstavka na 33. strani ter je po mojem nekakšen vrh Herderjeve razprave), lahko po eni strani opazimo navezavo na Kantov transcendentalizem, po drugi strani pa tudi odmik od njega, in sicer prav v smeri soizvornosti izvora človeka in izvora jezika, ki sem jo omenil prej. Lahko bi rekli, da je v tej Herderjevi filozofski observaciji ključna ena sama beseda. To je beseda *Besonnenheit*, ki je v slovenščino prevedena z verjetno dokaj nenavadno besedo »razbornost«. Zakaj takšen prevedek, bo v drugem delu tega uvoda v diskusijo pojasnil Samo, sam pa se bom omejil na ključna mesta, na katerih Herder vpelje pojmovanje *Besonnenheit*. Ta zadevajo tisto pozicijo, ki človeka nekako ločuje od živali.

V prvih poglavjih Herdejevega spisa je zelo pomembno vprašanje, ali ima človek jezik že kot žival ali pa se prav po tem, da ima jezik, razlikuje od živali? Tudi tu je Herder zelo previden pri definiciji. Noče se enoznačno opredeliti niti za eno niti za drugo tezo. Tisti, ki poznate sodobno filozofsko antropologijo, veste, kakšen problem je razmejiti človeka in žival kot živi bitji, kakšne vrednostne, ideološke kategorije tu pridejo vmes. Herder pa skuša na ravni tega, kar v filozofiji opredeljujemo kot področje čutnosti ali čutnega zaznavanja, dobiti neko specifiko za človeka – specifiko, ki človeka naredi izvirnega v razmerju do jezika, ki ga torej neposredno prestavi v območje jezika kot tisto območje, v katerem najde samega sebe. In tu si pomaga prav s pojmovanjem *Besonnenheit* oziroma, kot se glasi slovenski prevod, »razbornosti«.

Če gremo v sam tekst, je besedi »razbornost« na nekem mestu v oklepaju pripisana beseda »refleksija«. To je zelo pomembno za Herderjevo navezovanje na Kantovo transcendentalno refleksijo: gre za navezavo in hkraten odmik od Kanta. V čem je *Besonnenheit* refleksija? Herder refleksije kot razbornosti za razloček od Kanta ne postavlja naknadno, kot da bi najprej imeli neko čutno gradivo, ki bi ga potem prek

refleksije urejali in tako naprej, ampak »fleksija« čutnosti, čutne zaznavnosti, že tako rekoč sama iz sebe razvije neko refleksijo – in to, pravi Herder, je lastnost človekove duše.

Če gremo v zgodovino filozofije, vidimo, da takšno pojmovanje uveljavlja že Platon v dialogu *Teajtet*. V njem naletimo na razmislek, kaj bi bilo, če bi vtisi prihajali v človeško dušo pomešani med seboj, ne da bi jih kar koli urejalo. Tedaj, pravi Platon, bi barve zaznavali kot zvoke, vse bi pomešali in bila bi popolna zmeda. Potem pa se vpraša, kaj je tisto, kar ureja vse to, in pravi, da je to razmerje duše do same sebe. Duša ima torej zmožnost, da se ureja v razmerju do same sebe, in to, trdi Platon, je tisto, kar karakterizira človeka.

V tem oziru je pomembno še neko drugo mesto iz dialoga *Fajdros*, kjer Platon podaja mit o potovanju bogov. Tam namreč na koncu poudarja, da se v človeško telo lahko vseli samo duša, ki je ugledala *alétheio*, »resnico«. Samo človek je zmožen različne vtise združiti v enoto, danes bi rekli v pojem. Vendar je beseda »pojem« tu neprimerna, če je ne mislimo povzemajoč-zajemajoče. Herder pa z *Besonnenheit* na neposrednejši in pravzaprav še zdaj aktualen način poudarja povezovalno, vtise povzemajočo zmožnost človeške duše, ki ni naknadna, ampak je čutna/smiselna pozicioniranost v čutnosti sami. S tem želim nakazati, kako zelo je pazljiv pri vzpostavljanju razmerja človek – jezik, kot sem že prej omenil, in razmerja človek – žival.

To, kar je v človekovem razmerju do jezika nasledek *Besonnenheit*, je drugo, kar je zelo pomembno. Herder govori o tako imenovanih *Merkmale*, v slovenščino pa je to lepo prevedeno z »obeležji«. Naj najprej spet pojasnim besedo samo. Beseda *Merkmal* je sestavljena iz dveh delov, iz glagola *merken* in samostalnika *Mal*, ter zaznamuje neko enkratnost, ki je povezana s čutnimi vtisi in tako naprej, po drugi strani pa z možnostjo zabeležbe tega. Lahko bi rekli, da se iz neposredne aktivnosti *Besonnenheit*, ki jo Herder v oklepaju opredeljuje kot zmožnost refleksije, oblikujejo *Merkmale*, »obeležja«, kot tisto, kar nosi našo jezikovnost.

Zakaj je pomembno opozoriti na to? Ker vemo, da so se v 20. stoletju izoblikovale prebojne teorije jezika, torej da imamo opraviti z nečim takim, kot je lingvistični obrat. Toda če natančneje pogledamo, te teorije izpeljujejo pojmovanje jezika iz teorije znaka. Opirajoč se na Herderja, bi se lahko vprašali, ali je znak res lahko izhodišče za obravnavo jezika? To, kar Herder podaja z obeležji, morda ponuja drugačen razmislek o jeziku. Tu bi se lahko spet obrnili k Platonu, pa tudi k fenomenološki tradiciji, kolikor ta nadaljuje misel, da je vsak govor (*lógos*) govor o nečem (*lógos tinós*); intencionalnost, svetotvornost govora, ki jo Platon izrecno izpostavlja v dialogu *Sofist*, nam odpira pot do razumevanja jezika kot tiste sredine, ki ni zgolj komunikacija, ampak že vnaprej daje možnost komunikacije.

In tu sam vidim možnost nadaljnjega razmisleka o jeziku. Naj samo mimogrede omenim, da bomo letos izdali tudi Humboldtove jezikoslovne spise, ki spadajo v tradicijo razmisleka o jeziku od Herderja naprej, in sicer prav z namenom, da drugače pristopimo k problematiki jezika, namreč z gledišča tega, *kako jezik odpira svet*, da bi tako vse tisto, kar je *smiselno* odvisno od jezika – kultura, znanost, družba –, lahko prejelo smiselnost, ki mu jo današnji krog medijsko-informativne komunikacije v vsej svoji ekspanzivnosti jemlje. Tega procesa tudi ne moremo razumeti, če prej ne premislimo svoje zasnovanosti v jeziku.

**SAMO KRUŠIČ:** Kot prevajalec se bom predvsem pomudil pri besedi *Besonnenheit*, ki se sicer ustaljeno prevaja s »preudarnostjo« oziroma »pametjo«.

Pri prevajanju se mi je že glede na rabo zdelo, da se *Besonnenheit*, tako kot je rekel Dean, izrazito veže na čutnost. To se zelo lepo vidi iz zadnjega odstavka na 31. strani, ob primeru ovce. Kako bi, recimo, ovco opazil volk, kako bi jo oven in kako človek? Na neki način, če malo pretiravam, niti volk niti oven ovce ne zaznata kot ovco – oziroma kot pravi Herder: »Čutnost je planila nanju, instinkt ju vrže nadnjo!« In ovca *kot* ovca gre mimo njiju, čeprav imata seveda oba



instinktivni interes zanjo. Potem pride mimo druga žival, ki nima takšnega interesa, in tu se mi zdijo zanimive in pomenljive Herderjeve besede, da ovco »oplazi v jasni motnosti«, se pravi, da jo »fizično« verjetno zaznava, samo da to »nič ne pomeni«. V nasprotju s tem pa zmožnost *Besonnenheit* oziroma razbornosti – nanjo se potem veže *Merkmal* – človeku pomaga, da ga, kot pravi Herder, »noben čut ne bo potegnil ovci niti preblizu niti ga od nje ne bo odvrnil: ovca je tam scela tako, kakor se očituje njegovim čutom, bela, mehka, volnata«. Pri tem je zanimivo, da gre za vse čute. Potem pa – »ovca zableja«. In to blejanje, ta »meee« ovce je tisto, čemur Herder pravi *Merkmal*. To se lahko prevaja tudi kot »značilnost«, »znak«, vendar ima znak, vsaj v sodobnem jezikoslovju, pridih nečesa arbitrarnega, kar se naknadno prilepi svojstvu stvari, ki jo zaznavamo. Pri blejanju kot *Merkmal* pa gre za »svojstvo« ovce, prihaja tako rekoč iz ovce – to blejanje je tisto, kar človek sprejme kot »notranjo besedo«, kot nekje pravi Herder. To pravzaprav še ni zunanja beseda. Pri *Merkmal*, kot je rekel Dean, gre za neko fiksiranje opažanja, toka čutnosti, torej za obeležje (ta fenomen je glasoven, kar Herder razvija v nadaljevanju). Človek to »zadrži«, obeleži, in šele tako se mu ovca vzpostavi ali konstituira kot ovca. Kot sam to razumem, se mu tako vzpostavi čutni svet. Se pravi, žival ima čutne vtise, nima pa konstitucije predmeta. Vendar blejanje kot obeležje ne prihaja iz človeka, temveč se v človeku nekako odbije in mu vzpostavi svet. Pojav blejanja nekako skoči iz celote pojavnosti oziroma iz čutnih zaznav ovce. In ker razbornost deluje na čisto primarni, čutni ravni, to ni naknadni dodatek, ki bi čutnosti dal pomen, ampak sploh šele organizira celotno čutno zaznavo ovce in teče skoznjo.

Zato sem skušal poiskati kak drug, ne navaden prevedek besede *Besonnenheit*. Segel sem nekoliko nazaj, najprej v Cigaletov slovar, potem pa še v Pleteršnikovega, v katerem sem našel besedo »razbornost«, ki je sicer zabeležena tudi v SSKJ kot geslo v pridevniški obliki, »razboren«. To se mi zdi

povezano z branjem oziroma razbiranjem, namreč da iz cele gmote čutnih senzacij fiksiraš eno in s tem razbereš predmet ... Zanimivo je tudi zato, ker Herder malo prej kritizira tiste avtorje, ki umsko zmožnost dodajajo za povrh, »kot scela ločeno moč, ki je kot nameček pred vsemi živalmi postala lastna človeku in ki jo je treba [...] motriti samo zase«. Nasprotno je razborno to, kar sega skoz vse čute in je torej »celotna ustrojenost vseh človeških moči«, »celotno gospodarstvo njegove [človekove] čutne in spoznavajoče in umske narave«, celo »posebne organizacije njegovega telesa«.

V nadaljevanju Herder razborno veže predvsem na senzacijo »slišanja«, ne pa tipanja ali gledanja, čeprav se spoznavanje v tradiciji bolj povezuje z gledanjem. Slišanje vzpostavlja ves človeški sensorij: ko gledamo, ne gledamo z očmi, ampak nekako gledajoč slišimo. Prek prvotnega zabeleženja z *Merkmal* slišanje preveva celotno čutnost. Ne neki način morda konstituira tudi sam sluh. To se mi zdi zanimivo zato, ker se na podlagi tega sensorija razvija tudi jezik. In čeprav to v navedenem odlomku ni tako v ospredju, vzpostavlja Herderjevo kritiko intelektualno razvitega jezika, saj Herder sam vidi jezik kot izvorno enotnost čutnega in razumskega, kot neke vrste divji jezik, ki ga skuša rehabilitirati. Za ta prvotni jezik pa je značilno tole: kakor slišanje, recimo, povezuje vsa čutila v nekakšen čutni sensorij, tako se tudi na ravni jezika vzpostavljajo nekakšne prabesede. To so predvsem čisto onomatopoetske besede, zvoki narave, ki delujejo kot dogajanje, dejanje. Takšne prvotne besede naj bi bili predvsem glagoli in šele počasi naj bi se iz njih izločale druge besede, besede za vršilca dejanja, okoliščine in podobno.

V tej zvezi so zanimivi slovanski jeziki, ki jih je Herder promoviral kot zanimanja vredne zaradi bogate pregibnosti, spreganja in sklanjanja. Prav to je po njegovem značilno za izvorni jezik, ki z eno samo besedo izraža dejanje, trajanje, prostor, osebo in vse druge naklone. To je, recimo, precej močno vidno tudi pri slovenskem glagolu. Ta pozna glagol-

ski vid, kot da bi bil občutek za čas tako rekoč v besedi, kot da bi se »časila« beseda sama, medtem ko drugi jeziki, recimo germanski, besedo postavljajo v abstraktna časovna razmerja in razvijajo zapletene slovnične čase. To v pogovoru s Francetom Pibernikom, pri razlagi svoje pesmi *Vrba*, omenja Gregor Strniša in ob tem razvija svojo poetiko.

Toliko mogoče za zdaj.

**DEAN KOMEL:** Če smem dodati kratko dopolnilo. Glede besede *Besonnenheit* se mi zdi pomembno poudariti, da izhaja iz glagola *sinnen*, iz katerega je izpeljan samostalnik *Sinn*, ki ga v slovenščino prevajamo bodisi kot »smisel« bodisi kot »čut«. V nemščini torej ena sama beseda, etimološko povezana z latinsko besedo *sensus*, ki kaže k čutu slišanja kot čutnem sensoriju, zajema čut in um ter posredujočo sredino med njima – »razbornost«.

Glede prevoda *Besonnenheit* z »razbornostjo« se mi zdi pomembno podati še razlago, nakazano v delu teksta, ki ga imate pred sabo. Herder sredi 32. strani govori o razločni in jasni percepciji. Tisti, ki ste seznanjeni z Descartesovo filozofijo, veste, da je perceptivna zmožnost jasnosti in razločnosti poglobitveni metodološki vidik refleksije, ki se ohranja skoz ves novi vek. Prej sem omenil Herderjevo navezovanje na Kanta in hkratno kritiko njegove transcendentalne refleksije. Tudi v tem pogledu je beseda »razbornost« primerna, saj po eni strani nakazuje refleksijsko jasnost in razločnost, po drugi strani pa, kot dejavnost smisla ali čuta (*Sinn*), hkratno zbiranje in razbiranje. S tem hočem opozoriti, kako zapleten je včasih prevod: treba je opravičiti potovanje skoz filozofijo in jezik, da v prevodu pridemo do besede, ki se večini zdi čudna. Vendar se tako ohranja filozofska živost jezika.

**VID SNOJ:** Rad bi postavil vprašanje o osrednjem predmetu Herderjeve razprave, ki stoji tudi v njenem naslovu – o izvoru jezika. To vprašanje je namenjeno Herderju oziroma ekspozitorjema, ki ga tukaj, pred tem forumom, na neki način zastopata. Moje vprašanje se glasi: ali je izvor jezika isto

kot začetek jezika, isto kot enkratni dogodek? Skušal bom razgrniti, kaj se mi v tej zvezi kaže vprašljivo.

Najprej bi se rad navezal na Deanove uvodne besede, da jezik za Herderja ni ne človeškega ne Božjega izvora in da se odloča za tretjo možnost, namreč da sta izvor jezika in izvor človeka ne glede na Boga, ob Bogu tako rekoč v oklepaju, soizvorna. Naj pripomnim, da Herder polemizira z nekaj imenovanimi in najbrž tudi nekaj neimenovanimi zagovorniki teze o Božjem izvoru jezika, z nekaterimi svojimi teološkimi in filozofskimi predhodniki, kljub temu pa nikjer ne polemizira z Biblijo, ki je vsem njegovim nasprotnikom rabila kot dokazilo in avtoriteta. Še več, na koncu razprave se celo izrecno sklicuje na odlomek iz *Geneze*, ki ga navaja v podkrepitev svojemu razmišljanju o izvoru jezika. Takole pravi: »Za nekakšen višji izvor jezika *ne govori ničesar*, tudi pričevanje jutrovskega *Pisma* ne, na katero se ta trditev sklicuje, saj to – s tem ko v njem človek poimenuje živali – jeziku očitno dodeljuje človeški začetek« (str. 105). Herder ima pri tem v mislih znameniti odlomek iz poročila o stvarjenju sveta (1 Mz 2,19), ko so ustvarjena že vsa živa bitja, Bog pa jih pripelje pred človeka in mu prepusti, da jih imenuje.

Herder torej omenjeni biblični odlomek funkcionalizira v prid drugačni tezi o izvoru jezika, kot je bila v veljavi dotlej. Kot sam berem Herderjevo razpravo, je ta odlomek v resnici nekakšen predložek zanjo. Herder ga ima pred očmi že prej, ko obravnava prvotno jezikotvorno situacijo, na katero sta Dean in Samo opozorila najprej z izborom odlomka iz Herderjeve knjige za nocojšnji *Philologos*, potem pa še vsak posebej v svojem uvodnem referiranju. Ta situacija je pravzaprav vnovična uprizoritev človekovega prvotnega imenovanja živih bitij iz Biblije, vendar z namenom izdelati prizor, izdelati nadrobnosti v njem, miselno predstaviti dogajanje v človekovi duši, ki pelje k nastanku jezika. Prizor je podoben kot v Bibliji: neko živo bitje pride pred človeka – ovca zableja, kot smo slišali, in se s tem svojim »zvonečim

dejanjem«, kot nekje pravi Herder, postavi predenj. Vendar jezik ne nastane kratko malo s tem, da bi človek posnel živalski glas. Nikakor ne – in prav tu se začinja Herderjeva obdelava prizora. Človek, pravi Herder, s svojo *Besonnenheit*, svojo »razbornostjo«, razloči zveneče dejanje v oceanu drugih čutnih vtisov, in brž ko to dejanje poveže z delujočo živaljo, hkrati pa ga izloči iz drugega zvenenja, v njegovi duši nastane *Merkmal*, »obeležje«. Vendar tega ne smemo enačiti z arbitrarnim znakom, k čemur bi nas lahko zapeljala strukturalistična teorija jezika, ki se je v prejšnjem stoletju uveljavila malone kot podlaga za znanstveno obravnavo jezika sploh. Obeležje je dejanje, ki se je uzvenilo v duši in v njej najprej postalo notranja beseda, potem pa, izgovorjeno, lahko postane tudi zunanja beseda, onomatopoiija, ki postvarja prvotno zvočnost dejanja, v katerem se je živo bitje s svojim naravnim glasom ponudilo človeku. In še nekaj, kar je zelo pomembno: obeležje je *enkratno*. Nemška beseda *Merk-mal*, katere drugi del sestavlja besedica *mal*, konotira enkratnost. Na to nas je prej spomnil Dean.

Prav tu, v tej enkratnosti *Merkmal*, obeležja, s katerim po Herderju nastane jezik, pa vidim problem. Videti je, da Herder izvor jezika misli kot dogodek srečanja med dušo in živim bitjem, ki se duši oglasi in s tem postavi prednjo, da bi bilo poimenovano. Ta dogodek je mišljen kot pradohodek, prvi in prvoten dogodek, paradigma vseh drugih, ki sledijo. Če pa natančno preberemo odlomek o ovci, ki zableja (in nastane *Merkmal*), ugotovimo, da to ni vendarle tako. Ta odlomek bom zdaj prebral še enkrat, s tem da bom bral selektivno in tuintam izpuščal tisto, kar ni tako pomembno. Takole je rečeno: »... ovca je tam scela tako, kakor se očituje njegovim [človekovim] čutom, bela, mehka, volnata – [...] duša išče obeležje – ovca *zableja!* Duša je našla obeležje« (str. 32). Potem pa sledi: »Ovca se zopet pojavi. Bela, mehka volnata – duša gleda, tipa, se oveda, išče obeležje – ovca zableja, in zdaj jo zopet prepozna!, A! Ti si, tisto blejajoče!«, začuti z notranjostjo; ovco je spoznala na

človeški način, [...] z enim samim obeležjem« (prav tam).

Moj pomislek je tale. Herder na več mestih, na katerih razpravlja o izvoru jezika, govori o začetku ali nastanku jezika, o genezi notranje besede, kot da gre pri tem za enkratni dogodek, dogodek, v katerem se je jezik *prvotno in neponovljivo zgodil*. Nastal. Tako govori tudi in predvsem v odlomku, ki sem ga ravnokar prebral – pa vendar to hkrati spodbija z opisom dogodka samega. Kajti »ovca se zopet pojavi«, pred dušo se pojavi *drugič*. Duša je sicer že prvič našla obeležje, vendar šele drugič, ob drugi pojavitvi ovce, na podlagi prej najdenega obeležja to ovco »zopet« (ali šele zares) *prepozna* in si s tem prepoznanjem obeležje šele zares zagotovi. Torej ni povsem jasno, kdaj se jezik začne, ali pri prvi ali pri drugi pojavitvi ovce. Ali imamo tu opravka z enkratnim dogodkom ali s ponovitvijo tega dogodka, se pravi s ponovljenim dogodkom oziroma dogodkom, ki se mora kar naprej ponavljati? Zato je problematično govoriti o izvoru jezika kot o začetku. Ali je začetek jezika res neko enkratno *Merkmal*, je jezik res, kot poudarjeno zapiše Herder, »*produkt ene same besede*« (str. 68), obeležja kot notranje besede, besede v duši? Po mojem bi bilo v skladu s Herderjevo lastno mislijo kvečjemu mogoče reči, ne da se jezik začne, ampak da se začneja, in sicer z opažanji in prepoznanji, tj. z vnovičnimi zaznanji (in potrditvami) obeležij.

Dodal bi še nekaj. Mi sami, bodisi odrasli, ko slišimo kak tuji jezik, ali pa otroci, ki se šele učijo maternega jezika, zmeraj vstopamo v jezik tako, da poslušamo in razbiramo besede oziroma njihove pomene in načine vezave. V jezik vstopamo, še preden spregovorimo v njem, besede, ki prihajajo do nas, pa se v različnih vezavah zmeraj izgovarjajo iz jezika kot celote. Ta je lahko nevidna, lahko je neslišna, nezaznavna, vendar jezik je celota, dinamična, spremenljiva celota, s katero po drugi strani spet nihče, ki jezik govori, ne razpolaga v celoti, saj nihče ne pozna celotnega besednjaka kakega jezika niti vseh pravil besedne vezave v njem. Zato se mi zdi še zlasti pri poskusu nemitske, nesimbolne pojasnitve

izvora jezika – in takšna je, ne glede na biblični predložek, po svojem namenu vendarle Herderjeva pojasnitev – problematično govoriti o tem, da se jezik začne z enim samim obeležjem, ki nastane v neki duši, z eno samo besedo, izgovorjeno v duši.

**MARKO URBANIJA:** Sam nisem filozof in na to gledam malo drugače. Če pogledamo s stališča psihologije ali zoologije, vidimo, da je sluh pomembnejši od vida. Psihologi pravijo, da človek teže prenaša gluhoto kot slepoto. Če, nadalje, pogledamo tako imenovane primitivne narode, opazimo, da se v prostoru bolj orientirajo s sluhom kot z vidom, posebno tisti, ki živijo v gozdovih. In če pogledamo dojenčke: najprej posnemajo glasove, potem šele imenujejo predmete oziroma jih imenujejo tako, kot jim jih imenujejo starši – »miza«, »stol«, »igračka«, »ata«, »mama«. Tudi med živalmi se mačka na primer orientira s sluhom, veliko manj z vidom. Pes se orientira z vohom veliko bolj kot z vidom. Na splošno vidimo, da je orientacija v prostoru – spoznavanje okolice – zelo povezana s sluhom. In tudi s stališča današnje znanosti bi Herderju lahko pritrdili, da je sluh res bil zelo pomemben pri nastajanju jezika. Če pač govorimo po Herderjevo: človek je nekje slišal ovco, aha, zdaj jo je dokončno prepoznal kot ovco. Prav. To je pač povezanost človeka z njegovimi živalskimi predniki.

Toda vtise, ki jih sprejme, potem pa ovco še vidi, mora nekako razložiti, da lahko vedno, potem ko je to naredil, določeno žival prepozna kot ovco. Kaj razporeja in razlaga te vtise? Ni namreč dovolj, da človek vidi ovco, ampak mora dobiti tudi neko idejo ovce kot živali, da belo ovco, črno ovco, ovna, vse to poveže v pojem »ovca«. Kaj je zdaj s tem? Sluh in vid to registrirata. Kdo oziroma kaj pa razporeja vtise, jih razlaga, ureja? Herder pravi – duša. In kaj je pri njem duša? Je nekakšen sinonim za razum? Skratka, pri sluhu in vidu je verjetno nekakšna zasnova, začetek jezika. Kaj pa potem, ko se to razvija naprej v človeški jezik? Kakšen je ta postopek oziroma proces? Ali Herder kaj pove o tem?

**DEAN KOMEL:** Ja, tu je zdaj kup vprašanj. Nisem si jih zapisoval, vendar upam, da bom lahko nekako odgovarjal po vrsti.

Najprej glede Vidovih vprašanj, ki zadevajo možnost začenjanja jezika. Primer, ki ga navaja Herder, se nanaša na zmožnost imenovanja. Na naslednji strani se srečamo s kritiko konvencionalistične teorije jezika, kar je pomembno, saj je ta teorija v ospredju tudi pri drugih filozofskih obravnavah jezika, recimo že v Platonovem *Kratilu*. Platon opredeljuje *lógos* kot splet *ónome* in *rhême*, se pravi »imena/samostalnika« in »glagola«. Ta opredelitev se mi zdi ključna v zvezi z vprašanjem, ki si ga postavil ti, Vid, in zadeva možnost celote jezika. V aktu poimenovanja, čeprav izhaja iz celote jezika, ni mogoče zaobseči te celote. Če pogledamo filozofsko tradicijo, je pri Avguštinu, prav kar zadeva problematiko začenjanja jezika, ključna razlika med glagolskim in imenskim aspektom. Lahko začnem imenovalno, tako da dam neko izjavo ali da se sproži neko glagoljenje. Glagol je povezan s časovnostjo, ki stalno traja; je stalno trajanje, ne začenja se in se nikoli ne neha. To je za človeka v čisti obliki nemogoča dejavnost. Je dej, ki pripada Bogu. Avguštin tu vpeljuje distinkcijo med tako imenovanim notranjim in zunanjim logosom, ki je aktualna tudi še v sodobni hermenevtiki in pragmatistični teoriji govornih dejanj. To je razlika med izrekanjem in izrečenim, ki je za nas kot govorna bitja nepremostljiva; v jeziku smo »vedno že začeti«, hkrati pa ga z vsakim aktom poimenovanja vedno znova začenjamo, v čemer je tudi možnost naše individualizacije v jeziku.

Zelo zanimivo je opazovati razvoj jezika pri otrocih. Jezikovna zmožnost se pri otrocih pokaže naenkrat. Najprej otrok nakazuje, da bi govoril, toda ko se govor zgodi, se zgodi naenkrat. Strukturo jezika otrok dobi tako rekoč v sebi in potem vanjo vnaša imena. Tako človek posnema božanski akt in je v tem smislu odprt za Božji izvor jezika – namreč v smislu posluha, sensorija, ki ga Herder misli prav v povezavi s celoto jezika. To mu potem omogoča, da je lahko kritič-



no zadržan do konvencionalistične teorije jezika, v skladu s katero naj bi šlo za razpolaganje z imeni. To bi bilo seveda zanimivo razvijati še naprej.

Kar pa zadeva druga vprašanja, Herder v svojem spisu razmišlja o vsem, česar so se dotaknila. Vendar je njegov slog zmeraj nenavaden. Nenavadno je, kako se giblje; ne giblje se k neki neposredni definiciji, ampak zmeraj za nazaj pokaže, v čem je problem, in potem iz tega, tako rekoč iz neke spontanosti, poda nekaj takega, kot je definicija.

Pomembno je, kot sem opozoril že v uvodu, da *jezik ni naknadna človeška dejavnost glede na druge*. Nimamo najprej na razpolago konkretnosti čutnega, na podlagi katere bi se potem pojavil jezik, marveč naš odprti posluš (duša) že razvija zmožnost poimenovanja oziroma spoznavanja in tvornost smisla sploh. Recimo, da sem poskusil nekoliko odgovoriti; imaš ti, Samo, še kako dopolnilo?

**SAMO KRUŠIČ:** Zanimivo se mi zdi mesto, na katerem Herder ponazarja, kako bi bil videti, recimo, tipni jezik ali pa jezik vida, in pravi, da takšna jezika nista mogoča. Po njegovem je edini mogoč zvočni jezik in tudi vsa druga čutila preveva poslušnost.

**DEAN KOMEL:** Tu vznika vprašanje – še vedno v kontekstu Vidovega vprašanja –, kaj je z zvočnostjo, z odzvanjanjem. Iz česa človek pravzaprav sliši? *Od-zven* je nekaj, kar preglašuje njegovo čutnost. Zato se Herder ogiba temu, da bi človeško čutnost pojmoval enako kot živalsko. To je zelo tehtno antropološko vprašanje, ki je v mnogih ozirih nerešeno. Kaj je z zvočnostjo, ki ni fizična zvočnost? Lahko bi rekli, da je v nekem smislu celo brezglasje. Morda se tu nakazuje to, kar se v filozofiji ves čas obravnava kot notranji monolog duše in kar sodobna filozofija, recimo Derrida v delu *Glas in fenomen*, rubricira pod kritiko fonocentrizma.

**VID SNOJ:** Po drugi strani se otrok, ki se oglasi z jokom, brž ko pride na svet (na kaj, je za nas vselej že uganka), še ne oglasi v jeziku. Uči se govoriti, ne zna še, poskuša. Potem pa spregovori in ima naenkrat celotno strukturo jezika, čeprav

izgovori eno samo besedo, pa še tiste ne prav. Že na začetku je dana celota jezika, vendar je otrokov dejavni vstop vanjo poznejši ...

**DEAN KOMEL:** In zanimivo je, da to občuti kot fascinacijo. Tudi sam se »privajanja na jezik« iz otroštva spominjam kot enega izmed že napol tesnobnih občutkov. Besede, recimo, kot je »žiga žaga«, so se mi začele vrteti v spominu tako, da sem bil presenečen nad tem, kako se pred mano ustvarja celota jezika, od katere sem odvisen. Lahko bi ugotovili – ne vem, ali je kdo od tukaj zbranih psiholog –, da gre tu za pred-oblikovanje jaza kot psihološke entitete z razširitvijo horizonta sveta.

**SLAVICA BORKA KUCLER:** Ob vsem povedanem se mi postavlja tole vprašanje: zakaj ne bi tega aspekta – razširjanja horizonta sveta prek jezika – povezali s pitagorejskim aspektom, s pitagorejskim pogledom na vprašanje zvoka kot tistega, kar konstituira kozmos? Zvoka kot prvobitne, izvorne stvariteljske, oblikotvorne moči? Vemo, da sta zvok in z njim zvočnost besede, jezika pomembna v kabali, pa tudi v mnogih drugih duhovnih tradicijah. Ni vseeno, kako izgovarjamo Božje ime, kako izgovarjamo mantro, molitev ... Zvok in beseda sta verjetno povezana na veliko več ravneh, ne samo na ravni izgovorjene besede kot informacije ali imena, ki zaznamuje neki pojav. Beseda lahko pomeni prisotnost več ravni hkrati – o tem priča pesniška beseda, metafora. Po drugi strani pa bi morali upoštevati tudi stvariteljsko moč besede. Odlomek iz *Geneze*, ki je bil omenjen (v njem pripelje Stvarnik pred človeka druga ustvarjena bitja, da bi jih poimenoval), bi lahko razumeli kot manifestacijo bogopodobnosti. Človek, ki je bil ustvarjen »po Božji podobi in podobnosti«, je povabljen k poimenovanju živih bitij morda zato, ker je bil s tem, ko mu je bila dana možnost, da jih udomači, s križanjem spreminja, izkorišča, pa tudi uničuje, povabljen k prvobitnemu stvariteljskemu dejanju. Biti človek, izrekati stvariteljsko besedo in biti bogopodoben – je to morda eno, neločljivo?

