

philo
Logos

3

MIŁOSZ • FREUD
KANT • GIRARD
JANKELEVITCH • GUARDINI
ALBERTI • JEVREMOVIĆ

POGOVORNI VEČERI
2007/08

Tiskana izdaja knjige je izšla leta 2009
ISBN 978-961-6519-39-7

philo
Logos
3

POGOVORNI VEČERI
2007/08

Ljubljana
2016

Elektronska knjižna zbirka



e-06

PHILO LOGOS 3

Pogovorni večeri

2005/06

Uvodna beseda *Gorazd Kocijančič in Vid Snoj*
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 Snoj*

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=287576576

ISBN 978-961-7011-03-6 (pdf)

KAZALO

7	Uvodna beseda
9	Koncept pogovornih večerov Philologos
11	Nastopajoči na pogovornih večerih Philologos 2007/08
13	Prvi pogovorni večer <i>Czesław Miłosz: Pričevanje poezije.</i> <i>Šest predavanj o stiskah našega stoletja</i>
15	Izbrani odlomek
23	Pogovor
59	Drugi pogovorni večer <i>Sigmund Freud: Spisi o družbi in religiji</i>
61	Izbrana odlomka
77	Pogovor
111	Tretji pogovorni večer <i>Immanuel Kant: Zgodovinsko-politični spisi</i>
113	Izbrani odlomek
129	Pogovor
165	Četrti pogovorni večer <i>René Girard: Gledam satana, ki kakor blisk pada z neba</i>
167	Izbrana odlomka
171	Pogovor
213	Peti pogovorni večer <i>Vladimir Jankélévitch: Paradoks morale</i>
215	Izbrani odlomek
221	Pogovor

253	Šesti pogovorni večer Romano Guardini: <i>Gospod. Življenje in oseba Jezusa Kristusa</i>
255	Izbrana odlomka
267	Pogovor
313	Sedmi pogovorni večer Leone Battista Alberti: <i>O arhitekturi</i>
315	Izbrani odlomek
323	Pogovor
371	Osmi pogovorni večer Petar Jevremović: <i>Psihoanaliza • Hermenevtika • Cerkveni očetje. Izbrani eseji</i>
373	Izbrani odlomek
381	Pogovor

UVODNA BESEDA

Czesław Miłosz, eden izmed junakov tega zbornika, daje v pesmi *Toda knjige* govoriti njim samim:

»Smo,« so govorile, celo ko so iz njih trgali liste
ali ko je besneči plamen lizal črke.

Koliko trajnejše so od nas, ko se naša krhka toplota
ohlaja skupaj s spominom, se razpršuje, ugaša.

Nasprotje tega »celo ko« je »zlasti tedaj«: čas branja, najprej tihega, potem pa takega, ki skuša svojo bralsko izkušnjo izreči, jo posredovati drugim, jo pred njimi zagovarjati in braniti – ali pa v dialogu prisluhniti drugačnemu razumevanju in pri tem doživeti novo razširitev pomena. Lok prebranega je bil v tretjem pogovornem ciklu *Philologos* spet zelo širok: od cerkvenih očetov do filozofskih klasikov, od renesančnih teoretikov do post-modernih ustvarjalcev. Prav tako so eminentni sogovorniki spet prihajali iz najrazličnejših filozofskih, znanstvenih in umetniških logov ter omogočali polifonijo, ki je pokazala redko kondicijo slovenskega intelektualnega trenutka.

Toda »naša krhka toplota se ohlaja skupaj s spominom«. Za razloček od glasbene poustvarjalnosti je filološka zavezana nasprotovanju svojemu izvorniku, izzivanju izvornika, problematizaciji svoje predloge. Ustvarjalni napon je v njej večji, vendar je tako kot glasbeno poustvarjanje tudi filološki pogovor vezan na čas in trenutek, na minljivost dogodka. Neka izrečena misel je lahko močna in potegne za sabo misli drugih govorcev, lahko doživi repliko ter se v repliki na repliko izostri in še okrepi. Nasprotno gredo nekatere misli, naj bo upravičeno ali ne, mimo, druge zaradi toka pogovora, ki se je obrnil, kratko malo ne pridejo na vrsto, spet drugim – tistim, ki jih sami pri sebi samo vznemirjeno slutimo – pa se sploh ne posreči, da bi se ubesedile. Vsak pogovor je zato,

ker je stvaritev več govorcev, enkratni dogodek. Drugače kot predavanje, ki ga govorec lahko ponavlja z drobnimi prilagoditvami večji ali manjši dovzetnosti občinstva, ob drugi priložnosti gotovo ne bi potekal enako.

Da bi filološki pogovor vsaj za nekaj časa iztrgali času, je pred vami nov zbornik: pogovor, spremenjen v knjigo. Objavljeni »posnetek« naj bi bil, tako kot velja za glasbo, podlaga za to, da dogodek sam postane nekaj skrivnostnega, kar lahko zaživi v novih bralcih, spet postane predmet (ne) strinjanja in pogovora ter tako njim kot sebi omogoči odločnejše in ponosnejše izrekanje tistega »sem«. Če naš čas temu ni naklonjen, recimo s Heglom: toliko slabše zanj.

Urednika vsekakor upava, da je tudi tretji, sklepni Philologos, namenjen knjigam, dobil svoje mesto med knjigami, za katere – spet z Miłozsevimi besedami – velja:

... na policah bodo, dobrega rodu,
rojene iz ljudi, toda tudi iz luči in višav.

*Urednika knjige
Gorazd Kocijančič in Vid Snoj*

V Ljubljani, 21. februarja 2008

KONCEPT POGOVORNIH VEČEROV PHILOGOS

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 izpostavlja: 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 ekspoziitorja, katerima se odzove debatni »zbor«. Ekspoziitorja 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 ekspoziitorjev 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: prispodobo 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 2007/08

Matjaž Črnivec (1970), prevajalec in urednik
Primož Čučnik (1971), pesnik in prevajalec
Mladen Dolar (1951), filozof
Tomaž Erzar (1963), filozof in psihoterapevt
Pavel Fajdiga (1954), prevajalec in filozof
Vladimir Gajšek (1946), pisatelj in pesnik
Tine Hribar (1941), filozof in prevajalec
Romuald Jovan (1932), psihiater
Milica Kač (1953), prevajalka in naravoslovka
Gorazd Kocijančič (1964), filozof
Janez Koman (1951), arhitekt
Janko Kos (1931), literarni zgodovinar in teoretik, filozof
Samo Kutoš (1973), pravnik, filozof in prevajalec
Matjaž Lunaček (1949), psihiater in psihoanalitik
Jožef Muhovič (1954), slikar in likovni teoretik
Boris A. Novak (1953), pesnik, literarni zgodovinar in teoretik, prevajalec
Robert Petkovšek (1965), teolog in filozof
Pavle Rak (1950), pisatelj in prevajalec
Rado Riha (1948), filozof
Vid Snoj (1965), literarni zgodovinar in teoretik, filozof
Jerneja Stoviček (1975), literarna zgodovinarica
Rok Svetlič (1973), filozof
Boris Šinigoj (1962), filozof in prevajalec
Alen Širca (1981), filozof in literarni zgodovinar
Igor Škamperle (1962), sociolog in pisatelj
Borut Škodlar (1969), psihiater in psihoterapevt
Marko Urbanija (1941), knjižničar in prevajalec
Marko Uršič (1951), filozof in pisatelj
Franci Zore (1961), filozof in prevajalec



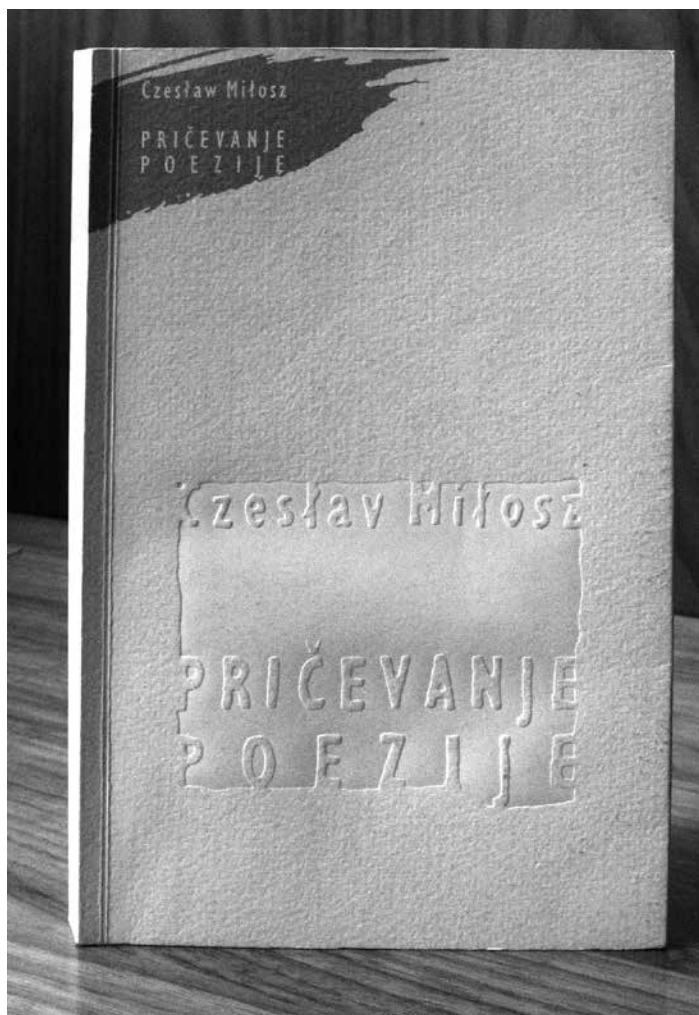


Izhodiščno vprašanje za razpravljanje ob knjigi
Czesława Miłosza
Pričevanje poezije
Šest predavanj o stiskah našega stoletja:

»Ali je možna neeshatološka poezija?«

Uvajalca večera
PRIMOŽ ČUČNIK IN ALEN ŠIRCA

11. oktober 2007



Czesław Miłosz
Pričevanje poezije
Šest predavanj o stiskah našega stoletja
Prevedla in spremno besedo napisala Jana Unuk
Ljubljana: Društvo Apokalipsa, 2006

IZBRANI ODLOMEK

Odkar je bilo napisano *Nekaj besed o pesništvu*, je minilo več kot pol stoletja. Zgodovinski dogodki so potrdili smiselnost diagnoze, ki jo vsebujejo. Kadar nesreča zadene vso skupnost, kot na primer nemška okupacija na Poljskem, je namreč premoščen »prepad med pesnikom in veliko človeško družino« in poezija postane nujno potrebno potrošno blago, kot kruh. Slišim odgovor, da je težko jemati za normo tako izjemno situacijo, kot sta vojna in odporiško gibanje. Toda med nemško okupacijo je v poljski ilegali prišlo do ukinitve pregraj med razredi, in to je bil začetek procesa, ki se je pozneje pod komunistično oblastjo okrepil in posledično ustvaril popolnoma novo družbo, ki se je nenadoma razkrila pogledu Zahoda ob stavki delavcev avgusta 1980 in nastanku Solidarnosti. V tej novi družbi ni nič neobičajnega visoka naklada pesmi, ki v nekaj urah izgine iz knjigarn, briše pa se tudi meja med delavcem in intelektualcem.

Navajam naprej:

Brez vsakih predsodkov, brez najmanjše želje po paradoksu lahko trdimo, da svet že skoraj sto let ni dal niti enega pesnika, se pravi, resničnega pesnika, vrednega, da ga primerjamo s katero izmed tistih širokih rek, ki so bile naklonjene tako tovornim ladijcam kot pozlačenim galejam, ki so v svojih burnih in globokih vodah valile slabše in boljše, toda vedno v gospodovalnem ritmu, vedno v toku, ki nam je istočasno dajal sliko stanovitnosti božanskih stvari in minevanja pokolenj. Kaj je ostalo od parnasovstva in simbolizma? Kaj bo čez dvajset let ostalo od ogromne in prazne pesniške produkcije naših dni?

Bralec teh besed, ki so naperjene proti »čistosti« poezije in, nasprotno, hvalijo »nečisto« poezijo, mora pomisliti na

Walta Whitmana, za katerega se zdi, da izpolnjuje našete pogoje. Hkrati pa, koliko bližje je tudi Oskar Miłosz naši dojemljivosti kot dojemljivosti tridesetih let!

Naslednji citat zahteva sprotno razlago. Oskar Miłosz je bil zelo mlad, ko je v Parizu spoznal takrat že starega Oscara Wilda. Zaradi irskega izvora njegove družine ga imenuje irski pesnik. Kar zadeva Byrona, med takratnimi pesniki ni imel nič več privržencev, kot jih ima danes. Zato pa je Oskar Miłosz znal na pamet številne Byronove verze:

Iskanje čiste poezije v bistvu izhaja neposredno iz manierizma šol, poimenovanih 'estetske'. Čeprav smo uporabljali drugačne izraze, smo na to temo že razpravljali okoli leta 1895 v Kalissayi, prvem ameriškem baru v Parizu, kamor sta stalno zahajala moja prijatelja Oscar Wilde in Moréas. In nikoli ne bom pozabil ogorčenja, s kakršnim me je gledal irski pesnik, ko sem se nekega dne v pogovoru o Shelleyju, tem velikem začetniku esteticizma, opredelil za rimača Byrona, učenca klasicista Popa, Byrona, ki si ni pomišljal in se je v svojem veličastnem *Manfredu*, najbolj človeški, najmanj romantični med pesnitvami, še enkrat polotil obširne, večne prometejske teme in jo podal na svoj način.

Poezija njegovega časa je bila po mnenju pisca *Nekaj besed o pesništvu* »poganeč svetovne buržoazije, ki preživlja zaton«, in zato se bo poezija, če naj v prihodnosti sploh še obstaja, prerodila samo tako, da se bo popolnoma odtrgala od svoje neposredne predhodnice. Sicer pa to ne bo odvisno od poezije same. Pisec je predvideval ogromno spremembo na vseh področjih človekove dejavnosti, novo renesanso – povedali smo že, da je bil milenarist. Ta nova renesansa naj bi bila v prvi vrsti stvaritev fizike obdobja po Einsteinu:

Poezija bodočnosti se bo rodila iz znanstvene in družbene transmutacije, ki poteka pred našimi očmi. Velika vojna ter zadnji ali predzadnji zagon kapitalizma in imperializma še zdaj čakata na svojega preroškega pesnika. Naj se torej poezija v miru oboroži s potrpežljivostjo. Navdihnjenih ljudi ne priključijo dogodki sami, pač pa njihove duhovne posle-

dice. Ruska revolucija je hotela umetno ustvariti svojega poeta. Toda nove družbene ureditve ni mogoče priklicati v življenje z mehanično uporabo materialistične doktrine, pesnika pa še toliko manj.

Pripomnimo, da je Emanuel Swedenborg, od katerega si je toliko izposodil William Blake, čas poslednje sodbe postavil v leto 1757, čeprav *na zunaj* ni nič kazalo, da bi ta sodba že potekala. Podobno je Blake, rojen ravno v letu Swedenborgove sodbe, v svojih preroških knjigah oznanjal skriti milenij pod površino pojavov, sebi pa je določil ključno vlogo v pripravah nanj. Oskar Miłosz je poznal angleško poezijo, toda ker Blake takrat še ni sodil v njen kanon, se, kot se zdi, ni nikdar srečal z njegovim imenom. Kljub temu so sorodnosti med njim in Blakom očitne. V veliki meri si jih lahko pojasnimo s tem, da sta oba pesnika prebiralala Swedenborgove spise. »Znanstvena in družbena transmutacija« je, kot je trdil Oskar Miłosz, za njegovega življenja že potekala in pripravljala novo renesanso. Vendar moramo iz današnje perspektive dodati, da prva svetovna vojna – dogodek, ki je otvoril xx. stoletje – ne le da ni našla svojega barda, ampak ga niti ni mogla najti; dve desetletji, po katerih je izbruhnila druga svetovna vojna, sta bili zelo kratko obdobje. Poleg tega poezija ni bila in še zdaj ni pripravljena, da bi zaobsegla razsežnosti zločinov, ki so jih zagrešili v tem stoletju, in »duhovne posledice dogodkov« še zdaj niso jasne nikomur. Zato pa se je povsem potrdilo to, kar je Oskar Miłosz dejal o ruski revoluciji. Njen bard Majakovski je naredil samomor, ki mu moramo pripisati več kot samo osebni pomen. Tako ustvarjalnost Majakovskega kot njegova smrt vsebujeta nasprotja, ki so bila značilna za rusko inteligenco prejšnjega stoletja in jih je revolucija spravila na (okrutno) dnevno svetlobo.

