
INTIMNA NEIZMERNOST
IDENTITETE:
FENOMENOLOŠKI POSKUS

A n t o n M l i n a r

Intimna neizmernost identitete: fenomenološki poskus

Molitev

Sem,
ker sem bil,
in vsakdo me bo mogel pozabiti.
In vendar
moram reči:
sem
in bil sem
in bom,
in zato sem več
od pozabljanja,
neizmerno več
od zanikanja,
neskončno več
od nič.

Vse je večno,
kar nastane,
rojstvo je močnejše
od smrti,
vztrajnejše
od obupa in samote,
silnejše
od hrupa in greha,
slovesnejše
od zavrženosti.
Nikoli
ne bom prenehal biti.
Nikoli.
Amen.

(Edvard Kocbek)

Uvod

Ko je nanoslo, da bi pisal o (evropski) identiteti – o njenih pojavnih oblikah in njenih neizmernostih, vse od vrednot in vrednostnih predstav do slepil multikulturalnosti in univerzalizma –, sem znova opazil, kako pogosta in raznovrstna je ta tema v kulturi ter kako rado se zaradi

strukturnih silnic javnosti in močne odvisnosti posameznika od priljubljenih podob njeno oblikovanje popolnoma zapre za kultiviranje osebnosti in morebiten umik v svet kritične domišljije ter možnost iskanja smisla. Popolnoma mogoče se je strinjati z Lezsekom Kolakowskim,¹ ki pravi, »da je stvar bolj primerna za glasovanje kot za znanstveno preučevanje«. V razpravi sicer ne bo odločilna razpetost identitete med tema poloma, tiste, bolj geografske, geometrijske, družbene, generacijske, pasivne, *pripisane* – z bolj ali manj prikrito govorico, ki ločuje in slepi s prisposodobami ostre dialektike med »znotraj« in »zunaj« ter »da« in »ne« ter jo še vedno simbolizirajo značilnosti grškega *polisa*, ki odločajo o vsem kategorialno –, ter tiste zgodovinske, poetične, doživete, verbalizirane in artikulirane v medosebnem prostoru s »temeljno utelešenim procesom odzivanja«. ² Ne ukvarjam se z njuno različnostjo in navidezno dialektičnostjo, saj človek v tistem hipu, ko hoče postati Nekdo v družbi, uniči svojo podobo in postane »votla, nenaravna lutka«, ki bo »vse svoje življenje primorana delati vtis«. ³ Obračam se namreč k pojavnosti in pojavljanju identitete, tako kot to izreka J. Osti s »prebranim in napisanim« ter tudi s »povedanim«, tako da je lahko dogodek, ki človeka zadeva v notranjem in dejanskem (poetičnem), v katerem vse dobiva obliko. Kako bi sicer lahko združil oba vidika, če ni težko ugotoviti, da se prvi pol nenehno nagiba k totalitarnosti ter s tem izriva časovno niansiran drugi pol z njegovim poudarkom na sedanjosti, dejavnosti (poetičnosti) in, razumljivo, tudi iracionalnosti.

Z drugimi besedami: evropska identiteta kot *evropska* je iluzija in preveč splošen pojem. Po mnenju G. Orwella⁴ je poskus opredelitve identitete kot nekaj nadindividualnega, ki velja enako za različne člane, res uspel le v nacionalizmu, tj. ločitvi med domoljubjem in inteligenco ter pripravi terena za t. i. *cog mentality*.⁵ Vendar pa *miselnost kolesja* ne obstaja samo v totalitarizmih. »Vsako kolesce, se pravi vsak posameznik, se lahko zamenja, ne da bi se spremenil sistem. To je osnova vseh birokracij, vseh socialnih služb in družbenih funkcij v pravem pomenu

¹ Lezsek Kolakowski, »Iskanje barbara,« *Nova revija* 14 (1995), št. 156–157: 161.

² Pallasmaa, *The embodied image*, 28.

³ George Orwell, *Živalska farma in Izbrani eseji* (Ljubljana: Mladinska knjiga, 2001), 112.

⁴ Orwell, prav tam, 113–141.

⁵ Hannah Arendt, *Responsibility and judgment* (New York: Schocken Books, 2003), 17–48.

besede.«⁶ O izpraznjeni individualnosti so moralni filozofi opozarjali že prej. Dietrich Bonhoeffer⁷ je izrecno kritiziral religiozno (krščansko) interpretacijo vesti, ker so bili kristjani pripravljene sodelovati s totalitarnim režimom samo zato, da bi se ohranila krščanska kultura in možnost posredovanja s pomočjo te kulture. V tem je videl ves preplet ločenosti med domoljubjem in inteligentnostjo, t. i. kulturo zanikanja (*culture of denial*), ki je postala težje vprašanje pri razumevanju človeškega zavedanja o svojem »korektnem« (pasivnem) ravnanju kot tudi pri delovanju družbenih ustanov. Bonhoefferjevo kritiko koncepta človekove intimne notranjosti, t. i. svobode vesti, je pogojevalo dejstvo, da je bila vest v ločenosti med družbenim in osebnim pasivno usmerjena na določeno bit in ne na dejanje. S tem se je koncept vesti znašel v grotesknem položaju: »Ko se torej upiram temu, da bi iz ljubezni do bližnjega postal kriv, sem v nasprotju s svojo, v dejanskosti utemeljeno odgovornostjo.«⁸

Glede na to opredelitev je iluzija tudi nacionalna identiteta. Zato v Evropi, v celoti ali posameznih državah, vsaj od tridesetih let 20. stoletja naprej o narodni ali evropski identiteti ni več mogoče govoriti. Ostalo je kronično nezadovoljstvo nad obstoječim redom. Govoriti je bilo mogoče o potezah godrnjavega intelektualca, ki se o istovetnosti izraža s pridržkom ter noče razkriti, kdo je in kaj misli. Zaradi povedanega je o identiteti, kolikor gre za izoblikovan pojem oziroma za pojmovanje nečesa »resničnega«, težko povedati kaj novega. Na seznamu pojmov, ki večinoma izraža značilno dajanje prednosti intelektualni zgodovini človeštva, je namreč več nepopolno opredeljenih pojasnjevalnih pojmov, ki jih kar počez uporablja znanost in jih zaradi vljudnosti imenujemo hevristični pojmi, vendar večina teh ni pomembna, ker so vzeti iz razmerja med človekom in predmetom. Z drugimi besedami: večina temeljnih znanj o človeku (človeštvu) niso »surovi« podatki, dogodki kot taki, temveč njihov opis in sprememba, ki se je zgodila z interpretacijo oziroma znanstvenikovo domnevo, da gre za odnos med njim in predmetom.

⁶ Arendt, prav tam, 29.

⁷ Dietrich Bonhoeffer, *Odgovornost in svoboda* (Celje: Mohorjeva družba, 2003).

⁸ Dietrich Bonhoeffer, *Odgovornost in svoboda*, 101; prim. Anton Mlinar, »Svoboda na 'robu': Kaj ima Dietrich Bonhoeffer povedati o svobodi?«, *Phainomena* 20 (2011), št. 76-77-78: 103-115.