**DEAN KOMEL:** S kozmosom zmeraj mislimo neki red. Dejstvo je, da je naše občutje jezika povezano z občutjem reda. Od tod se tudi sklepa, da naj bi bil jezik posledica umske kompetence. Zato je pri Herderju odločilen korak nazaj v tisto odprtje, ki me po eni strani odpira za red, ki ga lahko pripisujemo tudi Božjemu izvoru, po drugi strani pa razpira proti tistemu, čemur Herder sam pravi divje stanje človeka, v katerem že slišimo neko zvočnost, ki ustvarja red. To kaže napetost odprtosti, ki je deležen človek. Njegova razpetost ni inertno stanje, ampak ga *do-besedno trga*, in sicer v razmerju do kozmosa. Pravzaprav ga meče ven, vendar tako, da tudi kozmosa ne bi zaznaval, če ne bi bil v tej izvrženosti. Recimo, da je to tudi eden izmed vzvodov filozofije, namreč da se človek pomika znotraj razpetosti. Moje opažanje, ki me nekako zavezuje filozofiji, je tole: človek ni red, ampak ima percepcijo reda, kolikor je sam iz-redno premaknjen. To se da razbrati tudi pri Herderju. Zato se spet zdi odločilna njegova oznaka *Besonnenheit*, saj kaže razteznost, ves ta prostor, ki ga človek *pre-biva* kot bitje jezika.

**GORAZD KOCIJANČIČ:** V debato bi se rad vključil z dvema kritičnima pripombama, z eno bolj zgodovinsko in drugo bolj filozofsko.

Prvič: zdi se mi, Dean, da tvoja predstavitev temeljne Herderjeve pozicije, kar zadeva razumevanje jezika, v nečem ne drži. Mislim na tvoj začetni poudarek, da Herder razvija filozofijo jezika, ki je uravnoteženo odprta po eni strani za božanski Izvor jezika, po drugi strani pa za animalično človekovo naravo. Občutek imam, da takšna razlaga, ki je seveda mogoča, ne kaže na pravo mesto *Razprave o izvoru jezika* v Herderjevem opusu in v splošnem kontekstu jezikovne filozofije 17. in 18. stoletja. Naj pojasnim.

Vemo, da je bil problem izvora jezika eden izmed poglavitnih problemov, ki so takrat zaposlovali mišljenje, in da Herderjev spis spada v vrsto spisov, ki so nastali na to témo. Tudi njegovi pogledi na to so se precej spreminjali, in sicer od zgodnjega eseja *O marljivosti v več učenih jezikih*

(*Über den Fleiss in mehreren gelehrten Sprachen*) iz leta 1754, v katerem še zagovarja Božji izvor jezika, pa vse do spisa, ki ga obravnavamo nocoj in v katerem eksplicitno polemično nastopa proti tezi o takšnem izvoru ter tako odgovarja na Süßmilchov spis, ki je bil nagrajen na razpisu iste akademije nekaj let prej. Zakaj se mi zdi to pomembno poudariti? Mor-da mi lahko priskoči na pomoč Herder sam, ki ni pomemben samo kot filozof jezika, ampak tudi kot filozof *hermenevtike*: Schleiermacherjeva predavanja o hermenevtiki se v veliki meri navezujejo na njegove teze, tudi na tisto, da je način, s katerim moramo pristopiti k razumevanju kakega teksta, predvsem njegova postavitve v dejanski kontekst njegovega časa. Ali s poudarjanjem uravnoveženosti, vmesnosti njegove pozicije hermenevtično odgovorno razumemo problem, s katerim se je soočal?

Po mojem se nam Herder danes zdi uravnovežen zato, ker njegovi pogledi določajo sodobnost; kako, bom pojasnil v nadaljevanju. V njegovem času pa ni bilo tako. Da bi ponazoril, kako tuje nam je zdaj temeljno pojmovanje, ki je bilo uveljavljeno v njegovem času in proti kateremu je polemiziral, naj navedem nekaj misli iz precej zgodnejšega pisca, Danteja, in sicer iz spisa *O ljudskem jeziku* (*De vulgari eloquentia*). V njem Dante povzema med drugim tudi krščansko tradicijo o Božjem izvoru jezika. Takole pravi: »Neka oblika govornice je bila ustvarjena od Boga skupaj s prvo dušo. V tej obliki je govoril Adam. In v tej obliki govornice so govorili tudi vsi njegovi nasledniki vse do zidave Babilonskega stolpa, ki v prevodu pomeni Stolp zmešnjave. To je bila oblika govornice Heberjevih sinov, ki se imenujejo tudi Hebrejci in so jo pač nasledili. Po zmešnjavi se je ta govornica ohranila samo pri njih, zato da bi naš Odrešenik, ki je po svoji človeški naravi izšel iz njih, rabil jezik milosti, ne pa jezik zmešnjave.« Herderjevi predhodniki in učitelji, od katerih se je sam čedalje bolj distanciral, še vedno stojijo za to filozofijo jezika. Hkrati se njihova teološka zgodba o izvoru jezika s stališča sodobne

znanosti o jeziku ali sodobne filozofije jezika zdi absolutno nerelevantna.

Vendar se moramo tu vprašati, ali forma, v kateri Herder pojasnjuje izvor jezika, sploh ustreza realni vsebini tradicionalne teze o tem izvoru. Ali se tradicionalni krščanski govor o izvoru jezika sploh dogaja na isti ravni kot Herderjev historični svet in njegovo zgodovinsko izrekanje izvora? V tem pogledu se mi zdijo zelo zanimive tele njegove besede: »Ta višji izvor jezika [...] je absolutno nekoristen in skrajno škodljiv.« Potem se sprašuje: »Ali naj bi z jezikom ljudje prešli od Boga semenje vseh vednosti? Kaj bi to pomenilo?« Ter nadaljuje: »... ali ni nič iz človeške duše?«

V tem zaslutimo Herderjevo intenco. Ne gre mu za vmesno pozicijo, ki bi bila odprta tako za božansko kot za animalično provenienco jezika: v svoji *racionalistični* argumentaciji proti božanskemu izvoru jezika se v duhu svojega časa pravzaprav bojuje za možnost pojasnitve izvora jezika proti *nemožnosti* takšne pojasnitve, proti *nedoumljivosti* tega izvora proti njegovi an-arhičnosti – oziroma proti *opisljivosti te nedoumljivosti* le v jeziku *mita* in *sage*, jeziku biblične *legende*.

To je zgodovinski vidik mojega ugovora Deanovi umestitvi Herderjevega teksta. Drugi, filozofski vidik ugovora, ki ni nepovezan z zgodovinskim, pa bi se glasil nekako takole. Teza, ki jo Herder razvija in jo predpostavlja tudi vprašanje tega večera – vprašanje, v katerem smislu je človekov jezik soizvoren s človekovim bistvom –, je po mojem nereflektirano zapletena v mrežo filozofskih asociacij, ki res predpostavljajo, se pravi vnaprej vzpostavljajo soodnosnost človeka in jezika, značilno za različne sodobne filozofije (ki so seveda dedinje Herderjeve). Tista hermenevtična situacija, iz katere *per negationem* živi Herderjev tekst, se pravi uveljavljena in živa biblična saga o Izvoru, se je odmaknila v zgolj mitično, v pravljlično, njegov preboj v nov horizont, njegovo nasprotovanje tradiciji pa je v današnjem času postalo nekaj samo po sebi razumljivega. Sam bi se tej dvojini samorazumljivosti



rad uprl in jo naredil vprašljivo. Ne bi se vprašal, v katerem smislu je jezik sonaraven, soizvoren človeku, ampak *ali jezik sploh je soizvoren človeku?* Ali je Herderjev preboj dejansko nekaj tako očitno resničnega? Ali res živimo v tej očitnosti ali pa jo vzpostavljamo sami? *Ali ni človeškost človeka nekaj, kar je bistveno globlje od jezika, in hkrati nekaj, kar živi v diastazi z izvorom samim?*

**JANKO KOS:** Tudi jaz bi se naprej ustavil pri vprašanju, kako je bistvo človeka soizvorno z izvorom jezika. Tu me je vznemirilo dvoje. Velik del moderne filozofije noče več govoriti o bistvu človeka, češ da je to metafizikum, esencijalizem – ne mislim samo na Sartra, ampak tudi na ameriški neopragmatizem z Rortyjem na čelu, tako da je to že samo po sebi problem.

Drug problem se skriva v pojmu »izvor«. To je zelo tradicionalen pojem, ki sega v rimsko antiko. Že pri Tacitu in drugod naletimo na naslove s tem pojmom, 18. stoletje se je oprlo nanj, Rousseau je pisal o izvoru neenakosti, Herder o *Ursprung* jezika; skratka, videti je, da je 18. in potem 19. stoletje mislilo, da se resnica skriva v izvoru neke stvari, naj bo to izvor razredne družbe, izvor kapitalizma, izvor tragedije, izvor Slovencev ali kaj podobnega. Vendar mislim, da je to predsodek. Resnica se ne skriva v izvoru – in Herderjev pojem izvora je na tej ravni. Dvomim, da nam to danes še kaj pove. *Origo, Ursprung*, »izvor« – to ne more biti tisto, kar nas pelje k resnici.

Zdaj pa k osrednjemu vprašanju, ki ga je načel že gospod Kocijančič. Herderjevo *Razpravo o izvoru jezika* bi bilo verjetno treba obravnavati v okviru njegove teologije. Premalo poznam Herderjeva teološka pojmovanja od mladostnih do starostnih let. Pregledal pa sem nekaj temeljnih tez v spisu *Gott (Bog)*, ki je nastal šele v osemdesetih letih 18. stoletja, ko je bil Herder prek Goetheja že v stiku s Spinozo oziroma spinozizmom. V tem spisu je njegova teologija zelo blago krščansko obarvan deizem. Tisto poglobitno v njegovem pojmovanju Boga je namreč narava s svojimi zakoni. Ta je

harmonična, skoraj tako kot pri Leibnizu. V njej se sicer dogaja zlo, vendar je ničevo in je pravzaprav samo spodbuda dobremu. Skratka, narava s svojimi zakoni temelji v lepem, dobrem, pravičnem in tako naprej.

Vprašanje je seveda, kakšna je Herderjeva teologija v spisu o jeziku, vendar bi na podlagi nekaterih elementov, nekaterih kategorij, rabljenih v njem, lahko sklepal, da gre spet za naravo, naravni zakon, naravni zakon človeka. To je vendarle nekakšen deizem in ta je najbrž razlog, da Herder jezika ne more misliti kot zasnovanega v Bogu, ampak je zanj človek tisti, ki ga zasnuje. To je logično, ker če se vse dogaja v naravi – Bog se je itak umaknil iz nje in določil samo njene naravne zakone –, je človek tisti, ki mora zasnuti jezik. Ali je to dokazljivo ali ne, je drugo vprašanje. Mislim pa, da moramo imeti pred očmi tole: Herder je bil protestantski predikant, superintendent v Weimarju in tako naprej – pa vendar je jezik želel vzeti iz Božjega in ga postaviti zgolj v človeka.

S krščanskega stališča je o tem vse povedano v Bibliji, pravzaprav na začetku Biblije. Bog ustvarja svet z jezikom, saj reče: »Naj bo svetloba« (1 Mz 1,3). Vse to se dogaja v jeziku, se pravi, da je Bog jezik. In ko je na tem, da ustvari Adama, človeka, pravi: »Ustvarimo človeka po svoji podobi, da bo nam sličen« (1 Mz 1,26). V čem je ta podobnost? Samo v jeziku, saj druge podobnosti z Bogom ne more biti. Po znani teološki razlagi je krščanski Bog osebni Bog. Ampak kot kaj? Oseba je tisto, kar lahko nagovorimo, s čimer lahko govorimo; žival ni oseba, ker z njo ne moremo govoriti. Vse to nas lahko napelje k domnevi, da Bog ni samo zasnoval jezika, ampak je že sam po sebi jezik, tako kot je rečeno na začetku Janezovega evangelija: »V začetku je bila Beseda in Beseda je bila pri Bogu in Beseda je bila Bog« (1,1). To lahko razumemo kot napoved Kristusa, vendar je s tem že čisto jasno rečeno – v samem Bogu je jezik in je beseda. Zato me nekako spravlja v začudenje – seveda, duh 18. stoletja je bil tak –, da je Herder v formalnem okviru protestantizma raz-



vil deizem, iz katerega je prišel do drugačnega pojmovanja jezika. Ampak kot že rečeno, danes gledati na jezik skozi bi-stvo človeka in pojem izvora se mi zdi problematično.

**GORAZD KOCIJANČIČ:** Naj dodam še nekaj. Za osvetlitev Herderjevega duhovnozgodovinskega konteksta je treba omeniti nekoga, ki ga nocoj še nismo omenili: Hammana, Herderjevega prijatelja, učenca in somisleca. Hamman je bil zagovornik teorije o božanskem izvoru jezika; tudi sam je razvijal izjemno lucidno lingvistično filozofijo, tudi – tako kot Herder – v dialogu s Kantom in drugimi tokovi tedanjega časa. Na Herderjevo razpravo, o kateri se nocoj pogovarjamo, je odgovoril s spisom, ki ima bizaren naslov: *Zadnja volja in testament viteza rdečega križa glede božanskega in človeškega izvora jezika*. V njem poudarja prav diskretno nekrščanskost, o kateri je govoril gospod Kos, izginotje Logosa iz Herderjeve refleksije o jeziku. Sam ga želi spet vpeljati in novozavezno logiko Logosa tako razmejiti od logosa, ki je postal zgolj razum. Tudi iz te polemične situacije lahko razberemo Herderjevo mesto v duhovnem vrenju tedanjega časa.

**DEAN KOMEL:** Morali bi natančno vedeti, kakšen je obseg naše diskusije. Teze, ki sem jih podal, se zvečine nanašajo na izbrani odlomek. Družbenozgodovinskih in religioznih okvirov se nisem posebej dotikal, to drži, ampak to bi bila že druga diskusija, ki bi sicer lahko bila povsem relevantna. Moja interpretacija gre v tej smeri, da se skušam na podlagi nekaterih elementov Herderjevih opredelitev približati tistemu, kar Herder sam združuje pod filozofskim problemom »izvora jezika«, od katerega smo danes oddaljeni tako zelo, da se resnično zgublamo v jeziku in hkrati zgublamo jezik. V tem, da sodobnost nekako ne sprejema vprašanja o izvoru jezika, lahko vidimo njeno problemičnost v razmerju do jezika samega. Vendar ena izmed najpomembnejših filozofskih obravnjav umetnosti v prejšnjem stoletju nosi naslov *O izvoru umetniškega dela*. Hkrati vemo, da je pozni Heidegger svoje atensko predavanje naslovil *O poreklu umetniškega dela*, kar morda kaže na zadrego: namesto da bi govoril o izvoru,

raje uporabi besedo »poreklo«, ki napotuje k tistemu, kar se skriva pod rečenim in skrito deluje v njem. Zame pa je beseda »izvor«, *Ur-sprung*, vendarle ključna, ker kaže na izviranje kot neko pritekanje-iz-sebe. Tako, recimo, kot kadar se vprašam, od kod (prihajajo) moje misli? Ali konkretnije: od kod moje miselno zanimanje za Herderja? Kot sem rekel na začetku: zanimivo je, da Herder dopušča oba izvora jezika, vendar je o izvoru jezika mogoče govoriti samo prek njegove soizvornosti z izvorom človeka. To daje misliti.

Herderjevega spisa nismo izdali s »historičnim« name-  
nom, niti ni bil naš namen, da obogatimo ponudbo humani-  
stičnih del, marveč da spodbudimo razmišljanje o vprašanju  
jezika. Tudi sam sem v besedi »izvor« opazil neko tenzijo,  
vendar ji dajem pozitiven pomen. Ne upam si tako hitro  
odreči se temeljnim besedam, ki so nosile neko tradicijo sa-  
modojemanja človeka, neko filozofijo, nekega duha, oziroma  
jih raje zadržujem v njihovem od-rekanju. Zato besedo »iz-  
vor« razumem v pomenu možnega izviranja, tudi možnosti  
nagovarjanja, entuziazma, navdiha.

Toliko, da pojasnim svoj način pristopa k Herderjevemu  
tekstu, ki je omejen, vendar če ne bi bilo interesa, se me tudi  
tekst ne bi mogel dotakniti; težko ga spravim v nevtralnno  
distanco nekega obdobja. Včasih pride k meni kak študent  
z germanistike in pravi, na primer, da preučuje Kleista in da  
ga zanima, kakšno je bilo njegovo razmerje do Kanta. Misli  
si, da lahko z nekaj opredelitvami Kanta domneva, kako bo  
s tem pri Kleistu. Opozorim ga, da je treba iti malo nazaj,  
da to ne teče tako gladko, da historizacija nekega razmerja  
morda blokira možnost miselne dojemljivosti ...

**GORAZD KOCIJANČIČ:** Mislim, Dean, da gre za nespo-  
razum, če si me razumel tako, kot da proti tvojemu vsebin-  
skemu filozofskemu razmisleku o tekstu zagovarjam neko  
nevtralnno, znanstveno-historično interpretacijo Herderja.  
Nasprotno. Prav v miselnem, filozofskem oziru se mi je tvoje  
branje Herderja zazdelo v nečem problematično – pač zato,  
ker ne postavlja pod vprašaj svojega lastnega horizonta. Pro-

blematično se mi je zazdelo, da Herderjev tekst bereš kot tekst, ki ima v sebi možnosti, da nam razpre bistvo jezika – ne vidiš pa, da je to mogoče le zato, ker si Herderjev tekst sam interpretativno izvzel iz duhovnozgodovinske situacije, v kateri je nastal, in ker si, še več, tudi sebe izvzel iz razmisleka o tem, zakaj ti je ta tekst tako blizu, da v njem lahko razbiraš bistvo jezika.

**DEAN KOMEL:** S tem da vstopam v horizont tega pogovora, nedvomno tudi »izvzemam« sebe.

**GORAZD KOCIJANČIČ:** Seveda, obema gre za to, da vstopiva v ta horizont in da se tako pokaže pravi problem. Naj zato svoj pomislek formuliram še enkrat. Herderjev tekst nam je danes vsem na neki način blizu. Ampak zakaj? Ali nam je blizu tako, kot je bil ljudem, ki so ga z navdušenjem brali v njegovem času, ali pa zato, ker se je – tudi po Herderju in njegovih bralcih – zgodilo nekaj, zaradi česar smo danes postavljeni v neko samorazumljivo pojmovanje jezika in njegovega razmerja s človekom, v pojmovanje, ki je morda precej bolj vprašljivo, kot se nam zdi?

**DEAN KOMEL:** Tega o »samorazumljivosti« nisem najbolje razumel, namreč ker sam ves čas izhajam iz problematičnosti »samorazumljivega« razmerja do jezika danes. Katero samorazumljivost imaš natančno v mislih?

**GORAZD KOCIJANČIČ:** Samoumevnost povezovanja človekovega bistva z jezikovnostjo. Celotno strukturo, ki se v sodobnem mišljenju kaže kot tako imenovani *linguistic turn*. Trdno povezavo same človeškosti človeka z jezikom. To je danes tako rekoč splošno mnenje in obče mesto, sam pa se sprašujem, ali je res utemeljeno.

Naj se zdaj za trenutek vrnem k Platonu, ki si ga omenil. Citati iz Platona, ki si jih navajal, lahko funkcionirajo dekorativno pri razpiranju vprašanju o smislu jezika, vendar se moramo zavedati, da je temeljni dramski rezultat dialoga *Kratil* kot razmisleka o poimenovanju to, da nas pripelje do slutnje miselnosti misli, ki je povezana z aktom motrenja eidosov pred vsakim jezikom. *Kratil* kot temeljni tekst ev-

ropske filozofije jezika sesuva možnost postavitve vprašanja o izvoru jezika oziroma poimenovanj, postavitve, ki bi bila ločena od predhodnega – povsem predjezikovnega – motrenja eidetičnega.

**DEAN KOMEL:** Ne vem, ali bi se strinjal s tem. V *Kratilu* najdeš mesto, kjer Platon svari, naj pri pogovoru o jeziku ne pademo v vrtinec, v katerega so padli stari. Se spominjaš tega mesta?

**GORAZD KOCIJANČIČ:** Seveda se ga. Vendar se je treba vprašati, kdo je v resnici – Platon to gotovo ni – *dramski* subjekt tega stavka. Kako to pravi? Kje to pravi? Zakaj to pravi?

**DEAN KOMEL:** To je proti koncu dialoga (439c), kjer se dialog obrne v smer, ki jo omenjaš. Navedki avtorjev iz tradicije filozofske obravnave jezika naj bi vzpostavili miselni kontekst, v katerem vprašanje jezika prihaja do nas, če se ne sprijaznimo s samoumevnostjo postavljenosti v jezik. Kako naj razmislimo to postavljenost? Po eni strani za nas sploh ni več problem, po drugi strani pa je postala problematična prav v svoji neproblematičnosti. Ni več jasno, kako smo postavljeni v razmerje do jezika.

Omenjaš *linguistic turn*, Gorazd. To je bila podlaga za spremembo konceptualnih prijemov v sodobni humanistiki, ki se ne navezuje več na zgodovinsko enotno idejo človeka, kot se je, recimo, še druga polovica 19. stoletja. Toda če se ozremo na vse filozofe, ki so sledili temu obratu: navsezadnje, v sklepnih fazah svojih razmislekov, se vrnejo k »antropološkim témam«. Prek kritike antropologije se pravzaprav vrnejo k njeni »genealogiji«, v kateri se postavljenost človeka v jezik prej pokaže za problem kot za samoumevnost.

Že če malo pogledamo šolski sistem, je problematičnost človeške postavljenosti v jezik na dlani, saj bolj in bolj prevladuje informatiziranje. Obstajajo izpiti, pri katerih vnaprej pripravim vprašanja in jih na eni strani spravim v mašino, na drugi strani pa jih nekdo dobi spet ven, izpolni in vrne meni. Vsaka možnost pogovora v jeziku je izvzeta. To je

neko oprijemljivo stanje, ki dejansko sproža vprašanje, ali je človek še povezan z jezikom, in če ni, kaj je potem sploh jezik?

**GORAZD KOCIJANČIČ:** Zdaj si, Dean, o povezanosti človeka z jezikom govoril drugače: ne več o bistveni povezanosti, ampak samo še o povezanosti, ki je problematična in tako naprej. Vprašanje o bistvu pa je strogo. To je vprašanje, ali je človek dejansko človek po tem, da je jezikovno bitje. Ponavljam: je človeškost človeka nekaj, kar predhaja sami jezikovnosti, ali pa je mogoča tudi brez nje?

**DEAN KOMEL:** Tega ne vemo, dokler ne vemo, kaj je jezik. To pa lahko vemo samo, če se postavimo v razmerje do jezika. In to je zdaj postalo problematično. To je, recimo, moj odgovor oziroma, boljše, smer mogočega razmišljanja ali vpraševanja. Brez tega razmerja ne moremo. Nimamo človeka zase. Kje pa je ta človek?

**BARBARA KORUN:** Samo tale dodatek: čut za jezik je povezan s soobčutjem, se pravi, da že jezik sam kaže na tesno povezavo med jezikom in človeškim sobitjem.

**DEAN KOMEL:** So-človeškost se bistveno izkazuje s tem, da jo odpira jezik. Drugače je ne bi bilo.

**SAMO KRUSIČ:** Rad bi nekaj pripomnil v zvezi s prej omenjenim o Božjem izvoru jezika oziroma nespoznavnostjo izvora samega. Herder odpira – meni se to zdi pomembno in me je fasciniralo – tudi neko drugo plat izvora jezika in zanjo prav tako pravi, da ni jasna: »Mar želim s tem reči, da lahko človek sleherni občutek svojega najmotnejšega občutenja naredi za besedo?« In nadaljuje: »Osnova človeštva je, če govorimo o arbitrarnem jeziku, neizrekljiva.« S tem meri na čutnost, zvočnost jezika, ki je danes nekaj uzurpiranega, razen morda v pesništvu – to bi bila tudi zanimiva téma za pogovor. Herder torej odpira meje jezika v obe strani, tudi proti čisto čutnemu, kar večkrat omenja.

**GORAZD KOCIJANČIČ:** S tem se strinjam.

**SAMO KRUSIČ:** Morda je tako gledanje preveč preprosto, vendar bi, če bi veljala teza o Božjem izvoru jezika, to

pomenilo, da je čutnost – druga stran, v katero sega jezik – zgolj nepomemben dodatek.

**VID SNOJ:** Rad bi se navezal na vprašanje o soizvornosti bistva človeka z bistvom jezika, pri katerem Gorazd tako trmasto vztraja. To sploh ni teoretično, ampak zelo konkretno vprašanje. Če pomislimo, recimo, na Kasparja Hauserja, znamenitega najdenčka iz 19. stoletja, ki je svoje otroštvo in najbrž tudi del svoje mladosti preživel brez jezika (in je nemara prav zato doživel toliko literarnih upodobitev) – *kaj je to konkretno bitje?* Ali je bilo človek, dokler še ni imelo jezika? Ali pa je šele postalo človek z vstopom v jezik, ki se je zgodil, ne ve se kdaj, recimo v trinajstem, štirinajstem, petnajstem letu njegovega življenja?

**DEAN KOMEL:** Kaspar Hauser je »ostal otrok«. Ot-rok pomeni tistega, ki nima besede, ki ni razvil zmožnosti za besede. Ampak kako to, da je ni razvil? Mu je možnost jezika manjkala tako, kot manjka kamnu? Kamnu manjka ta možnost kot možnost. Kaspar Hauser pa ne bi mogel nikoli priti v nezmožnost za besede, če vanj ne bi bila položena zmožnost zanje prav kot možnost. In to daje misliti na neko zvezo, ki ni vzročno-posledična. Zato sva s Samom tako zelo poudarjala besedo *Besonnenheit* in navezavo na *Sinn*. Beseda *Sinn* se mi tu zdi povedna v pomenu odpiranja smisla.

**BORIS A. NOVAK:** Kolikor poznam filozofijo, se mi zdi, da se je vprašanje izvora jezika zaostrilo na začetku novega veka s kontroverzo med Descartesovimi vrojenimi idejami in angleškim empirizmom. V 19. in 20. stoletju je absolutno prevladala empiristična teorija, tudi v šolski praksi: v skladu z njo se otrok od staršev in pedagogov uči tvoriti stavke. Zoper to je Noam Chomsky, ki je sicer levičar, zahteval vrnitev in rehabilitacijo Descartesovih vrojenih idej, saj empiristična teorija jezika implicira, da nihče ne more tvoriti nobenega stavka, ki ga ne bi bil slišal že prej. Chomsky je rehabilitiral Descartesa.

Tu imamo, recimo, potem problem oralnosti, ustne kulture, glasu na eni strani in črke na drugi. V diskusiji smo se



dotaknili teoloških vprašanj. Kaj je pravzaprav atribut Boga? Ali je to glas ali podoba? Kot vemo, so zaradi tega padale glave, bile so se državljanske vojne in v zvezi s tem se še zdaj dogajajo demonstracije. Gorazd Kocijančič je nocej omenil Babilonski stolp, ki je seveda temeljno dejstvo jezika, vendar mi dovolite, da vas kot ateist – pregraba beseda, ampak vendarle – opozorim, da Biblija govori tudi o binkoštnem čudežu, ki kaže na naravo jezika v popolnoma drugi smeri. Derridajeva kritika glasu izvira iz judovske tradicije, torej tudi iz dolgotrajnega judovskega eksodusa, zaradi katerega se jezik ni mogel konstituirati kot zvočna tvorba, ampak je dolgo časa ostal zapisan kot črka. Od tod ta vélika, pomembna kritika, ki leti na razumevanje jezika kot glasu, kot zvena, kot zvoka.

Herder, kot je opozoril profesor Kos, pripada protestantski tradiciji. To je tradicija, ki je pridigarska, je pa tudi tradicija tiskanja knjig. Herderjev pomen je, zgodovinsko gledano, v poskusu sinteze dveh vélikih in kontroverznih meril, glasu in črke. Samo Krušič pa nas je upravičeno spomnil, da so slovanski narodi lahko Herderju zelo hvaležni zato, ker je s svojo teorijo jezika omogočil vnovično ovrednotenje njihovih kultur, ki so bile prej obravnavane kot manjvredne, ter s tem predromantični literarni in kulturni program. To je v tem kontekstu zelo pomembno. Iz Herderjeve teorije jezika izhaja, naj oratura, ustna literatura, glas postane črka. Gre za zelo pomembno križišče v razvoju evropske kulture, in če dovolite tudi neko določeno politično implikacijo: Herderjev program, ki so ga z velikim pridom in uspehom poskušali uresničiti Goethe, brata Grimm in drugi, navsezadnje pa tudi Vuk Karadžić in vrsta slovenskih romantikov, je pomenil uravnoteženje nacionalnega in internacionalnega. Poznejša evropska zgodovina v tem pogledu kaže razcep med nacionalnim in internacionalnim, pretirano pojavljanje bodisi enega bodisi drugega z vsemi krvavimi zgodovinskimi dramami, ki jih je to prineslo.

To, kar bi me zanimalo slišati od Deana, ki se precej



ukvarja s temi vprašanji, pa je odgovor na vprašanje, kaj Herderjeva teorija jezika pomeni danes, v času evropske integracije ter na novo zaostrenih vprašanj v zvezi z jezikovnimi in drugimi identitetami.

**DEAN KOMEL:** Boris, hvala za to vprašanje. Spominjam se najinega pogovora v PEN-u na predvečer podpisa pogodbe o vstopu Slovenije v Evropsko skupnost, v katerem sva izrazila številne dvome, kako bo s kulturo in podobnim; stvari v neki meri tudi gredo po vprašljivi poti. Zadeva ni ozko slovenska. To, da se Slovenci intenzivno srečujemo s takšnimi vprašanji prav ob vključitvi v Evropo, ko bi pravzaprav moral rasti optimizem, je neka čudna zagata Evrope same, ki je povezana s tem, da ima petindvajset uradnih jezikov in da je potrebnih toliko in toliko prevajalcev. Ali je to racionalno in kako naj se sploh uredi? Evropa v nekem bistvenem smislu ne ve, v katerem jeziku govori. Jezikovni pluralizem, od katerega si obeta kulturni pluralizem, je namreč po mojem mogoč samo, če si postavimo resno vprašanje, kaj je tisto, v razmerju do česar govorimo, kaj je pravzaprav naš človeški problem. In tu mislim, da je Evropa opustila diskusijo, in mislim, da je to eden izmed pglavitnih razlogov, zakaj je padla tudi evropska ustava. V diskusijah s kolegi, ki se ukvarjajo s fenomenom medkulturnosti, sem skušal razpreiti vprašanje, ali je v odpiranju za izročilo, ki ga je Evropa oblikovala in ki jo je oblikovalo, mogoče najti izhodišče za evropsko situacijo danes. Ampak to je politična odločitev. In dokler bo politično blokirana, bodo Evropejci izgubljeni v pogovoru. Zgublja se celoten izobrazbeni sklop.

Tudi sedanja reforma srednjega šolstva, recimo, bo blokada humanistične zavesti, če se bo uresničila tako, kot kaže, da se bo. Naj reformatorji ne mislijo, da bodo mladi ljudje vse samo pasivno sprejemali. To bo povzročilo odpor, in spet bomo govorili o problemu vrednot mladih in tako naprej – humanost pa zahteva, da se izrazi. Tudi tu se vidi neka navezava na jezik, in sicer v tem, da je človeško življenje življenje, ki se hoče izraziti. In če to pod zastavo prilagajanja

Evropi danes in ne vem česa še vsega vzamemo iz gimnazij, smo seveda na najboljši poti, da se zredčimo, da odpravimo vse odvečne ustanove z državo na čelu in si omislimo neko multinacionalko, ki bo zadovoljevala večino naših potreb – in ne bo več problemov. Vendar mislim, da človeška raven tega ne prenaša najbolje.

Če pogledamo konflikte, ki prihajajo na plan v Evropi – o tem sva, Boris, že večkrat govorila –, vidimo, da dobivajo čisto novo razsežnost. To, strogo vzeto, niso več družbeni konflikti, ampak imajo kulturne konotacije – še pojem »kultura« je tu v nekem pogledu problematičen. Tudi verska in vsa druga tradicija, ki se v tej zvezi omenja – mislim, da je vse to sekundaren problem. Zaskrbljujoč je občutek, ki, kot vidimo tudi v Sloveniji, čedalje bolj prežema ljudi: občutek, da so samo še razpoložljivi. Tega seveda ni mogoče vzdržati. To kažejo različne travme, ki smo jim bili v Evropi priče že v prejšnjem stoletju, in ne vem, ali nas družba znanja lahko obrani pred njimi.