Pisec *Nekaj besed o pesništvu* je napovedal skorajšnjo združitev »malega planeta Zemlje«, novo znanost in novo metafiziko. Skušal si je celo predstvaljati, kakšna bo videti bodoča poezija:

Oblika nove poezije bo zagotovo oblika *svetega pisma* – svobodno tekoča proza, izklesana v svetopisemskih verzih.

Čeprav je bil milenarist, je dopuščal možnost radikalne katastrofe, konca človeštva, vsaj nam znanega človeštva:

Mogoče je, da nič od tega ne bo nastopilo in da je skrčena, usahla poezija naših dni blebet poslednje izčrpanosti in starčevske pootročenosti. To ne bi bilo znamenje iztrošenosti ene izmed umetnosti, pač pa znamenje konca človeštva. Kdo ve? Mogoče smo veliko starejši, veliko bolj utrujeni, veliko dlje od Boga, kot si mislimo, kot si je mislil Platonov *Timaj*. Če je tako, si lahko želimo samo še to, da bi se pojavil novi Ezekiel in da bi znal enako močno kot tisti nekdanji kričati med bliski: »Konec! Konec pride nad štiri konce dežele. Zdaj je konec s teboj.«

Tako lahko torej stanje poezije v danem obdobju priča o življenjski moči ali presihanju oplojevalnih virov civilizacije. Oskar Miłosz je iz opazovanja sodobne poezije potegnil pesimistične sklepe in zanimivo bi bilo njegove ocene primerjati z ocenami T. S. Eliota in Ezre Pounda, ali T. E. Hulma, ali pesnikov, ki so približno v istem času izražali sodbe, sovražne moderni tehnični civilizaciji. Kot se zdi, je bila glavna razlika v *mitu vrnitve*, značilnem za pesnike konservativne usmeritve. Na videz je moj sorodnik, ko je omenjal imena Homerja, Danteja in Shakespearja, ravno tako izdajal nostalgijo, tako običajno v raznih fazah civilizacije – kar je staro, se idealizira, predniki so bili boljši, potomci so obubožali. Vendar pa je pri Eliotu in Poundu v preteklost umeščena norma, odstopanja od katere pojasnjujejo bornost sodobnega načina občutenja. Po njiju so pesniki ujeti v sodobni pekel velikega mesta, Baudelairovo *la cité infernale*, vendar se lahko branijo s tem, da se skušajo držati prejšnje norme. Model časa je regresiven, prihodnost ne obeta nič dobrega. Pri Oskarju Miłoszu je drugače. Pri njem ni mogoča nobena vrnitev k nekdanjemu načinu občutenja s samim dejanjem izbire in »deviacija« poezije ostaja neozdravljiva do trenutka,

ko bo velika znanstvena in družbena sprememba priklicala v življenje novo poezijo – ali pa te spremembe ne bo in v tem primeru čaka vse človeštvo katastrofa. Tako je torej model časa pri Oskarju Miłoszu progresiven, pogled je z upanjem ali strahom zazrt v prihodnost, kar potrjuje zavestno sorodnost tega pesnika s tisto strujo XVIII. – XIX. stoletja, ki je merila v prihodnost.

Na začetku spisa *Nekaj besed o pesništvu* najdemo skrivnosten stavek: Poezija je »tesneje kot katera koli druga vrsta izražanja povezana z duhovnim in fizičnim Gibanjem, ki ga oplaja in mu kaže pot«. Pripomnimo, da ni uporabljena beseda Napredek, pač pa Gibanje (z veliko začetnico), kar ima mnogovrstne implikacije, ker »napredek« označuje linearno naraščanje, v besedi gibanje pa je poudarek na samem nenehnem spreminjanju in dialektični igri nasprotij. Poezija že po svoji naravi spočenja Gibanje, torej spreminjanje, zagotovo tudi – če že ne neposredno, pa z osmozo – prispeva k znanstvenim odkritjem. Opravlja tudi vlogo »vodnice« Gibanja, kar lahko razložimo s tem, da jezik vsakega zgodovinskega obdobja prejema in ustaljuje svojo obliko po zaslugi poezije.

Ker Oskar Miłosz človeško resničnost razume kot podvrženo neprestanemu gibanju, torej spremenljivosti, je v svojih formulacijah po vsem videzu bližji takim pesnikom, kot sta Bertold Brecht ali Pablo Neruda, kakor pa sodobnim posmehljivcem, za katere je družbena struktura, ki so jo prejeli, nekaj neprozornega in stalnega. Sumim, da so branje njegovih del pa tudi razgovori z njim v meni izoblikovali neko metodo prisvajanja marksizma, ki sem se je dolgo le napol zavedal. Temeljila je na prepričanju, da so marksisti načeli najbolj bistvene probleme našega stoletja in zato njihove teorije ne smemo brezbrizno zaobiti. Hkrati pa jim ni treba preveč zaupati, ker prepogosto napačno sklepajo iz pravilnih predpostavk, saj stalno podlegajo pritisku lastnih želja, jim prilagajajo dejstva. Vsekakor bi se, ko na tem mestu govorim o osebnosti Oskarja Miłosza, rad izognil možnemu nespo-

razumu – če je res, da sem bil v mladih letih levičar, kako je potem mogoče, da je name hkrati vplival mistik – tako so namreč etiketirali mojega sorodnika? Takrat, v tridesetih letih, se je zdelo, da med tem dvojim obstaja resno nasprotje. Iz perspektive časa tega nasprotja ne vidim več.

Leta 1931 je v mestu Vilnu, ki je takrat pripadalo Poljski, nastala literarna skupina Žagary. Bil sem eden izmed njenih ustanoviteljev. To se je dogajalo kmalu po zlomu newyorške borze 1929. leta, ki je imel ogromne posledice, in to ne samo v Ameriki. V evropskih državah je naraščala brezposelnost, ki je v Nemčiji dosegla število osem milijonov, in zdelo se je, da lahko samo revolucija reši svet pred lakoto in vojno, saj je kapitalizem vstopil v fazo propada. Na žalost je bila revolucija, ki se je pripravljala v sosednji Nemčiji, nacionalsocialistična. Drugi pridevnik v tem nazivu je pomenil popuščanje pred vero v socializem, razširjeno med delavskimi množicami, podobno kot je prisotnost Marxove misli v kratkem narekovala napis na vhodnih vratih v Oświęcim: *Arbeit macht frei*. Nič čudnega ni, da je bila v tem ozračju naša skupina levičarska, vendar pa se je pričakovanje revolucije pri nas čudno povezovalo s pričakovanjem apokaliptične katastrofe, ki je bilo intuitivno, preroško in mu ne smemo iskati verjetnosti *ex post*, ker niti iz ozračja brutalnosti v času Hitlerjevega prihoda na oblast ni bilo mogoče uganiti posledic. Za občutljivejšega človeka je groza preprosto visela v zraku. Nas iz naše skupine so imenovali »katastrofiste«, kar mi daje misliti o različnih podobah, ki jih privzema »načelo upanja«, kot je to poimenoval Ernst Bloch. To »načelo upanja« kaže na romantični rodovnik marksizma, saj je Marxova filozofija vendar nastala v dobi zanosa in je letnica izida *Komunističnega manifesta*, 1848, dovolj zgovorna. »Načelo upanja« deluje tudi povsod tam, kjer je mogoče slutiti kataklizmo, ki bo prinesla konec obstoječemu redu, da se bo lahko pojavila nova resničnost, očiščena z revolucijo, potopom ali *conflagration universelle*. Z drugimi besedami, med radostnim in tesnobnim pričakovanjem ni velikega nasprotja. To bi bilo

mogoče dokazati na primeru pisatelja, ki je po svoji izoblikovanosti spadal tako v dobo razuma kot v dobo zanosa – Dostojevskega. V zrelih letih je napovedoval skorajšnji konec sveta, govoril je o apokaliptični zvezdi Pelin. Toda ostal je zvest svoji socialistični mladosti, ker je še vedno iskal idealno družbo, ki bi bila oprta na prostovoljni odpovedi vsakega posameznika svojemu »jazu« v dobro skupnosti, samo da je to kraljestvo Božje na zemlji umeščal čisto na konec človeške zgodovine ali celo po njem. Menim, da sta se v naši skupini »katastrofistov« dva pomena upanja podobno medsebojno prepletala in se prelivala drug v drugega.

Ali je možna poezija, ki se ograjuje od gibanja, o katerem govori Oskar Miłosz? Če ga formuliramo drugače, se to vprašanje glasi: Ali je možna neeshatološka poezija? Takšna poezija bi bila ravnodušna do osi preteklost–prihodnost in do »poslednjih reči«, potemtakem pa tudi do zveličanja in pogubljenja, poslednje sodbe, Božjega kraljestva, smotra zgodovine, torej do vsega, kar čas, namenjen enemu življenju, povezuje s časom človeštva. Na to vprašanje ni lahko odgovoriti. Kot se zdi, je bila takšna stara kitajska poezija, toda morda se slepimo in preveč površno razmišljamo o civilizaciji, katere številni zapleti nam niso dostopni. V naši civilizaciji, podvrženi *l'accélération de l'histoire*, je vez med poezijo in gibanjem verjetno neizogibna in pesniku pomaga upanje, ki se samo sebe zaveda ali pa tudi ne. Mogoče mračnost poezije xx. stoletja izvira iz tega, da model poezije, porojene iz »nesporazumov med pesnikom in veliko človeško družino«, nasprotuje naši civilizaciji, ki jo je izoblikovalo *sveto pismo* in je zaradi tega v samem jedru eshatološka. [Str. 41–49]



POGOVOR

PAVEL FAJDIGA: Dober večer! Lepo pozdravljeni! Nočoj začenjamo tretji cikel pogovornih večerov Philologos. Mudili se bomo pri knjigi poljskega književnika Czesława Miłosza *Pričevanje poezije*, ki je v prevodu Jane Unuk izšla lani pri založbi Apokalipsa. Gre za zbir šestih predavanj, ki jih je Miłosz imel na harvardski univerzi v študijskem letu 1981/82.

Knjiga je v poljščini prvič izšla leta 1983 pri poljski emigrantski založbi Literarni inštitut v Parizu; istega leta je v angleščini izšla tudi v Ameriki. Kmalu potem je doživela štiri ilegalne izdaje na Poljskem, prva uradna, necenzurirana različica pa se je pojavila šele leta 1990. Slovenska izdaja poleg predavanj prinaša tudi avtorjev »Pripis po letih«, prevajalkino spremno besedo in številne opombe, izbrane in prirejene po uredniških opombah iz poljske izdaje Miłoszevih *Zbranih del*.

Knjiga *Pričevanje poezije* je dragoceno besedilo, saj je edino prozno delo, v katerem sloviti poljski pesnik, tudi Nobelov nagrajenec, načenja poetološka vprašanja. Zaradi osebne zadržanosti ni nikoli razkril svojih pesniških postopkov in snovanj. Prepričan je bil, da je poezija »preveč sram zbujajoča dejavnost ali slabost, da bi pred ljudmi grebel po njenih skrivnostih in iz osebnih doživetij izvajal splošne ugotovitve« (str. 7–8). V nekem pogovoru celo pravi, da je sprva zavidal ljudem, ki ne pišejo pesmi, in jih je zato imel za normalne, hkrati pa ironično priznava, da se je v resnici motil, ker je ugotovil, da si le redki zaslužijo ta naziv.

Knjiga *Pričevanje poezije* je dragoceno besedilo tudi zato, ker razčlenjuje zagate, v katerih se je znašlo pesništvo 20. stoletja in iz katerih morda še ni našlo izhoda. »Kako je prišlo do tega, da biti pesnik v dvajsetem stoletju pomeni

biti izurjen v vsakršnem pesimizmu, sarkazmu, bridkosti, dvomu?» se sprašuje Miłosz (str. 24). V knjigi razkriva in opisuje morebitne vzroke, ki so poezijo pripeljali v položaj, v katerem je morda še zdaj: od razkola, ki je pesnika ločil od velike človeške družine in ga naposled zanesel v slonokoščeni stolp nerazumljenega obrobnika, do znanstvenega mišljenja, ki je zaradi pospešeno napredujočih naravoslovnih ved prodrlo tudi na vsa druga področja našega védenja in zožilo obzorje naših uvidov v enodimenzionalno, sploščeno resničnost, v kateri vrednote in hierarhično razvrščanje pojavov in dogodkov ne morejo najti res trdne opore in zato nimajo pravega smisla.

Vendar knjiga *Pričevanje poezije* ni dragoceno besedilo le zato, ker Miłosz v njej jasno opredeljuje simptome in preučuje etiologijo »bolezni«, ki naj bi doletela pesništvo, ter ima hkrati dovolj poguma, da si drzne izreči – če si sposodimo njegove besede – »brutalno preproste resnice«. Dragoceno besedilo je tudi zato, ker Miłosz ne kloni pred danim položajem, ampak se mu upira. Nad njegovim vztrajnim kljubovanjem lebdi – in se naposled tudi ubesedi – neuklonljivo upanje, da bosta prav poglobitev in razmah znanstvenega duha v nasprotju z golo in slepo protivnostjo izčrpala njegovo lastno prevlado, mu pokazala meje in spet odprla prostor za presežno. Miłosz svoje upanje gradi tudi na tem, da se je pojavil pojem človeštva, ki naj bi odpravil zgodovinsko nakopičene delitve med narodi in ljudmi, ter na okrepitvi zgodovinske zavesti in spomina.

Poleg vsega naštetega je knjiga *Pričevanje poezije* tudi izziv. Miłoszeva slogovna spretnost pri razvijanju misli, popestrena z navajanjem številnih primerov ter podkrepljena z njegovo osebno medvojno in povojno izkušnjo, nas zlahka prepriča, da gre za koherentno in konsistentno razmišljanje. Če se nekoliko zadržimo pri nekaterih njegovih ugotovitvah, pa nezadržno začnejo siliti v ospredje tudi vprašanja. Denimo: kaj pravzaprav pomeni, da je poezija »strastno zasledovanje resničnosti«? Ali je to res? Oziroma ali to res mora

biti, da je prava poezija? Ali je samo ona »strastna zasledovalka resničnosti«? In kaj pravzaprav tu pomeni beseda »resničnost«? Pa še: če je poezija res nadrobno ubesedovanje resničnega, katero pojmovanje jezika in resničnosti se skriva za tem?

Na težave prav tako naletimo pri Miłoszevem vztrajnem zavzemanju za vrednostno hierarhizacijo pojavov. Četudi mu pritrdimo, da v človeku zaradi ekstremnega duhovnega in materialnega pomanjkanja nujno vznikneta nezadržna potreba in volja po vrednotenju dejstev, človeka, življenja, telesa in jezika, se vseeno moremo in moramo vprašati, kakšno pojmovanje izvora, geneze vrednot se skriva za tem? Brez omahovanja pa ne moremo pritrditi niti njegovima pojmom človeštva in zgodovine, ki mu vlivata upanje za prihodnost. Sprašujemo se: kakšno kohezijsko moč, kakšno dejansko enotnost je človeštvo vzpostavilo ob svetovnih političnih premikih? Ali pojem človeštva ni ostal zgolj na formalni ravni in se še vedno nahaja v slovarju naših desiderata? In če Miłosz zavrača prisilo sloga, ki poezijo včasih dela zlagano in jo odvrča od njene temeljne pričevalske vloge, kaj smemo šele trditi o izbirčnem spominu, o nujnih hermenevtičnih postopkih izbiranja, izločanja, poudarjanja in povezovanja dejstev in vsebin, iz katerih nastaja vsako zgodovinopisje?

Ob vsem tem spraševanju domnevam, da sem pri branju marsikaj spregledal, in sem skoraj prepričan, da bomo v Miłoszevi knjigi našli zadovoljive odgovore nanj. Pri tem nas bosta vodila nocojšnja uvodničarja, Primož Čučnik in Alen Širca. Prepuščam jima besedo. Prosim!