Sredi 20. stoletja je prišlo do preloma, znanega kot »pojav šestdesetih let«, in do radikalnega poraza vrednot modernizma. Že prej je bilo znano, da je identiteta kot označevalnik skupnih značilnosti zaznamovana s pomanjkanjem konstruktivnih pobud in čustveno plitkostjo. Zaradi omenjenega preobrata pa je postalo natančnejše opredeljevanje nadindividualne identitete odveč. Andrej Skubic pravi: »Če je [T. S.] Eliot nekoč še ugotavljal, da vsi stojimo na ramenih svojih dedov, je v novi mentaliteti prišel do izraza občutek, da nam vsi dedje stojijo na ramenih in nas davijo z vso svojo težo; rezultat tega je revolt, ta pa izvira iz občutka izčrpanosti.«⁹ Doživljanje identitete se je spremenilo. Eliot velja za tipičnega predstavnika moderne. Postmoderna pa je eno od poimenovanj sprememb v doživljanju globokoumnosti identitete, ki je na puščici časa, in čeprav povezan z nujnostjo zavedanja,¹⁰ brez človeškega začetka.

Čeprav se zdi pisati o nadindividualni identiteti odveč, je dejstvo, da bi bila identiteta verjetno eden od petih ključnih pojmov v skoraj tridesetletnem izhajanju *Nove revije* (izhajala je do leta 2010), vseeno presenetljivo. *Mesečnik za kulturo* – kot je bil podnaslov revije, ki jo je oblikovala ena od najbolj nadarjenih generacij literatov in pesnikov, kritikov, filozofov in publicistov –, kaže, da je časopis premleval ne le kulturni vidik identitete, temveč tudi iskal novi skupni imenovalc na ravni evropske kulture brez primesi levičarskega ali desničarskega domoljubja, kajti »način govornice je več vreden kot vsebina izgovorjenega«.¹¹ Vendar je bilo tudi za *Novo revijo* usodno, da je popustil pritisk od zunaj ter da je zamenjevanje pojmov domoljubja in disidentstva v identiteti kot širšem označevalniku pokazalo, da je bil kulturni vidik identitete iluzija.

Označevanja pojma identitete zato ne razumem kot enotenja (kategoriziranja) spoznanja. Slediti želim refleksijam različnih avtorjev, ki so presegli ironični značaj postmoderne, in tako vzpostaviti hermenevitični pogovor s samim seboj, kot pravi I. Urbančič,¹² kako si priti na jasno o

⁹ Andrej Skubic, »Fikcija in Donald Barthelme,« *Nova revija* 12 (1993), št. 129–130: 73.

¹⁰ Eckhard Nordhofen, »Kaj je čas?,« *Nova revija* 17 (1998), št. 190–192: 231.

¹¹ Josip Osti, »O pripovedni poetiki in intelektualni etiki Mirka Kovača,« *Nova revija* 18 (1999), št. 207–208: 126.

¹² Ivan Urbančič, »O razlaganju terorizma,« *Nova revija* 20 (2001), št. 236: 1.

tej zadevi.¹³ Ne bi rad, da bi bilo besedilo le še ena različica preračunljivega mišljenja, češ da je z ustvarjalno integritetnostjo v širši prostor – če je to ena od klasičnih predstav o identiteti – mogoče pozabiti na potrebo po refleksiji skupne zgodovine in s tem različne konotacije identitete pripraviti do tega, da bi postale nesamoumevne, ter se premakniti k poslušajočemu razmišljanju. Finski arhitekt Juhani Pallasmaa ima za svetovalca slepega človeka, ki prostor posluša.¹⁴

Skrb v članku je namenjena rdeči niti, najdeni v pogovoru Nika Grafenauerja z Alešem Debeljakom,¹⁵ in sicer da je identiteta povezana s poetičnim življenjem in poetičnostjo življenja. Čeprav A. Debeljak v pogovoru misli dobesečno na pesništvo, umetniško govorico, estetsko navdušenje nad možnostjo, da z jezikom deli izkušnjo z drugim človekom, nad besedo kot bistvom človeškosti, je s poetičnostjo mišljen tudi pogovor s samim seboj v obdobjih, v katerih je posameznik izčrpal vse zaloge in se mora znova vprašati, kdo je, se znova podati na pot iskanja, kar potrebuje. Salman Rushdie to imenuje »spiritualno«. »Potrebujejo nekaj vzvišenega. Če ne verjameš v Boga, moraš od časa do časa še vedno čutiti, da si poveličan in potolažen, in še vedno potrebuješ razlago. In potrebuješ tisto nekaj drugega, kar ti daje vera, potrebuješ družbo, skupnost, občutek, da nekaj deliš z drugimi, skupni jezik, skupno metaforiko, skupni način, kako samega sebe predstaviš drugim. /.../ Vera vse to nudi vsem, ki lahko verjamejo. Če pa ne sprejmeš vere, potem ti vse to manjka in moraš iskati drugje. /.../ Dve največji vprašanji vere, se nanašata na to, od kod izhajamo in kako bomo živeli. /.../ [V]endar me to ne zanima kot razlaga.«¹⁶ V članku to raziskujem s treh vidikov. Najprej z vidika porajanja jezika in porojenega jezika (1), ki potrebuje sebi enakega, s katerim se sporazumeva, in tudi izraža vero v smiselnost jezika, potrebo po veri (2). Tretji vidik je namenjen refleksiji o poetičnosti življenja (3).

¹³ George Orwell, *Živalska farma in Izbrani eseji*, 98.

¹⁴ Pallasmaa, Juhani, *Oči kože: Arhitektura in čuti* (Ljubljana: SH, 2007); Sophia Psarra, *Architecture and narrative* (London: Routledge, 2009).

¹⁵ Niko Grafenauer, »Pogovor z Alešem Debeljakom in Deanom Komelom,« *Nova revija* 20 (2001), št. 236: 112 sl.

¹⁶ Jack, Livings, »Pogovor s Salmanom Rushdiejem,« *Nova revija* 25 (2006), št. 295–296: 198.

I Istovetnost in jezik

Identiteta kot pojem povezuje dve latinski besedi: *id* ali »ono« – ta se je v antropoloških premetankah pojavljala tudi kot vest, kot najbolj »notranji grad«, kot je temu rekla Terezija Avilska,¹⁷ v katerem se človek srečuje s seboj in Bogom, pa tudi kot *superego* ali »nadjaz« z niansami vsiljene avtoritete »resnice«, – ter *ens* ali »bit« oziroma »bistvo« ali »kajstvo« te specifične in obenem splošne stvarnosti. Pojem poskuša zajeti najbolj notranje v človeku in pušča odprta vrata tudi za drugačno zaznavo, da morda ne gre za *kaj*, temveč za *ne-kaj*, za proces. S tem smo že na pragu pojava jezika kot zmesi poetike in etike in prestopamo prag stvariteljske identitete, da vsakdo drži svojo usodo v svojih rokah in da to vedno znova pomeni svojevrsten intelektualni pogum, ko se s pripovedovanjem svoje zgodbe brez izmotavanja sooča z netoleranco okolja. Izgovorjeno je tik pred tem, da najde resnico (kajstvo) stvari, toda v naslednjem hipu se izkaže, da se z izgovorjenim še bolj poudari ena od omejitev intelektualnega razumevanja stvarnosti. Jezik se s tem, ko obstaja in se izraža kot pozornost (do stvarnosti), izraža kot izkušnja omejenosti, izgubljanja predmeta in povezanosti z vsem.