Sam ne verjamem v noben vzpostavljeni red, verjamem pa v možnost pogovora, ki zgodovinsko različno teče; tako nam je Herder na primer omogočil kulturno samozavest. To je bila stvar, ki je delovala: recimo prevajanje Aristotelovih del v srednjem veku, pri katerem se je vzpostavil stik med arabskim in evropskim svetom. To so smernice, ki nekako govorijo v naš čas, in sam nekako skušam izhajati iz tega, čeprav je to ob političnem žargonu, ki se uveljavlja na podlagi neke perspektive – po eni strani družbe znanja, po drugi strani osrednje svetovne gospodarske moči – dokaj težko. Ampak včasih morda tudi kaj uspe.

Konkretno v zvezi s tem sem se v Nemčiji zapletel v pogovor z Jürgenom Habermasom, ki je bil zame zelo pomemben. Habermas je v nekem pamfletu zapisal, da si prihodnja evropska ustava ne more privoščiti diferenc in da je potrebna enotnost nad razlikami. To so podpisali Derrida, Vattimo in drugi. S tem se po mojem zanika poglobitveni princip evropskosti, ki se utemeljuje v vzpostavljanju razlik, individuaciji.

Evropa ni Amerika. Ni narod. Evropa so narodi, so indivi-  
dui, v tem pogledu ni enotnosti. In Habermas je pač eden  
izmed osrednjih političnih svetovalcev v Nemčiji – in, zani-  
mivo, avtor teorije komunikativnega uma, ki je morda rele-  
vantna tudi v kontekstu naših razmišljanj, saj predpostavlja  
možnost racionalne komunikacije pred jezikovno, vključuje  
možnost spodrseljaja in tako naprej. Ta teorija verjetno nima  
neposredne zveze z njegovimi političnimi stališči, ki so za  
to, kar bi Evropa morala nekako zvedeti o sebi, po mojem  
neprimerna. Vsaj jaz sem tu kritičen ...

**PAVEL FAJDIGA:** Zadnji dve govorni pasaži sta nas pope-  
ljali od izvora jezika proti Evropi in njenim obetom. Morda  
se tu lahko ustavimo. Jaz pa vas povabim k obloženi mizi na  
prigrizek in kozarec vina.



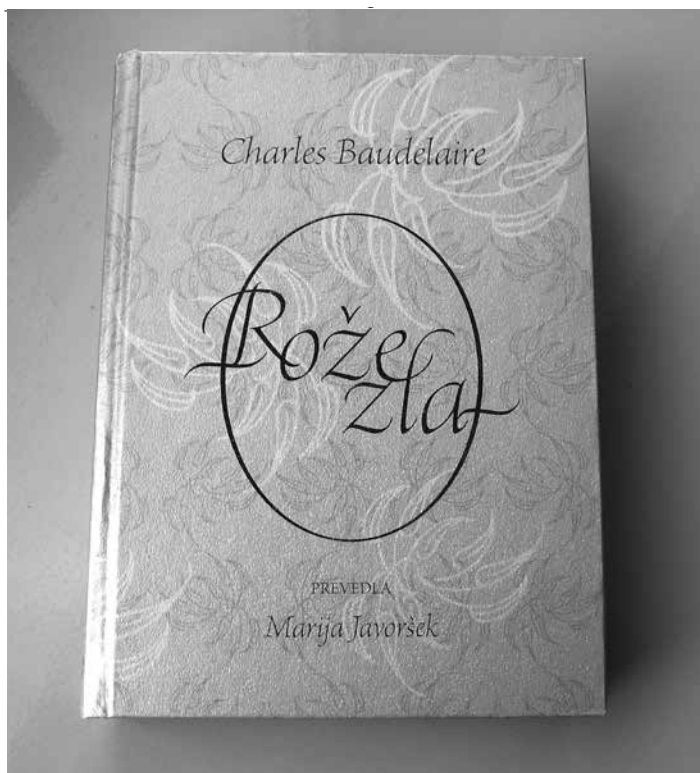


Izhodiščno vprašanje za razpravljanje ob knjigi  
Charlesa Baudelaira  
*Rože zla:*

»Ali nas lepota vodi k Dobremu  
ali je zavezana Zlu?«

Uvajalca večera  
DR. JANKO KOS IN DR. BORIS A NOVAK

13. april 2006



Charles Baudelaire  
*Rože zla*  
Prevedla Marija Javoršek, spremno besedo napisal Boris A. Novak  
Ljubljana: Cankarjeva založba, 2004

## IZBRANE PESMI

### NAVZGOR

Nad ribniki in nad gozdovi, nad gorami  
in nad dolinami, oblaki, preko morij,  
tam onstran sonca, daleč onstran vseh obzorij  
in dalje, onkraj zvezdnih sfer, za njih mejámi

ti, duh moj, plavaš spretno, brez težav, lahnó  
in kot plavalec dober, ki ga val omamlja,  
si utiraš pot veselo čez morjá brezdanja  
z možato in doslej nesluteno slastjo.

Odleti daleč stran od kužnih izparin,  
očisti naj te zrak oddaljenih vrhov  
in naj odžēja te, kot čist napoj bogov,  
sij ognja, ki ožarja jasnosti daljin!

Je srečen, kdor požene se s perutjo čilo  
v pokrajine vse vedre, jasne in sijoče  
tja daleč od tegob, stran od bridkosti žgoče,  
stran od tegá, kar bivanje mu je težilo!

Ta, čigar mislim, kot škrjančkom pod nebó,  
ob jutrih dvigniti svobodno se posreči,  
ta, kdor svet zviška zre, razume prav lahko  
vso govorico rož in vseh stvari molčečih.

## UJEMANJA

Narava je svetišče, ki v njem stébri živi  
besede zmedene nam včasih govoré;  
v človeka, ki tam skozi gozd simbolov gre,  
upirajo se njih pogledi zaupljivi.

Kot se spoje odmevi dolgi iz daljave  
v globoko, mračno in tajinstveno sozvočje,  
prostrano kot jasnina širna in kot noč je,  
tako ujemó se barve, zvoki in vonjave.

So vonji kakor polt otroška nežni, sveži  
kot log zeleni in kot oboa so mili,  
zagatni drugi, zmagoviti so in težji,

ki, neustavljivi, radi vse bi prepojili,  
kot je vonjava ambre, mošusa, kadila,  
ki naj zanos duha in čutov bi slavila.

## LEPOTA

### V

Kako se rad spominjam tistih golih vekov,  
ko Febus je zlatil z veseljem stas človekov.  
Takrat možjé, žené so uživali vse dni  
sproščeno, brez zadreg, laži in brez skrbi,  
ljubeče je postave božalo nebo,  
uživalo jim v zdravju žlahtno je telo.  
Tedaj s plodovi radodarni se Kibeli  
sinovi njeni niso težko breme zdeli,  
volkulja dobrosrčna je prav vse ljubila,  
vesolje iz svojih temnih sescev je dojila.  
Pravico imel tedaj je človek, čvrst in zal,  
ponosen biti, da je lepoticam kralj;  
sadovi zdravi kože nepoškodovane  
vabili s čvrstim mesom so: Ugrizni vame!



Če pesnik rad opisal bi v današnjih dneh  
naravno veličino, kjer je na očeh  
golota mož današnjih, goli stas žena,  
temačni hlad bi hitro mu objel duha  
pred to podobo mračno, ki je prav grozljiva!  
Kup spak, ki solze za oblekami preliva!  
Pohabljeni in smešni trupi, mask ste vredni!  
Zverženci napihnjeni, vi suhci bedni,  
ki bog Koristi vklenil vas, otroke svoje,  
neizprosni je že v zibki v bronaste povelje.  
In ženske ve – gorje! s kot sveča bledim licem,  
ki gloda, hrani vas razvrat, in ve, device,  
ki greh vas, dedovan po materi, teži,  
telesa vam ostudnost plodnosti kazi!

Mi, narodi pokvarjeni, v resnici imamo  
lepoto, starim ljudstvom še povsem neznanu:  
obraz, vse razžrte od razjed srca,  
in medlost, ki za lepo nam menda velja;  
te izmišljije naše muze zapoznele  
v bolehnih narodih kljub vsemu so spočele  
češčenje in globoko klanjanje mladosti,  
mladosti sveti z milim videzom preprostim,  
očesa bistrega kot voda je rečice  
in ki čez vse razsipa, brez skrbi kot ptice,  
kot rože in kot sinjega neba širjave,  
toplino svojo, svoje pesmi in vonjave!

## HVALNICA LEPOTI

Prihajaš iz prepada, iz globin neba,  
Lepota? Tvoj pogled peklenski, rajski hkrati  
poraja dobra zdaj, zdaj spet dejanja zla;  
primera z vinom mogla zate bi veljati.

V očesu ti blesti zahoda, zore soj,  
viharnega večera vonj razširjaš vroč,  
so tvoja usta vrč, poljub bogov napoj,  
otroka z njim hrabriš, junaku jemlješ moč.  
Prihajaš iz črnih brezen ali z daljnih zvezd?  
Kot pes sledi povsod usoda ti pokorna;  
na slepo seješ radost, smrt ali bolešt,  
ti vladaš vsem, za nič pa nisi odgovorna.

Prek mrtvih greš, Lepota, se iz njih norčuješ;  
Gnus ni draguljev tvojih najmanj očarljiv;  
Umor, obeskov tvojih najbolj dopadljiv,  
ti ljubko čez ponosni trebuh poplesuje.

Privabiš veččo zaslepljeno, plamenica;  
ko vname se, ti reče: Blažena, luč lepa!  
Ljubimec, ves drhteč nad svojo lepotico,  
kot živ mrlič je, ki gomile se oklepa.

Z neba, iz pekla prihajaš – kaj le mar mi to,  
Lepota! silni stvor, preprost in ves strašan,  
če tvoj smehljaj, pogled mi, noga vhod odpro  
v Neskončnost, ki jo ljubim, a je ne poznam?

Te Satan, Bog pošilja? Angel si, Sirena?  
Kaj mar mi, če le, vila žametnih oči,  
kraljica moja, blišč, vonjava dragocena! –  
vesolje lepšaš mi in lajšaš moje dni!

## EKSOTIČEN VONJ

V jeseni topli, ko zvečer zaprem oči,  
gorkoto tvojih prsi uživam, ki dehtijo,  
obale srečne se mi pred očmi vrstijo,  
kjer ogenj sonca monotonega žari;

lenoben otok, kjer narava dobrotljiva  
roditi sočen sad neznanim da drevesom,  
vsak mož postavlja z vitkim, krepkim se telesom,  
kjer žensk odkrit pogled začudenje izziva.

Vonjava tvoja vodi me v čarobne kraje,  
v pristanu cel gozd jamborov se, jader maje,  
ki so jih valovanja morij utrudila,  
medtem ko tamarind zelenih omamljiva  
vonjava, ki nosnice mi je opojila,  
se v moji duši s pesmijo mornarjev zliva.

## DUHOVNA ZORA

Ko k razuzdancem vstopi, zori belo-rdeči  
sledí Vzor, ki prebujá kljuvanje vesti,  
s posegom maščevalne tajne se zbudi  
v dotlej omamljeni živali angel speči.

Duhovnega obzorja nedosežnost sinja  
človeka, ki, potrta, trpi in ki še sanja,  
privlači kot globina brezna vsa brezdanja.  
Tako, o čisto, jasno bitje, o boginja,

nad smodom razvalin brezumnega razvrata  
spomin mi nate, ki vse lepši se mi zdi,  
brez konca pleše pred strmečimi očmi.

Sveč plamen počrnila sonca luč je zlata;  
takó, blesteča duša, meni tvoj privid  
kot sonce neumrljivo zdi se zmagovit.

## HARMONIJA VEČERA

Že bliža se nam čas, ko, ves drhteč, pod večer  
vsak cvet na stebelu kot kadilnica dehti,  
ples zvokov in vonjav v večeru se vrti;  
o, tožni valček in omotice medleče!

Vsak cvet na stebelu kot kadilnica dehti;  
kot mučeno srce glas violin trepeče;  
o, tožni valček in omotice medleče!  
Nebo otožno lépo kot oltar se zdi.

Kot mučeno srce glas violin trepeče,  
srce, ki nežno, milo, črni nič mrzí!  
Nebo otožno lépo kot oltar se zdi;  
utopílo sonce se v megláh krvi je rdeče.  
Srce, ki nežno, milo, črni nič mrzi,  
zdaj zbira vse sledí minule svetle sreče!  
Utopilo sonce se v megláh krvi je rdeče ...  
Spomin tvoj kot monštranca v meni se blešči!

## NJEJ, KI JE MIMO ŠLA

Oglušujoč krog mene cesta je bučala;  
visoka, vitka, vsa v črnini, žalost sama  
je mimo šla, z bleščeče belo roko dama  
si rob je dolgih kril gredoč pridrževala,

vsa gibčna, žlahtna, z gležnji kot da so izklesani.  
Kot norec ves otrpel sem iz očesa pil,  
ki sivo je kot oblak nevihtni siv,  
užitek, ki ubija, nežnost, ki omami.

Preblisk ... in potlej noč! – Lepota bežna ti,  
ki me je tvoj pogled prerodil prav do dna,  
ne bom te videl prej kot šele v večnosti?

Drugod? Kje daleč stran? Nikoli več morda!  
Kam grem, tega ne veš, in jaz ne vem, kam gréš,  
o ti, ki bi bil ljubil te, ti, ki to veš!

## DRAGULJI

Preljuba gola je bila in si nadela,  
ker me pozna, samó dragulje je zvenčeče;  
v bogatem lišpu se je zmagoslavna zdela,  
prav taka kakor sužnje Mavrov v dnevih sreče.

Ko posmehljivo poplesuje in pozvanja  
ta svet kovin in dragih kamnov, ki ves sije,  
v ekstazo spravlja in do blaznosti omamlja  
me stvar, v kateri zvočnost se s svetlobo zlije.

Tako ležala je in se ljubiti dala.  
Ko od ugodja z zglavja divana smehlja se  
ljubezni mili in globoki, ki me gnala  
je k njej, kot proti bregu žene val morjá se,  
strmela vame je kot tigrica ukročena,  
zasanjano preskušala je položaje;  
naivnost njena, s poželjivostjo spojena,  
nov čar spremembam njenim vselej novim daje.  
In njene roke, noge, stegna, boki njeni  
kot vrat labodji valujoči, oljno gladki  
pred jasnovidnimi pogledi kar drse mi;  
njen trebuh, prsi – moje trte grozdi sladki

so bolj kot padli angeli se mi laskali,  
da bi spokojnost moja duša izgubila  
in da bi jo s kristalne skale spet pregnali,  
kjer bi, osamljena in mirna, se spočila.

Se zdelo mi je, kot bi v novo risbo zvaril  
kdo stas mladeniča z Antiope postavo,

s širino njenih bokov tanki stas poudaril.  
Ličilo polt ji lepšalo je zlatorjavo.

– In ko svetilka ugaša, končno v smrt se vda,  
kamin zdaj sobo razsvetljuje še samo  
in vsakič, ko žerjavica v njem vzplapola,  
obljuje kožo barve jantarne s krvjo!

## BLISKI<sup>1</sup>

### X

Našel sem definicijo Lepega, svojega Lepega. To je nekaj žarečega in žalostnega, nekaj nejasnega, kar odpira pot domnevam. Naj torej svoje ideje apliciram na nek čutno nazoren predmet, na primer na tistega, ki je v družbi najbolj zanimiv – na ženski obraz. Zapeljiva, lepa glava, ženska seveda, je glava, ki – na nekakšen konfuzen način – vzbuja sanje o nasladi in žalosti obenem, in ki vsebuje idejo melanholije in utrujenosti, celo že prenasičenosti, ali pa nekaj nasprotnega, se pravi žar, željo po življenju, povezano z vedno blažjo zagrenjenostjo, za katero se zdi, da izvira iz neke prikrajšanosti ali iz obupa. Tudi skrivnost, obžalovanje sta značilnosti Lepega.

Za lepo moško glavo ni nujno, da vsebuje – kvečjemu v očeh ženske, v očeh moškega pa ne – to idejo naslade, ki je na ženskem obrazu toliko bolj privlačno izzivalna, kolikor je ta obraz nasploh bolj melanholičen. Toda tudi v podobi te glave bo nekaj žarečega in žalostnega: duhovne potrebe, v temo odrinjene ambicije, ideja neke grozeče, neizživete moči, včasih ideja maščevalne brezčutnosti (v zvezi s to temo seveda ne smemo zanemariti idealnega tipa dandyja), včasih spet – in to je ena najzanimivejših značilnosti Lepega – skrivnost, nazadnje (koliko poguma je treba za priznanje, kako zelo modernega se čutim glede vprašanj estetike!) pa

tudi *Nesreča*. Nočem sicer trditi, da je Veselje nezdržljivo z Lepoto, vendar kljub temu mislim, da je eno njenih najvulgarnejših izrazov; po drugi strani pa je Melanholija njena tako odlična in tako prepričljiva spremljevalka, da si ne morem predstavljati (so moji možgani začarano ogledalo?) nobenega tipa Lepote, v kateri ne bi bilo *Nesreče*. In ker gradim na teh idejah – ker sem od njih obseden, bi rekel kdo drug – je torej jasno, da bi težko prišel do drugačnega zaključka, kot da je najpopolnejši tip moške Lepote *Satan* – v Miltonovi maniri.

1 Navedeno po Charles Baudelaire: *Spleen*, prevedel Marko Crnkovič, Ljubljana: Cankarjeva založba, 1992.





## POGOVOR

**PAVEL FAJDIGA:** Nocoj se bomo mudili pri Baudelairovi pesniški zbirki *Rože zla*. Kot je v spremni besedi zapisal Boris A. Novak, gre za eno »izmed najbolj zgrajenih pesniških zbirk vseh časov«.

Zbirka je izšla leta 1857, sestavljena je bila iz petih ciklov in je obsegala sto pesmi. Deset dni po izidu se je znašla na sodišču. Tožilstvo je namreč predlagalo prepoved nekaterih pesmi, ki naj bi zaradi pohujšljivosti in bogoskrunstva žalile javno moralo. Naklada je bila zasežena, pesnik in založnik pa sta bila obsojena na denarno kazen. Drugo izdajo, ki je izšla leta 1861 brez šestih prepovedanih pesmi, je Baudelaire sam dopolnil s ciklom *Pariške podobe* in hkrati nekoliko obogatil prejšnje. Tretji izdaji, ki je izšla leto dni po njegovi smrti, se pravi leta 1868, pa so založniki dodali pesmi, nastale v drugi polovici leta 1861 oziroma pozneje. Sodobne izdaje zbirke omenjene pesmi ponatiskujejo v posebnem dodatku.

In kako smo se z Baudelairom seznanjali na Slovenskem? Prvi prevod iz zbirke *Rože zla* se je pojavil leta 1911 v Ljubljanskem zvonu. Šlo je za pesem *Večerna harmonija* v prevodu Vojeslava Molèta. Za prvo slovensko knjižno objavo Baudelairovih pesmi pa se imamo zahvaliti prevajalcu Antonu Debeljaku, ki je leta 1919 pripravil antologijo *Moderna francoska lirika*.

K celovitejšemu poznavanju tega francoskega pesnika so pripomogli predvsem izbor pesmi, ki ga je pripravila Marjeta Vasič in je izšel leta 1977 v zbirki Kondor z naslovom *Rože zla*, prevod pesmi v prozi z naslovom *Spleen*, ki ga je leta 1992 izdal Marko Crnkovič, in dvojezična izdaja pesmi, ki jo je pripravil Tone Smolej in je bila leta 1998 natisnjena v zbirki Mojstri lirike. Poldrugo stoletje po izidu prve izvirne izdaje smo končno dobili tudi celotni prevod Baudelairovih *Rož zla*; pripravila ga je prevajalka Marija Javoršek, natisnila

pa Cankarjeva založba z obširno spremno besedo Borisa A. Novaka.

Pesniška zbirka *Rože zla* spada med mejnike moderne lirike. O tem, o njeni literarni in splošno kulturni odmevnosti in pomembnosti nam bosta nadrobno spregovorila nocojšnja gosta, dr. Janko Kos in dr. Boris A. Novak. Ker se je Baudelairovo uporniško pojmovanje umetnosti kazalo med drugim tudi v kritičnem stališču do načela, da je lépo nerazdružno povezano z resničnim in dobrim (v zvezi s tem, pravi Marjeta Vasič, je pesnik ob različnih priložnostih ponavljal, da morala išče dobro, znanost resnično, poezija in včasih roman pa lépo), sta naša nocojšnja gosta za izhodišče razpravljanja postavila vznemirljivo vprašanje: Ali nas lepota vodi k Dobremu ali je zavezana Zlu?

Domnevam, da nas utegne razčlenitev tega vprašanja zanesti na področje temeljnih filozofskih dilem. Zato si drznem trditi, da si bomo lahko šteli za uspeh, že če nam bo dano ugotoviti, po čem s tem vprašanjem sploh vprašujemo.

**JANKO KOS:** Vnaprej se opravičujem kolegu, če bom rekel kaj takega, s čimer se ne bo strinjal, in ženskemu delu občinstva, če bom citiral kaj zelo šokantnega, ampak to bo govoril Baudelaire, ne jaz.

Postavljeno vprašanje je tako, da sega v razmerje med estetiko in etiko, če ne gre celo za filozofsko-teološke zadeve, ki se jih bova verjetno morala dotakniti. Pesmi, ki so bile izbrane, naj bi rabile kot gradivo za pojasnilo tega vprašanja, čeprav se bova najbrž strinjala, da vse niso tiste najboljše. *Večerna harmonija* že, pa še kakšna ...

**BORIS A. NOVAK:** Tako velik pesnik si lahko dovoli, recimo, tudi kakšno manj odlično pesem.

**JANKO KOS:** Zelo odličen odgovor.

Vstopiti v vprašanje, ki sva ga postavila s kolegom, se da na različne načine. Pojem lepote je imel od antike do zdaj tako različne pomene, da jih je skoraj nemogoče spraviti na skupni imenovalc. Ob Baudelairu se da najprej spraševati, ali mu gre za duhovno ali za fizično lepoto. To je že posebno

vprašanje. In s tem je povedano, da gre za razmerje med estetiko in etiko. Kakšna je, recimo, etična funkcija estetskega? Jasno je, da moramo Baudelaira postaviti v časovni kontekst: stoji na koncu klasične misli o lepoti. Po drugi strani je znano, da je klasika od Grkov naprej, se pravi od Platona skozi srednji vek, renesanso in še naprej, lepoto povezovala z resničnim in dobrim. V 19. stoletju je tomizem, tudi naš z Mahničem in Lampetom, vztrajal pri tem, da je lepota absolutno konvergentna resnici in dobremu in da se to troje najlepše sklada v Bogu kot najvišji enoti. Mislim, da je treba reči vnaprej: pri Baudelairu je stvar drugačna. Baudelaire je moderen zato, ker je problematiziral ta razmerja. V nekem oziru je – kot je iz izbranih pesmi včasih kar dobro razvidno – lepoto ločeval od dobrega oziroma estetiko od etike. Vprašanje je samo, v katerem.

Drug pristop je morda tale. Ali Baudelaire – in seveda tudi naše vprašanje – meri na tako imenovano umetniško lépo? Ali gre za lepoto umetnosti, umetniškega dela? Dobro bi bilo, da bi to vprašanje izločili kot obstransko. Znano nam je, da je Baudelaire zlasti pri odgovoru na vprašanje, kaj je romantika, romantizem bova rajši rekla ...

**BORIS A. NOVAK:** Sam francoski izraz *romantisme* prevajam dobesedno kot »romantizem«. Zdi se mi, da ga je Crnkovič v prevodih Baudelairovih esejev prevedel enako in da je tako najbrž tudi primerno, saj je romantika literarnozgodovinski pojem, romantizem pa je nadčasovna oznaka, ki zajema tudi širšo kulturo bivanja.

**JANKO KOS:** Torej, Baudelaire govori o tem, da je romantizem eden od izrazov lepega, in pripominja, da je lépo v umetnosti zelo relativno; kakor vsi po različnih poteh iščemo srečo, tako je tudi z lepim v umetnosti. To je citat iz Stendhala, Baudelaire se tu opira na njegov spis *Racine et Shakespeare*. V njem Stendhal zoper romantiko svojega časa zelo stvarno in relativnostno določa umetniško lepoto. Se pravi, da to najbrž ne bo teren, na katerem se bomo spraševali, kako je z lepoto v odnosu do dobrega in zla. Dejstvo je seveda

tole: Flaubert je leta 1857, takoj po izidu zbirke *Les fleurs du mal*, napisal Baudelairu pismo, v katerem mu čestita za zbirko in pravi nekako takole: »Vi ste našli sredstvo, s katerim ste lahko pomladili romantiko.« Vprašanje je seveda, ali je Baudelaire romantik, in če je romantičen, v katerem pomenu. Mislim, da je ravno v odgovoru na vprašanje o lepoti, o tem, kakšno je razmerje lepote do dobrega, moralnega in resničnega, prelomil z romantiko, kajti zanjo je bila lepota še zmeraj eno z resničnim in dobrim. Spomnimo se samo na Shelleyja ali Keatsa, na znameniti verz *A thing of beauty is a joy forever*, prvi verz iz *Endymiona* – tam je potem celotna kitica en sam slavospev lepoti, ki je hkrati resnica in dobro. Baudelaire je seveda nekaj drugega, kot je razvidno iz pesmi, ki so pred nami. Zanj lahko rečemo, da mu je lepota problem kot etična ali spoznavna kategorija. Kako misli lepoto, je iz teh pesmi, vsaj nekaterih, razvidno v nazorni podobi; tu mislim zlasti na pesem *Lepota*, ki se začinja s tem verzom v prevodu gospe Javorškove:

Kako se rad spominjam tistih golih vekov ...

To je zanimiva pesem, čeprav ne ravno ena najodličnejših – na to sem mislil, ko sem govoril o kvaliteti teh pesmi –, je pa precej značilna. Opeva neko dobo, v kateri je bilo življenje lepo. In govori takole:

Takrat možjé, žené so uživali vse dni  
sproščeno, brez zadreg, laži in brez skrbi,  
ljubeče je postave božalo nebo,  
uživalo jim v zdravju žlahtno je telo.

Telesnost je tu zelo poudarjena, vse je tako lepo, harmonično, čudovito. Človek se sprašuje, o kateri dobi Baudelaire pravzaprav govori. Iz tega, da omenja Apolona kot boga sonca in Kibelo kot Véliko mater, grško, frigijsko in hkrati rimsko božanstvo, bi sklepal, da misli na antiko. Ta podoba antike pa je precej drugačna od podobe antike, o kakršni je sanjaril Keats ali Hölderlin. V njej prevladuje senzualnost. Pred nami je telesna lepota, lepota ženskih in tudi moških

teles; ta je celo zelo poudarjena. Skratka, pred nami je vizija čudovite davne dobe, v kateri je bil človek telesno in hkrati duhovno lep, čeprav duhovna lepota ni tako razvidna, se mi zdi. Ampak o tem bi se dalo govoriti.

To je torej pogled nazaj v antiko, ki se Baudelairu prikazuje kot doba harmonije, predvsem telesne lepote. Pozneje je v pesmi *Eksotičen vonj* (*Parfum exotique*), ustvaril sorodno podobo raja, v katerem ljudje – goli, čudoviti, moški in ženske – živijo umirjeno, popolno življenje. Vendar to ni več spomin na antiko, ampak na eksotično deželo, najbrž na otok Mavricij, kjer je Baudelaire leta 1841 nekaj časa živel in doživel ljubezensko zvezo z domačinko, služabnico pri družini, pri kateri je bil. Pesem je spet nostalgičen spomin na paradiž, na raj, v katerem je človek užival ali uživa popolni, skladni svet, vendar bolj svet telesne kot duhovne lepote.

To sta pesmi, ki sta nastali pred letom 1857 in sta bili obe objavljeni že v prvi izdaji *Rož zla*, se pravi leta 1857. Nekoliko drugače pa je s pesmijo *Hymne à la beauté*, *Hvalnica lepoti* v prevodu gospe Javorškove, iz leta 1860. Vmes je deset let ali več, namreč od nastanka pesmi, v katerih se lepota prikazuje v daljni preteklosti ali pa v eksotični sedanjosti. Nasprotno se v pesmi *Hvalnica lepoti* pojavlja kot nekaj zelo protislovnega, ambivalentnega. Po eni strani je nebeška, po drugi peklerska; njen pomen je tak, da jo lahko pripišeš Satanu ali Bogu. Baudelaire ves čas niha med temi določili in zdi se, da ne najde odgovora, kaj je pravo bistvo lepote. Ali nas lepota vodi k dobremu in je nekaj, kar nam pošilja Bog iz nebes, ali pa nam jo pošilja Satan iz pekla, iz brezna. Na koncu, berem seveda v prevodu, je rečeno takole:

Te Satan, Bog pošilja? Angel si, Sirena?  
Kaj mar mi, če le, vila zametnih oči,  
kraljica moja, blišč, vonjava dragocena!  
Vesolje lepšaš mi in lajšaš moje dni!

Baudelaire torej obupa nad odgovorom, ali je bistvo lepote dobro ali zlo. Njena vloga je, da »lepša« ta grdi svet. To

je posebna kvalifikacija, ki odpira nova vprašanja o tem, kaj je pravzaprav lepota.

Od tod se torej odpira več vprašanj, vendar moremo načeti samo eno. Iz prvih dveh obravnavanih pesmi, pa tudi iz pesmi *Hvalnica lepoti*, je očitno, da je lepota povezana s seksualnostjo. V prvih dveh sta v središču moški in ženska, moška in ženska lepota, razmerje oziroma skladnost med njima. *Hvalnica lepoti* o lepoti govori drugače, govori o njeni ambivalentnosti, dobrobiti in prekletstvu. Zdi se – pa to seveda ni izrecno rečeno –, da ima bistveno vlogo v tej protislovnosti odnos moški – ženska. In zdaj je vprašanje, kaj je moški in kaj ženska, kaj je moška in kaj ženska lepota, kakšno je razmerje med njima in zakaj je lepota hkrati dar in prekletstvo. Zakaj – kot je rečeno v pesmi *Lepota*, v kateri se Baudelaire spominja antične dobe – v sodobnem svetu človek ni lep? V posebni kritiki govori o tem, kako so sodobni ljudje, moški in ženske, skaženi in grdi, kako se sramujejo sebe in tako naprej, vse to precej natančno. In zdaj je vprašanje, zakaj je z lepoto v sodobnem svetu ali pa nasploh tako narobe, da je in da je ni, da je včasih dobra, včasih zla.

V gradivu za nocojšnji pogovor sva s kolegom ponudila tudi znameniti odlomek iz Baudelairovih intimnih dnevnikov, se pravi iz tako imenovanih *Bliskov*, kot je pri Crnkoviču preveden francoski naslov *Fusées*; prej so to bile *Rakete*, in ne vem, ali se bomo odločili za ta ali za drug prevod ...

**BORIS A. NOVAK:** Najbrž so to *Bliski*, se mi zdi.

**JANKO KOS:** Kakor koli že, dejstvo je, da v tem znamenitem odlomku, v *Bliskih* številka 10, Baudelaire govori o tem, kaj je zanj ženska, kaj pa moška lepota. Obema, ženski in moškemu, pripisuje lepoto, ki je najprej telesna. Toda ko v tej lepoti išče duhovne elemente, odkriva pri ženski nekaj drugega kot pri moškem. V ženski lepoti je sicer navzoča ali skrita tudi melanholija, toda pomembnejša je ideja naslade, ker da se v ženskem obrazu – Baudelaire govori samo o obrazu – kot bistven element lepote skriva naslada. Pri moškem pa se odloči drugače. Ne da bi bil moški obraz lepši, ampak

v njem najde drugačno duhovno vsebino. Pa ne toliko idejo naslade – Baudelaire dopušča, da je na moškem obrazu za ženske navzoča tudi ta ideja –, ampak druge sestavine, ki jih na hitro citiram:

Duhovne potrebe, v temo odrinjene ambicije, ideja neke grozeče, neizživete moči, včasih ideja maščevalne brezčutnosti, skrivnost ...

Vse to naj bi se skrivalo v lepem moškem obrazu.