PRIMOŽ ČUČNIK: Nimam posebnih izkušenj z uvodnikovanjem, toda glede na to, da knjige verjetno niste vsi prebrali v celoti, bi rad le na kratko povzel poglavitne ideje, ki jih Miłosz v njej razvija oziroma skuša ubesediti – vsaj tiste, ki nas pripeljejo do izbranega vprašanja, teme našega pogovora. Miłoszeva knjiga je v marsičem specifična, saj njegovo videnje poezije razkriva zelo samosvoj pristop. Miłosz v njej obravnava teme, s katerimi se je ukvarjal vse življenje, tudi

v knjigah in esejih, ki so izhajali kmalu po drugi svetovni vojni. V tej knjigi pa se jih loteva s posebno resnostjo, in sicer že potem, ko je prejel Nobelovo nagrado.

Prvo predavanje začenja s svojo rodno vzhodno Evropo. Naveže se na to, o čemer je veliko pisal v pesmih in esejih, ki jih je objavljajal po preselitvi na Zahod. Opisuje poseben položaj pesnika, ki prihaja iz posebnega prostora; zanj, v Litvi rojenega Poljaka, je to vzhodna Evropa. Ameriškemu občinstvu skuša pojasniti specifičnost situacije pesnika iz vzhodne Evrope, in sicer glede na razliko z izkušnjo ameriškega pesnika. Njegova stalna téma je iskanje odgovora na vprašanje, zakaj je poezija 20. stoletja postala tako temna, tako pesimistična. Po njegovem se bo njen pesimizem čez sto, dvesto let pokazal za prisilo sloga, za modo, ki se je uveljavila v literaturi 20. stoletja in se ji je bilo zelo težko upreti. Njegova zamisel je uporniška, saj se je tej prisili, kot pravi, vendarle treba upreti.

Prisila se seveda ni pojavila kar naenkrat. Da bi razumeli, od kod se je vzela, se moramo vrniti vsaj v 19. stoletje. Dostojevski in Nietzsche sta znana znanilca in vélika predhodnika pesimizma in nihilizma, zato ima naravnost literature 20. stoletja po Miłoszevem mnenju svoje temelje ravno v podtalu 19. stoletja. Za dobo, ki jo zaznamuje nihilizem, je značilna mrtva hierarhija vrednot, »krivdo« zanj pa Miłosz pripisuje francoskemu simbolizmu. Ta je na neki način pretrgal še zadnjo vez, ki ji Miłosz pravi vez med pesnikom in veliko človeško družino. Problem detektira tudi v družbeno-idejnih nasprotjih med boemi in buržuji. Razumeti skuša umik pesnika boema iz družbe v osamo, v odmaknjenost od skupnih zadev in problemov. Ta umik je po njegovem s svojimi idejami zakrivil prav francoski simbolizem, in posledice je čutiti globoko v 20. stoletje.

Drugo predavanje, iz katerega izhaja tudi izhodiščno vprašanje nocojšnje debate, govori o pesnikovi človeški družini. Miłosz znova išče vzroke tega, kar se je zgodilo, in se naveže na nekaj, čemur sam pravi »proti-modernizem«.

pomeni pa proti-modo, obračanje proti toku tistega, kar prepozna kot modno. Vendar ta »proti« v resnici težko razumemo drugače kot v pomenu literarnega modernizma (ki nima značilnosti tako imenovanega »temnega modernizma«, ampak ohranja precej romantičnih značilnosti). Ta paradoks, ki zadeva Miłoszevo pozicijo, je zelo zanimiv. V resnici so njegova predavanja specifična mešanica literarne zgodovine, zgodovine filozofije in teologije, vse skupaj pa je še najbližje nekakšni zgodovini idej. V Miłoszevi knjigi se pojavi tudi sintagma »strastno zasledovanje resničnosti«, ki je bila nocoj že omenjena. Ta sintagma ima pri njem ključni pomen, čeprav spet ni povsem jasno, kako naj jo razumemo. Morda se k temu še vrnemo v pogovoru.

Miłosz za izhodišče uporabi svojega daljnega sorodnika, francoskega pesnika Oskarja Miłosza, ki v spisu *Nekaj besed o pesništvu* govori o tem, kako je poezija bralcem obrnila hrbet. Oskar Miłosz velja za postsimbolističnega avtorja, ki je bil zelo kritičen do radikalnega francoskega simbolizma – in Miłosz prevzame njegovo idejo, da je poezija s tem, ko je s simbolizmom sprejela izključenost pesnika iz širšega kroga človeštva, izgubila marsikaj ter se zožila na izključno individualno področje. Pesniku odtlej zadostuje govoriti o njegovi lastni izkušnji, ne da bi se menil za to, kakšen stik bi z njo lahko imel povprečen bralec. Miłosz se tu zelo jasno navezuje na svojo lastno zelo posebno izkušnjo pesnika emigranta, ki je preživel vojno in se potem preselil zaradi političnih razlogov. Težko si predstavljam, da bi jaz sam – ali kdo izmed vas – brez zadržka lahko prevzel konsekvence takšne izkušnje. Miłoszevo izkušnjo, ki je zelo osebna, potrjuje le njegovo življenje. Vprašanje je, koliko je splošna. Miłosz tu vsekakor vidi prepad, o katerem piše v knjigi *Vrt ved* in v razmišljanjih o dehumanizaciji umetnosti.

Naj opozorim tudi na prevoda, ki sem ju pred leti, ko sem se več ukvarjal z Miłoszem – nekako ob izidu slovenskega izbora iz njegovih esejev *Življenje na otokih* –, objavil v reviji Literatura. Gre za teksta *Nemoralnost umetnosti* in

Proti nerazumljivi poeziji. Oba na različna načina govorita o istem, namreč o tako imenovanem prepadu med pesnikom in človeško družino. V njiju Miłosz še nadrobneje razlaga svoje videnje tega, o čemer beremo tudi v knjigi *Pričevanje poezije*.

Če še enkrat vzamemo za izhodišče simbolizem in koncept čiste poezije, ki se je razvil znotraj njega (se pravi poezije, ki je čista v pomenu odmika od resničnosti oziroma njenega zmanjšanega pomena, ko sta najpomembnejša pesem sama in njen jezikovni svet), je zanimivo, da Miłosz nasproti temu postavi – čeprav tega neposredno ne izreče – drugačno poezijo, ki se ne izogiba črpanju od zunaj. Na ravni sloga to pomeni poezijo, ki se ne boji črpati tudi iz resničnosti drugih področij, humanistike, filozofije, teologije, zgodovine. Paradoks, ki se ga Miłosz zaveda, je tale: njegove pesmi so – v skladu s programskimi zahtevami – pisane v zelo jasnem, razumljivem jeziku, po drugi strani pa so polne filozofskih idej, aporij, teoloških vprašanj, nasprotij in tako naprej, ki zahtevajo visoko izobraženega bralca in se s tem odmikajo od povprečja.

Glede na to, da je bilo vodilno vprašanje današnjega večera postavljeno na podlagi drugega predavanja »Pesnik in človeška družina« – in vprašanje je težje narave –, bom poskušal svoj uvodni nagovor skleniti tako, da bom to vprašanje ponovil. Naj povzamem dva kratka odlomka iz predavanja.

V poeziji, ki so jo vpeljali Baudelaire in njegovi nasledniki, je model časa regresiven, prihodnost ne obeta nič dobrega, se pravi, da smo soočeni s pesimizmom. Drugače je pri Oskarju Miłoszu, saj pri njem ni mogoča vrnitev k nekdanjemu načinu občutenja s samim dejanjem izbire. Deviacija je neozdravljiva, vse dokler velika znanstvena in družbena sprememba ne bo priklicala v življenje nove poezije. Ali pa do takšne spremembe ne bo prišlo – in v tem primeru vse človeštvo čaka katastrofa. Model časa je pri Oskarju Miłoszu vsekakor progresiven: na prihodnost gleda bodisi z upa-

njem ali pa se vanjo zazira s strahom, kar potrjuje njegovo zavestno sorodnost s strujo 18. in 19. stoletja, ki je merila v prihodnost.

Po drugi strani Czesław Miłosz pri vseh tistih, ki so se navdihovali pri simbolizmu – zanimivo je, da v tej zvezi omenja tudi Eliota –, vidi neko vračanje. Eliot naj bi, recimo, čutil neko postaranje, po katerem svet ni več tak, kot je bil, in naj bi v poeziji hotel obuditi staro prek starega. Po Miłoszu to ni mogoče. Zato mu prav Oskar Miłosz predstavlja zgled »z upanjem in s strahom zazrtega« gledanja naprej, torej ne vračanja in ponavljanja nečesa starega na star način, ampak poskus, da bi v gibanju »napredovali« (ne vemo povsem natančno, kaj to pomeni). Navajam (str. 46–47):

Na začetku spisa *Nekaj besed o pesništvu* najdemo skrivnosten stavek: Poezija je »tesneje kot katera koli druga vrsta izražanja povezana z duhovnim in fizičnim Gibanjem, ki ga oplaja in mu kaže pot«. Pripomnimo, da ni uporabljena beseda Napredek, pač pa Gibanje (z veliko začetnico), kar ima mnogovrstne implikacije, saj »napredek« označuje linearno naraščanje, v besedi gibanje pa je poudarek na samem nenehnem spreminjanju in dialektični igri nasprotij. Poezija že po svoji naravi spočenja Gibanje, torej spreminjanje, zagotovo tudi – če že ne neposredno, pa z osmozo – prispeva k znanstvenim odkritjem. Opravlja tudi vlogo »vodnice« Gibanja, kar lahko razložimo s tem, da jezik vsakega zgodovinskega obdobja prejema in ustaljuje svojo obliko po zaslugi poezije.

»Ali je možna poezija, ki se ograjuje od gibanja?« se potem vpraša Miłosz (str. 49). Besedo »gibanje« tokrat zapiše z malo začetnico, čeprav meri na Gibanje, o katerem je govoril Oskar Miłosz – in nadaljuje:

Če ga formuliramo drugače, se to vprašanje glasi: Ali je možna neeshatološka poezija? Takšna poezija bi bila ravnodušna do osi preteklost–prihodnost in do »poslednjih reči«, potemtakem pa tudi do zveličanja in pogubljenja, poslednje sodbe, Božjega kraljestva, smotra zgodovine,

torej do vsega, kar čas, namenjen enemu življenju, povezuje s časom človeštva.

Na postavljeno vprašanje ni lahko odgovoriti. Neeshatološka je morda, pravi Miłosz, stara kitajska poezija, vendar tudi ta na vprašanje ne odgovarja neposredno. Hkrati se Miłosz vpraša, ali ne gre pri tem za zablodo zahodne poezije 20. stoletja, saj ta v svojem jedru, tudi če se tega ne zaveda, izhaja iz civilizacije, ki je oblikovala Sveto pismo. Ali ni zato v svojem jedru vendarle eshatološka, in sicer ne glede na vsa znamenja, ki bi lahko kazala na njeno drugačno naravo?

Ker sem že precej dolg, besedo prepuščam souvodničarju.

ALEN ŠIRCA: Vodilno vprašanje današnjega večera, ali je možna neeshatološka poezija, bom skušal osvetliti ob pomoči nekaterih Miłoszevih pesmi. Miłosz sam je bil – to je tudi večkrat priznal – kot pesnik in intelektuallec obremenjen s tradicionalističnim krščanstvom oziroma, natančneje, s poljskim katolicizmom; še več, vanj je bil malone »ujet«, tako da ni nikoli zares mogel izstopiti iz njegovega horizonta. Kot bomo videli, je iskal izhode v različnih smereh. Ena izmed njih je bila tudi mistika. V neki pesmi iz zbirke *Kjer sonce vzhaja in kjer zahaja* (*Gdzie słońce wschodzi i kędy zapada*) Miłosz pravi:

Spadam med tiste, ki verujejo v apokatastazo. [...]

To pomeni: vračanje. Tako so verovali sveti Gregor iz Nise, Janez Skot Eriugena, Ruusbroeck in William Blake.

Vsaka stvar ima zame dvojno trajanje,
v času in ko ne bo več časa.

Tu se Miłosz navezuje na zahodno duhovno tradicijo in morda omenja svoje duhovne učitelje; dodati je treba vsaj še tri: njegovega daljnega sorodnika Oskarja Miłosza, o katerem je govoril Primož, Leva Šestova in Simone Weil, znano aktivistko in mistikinjo. Vera v apokastazo je vera, da bodo na koncu zveličani vsi duhovi, tudi hudobni, demoni, z Luciferjem na čelu. To je zelo pomenljivo, saj Miłosz s tem razkrije svoj najširši referenčni okvir, lahko bi rekli kar duhovno ob-

zorje. Samega sebe je – ironično kajpak – imel za verujočega katolika z manihejskimi dvomi. Zanimivo je, da ga je vedno privlačil svet mistike/misticizma, gnoze, manihejstva in tako naprej. Zlasti ga je mučilo vprašanje, od kod v svetu zlo: ali obstaja Bog, ko pa je v svetu toliko zla, in kakšen je ta Bog, ki dopušča zlo, kakršno je njega in njegove rojake zadelo v drugi svetovni vojni, še zlasti s holokavstom poljskih Judov? Izkušnja vojne in holokavsta je trajno in temeljno zaznamovala njegovo osebno izkušnjo, s tem pa tudi, kolikor ga lahko imamo za »eksistencialnega« pesnika, njegovo pesništvo.

V tem oziru je zanimivo, da je celo prevedel neko gnostično himno oziroma da jo je kot pesniško priredbo vključil v zbirko pesmi *Himna o biseru* (*Hymn o perle*) iz leta 1982. Gre za staro gnostično hvalnico, ki jo najdemo v apokrifnih *Delih apostola Tomaža*. Pesem je napisana v stari sirščini in je s svojo bogato simboliko in izrazno lepoto zelo vplivala na sirsko krščanstvo, po novejših raziskavah pa naj sploh ne bi bila gnostična, saj se jo da razumeti tudi v povsem ortodoksnih okvirih. Posebno zanimivo je, da je Sveta Trojica v njej upesnjena v skladu s semitsko predstavo, in sicer kot Oče, Mati in Sin. Sveti duh je bil namreč v semitskem krščanstvu dojet kot ženska, mati, ker je beseda *ruah*, ki lahko pomeni tudi »veter«, »sapo«, »piš« ali »dih«, v hebrejščini ženskega spola (v aramejščini *ruha*).

Zbirka *Himna o biseru* se mi torej zdi ključna za razumevanje tega, da Miłosz hoče biti in tudi je eshatološki pesnik. V njej je to zelo lepo vidno. Miłosz se je zelo zanimal za mistično pesništvo, saj je videl, da lahko iz njega črpa odrešenjsko vsebino, ki bi lahko dala odgovor na probleme današnjega sveta, oziroma da mu lahko da vizijo, kako bi na te probleme lahko odgovoril kot pesnik, ne da bi zapadel v tradicionalizem in moralizem. Slovito Adornovo trditev, da poezija po holokavstu ni več mogoča, je tako zaobrnil v vprašanje: kako je po holokavstu še mogoče pesniti?

Vendar Miłosz ni segal samo po krščanski mistiki, ampak tudi po islamski: prevajal je vélikega indijskega mistič-

nega pesnika Kabirja, ki ga imajo za svetnika tako hindujci kot muslimani. To je zelo pomemben pesnik, ki je pesnil v hindiju, tj. v enem izmed osrednjih ljudskih jezikov severne Indije (tu imamo »strukturno« precej podobno situacijo z evropskim srednjeveškim pesništvom, saj so pogosto ravnomo mistični pesniki in pesnice začeli ustvarjati v ljudskih jezikih).

Pozneje, ob koncu sedemdesetih let, so začeli izhajali Miłoszevi prevodi Biblije. Miłosz se je naučil hebrejščine, tako da je Biblijo prevajal iz izvirnih jezikov, vendar ne vem, kakšna je bila recepcija teh prevodov. Na Poljskem so izšli kot pesniška besedila.