Že George Orwell je bil v zadregi, kako opisati angleški značaj.¹⁸ Zato se ni mogoče čuditi sklepanju Draga Bajta, da je v narodnem značaju nekaj napornega in da je jezik edino, kar »upravičuje našo posebno eksistenco razumljivo«, zlasti če je »edina pot za dojetje lastnega smisla v svetu«.¹⁹ Bajtovo razmišljanje se, podobno kot Bučarjevo,²⁰ vrti okrog ravnanja Draga Dežmana (1821–1889), pozneje Karla Deschmanna, ki je slovenskemu jeziku tajil sposobnost znanstvene govornice. Zagovarjal je mnenje, naj se za znanost uporablja nemščina, slovenščina pa le v osnovni izobrazbi. S politično kariero je trditev še razširil. Ker s tem ni bila povezana samo želja prebiti se v razviti svet, je ideja doživela polom. Ne samo Deschmannova. Za Draga Bajta »vsak jezik manj pomeni, da smo revnejši za eno možnost, da smo za korak dalj od spoznanja same-

¹⁷ Terezija Avilska, *Notranji grad* (Ljubljana: Dužina, 2003).

¹⁸ Orwell, *Živalska farma in izbrani eseji*, 113–141.

¹⁹ Drago Bajt, »Ključni jezika,« *Nova revija* 17 (1998), št. 193: 1.

²⁰ France Bučar, »Narodna istovetnost,« *Nova revija* 17 (1998), št. 190–192: 1–12.

ga sebe in sveta okoli nas«. ²¹ To polemiko je konec prejšnjega stoletja sprožilo vprašanje o smiselnosti prevajanja računalniških programov v narodne jezike, danes pa na primer to, kakšno mesto ima jezik v e-učilnicah in izobraževanju na splošno. Že samo to je dovolj zgovorno, da je naslanjanje na jezik kot potezo narodne identitete naporno. Temu se upirajo humanistične znanosti, jezikoslovje posebej, in tudi zgodovina, literatura, umetnost, tudi če znova in znova začenjajo pri jeziku kot temelju narodne identitete, če ne kar edini diferenci. Toda bolj ko je iskanje specifičnosti naroda, narodne zavesti, domovine (itn.) naporno, bolj se v kontekstu jezika (pripovedi) izoblikuje individualna predzgodovina (nezavedno), v kateri kdo sebe ne prepozna le z vidika medsebojne odvisnosti (odnos mati-otrok), temveč še bolj z vidika ljubečega priznanja *tretjega*, ki ga ljubi in ga sliši prav tako kot mati, ki ljubi tudi mater in se pusti biti ljubljene. Tu ni treba poudarjati, da je jezik ena od temeljnih diferenc, temveč da nastaja iz razmerja, v katerem je to najbolj notranje in najbolj specifično v človeku dojetje v dejanju zaupanja, ki mu ga dajeta sočutna *drugi* in *tretji* oziroma njuna medsebojna ljubezen. Čeprav je z vidika narodne identitete govor o *maternem* jeziku, je za razvoj jezika za dojetje lastne istovetnosti in za zavarovanje najbolj notranjega in individualnega v človeku, t. i. nezavednega (*id*), ključna ljubezen med materjo in očetom, njun pogovor, s katerim zagotavljata, da bo to notranje v otroku rastlo kot individualnost in se že zaznavalo kot individualna predzgodovina. Občutljivost staršev, da ne dajo čutiti, da jim otrok pripada ali da je predmet njihovih vzgojnih vlaganj, usmerjanj ali prepovedi, se onkraj družine razširja na skupnost in snuje pogoje za razvoj jezika, radovednost, ki jo podpira vanj položena vera, da lahko sliši in govori z drugo (ljubljeno) osebo. Svetovni nazor se tako ne oblikuje v smislu klasične metafizike, temveč kot »svet naših izkustev, prirastek sveta«. ²² Eksistencialno razumevanje resničnosti se v psihoanalitičnem jeziku opira na identifikacijo z očetom, toda ne z ojdipskim, ki se pred materjo in otrokom pojavi z zakoni in prepovedmi, temveč z nekom, ki verjame otroku, ga ljubi z ljubeznijo do matere in mu s tem pripoveduje, da je zanj nekdo drugi, s katerim lahko govori.

²¹ Drago Bajt, prav tam.

²² Marian Stala, »Tri poti«, *Nova revija* 14 (1995), št. 156–157: 125.

Julia Kristeva meni, da je jezik primarno izraz vere – pogovora –, da je mogoče vprašati, povedati, se pogovarjati.²³ Ni mišljena religiozna vera, kajti ta je pogosto sama prepojena z ideološkimi elementi do nerazpoznavnosti, temveč smiselnost jezika, v katerem je lahko to religiozno *smiselno*, in nujnost radikalne preobrazbe humanističnih znanosti. K J. Kristevi se še vrnemo.

Jezik ni samo slovnica, pravopis, opredeljevanje stvari in nekakšna oblika vladanja nad njimi, temveč je telesna oblika mišljenja in interakcije z drugim. Preden obstaja širša skupnost, ki se sporazumeva v jeziku – ter z njo apriorni svet vprašanj in trditev, dokazov in zakonov, značilnih za razsvetljenstvo –, se jezik pojavlja kot zaupanje, da je izgovorjeno smiselno. Ne pomeni nečesa, kar je mogoče logično dokazati, temveč kar dela človeka živega, odzivnega. »Nekako tako, kot da bi rekli«, pravi S. Rushdie, »da trditev, da pridejo otroci na svet goli, ne drži, saj so že pred rojstvom obloženi z zgodovino staršev in sveta«, in še, da »sem našel to, kar iščem v literaturi, ... in seveda v ljubeznih.«²⁴ To kaže, da je jezik naprej oseben. Dotaknil se je posameznika kot resnično. V njem ni naučen. V njem hoče biti dober, kot le zmore, in doseči to, kar hoče. Ni naključje, da je to povezano z literaturo.

Dvojnost – da vsak človek potrebuje druge in tako tudi izoblikovano notranjost – kaže, da ji je podlaga »način življenja v nenehni interakciji in toku prilagajanja prilagoditev zavestnega vedénja«, pri čemer se »zavestno [vedénja] ne nanaša na [zavestno] privolitev, temveč ... se pojavlja kot tok med seboj povezanih sprememb brez vsakršne prisile.«²⁵ V primeru [zavestnega] soglasja, ki konstituira jezik, gre za ponovno koordinacijo, torej za koordinacijo koordinacije odnosov in za sposobnost reči »ne«.

Kjerkoli se je pojavil jezik, se ni pojavil kot zakon, kot prepoved, kot podaljšanje vladanja števil ali kot način iskanja soglasja med ljudmi ipd. Prav nasprotno. V takih razmerah izginjajo možnosti za jezik in način porajanja jezika, preslišijo pa se tudi procesi neprisiljenih sprememb v telesu, ki še ne zahtevajo jezika, vendar kot sprememba že potekajo

²³ Julia Kristeva, *This incredible need to believe* (New York: Columbia University Press, 2009).