Zdaj je pred nami razlika med lepoto na ženski in moški način. Vprašanje je, kaj to pomeni. Kaj je zdaj z lepoto, kdaj je lahko izvir zla, kdaj dobrega in kakšno zvezo ima to z moškim in žensko, z njunim razmerjem in z bistvom moškega in ženskega? Seveda se zdi, da Baudelaire lepote ni samo problematiziral, je razdelil na razmerje med dvema poloma, ampak da je v njej zaslutil tudi tisto, kar je danes morda moderno. Zdaj si bom dovolil preskok v sodobnost. Ko si skušam predstavljati, kakšna naj bi bila lepota moškega obraza, ki skriva v sebi čudno maščevalnost, skrivnostno zadržanost in melanholijo, se spomnim predvsem na obraze moških manekenov. Ko se sprehajajo po modni pisti, so njihovi obrazi prav to: odmaknjenost, mračna užaljenost, temačna skrivnost. Bojim se, da manekenke to posnemajo, ženska emancipacija je včasih ravno v tem, da ženske posnemajo moške. Kljub temu pa se zdi, da je vse to izraziteje na obrazih manekenov.

Preden grem k bistveni zadevi, bi spomnil še na to, da je bil Baudelaire miselno pod vplivom zlasti dveh avtorjev, kar v svojih intimnih dnevnikih priznava tudi sam – Edgarja Allana Poea in Josepha de Maistra, ki je bil ideolog francoske protirevolucije, restavracije, njenega katolicizma in monarhizma v zelo skrajni obliki. Baudelaire je v marsičem izhajal iz njega, zlasti iz njegovih političnih idej: bil je zoper demokracijo, zoper liberalizem, za aristokracijo, za monarhijo in seveda tudi za Cerkev. Od njega je verjetno povzel tudi prezir do ženske in množice. V preziru do množice je

enak Nietzscheju, s katerim ga povezuje marsikaj. Svoje pojmovanje ženske je najneposredneje izrazil v intimnih dnevnikih, in sicer v *Bliskih*, še bolj pa v delu z naslovom *Moje razgaljeno srce* (*Mon coeur mis à nu*). V njem beremo stavke, ki izražajo predvsem misel, da je ženska bistveno drugačna od moškega: v njej prevladuje tako imenovani animalični, v moškem pa drugačen, najbrž spiritualni princip. Neenaka sta si v tem smislu, da je v moškem sila duha, dejavnost, dinamičnost in tako naprej. Na to je Baudelaire mislil, ko je leta 1857 napisal kritiko, oceno Flaubertove *Madame Bovary*, v kateri kratko malo trdi, da je bistvo gospe Bovary moško, da jo samo kot moškega lahko razume v njeni nezadovoljnosti, dinamičnosti, aktivnosti in tako naprej. Ampak vse to je seveda zvezano z dejstvom, da je moškega in žensko pojmoval kot nasprotje višjega in nižjega. Kaj je mislil o ženski, lahko na hitrico povemo s citati. Pred seboj imam angleški prevod:

Ženska je naravna, se pravi odvrtna. In tako je zmeraj vulgarna.

Ali pa:

Zmeraj sem se čudil, da je ženskam dovoljeno hoditi v cerkev.

Kakšne pogovore lahko imajo z Bogom?

Ženske ne morejo razločevati med svojo dušo in telesom.

Ženska poenostavlja stvari kot žival. Cinik bi lahko rekel, da je to zato, ker nima ničesar drugega kot telo.

To stališče je v Baudelairovi poeziji preoblikovano v pesniško misel, ki ni tako izrecna. Baudelairove poezije pa ne moremo razumeti samo iz njegovih dnevnikov, ampak tudi iz njegovih življenjskih izkušenj. Kar zadeva njegovo pojmovanje lepote kot razmerja med moškim in žensko, je pomembno tisto, kar nam je znano o njegovem razmerju z mulatko Jeanne Duval. Z njo je živel dolgo vrsto let. Očitno je šlo za popolno seksualno odvisnost, iz katere je izhajal njegov prezir do ženske, kot ga je zapisoval



v intimnih dnevnikih. Ta odvisnost je bila očitno razlog za prepričanje, da je ljubezen zlo, da je ženska izvir zla in da je moški sprejemnik tega zla z odvisnostjo od ženske, od seksualnega nagona. S tem se moški pridružuje ženski v skupnem ljubezenskem trpljenju, ki je hkrati muka in zločin. Baudelaire čisto dobesedno nekje pravi: »Bistvo ljubezni je zlo, je zločin«. Nasprotje tega naj bi bila idealna ljubezen – ljubezen do gospe Sabatier. To je bila očitno lepa, simpatična in družabna gospa, zmožna duhovite konverzacije. Baudelaire je zahajal v njen salon, v katerem so se zbirali umetniki, literati. Vanjo je bil zaljubljen, posvečal ji je in na skrivaj pošiljal pesmi – in ji to skrivnost izdal šele leta 1857. Takrat, po izidu zbirke, ga je uslišala. Ampak po preživetih noči, avgusta leta 1857, ji je napisal pismo, v katerem pravi: »Bila si mi božanstvo, zdaj si samo ženska.« To je tako kot pri Prešernu: »Pred bogstvo ti, zdaj lepa stvar.« Samo da je bil pri Prešernu povod drugačen. Skratka, pred nami je idealna ženska – in sledi razkritje njene ženske nature. V istem pismu ji Baudelaire reče: »Ti imaš lepo dušo, ampak to je vendarle ženska duša.«

To pomeni, da je naletel na čer, ob kateri se mu je spet razodela bistvena razlika med moškim in žensko, to brezno, ta satanska zapletenost moškega in ženske v odnos, ki ne more biti tisto, k čemur stremi moška spiritualnost. Moški je pač podložen ženski, s tem je zapleten v igro telesa, nagona in zla – in to je tisto, kar je najbrž razlog, da lepota ne more biti samo dobro, ampak je tudi izvir zla.

O gospe Sabatier samo še to: Baudelairu se je zdela idealna do tiste avgustovske noči leta 1857, v resnici pa najbrž ni bilo čisto tako. Vzdrževal jo je bankirski sin. Kar zadeva njene moralne kvalitete, je pa spet tako, da ... Spominjam se, da smo še kot študentje primerjalci brali antologijo erotične francoske proze, v kateri je bilo objavljeno pismo Theophila Gautierja, ki je bil Baudelairov prijatelj. To pismo je Gautier poslal gospe Sabatier s potovanja po Italiji. Bilo je pornografsko, lahko bi ga napisal Appolinaire v času, ko je pisal

svoj znameniti pornografski roman. Skratka, gospa ni bila idealna, ampak samo svetovljanska različica Jeanne Duval.

Zdaj pa na kratko o tem, kaj se skriva za Baudelairovim odnosom do lepote, ki očitno ni več vzvišena lepota, v katero so verjeli klasiki in romantiki, ampak območje, v katerem se borita Zlo in Dobro, Satan in Bog.

Kaj je bil Baudelaire po svoji misli o svetu, o Bogu in tako naprej? Je bil ateist, skeptik ali kaj tretjega? Je bil morda panteist? To najbrž ne, kajti svet pri njem nikakor ni harmo- nična celota usklajenih delcev, ampak je po sredi razklan z globoko rano. Razpet je med Boga in Satana, med nebo in brezno, v njem ni navzoča samo čistost ali vsaj težnja k čistosti, ampak tudi greh, pregrešnost. To so seveda krščanske kategorije. Zato je zdaj treba preiskati provenienco Baude- lairovega duha.

Njegova mati je bila zelo religiozna. Ko so izhajali ponati- si *Rož zla*, ga je prosila, naj iz teh ponatisov izpusti pesem o svetem Petru (*Zatajitev Svetega Petra*), ki se ji je zdelo bogok- letna. Na to ni pristal. Verjetno je bilo krščanstvo, ki ga je prejel v mladosti, močno, zelo strogo. Silna razpetost med greh in čistost, ki jo pri njem ves čas čutimo, je vendarle sad skrajnega katolištva, najbrž janzenističnega, ne pa bolj radoživega, baročnega, romantičnega ali kaj podobnega. To je zdaj tisto, kar je pri Baudelairu bistveno. V ozadju njego- vih doživetij ženske, moškega, greha in čistosti se skrivajo predpostavke, ki so krščanske ali, še bolje, katoliške. Zato se ne čudim – čisto anekdotično rečeno –, da ga kardinal Rode omenja kot svojega ljubega pesnika, in morda je res tako, da je na ozadju dekadence ali simbolizma vendarle katolištvo tisto, kar je zanj bistveno.

Za sklep – zelo se opravičujem kolegu – samo dostavek k temu problemu. Nekdo je ob Baudelairovi smrti napisal, da ni bil niti ateist niti skeptik. Težko je reči. Med pesmimi, izbranimi za nocojšnji pogovor, je, recimo, tudi pesem *Nav- zgor*, tak je prevod francoske *Élévation*. To je čudovita pesem. Ob njej se pripravajo o tem, ali gre za dvig k Bogu, v nebo, ali

samo za pesniško fantazijo, s katero se pesnikov duh dviga, dviga, dviga v višje sfere svetovja, potem pa ozira navzdol. Mogoča je razlaga, da gre za poetično fantazijo o doživetjih, ki si jih je Baudelaire želel, ne pa za bolj ali manj religiozno misel o Bogu. V *Bliskih* čisto na začetku berem tale stavek: »Tudi če ne bi bilo Boga, bi religija ne bila nič manj sveta in nič manj božanska.« To je zanimiva misel. Možnost torej, da ni Boga, možnost ateizma, ampak kljub temu pristajanje, kljub temu sprejemanje religije.

Baudelairove misli o religiji in o Bogu so zelo komplirane. V njih se na najznačilnejših mestih pojavlja pojem »prostitucija«. Po Baudelairu je umetnost prostitucija, česar seveda ne bi bilo dobro reči slovenskim umetnikom in literatom danes. Po njegovem pa ni samo umetnost prostitucija, ampak je to v svojem bistvu celo ljubezen, ker se človek v njej daje na razpolago drugemu – in celo o Bogu pravi, da je prostitucija. Zakaj? Ker ljubi vse in se vsem daje. Baudelairov pojem prostitucije je pač tak, da si ga dovoljuje v takih zvezah. Kot da prostitucija ne bi bila le dajanje za denar: prav v tem pogledu ima v Baudelairovih mislih o svetu in ljubezni zelo pomembno mesto. Gotovo, imel je opraviti predvsem s prostitutkami, čeprav Jeanne Duval ni bila prava prostitutka, ampak statistka v nekem gledališču in tako naprej, pa vendar se vse vrti okoli tega. Reči hočem, da so Baudelairove misli o svetu, ljubezni in lepoti vendarle določene z izkušnjami čisto določenega sveta, ki je bil na robu normalnega ali vsaj tega, kar imamo v socialnem oziru za normalno. Toda svoja doživetja je zmeraj koncipiral na najvišji ravni, ne samo na estetski in etični, ampak tudi na teološki. Baudelaire je dejansko primer človeka, duha, pesnika, ki hodi po robu mogočega in tam odkriva tisto, kar je bistveno.

**BORIS A. NOVAK:** Svoje misli sem skiciral na listek, ki sem ga pozabil med kosilom v restavraciji, tako da si boste lahko zgolj predstavljali, kako krasno bi bilo moje razpravljanje, če ne bi zdaj improviziral.

O Baudelairu je seveda mogoče ogromno govoriti. Očitno nas spravlja v veliko zadrego, med drugim tudi zato, ker nimamo opraviti z eno samo, monolitno, ampak s kar se da trpinčeno osebnostjo, z osebnostjo, ki je razdvojena, raztrojena, ki v nekem trenutku nagovarja svet okoli sebe z otroško nežnim in mehkim glasom, v naslednjem trenutku govori skrajno kartezijsko, skoraj ravnodušno, vsekako pa hladno glasbo besed in potem spet išče, raziskuje blodnjake medčloveških odnosov in tudi svoje lastne psihe. Očitno je, da je Baudelaire v tem pogledu eden izmed začetnikov tiste večplastne modernistične zavesti, ki v 20. stoletju prihaja do izraza pri Fernandu Pessoa z njegovimi številnimi glasovi.

Kar zadeva vprašanje o razmerju med lepoto, Dobrim in Zlom, ga Baudelaire postavlja na različne načine in zelo radikalno.

Najprej bi rad povedal nekaj besed o njegovem pojmovanju lepega. Zanj je lépo po eni strani lepota verza, podegovana iz francoskega pesniškega izročila. To je predvsem aleksandrinec, ki ga Baudelaire oživi, spremeni in se od njega subverzivno odmakne. Pri njem so šokantni enjambementi, rejeti, se pravi prestopi sintaktičnih enot čez mejo verzov in polstihov; najdemo aleksandrince, ki so za klasično vzgojena francoska ušesa dobesedno nezaslišani. Tak je na primer – in ni edini – zadnji aleksandrinec soneta *Razdejanje (Destruction)*:

Et l'appareil sanglant de la Destruction.

Če preštejemo zloge, ugotovimo, da jih je samo enajst in ne dvanajst, kot zahteva klasična francoska verzifikacija. Problem je v besedi *destruction*, »razdejanje«, ki je po pravih francoske fonetike trizložna beseda, vendar jo Baudelaire očitno obravnava kot štirizložno besedo; ne sliši je kot *de-struc-tion*, ampak kot *de-struc-ti-on*. Zaradi tega nenačnega postopka je drugi polstih navedenega aleksandrincea ritmično destabiliziran, saj umanjka premični, ritmični

naglas in celotni ritmični segment temelji le na *accent fixe*, »stalnem naglasu« na koncu verza. Tu gre za zelo hud odmik od klasične podobe francoskega aleksandrinca. Njegov namen je očitno v tem, da se končnica besede *destruction* ne izgovori na način sinereze kakor navadno (se pravi tako, da bi vokala i in o tvorila en sam zlog), ampak na način diereze, dveh različnih vokalov. S tem odklikom od pravil tradicionalne francoske verzifikacije Baudelaire maksimalno izpostavi besedo *destruction* in ji da plastiko, kakršne v vsakdanji govorici nima. Ta beseda je seveda tudi po svoji sporočilni vrednosti ključna. In lahko najdemo precej podobnih primerov.

Kaj hočem povedati s to malce dolgočasno verzološko izpeljavo? To, da se je Baudelaire po eni strani držal pravil tradicionalne francoske verzifikacije, hkrati pa jih je znotraj danih okvirov spreminjal, bogatil s svežimi ritmičnimi možnostmi, subvertiral in tako iz klasičnega orodja francoskega verza polagoma ustvarjal nekaj drugega, kar naj bi rabilo drugačnim ritmom, izražanju bistveno drugačnega sveta, kakršnega je čutil.

Lepota Baudelairovega jezika je torej v krasni zvočnosti, v raziskavi zvena, po drugi strani pa je enkratna melodija njegovih verzov združena z metaforiko, ki je izredno živa, utripajoča in ki še dandanašnji učinkuje drzno in sveže. Prav ta metaforika še zmeraj privlači številne bralce. Ob tem naj opozorim, da je Baudelaire poleg Rimbauda najbrž edini izmed pesnikov 19. stoletja, katerih verze lahko vidimo kot grafite na zidovih francoskih predmestij, tudi v nedavnih nemirih. Skratka: gre za pesnika, ki s svojo držo, s svojim videnjem in ubesedovanjem sveta artikulira tisto, s čimer so se zmožni identificirati tudi današnji mladostniki.

Vse to se seveda dogaja na način, ki je kar se da protisloven, kontroverzen, na kar je opozoril že profesor Kos, in vprašanje Baudelairove seksualnosti je tu očitno ključnega pomena. Čeprav Jeana-Paula Sartra kot filozofa nimam zelo v čislih, se mi zdijo njegove analize osebnosti, kot so Flaubert,

Mallarmé ali Baudelaire, izredno lucidne: ponujajo psihološki ključ za razumevanje njihove življenjske usode. Sartre v zvezi z Baudelairem govori predvsem o tem, da je bil izrazita žrtev Ojdipovega kompleksa, da je v starših videl božanstvi in da je s svojim nenehnim infantilnim upiranjem avtoriteti staršev pravzaprav izzival kazen in s kaznijo samopotrditvev, torej da je bilo njegovo igranje Zla pravzaprav posredno dokazovanje principa Dobrega. Baudelaire po Sartru pripada aristokraciji Zla in stopa v temačne prostore zato, da bi posredno potrjeval princip Dobrega in tudi Boga.

Osebnost sicer mislim, da naloga poezije ni ne pritrjevanje Dobremu ne zagovarjanje Zla, da je v služnosti tako razumljenim abstraktnim kategorijam velika in nevarna past zanjo, da pa je med drugim na svetu zato, da bi kazala človeško usodo, *condition humaine*, in da tako seveda nujno artikulira tudi vprašanja etične narave, se pravi Dobro in Zlo.

Baudelaire sam je bil, kot kaže, iskreno ogorčen zaradi nekaterih obtožb, ki so letele nanj v zvezi s prepovedanimi pesmimi. Francoski sodni aparat se je v njegovem primeru pokazal za nadvse sistematičnega in po svoje okrutnega: hujše kazni ga je očitno obvarovala šele intervencija same cesarice na njegovo zelo ponižno prošnjo. Kaznovan je bil po mojem mnenju tudi zato, ker je bil v socialnem smislu deklasiran, degradiran, kar Flaubert ni bil. Flaubert je bil ugleden meščan, ki je z močjo denarja vztrajal v zelo trdnem buržoaznem položaju. Baudelaire tega ni imel. Kazen ga je zadela proti pričakovanju, vendar ne zaradi pesmi, ki so bile religiozne narave, ki so bile, kot bi se poenostavljeno reklo, »satanistične« – v njih poziva v napad na nebo ali pa kliče Satana, da se usmili njegove dolge bede –, temveč zaradi pesmi, ki naj bi bile dekadentne. Med temi šestimi pesmimi sta pravzaprav samo dve, ki stopata v območje, ki bi ga lahko imenovali sadomazohizem. Ena nosi naslov *Dragulji (Les bijoux)*, druga *Njej, ki je preveč vesela (À celle qui est trop gaie)*. Prebral bom zadnje tri kitice druge pesmi v prevodu gospe Marije Javoršek, ki ji gre vsa zahvala in pri-

znanje za prevod integralnih *Rož zla* (žal mi je, da se nam nocoj ni mogla pridružiti):

Tako bi kdaj ponoči rad  
ob uri, ko se strast razvname,  
do vseh zakladov tebe same  
potihem splazil se kot tat  
meso ti mučit razigrano  
in prsi, varne vse do zdaj;  
v osupli bok zarežem naj  
globoko in široko rano  
  
in – sladki, vrtoglavi up!  
skoz nove ustnice režeče,  
sijajnejše in še bolj rdeče,  
naj, sestra, vbrizgnem ti svoj strup!

Obtožba, ki je Baudelaira zadela v zvezi s tem »strupom«, v francoščini *venin*, se je glasila, češ da hoče vbrizgati sifilitični strup. To je sam ogorčeno odklonil in s svojim nenavadno obsežnim filološkim znanjem skušal dokazati, da beseda *venin* etimološko pomeni »bolest« in »melanholijo« in da je torej pesem treba razumeti na figurativni, ne na dobesedni, telesni ravni.

Moram priznati, da me nekatere Baudelairove pesmi resnično spravljajo v osuplost. So strašne, nasilne – in smili se mi človek, ki jih je napisal. V tem pogledu se seveda ne morem sprenevedati, da segajo čez rob tistega, kar se mi zdi etično. Hkrati pa je treba povedati, da tudi te pesmi upesnjujejo človeško usodo, upesnjujejo blodnjak seksualne želje, nekega temnega, strašnega hrepenenja, in tako pravzaprav kažejo enega izmed obrazov tega, kar je človeško – ne rečem človečno, ampak kar je pač človeško.

Imam občutek, da gre za človeka, ki se je na smrt bral slehernega dotika. O njem so ohranjena pričevanja – nekatera v svoji analizi omenja tudi Sartre –, da se, denimo, nobeni ženski ni upal približati brez rokavic, da je svojo mulatko, Jeanne Duval, ure in ure zgolj opazoval, ne da bi se ji približal, in da je dolgo verjel, da je moški, ki mu ga je

predstavila kot bratranca, dejansko njen bratranec, ne pa njen zvodnik, kar je v resnici bil. Vse to kaže na neko nedozorelost, infantilnost, ki je bila rezultat nerazrešenih odnosov z materjo; ta je bila po vsem, kar vem o njej, zelo zelo slaba mati. Baudelaire je bil nanjo skrajno čustveno navezan, in njegova travma, kot je splošno znano, se je sprožila v trenutku, ko se je njegova ljubljena mati, s katero sta po smrti precej starejšega očeta doživela obdobje popolne simbioze, poročila s častnikom Aupickom, ki je postal general in, pozneje, ambasador v Carigradu ter bil med drugim tudi eden izmed tistih predstavnikov francoskih oblasti, ki so v marčni revoluciji leta 1848 zatirali upornike. Ohranjena je anekdota, da so Baudelaira videli na barikadah, kako vpije: »Treba je ubiti generala Aupicka!«

Od tod najbrž njegova skrajna groza pred vsem, kar je naravno, od tod fascinacija z vsemi umetnimi materiali. Od tod to, da so osnovne forme v njegovi poeziji zmeraj geometrične, kristalne. Imamo celo vrsto pesmi, v katerih Baudelaire izraža skrajni, tako rekoč organski odpor do organske narave, zelenja, polj, gozdov, celo do morja, ki ga drugje opeva kot simbol svobode. Baudelaire pravi, da je bistvo lepote v kristalnih formah, v marmorju, v večni lepoti in vsem, kar je torej anorgansko. Od tod torej ta formulacija – *paradis artificiel*, »umetni raj«. Najbrž bi bil zelo vesel slovenske besede »umetnost«, ki je le za dva glasova, le za dve črki stran od svojega etimološkega izvora, od pridevnika »umetno«. Bližino je sicer mogoče čutiti tudi med *art* in *artificiel* v francoščini, vendar ni tako tesna. Umetnost je torej za Baudelaira tisto, kar je umetno. In to je po njegovem bistvo lepote, hkrati pa njegov kult lepote zelo natančno kaže, da ga je bilo strah pred kakršnimi koli medčloveškimi odnosi in da bi se rad prebil do nekega čistega prostora, ki bi bil onstran Dobrega in Zla.

V njegovo obrambo bi rad povedal, da imamo v *Rožah zla* veliko pesmi, ki so skrajno nežne, tudi erotičnih pesmi, pesmi, ki spadajo v antologijo svetovne erotične lirike, ki



nenavadno sveže kažejo čudež ljubezni. Naj opozorim na izjemno rahlo, mehko, lirično pesem, sonet *Njej, ki je mimo šla* (*À une passante*), ki ga je Walter Benjamin uporabil za to, da je ob njem definiral bistvo moderne dobe kot množične družbe: ko se pesnikov pogled za trenutek sreča s pogledom neke lepe gospe v množici, klišejska tradicionalna »ljubezen na prvi pogled« v množični družbi postane »ljubezen na zadnji pogled«. Se pravi ljubezen, ki je že a priori zaznamovana s smrtjo.

Pri Baudelairu gre torej za kar se da kompleksno, mučeno osebnost, za katero ne bi mogel trditi, da mi je docela simpatična. Treba pa je priznati, da je takšnih problematičnih ljudi na tem svetu ogromno, vendar je samo Charles Baudelaire iz vseh svojih človeških pomanjkljivosti in erotičnih travm izdelal pesniški opus in poetiko, ki nedvomno pomenita prelomnico v razvoju pesniškega jezika in seveda tudi v videnju sveta. V različne strani štrleče, razsekane, med seboj odbijajoče se razsežnosti svoje boleče duše je združil v pesniške kristale, ki še zmeraj žarijo z veliko močjo. Zato nas njegova poezija zavezuje, kaže na resnico svoje dobe, na resnico moderne dobe.

Njegova vpeljava tako imenovane *estetike grdega* je izredno pomembna. V njegovih čudovitih pesniških podobah se zmeraj znova najde kakšen črv, kakšna mrhovina, kakšen smrad. In to je tisto, kar je očitno začutil kot pesnik, namreč da se je neproblematična estetika lepega izčrpala in da mora lepim podobam zmeraj dodati kaj mučnega, bolečega, grdega, da bi lepoto oživil in tako omogočil avtentično videnje in doživetje sveta.

Nekoč sem govoril z neko Francozinjo, ki je primerjala Verlaina in Baudelaira in rekla, da je bil Verlaine pač homoseksualec, vendar je njegova poezija skrajno topla (s tem se strinjam, ker sem Verlaina tudi sam prevajal), da pa jo je Baudelaira strah, da jo je strah njegovega hlada. To je spet ena izmed razsežnosti baudelairovskega doživljanja sveta. Poleg mehkih, toplih pesmi ima Baudelaire tudi pesmi, ki

so strašne, ki so diktatorske, ki so na neki način nečloveške – in hkrati izredno lepe.

Tisto, kar pri njem že dolgo časa zaposluje literarno zgodovino, pa je razmerje med simbolizmom in dekadenco. To je literarnozgodovinski prevod kontroverznosti njegovega značaja, o kateri sem govoril. Pri Baudelairu se mešajo pesmi, ki govorijo o hrepenenju navzgor, kvišku, o vesoljnih harmonijah in korespondencah, ter pesmi, ki peljejo v blodnjake čutnosti.

S tem sklepam svoje uvodno razmišljanje, pa se bom mogoče še pozneje oglasil.

**JANKO KOS:** Si lahko kot *intermezzo* dovolim dodatek? Omenili ste epizodo z Jeanne Duval, da je bil pri nji mladenič, ki je bil njen zvodnik. V spominu imam podatek, da ga je predstavljala kot svojega brata, potem pa se je pokazalo, da je bil njen ljubimec in da je bil Baudelaire zelo nesrečen zaradi tega. To je druga varianta.

**BORIS A. NOVAK:** Prav gotovo je bil ljubimec, prav gotovo.

**JANKO KOS:** Bolj ljubimec kot zvodnik, premlad je bil za zvodnika. Prej ste tudi omenili damo, ki je o Verlainu rekla, da je zelo topel, čeprav je homoseksualec. V *Bliskih* imam pred sabo stavek, ki je verjetno pojasnitev tega problema z Baudelairovega stališča. Takole pravi, prevajam iz angleščine: »Ženske ljubimo toliko, kolikor so nam tuje, kolikor so za nas tujke ali tujci, ljubiti inteligentne ženske je užitek za pederaste ...« Se pravi, da je to dvoje, homoseksualnost in inteligentne ženske, očitno nekako povezano. Iz tega izhaja šokantna misel, da »bestialnost izključuje pederastijo«.

**BORIS A. NOVAK:** No, sam sicer nisem psihoanalitik in ne morem veljavno soditi o teh zadevah. Lahko pa nas spravi v začudenje, da se pri Baudelairu ob taki materi, kot jo je imel, ni razvila homoseksualnost; razvila se je, recimo, pri Verlainu in pri Rimbaudu, ki sta oba imela avtoritarni materi. Družinska situacija vseh treh prekletih pesnikov je bila pravzaprav zelo podobna, z oficirji, z avtoritarno vzgojo, z

odsotnimi očeti in hkrati skrajno posesivnimi materami.

Če koga zanima, sem s sabo prinesel reprodukcije slikarja, ki je bil Baudelairu kar se da blizu. To je bil Félicien Rops, belgijski slikar, ki je za Baudelaira med drugim naslikal več naslovnih, ilustriral več njegovih pesmi. Med drugim je naredil tudi naslovnico za njegovo zbirko *Naplavine* (*Les épaves*), v kateri so objavljene sodno prepovedane pesmi. Zbirka je izšla v Bruslju, ker so bile pesmi v Franciji pač prepovedane. Naslovnica je karikaturalna. Na sredi je smrt, zraven pa so imena različnih vrednot, iz katerih se očitno norčuje tudi slikar, in okoli letijo angelčki. Rops je sicer znan po skrajno šokantnih podobah, v katere nenehno vpleta tudi religiozne simbole. Tu je ena izmed njegovih najbolj znanih slik, na kateri vidimo žensko ženstvenih oblik, s črnimi nogavicami in rokavicami, kar je po klasični psihoanalitični tezi znamejše kastracije, in s prevezo na očeh, kako na povodcu vodi prašiča, in okoli spet letijo angeli. Ropsove podobe so polne takšnih povezav seksualnosti s križi in drugimi religijskimi simboli. Tudi Baudelairova smrt oziroma, še prej, njegova usodna bolezen sta povezani z Ropsom. Ko ga je Baudelaire obiskal v malomeščanskem belgijskem mestecu Namur, kjer je živel, je v predverju katedrale doživel infarkt in mu je bila – kako simbolično! – odvzeta moč govora.

Vse to govorim z namenom, da povem, da je bil za svoje uporništvo ustrezno kaznovan.

**VID SNOJ:** Navezujem se na to, kar je profesor Kos razlagal na začetku in proti koncu svojega razpravljanja, najprej, da Baudelaire sklepa klasično misel o lepem, in potem, da je Baudelairov duh kljub vsem turbulencam, skoz katere je šel, po svojem poreklu krščanski oziroma katoliški. To, kar bi rad povedal, bo morda rahlo polemično, vendar s tem namenom, da spodbudi pogovor. Če nekoliko shematično, trdo povežem obe razlagi, naj bi torej Baudelaire končeval izročilo evropske misli o lepem, ki se začenja v antiki in zbere v svoj prvi vrh pri Platonu, tako, da je pri tem končevanju nekako izhajal iz krščanstva oziroma katolištva. Ven-

dar – naj to takoj poudarim – ravno za Baudelaira ne velja, če parafraziram Hölderlina, ki ga prej tudi omenil profesor Kos: »Kakor začneš, boš ostal.« Vleklo ga je Neznano.

V Baudelairovi biografiji je sicer nedvomno mogoče izslediti katoliške korenine, vendar je kot pesnik predvsem pesnik modernosti. Za prvega modernega pesnika sploh ga je razglasil Hugo Friedrich v znameniti knjigi *Struktura moderne lirike*, že prej pa je modernist Thomas Stearns Eliot v eseju o njem zapisal, da je njegovo pesništvo največji primer modernega pesništva v katerem koli jeziku. Zato bi se ob izhodiščnem vprašanju nocojšnjega pogovora, ki nakazuje razvezo lepega in dobrega pri Baudelairu, vsekakor morali vprašati, v kakšnem razmerju je on sam kot moderni pesnik do platonizma.

Platon v različnih dialogih isti lépo, vendar lépo v najvišjem pomenu, kot Lépo, se pravi kot nadčutno bitnost, ki je večna in nespremenljiva, z Dobrim, saj se Lépo daje čutnim stvarjem in imajo vse delež lepega od Lepega samega. Kot je nakazal že profesor Kos, pa je z lepim pri Baudelairu drugače. Rad bi opozoril na dve pomembni Baudelairovi izjavi o lepem oziroma lepoti, ki ju navaja pisec monografije o Baudelairu in platonizmu Marc Eigeldinger. Prva je iz *Salona 1846* in jo bom zaradi njene decidiranosti kar navedel – »Absolutna in večna lepota ne obstaja ...« –, druga pa je iz spisa *Slikar modernega življenja* in govori o tem, da je lépo sestavljeno iz dveh prvin, absolutne in relativne, in da je relativna prvina lahko doba, moda, morala ali strast. Za Baudelaira torej absolutne, na čutnost nevezane lepote ni, ampak lepota zmeraj že obstaja v čutni sferi, sferi čutne zaznave, esteze, in je kot taka človeška tvorba.

Kaj pa je pri tem z Baudelairovim izhajanjem iz krščanstva oziroma katolicizma, o katerem je govoril profesor Kos? Sam bi raje ostal pri širšem pojmu, pri krščanstvu, vendar moramo biti tudi pri rabi tega pojma v zvezi z Baudelairovo duhovno avanturo skrajno previdni. V krščanstvu velja, da je svet oziroma da je narava v celoti lepa. Na koncu poročila

o stvarjenju (1 Mz 1,31) je rečeno, da se je Bog, ko je nehal ustvarjati, ozrl na ustvarjeno in da je bilo vse lepo oziroma dobro. Kjer v hebrejskem izvirniku stoji *tov me'od*, »zelo dobro«, je v Septuaginti, grškem prevodu hebrejske Biblije, *kalà lían*, »zelo lepo«. Prvi biblični jezik torej rabi besedo »dobro«, drugi rabi besedo »lepo«, in sicer zato, ker se dobro v hebrejščini prekriva z lepim in narobe, lepo v grščini z dobrim. Baudelaire pa se s tem ne strinja. V tekstu *Moje razgaljeno srce*, ki je bilo nocoj že omenjen, pravi, da Božje stvarjenje ni nič drugega kakor *padec*. Kaj to pomeni?