Miłosz je seveda segal tudi po klasični evropski literaturi. V tem oziru je pomemben njegov prevod starogrškega modreca pesnika Heraklita. To se kajpak pozna tudi v pesmih, ki jih je vključil v zbirko *Himna o biseru*. Cikel *Izreki*, recimo, vsebuje aforizme, izreke in pregovore, ki posnemajo Heraklitovo fragmentarno ohranjeno pisanje, hkrati pa ne ostajajo abstraktno metafizični, odmaknjeni v samozadostni intelektualizem, ampak se dotikajo usode sodobnega sveta. Naj navedem enega izmed izrekov:

Po Heraklitu

Večno živi ogenj, mera vsega, kakor je mera bogastva denar.

V tem ciklu najdemo tudi zelo osebni izrek; v nekem intervjuju Miłosz pravi, kako resno ga je jemal, saj se dotika samega jedra njegove pesniške usode. Navajam:

Hipoteza

Če si, je rekla, pisal v poljščini,
da bi sebe kaznoval za grehe, boš rešen.

Miłosz je resnično zgleden primer aforističnega pesnika. Sam si je vselej prizadeval, da bi presešel razloček med prozo in poezijo. Zato je tudi zelo rad mešal žanre, to pa je počel zelo izvirno. Branje takšnih besedil je za bralca navadno zelo nagrajujoče.

Miłosz si je prizadeval, da bi prek poezije posredoval upanje, kar je bilo zanj najvišje poslanstvo pesnika. Nenehno se je boril s pesimizmom 20. stoletja; nekje celo pravi, da je moderni pesnik zaprt v peklu in govori, da ni pekla. Vprašanje, ki ga vznemirja, pa je, kako je prišlo do tega, da biti pesnik v 20. stoletju pomeni biti izurjen v vsakršnem pesimizmu, sarkazmu, bridkosti in dvomu. V pesmi *Pred koncem dvajsetega stoletja* pravi:

Glejte me tu, z upanjem, da se lahko začne na novo.

In potem v ciklu pesmi *Spoznanje dobrega in zla* iz zbirke *Neobsežena zemlja* (*Nieobjęta ziemio*, 1984):

Jezik književnosti dvajsetega stoletja je bil jezik nevere.

Ko sem ga uporabljal, sem lahko pokazal samo malo svojega verujočega temperamenta.

Zanimivo: Miłosz se zavzema za didaktičnost in pravi, da mora biti poezija didaktična. To se nam morda zdi čudno, anahronistično, toda eshatološka poezija bi po njegovem vselej morala biti didaktična, in sicer v starem, žlahtnem pomenu:

Očitno je, da mora biti književnost poučna. Nekdo, ki je zaradi posebno hladne domišljije spoznal slab vpliv knjig, bi utegnil misliti drugače. Že samo to, ker se beseda »poučna« izgovarja s sarkazmom in omalovaževanjem, kaže, da z nami nekaj ni v redu. Katera velika dela niso poučna? Mar Homer? Ali morda *Božanska komedija*? Ali *Don Kihot*? Ali Whitmanove *Travne bilke*?

Kot je rekel že Primož, Miłosz v svojo poezijo zelo rad vključuje filozofske ideje, tako da človek ne ve, ali je to še poezija ali pa gre za eksplikacijo življenjske modrosti. Nema-ra gre za oboje. Miłosz hoče vpraševati temeljno vprašanje samo, namreč od kod zlo v svetu. V prej navedenem ciklu *Spoznanje dobrega in zla* pravi:

In dobro je zlo, toda lépo je močno. [...]

Ko bodo ljudje nehali verovati, da obstajata dobro in zlo,

jih bo lepota sama poklicala k sebi in jih rešila.
Da bi znali reči: to je resnično in to neresnično.

Najbrž tu ni težko prepoznati slovitega izreka Dostojevskega, ki je bil Miłoszu zelo blizu: »Samo Lepota bo rešila svet.« Vsekakor smemo reči, da je Miłosz želel služiti tej Lepoti, ki presega delitev na dobro in zlo.

Pred sabo imamo knjigo *Pričevanje poezije* s podnaslovom *Šest predavanj o stiskah našega stoletja*, nekaj let pozneje pa je Miłosz kot nekakšen kontrapunkt šestim predavanjem, ki jih je imel pred harvardskimi študenti, napisal še *Šest predavanj v verzih* (*Sześć wykładów wierszem*). Nekako je čutil, da mora predavanja tudi upesniti. Za zgled samo nekaj navodkov. V *Prvem predavanju v verzih* pomenljivo pravi:

Odgovoren bo vsak, kdor je dihal.
Zrak? Nerazumevanje? Utvaro? Idejo?
Zbegan kakor vsakdo, kdor je živel tam in tedaj,
se spovedujem pred vami, moj mladi razred.

Zelo zanimiv je tudi odlomek iz četrtega predavanja, v katerem najdemo odgovor na to, ali so nekatera področja resničnosti sploh primerna za upesnjevanje. Povedati je treba, da je poljska poezija sploh znana po tem, da se ni ustrašila spoprijema z najhujšimi etičnimi dilemami, na primer s tem, kako so se v drugi svetovni vojni lahko zgodile takšne strahote. Poljski pesniki so na to poskušali odgovoriti v poeziji. Zato so tudi postali znani, zato so jih veliko prevajali. V knjigi, ki je pred nami, so na primer omenjeni Anna Świrszczyńska, Tadeusz Różewicz in drugi. Ti pesniki so se namreč soočili z velikimi problemom, kako upesniti strahote vojne, kako upesniti holokavst, ne da bi bilo to videti patetično. Miłosz pripoveduje, kako je Świrszczyńska potrebovala trideset let, da je prišla do zelo zgoščenega, kondenziranega izraza, ki ni patetičen, ampak ima moč eksistencialno posredovati izkušnjo vojne groze. V četrtem predavanju pravi takole:

Jaz pa, inštruktor pozabe, tu
poučujem, da bolečina mineva (ker je bolečina drugih),

vnaprej v mislih rešujem gospodično Jadwigo,
malo grbavko, po poklicu knjižničarko,
ki je umrla v zavetišču v oni meščanski hiši,
ki je veljala za varno, a se je sesula
in se nihče ni mogel prekopati skozi plasti zidovja,
čprav so veliko dni slišali trkanje in glasove.
Torej na veke, za vedno izgubljeno ime,
njene zadnje ure niso znane nikomur,
niti čas, ki jo nosi v plasteh pliocena.

Potem dodaja:

Okostjece gospodične Jadwige, mesto,
kjer je utripalo srce. Samo to postavljam
proti nujnosti, pravu, teoriji.

Ti verzi so zelo v slogu poljske poezije 20. stoletja. Tudi v
petem predavanju imamo zanimiv odlomek, ki gre takole:

Teologi molčijo. Filozofi
pa se nočejo vprašati: »Kaj je resnica?«
In tako po velikih vojnah v neodločnosti,
gotovo z dobro voljo, čprav ne povsem,
delamo z upanjem. A zdaj naj si vsak
prizna. »Je vstal od mrtvih?« »Ne vem, ali je vstal«.

S tem Miłosz izraža distanco do krščanstva. Ob branju
njegove poezije imamo po eni strani pogosto občutek, da
govori povsem v skladu s krščansko duhovnostjo, po drugi
strani pa je mogoče zaznati tudi notranjo distanco do temeljnih
krščanskih »resnic«. V pesmi, ki smo jo slišali, se ne more izreči o
resničnosti bistva krščanskega oznanila, namreč da je Jezus Kristus
vstal od mrtvih oziroma da je kratko malo vstal, kot lahko prevedemo
poljski izraz *zmar-twychwstał*.

Naj za konec navedem samo še odlomek iz šestega predavanja.
Prisluhnimo najprej poljskemu izvirniku:

Brak wiedzy, beztroska niewinnych
wołałyby o pomstę, wzywały wyroku
gdymbym to ja był sędzią. Nie będę, nie jestem.

W chwale odnawia się biedna chwila ziemi.
w równoczesności, teraz, tu, i co dzień
chleb zamienia się w ciało, wino w krew.
A to, co niemożliwe i nie do zniesienia
zostaje znów przyjęte, rozpoznane.
Pewnie, pocieszam was. Pocieszam także siebie.

Pomanjkanje znanja, brezskrbnost nedolžnih
bi vpila v nebo, klicala k sodbi,
če bi bil jaz sodnik. Ne bom, nisem.
V slavi se obnavlja beden trenutek zemlje.
V hkratnosti, zdaj, tu in vsak dan.
Kruh se spreminja v telo, vino v kri.
In tisto, kar je nemogoče in neznosno,
je spet sprejeto, prepoznano.
Vsekakor vas tolažim. Tolažim pa tudi sebe.

Tu je spet polno reminiscenc na krščanstvo. Vidimo lahko, da ima vlogo tolažnika v svetu po Miłoszevem mnenju pesnik. Pesnik tolaži. Ko religija nima več te moči, je pesnik tisti, ki tolaži, je novi prerok.

Z razmislekom ob Miłoszevih pesmih sem skušal priti na sled nocojšnjemu vodilnemu vprašanju, ali je možna neeshatološka poezija. Odgovor, ki ga ponujam, se sliši zelo naivno: takšna poezija ni možna. A naj še malo zapletem. Morda takšna poezija ni možna za Miłosza. Vendar bi hkrati rad opozoril, da naše vprašanje vprašuje tudi po tem, kako razumeti eshatološkost, kako razumeti *éschaton*, o katerem govori Miłosz. Sam ga razumem nekoliko širše, in sicer v smislu naslednjega vprašanja: ali je možna poezija, ki ne bi že vnaprej dajala odgovora glede poslednjih reči ali se vsaj vpraševala o njih? Je možna poezija onkraj dobrega in zla? Mislim, da ne. Po mojem poezija kot taka, kolikor jo pač motrimo v njenih najbolj notranjih predpostavkah, ne more in ne sme izgubiti eshatološke razsežnosti. Seveda to velja, če se vnaprej strinjamo s tem, da vedno izhaja iz eksistencialne izkušnje, kar pomeni, da nikdar ne more biti čista fikcija, ki bi lahko docela abstrahirala konkretno doživeto in izkušeno resničnost.

VID SNOJ: Naj začnem tam, kjer si ti, Alen, končal: pri vprašanju današnjega večera, ali je možna neeshatološka poezija. Seveda je možna. To je za Miłosza očitno poezija simbolistov, ki je pretrgala vez z občestvom in se iz skupnega sveta umaknila v »zaprti krog subjektivizma« (str. 36). Ta poezija po njegovem ni več »strastno zasledovanje resničnosti«, kar naj bi kot poezija bila po definiciji, ki jo v knjigi večkrat ponovi. Je le še iskanje jezikovnih možnosti, besedna konstrukcija, zamenjava modusov vnaprej danega skupnega sveta z iznajdeno avtonomijo zgolj jezikovnega sveta. Zamenjava sveta s pesmijo, ki je svet, če hočete. Skratka, Miłoszevo vprašanje se mi kaže kot vprašanje, ki že vsebuje odgovor. Retorično vprašanje.

Zato se mi zdi – v smeri Miłoszevega razmišljanja in hkrati proti njemu samemu – vredno vprašati, ali je relevantna poezija nujno eshatološka. Kaj pa, če je možna tudi *relevantna poezija, ki ni eshatološka*? Primož je svoj uvod v nocojšnji pogovor končal z Miłoszevo mislijo, da je zahodna poezija v jedru morda vendarle eshatološka, saj – čeprav pozablja na to – izhaja iz civilizacije, v kateri je nastala Biblija. Vendar Biblija sama ni v celoti eshatološka. Trditev, da je eshatološka, je sprejemljiva kvečjemu kot sinkedoha (če sprejmemo, da del, ki je temeljnega pomena, z globino svojega sporočila opredeljuje celoto), sicer je groba posplošitev. Po drugi strani je iz celotne apokaliptike, ki je nastajala med Staro in Novo zavezo in je skozinskoz eshatološka, v Biblijo prišel samo droben del, ena sama – Danielova – knjiga.

Seveda se moramo ob vprašanju o relevantni neeshatološki poeziji najprej vprašati, kaj pomeni poezija. Če, recimo, pomislimo na Homerja, za njegovo delo najbrž ne bi uporabili besede »poezija«, ampak bi govorili o »epih« ali »pesnitvah«. Zakaj? Ker poezijo pravzaprav povezujemo z liriko, s kratko lirsko pesmijo. In prav tu se pojavi problem.

Kot dobro vemo tisti, ki se ukvarjamo z literarno vedo, je bila lirika v romantiki definirana kot subjektivna literarna vrsta ali nadzvrst, za katero je značilna izpoved, ki se izreka

v sedanjosti. Eshatološka poezija seveda odpira horizont prihodnosti – ne katere koli prihodnosti, ampak tega, kar prihaja po koncu zgodovine oziroma v koncu časov samem –, lirika kot izpoved subjektivnosti pa govori iz sedanjosti. To seveda ne pomeni, da pesnik ne more menjati glagolskih časov in iz sedanjika prehajati v preteklik ali prihodnjik. Pomeni pa, da ko govori iz občutenja svojega srca, orisuje sedanjost svojega lastnega bitja, v horizontu katere se razvija vsa zapletena časovnost. Še več: lirika, če jo razumemo tako kot romantiki – in prevladujoče razumevanje je še zmeraj tako –, torej izpoveduje subjektivno občutenje sveta, ne da bi ta izpoved hkrati nujno zadevala skupni svet, ki ga pesnik deli z drugimi ljudmi.

Če pogledamo na začetek grške lirike, k Sapfo, se domneva, ki jo pravkar izrekam, najbrž potrdi. Dvomim, da bi lahko v fragmentih, ki so se ohranili od Sapfinih pesmi, našli kaj, kar bi zadevalo prihodnost skupnega človeškega sveta. In če se ozremo na slovensko poezijo, se bo večina izmed nas gotovo strinjala, da, recimo, Josip Murn, eden izmed največjih slovenskih pesnikov, ni eshatološki pesnik. Po mojem mnenju je največji pesnik izmed štirice modernih, po mnenju mnogih celo sploh prvi moderni slovenski pesnik, njegova poezija torej je relevantna – vendar v njej ni eshatologije. Kaj menita o tem vidva, uvodničarja?

ALEN ŠIRCA: Prvič: menim, da je pri Sapfo in vseh vrhunskih lirskih pesnikih ter pesnicah odločilno to, da bolj ko so v izražanju subjektivni, bolj ko prodirajo vase in postavljujejo svet v oklepaj, bolj postane njihova izkušnja splošna in eksistencialno zavezujoča. S tem ko svet na videz postavijo v oklepaj, ga šele resnično priklicujejo in upesnjujejo. Tako upesnjujejo odnos do drugega, do sveta na splošno.

Drugič: pojmovanja eshatološkosti so različna. Miłosz je bil, recimo, vedno proti temu, da bi eshatologijo razumeli kot nekaj, kar se bo zgodilo ob koncu sveta. Njegove pesmi se vselej godijo »zdaj« in tudi eshatologija je po njegovem nekaj, kar se že dogaja. Zato je blizu mističnemu pojmovanju

éschatona. Mislim, da je pomembno tole: poezija, ki izreka neko popolnoma subjektivno situacijo, lahko *hkrati* zelo vezujoče izreka tudi poslednje reči. Če ostanemo pri šolskih definicijah poezije, lirike in eshatologije, imamo lahko delo. Drugo pa je, če beremo zares. Vendar menim, da je možna tudi lirski poezija, ki ni v ožjem pomenu eshatološka, čeprav bi zdajle težko postregel s kakim konkretnim primerom.

VID SNOJ: To, s čimer sem začel, je bilo morda res šolsko. Toda mišljeno je bilo kot izhodišče za poglobitev in zdi se mi, da v tem nisem zgrešil ...

PRIMOŽ ČUČNIK: Vprašanje, ali je poezija eshatološka ali ne, je zagonetno in sam o tem vprašanju niti ne razmišljam tako, kot da bi bilo treba dati enoznačen odgovor nanj. Ali ga je sploh treba razumeti tako strogo, ga tako strogo izrekati?