²⁴ Jack Livings, »Pogovor s Salmanom Rushdiejem,« 196.199.

²⁵ Humberto Maturana in Gerda Verden-Zöllner, *The origin of humanness in the biology of love* (Exeter: Imprint Academic, 2008), 30.

in se potem kot jezik pojavljajo kot ključno znamenje posameznikove identitete. Slovnice in pravopisi lahko ščitijo strokovni jezik, v katerem se prepletajo lokalni in narodni jeziki z mednarodnim področjem, medtem pa je jezik kot pojav bistveno globlji interaktivni in smiselni proces med ljudmi, ki so sposobni z besedo označiti geste, glasove in znamenja interakcije. O nalogah jezikoslovcev, kako izdelati model jezikovnega pouka, da bodo ljudi vzgajali za ljubitelje jezika,²⁶ ni mogoče razmišljati brez interaktivne komponente, smiselnosti jezika, ki poleg enakosti obeh (vseh) udeleženi v pogovoru in njuni (njihovi) udeležbi v posledici, stvari opravljata(jo) skupaj, še preden se tega zavedata(jo) in tudi po tem, ko sodelovanje potrjujeta(jo) zavestno. Jezik se tako kaže kot odprtost vseh udeleženi za nove oblike skupnega življenja.

Gerda Verden-Zöllner se je kot vzgojiteljica na nemških tleh po drugi svetovni vojni soočala z jezikovno nerazvitostjo pri otrocih, ki so ostali brez enega od staršev ali obeh. Javne službe so jih pogosto obravnavale kot razvojno zaostale, ona pa je ugotovila, da je tem otrokom še pred jezikom manjkala osnovna telesna (čustvena) interakcija, ki prilagaja organe glede na zaznavno možnost ter zaupno bližino in varnost, jezikovna interakcija pa jo le dopolni. Človek kot *homo sapiens amans* je bil motiv njenega sodelovanja s Humbertom Maturano, rezultat njunega sodelovanja pa je knjiga *Izvor človeškosti v biologiji ljubezni*. Identiteta človeka kot ljubečega bitja je sistemsko, ne le strukturno vprašanje, dokler traja biološki in kulturni tok take relacijske dinamike, ki vzpostavlja tako telo in tak način življenja, ki omogoča ohranjanje tega procesa. Jezik je smiselni vidik načina življenja, ki ohranja način življenja in je prisoten v vsakem neprisiljenem razmerju. Na tej točki je podobnosti povezav, vse od telesnih naprej, bistvena in iz njih je že mogoče razbrati stopnjo njihovega poduhovljenja v jeziku. Jezikovno izražanje je bistveno povezano z ohranjanjem načina življenja v sočutju in čustvovanju, ki omogočata živeti v prostoru spontanega sodelovanja, skrbi in igre. Če ta izkušnja, v kateri se dobesedno poraja *materni* jezik, ni motena, se pokaže, koliko so svoboda, ljubeča enakost in vzajemna sprejetost ipd. tudi pogoji civilizacije, ne pa njeni rezultati. Zaradi tega razmerja se ni mogoče zanašati na strategije obvladovanja in ohranjanja jezika

²⁶ Drago Bajt, »Ključni jezika,« 9.

z mirnimi intelektualnimi sredstvi, zlasti ne tam, kjer je tarnanje nad majhnostjo jezika pogostejše, kjer strašijo razprave o terminološki nujnosti globalne znanosti, kjer se nevarnosti evropskih in svetovnih tokov loteva malodušje ali kjer je družba obtičala zaradi poenostavljanja človekove duhovne razsežnosti, »vzpostavljanja celote ali težnje po njej«. ²⁷

2 Neverjetna potreba po verovanju

Preden se lotim pojava vere kot »neverjetne potrebe« pri Julii Kristevi, naj pojasnim svoj pogled na razliko med religiozno vero in predreligiozno vero, ki je ta »neverjetna potreba«. Vera se pojavi, ko komu v jedru srca kaj zazveni resnično in neizpodbitno, ga navduši in vodi k dejanjem ljubezni, ki ga potrdijo kot osebnost. Prav tako kot to zavedanje, da se ga dotika nekaj neizpodbitno resničnega, je pomembno dejstvo, da se to dogaja v negotovem svetu, v katerem lahko človekove odločitve sprožijo proces brez povratka (Arendt, 1958, 231). Vera ni sposobnost imeti kaj za resnično, temveč je zaznava resničnega, ki koga nagovarja v njegovi singularnosti. V nasprotju z religiozno vero, ki se tudi opredeljuje kot dar, vendar kot dar, ki je potreben za sprejetje *predmeta* vere, nečesa *božjega*, se predreligiozna vera nanaša na izkušnjo singularnosti tukaj in zdaj. To je izkušnja jezika, ki presega parcialne identitete (etnične, nacionalne, religiozne, ideološke itn.) in predvideva odraslega odgovornega človeka. Čeprav je mogoče prezgodaj o tem govoriti pri otroku v zgodnji mladosti, pa je otrokova izkušnja telesne bližine z materjo, ki ga nagovarja in se obenem pogovarja z očetom/možem v ljubezni, pravzaprav že izoblikovana želja, da bi bil dejavneje udeležen pri njenem oblikovanju. Bistvo te izkušnje se lahko pozneje vidi kot zvestoba samemu sebi v dejanjih, izvirno pa gre za porajanje singularnosti pri otroku, ki s pomočjo besed »sodeluje« pri prilagoditvi organov, potrebnih za govor, da lahko izrazijo to *resnično*. To pa je tudi pobožnost v religioznem smislu.

Kot se identiteta izraža z inteligentnostjo jezika – branjem navznoter –, se v delu Julie Kristeve *Ta neverjetna potreba po verovanju* ta izraža tudi

²⁷ Marian Stala, »Tri poti,« 124.

z inteligentnostjo vere. Takoj na začetku pove,²⁸ da ne misli razpravljati o ne- ali predreligiozni veri, temveč o pojavu vere v jeziku in jezika v veri, v kateri so vključene druge oblike verovanja, tudi religioznega in ne nazadnje tudi psihoanalitičnega, ko pacient v procesu rehabilitacije (poskuša) verbalizira(ti) svoje nezavedno v veri, da je to *treba povedati* v odnosu. Gre tako rekoč za naravno vero, kot je rekel B. Pascal, češ da je »v naravi duha, da verjame«, podobno kot je »v naravi volje, da ljubi«.²⁹ Preplet naravne vere in jezika (pripovedi) se nanaša na resnično, kar si nihče ne more prisvojiti, temveč ga to resnično prevzame in pokaže, kaj pomeni biti živ. Pokaže mu, da je zaznava resničnega človekova najgloblja potreba, brez katere vse drugo nič ne velja. Pokonci ga drži *to resnično na nepojasnen način* (Avguštinov *Credo quia absurdum*). Kristeva se v prepoznanju človeške izkušnje – ki je ta »imeti-nekaj-za-resnično« na nepojmljiv način v sedanjem času³⁰ – ne spušča v kritiko drugih oblik verovanja, ki imajo vero (ali potrebo po veri) za nekakšen predmet spoznanja, niti ne v instrumentalizacijo jezika, kot jo pozna znanost v odnosu do stvari. Zanima jo razmerje med vero (potrebo po veri) in jezikom po tem, ko kdo v sebi odkrije brezinteresno jedro kot radikalno omejevanje razlogov preračunljive zavesti, da bi se z najdenim resničnim zadovoljil.