O Baudelairovem razumevanju krščanstva je znano več stvari, recimo to, da Kristus zanj ni imel odrešenijske vloge in da si krščanstva ni znal predstavljati brez človekovega padca, se pravi brez izvirnega greha. Če naredimo korak nazaj, se Božje stvarjenje sveta pokaže kot tisti prvotni padec, ki vpeljuje človekov padec. In prav s prvotnim Božjim padcem je Baudelaire utemeljeval tudi svoje negativno razmerje do narave. Ves čas je čutil odpor do organske narave, kot je prej rekel Boris, in vanjo prišteval žensko, ki jo je imel, seveda z njeno spolnostjo vred, za zgolj naravno bitje. Zato se mi zdi vprašljivo izpeljevati Baudelairovo razumevanje lepote iz ženske, če naj bi ta lepota imela korenine v spolnosti, kot sem prej razumel profesorja Kosa. Ne le ženska, ampak narava sama, narava v celoti za Baudelaira ni ne lepa ne dobra stvaritev v izročnem judovsko-grško-krščanskem pomenu.

Zaradi manka narave pri njem stoji na prizorišče domišljija. V tekstu *Kraljica zmožnosti* o njej pravi, da razstvarja ustvarjene stvari in svet ustvarja na novo. Lahko bi ji rekli tudi demiurška domišljija. Ker prav za to gre. S preustvarjanjem stvari namreč domišljija ustvarja lepoto – in ustvarja jo v umetnosti. Bolj ko se umetnost odmakne od narave, bolj ko gre narava v njej skoz obdelavo (pre)ustvarjalnega duha, se pravi, bolj ko je umetnost spiritualna – in to hkrati pomeni umetna –, več je v njej lepote. Pa vendar po drugi strani ostaja vezana na padlo naravo, ki je kot posledica Božjega padca nekaj zlega. O tem po svoje govori tudi naslov Baudelairove

zbirke *Rože zla*. To zbirko, ki jo je Baudelaire dopolnjeval in vanjo postopno zajel tako rekoč ves svoj pomembni pesniški opus, je mogoče razumeti kot samosvojo antologijo. *Ánthos* v grščini pomeni »cvet«, v prenesenem pomenu pa tisto najodličnejše pri kaki stvari, recimo izborna pesem; »antologija« je od tod šopek ali venček, zbir najodličnejših pesmi. Zato imamo Baudelairove pesmi lahko za rože, za *cvetje v duhu preustvarjenega, estetsko izobličene zla*.

Toda od kod Baudelaire izhaja, če niti iz platonizma niti iz krščanstva, vsaj ne v strogem pomenu, namreč da bi pri njem tudi ostal? Dobro vemo, da je bral krščansko ezoteriko, predvsem Emanuela Swedenborga, iz katerega je vzel teorijo korespondenc ali »sorodnosti«, »ujemanj«, kakor koli se to že zdaj prevaja, po drugi strani pa je manj znano, da je poznal tudi ezoterične tokove, ki prihajajo iz antike. Misel o stvarnikovem padcu seveda kaže na gnosticizem. Pa vendar bi po mojem ravnali napačno, če bi rekli, ne, Baudelaire ni bil platonist, niti ni bil prav veren kristjan, ampak gnostik – in bi se tu ustavili. Pri opredelitvi, da je bil gnostik, bi zgrešili situacijo, iz katere v resnici izhaja v svojih spisih, to pa je »situacija modernosti«, če uporabim oznako Paula Valéryja. Ta situacija Baudelairu ni bila »zgodovinsko dana«, ni bila že kar tam, *in situ*, ampak je iz nje izhajal tako, da jo je pri tem sam vzpostavljal in tako šele uveljavljal modernost. Ta se, recimo, nakazuje v verzih, ki sta jih nocojšnja ekspozitorja izbrala kot gradivo za pogovor in ki govorijo o tem, da ni jasno, od kod je lepota, oziroma da je vseeno, od kod je, ali je od Boga ali satana, ali je nebeška ali peklerska. Kot sem rekel na začetku, je Baudelaira vleklo Ne-znano. O njem, o *Inconnu*, govori na koncu cikla *Potovanje*, s tem da Ne- tega Neznane, vsaj kot ga sam razumem, konotira indiferentnost iz izročila znanih nebes in pekla.

Zato bi tu postavil temeljno vprašanje, namreč koliko Baudelaire sploh še ostaja v stiku s tokovi izročila, ki prihajajo do njega, bodisi da gre za tokove, ki so (pa ne da ne bi

drli globoko) tekli na površju in napajali duhovno geografijo Evrope, ali pa za podtalne tokove, recimo za krščansko ezoteriko ali gnosticizem. Koliko se Baudelairovo navezovanje na izročilo sploh še napaja iz živega izvira?

**BORIS A. NOVAK:** Poskusil bom povedati nekaj stvari, najbrž niti ne kot odgovor, ampak bolj na rob vprašanjem, ki jih je razgrnil Vid.

Najprej je treba povedati, da v Baudelairovem opusu obstajajo nekatere osrednje pesmi, ki se navezujejo na mistične in filozofske tokove. Pesem *Korespondence*, ki velja za manifest simbolizma, je gotovo zelo svetla v vrednote-nju vesoljnega sveta. Začenja se s formulacijo, ki posvečuje naravo:

La Nature est un temple où de vivants piliers  
Laissent parfois sortir de confuses paroles;  
L'homme y passe à travers des forêts de symboles  
Qui l'observent avec des regards familiers.

V prevodu Marije Javoršek:

Narava je svetišče, ki v njem stébri živi  
Besede zmedene nam včasih govoré;  
V človeka, ki tam skozi gozd simbolov gre,  
Upirajo se njih pogledi zaupljivi.

Se pravi, da je vse, kar je, svetišče, vse je sveto in hkrati je vsaka stvar živa, vsaka stvar ima oči, ki gledajo človeka, tako kot človek gleda stvari. To se mi zdi zelo lepa podoba, ki je pri izviru oživljanja vesoljnega stvarstva, značilnega za simbolizem. In če bi šli še naprej od verza do verza, bi spet ugotavljali čudovite korespondence. V zadnji kitici, ki govori o vonjih (to je značilno za Baudelaira), nasproti čutu vida in sluha, ki sta tradicionalno najbolj zastopana v poeziji, postavlja vonj kot tisti čut, ki pove največ. In pravi:

Ayant l'expansion des choses infinies,  
Comme l'ambre, le musc, le benjoin et l'encens,  
Qui chantent les transports de l'esprit et des sens.

Se pravi, ti vonji:

Ki, neustavljivi, radi vse bi prepojili,  
Kot je vonjava ambre, mošusa, kadila,  
Ki naj zanos duha in čutov bi slavila.

Baudelaire tu vzpostavlja korespondenco med čuti in duhom. Gre za navezavo na švedskega mistika Emmanuela Swedenborga, za korespondenco med čutnim in duhovnim svetom, med naravo in višjim duhovnim svetom. To je pesem, ki je na neki način panteistična, kar je seveda ena izmed osnovnih možnosti simbolizma.

Baudelaire se je strašno bal svetlobe dneva. Zakaj? Ker v svetlobi dneva pride na dan nešteto živih detajlov obstoječega sveta. Zato je hodil ven, hodil »na dan« samo ponoči, ko tema skriva vso množico detajlov, živih reči, živih bitij in se vzpostavi Eno. Noč je zanj Eno v emfatičnem filozofskem smislu. V pesmi *Pariški sen (Rêve parisien)* stoji verz:

Car je cherche le vide, et le noir, et le nu.

Kajti iščem, kar je prazno, in črno, in nago!

Ta verz se mi zdi eden izmed ključnih Baudelairovih verzov, ki govorijo o tem, kako zelo želi izbrisati vso stvarnost. Tu je seveda tudi eden od izvorov poznejšega Mallarméjevega brisanja celotne stvarnosti in metafizike nič. (V tej zvezi je gotovo treba opozoriti še na Nerval, pesnika temne, pozne romantike, ki je močno vplival tudi na Baudelaira.)

Skratka, to, kar je bistveno za Baudelaira, je po eni strani neko nedvomno zelo iskreno, zelo boleče hrepenenje po nebu, ki ga je – o tem ne more biti dvoma – asociiral oziroma identificiral tudi s krščanskimi predstavami, hkrati pa je to še neka druga vrsta gibanja – in ta je zmeraj tisto, čemur pravijo Francozi *mis en abîme*, sklanjanje v *gouffre*, »brezno«. V nekaterih pesmih Baudelaire izrecno izenačuje nebo (ali pa celo Ideal) z breznom. V tem, se mi zdi, so nastavki za Mallarméja in, kar je zelo pomembno za moderno zavest, tudi za nekatere teme, ki jih potem odpre eksistencializem. Bau-



delairova veličina je v tem, da je bil to dvoje – nebo in brezno – zmožen ugledati in združiti v pesniški besedi. Zato je bil v tistem času seveda potreben izreden, nadnaraven umetniški napor. To ugledati in ubesediti. V tem je Baudelairova pesniška veličina. Verjamem, da mu res ni šlo toliko za lepoto, prav gotovo pa mu je šlo za poezijo. V tem pogledu je eden izmed vélikih apologetov poezije, vere, da je izrekanje tudi skrajno bolečih, mučnih zadev na pesniški način nekaj, kar je pomembno za človeško bitje.

**JANKO KOS:** Smem še jaz vskočiti v debato? Po mojem bi se dalo vendarle nekoliko omejiti predstavo o Baudelairu, ki da zavrača organsko naravo, ji odreja lepoto in vrednost. Baudelaire v vrsti pesmi opeva svet, lepoto narave: *La Nature est un temple où des vivants pilliers* in tako naprej. Se pravi, da je narava tempelj, in tu Baudelaire ne misli samo na neorgansko, ampak tudi na organsko naravo. Poleg tega v vrsti pesmi, ki smo jih že prej citirali, opeva telesno lepoto, sicer v eksotičnem svetu, ampak vendarle, to so živi ljudje, moški, ženske in tako naprej. Znamenita pesem *Navzgor* se končuje takole:

Ta, čigar mislim, kot škrjančkom pod nebó,  
ob jutrih dvigniti svobodno se posreči,  
ta, kdor svet zviška zre, razume prav lahko  
vso govorico rož in vseh stvari molčečih.

Mislim, da Baudelaire v vrsti pesmi opeva svet kot lep, kot organski, kot živ svet. V drugih se pa zateka v skrajno odrivanje vsega živega, lepega in tako naprej. To je eno od njegovih protislovnih razmerij do sveta.

Kaj bi se dalo reči o krščanstvu? Bojim se – zdaj bom zelo oseben – splošnega pojma »krščanstvo«. Kaj ta pomeni? Za Linharta je bilo krščanstvo kratko malo človekoljubje. Ne vem, če je to prava definicija. Vendar se s tem vse, kar je konkretnega v krščanstvu, res zgodovinsko konkretnega v različnih usmeritvah krščanstva, izgubi in nam ostane v rokah samo splošen pojem krščanstva. Tako kdo lahko reče o sebi, da je

kristjan, čeprav ne vemo, v čem konkretno je kristjan. Zato se mi zdi za Baudelaira ob splošnem pojmu »krščanstvo« vseeno dobro uporabljati konkretnější pojem; po mojem mnenju je to seveda »katolištvo«. Vzemimo, recimo, znamenito pesem *Duhovna zora* (*L'aube spirituelle*): tu je »kljuvanje vesti«, pa »v omamljeni živali angel speči« in tako naprej. Mislim, da je to pot, ki Baudelaira pelje ven iz krščanstva, katoliškega seveda, pa vendar še zmeraj ostaja v njegovi bližini. In tega je v njegovih pesmih zelo veliko. Problematika vesti in grešnosti je navzoča tudi v najbolj dekadentnih pesmih, v *Plešoči kači* in tako naprej, to je zavest te grešnosti.

Kaj je pravzaprav za Baudelaira tisto naravno, ki ga odbija? Mislim, da je to v poglobljenem spolni nagon. In če govori o ženski, da je naravna in da je to zanj *abominable*, pomeni, da je tisto naravno, česar ne sprejema, spolni nagon, ki mu je hkrati izvor zla.

Samo še mimogrede. Dejstvo je, da smo nekajkrat rekli, češ da je Baudelaire vendarle moderen pesnik. V poezijo je vpeljal vsakdanji, množični, velemestni svet. To je bilo fenomenalno za sredo 19. stoletja in je še zdaj tako živo, da ga v tem ni dosegel noben drug pesnik. Morda bi se celo dalo reči, da je v njem nekaj postmodernega. Že nasprotje med estetiko grdega, ki živi v mnogih pesmih, in formo, ki je kljub odmikom v verzifikaciji tradicionalno klasična, že to nasprotje, to ohranjanje, to vračanje ali vzdrževanje tradicije v modernem svetu je verjetno tisto, kar so ali smo označevali kot izrazito postmoderno.

Hkrati seveda tudi odnos do Cerkev in do katolištva. Tudi če ni Boga, kot sem citiral na začetku, je religija vendarle božanska – to ni čisto isto kot tisto, kar nam danes govori Habermas, namreč da je treba religijo vendarle upoštevati. Tu se bližamo terenu, kjer je Baudelaire prvi zastavil besedo, in to je tisto, kar ga nosi kot še zmeraj zelo aktualnega in sodobnega, se pravi modernega ali celo postmodernega.

**BORIS A. NOVAK:** Se strinjam. Kolikor lahko presodim, je Baudelaire samega sebe doživljal kot grešnika. In grešnik

je seveda tipično katoliški koncept. Kdor je grešnik, je absolutno del, organski del katoliškega sveta, tako da se pravzaprav giblje na domačih tleh, ni izgnan iz tega sveta.

Romantična prvina pri Baudelairu pa je revolta, uporniška gesta, ki je zelo radikalna in ima tudi politične motive in implikacije. Zato se mi uveljavljena sodba o njem in drugih pesnikih simbolistih, češ da so bili larpurlartisti in kot taki popolnoma apolitični, zdi zgrešena. Menim, da drža pesnika v slonokoščenenem stolpu ne pomeni slepote za socialni svet, ampak, narobe, neko posebno vrsto uvida v naravo zgodovinskega trenutka in družbe. Kot sem povedal v sonetu *Slonokoščeni stolp* iz zbirke *Mojster nespečnosti*, se iz slonokoščenelega stolpa daleč vidi. In Baudelaire je videl daleč in globoko, tako kot so videli tudi drugi pesniki, denimo Mallarmé in Rimbaud. Tu je pri delu izrazita, celo reflektirana politična zavest o zgodovinskem trenutku, ko po propadu revolucije leta 1848 ni bila mogoča nikakršna akcija in je šla vsa energija za spreminjanje družbe v umetniške vode in ustvarjanje avtonomnih pesniških svetov. Zdi se mi potrebno poudariti to posredno politično držo nasproti pavšalnim in klišejskim teorijam o dendizmu kot popolni apolitičnosti, zavračanju kakršne koli družbene stvarnosti. To kratko malo ne drži.

**VID SNOJ:** Dve repliki. Najprej v zvezi z očitki vesti, češ da so spričevalo Baudelairovega krščanstva oziroma katolištva. Baudelaire v eni izmed pesmi – mislim, da je to *Posmrtno kesanje* (*Remords posthume*) – govori o tem, da ti očitki tudi v grobu ne bodo prenehali. Vendar oglašanje vesti po drugi strani, niti ko gre za kesanje po smrti, ne pripelje k pokori in s tem k preobrazbi. Pri Baudelairu je močno navzoča zavest o lastni krivdi, nenehno kljuvanje vesti, hkrati pa je to vendarle ponosna zavest, morda je v tem celo neka naslada ... Za moj občutek je vprašljivo, ali to še spada v okvir krščanske duhovnosti. Bližina na ravni besed in pojmov je lahko duhovna daljava.

To je ena stvar, druga je pa tale. Na Borisovo branje pesmi

*Korespondence* ali *Ujemanja* se je navezal profesor Kos, češ narava je za Baudelaira vendarle svetišče, kot sam pravi v prvi kitici, narava je vendarle lepa. Ko smo že pri tej sloviti pesmi, je zanimivo, da jo je, in sicer prav njeno prvo kitico, za iztočnico svoje interpretacije celotnega Baudelairovega pesništva vzel Walter Benjamin. Poskušal je pokazati, kaj je pri Baudelairu moderno, in po njegovem ravno to, kar govori prva kitica te pesmi – da je narava svetišče, da gre človek vsak dan skoz gozd simbolov, se pravi stvari, ki mu zmedeno govorijo in vanj upirajo svoje zaupljive poglede –, *ni moderno*. Po Benjaminu je, prav narobe, za tradicionalno situiranost človeka v svetu značilno, da stvari občuti, kot da se odzivajo nanj, kot da ga gledajo.

*Correspondance* prihaja iz latinske besede *co-respondere*, dobesedno »so-odzivati se« ali, po smislu, »odzivati se med seboj«, in v Baudelairovi pesmi pomeni medsebojno odzivanje stvari, simbolno napotovanje zemeljskih stvari na nebeške, prav toliko kot odzivanje med stvarmi in človekom – in v tem, drugem primeru odzivanje s pogledom, vračanje pogleda namesto odzivanja z glasom, namesto soodzvanjanja. Občutenje, da stvari človeku vračajo pogled, oziroma občutje gledanosti od stvari samih Benjamin imenuje izkušnja avre. Če stvari gledajo človeka, to pomeni, da je z njimi mogoče biti iz oči v oči in da mu iz oči v oči tudi sporočajo same sebe. Avratična izkušnja stvari pa je značilna za predmodernega človeka, pribija Benjamin. Navzoča je še, recimo, pri enem izmed velikih Baudelairovih predhodnikov, Victorju Hugoju. Ta je samega sebe videl kot sodobnega Orfeja in naravo kot zakladnico simbolov, hieroglifov, ki jih je treba dešifrirati. Naloga pesnika je zanj bila, da tolmači te simbole, ki napotujejo čezse, z zemlje na nebo. In tako naprej. Te izkušnje pa je po Benjaminu konec prav pri Baudelairu, pri katerem se zgodi travmatična izkušnja, izkušnja šoka. Za Benjaminu je stvar jasna: pesem *Korespondence* ali *Ujemanja* je nastala na začetku Baudelairove pesniške poti, in Baudelaire sam naj bi potem čedalje bolj živel z zavestjo, da

je takšno izkušanje sveta oziroma narave, o katerem govori ta pesem, kakor sanje, da kratko malo ne izpričuje moderne resničnosti.

Pesem, ki po mojem zgledno skuša ubesediti takšno resničnost, je pesem o *gouffre*, »breznu«, ki ga je kot pomembnega za tematizacijo modernosti prej omenil Boris. Ta pesem, *Brezno*, se začena z reminiscenco na Pascala, ki je nekje zapisal, da hodi z breznom ob sebi, na svoji levi, Baudelaire pa brezno raztegne na povsod. Je zgoraj in spodaj, nebo in pekел – brez razlike. Obstaja le velik prazen prostor, v katerem je tišina in nobenih korespondenc, nobenega medsebojnega odzivanja stvari na zemlji in stvari na nebu.

**BORIS A. NOVAK:** To so zelo pomembne stvari, na katere si opozoril, Vid. Sam sem se precej ukvarjal s sonetom *Korespondence*, v spremni študiji k prevodu gospe Javorškove sem ga tudi zelo natančno, tako rekoč od besede do besede analiziral in se s tem, kar si rekel, strinjam. Sonet govori o tem, da je ves svet posvečen. To je seveda bistveno drugačna drža, kot je drža mnogih drugih pesmi. Lahko pa se vprašamo, kakšno je razmerje te pesmi do predhodne, recimo romantične tradicije. Ali je ta vrsta simbolističnega panteizma dejansko korak pred modernostjo? Ali pa je poskus preseganja razklanosti med romantičnim subjektom in stvarnostjo, ki ga obdaja? O tem je v številnih študijah dosti pisal profesor Kos. Ogreti se je mogoče za obe interpretaciji.

Gotovo je, da so dileme, ki se tu odpirajo, in sicer znotraj ene same pesniške zbirke, zelo zagatne. Med drugim zadevajo vprašanje človeške svobode. V svetu, ki ga razpirajo *Korespondence*, je vse tako harmonično, da svobode najbrž ni, tako kot je ne more biti v Spinozovem svetu, saj se človek šele v trenutku, ko se razprejo brezna, vzpostavi kot svobodno bitje. In v Baudelairovem značaju je bilo nekaj uporniškega, nekaj, kar seveda ni bilo tradicionalno katoliško, kolikor seveda sam lahko sodim o tem. Tradicija je dolga. Ni naključje, da se Baudelaire v *Bliskih*, tekstu, ki smo ga nocoj večkrat omenili, sklicuje na Miliona. Pri Milionu namreč



naletimo na neko drugo vrsto krščanstva, v kateri je osrednja kategorija svoboda. Milton je največji pesnik svobode. To je protestantski svet, nekaj drugega od katoliškega. V Baudelairovi uporniški drži pa je tudi nekaj, kar spominja na Don Juana, ki, čeprav ve, da je pogubljen, gre na večerjo – ve, da ga čaka pekel, in gre. Pri Baudelairu je tudi nekaj te drže, ob vseh revah, ki jih je ta ubogi človek trpel.

**JANKO KOS:** Še pripomba k temu, kar je kolega Vid povedal o gnozi, pa o Swedenborgu. V nekem oziru je Baudelaire danes moderen ali celo postmoderen s tem, da je bil predhodnik *new agea*. Zanimal se je za marsikaj ezoteričnega, marsikaj duhovnega ali kvaziduhovnega. V *Bliskih* ima, recimo, misli o misticizmu, ki da je skupen poganstvu in krščanstvu, in o tem, da poganstvo in krščanstvo potrjuje ta drugo drugega. To so misli, ki jih lahko najdemo v *new ageu*. Ni pa v *new ageu* tistega, kar je v njegovi poeziji zelo bistveno, namreč zavesti o grehu in krivdi. To ga vendarle kar precej trdno priklepa na podlago, iz katere je očitno izšel in je bila njegov svet. Seveda, v *Bliskih* so zapisane tudi take misli, ki ga delajo skrajno modernega. Na nekem mestu govori o tem, da nas bo mašinerija amerikanizirala, dejansko govori o amerikanizaciji in da bo vse to, ves ta napredek popolnoma izničil vse, kar je spiritualnega v nas. To je zelo današnje. Se pravi, da je Baudelaire v marsičem – ne samo kot oblikovalec, ampak tudi kot mislec – zelo aktualen.

**VID SNOJ:** Baudelairovo pisanje, tisto ob pesništvu, je sploh bolj teozofsko kot filozofsko, je pa baje bral Hermesa Trismegista.

**BORIS A. NOVAK:** Saj ga tudi omenja.

**VID SNOJ:** Ga omenja, ja, takrat je tudi že bil preveden v francoščino ...

**GORAZD KOCIJANČIČ:** Ravno včeraj sva se z Vidom pogovarjala o knjigi Paula Arnolda *Esotérisme de Baudelaire*. V njej avtor na podlagi besedilne analize precej natančno dokazuje, da je osnovni okvir *Rož zla* povzet po traktatu *Pojmandres*, enem izmed besedil *Hermetičnega korpusa*, in

da se celo izbor številnih besed v zbirki ravna po francoskem prevodu tega traktata. To je seveda zelo zanimivo uje-manje, zlasti zato, ker je poglobitni nazor tega spisa nekakšna združitev nauka o hudobnem demiurgu in priznavanja prazne transcendence onstran hudobnega stvaritelja tega sveta. Na podlagi vzporednega branja hermetičnega traktata in *Rož zla* – v tem je moč te hipoteze – lahko konkretiziramo gnostično podobo sveta, ki je skupna obema besediloma. Tako lahko integriramo na videz protislovne prvine Baudelairovih pesmi, satanizem in katolicizem, odpor do naravnega sveta in opevanje njegove simbolne prosojnosti ... Navzočnost katolištva pri Baudelairu, ki tako fascinira številne interprete, bi torej lahko pojasnili z zgodovino recepcije hermetizma; *Hermetični korpus* je namreč od renesanse naprej veljal za nekakšno razodetje zunaj razodetja, v katerem so v poganskem kontekstu že vnaprej izražene krščanske ideje.

Toda pustimo vprašanje paralel in vplivov, duhovnih nazorov in njihovih ujemanj ali nasprotovanj zaenkrat ob strani. Če sem že pri besedi, bi pogovor rad usmeril drugam. Pri tem imam to prednost, da se je pred mano že začel nekakšen »spor interpretacij«, paleta različnih, delno nasprotujočih si razlag, različnih poskusov izluščiti pravi pomen Baudelairove zbirke. Razprava je šla predvsem v smer, kako razumeti človeka, ki se skriva za to poezijo, kako razumeti duhovnost, iz katere je Baudelaire izhajal pri svojem pisanju. Sam mislim, da je težava in skrivnost Baudelairovega opusa v tem, da je radikalno ločen od njegove osebe. In vendar je ločen od osebe tako, da nam ga ta ločenost na različne načine omogoča rekonstruirati kot neki itinerarij, kot osebno zorenje. V tem ključu so nastale vse številne krščanske interpretacije *Rož zla*. V skladu s takšnim razumevanja v Baudelairovih poezijah spremljamo pot, bolje rečeno, potopis človeka, ki pozna globine greha, globine zla, globine naslade, vendar se z muko dviga, se bori – in na trenutke mu celo zasije duhovna luč. Naj kot primer omenim knjigo



tržaškega profesorja Zeppija, ki je izšla pred nekaj leti; njegova študija o Baudelairu ima značilen naslov: *Baudelaire e l'inquietudine di Dio: dalla disperazione alla speranza, se pravi Baudelaire in Božji nemir: od obupa k upanju*.

Sam imam ob branju *Rož zla* precej drugačen občutek, kot ga očitno dobijo bralci, kakršen je Zeppi – bralci, ki Baudelaira berejo na podlagi samozamišljene duhovne poti. Ob branju doživljam predvsem ločenost, hoteno ločenost, vzpostavljeno diastazo teksta in umetniškega hotenja: Baudelaire z njo nakazuje možnost najrazličnejših duhovnih poti in usod, ki lahko peljejo tako od teme do luči kot narobe, in vendar v tej praznini ločenosti po moje ne izraža *nikakršnega itinerarija, ampak samo osnovo enovitega, sinhronega umetniškega dela*. Pesnik želi z odmikom od teksta in sopostavitev različnih izkušenj in vtisov proizvesti celosten učinek, *delovati v tej praznini s simfonijo raznoterih glasov*. In teh glasov – posameznih pesmi – ne smemo brati kot momente na duhovni poti, ampak kot prvine temeljnega zvoka v osnovi zbirke. Ta zvok je – za moj posluš – zelo *kakofoničen*. Pri tem besede ne rabim v vsakdanjem pomenu: kakofonija mi ne pomeni nasprotja blagoglasja – kaj takega bi Baudelairu težko očitali, saj je ravno njegova retorična zadolženost pri parnasovski leporečnosti tisto, kar je sodobnemu bralcu najbolj tuje –, ampak zvenenje (grško *phoné*) samega Zla (grško *tò kakón*), ozvočevanje Hudega. *Rože zla* so kot celovito umetniško delo v tem pogledu radikalno kakofonične. Satanove litanije znotraj tega zvoka določajo pomen *Ustrezanj* – ne velja pa narobe.

Mesto te kakofonije *Rož zla*, novost zvoka, ki je tu slišen, se verjetno da izmeriti samo v temeljnem razmisleku o zgodovini evropske metafizike. Pomen Baudelaira, tisto, zaradi česar se danes pogovarjamo o njem, ne o kakem drugem pesniku, je v tem, da v tej zgodovini artikulira veliko krizo. V *Rožah zla* se kaže odločilen prelom v zgodovini evropskega duha. S tem nočem reči, da je ta prelom zgodovinski v pomenu pesnikove lastne določenosti z zgodovino.

Nasprotno, ravno dogajanje v enem – njegovem, Baudelairovem – duhu, dogajanje njegovega duha odločilno tvori zgodovino. Ali je vsaj njegova od-govornost zanjo. Ne obstaja točka zgodovine metafizike zunaj te svobodne in odgovorne svetotvornosti.

S tem smo se približali vprašanju, ki je bilo nocoj postavljeno kot osnovna spodbuda za naše razmišljanje. Rekel sem, da je Baudelaire po mojem na to vprašanje odgovoril s celotno zbirko, z zvokom, ki nastane kot hkratno zvenenje vseh njenih pesmi – in da to zvenenje slišim kot kakofonijo v smislu ozvočevanja Zla. Vendar moram biti določnejši: kriza, ki se artikulira v Baudelairu, prelom, ki vzpostavlja zgodovino, ni le ozvočevanje Zla, ampak njegova afirmacija. Tu ne gre kratko malo za tisto zlo, ki se – po znanem izreku – zgodi za pogled drugega, ko mi sami mislimo, da smo onstran dobrega in zla. To zlo obstaja znotraj metafizične napetosti z Dobrim, želi obstajati skupaj z njim – *in ga v zavezi z »lepim« vedno znova poraziti*. Ta odločilni premik, to zarezo moramo skušati razumeti na najtemeljnejši ontološki ravni, ne da bi jo prehitro skušali interpretacijsko odstraniti v psihološkem smislu.

Morda nam pri tem vendarle lahko spet pomaga duhovnozgodovinska vzporednica. Kriza duha, o kateri govorim, se je ravno v francoski kulturi artikulirala v drugih literarnih oblikah. Konkretno: mislim, da obstajajo pomembne paralele med Baudelairovim duhovnim svetom in kozmosom markiza de Sada – paralele, ki lahko pomagajo pri razmisleku o temeljni krizi, ki jo izražajo *Rože zla*. Markiz de Sade, podobno kot Baudelaire, predpostavlja ves katoliški imaginarij – in ga potrebuje zaradi transgresije. Sam transgresivni eros potrebuje neko prepoved, če naj sploh bo eros, potrebuje tisto, kar ga pretrguje in onemogoča: potrebuje to, kar je treba prekršiti. Baudelaire se podtalno navezuje na francoski libertinski kozmos in ga pesniško izraža. Ključno vprašanje pa je seveda: po kakšnih čudnih vezeh je to povezano z *nami*? Zakaj *nas* to pravzaprav zanima?



**MARKO URBANIJA:** Ali bi potem lahko rekli, da je Baudelaire še zmeraj živ in zanimiv, da nas zagrabi in pretrese ravno zato, ker se je kriza, o kateri govori, zdaj še zaostрила in poglobila in gre sploh v tako čudno skrajnost?

**BORIS A. NOVAK:** To se mi zdi zelo dober poudarek, ki je pomemben za Baudelaira, namreč da je *Rože zla* treba jemati kot celoto, ne samo kot posamezne pesmi. Sporočilo teh pesmi je v njihovem medsebojnem zvenenju, medsebojnem razstiranju, konfliktu, trenju njihovih sporočil, tako da *Rože zla* niso samo vsota pesmi, ampak zbirka v pomenu duhovne zbranosti. Tu je pri delu neki logos. Najbrž je to tudi razlog, zakaj je Baudelaira tako prizadela sodna prepoved šestih pesmi. Nikoli si ni opomogel od tega udarca, tudi v pesniškem oziru ne, saj je prepoved porušila simetrijo prve izdaje. To vrzel je skušal zapolniti in prepovedane pesmi zamenjati z drugimi, nekatere bistvene in odlične pesmi je dodal pozneje, vendar je bila harmonija, ki jo je očitno čutil med temi pesmimi, kljub kvaliteti dodanih besedil porušena. Zato moramo *Rože zla* vselej brati intertekstualno. Ne smemo brati zgolj *Dviga* in *Korespondenc*, ne da bi upoštevali druge pesmi, *Dragulje* in *Leto*, ampak jih moramo zmeraj brati v nekem, recimo, stereo principu, prisluškujoč celoti Baudelairovih pesniških glasov.

**JANKO KOS:** Če smem čisto osebno nekaj reči o tem, kako človek danes bere in doživlja Baudelaira, saj sem ga v novem prevodu prebral še enkrat: ta poezija je gosta, težka. V njej je nevarna napetost med formo, ki je vrhunška, in vsebino, ki je motna, na robu nečesa, kar je še vzdržljivo. Osebno imam rajši Hölderlina, ki je tudi pel iz krize evropskega duha in tako naprej, ampak Baudelairova poezija je nevarnejša. V tem je še zmeraj nenavaden. Kolikor se ga da povezovati z de Sadom, je razlika ta, pri de Sadu ni forme, ni umetniškega. De Sade je dolgočasen, komaj ga bereš, čudiš se množici perverzности, ki so zmeraj enake. Pri Baudelairu je drugače. Tu je vse magično, čarobno, napol mistično, tudi če je desadovsko – in to je bistvena razlika.