Miłosz je bil morda podobnega mnenja, saj se del njegove poezije približuje nečemu, kar ni lirika, ampak prej epika v verzih, zavestno pisana v približevanju svetopisemskemu verzu. Včasih se celo nevarno približa prozi. Vendar je središče izrekanja ponavadi on sam, končni posameznik, tako kot v pesmi, ki jo je prej prebral Alen, v kateri na vprašanje, »ali je Jezus vstal od mrtvih«, pravi, »ne vem, ali je vstal«. To je zelo značilno zanj, saj je njegova téma, čeprav kritično govori o poeziji 20. stoletja, pogosto tudi dvom. Ta je, ko pridemo do poslednjih reči, vedno navzoč, s tem da ima Miłosz (kot modernistični pesnik) tudi distanco do pesniških jazov, ki jih ustvarja. Napisal je pesem, vendar ni rečeno, da bi se z njo lahko stoodstotno poistovetil. Prva oseba, v kateri govori, ne izreka nujno tudi njegovega lastnega prepričanja.

Glede na to, kaj govori odlomek o Gibanju in spreminjanju na ravni posameznega oziroma posameznika, se mi zdi, da je bil Miłosz dejansko zmožen distance. Seveda so ga »teozofske« stvari zanimale in bistveno zadevale, zato si je tudi postavil tisto retorično vprašanje o poeziji in eshatologiji. Vendar bi v različnih obdobjih morda – prek različnih glasov – dal različne odgovore nanj. Njegovi jazi so konstruirani, kar lahko razbiramo na več mestih. Dolg časovni razpon

pisanja je v njem razvil občutek za spreminjanje. Navduševal se je nad razumljivo poezijo, napisano v preprostem jeziku, in zelo blizu mu je bila vzhodna literatura, iz katere je tudi precej prevajal: kitajska in japonska poezija, posebno haikui. Sam, kot že rečeno, pravi, da bi bila stara kitajska poezija lahko primer neeshatološke poezije, lahko pa da to ni res in so tudi Kitajci razmišljali o eshatologiji, le da tega ne vemo, ker se iz tekstov ne da razbrati.

Če zavijem malo stran: zgled tega, kaj bi bila lahko zame eksplicitno eshatološka lirika, daje poljski pesnik Miron Białoszewski. V pesmi *Radostni avtoportret* govori o nečem nasprotnem kot Miłosz, namreč o nekem zedinjenju, o »ne-razdeljenem plesu zavesti«. Navajam odlomek:

Ne mislite, da sem nesrečen.
Zadovoljen sem, da mislim.
Pomislite, da sem zadovoljen.
Zavest je ples radosti.

In še drug odlomek:

... v razkošju najboljše zabave
in najbolj svečane maše
nerazdeljeno
pleše moja zavest.

In ko se bo, kot pri vsakem
klobčiču, pretrgal ples,
takrat bom šel v nebesa –
kjer se nič ne čuti,
kjer sem bil od začetka, preden sem bil,
kjer bom do konca, ko me ne bo,
tam je – radost, ki se ne da opisati.
To je vse.

Pri Miłoszu bi bil sam previdnejši. Ko koplje po svoji zgodovini – zgodovini prišleka iz vzhodne Evrope, vzgojenca v katoliški veri, že od otroštva bralca Svetega pisma in pozneje prevajalca, ki se je prav zato naučil hebrejsko –, je to zanj

predvsem neki normalen okvir. Eshatologija je zanj (in za poljskega pesnika sploh) normalni okvir. Vendar lirika tega ne izraža na enak način kot epika. Le mi lahko, če želimo, tudi liriko beremo eshatološko. To je morda ključna stvar. Morda Miłosz niti ni imel namena vnašati neposrednih »znamenj eshatologije«. Poljska tradicija pa je zelo specifična, zato se mi zdi, da so taka tudi Miłoszeva predavanja in on sam, ki se sprašuje, koliko so ga ameriški študentje sploh lahko razumeli.

GORAZD KOCIJANČIČ: Razumem, Primož, da je poljska tradicija specifična in da je to, kar v knjigi *Pričevanje poezije* govori Miłosz, vpeto v njegov opus. Vendar se mi zdi za nocojšnji pogovor kljub temu pomembno, da skušamo iz ptičje perspektive odmisлити kontekste in se povsem preprosto vprašati, o čem Miłoszeva knjiga dejansko govori: se dotika realnega problema ali gre le za fantazmatsko plavanje proti toku?

Moram reči, da sem nocoj še malce pod vtisom nedavnega dogodka: pred nekaj dnevi je bil v Ljubljani simpozij o umetnini in diskurzu, na katerem se je zvečine govorilo o sodobni likovni umetnosti. Ob branju Miłosza sem začutil, da se bojuje proti nečemu, kar je kot teoretski *main stream* prevladovalo v simpozijjskih nastopih. Med vrsticami prispevkov si namreč spet in spet lahko slišal misel, da je umetnost zgolj socialno konstruiran skupek takih ali drugačnih iger. V njej se ne dogaja nič presežnega, gre za povsem sociološki fenomen. Spraševanje o metafizičnem bistvu ali socialnih vsebinah umetnosti – to so povsem imaginarne zadeve, to je vse že *passé*. Danes nas kratko malo zanima »fenomenologija« umetnosti. Kaj bi se spraševali, kaj je bistvo športa, saj lahko vse postane šport. Metanje mobitela v daljavo pač pred nekaj leti ni bilo šport, danes pa je – in podobno je z umetnostjo.

Podobno bi lahko razmišljali tudi o poeziji. Zato je verjetno, da marsikateri študent, ki je poslušal Miłosza, sploh ni hotel razumeti tega, kar govori. Ni mogel razumeti. Morda

si je sam pri sebi misli: »No, dali so mu, starcu, Nobelovo nagrado, ampak tega moža je povozil čas, stari prdec govori neumnosti. Sploh ne razume, kaj se dogaja danes.« Zato Miłoszevega vprašanja, ali je možna neeshatološka poezija, ne bi spet kontekstualiziral in ga postavljaj v ozko teološki kontekst. V njem se provizorično izraža (tudi Miłoszev dvom se mi zdi, da izraža neko provizoričnost) merodajna slutnja o tem, kaj je *poezija kot poezija*. Kaj je umetnost kot umetnost.

PRIMOŽ ČUČNIK: Odgovoril bom morda preveč preprosto: to je Miłoszeva poezija, kadar govori o upanju (med drugo svetovno vojno, recimo, cikel zavestno naivnih pesmi *Svet*), vsaj kot to sam razumem. Miłosz se je dolgo boril s tem, kar je v 20. stoletju prepoznal za znamenja nove dekadence, se pravi za preostanke tistega, kar je ostalo od ideje (sam je bil v mladih letih član avantgardne skupine, katastrofist). Njegova poezija naj bi bila – glede na to, da se vsega tega zaveda – vsaj delno imuna na ta znamenja Ali kot sam pravi, pesimistična poezija ne more gledati naprej v prihodnost (ki je zanjo lahko samo črna), drugačna poezija pa to zmore.

GORAZD KOCIJANČIČ: Morda je tu vseeno potrebno dodatno razločevanje. Verjetno tudi pesnik, ki postane teoretik poezije, nima pretenzije, da bi s svojo lastno poezijo odgovoril na temeljna vprašanja, ki jih postavlja kot teoretik. Morda se zaveda, da je to prevelika teža. Vprašanje, ki ga v predavanjih postavlja Miłosz, in tudi njegovi odgovori, njegova diagnostika, vse to lahko drži ali pa ne – ne glede na to, ali je sam v svoji poeziji uspel pripraviti protistrup za stanje duha, proti kateremu se teoretsko bojuje. To dvojje je treba ločevati. Četudi bi kdo rekel, da se mu Miłoszeva poezija ne zdi ne vem kaj – in vsakdo ima pravico do takšne sodbe, čeprav mu v danem primeru ne bi bila v čast –, s tem še ni bi povedal ničesar o relevantnosti Miłoszeve postavitve vprašanja in njegove diagnostike sodobne poezije.

PRIMOŽ ČUČNIK: V *Šolski uri biologije* Miłosz kritično omenja znanost in biologični pogled na svet, v 21. stoletju

pa vidi upanje, da bo nekako premagalo prevlado znanstvenega načina mišljenja oziroma da bo znotraj njega dobila mesto tudi domišljija. V svoji duhovni biografiji *Dežela Ulro* izhaja iz »božanske umetnosti domišljije«, ki jo je William Blake postavljajl najviše na lestvici človeških dejavnosti. Zdi se, da poezijo 20. stoletja tako ostro kritizira prav zaradi prevladujočega biologističnega pogleda na svet, 21. stoletje pa je po njegovem lahko stoletje spremembe in v tem oziru je optimist.

Po drugi strani je Miłosz v polemičnem dialogu s poljsko medvojno in povojno poezijo, ki je v enem izmed svojih vrhov, pri Tadeuszu Różewiczu, absolutno pesimistična, celo antipesniška, saj opusti vsa pesniška sredstva in v zelo preprostem jeziku in verzu, tako rekoč dokumentaristično, spregovori o medvojni in povojni izkušnji. V tekstu *Proti nerazumljivi poeziji*, ki je nastal kot spremna beseda k njegovi antologiji »užitne« poezije, tako spet postavi – zanj bistveno – vprašanje o resničnosti, čeprav ni čisto jasno, kaj to je. Ob tem vprašanju spregovori o dveh tipih pesnikov, realistu in klasik. Klasik je po njegovem ta, ki obravnava neko sprejeto, splošno témo in se giblje v obzorju »velike človeške družine«: ljudje razumejo, o čem govori, saj obravnava nekaj, kar je sprejeto, in vsi le tekmujejo, kdo bo to boljše ubesedil. Klasik je torej nekakšen obrtnik, ki besedo prečrta zato, da bi bil verz enotnejši, lepši, da bi bolje stal. Realist pa, tako Miłosz, besedo prečrta zato, da bi zvesteje opisal neki realen pojav, neko stvarnost, resničnost. Se pravi, da verjame v ta stol in da ga bo poskušal čim bolj zvesto opisati. Seveda pa je tu tudi problem, ki se ga Miłosz še kako zaveda, namreč da je jezik za opis resničnosti prekratek in da je nikdar ne more povsem zvesto opisati.

GORAZD KOCIJANČIČ: Pa gre tu res samo za predmetno resničnost? Po mojem ni mišljeno to. V ozadju Miłoszevega razmisleka o poeziji gotovo stoji zgodovina idej, o čemer si, Primož, prej sam govoril. Miłosz pripoveduje o duhovni zgodovini 20. stoletja, saj v poeziji vidi izrekanje,

ki ni zgolj predmetno ustrezanje resničnosti, opisovanje, *mímesis*, ampak izražanje bistvenega v osebni izkušnji resničnosti. Ta se razpira v presežne dimenzije. S tega stališča Miłosz sluti, da je poezija, ki jo določa duhovna situacija 20. stoletja, za presežne sfere v veliki meri zaprta. Da je – recimo, čeprav to ni preveč povedno – »nihilistična«. Osebna izkušnja resničnosti, ki se znotraj tega lahko vzpostavi, je nedvomno realna, vendar je v bistvenem oziru neresnična. Je avtentična, a ni resnična. Lahko je mojstrsko ubesedena, a ne ustreza Resničnosti. Miłoszew klic – oziroma njegov program – zato razumem takole: treba se je razpreti za širše dimenzije duha, ker avtentični govor poezije lahko šele takrat postane resničen v globljem pomenu. Šele takrat lahko pesniška beseda postane »tolažba«, če uporabim njegovo ključno besedo.

PRIMOŽ ČUČNIK: Ne bi rekel, da poezija danes ne skuša opisovati različnih resničnosti ali da se je – v smislu Miłoszeve kritike – popolnoma oddaljila od resničnosti. Morda to počne z zapletenejšim jezikom, morda poskuša zajeti kako višjo ali bolj halucinatorno resničnost, vendar nikdar ne more mimo tega, da so besede premalo. Prav zato poskušajo biti besede in opisi včasih drugačni, tudi hermetičnejši ... Seveda ima Miłosz v mislih pogosto to, o čemer si govoril, Gorazd. O tem govori v svoji duhovni avtobiografiji, ena izmed njegovih zadnjih knjig pa sploh nosi v tem oziru pomenljiv naslov – *Druga razsežnost*.

GORAZD KOCIJANČIČ: Nekje celo pravi, da je pesnik količnik med tem, kar človek ve, in tem, kar človek je. To je enigmatična, vendar izredno zanimiva definicija: sam *modus essendi*, način bivanja nekega pesnika v zelo temeljnem pomenu določa izkušanje resničnosti, ki se ubeseduje v njegovi poeziji.

VID SNOJ: Zdi se mi, Gorazd, da z razločevanjem med avtentično in resnično poezijo meriš na tole: avtentična poezija je sicer lahko pristna pesnikova izpoved, lahko prinaša z njegovim bivanjem določeno, subjektivno videnje tega, kar

imamo za resnično, pa vendar se ne nanaša na resnično onstran našega mnenja o resničnosti, se pravi na Resničnost onstran stvarnosti. V tem oziru je jasno, da resnična poezija ne more biti brez presežne vizije. Je lahko brez vizije, ki ne bi bila hkrati eshatološka?

Z Alenom se strinjata, da ima vsako relevantno pesniško izrekanje o sedanjosti eshatološko razsežnost. Ampak bodimo konkretni. Alen je v uvodu omenil apokatastazo, eshatološko témo, ki je močno navzoča v Miłoszevi poeziji. Kako naj bi se apokatastaza rodila v sedanjosti?

To je po svojem izvoru teološki pojem, ki izhaja od Ori-gena. Njegova predpostavka je, da se je v svetu kot Božji stvaritvi z angelsko in človeško svobodo pojavilo zlo. Toda na koncu naj bi se Božjo stvarstvo, v katerem se je zlo odcepilo od dobrega, iz razpršitev angelske in človeške svobode vrnilo v prvotno stanje. Apokatastaza pomeni restitucijo, vnovično odrešilno vzpostavitev prvotnega stvarstva, ki se bo v pravem pomenu zgodila šele na koncu. Tedaj bo vse vrnjeno v stanje slavljenja Boga, tudi poosebljeno zlo, hudič sam – in to je Cerkev obsodila kot heretično. Kakor koli že: prav glede na to, da je apokatastaza v svojem prvotnem teološkem kontekstu torej eshatološki pojem, ki se nanaša na dogajanje ob koncu zgodovine ali celo onstran nje, se mi postavlja vprašanje, kako je lahko navzoča v sedanjosti.

PAVLE RAK: Najprej bom spregovoril nekaj besed o apokatastazi. Zdi se mi, da je ne moremo enkrat za vselej postaviti onkraj časa ali zgodovine, v »osmi dan«. Poleg tega ne držim povsem, da je bilo vse, kar se je učilo v zvezi z apokatastazo, dejansko obsojeno kot herezija. Miłosz se, kot smo slišali, opira na Gregorja iz Nise, ki je vse prej kot obsojen heretik, čeprav je pisal o apokatastazi. Je namreč zelo spoštovan svetnik. V mislih pa imam še nekoga, ki je s cerkvenega gledišča neoporečen: Izaka Sirskega. Ta je zapisal, da mora človek, ko gleda usodo in sodbo tega sveta, globoko doživeti trpljenje, ki ga vidi vsepovsod in ki je navzoče v celotnem stvarstvu s hudičem vred. In ko vse to vidi, je njegov edi-

ni pravi odziv v tem, da začne ljubiti in objokovati celotno stvarstvo, vključno s hudičem. Joka zanj in želi njegovo odrešenje. To je apokatastaza, ki se začinja že zdaj in tukaj, v meni, v mojem odnosu do trpečega stvarstva.

Miłosz govori o epohalni določenosti poezije. In to zelo konkretno. Na Poljskem, ko je bila okupirana, je poezija dobila eminentno vlogo in množično občinstvo. Brez nje se ni dalo živeti. Sam sem imel podobno izkušnjo v drugih razmerah, v Rusiji osemdesetih let. Ta leta smo imenovali »svinčena«. Tedaj se ni postavljalo vprašanje golega preživetja. Vsak je, če je le bil tiho, preživel. Delal ni zvečine nič, živel je zelo skromno, vendar je preživel. Toda preživeti še vedno ne pomeni živeti, zato je v osemdesetih letih poezija v Rusiji imela izreden pomen. Poezija – in tudi druge podobne reči – je življenju dajala smisel, ki ga preživetje samo ne daje. Ljudje so leta in leta, celo desetletja pisali poezijo zase, za svoj predal. Ko so se enkrat predali odprli in so na dan prišle zbirke poezije, so popolnoma neznani pesniki – ali znani samo v zelo ozkih krogih – natisnili prvo pesniško zbirko, ki je, recimo, imela naklado deset tisoč izvodov, in tistih deset tisoč knjig je pošlo v enem samem mesecu.