Kaj je to *najdeno resnično*, pri čemer je bila vera že udeležena in ki zdaj kaže na vero kot temeljno potrebo? Zaman je vpraševati, kako bi lahko to postalo predmet spoznanja in morda celo nekaj dokazljivega. Ne gre niti za prisilo, niti za izbiro, niti za razvojni korak, niti za usodo, temveč za temelj človekove avtonomije – za »bogopodobnost«, če to poskusimo izraziti z vidika judovsko-krščanskega izročila. To je lahko le tisto drugačno, ki vsakega posameznika dela drugačnega, je vsakemu posamezniku dostopno v vsakem trenutku in ga usposablja govoriti z drugim kot s seboj ter mu s tem posreduje smisel te drugačnosti,³¹ namreč *resničnost* drugačnosti. To najbolj notranje ni niti *neznano* niti *avtoritarno* in ne potrebuje nikakršne diskurzivne obravnave. Morda

²⁸ Julia Kristeva, *This incredible need to believe*, 4 sl.

²⁹ Blaise Pascal, *Misli* (Celje: Mohorjeva družba, 1980), št. 81.

³⁰ Francisco Varela, »Present-Time consciousness,« *Journal of Consciousness Studies*, 6 (1999), zv. 2: 111–140.

³¹ Julia Kristeva, *Strangers to ourselves* (New York: Columbia University Press, 1991), 41–67.

zadošča, da je to v ozadju vsake oblike zavedanja, zlasti v sočutju in gostoljubju.

Kljub pomembnosti kulturnih, religioznih, političnih in drugih predpostavk o avtoriteti notranje izkušnje in fenomenologiji osebe kot *govorečega subjekta* pa izgovorjena ali neizgovorjena izkušnja v rokah »interpreta« ni predmet, ki bi ga on ali njegovi instrumenti razlagali na osnovi temeljnih znanj, ki dovoljujejo tehtanje, sodbe, pripisane pomenne itn. Nič ni izkušnji bolj tujega kot izpoved, ki bi po tem, ko je bila izrečena, postala predmet z namenom adaptacije v okolju, prevzemanja njegovih značilnosti ali spreminjanja posameznikove zaznave samega sebe.

J. Kristeva ima interakcijo med jezikom in vero za inteligentnost življenja, ki vse »bere navznoter« in tako odpira pot k jeziku, ki še ni orodje za raziskovanje neznanega, temveč pot, ki združuje telo in duha na nekakšen poročni način, da med njima vzpostavi popolno enakost, kot je to v domišljiji. To dovoljuje misliti, kako narazen sta si lahko telo in duh, vendar pa je na drugi strani identiteta tega razmerja prav v tem, da si priznata medsebojno »odvisnost«, to je raznorodnost, ki ju ločuje. Na veliko širšem območju *Evrope* je to podobno, kot če bi govorili o popolni enakosti domačinov in tujcev v kateri od držav. Bolj ko je to nepredstavljivo, potrebneje je, da to postane predmet želje, kot je bila na neki način opisana potreba po veri. »Brezmejnost ljubezni nam pusti boljše razumeti, zakaj ... ljubezen ni odvisna od recipročnosti in zakaj je ni mogoče razumeti kot nečesa, podobnega dolgu, odvisnosti ali hvaležnosti.«³²

Ključni vidik *neverjetne potrebe po veri* je, da ne nadomesti fizične vezi, temveč ji da značaj radostne gotovosti, brez simbiotične odvisnosti. Julia Kristeva je knjigo, napisano kot intervju, pisala po nemirih v francoskih mestih leta 2005 in pozneje, motiviranih z obupom mladih imigrantov brez prihodnosti. Ni šlo le za neuspele poskuse njihove integracije v francosko družbo, temveč še prej za »zanikanje predreligiozne in predpolitične potrebe po verovanju v sekulariziranih področjih znanja in ideologij«³³ (Kristeva, 2009, 23). Vse večjo moč religij in verske

³² Julia Kristeva, *Strangers to ourselves*, 85.

³³ Julia Kristeva, *This incredible need to believe*, 23.

vernosti (nestrpnosti) je Kristeva tedaj videla v dejstvu, da je (tudi humanistično) znanje prehitelo telo in njegovo dotedanjo simbolno avtoriteto smisla ter ga zaklenilo v njegove preozke pomene. Pomembno pa je, da se človek s predreligiozno potrebo po veri sooča z drugimi oblikami »vere« – zlasti tudi z religiozno vero in zanjo značilnim predmetom verovanja –, ki ga lahko silijo v mrtve rokave sekulariziranih družb in so nesposobne vzpostaviti kakršnokoli simbolno avtoriteto. Ta nesposobnost si v območju religiozne vere in tudi v sekularizirani družbi pomaga s predmeti vere, ki zaobidejo pogoje doživljanja subjektivne avtonomije telesa in telesnosti ter individualnosti. Prizadeti so zlasti mladostniki, ki zlasti prek prebujanja spolnosti čutijo še bolj kot ljudje v drugih obdobjih življenja, kako kruto je bila žrtvovana potreba po veri in kakšen je obraz sekularizirane družbe, ki mladim odreka izražanje te potrebe, kajti »[m]ladostnik ni laboratorijski znanstvenik, temveč vernik«³⁴ oziroma nekdo, ki veruje v odnos s predmetom svoje vere in trpi, če mu je to onemogočeno. Ker je interpretativni ključ pri J. Kristevi psihoanalitičen, je mogoče čutiti nezadovoljstvo, da je psihoanaliza spregledala prehode med otroštvom in mladostjo ter mladostjo in odraslostjo ter t. i. duševne stiske teh prehodov identificirala in zdravila z vidika idealov, ki jih je postavila sama in ki niso vključevali druge ljubljene osebe oziroma pojava smisla, za katerega je vredno živeti. Pomoč – z idealom pripovedi – je vključevala le terapevta, ki naj bi stabiliziral pacienta kot posameznika. V nasprotju s pričakovanjem pa ta pomoč ni prinašala ozdravitve, temveč je botrovala defenzivni eksploziji govora in dejanj, tipični pasivni identiteti, ki je kazala na posledice profesionalnih, politično in religiozno korektnih idealov.