**PAVEL FAJDIGA:** Bi še kdo kaj povedal? ... Če ne, se zahvaljujem dr. Kosu, dr. Novaku in drugim, ki so sodelovali v nocojšnjem pogovoru, ter vas vse vabim na kozarec vina, ki je močno dišalo tudi Baudelairu.





Izhodiščno vprašanje za razpravljanje  
ob Platonovih  
*Zbranih delih:*

»Kaj potrebuje pesništvo, da se približa Dobremu?«

Uvajalca večera  
DR. TINE HRIBAR IN DR. VID SNOJ

11. maj 2006



Platon  
*Zbrana dela*  
Prevedel in komentiral Gorazd Kocijančič  
Celje: Mohorjeva družba, 2004



---

**IZBRANI ODLOMKI**
1. *Država* 606e–607a (Sokrat)

[606e] »No, Glavkon, ko srečaš hvalilce Homerja,« sem nadaljeval, »ki trdijo, da je ta pesnik vzgojil Grčijo in si zasluži, da ga vzamemo v roke in se pri njem poučimo o uravnavanju človeških zadev in vzgoji ter da moramo živeti tako, da vse svoje življenje uredimo v skladu s tem pesnikom, [607a] jih je treba ljubiti in jih pozdraviti, saj so ti ljudje po svojih močeh kar najboljši. Priznati jim je treba, da je Homer najbolj pesniški in prvi med tragiškimi pesniki, vendar moramo vedeti, da smemo od pesništva v polis sprejeti samo himne bogovom in hvalnice dobrih ljudi. Če pa boš v napevih ali epskih verzih sprejel tudi posladkano Muzo, ti bosta v polis kraljevala užitek in bolečina namesto zakona in (tiste) misli <lógos>, ki se (vsem) skupaj v slehernem primeru zazdi najboljša.«

2. *Zakoni* 719c–d (Atenski tujec)

A.: [719c] Te: »Zakonodajalec, po starodavni zgodbi <lógos>, ki jo mi vedno znova pripovedujemo in se vsi drugi z njo strinjajo, pesnik takrat, ko sedi na trinožniku Muze, ni pri pameti, ampak kot nekakšen vrelec pušča, da iz njega prosto izteka vse, kar priteka. In ker je (ta) večšina posnemanje, je večkrat, ko pesni o ljudeh, ki so nastrojeni nasprotno, prisiljen govoriti protislovno, ne da bi vedel, ali je [719d] res eno ali drugo od tega, kar govori. Zakonodajalec pa pri zakonu ne more delati tega, da bi izrekal dvoje o eni (stvari), ampak mora o eni (stvari) vedno izrekati le eno opredelitev <lógos>.

3. *Ion* 533d–534d (Sokrat)

S.: Gledam, Ion, in že sem na poti, da ti povem, [533d] kaj to pomeni po mojem mnenju. Kar je v tebi in zaradi česar dobro govoriš o Homerju, ni večšina, kot sem rekel ravnokar, temveč božanska sila, ki te giblje, prav kot pri kamnu, ki ga

je Evripid imenoval »magnet«, množica pa mu pravi »heraklejski (kamen)«. Ta kamen namreč same železne prstane ne le privlači, ampak jim tudi daje moč, da lahko delajo to isto kot kamen in privlačijo druge [533e] prstane, tako da nastane včasih zelo dolga veriga iz železnih koščkov in prstanov, ki visijo drug od drugega; in moč (privlačnosti) v vseh je odvisna od tistega kamna. Prav tako tudi Muza najprej sama ustvari ljudi, ki so božansko navdihnjeni, od teh božansko navdihnjenih ljudi pa je odvisna veriga drugih, ki so deležni božanskega navdiha. Vsi dobri epski pesniki namreč vseh teh lepih pesnitev ne ustvarjajo na osnovi večšine, temveč zato, ker so božansko navdihnjeni in obsedeni – in enako velja za dobre lirske pesnike. Kakor ljudje v koribantskem zanosu [534a] niso razumni, ko plešejo, tako tudi lirski pesniki niso razumni, ko ustvarjajo te lepe pesmi; nasprotno, ko vstopijo v harmonijo in ritem, bakhovsko norijo in so obsedeni; in kot bakhantke zajemajo med in mleko iz rek, ko so obsedene, ne pa, ko so razumne, tako ravna tudi duša lirskih pesnikov, kakor trdijo sami. Pripovedujejo nam namreč [534b], da srkajo pesmi iz izvirov, kjer priteka med, in jih nabirajo po nekih vrtovih in globelih Muz ter nam jih prinašajo kakor čebele, tako da tudi oni letijo kot one. In res je, kar pripovedujejo, kajti pesnik je lahko, okriljeno in sveto bitje in ne more pesniti prej, dokler ni deležen božanskega navdiha, dokler ne izgubi razuma in v njem ni več uma; dokler pa to posest še ima, noben človek ne more ustvarjati in vedeževati, saj (pesniki) ne ustvarjajo in o stvareh ne govorijo mnogo lepega na osnovi večšine, ampak [534c] – kot ti (govoriš) o Homerju – zaradi božanskega daru.

#### 4. *Fajdros* 246b–247d (Sokrat)

Govoriti morava torej na drugi način. Naj bo (duša) podobna moči, ki po naravi sestoji iz krilate kočije in voznika. Vsi konji in vozniki bogov so sami dobri in so potomci dobrih, [246b] pri drugih (bitjih) pa so mešani. Prvič: ta, ki vodi nas, ima na vajetih dvovprego, in drugič, eden od njegovih konj

je čudovito dober ter potomec takšnih konj, medtem ko je drugi potomec nasprotnih in mu je nasproten. Zato je nas voditi z vajetmi nujno težko in neprijetno. Poskusiti morava torej povedati, kako je bilo živo bitje poimenovano »smrtno in nesmrtno«. Celotna duša skrbi za celoto neoduševljenega in potuje naokrog po vsem nebu, ter se znajde enkrat v tej, drugič v drugi obliki. Če je zares popolna [246c] in okriljena, lebdi visoko in upravlja ves svet, če pa izgubi krila, se giblje, dokler se ne oprime nečesa trdnega; in ko se tam naseli ter prejme zemeljsko telo, za katerega se zaradi njene moči zdi, da giblje samo sebe, je bila celota, združena iz telesa in duše, poimenovana »smrtno«. »Nesmrtno« pa ne more biti mišljeno z nobeno mislijo <lógos>, ampak si kljub temu, da (tega) nismo niti videli niti dovolj uzrli, zamišljamo »boga«, [246d] neko nesmrtno živo bitje, ki ima dušo in telo, a je to za večer čas zraslo skupaj. Toda naj s tem bo in naj se o tem govori, kot je ljubo bogu; mi skušajmo dojeti vzrok za izgubo kril, zakaj jih je duša izgubila. Vzrok pa je nekako v tem: moč krila po naravi to, kar je težko, vodi navzgor in to dviga tja, kjer domuje rod bogov; in (duša) je med vsemi stvarmi, ki sodijo v območje teles, nekako najbolj udeležena v Božanstvu. Božanstvo pa [246e] je lépo, modro, dobro in vse, kar je takšnega: od tega se zlasti krila duše hranijo in rastejo, medtem ko zaradi grdega, slabega in drugega, (prvemu) nasprotnega, hirajo in propadajo. Veliki voditelj na nebu, Zevs, potuje na krilatem vozu prvi in vse razporeja ter za vse skrbi. Njemu sledi vojska bogov in dajmonov, [247a] razvrščena na enajst delov, kajti samo Hestija ostaja v domovanju bogov. Vsi drugi bogovi, ki so postavljeni v število dvanajsterih, kot voditelji vodijo red, ki je bil slehernemu odrejen. Mnogo blaženih videnj in prehodov je znotraj neba in po njih se obrača rod srečnih bogov, pri čemer vsak izmed njih dela, kar mu je lastno, sledi pa mu, kdor koli in kadar koli to hoče in more, saj je zavist izločena iz božanskega zbora. Ko pa gredo k obedu ali pojedini strmo navzgor proti najvišjemu podnebesnemu oboku, [247b] tu vozila bogov potujejo zlahka,

ker so uravnotežena in se zato lahko dobro vodijo, druga pa jim komaj sledijo. Konj, ki je deležen zla, namreč teži dol, vleče in potiska k zemlji voznika, ki ga ni lepo vzgojil. Tu je pred dušo postavljen napor in skrajni boj. Tiste duše, ki se imenujejo »nesmrtne«, odpotujejo ven, ko se znajdejo na vrhu, in se ustavijo na hrbtu neba, [247c] in tam stoječe jih vodi kroženje ter motrijo resničnosti, ki so zunaj neba.

Tega nadnebnege prostora ni še nikoli slavil noben tukajšnji pesnik niti ga ne bo nikdar slavil tako, kot bi si zaslužil. S to stvarjo pa je takole – nedvomno si namreč moram drzniti povedati, kar je pač res, zlasti zato, ker govorim o resnici: ta prostor zavzema brezbarvna, brezoblična, nedotakljiva, resnično bivajoča Bitnost, ki jo lahko zre le krmar duše, um; nanjo se nanaša rod resničnega védenja.

##### 5. Zakoni 817b–d (Atenski tujec)

»O najboljši med tujci, mi sami smo pesniki tragedije, ki je – kolikor je to mogoče – najlepša in najboljša. Vsa naša državna ureditev je sestavljena kot posnemanje najlepšega in najboljšega življenja in mi trdimo, da je prav to dejansko najresničnejša tragedija. Vi ste sicer pesniki, toda tudi mi smo pesniki, ki govorimo o istem; bojujemo se proti vam kot ustvarjalci in tekmujeemo z vami kot igralci najlepše drame, ki jo po naravi lahko ustvari – to je naše upanje – samo resnična zakonodaja. [817c] Zato ne mislite, da vam kadar koli lahko kar tako zlahka dopustimo postaviti prizorišče na trgu in pripeljati (v polis) igralce z lepimi glasovi, ki bodo govorili glasneje od nas, ter da vam lahko dovolimo javno govoriti našim otrokom, ženskam in vsemu ljudstvu, saj o istih ustanovah vi ne govorite enako kot mi, ampak večinoma in o večini (vprašanj) nasprotno. Bili bi skoraj popolnoma nori, [817d] mi in celoten polis, ki bi vam dovolil delati to, o čemer zdaj govorite, preden bi oblasti presodile, ali ste spesnili dela, ki se smejo izreči in so primerna za govor v javnosti, ali pa ne. Otroci, potomci nežnih Muz, zdaj torej pokažite najprej oblastnikom svoje speve za primerjavo z našimi; in če se

pokaže, da je to, kar govorite, enako ali celo boljše od njih, vam bomo dovolili nastop, če pa ne, prijatelji, tega ne bomo mogli storiti nikoli.«

Primerjaj še *Apologijo* 21–22c, *Fajdra* 244–245a, *Protogoro* 325e, *Zakone* 700a–701e in 829c–e ter *Državo* 377–383c, 395e–403c in celotno deseto knjigo.



## POGOVOR

**PAVEL FAJDIGA:** Dober večer! Lepo pozdravljeni! Nocoj bomo sklenili prvi sklop Philologosovih debatnih večerov. Mudili se bomo pri Platonovih *Zbranih delih*, ki so v prevodu Gorazda Kocijančiča izšla leta 2004 pri celjski Mohorjevi družbi. V pogovor o Platonovi filozofiji nas bosta uvedla dr. Tine Hribar in dr. Vid Snoj, ki sta svoja razmišljanja zamejala z vprašanjem: Kaj potrebuje pesništvo, da se približa Dobremu?

Izbrano vprašanje je zanimivo že zato, ker je bil Platon vselej precej oster, če že ne odklonil do pesništva in pesnikov. Vsekakor ne odpira najlažjega dostopa do njegove misli. Hkrati pa se bomo morda prav prek tega vprašanja, ki pesništva ne povezuje z lepim, temveč z dobrim (slednje je zapisano celo z veliko začetnico!), povzpeli do srčike Platonovega filozofskega uvida.

Da je Platon temeljni filozof v zgodovini evropske misli, ne kaže ponavljati. Pa ne samo v površinskem smislu, namreč da je znan in pomemben, temveč tudi v tem, da je nezčrpen vir zahodnega mišljenja, ki se pri njem napaja in se k njemu vselej vrača – če ne drugače, tudi tako, da mu nasprotuje.

Da je prevod celotnega Platonovega opusa izreden dosežek v zgodovini slovenskega prevajalstva, tudi ne kaže ponavljati. Gre za redek in nenavaden dogodek, in sicer tako po obsegu kot po kakovosti opravljenega dela, ki bo nam in našim zanamcem omogočil hvaležno druženje s tem grškim velikanom. Prosim!

**TINE HRIBAR:** Po teh lepih uvodnih besedah lahko preidem kar k témi sami, k razmerju med poezijo in filozofijo. Osrednja Platonova tematika je po eni strani teorija idej, ideo-logija, po drugi strani pa proto-sofija, misel o prvem počelu, o Dobrem.

Če govorimo o razmerju med poezijo in filozofijo, se pod obnebjem Ideje dobrega oziroma Dobrega samega pojavi več vprašanj. Najprej je treba ugotoviti, da Platon besede »pesništvo« ne uporablja v današnjem pomenu oziroma vsaj ne v povsem istovetnem pomenu z današnjim. Pravzaprav se je razlika med poezijo in filozofijo izostrila šele v Platonovem obdobju, zarisovala pa se je od Parmenida in Heraklita naprej. Če vzamemo osrednja pesnika, Homerja in Hezioda, na katera zvečine misli Platon, ko govori o poeziji, se moramo zavedati, da ta razlika pri njiju ne obstaja v pomenu, v katerem jo misli Platon, niti v pomenu, v katerem zdaj z njo operiramo. Homerjeve in Heziodove pesnitve zajemajo pravzaprav vse ravni od poezije do filozofije. Poezija in filozofija v teh delih še nista razločeni tako, kot ju zdaj razločujemo, ker tudi razlika med filozofijo v širšem in filozofijo v ožjem, platonističnem pomenu, pomenu metafizike, še ni obstajala. Ko Platon napada preteklo pesništvo, napada celoten sklop s Homerjevo filozofijo in Hezidovo »teologijo« oziroma teogonijo vred. Navajam iz *Države* 606e–607a:

»No, Glavkon, ko srečaš hvalilce Homerja,« sem nadaljeval, »ki trdijo, da je ta pesnik vzgojil Grčijo in si zasluži, da ga vzamemo v roke in se pri njem poučimo o uravnavanju človeških zadev in vzgoji ter da moramo živeti tako, da vse svoje življenje uredimo v skladu s tem pesnikom, jih je treba ljubiti in jih pozdraviti, saj so ti ljudje po svojih močeh kar najboljši. Priznati jim je treba, da je Homer najbolj pesniški in prvi med tragiškimi pesniki, vendar moramo vedeti, da smemo od pesništva v polis sprejeti samo himne bogovom in hvalnice dobrih ljudi. Če pa boš v napevih ali epskih verzih sprejel tudi posladkano Muzo, ti bosta v polisu kraljevala užitek in bolečina namesto zakona in (tiste) misli [*lógos*], ki se (vsem) skupaj v slehernem primeru zazdi najboljša.«

Skratka, Platonovi napadi se ne nanašajo na pesništvo v današnjem, ožjem pomenu besede, ampak na celoto tega, kar učita Homer in Heziod. Vedeti moramo (o vsem tem piše tudi kolega Gorazd Kocijančič v uvodnih in spremnih študijah k Platonovim dialogom), da sta Heziod in Homer



– ta še posebej – veljala za vélika vzgojitelja Grčije in grštva v celoti. Imela sta tudi, če ne predvsem vzgojno funkcijo, pa seveda religiozno. Zato se velik del komentarjev Platona – ta v vrsti svojih dialogov nastopa tudi kot interpret, hermenevt, razlagalec poezije, ki je nastala pred njim – nanaša na to, čemur on sam pravi »teologija«, torej nauk o bogovih, na kakršnega naletimo pri Heziodu in še zlasti pri Homerju. Ti bogovi so antropomorfni, ženejo jih iste strasti, iste težnje, iste želje kot ljudi. Spopadajo se med seboj, prešuštvujejo, se bojujejo, lažejo in tako naprej. To je tisto, česar Platon ni mogel prenesti, do česar je kritičen, ker hoče vpeljati vzgojo Grkov na novih temeljih, jih vzgojiti na nov način, drugače rečeno, prevzgojiti.

In to prav z vidika Ideje dobrega oziroma Dobrega kot takega. Platon postavlja Dobro za kriterij tega, kaj so pravi in nepravi, lažni bogovi. Ideja dobrega se pojavlja kot kriterij boštvenosti bogov, tistega, po čemer in v čemer bogovi so ali niso bogovi. To, kar na tej podlagi izpostavlja Platon, pa je, da so bogovi lahko samo dobri oziroma da so lahko samo vzrok vsega dobrega, nikakor ne tudi vzrok zla. Bogovi ne lažejo (ne smejo lagati, če naj bodo priznani kot bogovi) in tako naprej in tako naprej – skratka, samo vse najboljše o njih, kolikor so bogovi, kolikor naj bi zares bili to, kar naj bi bili. In ker Homerjevi bogovi to niso, ker lažejo in počnejo vse drugo, kar sem naštel, jih Platon nima za prave bogove. Se pravi: Platon kritizira tradicionalno religijo, s tem pa tudi celotno podedovano grško vzgojo. Isto velja za poezijo v ožjem, vendar še zmeraj ne najožjem pomenu; velja, recimo, za tragedije. Dobra poezija je le poezija pod nebom Dobrega.

To je ena plat Platonove kritike. Druga plat, ki je sicer delno povezana s prvo, pa je, da Platon na splošno nastopa proti uživaštvu, proti užitku, proti čutom oziroma čutnosti, tudi proti čustvom, proti (pretirani) žalosti ali (pretiranemu) veselju, da ne omenjam veseljačenja. Meni na primer, da ženske preveč žalujejo za padlimi, in jih hoče ustaviti oziroma

zmanjšati njihove tožbe na minimum in podobno. Se pravi, da mu gre na živce tudi to, čemur zdaj pravimo »poezija«, predvsem lirski poezija, ki brez (pretiranih) čustev najbrž ne obstaja, pa naj jih le posnema ali jih proizvaja.

To sta dve osrednji zadevi, zaradi katerih Platon napada pesnike oziroma pesništvo, tudi ko gre za lirsko poezijo, torej poezijo v današnjem pomenu. Zavrača tako tradicionalno religiozno kot lirsko poezijo, vendar hkrati tekmuje z njima; tekmuje s Homerjem, Heziodom in »pesniki« sploh, recimo s pisci tragedij, ki jim tudi marsikaj očita. Ne vemo povsem zagotovo, je pa verjetno, da se je mladi Platon poskušal uveljaviti s pesništvom, in sicer s pisanjem tragedij, ki jih v dialogih uvršča v pesništvo, kamor sicer uvršča vsakršno vezano besedo (kot vemo, so tragedije napisane v vezani besedi, tako kot *Iliada* ali zgodba o Odiseju). Zreli Platon, ki je zelo kritičen do vse vezane besede, pa šteje k pesništvu, kot bomo videli, tudi svojo filozofsko prozo, ne da bi bil ob tem posebno skromen.

Ko Platon obravnava samega sebe, postavlja povsem drugo razmerje do pesništva kakor sicer. Ko govori o samem sebi, o svoji filozofiji in zgodbah, ki jih je vtikal v svoje dialoge (taka je na primer zgodba o votlini, mit o človekovem vzponu iz votline k soncu), teh zgodbe ne uvršča samo v pesništvo, ampak jih ima celo za najboljšo poezijo. Pa ne samo posamezne zgodbe, celotno svojo filozofijo, dialoge kot take ima za poetične. Tu naredi obrat, tako da ga moramo brati z obeh strani tega obrata. Na eni strani se ima tako rekoč za pesnika nad pesniki in pravi, češ bomo videli, kdo je pravi pesnik, to se bo zelo hitro pokazalo. Ima se za pesnika v globljem pomenu, ne samo za Homerjevega, ampak tudi za Sofoklovega konkurenta. Navajam *Zakone* 817b–817d, odlomek, ki ste ga dobili v gradivu za nocojšnji pogovor:

O najboljši med tujci, mi sami smo pesniki tragedije, ki je – kolikor je to mogoče – najlepša in najboljša. Vsa naša državna ureditev je sestavljena kot posnemanje najlepšega in najboljšega življenja in mi trdimo, da je prav to dejansko najresničnejša trage-

dija. Vi ste sicer pesniki, toda tudi mi smo pesniki, ki govorimo o istem; bojujemo se proti vam kot ustvarjalci in tekmujemo z vami kot igralci najlepše drame, ki jo po naravi lahko ustvari – to je naše upanje – samo resnična zakonodaja. Zato ne mislite, da vam kadar koli lahko kar tako zlahka dopustimo postaviti prizorišče na trgu in pripeljati (v polis) igralce z lepimi glasovi, ki bodo govorili glasneje od nas, ter da vam lahko dovolimo javno govoriti našim otrokom, ženskam in vsemu ljudstvu, saj o istih ustanovah vi ne govorite enako kot mi, ampak večinoma in o večini (vprašanj) nasprotno. Bili bi skoraj popolnoma nori, mi in celoten polis, ki bi vam dovolil delati to, o čemer zdaj govorite, preden bi oblasti presodile, ali ste spesnili dela, ki se smejo izreči in so primerna za govor v javnosti, ali pa ne. Otroci, potomci nežnih Muz, zdaj torej pokažite najprej oblastnikom svoje speve za primerjavo z našimi; in če se pokaže, da je to, kar govorite, enako ali celo boljše od njih, vam bomo dovolili nastop, če pa ne, prijatelji, tega ne bomo mogli storiti.

Pesniki v navadnem pomenu naj upoštevajo cenzuro, ki jo narekuje filozof, ali pa jih čaka izgon, če ne celo kaj hujšega. Ne gre jim popuščati, tudi pesnikom tragedij ne. Filozofov Zakon je nad vsem; razen nad Dobrim, iz katerega izhaja.

V tem kontekstu, v katerem med Sokratom iz *Države*, Tujcem iz *Zakonov* in piscem *Sedmega pisma* ni velike razlike, Platon besedo *poiesis*, »pesništvo« ali »poezija«, uporablja predvsem kot splošen pojem za proizvajanje, za vsako »ustvarjanje« nečesa novega; v tem pomenu je poezija tudi mizarstvo, tudi slikarstvo in pisanje dialogov kot proizvodov (izdelkov). Ko govori o sebi kot poetu, ima pred očmi poetičnost v tem temeljnem pomenu, in sicer tako na ravni tehno-poetičnosti kot mito-poetičnosti, pa naj gre za proizvodno konstituiranje sebe, družbe kot države ali vesolja kot kozmosa. Na novo osvetljuje svet kot tak in v celoti ter, radikalno vzeto, proizvede nov svet. Povsem poenoten svet, v temelju enoten od mušic do bogov. Po nauku o Dobrem, katerega drugo ime je Eno, je enotno vse, kar je. V temelju je vse eno in isto. Kdor se spozna na Eno, se zato po Platonu

v temelju spozna na vse. Platon seveda prejšnjim pesnikom oporeka takšno spoznavno zmožnost, očita jim nadutost, do sebe pa ni tako kritičen, prav narobe; kot smo videli, je poln samohvale.

Če se zdaj ozrem na Platonovo pozicijo, imam do nje ambivalentno razmerje, in sicer tako glede njegovega zapostavljanja pesništva v ožjem ali izvornem pomenu kot glede njegove hiperpoetičnosti z Dobrim na obzorju. Ko zavračam podrejanje vsega Dobremu in odpravljanje razlik v njegovem imenu, sem anti-platonist, po drugi strani pa se dobro zavedam, da sem slej ko prej platonist. Saj na primer tudi sam obravnavam religije (krščanstvo, judovstvo, muslimanstvo in druge) na podoben način, kot Platon obravnava svojo rodovno religijo, religijo, v kateri in po kateri so živeli Grki pred njim. Kot rečeno, za kriterij boštvenosti bogov, tistega, po čemer bogovi so bogovi ali pa to niso, postavlja Idejo dobrega; in sam ravnam enako, ko, recimo, obravnavam starozaveznega boga Jahveja, čeprav ga ne sprejemam, saj v imenu »svetovnega etosa« kritiziram njegovo genocidnost in siceršnjo morilskost. Ta bog namreč ukaže pomor celih narodov. Deset zapovedi, med katere spada tudi peta, zapoved o prepovedi ubijanja, vpelje tako, da za začetek ukaže pobiti tisoče nespoštljivih Izraelcev, da bi se drugi v smrtnem strahu in življenjski grozi naučili spoštovati njegovo absolutno avtoriteto oziroma Mojzesovo diktatorstvo. Zgodi se podobna stvar, kot se je zgodila pri nas po koncu druge svetovne vojne.

Če se zdaj navežem na Platonovo Idejo dobrega kot kriterij boštvenosti bogov, moram reči, da starozavezni bog pač ni nekaj, kar bi lahko imeli za zgled nečesa dobrega, njegove ukaze pa za pot do »najlepšega in najboljšega življenja«. Takšnega jeznega in besnega boga najbrž tudi Platon ne bi priznal za pravega boga, tako kot ni Homerjevih bogov. Na ravni etične paradigme je to zame lažni bog, paradigma zla, ne paradigma dobrega, in tistih, ki častijo takšne bogove, ki jih razglašajo za prave bogove in jih morda pesniško slavijo,

ne morem imeti za dobre ljudi, pa tudi za dobre pesnike ne. Platon ima stare pesnike za lažne, lažnive pesnike, sebe pa za največjega, pravzaprav za edino pravega, resničnega pesnika. Dobro ni samo kriterij boštvenosti bogov, ampak tudi kriterij pesniškosti pesmi.

To je ena stvar. Tu sem nekakšen platonist, čeprav besedi »dobro« dajem precej drugačen pomen kot Platon. Po drugi strani pa ne pristajam na Platona v celoti, sem celo anti-platonist; vendar je to spet, bi rekel, nekakšen podaljšek Platona. Dobro razumem v radikalnem smislu; iz dobrega zame izhaja, da ne smemo ubijati, nikoli, tudi v imenu Boga (Mojzes) ali Dobrega (Platon) ne. Zato je zame prepoved smrtne kazni najvišje, nepresegljivo dobro. Nimam je samo za osrednji dosežek 20. stoletja, marveč tudi za doslej najvišji doseg naše civilizacije. Evropi torej pripisujem neko odliko. Našo civilizacijo imam za prednostno civilizacijo, namreč v razmerju do drugih civilizacij, ki še zmeraj temeljijo na smrtni kazni.

Filozofski paradoks pa je zame, kolikor se imam za platonista, v tem, da Platon, ko hoče uveljaviti svoje ideje z Idejo dobrega vred – dobro samo za trenutek puščam v oklepaju –, ne izključuje nasilja; prav narobe: vpeljuje zelo restriktivno zakonodajo in zahteva njeno absolutno spoštovanje, terja strahospoštovanje bogov, ki jih razglaša za prave bogove, in tistim, ki temu ne bodo sledili, grozi s smrtno kaznijo, z usmrtitvijo. Gre mu za uveljavitev pravih bogov in s tem Ideje dobrega ob pomoči smrtne kazni, ob pomoči skrajnega nasilja. Tega ne sprejemam oziroma se mi to zdi z današnjega gledišča nesprejemljivo.

Moje razmerje do Platona zato res ostaja dvoznačno. Priznati moram, da sem mu v veliki meri zavezan, pravzaprav sem odvisen od njega, hkrati pa nekaterih stvari ne sprejemam, čeprav ne morem vselej takoj določiti, pod katerim vidikom jih ne. Vsekakor jih ne pod vidikom končnosti, smrtnosti človeka, iz katere sam izhajam; v tem smislu sem pač heideggrovec, recimo filozof 20. stoletja. To je temeljna

razlika, kajti Sokrat in Platon izhajata iz nesmrtnosti človeka – in s tega izhodišča se med njima in Heideggrom poraja vrsta drugih, tudi ključnih razlik. Tega, kaj vse se bo izoblikovalo v tem, 21. stoletju, ko hrepenenje po nesmrtnosti, še več, po neumrljivosti spet stopa v ospredje, pa kajpada ne vem.

**VID SNOJ:** Bojim se, da bom morda malo daljši, upam pa, da ker bom daljši, ne bom tudi dolgočasnejši. Moj ekspozice ob vprašanju o pesništvu in Dobrem, ki se nama je s profesorjem Hribarjem postavilo ob Platonovih *Zbranih delih*, bo tridelen. Najprej bom začel s hermenevtičnim opozorilom, se pravi s tem, kako je treba razumeti tisto, kar se na različne načine z različnih koncev izreka v Platonovih spisih; s takšnim opozorilom je profesor Hribar končal svoj ekspozice. Nadaljeval bom tako, da bom izpostavil problem v zvezi s pesništvom in Dobrim. Vsi vemo, da je pesništvo za Platona problematično in da je izgnal pesnike iz države, vendar sam nimam namena ponavljati Platonove problematizacije pesništva – ta bo tako ali tako prihajala na plan sproti –, ampak bom skušal izpostaviti neki konkreten problem v zvezi s pesništvom in Dobrim, ki v Platonovih spisih ostaja neizrečen, je pa po mojem zelo pomemben za razumevanje tega razmerja, ki usmerja tudi nocojšnji pogovor. V tretjem delu bom skušal orisati še Platonove predloge, kakšno naj bi bilo pesništvo, da bi se lahko približalo Dobremu.

Torej – začenjam s hermenevtičnim opozorilom. Platonovi spisi pripadajo zvrsti dialoga. Dialog je za ves svet različen od teoretične razprave, v kateri se navadno izreka filozofska misel. Vsega, kar se v dialogu izreka, ni mogoče speljati na enoten avtorski glas. To, kar govorijo liki v Platonovih dialogih, ni nujno, da je hkrati tudi Platonova lastna misel. Platon v svojih dialogih uprizarja filozofski pogovor, uprizarja pa ga z osebami, ki so različne tako po značajih kakor tudi po mišljenju oziroma mnenju. Osrednja oseba je seveda Sokrat, vendar se Platonove misli ne da poistiti niti s tem, kar izreka ta véliki mislec, ki je o svojem času veljal za

najpametnejšega med ljudmi. Še več: ob tem, da je Sokratovo mišljenje le upodobljeno v Platonovih dialogih, se ne izreka zmeraj enoznačno v trdilnem načinu, v zatrjevanju nečesa brez drugačne ozadnje misli, ampak je za izrekanje tega mišljenja pogosto značilna ironija. Sokrat včasih trdi nekaj, česar v resnici ne misli, in iz njegove izjave je tudi nekako razvidno, da se od izrečenega distancira. Se pravi, da imamo v Platonovih dialogih po eni strani marsikje opravljen s Sokratovo ironijo, po drugi – in to zadevo še bolj zaplete – pa tudi s Platonovo ironijo.

Na to drugo, avtorsko, Platonovo ironijo še zlasti pogosto opozarja Gorazd Kocijančič, prevajalec Platonovega opusa, v komentarjih k dialogom. Platonove misli prav zaradi nje ni mogoče brez ostanka izenačiti s tem, kar izreka Sokrat. Platon se zvečine strinja s smerjo, v kateri govori Sokrat; Sokrat utemeljuje filozofijo, filozofski način življenja v zrenju Dobrega – in v tem se Platon nedvomno strinja z njim. Vendar, pravi Gorazd, ima Platon do tega, kako Sokrat ponekod to počne, kako konkretno izreka svojo misel – in daje mu jo izrekati on sam, Platon –, včasih distanco. Zato moramo biti previdni, tudi če ne razlagamo posameznih dialogov v celoti, ampak le delno in hkrati prečno pod izbranim tematskim vidikom, kakršen je, recimo, vidik pesništva in Dobrega. Predvsem ne smemo pozabiti na literarno naravo dialoga, na to, da različnih trditev, ki se v Platonovih dialogih izrekajo na izbrano témo, ni mogoče speljati na enoten avtorski glas. Skratka, razlaga v korpusu Platonovih dialogov ne sme vzpostavljati sistema. Sistema pri Platonu ni. Ne gre za neko sovisno, v sebi usklajeno misel, prav nasprotno. Ta misel se spreminja od ene pogovorne situacije do druge, ki jo uprizarja kak dialog, in med posameznimi mislimi, ki so si blizu ali pa celo izrečene na isto témo, so lahko velike vrzeli. Na to bom v svojem ekspoziciji tudi še konkretno opozoril.