Potem so se stvari »normalizirale«. Življenje se je osvobodilo ideološke kontrole, zaradi te »osvoboditve« pa se je v resnici zgodila prava kulturna katastrofa. Ljudje, ki so imeli slo po smislu življenja, so namreč kar naenkrat zaživeli v odprtem prostoru, kjer naj bi bil ta smisel – išči ga, vzemi si ga, če si ga lahko. In naenkrat se je pokazalo, da se je treba boriti za golo preživetje in šele potem razmišljati o tem, kje je smisel – če sploh je. Naklade poezije so začele drastično padati, tako da danes v Rusiji tudi renomirani pesniki objavijo pesniško zbirko v tisoč ali petsto izvodih, včasih celo manj. Kaj to pomeni?

Položaj poezije, to, kar poezija govori o tistem bistvenem, je določen z epohalno zgodovinsko situacijo. Glede na to, kaj se je v sedemdesetih, osemdesetih letih prejšnjega stoletja vsebinskega zgodilo v ruski poeziji, bi jo po Miłoszu

lahko označili za eshatološko. Zdaj pa imamo poezijo, ki je čedalje manj eshatološka. Nekaj vplivov je ob koncu prejšnjega in na začetku tega stoletja prišlo v Rusijo predvsem z Zahoda, največ iz Amerike. Gre za poezijo, ki abdicira pred vprašanji smisla in kot izkušnjo podaja nekaj, kar s smislom nima nobene zveze. Če sploh podaja kakšno izkušnjo, je to znotrajtekstualna izkušnja, igra z možnostmi jezika, ali pa radikalno naključna, neprebojno hermetična, nekomunikabilna izkušnja pesnika kot posameznika: nekaj, kar je doživel v določenem trenutku in kar prevaja v jezik, ki ostaja razumljiv le njemu samemu.

Sam nimam nobene predstave o tem, kakšna je bila ta izkušnja takrat, ko se je zgodila – če se je sploh zgodila. Pred očmi imam le neko alegorijo, ki je ne morem ne razumeti ne prevesti, saj nimam osnovnih elementov za prevod iz alegoričnega jezika. Ne morem vedeti, kaj se je pesniku godilo, zato mi vse skupaj ostaja popolnoma nedostopno. Enkrat je sodobna ruska poezija zame nedostopna zato, ker v njej izkušnje sploh ni, drugič zato, ker je izkušnja tako naključna in minljiva, da z njo ne morem narediti ničesar. Tako pridemo do »čiste« poezije, ki je v svoji »čistosti« absolutno nepotrebna. Zato morajo zdaj pesniki tiskati knjige v tristo izvodih, ker pač nikogar ne zanimajo. Vprašanje pa je, zakaj je do tega prišlo. Zaradi epohe, zaradi zgodovinskega vpliva? Po eni strani je za to gotovo »kriv« razvoj poezije, ki gre že sto petdeset let ali celo več v smer hermetičnosti, po drugi pa tudi, grobo rečeno, družbeni položaj. Sam odgovora nimam, vendar vidim, da se je s poezijo zgodilo nekaj radikalno slabega. Če se ne bo vrnila v tisto smer, ki jo poskuša vnovič nakazati tudi Miłosz, bo kratko malo ostala omejena na pogovor v krogu ljudi, ki bo še manjši od nocojšnjega (*smeh*).

BORIS. A. NOVAK: Torej pravite, da je poezija postala sama sebi namen? Hvala bogu, da je sama sebi namen. Zelo pa sem vesel, da ste stvari postavili tudi v zgodovinski in celo politični kontekst. Vprašanje, ki ga postavlja Miłosz, se mi osebno zdi napačno, vendar je relevantno in na neki način

nujno. Postavlja nas pred temeljne dileme. Osebnostno menim – tudi kot prevajalec francoskih simbolistov, ki so mi zelo ljubi, enako kot mi je ljub Miłosz –, da se Miłosz moti, ko v simbolizmu vidi zgolj beg pred stvarnostjo. Zgodovinska in politična izkušnja, o kateri je bil ravnokar govor, je značilna tudi za francoske simboliste. Poraz, ki ga je doživel Baudelaire in ki ga je zaznamoval za vse življenje, je bil poraz marčne revolucije leta 1848, ko je bil tudi sam na barikadah. Enako se je ob krvavem porazu pariške komune leta 1871 zgodilo Verlainu in Rimbaudu.

Tudi ni res, da bi se radikalni simbolisti odpovedali duhovnim ambicijam. Priklicevanje skrivnosti je po Mallarméju najvišji namen poezije, je izrazito duhovna ambicija, in konsekvence Mallarméjevega mišljenja in jezikovne prakse so bile zgodovinsko daljnosežne ne samo za poezijo, temveč tudi za filozofijo, vrednostni sistem in tako naprej. Drugo polovico 19. stoletja vidim kot paradoksalno dobo, v kateri se je konsolidiral meščanski svet in so produkcijska razmerja dobila nenavaden zagon, hkrati pa je dokončno propadel tradicionalni vrednostni sistem. Po mojem so tedanji pesniki in pesnice doživljali ta proces kot nekakšen prosti padec, ki je bil skrajno mučen in v katerem kratko malo niso imeli nobene druge možnosti, kot da so se umaknili vase in v jezik. Rimbaudova in Mallarméjeva gesta – Baudelaire in Verlaine sta tu neprimerno bolj tradicionalistična – je herojska. Če Mallarmé pravi, da mu zadošča sedemnajst bralcev, je to treba razumeti kot gesto pesnika, ki absolutno zaupa poeziji, kot modrost enega izmed največjih apologetov poezije vseh časov. Res pa je – in v tem je relevantnost Miłoszevega vprašanja –, da je odtegnitev pesniškega jezika komunikaciji imela v 20. stoletju nekatere strašne posledice za poezijo.

Po drugi strani je ravno tako herojska tudi Miłoszeva gesta, ko na razvalinah 20. stoletja – v obdobju, ko se prosti padec stare kulture konča in nenadoma eksplodira prva, potem pa še druga svetovna vojna – poskuša združiti elemente tradicionalne poezije z zgodovinsko vizijo, z eksistencialnimi

dimenzijami, s čustvom. Zato tu ne vidim bistvenega nasprotja. Zdi se mi, da gre tako pri simbolistih kot pri Miłoszu za najvišjo pesniško ambicijo izreči, kar je mogoče izreči v svetu, ki je skrajno devalviran. In v obeh primerih vidim moč poezije. Pri delu je nesporazum, ki Miłosza nujno pelje v to, da se mora kot otrok simbolizma pravzaprav postaviti zoper njega. To uporništvu je seveda globoko nujno, ne gre drugače.

Rad bi tudi opozoril, da je izraz »čista poezija« povezan predvsem z Valéryjevo poetiko. Valéry je čisto poezijo razumel kot povsem »analitično idejo«. Tako jo razlaga v enem izmed svojih esejev, gre pa za to, da naj bi bila poezija povsem osvobodjena kakršnih koli nepoetičnih elementov. Vendar tudi sam priznava, da to v pesniški praksi ni povsem mogoče, torej da je jezik nemogoče očistiti vseh nepoetičnih elementov. *Morsko pokopališče*, njegova največja pesnitev, po njegovi lastni razlagi govori o trku elementov, morja, sonca, zraka in zemlje, na mornarskem pokopališču v sredozemski luki Sète in s tem priklicuje teme erosa, rojstva, življenja in smrti. To pomeni, da tudi tako imenovana čista poezija ni razbremenjena tradicionalnih tém.

Skratka, so obdobja, ko se mora poezija obrniti vase, ko morajo pesniki raziskovati jezik, ko je njihovo junaštvo usmerjeno navznoter, in so tudi drugačna, dramatična obdobja, kakršno je bilo nedvomno tudi obdobje, v katerem je živel Miłosz, še zlasti poljska situacija, situacija enega izmed epicentrov groze 20. stoletja – ko bi bilo pisanje o drevesih kratko malo strahopetnost. Vendar se moramo zavedati vse kompleksnosti te zadeve: pisati o drevesih včasih pomeni politično gesto, če je, recimo, pisanje o naravi prepovedano. Ob tem bi radi spomnil na zelo lepo pesem Wysławe *Szymborske*, ki govori o tem, kaj se godi po vojni. Najprej pridejo bagri in buldožerji, ki odstranijo ruševine, razverženo železje, tramove; potem pridejo delavci, ki pozidajo šole in bolnišnice, nakar zgodovinarji, ki pišejo o junaški preteklosti; in čisto na koncu pride nekdo, ki leži v travi in ima travno bilko v ustih, med zobmi. Tako to gre. Poezija, hvala bogu, zaobjame

vse: od čiščenja zverženih tramov, kar je Miłoszeva vloga v zgodovini poezije, do travne bilke v ustih, kar je vloga Szymborske. In oboje, bi rekel, je enako resnično.

BORIS ŠINIGOJ: Sam sem nocojšnjo iztočnico razumel bolj v smislu nagovora pesnikom – oziroma, simbolno, poeziji –, naj se oveje svoje eshatološke določenosti. Četudi pesnik pri svojem ustvarjanju ne izhaja iz eshatološke zavesti o sebi, svetu in pesnjenju, je vendarle določen z eshatologijo. Tudi pesnik sam in njegova poezija gresta h koncu. V slovenskem pesniškem izročilu imamo pesnike, ki izrecno poudarjajo, da jih je z vsako pesmijo manj. Se pravi: ne samo da se izčrpavajo, ampak se nekako tudi bližajo koncu, ki je neizogiben tako za vsakega posameznika kot za celoto vsega, kar je. Minljivosti se ne da zanikati. Mislim, da je Miłosz v tem oziru pozitiven, zato se mi nocojšnje naslovno vprašanje, ki smo ga povzeli po njem, ne zdi napačno. Po mojem želi z njim nekako zbuditi zavest avtorjem najbolj hermetične, abstraktne poezije, jih spodbuditi k ovedenju lastne omejenosti, dejstva, da gre vse h koncu.

Eshatološka določenost ni vezana samo na konec vseh koncev, kot je pojasnil Pavle, ko je razmišljal o apokatastazi, in tudi ni nekaj oddaljenega, ampak se godi zdaj v vsakem izmed nas. Kako kdo živi, kako pesni, kako razume svet – vse to je nekako že všteto v dogodek apokatastaze. V zvezi z apokatastazo morda ni bilo dovolj poudarjeno, da se ne zgodi sama po sebi, ampak gre pri njej za svobodno spremembo, s katero se vsako bitje globoko v sebi želi usmeriti k dobremu, v poslednjo vrnitev k Bogu, ki ga čaka na koncu. K apokatastazi ni mogoče nikogar prisiliti. Povrnitev v novo občestvo, v resnico z Bogom samim je mogoča samo kot nasledek tega, da se vsa bitja, vsi duhovi, manj dobri in bolj dobri, navsezadnje svobodno spreobrnejo.

Zato bi lahko apokatastazo oziroma govor o njej v Miłoszevi poeziji povezali z njegovo spodbudo k ovedenju eshatološke določenosti poezije, k temu, da se tako pesnik kot tudi bralec poezije ovesta lastne možnosti sodelovanja, prispevanja k

osmislitvi mišljenja konca. V tem oziru je Miłoszeva spodbuda lahko pozitivna kot nagovor slehernemu pesniku, naj vzpostavi odnos do poslednjega vprašanja in se vpraša, ali se to vprašanje v njegovi poeziji morda ne postavlja dovolj radikalno oziroma ali ga morda sam sploh ne reflektira, pa bi ga nekako moral, saj je določen z njim, ne da bi se tega sploh zavedal.

ALEN ŠIRCA: Rad bi nadaljeval s tem, na kar je opozoril že Primož: kaj je z neeshatološkimi poezijami, recimo s staro kitajsko poezijo, s poezijami drugih kultur? V procesu globalizacije se seznanjamo z različnimi, tudi s tako imenovanimi etno-poezijami. Imam podoben občutek kot gospod Novak, namreč da je simbolistični diskurz daleč od tega, da bi bil neduhoven; tudi modernistični, celo ultramodernistični pesniški diskurz ima lahko jezikovne strategije, ki so na videz zelo podobne kakim mističnim pesmim ali aforizmom. Če, recimo, beremo taoistične pesnike, se nam včasih utegnejo zdeti zelo modernistični. Postavlja se zanimivo vprašanje, ali lahko govorimo o eshatološkosti poezij, ki so nam kulturno bolj oddaljene, recimo o eshatološkosti japonske in drugih vzhodnoazijskih poezij. Ali svoj pojem eshatologije lahko naobrnmemo nanje?

GORAZD KOCIJANČIČ: Samo obrobna pripomba: eshatologija, kot jo obravnava teološki traktat *De novissimis*, zadeva smrt, sodbo, pekel in nebesa. Drugi dve resničnosti – sodba in dokončna obsodba – sta pri Miłoszu že relativizirani s samim pojmom apokatastaze. Dejansko se eshatologija pri njem speljuje na vprašanje smrti, ovedenja smrti. V tem oziru je seveda možna neka eksistencializacija, razširitev, pritegnitev vseh drugih poezij v obzorje eshatološkega. Vprašanje pa je: ali nesmrtno bitje sploh pesni?

BORIS A. NOVAK: Valéryjeva zadnja pesem v prozi z naslovom *Angel* vsebuje čudovito definicijo, odgovor na Gorazdovo vprašanje. V njej Valéry pravi, da je to, kar je za nas smrtni ljudi bolečina, za angele samo vprašanje (*smeh*). Torej je vprašanje, ali smrtna bitja pesnijo ... Obstaja pa seveda poezija, ki izvira iz osrednjih simbolističnih izhodišč in je,

bi rekel, eshatološka, če jo prav razumem. To je seveda poezija Paula Claudela, ki je veliko duhovno iluminacijo doživel ob branju Rimbaudovih iluminacij. Je še cela vrsta drugih pesnikov, ki so potem šli v to smer. Mislim, da Miłosz, literarnozgodovinsko gledano, kratko malo nima prav, vendar to, kot rečeno, ne zmanjšuje teže njegovega vprašanja.

GORAZD KOCIJANČIČ: Tudi sam sem želel opozoriti, da se mi zdi njegova postavitev vprašanja napačna ...

BORIS A. NOVAK: ... napačna, ampak nujna.

GORAZD KOCIJANČIČ: Nujna, tako je. In ravno ta nujna napačnost je tako paradokсна, da se je pri njej vredno zadržati. Problem je verjetno ravno v epohalnem posrkanju poezije, ki jo predpostavlja njegov govor – in tudi Pavletovo razmišljanje: problem integracije osebnega v diskurz splošne zgodovine, epohe. Za Miłoszevim razmislekom so ostanki zgodbe, ki jo bolj artikulirano poznamo od Hegla do Heideggra. Gre za historiozofijo. Vprašanje je, ali lahko ta splošni diskurz o družbi ujame, prav artikulira svojo slutnjo, najsi je ta sama po sebi še tako pravilna, saj so pesniški kozmosi individualni in težko opisljivi ...

VID SNOJ: Dovolite mi, da se od debate o individualnem in epohalnem v zvezi s poezijo vrnem k apokatastazi in povsem na kratko izostrim, kako jo razumem. Čeprav apokatastaza ni téma nocojšnjega pogovora, imam vsaj sam občutek, da je to potrebno, še več, da je morda že skrajni čas za to. Morda se motim, vendar se mi zdi, da ta teologem navsezadnje v vsakem primeru meri na Božji akt, čeprav pri njem, kot sta lepo razložila Pavle in Boris, sodeluje tudi človek. Apokatastazo torej razumem kot vesoljno *epistrophé*, obrat v srcu zgodovine, zaobrat celotnega stvarstva, v katerega je, da ga soizvršuje, gotovo poklican tudi človek. Človek je poklican, da obrača – vendar obrne Bog.