Sodobna družba je po mnenju J. Kristeve prepojena z ideali brez simbolne avtoritete. Ponujajo se kot nadomestila idealov in so povod za nesporazume, govorjenje brez prepričanja, da povedano kaj pomeni – blebetanje, kar je značilna poteza krize civilizacije –, ter postajajo poglaviti spremljevalci prestopniškega vedênja, ne le besednega ustrahovanja drugih in uporabe nasilja zoper druge, temveč zlasti absurdnega kršenja medčloveških vezi, značilnega za racionalistični humanizem, in pesimizma zaradi svoje prihodnosti. »Menim, da delinkventnost ,mla-

³⁴ Julia Kristeva, prav tam, 14.

dih brez možnosti³⁵ razkriva globljo obliko nihilizma, fazo nihilizma, ki pride potem, po storjenem dejanju, in gre globlje od ‚trka religij‘.³⁵ Po mnenju J. Kristeve so religije odpovedale pri oblikovanju identitete na točki, na kateri so namesto oprijemljivih, smiselnih in brezpogojno zavezujočih idealov ponudile *božje* kot predmet, sicer duhovni, toda spremenjen v vrednoto (dobro), o kateri ni mogoče govoriti. Vero so priklenile na dobrine, pripadnost in lojalnost. Namesto da bi omogočale prostor za razmišljanje, so se tega prostora polastile in ga zadušile. Podobno se je človeku izneveril že razsvetljenski humanizem, ki je temeljil na podobi človeka brez telesa in bil zavezan utopičnemu bratstvu. J. Kristeva vidi nenormativni avtoriteti predreligiozne vere kal človeške singularnosti že v predjzikovnem obdobju, in sicer v pogovoru (izpovedi, *professio*) med starši. Otroku daje možnost za izvirno izkušnjo sedanjega prostora in časa.³⁶ Potreba po veri se v življenju kaže kot utelešen spomin na izkušnjo popolne gotovosti, tudi čutne, da je to mogoče *povedati*. Singularnost (individualnost) posameznika sovpada s sposobnostjo biti priča samemu sebi na osnovi te izkušnje, ki je bila kot taka prepoznana že v predjzikovnem obdobju in se pozneje pojavlja ob priložnostih, kot je dejanje »genija«³⁷ oziroma izkušnja »prvega človeka«.³⁸ Človek lahko govori (z drugim), kadar vidi smisel povezanosti med seboj in položajem, v katerem živi. Čeprav je Kristeva kritična do religij in religiozne vere, ni presenetljivo, da vidi v predreligiozni potrebi po veri nov potencial za religije, in sicer ne v smislu utemeljevanja, temveč kolikor lahko religija prebudi potrebo po veri.³⁹

3 Vita activa ali poetičnost življenja

Hannah Arendt je uvod v poglavje o človeškem dejanju začela s to Dantejevo mislijo: »Tisto prvo, kar namerava storiti človek v vsakem dejanju (*action*), naj ravna po naravni nujnosti ali svobodno, je razkritje

³⁵ Julia Kristeva, prav tam, 22.

³⁶ Francisco Varela, »Present-Time consciousness.«

³⁷ Julia Kristeva, prav tam, 28–32.

³⁸ Albert Camus, *Prvi človek* (Ljubljana: Nova revija, 2002).

³⁹ Julia Kristeva, prav tam, 30.

njegove podobe. Zato vsak človek, kolikor je dejaven, dela z veseljem; kajti glede na to, da je to vse, kar si želi njegovo bitje, in da je v vsakem dejanju njegovo bitje na neki način okrepljeno, je veselje nekako nujna posledica ...⁴⁰ Tudi H. Arendt vidi izvирnost dejanja najprej v jeziku, kajti izvирnost nepogojenega dejanja je v tem, da ga spremlja pripoved. V jeziku se izraža dvojnost človeške identitete, enakost in različnost med ljudmi. Če ne bi bili enaki, se ne bi mogli sporazumevati med seboj, in če ne bi bili različni, si ne bi imeli česa povedati. Različnost je globlja od drugosti/drugačnosti, kajti nič ne bi mogli povedati, če ne bi tega z govorjenjem razlikovali od drugega. Podobno velja za dejanje (*action, poíema*): »Biti dejaven v najbolj splošnem pomenu besede pomeni prevzeti pobudo, začeti ...« Potem je H. Arendt glede razkrivanja lastne podobe še natančnejša: »Ni začetek nečesa, ampak nekoga, ki je ta začetek«;⁴¹ pri tem namiguje, da se je s pojavom človeka (jezika) simultano pojavila svoboda. Z drugimi besedami: v naravi začetka je, da ga ni mogoče pričakovati glede na to, kar se je zgodilo v preteklosti, ker ni posledica in nima vzroka. To je natančna definicija singularnosti, identitete, ki se nanaša na nekaj novega, kar je bilo do zdaj neskončno neverjetno. Da bi natančneje opredelila svoje videnje človekove singularnosti, ne le individualnosti, je skovala pojma *plurality* in *natalitiy*. Z njima je izražala dvojnost identitete (*plurality*) ter tudi aktualizacijo človeškosti (*natalitiy*) v besedi in dejanju.

V Kocbekovi pesmi *Molitev* je mogoče zaznati, da je poezija veliko več kot estetika ali okras polic in da gre pri njej za »laboratorij novih oblik humanizma«. ⁴² Umetniki besede, ki spremljajo človeka, s svojo izrazno iskrenostjo ne razkrinkavajo le problem sodobnega tehnološkega in ideološkega zavajanja, temveč spodbujajo k pogumnejšim oblikam participacije v svetu v smislu *cogito ergo amo*. Tako je Albert Camus zasnoval svoj roman *Prvi človek*. Prevajalec Michael Scammell je Kocbekovo poezijo primerjal s Prešernovo, ko je rekel, da je Slovenija »prek Kocbeka ... preživela vse, kar se ji je zgodilo v modernem času. Tako ga vsaj jaz razumem. Njegovo življenje in njegovo delo dajeta glas tistemu,

⁴⁰ Hannah Arendt, *The human condition* (Čikago, Chicago University Press, 1958), 175.

⁴¹ Hannah Arendt, prav tam, 177.

⁴² Julia Kristeva, prav tam, 28.

kar je najboljšega v slovenskem življenju in kulturi. Da ne bi bilo nespo- razuma. Seveda bi brez tega glasu Slovenija vseeno eksistirala, vendar to ne bi bilo isto. Zaradi Kocbeka ima Slovenija svojevrstno merilo, po katerem se lahko ravna, zaradi njega je slovensko preživetje drugačno«. ⁴³ Ko Marian Stala govori o esejistiki Adama Zagajewskega, navaja, da bi morala literatura »izpovedovati v imenu doživetega bivanja in prevzeti oblast nad svetom čustev« ter »oživiti čut za spontano«. Prav tako, da »obstajata dve vrsti pesniških spoznanj. Prva poteka v območju izraznih sredstev /.../. Druga temelji na za poezijo novem elementu, na prisvajanju nove družbene, politične ali moralne stvarnosti« in obenem na napovedovanju ozdravljenja. ⁴⁴ Dejanje in beseda sta si tu popolnoma blizu.