Prehajam k drugemu delu, k izpostavitvi problema v zvezi s pesništvom in Dobrim pri Platonu. Če najprej nekoliko shematično zamejim Platonovo pisanje o pesništvu, to pisa-

nje načanja dve veliki témi v zvezi s pesništvom. Ena izmed njiju je téma o izvoru, o tem, od kod pesništvo izvira, druga pa je téma o njegovem bistvu, o tem, kaj pesništvo je.

Glede na prej povedano o govorni strukturi platonskih dialogov bi moral biti zdaj zelo previden in reči, ne da Platon pravi, ampak da se pri njem govori tako in tako – vendar bom, da se mi ne bo zapletal jezik, govoril preprosteje, tako kot navadno govorimo, in zato, strogo gledano, neustrezno: Platon pravi, da je izvor pesništva bog, božji navdih. Po eni strani. Po drugi pa pesništvo zvečine, čeprav ne zmeraj, opredeljuje kot večino – in ta večina je posnemanje. Najizraziteje in hkrati najslovitije obravnava izvor pesništva v zgodnjem dialogu *Ion*; nasprotno najrazvpiteje razpravlja o pesništvu kot večini, torej kot posnemanju, v poznejšem dialogu *Država*. Zanimivo je tole: ko se v *Ionu* govori o izvoru pesništva od boga, se nikjer *ne omenja posnemanje*, ko pa Sokrat, ki je v obeh dialogih glavni govorec, govori o pesništvu kot posnemanju v *Državi*, nikjer *ne omenja božjega navdiha* kot izvora pesništva. To se mi zdi zelo pomembno poudariti, in sicer zaradi razvoja evropske refleksije o pesništvu. Ta je v marsičem izhajala iz Platona in se razcepila v ločeni smeri, ki sta šli vsaksebi. Na podlagi Platonovega *Iona* se je tako razvijala teorija izvornosti pesništva, kakršno srečamo, recimo, v predromantični teoriji genija, ki napoveduje romantično novost v razumevanju pesništva in pesnika, in potem še v modernejših poetikah. Na to, kar Platon pove o pesništvu kot posnemanju (in kar iz tega potem izpeljuje Aristotel), pa se je opirala teorija pesništva v francoskem klasicizmu in še kje, da se zdaj ne zgubljam v tej historični projekciji.

Sam bom začel pri *Ionu*, vendar ne zato, ker je to zgodnejši od omenjenih dialogov, ampak ker govori o izvoru pesništva. Najprej bi si rad na kratko sposodil Sokrata, in sicer to, kar pravi v *Državi*, na začetku njene druge knjige, kjer se z Glavkonom zaplete v pogovor o pesništvu, pesništvu kot posnemanju. Pravi pa, da je pri vsaki stvari pomemben njen začetek: tako kot se neka stvar začne, tako se bo tudi



nadaljevala; če se je začela dobro, bi se morala tako tudi nadaljevati. Vendar je pričakovanje, ki se nam zbudi ob Sokratovi trditvi iz *Iona* – pričakovanje, da če je pesništvo božjega izvora, mora potem z njim biti dobro –, v Platonovem opusu postavljeno na laž.

Torej – kot pravi Sokrat v *Ionu*, je začetek ali izvor pesništva bog, in za božje delovanje navede prisposodbo heraklejskega kamna (odlomek iz *Iona*, ki vsebuje omenjeno prisposodbo, ste lahko tisti, ki prejimate vabila po elektronski pošti, prebrali v gradivu za nocojšnji pogovor kot tretji po vrsti). Tako kot heraklejski kamen, ki je pravzaprav magnet, deluje s privlačno močjo na druge kamne – k sebi pritegne drug kamen, drugi tretjega, tretji četrtega in tako naprej –, tako deluje tudi bog. Tako tudi bog spravi v zamaknjenje pesnika, ta potem spravi v zamaknjenje svojega interpreta, se pravi recitatorja, v tem primeru rapsoda, Iona, in ta spet svojega poslušalca. Delovanje boga pelje v to, kar Platon imenuje *enthousiasmós*. Ta beseda je sestavljena iz dveh besed, iz *en* in *theós*; *en* pomeni »v«, *theós* pomeni »bog«. Če torej besedo prevedemo po smislu, njena sestava označuje nekaj takega kot »vbožjenje« – mislim, da tak prevedek, če že ne v tekstu, pa vsaj v opombah, predlaga tudi Gorazd. Skratka, *enthousiasmós* je beseda, ki označuje neki biti-v-bogu, za to stanje pa je značilno (kot ste tudi lahko prebrali v naokrog poslanem odlomku iz *Iona*), da je pesnik v njem brez uma; ko je torej v bogu, je oropan uma. Kot izpeljuje Sokrat, iz tega izhaja dvoje. Pesnik ne ve, kaj govori, to je prvo, in zato velja, da *ho theòs autós estin ho légon* (534d), torej da »govori bog sam«; in to je drugo: pravi govorec je bog sam.

Pripomba v zvezi s tem, kar sam pravkar rekel: »Pravi govorec je bog sam.« To je seveda *manner of speaking*, način govora. Tega ne smemo razumeti dobesečno, ne v tem pomenu, da bi pesniku v usta besede polagal bog. V nadaljevanju izbranega odlomka iz *Iona* (tega v gradivu ni) Sokrat o pesnikih pravi, da so *hermenês*, se pravi »tolmači« bogov (534e). Pesnik torej ne prejema besed v svoja usta od boga, ampak

mora to, kar prihaja od boga, šele prevesti, šele tolmačiti, šele *posredovati v človeški besedi*. Torej govori to, kar mu daje govoriti bog. Bog daje pesniku govoriti to, kar pesnik vidi. To, kar vidi, pa seveda *vidi v bogu* – in tega hkrati *ne vidi z očesom uma*. Ker takrat je oropan uma. Zato tudi Sokrat pravi, da pesnik to, kar govori, govori brez vednosti. Pesnik govori o stvareh, ki jih vidi v bogu, vendar tem stvarjem ne more do dna, ne more jih spoznati, ne more do njihovega razloga in tega razloga seveda tudi ne more podati. Od tod sledi sklep (beremo ga v sklepu izbranega odlomka), da pesniki »ne ustvarjajo [...] mnogo lepega na osnovi veščine«. Pesništvo ne more biti veščina, vsaj ne v tem pomenu, da bi temeljilo na *theoríi*, »umskem zrenju«, kajti za vsako teorijo, za vsako zrenje, ki se zazira k idejam – k temu, kar je umljivo po sebi in dela umljivo tudi drugo od sebe –, je potreben um, tega pa je pesnik v *enthousiasmós* oropan. Vprašanje, ki se zdaj postavlja, seveda je, kako je pesništvo, če je od boga, sploh lahko veščina. V *Ionu* očitno ni, vendar ni nujno, da je tako tudi v celotnem Platonovem opusu.

Drugače je v *Državi*. Kot sem že prej rekel, se v tem dialogu govori o pesništvu, vendar čisto nič o navdihu, ampak o veščini. Pesništvo po Sokratovi opredelitvi – tu spet, čeprav povsem drugače, govori Sokrat – je veščina, ki je posnemalnje, vendar veščina drugega ranga. Gre za razvpito delitev na tako imenovane poietične ali izdelovalske in mimetične ali posnemovalske veščine, ki jo bom zdaj čisto na kratko obnovil. Med prve, veščine prvega ranga, spadata mizarstvo in stolarstvo, se pravi – po naše – rokodelstva, med druge, veščine drugega ranga, pa umetnosti v današnjem pomenu besede, na primer slikarstvo in pesništvo. Ko, recimo, rokodellec izdeluje mizo, se zazira k ideji, k eidosu mize; zazira se z očesom uma in ta njegov akt je *theoría*, »zrenje«. Nasprotno slikar ali pesnik ne gleda k eidosom, ampak se mudi le pri zunanji podobi stvari, ki jo potem posname oziroma prikaže, pri tem, kar Platon imenuje *éidolon* in bi lahko prevedli celo z »malikom« (v Septuaginti *éidolon* postane podoba kana-

anskega boga oziroma bog sam, ki v primerjavi z Izraelovim Bogom ni nič drugega kakor le ta podoba, kos kamna ali lesa). Mizar se torej zazira k pravim likom stvari, slikar ali pesnik le k malikom, ki maličijo prave like. Pesništvo je le večšina drugega ranga, »malikovanje«, vendar je večšina. Po drugi strani ni v tej zvezi niti besede o bogu.

V *Zakonih*, Platonovem poznem in najobsežnejšem delu, pa je pesništvo opredeljeno kot *veščina, ki izhaja od boga*. Iz izbranega odlomka (po elektronski pošti ste ga v gradivu za nocojšnji pogovor prejeli kot drugega po vrsti) bom prebral ključno trditev; glasi se takole: »... pesnik takrat, ko sedi na trinožniku Muze, ni pri pameti ...« Ta trditev je zelo podobna temu, kar Sokrat izreka v *Ionu*, češ pesnik je pod vplivom boga in je zato iz uma, ob um. Potem pa se, ne da bi se nehala nanašati na pesnika, nadaljuje takole: »... kot nekakšen vrelec pušča [tj. pesnik], da iz njega prosto izteka vse, kar priteka. In ker je (ta) večšina posnemanje ...« Začetega drugega stavka ne bom bral naprej, ker njegovo nadaljevanje za to, kar želim povedati, ni pomembno. Na podlagi tega, kar sem prebral, je jasno tole: prvič, da je pesnik pod vplivom Muze, pod vplivom božanstva oziroma njegovega navdiha, in drugič, da mu *z navdihom prihaja tudi večšina* – in ta večšina se spet imenuje posnemanje.

Zanimivo je, da tega, kar sem pravkar prebral iz *Zakonov*, ne izreka Sokrat, ampak drug govorec, Atenski tujec; seveda tudi njega ne smemo enačiti s Platonom, daleč od tega. Še zanimiveje pa je, da nekaj takega, namreč da pesništvo vendarle je večšina, pravi tudi Sokrat. Pa ne v *Ionu* oziroma v *Državi*, o katerih sem že govoril, in tudi ne v *Zakonih*, ampak v četrtem dialogu, v *Fajdru*. V njem Sokrat opredeli pesništvo *kot večšino prav glede na njegov izvor*, in sicer kot *manikè téchne*, kot »blaznečo večšino«. Pridevnik *maniké*, »blazneča«, je povezan s samostalnikom *manía*. – To omenjam samo kot zanimivost: samostalnik *manía* pomeni »blaznost« in izhaja iz indoevropskega korena *-men-*, iz njega pa je nastala tudi latinska beseda *mens*, ki pomeni ravno na-

sprotno – »um«, »umnost«.

Skratka, pesništvo je po Sokratu v *Fajdru* »blazneča veščina« in v tem – v odmiku od uma, v blazenju – podobno vedeževalstvu. Za vedeževalstvo pa je spet značilen *enthousiasmós*, spet je značilno neko videnje v bogu. To, kar vedeževalec izreka, izreka iz tega, kar vidi v bogu – in to ni nobeno natančno védenje. V nekem drugem dialogu – mislim, da v *Menonu* – Sokrat o vedeževalstvu mimogrede pravi, da vedeževalci izrečejo marsikaj resničnega, in doda, da to, kar izrečejo, ne izrekajo iz védenja, ampak iz pravilnega domnevanja, iz *eudoxíe*, kot se glasi grška beseda, ki dobesedno pomeni »dobro menjenje«.

Najbrž je nekaj takega mogoče »pravilno domnevati« tudi za pesništvo. Predvsem pa Sokrat, spet v *Fajdru*, pravi, da je pesništvo kot blazneča veščina, podobna vedeževalstvu, *boljše* od veščine, ki je zgolj naučljiva. To bom zdaj prebral, ker se ni znašlo v gradivu za nocojšnji pogovor; Sokrat pravi takole: »Kdor pa brez blaznosti Muz pride do pesniških vrat, prepričan, da bo dovolj dober pesnik na osnovi veščine, (ostane) sam nepopoln in pesništvo človeka, ki je pri zdravi pameti, izgine spričo tistih, ki blaznijo« (245a). Pojem veščine se tu podvoji: eno je pesništvo zgolj kot veščina, ki je naučljiva; Sokrat ga kot takšno veščino nadrobneje opredeljuje spet drugje, v *Simpoziju* (205c), in sicer kot izdelovanje pesniške mere ali umerjanje, spravljanje poljubne vsebine v umerjeno, tj. vezano besedo, se pravi kot izdelovanje verzov ali verzifikatorstvo. Nekaj povsem drugega pa je veščina, ki izhaja od boga, blazneča veščina.

Če naj zdaj povzamem to navzkrižno branje Platonovih dialogov – in upam, da pri tem ne bom naredil sile platonskemu tekstu samemu –, bi rekel takole: pesnik to, kar govori, vidi v bogu, vendar njegov akt ni *theoría*, ampak kvečjemu *eudoxía*, »dobro menjenje«. Skratka, to, kar vidi v bogu, prevaja, tolmači oziroma, še bolje, to, kar mu je pokazano v bogu, potem tudi prikazuje. Predvsem v odlomku iz *Zakonov*, ki sem ga prej prebral in ki govori o tem, da

pesništvo izhaja iz navdiha in da navdih prinaša pesniku večino, ki je posnemanje, pa lahko vidimo, da se govor o božjem navdihu kot izvoru pesništva in govor o pesništvu kot večini, ki je posnemanje, *lahko pojavita hkrati, skupaj*, čeprav se sicer pojavljata vsak zase, prvi na primer v *Ionu*, drugi v *Državi*.

Vendar se prav tu, prav pri povezavi navdiha s pesništvom kot večino, začenja kazati neki problem, ki bi ga zdaj rad posebej izpostavil. Izvor pesništva je seveda nekaj dobrega, bog. Profesor Hribar je opozoril na to, da je Dobro za Platona tudi kriterij bogov, torej Platon po drugi strani prav na podlagi tega kriterija presoja pesniški govor o bogovih. Bog pri njem ne more biti izvor dobrega in slabega, tako kot govorijo pesniki, ampak samo dobrega. To Sokrat izreka v *Državi*, na začetku njene druge knjige. Problem pa je v tem: *izvor pesništva je očitno dober, vendar to, kar pesništvo počne*, v Sokratovih (in morda tudi Platonovih) očeh *ni dobro*. Ni dobro pesniško posnemanje zunanje podobe, o čemer je obilo govora v deseti knjigi *Države*, in seveda tudi ni dobro pesniško posnemanje bogov, ki je preveč antropomorfno, niti ni dobro to, kar pesniki govorijo o herojih, ko jih prikazujejo tako, kot da si ti pri svojem čustvovanju dajejo duška v ne nadzorovanih, neumerjenih izbruhih, in tako naprej.

Problem, ki vznikna, se nam postavlja kot vprašanje: *kako lahko to, kar je po svojem izvoru dobro, ne pelje k Dobremu?* Skrajno logično, silogistično formulirano: če je izvor pesništva bog in če je bog dober, bi moralo biti tudi pesništvo dobro oziroma bi moralo peljati k Dobremu. Vendar to pri Platonu očitno ni tako. In ne le to. Pravzaprav Platon tega problema sploh ne izpostavi, ne postavi ga kot vprašanje. Zato problem ostaja nekako zavit v oblak nerečenega – in gre za to, da ga v tem oblaku nekako zjasnimo. Ob tem bi se lahko vprašali, kako je pravzaprav s pesništvom kot posnemanjem, ali se pri pesniškem posnemanju morda ne vmeša neki človeški moment, neki človeški dejavnik, ki povzroči, da se pesništvo skorumpira in degradira. Lahko bi se tudi

vprašali, kako je mogoče, da če je izvor pesništva bog, pesniki o bogovih govorijo to, kar ni resnično, torej da o njih govorijo slabo. In še bi se lahko vprašali, kdo je pravzaprav tisti, ki »na izvoru« izbere predmet posnemanja, ali je to bog ali človek, pesnik sam – če sploh kdo. In še in še.

Čeprav se ta in takšna vprašanja pri Platonu ne postavljajo, pa je stališče, ki se uveljavlja do pesništva v platonskih dialogih, precej jasno. Tudi če je bil Platon sam nad tem stališčem, *ne vemo, kaj bi bilo tedaj tisto njemu lastno pri gledanju na pesništvo*, ki bi bilo hkrati drugo od tega, kar menijo Sokrat in drugi govorniki. Sokrat na primer v *Državi* govori o tem, da naj bi čuvarji države izbirali pesnikom predmet, ki naj ga posnemajo. Potem izpeljuje (to prinaša prvi izbrani odlomek), da naj bi v državo od pesništva sprejeli samo himne bogovom in hvalnice dobrih ljudi ali herojev. Pa še tako določen predmet ni dovolj. Ustrezen mora biti tudi način, kako se o predmetu govori, se pravi, da mora biti govor o bogovih očiščen vseh antropomorfizmov, zanj morata biti izbrana ustrezen napev in ritem – da ne naštevam naprej. In v *Zakonih* se takšno »popravljanje« pesništva še nadaljuje; nadaljuje se tako popravljanje tega, kaj naj bi pesništvo govorilo, kakor tudi tega, kako naj bi govorilo.

Za povrh lahko v *Fajdru* preberemo izjavo, ki pesništvu oponaša premajhen doseg, *tudi če* je intonirano kot himna oziroma hvalnica. Takole tam (to ste lahko prebrali v četrtem izbranem odlomku) pravi Sokrat: »Tega nadnebnega prostora ni še nikoli slavil noben tukajšnji pesnik niti ga ne bo nikdar slavil tako, kot bi si zaslužil.« Tudi če torej pesnik poje hvalnice, če v njih slavi bogove in heroje, nikdar ne bo primerno, v stvari sami ustrezni meri, slavil tega, kar je mogoče zreti na nadnebnem kraju, nikdar ne bo primerno slavil sfere idej ali eidosov oziroma tistega, kar je še nad njimi, Dobrega samega. Zato je potrebno drugačno pesništvo, in Platonovi predlogi v zvezi s tem so različni.

Prehajam torej k tretjemu delu svojega ekspezeja in bom kar se da kratek, ker sem bil do zdaj predolg. Pri omenje-

nih predlogih gre za zamenjavo tradicionalnega pesništva, pesništva v tistem pomenu, ki nam je domač, z drugačnim pesništvom.

V *Zakonih* (v petem izbranem odlomku), recimo, Atenski tujec govori o sebi in sebi podobnih, o zakonodajalcih: »... mi sami smo pesniki tragedije, ki je – kolikor je to mogoče – najlepša in najboljša. Vsa naša državna ureditev je sestavljena kot posnemanje najlepšega in najboljšega življenja in mi trdimo, da je prav to dejansko najresničnejša tragedija.« Eden izmed Platonovih predlogov, s čim zamenjati pesništvo, je torej *zakonodajstvo*. Ker zakonodajstvo s tem, da usmerja k Dobremu, zasnavlja posnemanje »najboljšega življenja«, je samo najboljša tragedija, boljša od tradicionalne tragedije, ki posnema človeka v dobrem in zlu, ne da bi pokazala, kaj je dobro.

Drugi Platonov predlog je *platonski dialog*. Čeprav Sokrat, glavni junak dialoga, kritizira pesniško posnemanje, je Platon posnemanje prihranil za zvrst, ki jo je sam pisal. To posnemanje, posnemanje v dialogu, pa je spet drugačno kot, recimo, v tragediji. Ta posnema razdvojenega, v dobrem in zlu živečega človeka, poleg tega pa si zmeraj stojita nasproti protagonist in antagonist, ki sta oba, vsak po svoje, zapadla *hýbris*, tisti predrznosti, v kateri prekoračujeta človeško mero. Govori obeh, ki se posnemajo v tragediji, ne glede na njuno dobrost – celo večjo dobrost kot pri navadnih ljudeh, bo zapisal Aristotel v *Poetiki* – priklicujejo zlo, peljejo v konflikt in katastrofo – in šele po katastrofi je mogoča sprava. Drugače v dialogu. V njem se posnema filozofski pogovor, in sicer navadno tako, kot ga vodi Sokrat: posnema se stvari predano iskanje resnice, skupno iskanje tega, kar je na stvari sami, s tem da sogovorca, ki si v pogovoru stojita nasproti, drug z drugim ne prideta v konflikt, ampak tisti, ki je uvidevnejši izmed njiju, od svojega sogovornika nenehno dobiva pritrditve in doseže soglasje. Pa tudi če sogovorca prideta na brezpotje, če zaideta v aporijo in z dialektično metodo oziroma diskurzivnim mišljenjem ne moreta do resnice – v

resnici je sklep platonskih dialogov navadno tak, aporetičen –, je ozračje njunega pogovora ves čas in tudi na koncu še zmeraj na prav poseben način, »filozofsko« vedro.

Tretji predlog za zamenjavo pesništva pa ni nič drugega kakor *filozofija*. Vendar ne filozofija, kot je zapisana v dialogih, ne filozofiranje, ne dialektika, ne diskurzivno mišljenje s svojim logičkim orodjem, ampak filozofija kot način življenja, ki se ravna po zrenju Dobrega. Utešenje takšnega življenja je bil za Platona Sokrat, zato v platonskih dialogih zvečine tudi nastopa kot glavni junak. Toda glede na to, da je najpomembnejše od vsega v življenju zrenje Dobrega in da naj bi filozof v svojem življenju upodabljal Dobro, glede na to je filozofsko življenje pravzaprav *meléte thanátou*, »vaja v umiranju«, kot v *Fajdonu* (81a) pravi Sokrat – ne več sredi življenja, ampak, oziraje se nazaj, pred skorajšnjo smrtjo. Zakaj? Zato ker je zrenje Dobrega za življenja mogoče samo včasih in *exaíphnes*, »nenadoma«, kot se glasi ena izmed temeljnih besed platonskih dialogov, trajno zrenje (ali pač zrenje do prihodnjega utešjenja duše) pa je mogoče šele po smrti.

Toliko zaenkrat. Hvala lepa za pozornost, s katero ste spremljali moje dolgo uvodno razmišljanje.

**SAMO KUTOŠ:** Rad bi postavil vprašanje profesorju Vidu Snoju. Ne bi hotel biti pedanten, ampak bi se rad le navezal na konec ekspezeja, ki je bilo zelo bogat. Moje vprašanje ne bo kritika izsledkov v celoti.

Odlomek o pesnikih, ki si ga citiral, Vid – »Tega nadnebnega prostora ni še nikoli slavil noben tukajšnji pesnik niti ga ne bo nikdar slavil tako, kot bi si zaslužil« –, se nadaljuje s pripombo, da ta najvišji prostor »zavzema brezbarvna, brezoblična, nedotakljiva, resnično bivajoča Bitnost, ki jo lahko zre le krmar duše, um«. Platonovo misel v tem odlomku si interpretiral, vsaj jaz sem tako razumel, v tem smislu, da dosedanje pesništvo ni bilo primerno, da pa so mogoče oblike pesništva, ki bi bile primerne za slavljenje nadnebne prostora, kakor si zasluži. Navedel si sicer zelo zanimive



možnosti: tragedijo, platonske dialoge in filozofijo. Saj je po svoje zanimivo, da si filozofijo naredil za podvrsto pesništva, vendar se mi zdi, da Platon oziroma, če sem natančen, Sokrat postavi dokaj ostro nasprotje med pesništvom na eni strani in umom kot krmarjem duše na drugi. Torej ni mogoče reči, da je filozofija ena izmed treh boljših ali pa ustrežnejših oblik pesništva, taka interpretacija je v nasprotju s tem odlomkom. Platon tu sicer ni tako kritičen, ne pravi, da je treba pesnike izgnati, ampak da je še nekaj več od pesništva, in sicer nekaj drugačnega, radikalno drugačnega, da je krmar duše, um, nekaj drugega kakor pesnik. Se pravi, da tudi filozofija verjetno ne bo spadala v pesništvo.

**VID SNOJ:** Nisem imel namena izenačiti filozofije s pesništvom ali je narediti za njegov del oziroma podvrsto. Niti o filozofiji niti o pesništvu nisem govoril v privajenem pomenu. Izrecno sem rekel, da mislim na filozofijo kot način življenja, ki naj bi bila »drugačno pesništvo«. Poudarek zdaj postavljam na »drugačno«. Razumevanje filozofije kot nekakšnega pesništva vpeljuje že Sokrat sam, ko trdi, da je tudi filozofija muzična, ali ko jo v *Fajdru* celo poveže z blaznostjo. V tem je filozofija *kakor* pesništvo. Po mojem je prav v tem Sokratovem razumevanju že implicirana težnja k zamenjavi pesništva s filozofijo – ali pač tradicionalnega pesništva z drugačnim pesništvom, s pesništvom, ki, čeprav je blaznost, ni oropano uma. Strinjam se, Samo, s tabo, da filozofije ni brez uma in da je v tem po Platonu različna od pesništva. Kolikor je filozofija pesništvo, je umsko pesništvo.

V naglici sem prej pozabil na filozofski mit. Ta je del platonskega dialoga: zgodba, ki upoveduje to, kar presega človeško empirijo, in je spodbuda za filozofsko življenje. Filozofski mit je pesništvo uma, »krmarja duše«, ki dušo vodi tako, da bi za življenja živela za smrt in tisto, kar pride po njej, za posmrtje. Zato je pri Platonu tudi tako pogost mit o nesmrtnosti duše, na primer v *Gorgiji*, *Fajdru* ali na koncu *Države*, kjer tako rekoč zamenja izgnano pesništvo.

Širši kontekst stavka iz *Fajdra*, ob katerem si, Samo, pomislil na spornost enačenja filozofije s pesništvom, je prav Platonovo lastno pesništvo – eden izmed njegovih mitov o nesmrtnosti duše. Sokrat, ki pripoveduje ta mit, v njem sploh ne omenja pesništva, ampak opisuje zrenje nesmrtnih duš, to, kako duše sledijo božjim kočijam, ki se vozijo po nebu, in za njimi pridejo na nadnebni kraj, kjer zrejo ideje, in tako naprej. Samo v stavku, ki sem ga prej navedel in pri tem seveda iztrgal iz konteksta, so omenjeni pesniki – in nič drugega. In ti so mišljeni kot pesniki v navadnem pomenu, ne kot filozofi, s tem da pri Platonu, vsaj kolikor vem, ni nobenega drugega mesta, kjer bi se govorilo o pesnikih na takšnem kraju, o tem, da bi motrili ideje ...

**SAMO KUTOŠ:** Če smem še nekaj dodati. V tem stavku, ki sem ga seveda tudi jaz iztrgal iz konteksta, se ne govori o idejah, izgledih, podobah. Govori se o nadbitnostnem, torej smo še korak više ali pa še korak bolj stran. Morda je tu še ena razlika.

**VID SNOJ:** Mislim, da Sokrat tu meri na sfero idej ali eidosov. Kolikor se spominjam, je tudi Gorazdova interpretacija taka, namreč da gre tu za motrenje idej. Nad njimi je Dobro kot tako, ki ga, kot nekje interpretira profesor Hribar, samega na sebi v resnici sploh ni mogoče motriti; motrljiva je le ideja Dobrega, Dobro, kolikor se že *sámo* daje motrenju, »v svoji lastni ideji«, če lahko tako rečem. Motriti ali zreti je zmeraj mogoče le ideje, eidose, to, kar se daje *v uzrtnem liku* – in prav na takšen lik merita obe grški besedi, *idéa* in *eídos*.

**PAVLE RAK:** Najprej bi se rad opravičil, ker ne bom dovolj znanstven, dovolj precizen, in bom izhajal predvsem iz svojih občutkov glede Platona, glede prevoda in komentarjev, pa tudi glede serije Philologosovih pogovorov, ki jih idealno sklepa prav pogovor o Platonu. Čeprav nisem bil navzoč pri vseh pogovorih, naj navedem nekaj primerov, zakaj se mi zdi tako. Nekdo je že rekel in to samo na kratko ponavljam, da je Platon izhodišče za vso evropsko misel. To kažejo tudi Philologosovi pogovori.

Recimo pogovor o Derridaju. Če pomislim na Platonov dialog *Kratil*, v katerem se Sokrat igra z etimologijami in se obrača na Hermogena ali Kratila ter se pri tem kraljevsko zabava, se mi zdi, da bi se Sokrat lahko zabaval na podoben način, če bi vedel za dekonstrukcijo in bi začel dekonstruirati kar koli. Pri Platonu se vsekakor zabava – in mi tudi, ko beremo –, vendar za tem stoji nekaj zelo resnega.

Aprilski pogovor o Baudelairu je bil sicer zelo dobro uveden, bil je dokumentiran in obsežen, vendar se nekako ni končal in ga pravzaprav končuje nocojšnji. Ali naj Baudelaira takega, kakršnega smo ga zadnjič spoznali, sprejmemo v svojo srenjo, svojo državo, svojo Slovenijo ali pa naj ga izženemo?

V obeh primerih (ustavil se bom pri teh dveh, lahko pa bi govorili tudi o Barthu z ozirom na Platona) se vsaj meni zdi – in to bo najbolj neznanstveno od vsega, kar bom rekel –, da gre za vprašanje temeljne izkušnje. *Ali je ta izkušnja bila ali je pa ni bilo*. Temeljna izkušnja uzrtja Dobrega. Pri dekonstrukciji, bi rekel, gre včasih za nekaj, kar je Derridaju skupno s Platonom. Mislim na to, da je Derrida znal biti dokaj ironičen do nje in s to ironijo pokazati, da ima distanco, neko drugo stališče. Gre za to, da je tudi v tem neka transcendentna izkušnja.

Pri Baudelairu pa je vprašanje, ali je izkušnja Dobrega bila ali ne, še akutnejše. Najprej moramo seveda pomisliti na to, da je ta izkušnja takšne narave, da se o njej ne da govoriti. Ko Sokrat v *Kratilu* začne govoriti o bogovih, najprej reče, da jih mora prositi za odpuščanje, ker bo vsekakor govoril neustrezno, češ tega, o čemer bomo zdaj govorili, ne moremo vedeti, vendar se moramo sprijazniti s tem in reči nekaj. S to distanco nam da vedeti, da bi – če, recimo, zdaj govorimo o pesništvu in gremo v smer Vidove teze, čeprav to ni bilo eksplicitno izrečeno – tudi pesniki lahko imeli to izkušnjo. Kako jo bodo posredovali, pa je drugo vprašanje, vprašanje ustreznosti.

Zato je pri vsej tej platonovski zadevi zelo dragoceno to,

kar smo dobili z Gorazdovo interpretacijo. Spominjam se, da sem bil kot študent nekaj časa fasciniran celo nad Popperjevo interpretacijo Platona, in se dobro zavedam, da pri tem sploh ni šlo za Platona, ampak za nekatere politične probleme, ki sem jih tedaj imel. Interpretacije so lahko zelo različne. Stvar je v tem, s kakšno izkušnjo jih povežemo, s kakšno izkušnjo jih hočemo povezati. Kar zadeva Gorazdovo interpretacijo Platona, naj predvsem povem (čeprav imamo tu avtorja samega in bo morda bolje, da sam vskoči), da prinaša dvoje: prvič, da je to, kar je temeljno, izkušnja transcendence, in drugič, da je ta izkušnja, če jo skušamo izraziti, izrazljiva le na apofatičen način. In to je izredno dragoceno. Dobili smo Platona, ki ga lahko gledamo iz tega zornega kota. To je takšno bogastvo, da se ne bi smeli nikoli prenehati veseliti ob tem, da ga imamo. Seveda je veselje za nas bralce, da z branjem teh dveh »špehov« lahko nadaljujemo leta in leta, celo desetletja, kot je bilo za Gorazda po drugi strani veselje, da se je delo po mukotrpnem zbiranju opomb in izdelovanju znanstvenega aparata navsezadnje končalo. Toda naše veselje se lahko nadaljuje, dolgo nadaljuje, in sicer prav s tem, da prek Platona iščemo in preverjamo možno izkušnjo transcendence.