In zdaj spet k témi nocojšnjega pogovora, ki se nenehno vrača – k eshatološkosti poezije. Kot smo slišali, je bilo vodilno vprašanje današnjega večera, ali je možna neeshatološka poezija, izbrano iz drugega predavanja oziroma poglavja

Miłoszeve knjige, in prej sem rekel, da že vsebuje pritrdilen odgovor. Takšen odgovor daje, če lahko tako rečem, samo od sebe na mestu, na katerem je postavljeno. Vendar je knjigo treba brati do konca, in če jo beremo od omenjenega poglavja naprej, se po mojem pokaže, da na to vprašanje ne odgovarja več s preprostim »da«. Miłosz namreč v zadnjem, šestem poglavju sam naredi obrat, ki zadeva prav naravnost relevantne sodobne poezije v času.

Zgodba, ki jo Miłosz pripoveduje knjigi *Pričevanje poezije*, je zgodba pesnika v 20. stoletju, ki čuti odgovornost za svoj čas. Pri tem na prvi pogled sprejema nase poslanstvo romantičnega pesnika, pesnika vidca ali preroka, ki je stopil na čelo občestva in z viziranjem prihodnjega vodil njegovo zgodovinsko gibanje. Toda prav tu Miłosz naredi obrat, ki je pravzaprav obrat zrenja samega, *obrat od prihodnosti v preteklost*. Sodobni občestveni pesnik, ki vzame nase odgovornost za skupni svet, se zazre nazaj. Takole pravi Miłosz: »Človeštvo bo vse bolj črpalo iz sebe samega, vse več bo premišljevalo o vsej svoji preteklosti in v njej iskalo ključ za lastno uganko ter se po empatiji živiljalo v duše minulih rodov in civilizacij« (str. 124).

Človek 21. stoletja, ki se napoveduje že v poeziji 20. stoletja, je najprej in predvsem eksponent človeškega občestva, pesnik. Ta človek, ta pesnik se bo na čelu občestvenega gibanja z neke časovne razdalje oziral v svet, ki ga je pustil za sabo, toda oziral se bo brez strasti. Miłosz sicer vztrajno zatrjuje, da je poezija »strastno zasledovanje resničnosti«, vendar prav tu poudarja, da bo pesnik zrl »preteklost, ki ni obarvana z našimi strastmi, v 'barvi večnosti'« (str. 129). Svet bo sprejel tako v dobrem kot v zlu, se pravi brez kakršne koli »optimalne projekcije«, ki naj bi kot sad človeške zmožnosti dokončno ločila dobro od zla v človeški zgodovini. V tem je po mojem tudi poanta Miłoszeve knjige, namreč da lahko poezija uči človeka modrosti sprejetja sveta in ne da mu pripoveduje o dogodkih, ki se morda bodo zgodili, morda pa tudi ne.

Miłosz sam je kot pesnik 20. stoletja iz tega časa potegnil temeljno lekcijo: vsi tisti, ki so v prvi svetovni vojni videli enkratno, neponovljivo katastrofo – in vsi so jo videli tako –, so se zmotili, ker se je zgodila druga svetovna vojna, ki je bila še hujša, saj so se v njej zgodile stvari, ki se jih ne da izraziti z jezikom. Vendar kljub temu noče skupaj z Adornom reči, da po Auschwitzu ni več mogoče pisati poezije. Nasprotno. Omenja dva poljska pesnika, ki govorita o dogodkih, neizrazljivih z jezikom, in to počneta na edini mogoč način, s skrčenjem sloga na minimum, tako da neizrazljiva resničnost kratko malo odseva v jezikovno skrajno skopo podanem subjektivnem občutju. Poezija torej človeka uči zreti nazaj v resničnost, ki presega njegov jezik, in jo vendarle poskušati izraziti.

Zato Miłosz v tem kontekstu omenja Dostojevskega, češ da je velik prerok. Romani Dostojevskega po njegovem napovedujejo to, kar se je godilo v 20. stoletju, čeprav ne v natančnem zaporedju, ampak tako kot tiskarski stolpec, v katerem so se zamešale vrstice. Vendar Miłosz ne dela preroških kretenj, ne govori: »To in to se bo zgodilo v 21. stoletju,« ampak za Dostojevskim ponovi eno samo prerokbo, tisto s konca romana *Idiot*, namreč da bo svet rešila lepota. Če prav razumem Miłoszevo sugestijo, naj bi pesnik vodil druge k temu, da sprejmejo svet onstran strasti, s katerimi sicer ustvarjajo dobro in zlo v njem, torej da ga sprejmejo v njegovi lepoti, ki obstaja nad neogibnim znotrajsvetnim razvejevanjem dobrega in zla. Resnična je morda prav lepota sveta. Skratka, gre za sugestijo *estetskega sprejetja sveta* – ne upravičenja, o katerem je govoril Nietzsche, ampak sprejetja.

BORIS ŠINIGOF: Rad bi se še malo dopolnil. Prej morda nisem dovolj poudaril, da Miłoszevo vprašanje razumem tudi kot spodbudo *bralcem* poezije, pa ne le *bralcem* poezije, ampak tudi *poslušalcem* glasbe in *gledalcem* likovne umetnosti, se pravi *sprejemalcem* celotne umetnosti, ki je danes v recepciji zelo močno družbeno določena. Razumem jo kot spodbudo nam, ki se srečujemo z umetninami, naj uvidimo

eshatološko določenost sleherne umetnosti. V umetnosti, ki se eshatologije včasih sploh ne zaveda, je ta navzoča tudi v nenavzočnosti. Se pravi: tudi če eksplicitno skoraj ni navzoča, je umetnost z njo določena prek tega, da sploh je, da je razpeta med začetek in konec.

Na misel mi je prišlo pričevanje nekega turškega glasbenika, ki igra glasbo sufijev in posvetno glasbo. V nekem intervjuju pravi, da ne vidi takšne razlike med posvetno in religiozno glasbo, kot jo vidimo na Zahodu. Po drugi strani pa je naša kultura po njegovem izgubila mistično razumevanje glasbe, saj je celo sufijska glasba, ki je zdaj tako zelo priljubljena na Zahodu, v novem okolju postala samo kulturni fenomen. Njen eshatološki, mistični naboj – naboj, iz katerega je zrasla in ga še vedno vsebuje – je pozabljen. Večina sodobnih poslušalcev ne samo v zahodnem svetu, ampak tudi v njenem prvotnem okolju ga ne prepozna več. Omenjeni glasbenik konkretno trdi, da v Pakistanu – v nasprotju z našimi pričakovanji – najemajo sufijske glasbenike za praznovanje porok, obrezanja fantkov in podobno. Ob teh priložnostih se potem zabavajo in hkrati poslušajo sufijske glasbenike.

Zadnjič sem gledal dokumentarno oddajo o Turčiji, v kateri so derviši plesali sredi hotela; prišli so in se začeli vrteti pred tujimi gosti, ki so večerjali. Še drug primer, ki je morda še sarkastičnejši. Prevod *Divana*, ki ga je Rumi posvetil svojemu učitelju Šamsu, so v Ameriki prodajali kot *bestseller* in samo v Los Angelesu prodali na tisoče izvodov. Turki so se sprva čudili, kako lahko Američani razumejo Rumija, podobno kot smo se sami prej spraševali, ali so ameriški študentje sploh razumeli Miłosza. Potem pa so ugotovili, da je bilo navdušenje nad Rumijem v Ameriki tako veliko zato, ker so knjigo kupovali zlasti homoseksualci, ki so si rekli: »O, saj ti muslimani pa sploh niso tako zadržti.« Brali so mistični tekst, ki govori o srečevanju z Bogom prek učitelja, ki adeptu posreduje poslednje duhovno izkustvo, toda brali so ga kot erotično homoseksualno poezijo.



Nazadnje bi rad vprašanje, ali je možna neeshatološka poezija, obrnil še nase. Kako sploh berem poezijo iz nekega drugega okolja? Ali jo smem jemati tako, kot da v njej ni nobene eshatologije, ker naj bi se dogajala na neki nevtralni ravni, jo torej brati kot čisto poezijo, ali pa uvidevam, da je v njej vse določeno s skrivnimi in nerazložljivimi bivanjskimi okoliščinami, ki so *in ultima analysi* eshatološke in vsakogar izmed nas določajo v njegovi biti?

ALEN ŠIRCA: Kulturni kontekst morda lahko relativizira naše pojmovanje eshatologije. Zdi se mi, da se Miłosz tega ni zavedal, saj je njegov pojem eshatologije dejansko njeno sekularizirano krščansko dojetje. Vprašanje pa je, ali sploh lahko sodimo o eshatološkosti kake kitajske, japonske ali korejske poezije, ker smo – če priznamo ali ne – obremenjeni s krščanskim pojmom. Zato se mi zdi nevarno govoriti o neki temeljni eshatološkosti, saj s predpostavljenim pojmom eshatologije lahko zdrsnemo v imperialistični duhovni »univerzalizem«.

PAVEL FAJDIGA: Če mi dovolite, bi za nocoj sklenil, upam pa, da mi ne boste zamerili, če vas povabim, da okusimo še malo tekoče resničnosti (*smeh*).





Izhodiščno vprašanje za razpravljanje ob knjigi
Sigmunda Freuda
Spisi o družbi in religiji:

»Od kod krivda?«

Uvajalca večera
MAG. SAMO KUTOŠ IN DR. TOMAŽ ERZAR

8. november 2007

sigmundFreud

spisi
družbi
in religiji

PROLETA

Sigmund Freud
Spisi o družbi in religiji
Prevedli Simon Hajdini idr.
Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 2007

IZBRANA ODLOMKA

TOTEM IN TABU

(5)

Predstavljajmo si zdaj sceno takšnega totemskega obeda in jo opremimo še z nekaterimi verjetnimi potezami, ki jih doslej nismo mogli vzeti v obzir. Klan, ki svojo totemsko žival ob slavnostni priložnosti na okruten način ubije in jo surovo zaužije, njeno kri, meso in kosti; ob tem so pripadniki plemena preoblečeni tako, da so podobni totemu, imitirajo njegovo oglašanje in gibe, kot bi hoteli poudariti identiteto z njim. Prisotno je zavedanje, da izvajajo dejanja, ki so posamezniku prepovedana in lahko postanejo upravičena le z udeležbo vseh; prav tako se iz uboja in obeda nihče ne sme izvzeti. Po dejanju objokujejo in tožijo nad pobito živaljo. Tožba za umrlim je prisilna, vsiljena zaradi strahu pred grozečim povračilom, njen glavni namen, kot ob neki analogni priložnosti pripominja Robertson Smith, je v tem, da s sebe zvalijo odgovornost za usmrtitev. (1894, str. 412.)

A temu žalovanju sledi najhрупnejša praznična radost, sprostitve vseh gonov in dopustitev vseh zadovoljitev. Do vpogleda v bistvo *praznika* tu pridemo brez vsakega napora.

Praznik je dopuščen, še več, zapovedan eksces, slavnostni prelom prepovedi. Ne gre za to, da bi ljudje povzročali izgrede, ker bi bili zaradi takega ali drugačnega predpisa veselo razpoloženi, temveč se eksces nahaja v bistvu praznika; praznično razpoloženje se proizvede z osvoboditvijo sicer prepovedanega.

Kaj pa je z uvodom v to praznično radost, žalovanjem za smrtjo totemske živali? Če se zaradi usmrtitve totema, ki jim je sicer odrečena, veselijo, zakaj za njo tudi žalujejo?

Slišali smo, da se pripadniki klana z uživanjem totema posvečujejo, potrjujejo v identifikaciji z njim ter drug z drugim. Da so sveto življenje, katerega nosilec je substanca totema, sprejeli vase, bi vendar lahko razložilo praznično razpoloženje in vse, kar iz njega sledi.

Psihoanaliza nam je razkrila, da je totemska žival dejansko očetov nadomestek, in s tem se dobro ujema protislovje, da jo je sicer prepovedano usmrtiti in da njena usmrtitev vodi v slavje, da žival usmrtijo in zanjo kljub temu žalujejo. Ambivalentna čustvena naravnost, ki še danes zaznamuje očetovski kompleks pri naših otrocih in se pogosto nadaljuje v življenje odraslega, bi se razširila tudi na totemsko žival kot očetov nadomestek.

A če prevod totema, ki ga je podala psihoanaliza, združimo z dejstvom totemskega obeda ter Darwinovo hipotezo o prastanju človeške družbe, se nam pokaže možnost globljega razumevanja, pogled v hipotezo, ki se utegne zdeti fantastična, a ponuja prednost, da vzpostavi nenadejano enotnost med do sedaj ločenimi nizi fenomenov.

Darwinova prahorda seveda ne pušča prostora za začetke totemizma. Nasilni, ljubosumni oče, ki vse samice zadržuje zase in preganja odrasle sinove – nič drugega. To prastanje družbe ni bilo nikjer predmet opažanja. Kar najdemo kot najbolj primitivne organizacije, kar še danes pri določenih plemenih ostaja v veljavi, so *moška združenja*, ki sestojijo iz enakopravnih članov in so podvržena omejitvam totemističnega sistema, pri tem pa dedujejo po materi. Je eno moglo iziti iz drugega in po kateri poti je bilo to mogoče?

Sklicevanje na slavje totemskega obeda nam dopušča odgovor: Nekega dne¹⁰³ so pregnani bratje združili sile, ubili in pojedli očeta ter s tem napravili konec očetovski hordi. Združeni so imeli drznost in izvršili to, kar je bilo posamezniku onemogočeno. (Morda jim je kak kulturni napredek, posedovanje kakega novega orožja, dal občutek premoči.) Da so usmrčenega tudi požrli, je za kanibalske divjake samoumevno. Nasilni praoče je bil zagotovo zavidanje in

strah zbujajoči vzor za vsakogar iz bratovskega tropa. Sedaj so v aktu zaužitja uveljavili identifikacijo z njim, vsakdo si je prilastil del njegove moči. Totemski obed, morda prvi praznik človeštva, bi bil ponovitev in spominska slovesnost tega spomina vrednega, zločinskega dejanja, s katerim so se začele tolike reči – socialne organizacije, npravstvene omejitve in religija.¹⁰⁴

Da bi se nam, če pustimo ob strani predpostavko, te posledice zdele verjetne, moramo le privzeti, da so ta zbirajoči se bratovski trop obvladovala ista protislovna čustva nasproti očetu, kakršna smo kot vsebino ambivalence očetovskega kompleksa lahko odkrili pri vsakem našem otroku in nevrotiku. Sovražili so očeta, ki se je tako mogočno postavljaj nasproti njihovi potrebi po moči in njihovim seksualnim težnjam, a so ga tudi ljubili in občudovali. Potem ko so ga odstranili, ko so zadostili svojemu sovraštvu in uveljavili svojo željo po identifikaciji z njim, so morali priti do izraza pri tem premagani nežni vzgibi.¹⁰⁵ To se je zgodilo v obliki kesanja, pojavila se je slaba vest, ki tu sovpade s kolektivno občutenim kesanjem. Umrli je postal močnejši, kot je bil za časa življenja; vse to, kar še danes vidimo ob človeških usodah. Kar je prej preprečeval s svojo eksistenco, to si zdaj prepovedujejo sami v psihični situaciji iz psihoanalize tako dobro znane »*naknadne poslušnosti*«¹⁰⁶. S tem, ko so usmrtili očetovega nadomestka, totema, razglasili za nedovoljeno, so preklicali svoje dejanje in se odpovedali njegovim sadom, tako da so se odrekli zdaj prostim ženskam. Tako so iz *slabe vesti sina* ustvarili oba temeljna tabuja totemizma, ki sta se prav zato morala ujemati z obema potlačenima željama Ojdipovega kompleksa. Kdor je ravnal nasproti temu, si je nakopal krivdo za oba edinstvena zločina, ki sta težila primitivno družbo.¹⁰⁷

Oba tabuja totemizma, s katerima se prične človeška npravnost, psihološko nista enakovredna. Le eden, prizanašanje totemski živali, se v celem opira na čustvene motive; oče je bil vendar odstranjen, v realnosti poravnava ni

bila več mogoča. Drugi, prepoved incesta, pa je imel tudi močno praktično utemeljitev. Seksualna potreba moških ne združuje, temveč jih razdvaja. Če so se bratje povezali, da bi premagali očeta, pa so bili vsi medsebojni tekmeči pri ženskah. Vsakdo bi želel imeti vse zase, tako kot oče, in v boju vseh proti vsem bi nova organizacija propadla. Nikogar več ni bilo, ki bi imel nadmoč, ki bi lahko uspešno prevzel vlogo očeta. Potemtakem bratom, če so želeli živeti drug z drugim, ni preostalo nič drugega, kot da – morda po prebroditvi težjih incidentov – vzpostavijo prepoved incesta, s katero so se vsi hkrati odpovedali ženskam, ki so si jih želeli in zaradi katerih so v prvi vrsti tudi odstranili očeta. S tem so rešili organizacijo, ki jim je dala moč in ki se je morda opirala na homoseksualna čustva in aktivnosti, do česar je pri njih morda prišlo v času izгона. Morda je bila ta situacija tudi tista, ki je zasejala seme pri Bachofnu [1861] zapaženih institucij *materinskega prava*, preden ga je nasledil patriarhalni družinski red.