Nobenega zares človeškega dejanja ni, ki ne bi vsebovalo odgovora na vprašanje, kdo si ti, ki to delaš. Ni nenavadno, de je večina zares človeških dejanj izvršena v načinu besede, govora. Aleš Debeljak pravi o poetičnem življenju: »Še pred letom dni (intervju je nastal jeseni leta 2001) bi ob podobnem vprašanju kar vrelo iz mene o odgovornosti javnih intelektualcev, da komentirajo zadeve skupnega pomena, da so nenehno navzoči v areni življenja, da prispevajo k iskanju soglasja o temeljnih vezeh tega kolektiva in kritični uveljavitvi univerzalnih razsvetljenskih standardov obnašanja in mišljenja, /.../ da ne popuščajo glede definicije svojega hrepenenja; danes pa me, mea culpa, zanima predvsem to poslednje. Tudi zato, ker se mi zdi, da premislek o poslednjih pogojih biti pravzaprav v nekem resničnostnem smislu ni vezan na socialne, historične in politične premike, ampak ima opraviti z vstopom v lirično oziroma umetniško govorico, ki lahko izrazi skrajna stanja, kakršna se racionalnemu diskurzu znanosti upirajo, za katero pa tako ali tako vemo, da ,drobne pesmi malokdo poslušá, čeprav se brez njih upeha naša duša«. ⁴⁵ Nato ga zaskrbi, da je iskanje ljubezni do resnice v poeziji morda že stvar preživetega »slovenskega kulturnega sindroma«. Debeljakovo razmišljanje je lahko povezano z njegovo osebno *krizo štiri-ridesetih*, ki v osebнем življenju končuje zgodovinsko pripoved o okvi-

⁴³ Alenka Puhar, »Pogovor z Michaelom Scammellom,« *Nova revija* 8 (1989), št. 83–84: 387.

⁴⁴ Marian Stala, prav tam, 125.

⁴⁵ Niko Grafenauer, »Pogovor z Alešem Debeljakom in Deanom Komelom,« 112–114.

rih realizacije bolj polne biti v širokem svetu, državi, družbi, narodu, generaciji itn., vendar se v smislu »Kdo sem?« odpira kompleksnemu pojmu različnosti kot pravici in legitimaciji samospoštovanja,⁴⁶ v širšem smislu pa se njegovo vpraševanje o možnosti poetičnega življenja zapira, medtem ko se odpira k drugim, »Kdo sem jaz sam (ali) skupaj z drugimi?«, in k vse jasnejši zavesti ter upravičenemu dvomu v utemeljitvene okvire (slovenske) državnosti in družbenosti, dokler jih bosta bremenila nasilje in zločin, skrivana in opravičevana s »svetim« in etnocentrizmi vseh vrst.

Prelom na tem prizorišču sovpada s porazom vrednot modernizma v šestdesetih letih 20. stoletja. H. Arendt je ta prelom povezala tudi z izstrelitvijo prvega satelita v vesolje (1957), s knjigo *Pogoj človeškega* pa je že pisala uvod v študijo o totalitarizmu kot cilju racionalnega humanizma, ki je dosledno in radikalno zanimal avtoriteto novih začetkov, ter s tem tudi glede na svoja poznejša dela videla pomen »besede, ki je bila v začetku pri Bogu in je vse po njej nastalo« (prim. Jn 1,1–3). Postmoderani – kot je navada imenovati to obdobje⁴⁷ – ni šlo za rešitev problemov v širokem svetu, državi, družbi, narodu, na »generacijski« ravni ali podobno. Šele v šestdesetih letih 20. stoletja je postala glavni označevalnik dobe tudi kot radikalna kritika identitete, ki jo je posameznik gradil na družbi (itn.). Prehodi k drugemu mišljenju oziroma docela drugačnemu razmišljanju pa, razen s ponekod vpeljanimi izboljšavami in dopolnitvami, niso dosegli ničesar. Dotedanje računajoče mišljenja, ki se še zdaleč ni upehalo, je namreč pokazalo na nujnost nove vrste temeljnega odnosa med ljudmi in človeka z naravo.

Prav tako je jasno, da »te spremembe ni mogoče preprosto *napraviti*«. ⁴⁸ Dosedanje prizadevanje ima le pripravljalni značaj za novo miselnost, ki bo sovpadla s tem, kar pomeni *biti človek*, roditi se kot človek. Misleci, ki so prišli do tega praga, na primer H. Arendt, C. Milosz, V. S. Solovjov in številni drugi, ne dajejo navodil niti glede pripravljalnega značaja

⁴⁶ Prim. Jörn Rüsen, »Etnocentrizem in interkulturalna komunikacija«, *Nova revija* 19 (2000), št. 219–220, Ampak, 19–27.

⁴⁷ Rok Svetlič, »Wolfgang Welsch – filozof postmoderne«, *Nova revija* 20 (2001), št. 234–235: 195–206.

⁴⁸ Wolfgang Welsch, »Martin Heidegger ali kritika uma kot kritika metafizike«, *Nova revija*, 20 (2001), št. 234–235: 191.

sedanjega načina razmišljanja, ker ima kriza opraviti »z glodajočim spoznanjem, da so individualni glasovi kritične imaginacije najbrž najbolj pomembni /.../ za možnost iskanja razodetja smisla in polnokrvnega življenja ...«⁴⁹

S poetičnostjo življenja se vključimo v svet, vključitev pa je podobna »drugemu rojstvu«.⁵⁰ Z njim se samo potrdi golo dejstvo našega izvirnega telesnega obstoja. Vključitev ni nujna, ni prisiljena niti ni obremenjena s koristmi. Njen izvir je rojenost kot taka, njen cilj pa je razkritje singularnosti. Človeško dejanje postane znano šele s tem razkritjem, ki je sicer povezano s tveganjem – saj se ne ve, komu vse je bilo razkrito –, toda to je obenem ključni vidik čuta za skupnost, ki ga poraja.

Sklep

Spomeniki neznanemu vojaku (po obeh svetovnih vojnah) pričajo, da še vedno obstaja želja po čaščenju in najdenju *nekoga*, vendar pa ne morejo skriti frustracije te želje in zavračanja kogarkoli, da bi se podpisal pod dejanja, ki jih ti spomeniki proslavljajo. Danes je teh, ki bi si želeli imeti tak spomenik, nedvomno manj, vendar pa bi se bilo ob njih dobro spomniti na tiste neznane, ki jih je za neznane napravila vojna, pa ne zaradi njihovih dosežkov, temveč zaradi njihovega dostojanstva.⁵¹ S to ironično omembo spomenika neznanemu vojaku je H. Arendt pravzaprav poudarila, da so vse opredelitve človeka že interpretacije, da prav interpretacija izključuje načelo »drugega rojstva« in da prav spomenik neznanemu vojaku kaže na iluzijo družbene identitete, prve od številnih frustracij, ki ljudem niso vzele le čuta za skupnost, temveč so jih tudi pahnile v vloge, v katerih je vsaka beseda izgubila pomen.

Prepredenost singularnosti s čutom za skupnost je znamenje zgodovinske priložnosti, vredne krize civilizacije, priložnosti, da tako besede kot dejanja, povezana z realnim svetom, privrejo na dan iz živega organizma, telesa. To lahko stori in razume le *živ* človek. Ena od temeljnih napak pri konceptu identitete, ki presega individualno (singularno), je

⁴⁹ Niko Grafenauer, »Pogovor z Alešem Debeljakom in Deanom Komelom,« 112.