S pesništvom pa so stvari seveda dosti bolj kočljive. Obstajajo pesniki, ki to izkušnjo imajo, ki jim je dragocena in jo poskušajo ubesediti, pa tudi pesniki, ki se sklicujejo na nekakšen navdih od zgoraj, od Boga ali od česar koli, vendar sami transcendentne izkušnje nimajo ali pa jo celo zanikajo. Tedaj je treba razlikovati med pristno izjavo in šarlatanstvom. Za nas laike je to zelo težko, posebno v okoliščinah, ko se pesništvo enači z nekaterimi epohalnimi trendi in do pravega kriterija, ali je izkušnja bila ali je ni bilo, sploh ne pridemo. So pesniki, ki so zelo spretni z besedami, pesniki, ki znajo uveljaviti to, kar je v nekem trenutku zgodovinsko zanimivo – so, recimo, obdobja, ki jih okupira in preokupira transgresija (zdaj se vračam k problemu Baudelaira in pesništva 19. in 20. stoletja). Je pa pri vsem tem laiku zelo težko

soditi, ker je vse skupaj servirano v paketu in smo kot laiki postavljeni pred dilemo, ali naj servirano obožujemo ali ne. Zato se mi zdi, da je platonovski zorni kot, ki z ene strani zajema distanco, z druge strani pa poziv k ljubezni do tega, o čemer se govori, še zdaj temeljnega pomena. Vendar ga je v določenih družbenih okoliščinah zelo težko uveljaviti proti poeziji.

**GORAZD KOCIJANČIČ:** Najprej bi se rad vsem zahvalil za prijazne besede, ki ste jih izrekli o mojem prevodu in komentarjih Platona. Sam pa si bom – podobno kot Pavle Rak – drznil biti skrajno neznanstven. Pozabil sem že skoraj vse, kar sem pisal o Platonu. Mogoče je to prednost: podrobnosti pozabiš, potem pa lahko skušaš na Atenčev opus pogledati z večje distance in kaj preprostega povedati o celoti.

Osnovna želja, ki jo še vedno imam in jo včasih čutim kot val, ki me preplavi ob pogovorih o Platonu, je želja izraziti svoj bralski občutek, občutek drugačnosti, odmaknjenosti, bistvene tujosti njegovih tekstov. Ne le tega ali onega, ampak njegovih tekstov v celoti. Ta občutek je nekaj, kar nam v razpravljanju o Platonu po mojem vedno strašansko manjka: ko tematiziramo njegove tekste, jih vedno znova razskrivnostimo, naredimo preveč domače, jih postavimo v kontekste, ki so jim tuji, o njih razmišljamo v luči sedanjih problemov – ali pa zgodovinskih, ki so naši zato, ker nas določajo kot naša (pol)preteklost.

Platonov tekst je dejansko povsem tuj in skrivnosten. Naj le na kratko povem, zakaj se nam po mojem tako brezdanje izmika. Izpostavil bi dve zadevi. Prva se navezuje na to, kar je poudaril Vid, vendar ne dovolj ostro. To je popolna formalna drugačnost Platonovega teksta od vseh tekstov, ki smo jih vajeni v zgodovini filozofije kot znanosti. Profesor Hribar je lepo opozoril, da so bili v tekstih pred Platonom med seboj pomešani različni diskurzi – filozofski, pesniški, mitološki, teološki in tako naprej. Vendar drži še nekaj več – ali manj. Teh diskurzov sploh *ni bilo*: pred Platonom se nam kažejo pomešani s filozofijo zato, ker tedaj filozofija sploh ni obsta-

jala. Filozofija sama je Platonova invencija, ki se je zgodila z njegovim skrivnostnim načinom predstavljanja lastne misli. Ta način je, strogo gledano, neulovljiv – in vendar razkriva temeljno razmerje do samega mišljenja in resničnosti. Če sem s svojo interpretacijo želel kaj predstaviti in izpostaviti, to ni bila interpretacijska prisvojitve tujosti neulovljivega Platonovega teksta, ampak le poskus podati odziv na tujost tega teksta: odziv, ki se vedno zaveda, da je provizoričen, povsem začasen, relativen – in to tudi nenehno reflektira. Torej odziv, ki reflektira, da je samo odziv, ki je lahko čez eno leto – ali trenutek – drugačen, ki je zato dejansko samo neka perspektiva, neko branje – in to po nujnosti stvari zelo omejeno. Takšna interpretacija ni moje delo, ni moja konstrukcija, ampak je, strogo gledano, *učinek Platonovega besedila*: Platonov tekst sam »dela« takšno interpretacijo. Platon jo ustvarja s tem, da svoj diskurz formalno organizira tako, da ima odziv bralca *lahko vselej le takšen status*.

Zavedati se moramo, kako »odbit« eksperiment je njegovo pisanje dialogov. Kako nora gesta je to: nastopiti kot mislec, spoprijeti se z vsemi miselnimi problemi preteklosti in sedanjosti, zarisati povsem nove perspektive – vendar to storiti tako, da štirideset let pišeš dialoge brez vsakega podpisa, da svoja mnenja predstavljaš povsem in brez ostanka »med vrsticami« besed, ki jih izrekajo drugi. Vid je lepo opozoril na pomen kontekstualnosti za razumevanje dialogov. Sam pa bi – tudi glede konkretnega vprašanja našega pogovora – opozoril na to, da so ti konteksti po mojem še precej bolj radikalno različni, kot izhaja iz Vidove predstavitve. Vzemimo na primer *Zakone* in *Iona*. To sta teksta, ki sta dramsko postavljena v tako različni situaciji, da ju v interpretaciji ne moremo postaviti na skupno raven: v samih tekstih nimamo opore za dvig na tisto raven, na kateri bi lahko vzpostavili neki splošen diskurz in vse kontekstualno določene izjave poenotili v enovitem polju »teorije pesništva«. V tem je skrivnost Platonovih tekstov na formalni ravni. In prav v formalnem eksperimentu z odsotnostjo

avtorskega glasu se dogaja filozofija, se dogaja mišljenje – vendar na način, ki ga nikoli ne moremo fiksirati, čeprav to vedno znova počnemo.

Drugič: že v diskusiji je semintja prišla na dan vsebinska – recimo vsebinska, čeprav izraz ni povsem ustrezen – drugačnost in tujost Platonovega kozmosa. Tu bi se navezal zlasti na Pavleta Raka; mislim, da zelo dobro razume zadeve, o katerih je prej govoril »neznanstveno«. Gre za naslednje ... (*nekomu zazvoni mobilni*) ..., no, tako kot, recimo, v svetu artikuliranih glasov zazveni v ozadju takle mobilni kot tujek, se v Platonovih tekstih med vrsticami, nekonceptualno, na način, ki se izmika navadni semantiki govornice, onstran diskurzov, ki bi jih lahko interpretacijsko poenotili, izraža to, kar je dobro detektiral gospod Hribar; izraža se videnje sveta, ki je povsem in radikalno drugačno od videnja sveta pri človeku, ki sebe razume kot smrtno bitje, se pravi ne kot bitje, ki bo nedvomno umrlo, ampak kot bitje, ki *je zgolj za to smrt*. Ki v njej izginja. Pri Platonu gre v nasprotju s takšnim pogledom za ponovno zapisovanje starodavne modrosti – korenine ji lahko iščemo na Vzhodu ali v predsokratskem grštvu, to tu niti ni pomembno –, modrosti, ki izhaja iz tega, da samega sebe razumemo kot nesmrtnika, kot nekoga, ki kljub smrti, ki ga čaka, vendarle ne bo umrl. Kot popotnika po duhovnih kozmosih. Da sebe doživljamo kot bitje, za katero je ta smrt samo etapa v ciklu rojstev in smrti. Doživljanje človeka kot nekoga, ki ga ne določa smrt, kot bitja, ki je zato svobodno od smrti – in prav kot svobodno od smrti etično radikalno odgovorno –: to je strašansko intenzivno eksistencialno središče celotnega Platonovega zapisovanja.

Na podlagi teh dveh drugačnosti, formalne in vsebinske, se zdaj ozrimo na vprašanje, o katerem nocoj razmišljamo. Kako je problem pesništva videti v tem obzorju? Zelo na kratko rečeno in naj mi bo oproščeno, da zadeve ne bom razvil tako nadrobno kot Vid, saj sem jo dovolj nadrobno razvijal drugje: Platona želi dialoško – neulovljivo, tuje, skrivnostno – inscenirati, da se pesništvo približuje Dobremu le,

če je udeleženo v filozofskem erosu, ki izhaja iz omenjene izkušnje mene samega kot nesmrtnega, mene samega kot bitja z nesmrtno dušo, kot brezčasnega popotnika v duhovnih svetovih. Čim se to zgodi, čim je pesništvo udeleženo v tem erosu, Platon z njim nima problemov. Težave s pesništvom, ki jih je predstavljal na zapletene dramske načine, se porajajo tedaj, ko pesništvo vsiljuje neko drugo, nasprotno – nikakor ne »pesniško«, kaj takega ne obstaja – podobo človeka in božanskih sil. Pri tem – naj ponovim – kritike pesništva, ki jo podaja Sokrat ali kak drug lik v Platonovih dialogih, ne smemo istiti s Platonovim prepričanjem, z njegovim lastnim mišljenjem. Tudi konceptualizacija uzrtosti Dobrega v *Državi* kot kriterija umetniškega je le provizorična, dramsko inscenirana rešitev problema – rešitev, ki je oddaljena od središča dialogov. Če želimo videti, kakšno je Platonovo razmerje do pesništva, je po mojem treba seči za tekst, uzreti pogled na človeka kot nesmrtnika – in implikacije tega pogleda ter njegovega nasprotja v razmerju do družbe ali, kakor bi rekel Platon, do polisa.

**TINE HRIBAR:** Nadrobnejši eksplikaciji implikacij Platonovega pogleda na človeka se tu odpovedujem, ker bi bila preobsežna, hkrati pa bi rad napovedal, da bo kmalu izšla z naslovom *Platonova hiperpoetičnost in/kot hipersofističnost*. Naj nakažem le tole: če bi se moral odločiti med Platonom oziroma njegovo metafizično filozofijo in poezijo (s tisto vred, ki jo kritizira, torej poezijo od Homerja do zdaj), bi se odločil za poezijo, in sicer zato, ker poezija izhaja iz smrtности. Tema poezije sta tako eros kot thanatos, eno in drugo. Platon pa skuša izriniti thanatos.

Če naj zdaj odgovorim na vodilno vprašanje nocojšnjega pogovora – kaj potrebuje pesništvo, da se približa Dobremu –, bi rekel, da ne potrebuje ničesar, saj se mu sploh ni treba približevati Dobremu. Naj govori iz erosa in iz thanatosa in pesnik naj kakor doslej ne pesni samo iz svojega veselja do življenja, ampak tudi iz svoje lastne smrtности, iz smrtne tesnobe, iz katere navsezadnje vznikata tudi hrepenenje po



nesmrtnem Življenju. Ideja Dobrega mu pri tem ne more veliko pomagati. Je res dobra ideja, vendar samo do določene mere: do meja svoje ubijalskosti. Kot sem nakazal že na začetku, pa postane slaba, ideja Zla, brž ko zaide v svojo ubijalsko dimenzijo, v svoj ekskluzivizem, ki navsezadnje vključuje tudi izključevanje poezije v izvornem pomenu besede.

Platon z vpeljavo idej razdeli svet na čutni in nadčutni svet, na svet užitka in uživaštva ter svet uma in umnosti. Ta razdelitev velja samo v okviru njegovega, tj. metafizičnega pogleda. Poezijo v izvornem pomenu postavi v svet čutnosti, čustev in tako naprej, ki ga je treba podrediti umu, logosu, hkrati pa noče samo tega; pesnikov si noče samo podrediti, ampak jim hoče tudi nadrediti sebe, sebe prav kot pesnika. Toda ne kot pesnika med pesniki, marveč kot pesnika nad pesniki. Navadne pesnike, pogojno rečeno, postavi na stran manjvrednosti, na stran čutnosti in čustvenosti, bodisi veselja bodisi žalosti; vse to je treba podrediti umu, logosu oziroma idejam, navsezadnje Ideji dobrega. V *Simpoziju*, v katerem sledimo stopnjam erosa, na neki stopnji pridemo tudi do Lepega, vendar je to predzadnja stopnja, saj se mora na koncu tudi ta podrediti Dobremu, se zliti z njim. Ampak Platon ne bi bil Platon, če ne bi hotel največ: biti ne samo pesnik, ampak pesnik nad pesniki, največji pesnik, Pesnik, in kot tak navsezadnje tudi največji in glavni uživač, Uživač uma in v Umu.

Platon res pravi, češ čutnost, lagodje, veselje, užitek, vse to je nekaj manjvrednega, vendar potem spet naredi obrat in (si) z druge strani zatrdi: navsezadnje je moje filozofiranje tudi užitek, še več, je užitek nad užitki, užitek vseh užitkov. Imamo dobre in slabe užitke. Slabi užitki so užitki navadnega pesnika, in ob tistem, kar pripovedujejo pesniki, ne uživam. To, v čemer uživam, je moja filozofija, ta predstavlja dober užitek kot užitek v dobrem oziroma, navsezadnje, v Dobrem. Ta užitek je veliko več vreden kot slab užitek – in tako naprej. Opravka imamo torej s presenetljivimi obrati,

ki pa Platonu ne jemljejo teže, narobe, tudi zaradi njih je zame velik mislec. Pravzaprav počne vse, kar delajo pesniki. Pesnik sprejema in oddaja vsa nasprotja, združuje jih, ne da bi jih obvladoval, oziroma jih povezuje, re-producira in pošilja naprej. To dela tudi Platon.

Tudi če skušamo uresničiti vse dobro, se približati celo Dobremu samemu, moram to zmeraj delati v razmerju do slabega. In če razmišljamo skupaj s Platonom, se moramo vprašati: če je Dobro dobro, kaj pa je vzrok slabega? Če bogovi niso vzrok slabega, kdo pa je potem? Prek tega in podobnih obratov oziroma paradoksov srečujemo pri Platonu po-polnost izpovedovanja življenja in smrti skupaj z željo po ne-smrtnosti. To je tisto, kar me najbolj fascinira pri njem; srečamo se z vsem, čeprav prek zanikanj. V tem oziru je Platon res pesnik, čeprav ne v njegovem pomenu. Sami paradoksi. Zato moramo tudi njegovo ironijo jemati ironično, se pravi, da moramo tudi tisto, kar reče v ironiji, vzeti skrajno resno. Ne smemo preslišati ironije v ironiji.

**TOMAŽ ŠALAMUN:** Tvoj Platon je strašen praznik, Gorazd, praznik za pesnike. Platon je skrajno banalno historično razbojnan kot nekdo, ki je pesnike izbrisal iz države. Vendar omogoča stik poezije s filozofijo in ni naključje, da si ti, Gorazd, postal pesnik oziroma da si to postal po določenem času. Heidegger vidi filozofa in pesnika na nasprotnih si gorskih vrhovih, in ko se je na primer Tine Hribar lotil interpretacije moje poezije, je začel pri dveh verzih iz prve objave, ki sem jih sam, potem ko sem pesem redigiral, skrtil, zato da bi to bila *Dichtung*, da filozof ne bi prišel zraven, da se pesmi ne bi polastil in je ne bi mogel zinterpretirati zunaj svetega prostora. Platon pa seveda omogoča vse. Če pomislimo na predsokratike: kaj je Platon naredil iz predsokratičnega prostora? Tu ni šlo samo za zrenje Dobrega, ampak tudi za strašen napor, ne bom rekel, da za umor ali ubijanje, ampak za kompletno raztrganje zavese predsokratičnega prostora, te zveze, tega zlitja. Na novo je bil vzpostavljen ves kozmos.

To, kar sem slišal od vas, gospod Rak, ko ste rekli, da je laik izgubljen pred današnjo pesniško izkušnjo – to je lari-fari. To ni res, ker laika ni. Je samo oseba, ki bere. In kaj je ključno? Ključna je izkušnja. Če ni izkušnje, potem je pesnik onemogočen, ampak Platon izkušnjo v celoti ima. Filozof Platon ponuja v celoti izkušnjo pesnika.

**GORAZD KOCIJANČIČ:** To zadnje si zelo lepo povedal, Tomaž. Bi pa še nekaj dodal. Platon s svojo rekonstrukcijo sveta, ki je ravno tako pesniški kot filozofski – odprt za oba kozmosa, obenem pa kritičen do možnih načinov bivanja v prostoru mišljenja ali pesništva –, postavlja ključna vprašanja, ki se jim lahko izogibamo ali o njih celo rečemo, da so nesmiselna, vendar je prav, da se vprašamo, s katerega stališča oziroma iz katerega horizonta to izrekamo. Tu konkretno mislim na irealno dilemo, ki ste jo postavili, gospod Hribar, in jo sami zase tudi rešili: če bi morali izbirati med Platonom in pesništvom, recimo Homerjem, bi se odločili za Homerja. V redu. Ampak zakaj bi se tako odločili? S katere pozicije to izrekate? Gotovo ne s pozicije, ki bi pravilno videla Platona kot predstavnika filozofije in Homerja kot predstavnika poezije. *Platon sam namreč sploh nima pozicije.* Homer nedvomno govori s pozicije pesnika, upesnjuje, Platonov kozmos pa je samo svet: svet brez avtorja, v katerem je avtor vse – in tudi vsa mnogoterost diskurzov svojega sveta, vključno s pesniškim. Izbira, ki bi to prepoznala v Platonovem tekstu, bi bila mnogo bolj zanimiva, ker pravzaprav ne bi bila izbira med dvema pozicijama, ampak izbira med pozicijo in nepozicijo, med nekim toposom in totalno atopijo. Šele prepoznanje te atopije Platonovega teksta v sebi skriva žgoče vprašanje o pesništvu. To je pravzaprav v mnogoterosti diskurzov insceniran problem pesnikove etične odgovornosti, njegove odgovornosti v družbi in za družbo.

Vprašanja, ki jih razpira Platon in jih je že Pavle lepo povezal z Baudelairom in našo razpravo o njem na prejšnjem Philologosu, sploh niso nedolžna. Tu bi se rad malo distanciral od Tomaža. Seveda lahko rečemo, pesništvo je absolutno

svobodna zadeva, odprto mora biti za celoten spekter izkušnje od absolutnega zla do absolutnega dobrega, ravno v tem sta njegovo bistvo in njegov čar. Ampak kaj to konkretno pomeni? Kaj so etične in družbene implikacije takšne drže? V zadnji instanci: kaj to pomeni za človeka, če je v resnici – tega nihče ne ve, če védenje razumemo v strogem pomenu, ne v povezavi z mitično podobo in nadrazumskim uzrtjem – nesmrtno in etično od-govorno bitje, če je njegovo življenje res le prehod? Mislim, da to vprašanje, ki nam ga postavlja Platonov tekst, sploh ni irelevantno. Če se ga hočemo znebiti, moramo vedeti zakaj – in s katerega stališča to hočemo.

**TINE HRIBAR:** Pri nasprotju, ki smo ga zdaj osvetlili, gre za nasprotje med nekaterimi Platonovimi eksplicitnimi tezami in celoto tega, o čemer govori. Če govorim o pesništvu, mislim seveda, kot rečeno, na poezijo od Homerja do zdaj, recimo do ene izmed zadnjih Kocbekovih pesmi. V njej Kocbek pravi:

Nisem se dovolj naigral z besedami,  
ki nosijo smisel, zdaj bi se rad predal  
nevarni igri besed, ki nič ne pomenijo  
in so same sebi skrivnost. Svoboda je  
strašna svoboda niča ...

Če se ozremo na zadnji stavek te pesmi, bi ga Platon na eksplicitni ravni najbrž zavrnil. Če pa pogledamo celoto njegovega lastnega dela – to, kako obravnava ne samo Dobro oziroma Eno, ampak tudi njun antipod –, bomo videli, da je nič na neki način »prisoten«, da ni izključen.

**TOMAŽ ŠALAMUN:** Mislim, da je vsaka visoka poezija a priori etična. Pesnik je a priori zavarovan kot etično bitje, ni pa vsako etično bitje že pesnik.

**SAMO KUTOŠ:** Vprašanje za profesorja Hribarja. Mogoče bo spet zgledalo pedantno ali logicistično, vendar vi, pa tudi oba govornika pred vami, pravite: Med filozofijo in pesništvom se odločam za pesništvo, ker pesništvo vsebuje eros

in tanatos, filozofija pa, kot smo nocoj ugotovili, izhaja iz nesmrtnne duše. Poglejte: primer, ki ste ga dali, kaže ravno nasprotno. Rekli ste, da pesništvo opisuje bogove, in potem se nekdo vpraša, ali so bogovi ustvarili samo dobro ali tudi slábo. To ni pesniško vprašanje, to je eminentno filozofsko vprašanje. Hölderin je ta, ki gleda bogove, jih občuduje in slavi ter se kvečjemu ozre na človeka in vidi njegovo smrtnost. Nasprotno se filozof mislec vpraša, zakaj sta samo bogovom dani nesmrtnost in sreča, človeku pa nesreča in smrtnost. Po mojem mnenju ste dali odličen primer, ki ravno spodbija to, kar sami pravite, namreč da pesništvo vsebuje eros in tanatos, ki naj bi ju filozofija zanikala in, vsaj pri Platonu, izhajala iz nesmrtnosti. Pa ne bom rekel, da pesništvo ne premore erosa in tanatosa; če bi, bi to postavil provokativno, vendar se mi zdi, da je ravno vprašanje, ali so bogovi krivi za slábo in smrtnost ali kdo drug, filozofsko, ne pesniško vprašanje. To je vprašanje, ki s svojim formalizmom lahko pesnika morda na neki ravni celo žalí, vendar se prav tu odpira pot mišljenja in, če govorim iz osebne izkušnje, tudi pot prave svobode.

**TINE HRIBAR:** S tem se strinjam, ne vem, v čem bi se razhajal.

**SAMO KUTOŠ:** Bom pa tako rekel. Izhajajoč iz tega, kar ste povedali, bi se v tej dilemi prej odločil za mišljenje, ker mišljenje ali pa filozofija, ne pesništvo, stopi korak nazaj in se vpraša, zakaj so bogovi tam zgoraj, mi pa tu spodaj.

**TINE HRIBAR:** Smo pri dilemi, ki jo je omenil že Go-razd. Izhajam – po Heideggru – iz tega, da sta mišljenje in pesništvo dva vrhova, če že ne pogorji. Pesništvo je en vrh, mišljenje pa drugi. V tem, kar sem govoril, nisem imel v mislih mišljenja kot mišljenja – tega sem nocoj postavil v oklepaj –, ampak metafiziko oziroma filozofijo v tem ožjem pomenu, platonizem od »Sokrata« do Nietzscheja. Med platonizmom in poezijo se odločam za poezijo, če pa bi šlo za mišljenje kot tako, bi se odločil mišljenje. To ne pomeni, da bi v tem primeru kakor koli zanikal pesnike.

**SAMO KUTOŠ:** Se opravičujem. Bi potem rekli, da je vprašanje, ali so bogovi krivi za zlo, metafizično ali filozofsko vprašanje?

**TINE HRIBAR:** Če smo že pri tem, zame bogovi, realno vzeto, ne obstajajo; smo pa zdaj v čisto drugem kontekstu in ne bi šel v to smer.

**TOMAŽ ŠALAMUN:** Imam še kratko pripombo na to, kar si rekel, Tine, namreč da poezija govori o smrtности človeka. Poezija govori tudi o nesmrtnosti, ne samo o smrtности, kot jo vidiš ti. Pesniki imamo ravno tako ključen temelj, naša izkušnja je ravno tako apofatična kot pri mislecu, ki prebija horizont.

**TINE HRIBAR:** Gotovo, vsi hrepenimo po nesmrtnosti. Jasno je, da pesništvo govori tudi o tem, to ni dilema.

**GORAZD KOCIJANČIČ:** Mislim, da Tomaž meri na nekaj drugega ...

**TINE HRIBAR:** Če verjamete v nesmrtnost, boste imeli drug zorni kot. Ne priznavam ne-smrtnosti, priznavam pa hrepenenje po nesmrtnosti – poezija, jasno, lahko izhaja tudi iz tega hrepenenja. Nekdo, ki verjame v nesmrtnost, pa bo izhajal iz drugega zornega kota.

**GORAZD KOCIJANČIČ:** No, jaz tu ne bi uporabil izraza »vera« ali »verjetje«, ker mislim, da gre za nekaj drugega. Izraz, ki ga je uporabil Pavle – »izkušnja« –, je dosti primernejši. Vsako pesništvo je, če je relevantno, v svojem bistvu sled izkušnje. In podobno velja za mišljenje. Celoten Platonov kozmos je splet izkušenj različnih vrst. Glede same smrti – naj tu malo zakompliciram svojo trditev o vsebinskem jedru dialogov – je ta izkušnja strašansko zanimiva zaradi svoje paradoksnе protislovnosti. Pogledajte, gospod Hribar, vi ste, recimo, rekli, da poezija izhaja iz smrtности. S smrtnostjo je tu mišljena moja lastna anihilacija, izničenje, ali vsaj možnost izničenja. Smrt pred mano kot možnost radikalnega izginotja. Rekli bi, da je Platonova pozicija temu nasprotna. Vendar se njegova atopija spet kaže v tem, da to ne drži. Pred Platonom pravzaprav težko

najdemo bolj izraženo nihilistično pojmovanje smrti, kot ga izrazi njegov Sokrat v *Apologiji*; v tem tekstu večkrat najdemo izrecno omembo »ničā«. To je za interprete seveda velika zagata: kako da Sokrat v *Apologiji* ne izrazi nobene nedvomne vere v »bivanje« svoje lastne duše po smrti, ampak govori o anihilaciji vsaj kot o realni možnosti, v *Fajdonu* pa dokazuje čisto nekaj drugega? A ravno to – in zdi se mi, da je o tem prejle govoril tudi Tomaž –, ravno to je *dvojnost*, ki je del *ene* Platonove izkušnje. Platon je očitno imel mnogo miselnih, duhovnih, estetskih, religioznih in še kakšnih izkušenj: kot njihovo globoko jedro lahko domnevamo tudi izkušnjo smrti. Seveda ob teh izkušnjah očitno ni umrl ... (*smeh*), vendar ne gre zgolj za življenjske slutnje, subjektivna bajaranja, fantazije, skrite želje in podobno. Gre za razkrivanja, epifanije »tega« v smrti; epifanije, ki niso del navadne vsakdanje zavesti. Ne gre torej za tole gesto: zdaj verujem, da sem nesmrten ali smrten, in bom to upovedoval ali upesnjeval, zagovarjal in dokazoval. Ne, gre za besedno sled epifanij globljih ravni resničnosti, ki niso povezane s tem, ali nekaj verjamem ali ne; za sled epifanij, v katerih se mi kaže celoten kozmos in zaradi katerih šele »verjamem« – in se potem izražam v besedah, tako v svetu mišljenja kot v svetu poezije.

**TINE HRIBAR:** Zame je epifanija epifanija biti. Brez biti za nas ni ničesar, tudi bogov ne. Kaj šele njihovega razodetja. Neskritost kot odstrtost biti šele omogoča razodetje bivajočega, tudi bivajočega, kakršen je Bog, Boga kot vrhovnega Bivajočega, ne kot imena biti.

**TOMAŽ ŠALAMUN:** Zame pa je epifanija epifanija. Če se zgodi, nima drugega, nima opredeljevalca. Tako kot poezija, ki si zanjo rekel, Tine, da ne rabi Dobrega, ne rabi določevalca.

**PAVLE RAK:** Zdi se mi, da je ta téma nekako zaokrožena. Zato bi se sam vrnil k stavku o apriorni etičnosti pesništva, ki ga je prej izrekel gospod Šalamun. S tem se sploh ne strijnam (lahko pa stvar poskusimo interpretirati tako, da pri-

deva skupaj). Po mojem namreč pesnik takrat, ko pesni, hodi po rezilu noža in vsak trenutek lahko zdrkne – in zdrkne v tak etični prepad, da ne vem, ali lahko pride iz njega. Nasprotno bi iz vašega razmišljanja, gospod Šalamun, človek lahko sklepal, da je pravi pesnik etičen, ko pa ga malo »zašuštra«, ni več pesnik. In tako se ves čas levi iz enega v drugega, zdaj je, zdaj ni. Vendar se mi zdi, da se, ko enkrat zdrkne v prepad, težko pobere.

**TOMAŽ ŠALAMUN:** Ni rezila. Če verjamemo Platonu, ko govori o božjem navdihu, ni nobenega rezila, ampak samo prisotnost trenutka, ko se dogaja navdih. Če se ne, pa itak ni ničesar, samo civilno bitje nima dostopa do tega, da bi začelo pisati. In če kdo bere poezijo, ki je dramatična in popolnoma razplastena, z drugim, etičnim kriterijem, ne pride do stika z njo, ker je ta kriterij na neki način cenzura. Obstaja strah pred tem, kaj bi se zgodilo, če bi kdo padel z rezila noža, kjer so prepadi, in ta strah onemogoča izkušnjo umetnosti, ki je drugačna kot izkušnja mišljenja.

**VLADIMIR GAJŠEK:** Dodal bi samo to, da je Platon pesnik in izreden umetnik. Tako kot Nietzsche. Nietzsche je prav toliko filozof, kolikor je pesnik. *Also sprach Zarathustra* je tudi pesniško, ne samo filozofsko delo. Kako pa je Platon vplival na sodobno teorijo oziroma literarno vedo v Sloveniji? Pomagal je k premiku od aktivističnega pojmovanja literature; nekaterih pesnikov, kot je Prešeren, ne moreš obravnavati z aktivistično teorijo, kot je bila nekoč v modi. Literarno vedo sta Platon in filozofija močno obogatila tudi s svojim besediščem. Vzemimo, recimo, spremno besedo k pesniški zbirki *Nočitve* Nika Grafenauerja, ki jo je prispeval prav Tine Hribar: to ni pesniška ali literarna kritika, ampak filozofski tekst, vendar tekst, ki ni filozofski v ozkem, teoretskem pomenu, ampak je bolj esejističen premislek. Mislim, da Platon omogoča prav takšen premislek, to, da o poeziji ni treba govoriti v suhoparnem analitičnem jeziku. Nekateri so govorili, da so filozofi sovražniki pesnikov: »Če hočeš najti svojega sovražnika,« so rekli pesniku, »se obrni na filozofa,



on te bo zasovražil.« To prepričanje je Tine Hribar nocoj ovrgel, ko je rekel, da bi se odločil za poezijo namesto za filozofijo kot metafizično mišljenje.

**TINE HRIBAR:** Tu bi se rad vrnil k Platonovi tezi o čudenju kot izvoru filozofije. Mislim, da je čudenje nekaj, kar prežema vse, tako pesništvo kot mišljenje in navsezadnje vero – temeljno, izvorno čudenje, čudenje pred vsakršnim spoznanjem. Kljub vsem razlikam je to čudenje tisto, po katerem vsi prebivamo pri vratih istega prebivališča.

**PAVEL FAJDIGA:** Gorazd mi šepeta, da so te besede lep sklep nocojšnjega pogovora. Res je. Ker pa smo bili nekoliko nesramni do grških bogov, predlagam, da se še malo zadržimo ob kozarcu vina in nazdravimo Dionizu.

# philo Logos

## 1

### NASTOPAJOČI NA POGOVORNIH VEČERIH

- Borut Cerkovnik • Matjaž Črnivec • Mladen Dolar •
  - Pavel Fajdiga • Vladimir Gajšek • Tine Hribar •
  - Branko Klun • Žiga Knap • Gorazd Kocijančič •
- Nike Kocijančič Pokorn • Janez Koman • Dean Komel •
  - Barbara Korun • Janko Kos • Edvard Kovač •
- Marko Kovačič • Samo Krušič • Slavica Borka Kucler •
- Samo Kutoš • Boris A. Novak • Jan Peršič • Pavle Rak •
- Vid Snoj • Anton Stres • Tomaž Šalamun • Boris Šinigoj •
  - Igor Škamperle • Andrej Ule • Marko Urbanija •
  - Tomo Virk • Bojan Žalec •

#### Kaj je *Philologos*?

To poimenovanje je mogoče različno razumeti. V sebi lahko skriva avtorski podpis društva.

Kot večpomenska sestavljenka, philo-logos, lahko, nadalje, označuje »filozofsko besedo«, torišče filozofske metagovorice oziroma refleksije.

Ali pa, navsezadnje, meri na to, kar takšna efleksija predpostavlja – na »ljubezen do besede« –,

oziroma na »tistega, ki ima rad besedo«

in ki to ljubezen tudi dejavno izraža

v branju – na filologa.

*Philologos* je javna inscenacija filologije

v najširšem pomenu.