⁵⁰ Hannah Arendt, *The human condition*, 176.

⁵¹ Hannah Arendt, prav tam, 181.

slepota za neizogibnost razkritja osebe kot edinstvene osebe skupaj z njeno telesnostjo (povezanostjo s svetom). Zaradi tega velja spomniti na prepričanje V. S. Solovjova, »da je filozofija v smislu abstraktnega, *izključno* teoretičnega spoznanja dokončala svoj razvoj in nepreklicno stopila v svet minulega«, in da se to njegovo prepričanje »razlikuje od navadnega negativnega odnosa do filozofije, ki se sistematično izraža v t. i. pozitivizmu« (Solovjov, 2000, 205).⁵² Tema je pomembna ne le zaradi nenehno se porajajočih razprav na račun evropske identitete⁵³ (Albrecht, 1991; Vattimo, 1991; Salman, 1993; Rován, 2000; Kolakowski, 1995) ter tudi nacionalnih in še ožjih identitet, ki so obremenjene s pasivno vlogo (Milosz, 1999, 165),⁵⁴ godrnjanjem, kot da bi se lahko človeku tako oprostilo, da mu v dejanju ali besedi ni treba razkriti svojega obraza. Vendar pa je bilo zaradi konceptov »središča« in »obrobja« velikokrat mogoče slišati, da je razlaganje ustvarjalnosti »s pokrajino, raso, neulovljivim duhom naroda, družbeno strukturo itd.« večinoma neuspešno. »Vsekakor je stereotip središča in obrobja močno zakodiran v glavah prebivalcev Zahodne Evrope in ni niti moralno ravnodušen niti nedolžen.« (Milosz, 1999, 177).⁵⁵

B i b l i o g r a f i j a

1. Albrecht, Clemens. »Evropa – enotnost kulture, družbe ali civilizacije.« *Nova revija* 10, št. 116 (1991): 1546–1547.
2. Arendt, Hannah. *The human condition*. Čikago: Chicago University Press, 1958.
3. Arendt, Hannah. *Responsibility and judgment*. New York: Schocken Books, 2003.

⁵² Vladimir Sergejevič Solovjov, »Križa zahodne filozofije,« *Nova revija* 19 (2000), št. 216–217: 205–219.

⁵³ Clemens Albrecht, »Evropa – enotnost kulture, družbe ali civilizacije,« *Nova revija* 10 (1991), št. 116: 1546–1547; Gianni Vattimo, »Evropa identitet,« *Nova revija* 10 (1991), št. 116: 1549–1554; Harrie Salman, »Identiteta Srednjeevropčca,« *Nova revija* 11 (1992), št. 123–124: 877–881; Joseph Rován, »Evropa domovin ali evropska nacija?,« *Nova revija* (1992), št. 123–124: 882–888; Leżsek Kolakowski, »Iskanje barbara,« *Nova revija* 14 (1995), št. 156–157: 160–171.

⁵⁴ Czesław Miłosz, »Drugi abecednik,« *Nova revija* 18 (1999), št. 206–207: 165.

⁵⁵ Czesław Miłosz, prav tam, 177.

4. Bajt, Drago. »Ključni jezika.« *Nova revija* 17, št. 193 (1998): 1–10.
5. Bonhoeffer, Dietrich. *Odgovornost in svoboda*. Celje: Mohorjeva družba, 2003.
6. Bučar, France. »Narodna istovetnost.« *Nova revija* 17, št. 190–193 (1998): 1–12.
7. Camus, Albert. *Prvi človek*. Ljubljana: Nova revija, 2002.
8. Grafenauer, Niko. »Pogovor z Alešem Debeljakom in Deanom Komelom.« *Nova revija* 20, št. 236 (2001): 112–141.
9. Kolakowski, Leszek. »Iskanje barbara.« *Nova revija* 14, št. 156–157 (1995): 160–171.
10. Kristeva, Julia. *Strangers to ourselves*. New York: Columbia University Press, 1991.
11. Kristeva, Julia. *This incredible need to believe*. New York: Columbia University Press, 2009.
12. Livings, Jack. »Pogovor s Salmanom Rushdiejem.« *Nova revija* 25, št. 295–296 (2006): 184–205.
13. Maturana, Humberto, in Gerda Verden-Zöllner. *The origin of humanness in the biology of love*. Exeter: Imprint Academic, 2008.
14. Milosz, Czesław. »Drugi abecednik.« *Nova revija* 18, št. 206–207 (1999): 163–177.
15. Mlinar, Anton. »Svoboda na 'robu': Kaj ima Dietrich Bonhoeffer povedati o svobodi?« *Phainomena* 20, št. 76–77–78 (2001): 103–115.
16. Nordhofen, Eckhard. »Kaj je čas?« *Nova revija*, 17, št. 190–192 (1998): 231–239.
17. Orwell, George. *Živalska farma in izbrani eseji*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 2001.
18. Josip Osti, »Literatura kot domovina.« *Nova revija* 14, št. 163–164 (1995): *Ampak*, 35–38.
19. Osti, Josip. »O pripovedni poetiki in intelektualni etiki Mirka Kovača.« *Nova revija* 18, št. 207–208 (1999): 124–133.
20. Pallasmaa, Juhani. *Oči kože: Arhitektura in čuti*. Ljubljana: SH, 2007.
21. Pallasmaa, Juhani. *The embodied image*. Chichester: Wiley, 2011.
22. Psarra, Sophia. *Architecture and narrative*. London: Routledge, 2009.
23. Puhar, Alenka. »Pogovor z Michaelom Scammellom.« *Nova revija* 8, št. 83–84 (1989): 381–393.
24. Rovan, Joseph. »Evropa domovin ali evropska nacija?« *Nova revija* 11, št. 123–124 (1992): 882–888.
25. Rösen, Jörn. »Etnocentrizem in interkulturalna komunikacija.« *Nova revija* 19, št. 219–220 (2000), *Ampak*: 19–27.
26. Salman, Harrie. »Identiteta Srednjeevropejca.« *Nova revija* 11, št. 123–124 (1992): 877–881.

27. Solovjov, Vladimir Sergejevič. »Križa zahodne filozofije.« *Nova revija* 19, št. 216–217 (2000): 205–219.
28. Stala, Marian. »Tri poti.« *Nova revija* 14, št. 156–157 (1995): 124–131.
29. Svetlič, Rok. »Wolfgang Welsch – filozof postmoderne.« *Nova revija* 20, št. 234–235 (2001): 195–206.
30. Terezija Avilska. *Notranji grad*. Ljubljana: Dužina, 2003.
31. Urbančič, Ivan. »O razlaganju terorizma.« *Nova revija* 20, št. 236 (2001): 1–25.
32. Varela, Francisco. »Present-Time consciousness.« *Journal of Consciousness Studies* 6, zv. 2 (1999): 111–140.
33. Vattimo, Gianni. »Evropa identitet.« *Nova revija* 10, št. 116 (1991): 1549–1554.
34. Welsch, Wolfgang. »Martin Heidegger ali kritika uma kot kritika metafizike.« *Nova revija* 20, št. 234–235 (2001): 181–194.