Na drugu tabu, ki varuje življenje totemske živali, se nasprotno navezuje težnja totemizma, da ga ocenimo kot prvi poskus religije. Če se je občutjem sinov žival ponudila kot naravni in najbližji nadomestek za očeta, se je v prisilno zapovedanem ravnanju z živaljo vendarle izrazilo več kot zgolj potreba, da prikažejo svoj kes. Z očetovim surogatom so morda poskušali pomiriti pekoči občutek krivde, doseči neke vrste spravo z očetom. Totemistični sistem je bila tako rekoč pogodba z očetom, v kateri je slednji obljubil vse tisto, kar otroška fantazija lahko pričakuje od očeta, zaščito, skrb in prizanašanje, v zameno pa so se zavezali, da bodo častili njegovo življenje, se pravi, da ne bodo ponovili dejanja nad njim, s katerim je propadel dejanski oče. Totemizem je vseboval tudi poskus upravičenja. »Če bi oče z nami ravnal tako kot totem, ne bi nikoli prišli v skušnjavo, da bi ga ubili.« Tako je totemizem pripomogel k olepšanju razmer in pozabi dogodka, kateremu je dolgoval svoj nastanek.

Pri tem so bile ustvarjene poteze, ki so poslej ostale do-

ločujoče za značaj religije. Totemska religija je izšla iz slabe vesti pri sinovih kot poskus pomiritve tega občutja in sprave z razžaljenim očetom po poti naknadne poslušnosti. Vse kasnejše religije se kažejo kot poskusi rešitve natanko istega problema, z variacijami glede na kulturno stopnjo, na kateri so se izoblikovale, ter glede na poti, ki so jih ubrale, a vse so reakcije z istim ciljem, reakcije na isti veliki dogodek, s katerim se je začela kultura in ki odtlej človeštvu ne da miru.

Že tedaj v totemizmu je nastopila še neka druga poteza, ki jo je religija zvesto ohranila. Ambivalentna napetost je bila bržkone prevelika, da bi jo lahko izravnala kakršna koli institucija, ali pa psihološki pogoji za reševanje teh čustvenih nasprotij nasploh niso bili ugodni. Vsekakor opazimo, da se ambivalenca, ki se drži očetovskega kompleksa, nadaljuje tudi v totemizmu in v religijah na splošno. Religija totema ne zajema le izrazov kesanja in poskusov sprave, temveč služi tudi spominu na triumf nad očetom. Zadovoljstvo pri tem tudi vpelje spominski praznik, totemski obed, pri katerem odpadejo omejitve naknadne poslušnosti. Naloži se dolžnost, da se zločin očetomora v žrtvovanju totemske živali vedno znova ponovi, in sicer vselej, ko zaradi spreminjajočih se življenjskih vplivov grozi, da bo izginila pridobitev tega dejanja, prilastitev očetovih lastnosti, pridobitev, ki se je oklepajo. Ne bo nas presenetilo, da v kasnejših religioznih tvorbah ponovno vznikne tudi kljubovanje sinov – pogosto v najbolj nenavadnih preoblekah in obratih.

Če smo v religiji in npravstvenem predpisu, kar v totemizmu še ni ostro ločeno, doslej zasledovali posledice nežnega toka nasproti očetu, preobraženega v kes, vendarle ne želimo spregledati, da so v bistvenem prevlado ohranile tendence, ki so prignale k očetomoru. Socialna bratovska čustva, na katerih sloni veliki prevrat, poslej skozi dolge dobe ohranjajo kar najgloblji vpliv na razvoj družbe. Izražajo se v posvečevanju skupne krvi, v poudarjanju solidarnosti vseh življenj v istem klanu. S tem, ko bratje na ta način drug drugemu jamčijo življenje, izrekajo, da nihče od njih ne sme z drugim ravnati

tako, kot so vsi skupaj ravnali z očetom. Izključijo ponovitev očetove usode. Religiozno utemeljeni prepovedi uboja totema se zdaj pridruži socialno utemeljena prepoved bratomora. Še dolgo bo trajalo, preden bo ta zapoved opustila omejitve na pripadnike plemena in prevzela enostavno obliko: *Ne ubijaj*. Sprva je na mesto *očetovske horde* stopil *bratovski klan*, ki ga je varovala krvna vez. Družba je sedaj osnovana na sokrivdi za skupaj zagrešeni zločin, religija na slabi vesti in kesanju, npravnost delno na nujnostih te družbe, delno na pokori, ki jo terja slaba vest.

V nasprotju z novejšimi in opirajoč se na starejša pojmovanja totemističnega sistema nam psihoanaliza narekuje, da zastopamo notranjo povezanost ter istočasni izvor totemizma in eksogamije.

(6)

Podvržen sem vplivu velikega števila močnih motivov, ki me bodo zadržali od poskusa, da bi popisal nadaljnji razvoj religij od njihovega začetka v totemizmu do njihovega današnjega stanja. Zasedoval bi rad le dve niti, kjer v mreži posebej jasno vidim njuno pojavljanje: motiv totemske žrtve in odnos sina do očeta.¹⁰⁸

Robertson Smith nas je poučil, da se stari totemski obed ponovi v izvorni obliki žrtvovanja. Smisel dejanja je isti: posvečenje prek udeležbe pri skupnem obedu; ohranila se je tudi slaba vest, ki jo lahko pomiri zgolj solidarnost vseh udeležencev. Na novo se je pridružilo plemensko božanstvo, v čigar namišljeni prisotnosti se dogodi žrtvovanje in ki se udeležuje obeda kot pripadnik plemena ter se udeleženci z njim identificirajo prek uživanja žrtve. Kako se bog znajde v zanj izvorno tuji situaciji?

Odgovor bi se lahko glasil, da se je medtem, neznano od kod, pojavila ideja boga, si pokorila celotno religiozno življenje - in kot vse ostalo, kar je želelo obstati, se je moral tudi totemski obed priključiti novemu sistemu. A psihoanalitično

raziskovanje posameznika s prav posebnim poudarkom uči, da je bog za vsakogar oblikovan po očetovi podobi, da je njegov osebni odnos do boga odvisen od njegovega odnosa do rodnega očeta, z njim niha in se spreminja, in da bog v osnovi ni nič drugega kot poveličani oče. Psihoanaliza tudi tu, kot v primeru totemizma, svetuje, da se verjame verujočim, ki boga imenujejo oče, kakor so totem imenovali za prednika. Če naj si psihoanaliza zasluži upoštevanje, mora biti – ne glede na vse ostale izvore in pomene boga, ki jih psihoanaliza ne more razjasniti – očetov delež pri ideji boga zelo pomemben. Tedaj pa bi bil v situaciji primitivnega žrtvovanja oče zastopan dvakrat, enkrat kot bog in nato kot totemska žrtvena žival, in ob vsem zavedanju skromne raznolikosti psihoanalitičnih rešitev se moramo vprašati, ali je to mogoče in kakšen smisel to lahko ima.

Vemo, da med bogom in sveto živaljo (totemom, žrtveno živaljo) obstajajo raznoliki odnosi: 1) za vsakega boga je navadno kakšna žival sveta, neredko celo več živali; 2) pri določenih, posebej svetih, »mističnih« žrtvovanjih je bogu žrtvovana ravno zanj sveta žival (Smith, 1894 [str. 290]); 3) boga so pogosto častili v podobi kakšne živali oziroma – gledano z drugega vidika – so živali božje čaščenje uživale dolgo po obdobju totemizma; 4) v mitih se bog pogosto preobrazi v zanj sveto žival. Tako bi bila precej verjetna domneva, da je bil bog sam totemska žival, da se je na neki višji stopnji religioznega čutenja razvil iz nje. Vse nadaljnje diskusije pa nas reši preudarek, da totem sam ni nič drugega kot nadomestek očeta. Tako bi totem utegnil biti prva oblika nadomestka očeta, bog pa kasnejša, v kateri je oče ponovno pridobil svojo človeško podobo. Takšna nova stvaritev iz korenin vseh religioznih tvorb, *hrepenenja po očetu*, bi lahko postala mogoča, če bi skozi čas v razmerju do očeta – in morda tudi do živali – prišlo do bistvenih sprememb.

Takšne spremembe je mogoče zlahka uvideti, četudi želimo pustiti ob strani začetek psihične odtujitve od živali in razpad totemizma zaradi domestikacije. (Gl. zgoraj, str.

179.) V situaciji, ki jo je proizvedla odstranitev očeta, je obstajal nek moment, ki je moral skozi čas povzročiti izredno stopnjevanje hrepenenja po očetu. Bratje, ki so združili moči za uboj očeta, so bili vsak zase prevzeti od želje, da bi postali očetu enaki, in so to željo izrazili z inkorporacijo delov njegovega nadomestka v totemskem obedu. Ta želja je morala zaradi pritiska, ki so ga na vsakega člana vršile vezi bratovskega klana, ostati neizpolnjena. Nihče več ni mogel in smel doseči očetove absolutne moči, h kateri pa so vseeno vsi stremeli. Tako je po preteku dolgih dob ogorčenje do očeta, ki jih je prignalo k dejanju, lahko popustilo, poraslo pa hrepenenje po njem, in lahko je nastal ideal, ki je imel za vsebino obilje moči in neomejenost praočeta, proti kateremu so se nekoč bojevali, ter pripravljenost, da se mu podredijo. Izvorna demokratična enakopravnost vseh posameznih pripadnikov plemena se zaradi odločilnih kulturnih sprememb ni mogla več obdržati; tako se je pokazala tendenca, da se – opirajoč na čaščenje posameznih ljudi, ki so izstopali od ostalih – z ustvarjenjem bogov ponovno oživi stari očetovski ideal. Da človek postane bog in da bog umre – kar se nam danes zdi škandalozna predrznost –, to nikakor ni bilo spotikljivo še za predstavno zmožnost klasičnega starega veka.¹⁰⁹ Poveličanje nekoč umorjenega očeta v boga, od katerega je zdaj pleme izpeljalo svoj izvor, pa je bil mnogo resnejši poskus sprave kot svojčas pogodba s totemom.

Ne znam določiti, kje v tem razvoju najti mesto za velika materinska božanstva, ki so bila morda vsepovsod predhodniki očetovskih bogov. Zdi pa se gotovo, da se premena v odnosu do očeta ni omejila na religiozno področje, temveč se je dosledno razširila na drugo stran človeškega življenja, na katero je vplivala odstranitev očeta, na socialno organizacijo. Z ustoličenjem očetovskih božanstev se je družba brez očeta postopno pretvorila v patriarhalno ureditev. Družina je pomenila obnovitev nekdanje prahorde in je očetom povrnila tudi velik del njihovih prejšnjih pravic. Spet so bili tu očetje, a socialnim pridobitvam bratovskega klana se niso

odpovedali, in faktični odmik novega družinskega očeta od neomejenega praočeta horde je bil dovolj velik, da je zagotovil trajni obstoj religioznih potreb, ohranitev nepotešenega hrepenenja po očetu.

V sceni žrtvovanja pred plemenskim bogom je oče torej dejansko vsebovan dvakrat, kot bog in kot totemska žrtvena žival. Toda pri poskusu razumevanja te situacije se moramo varovati razlage, ki jo želijo v površnem dojemanju prevesti kot alegorijo in pri tem pozabijo na zgodovinsko plastenje. Dvojna prisotnost očeta ustreza dvema časovno zaporednima pomenoma scene. Ambivalentna naravnost do očeta je tu našla plastični izraz, enako pa zmaga sinovih nežnih čustvenih vzgibov nad sovražnimi. Scena nadvlade nad očetom, njegovega največjega ponižanja, je tu postala material za prikaz njegovega največjega triumfa. Pomen, ki ga je žrtev vsesplošno pridobila, se nahaja ravno v tem, da je očetu zadoščenje za sramoto, zagrešeno nad njim, ponujeno v istem dejanju, ki nadaljuje spomin na ta zločin.

V nadaljnjem poteku žival izgubi svojo svetost, žrtev pa zvezo s totemskim slavjem; postane enostavno darovanje božanstvu, samoodpoved v korist boga. Bog sam je zdaj tako povzdignjen nad ljudi, da je z njim mogoče občevati zgolj s posredovanjem svečenika. Istočasno socialna ureditev pozna bogovom enake kralje, ki patriarhalni sistem prenesejo na državo. Treba je reči, maščevanje strmoglavljenega in ponovno ustoličenega očeta je bilo ostro, vladavina avtoritete je na vrhuncu. Podrejeni sinovi so novi odnos uporabili za to, da so še bolj razbremenili svojo slabo vest. Žrtev, kakršna je sedaj, se povsem izmakne njihovi odgovornosti. Bog sam je to zahteval in zaukazal. V to fazo spadajo miti, v katerih bog sam ubije žival, ki je zanj sveta, ki je dejansko on sam. To je skrajna utajitev velikega zločina, s katerim sta se začeli družba in slaba vest. Ne gre spregledati drugega pomena te zadnje upodobitve žrtvovanja. Izraža zadovoljstvo, da je bil opuščen zgodnejši nadomestek očeta v korist višje predstave boga. Površno alegorični prevod scene tu približno sovpadе

z njeno psihoanalitično interpretacijo. Glasi se: upodobljeno je, da bog premaga živalski delež svojega bistva.¹¹⁰

A zmotno bi bilo verjeti, da so v teh časih obnovljene očetovske avtoritete sovražni vzgibi, ki pripadajo očetovski-mu kompleksu, popolnoma potihnili. Iz prvih faz vladavine obeh novih očetovskih nadomestnih tvorb, bogov in kraljev, nasprotno poznamo najbolj energične izraze tiste ambivalence, ki ostaja značilna za religijo.

Frazer je v svojem velikem delu *The Golden Bough*¹¹¹ izrazil domnevo, da so bili prvi kralji latinskih plemen tujci, ki so igrali vlogo božanstva in so bili v tej vlogi na nek določen praznični dan svečano usmrčeni. Vsakoletno žrtvovanje (različica: samožrtvovanje) boga je bilo, tako se zdi, bistvena poteza semitskih religij. Obred človeškega žrtvovanja na najrazličnejših krajih obljudene zemlje dopušča malo dvoma o tem, da so ti ljudje svoj konec dočakali kot zastopniki božanstev, z nadomestitvijo živih ljudi z neživim posnetkom (lutko) pa je mogoče temu žrtvenemu običaju slediti še v kasnejše čase. Teantropična božanska žrtev, ki je tu žal ne morem obravnavati enako poglobljeno kot živalske žrtve, močno osvetli smisel starejših oblik žrtvovanja.¹¹² Z odkritostjo, ki jo je komajda mogoče prekositi, izreka, da je bil objekt žrtvenega dejanja vedno isti, prav ta, ki se ga danes časti kot boga, torej oče. Vprašanje po razmerju med živalsko in človeško žrtvijo sedaj najde enostaven odgovor. Izvorna živalska žrtev je že bila nadomestek za človeško, za slavnostni uboj očeta; ko pa je očetov nadomestek ponovno dobil svojo človeško podobo, se je lahko tudi živalska žrtev preobrazila nazaj v človeško.

Tako se je spomin na tisto prvo veliko žrtveno dejanje pokazal kot neuničljiv, navkljub vsem prizadevanjem, da bi ga pozabili. In ravno ko so se želeli najbolj oddaljiti od njegovih motivov, je morala v obliki žrtvovanja boga priti na dan njegova nepopačena ponovitev. Na tem mestu mi ni treba navajati, kateri tokovi religioznega mišljenja so v obliki racionalizacij omogočili ta povratek. Robertson Smith, ki mu

je bilo naše zvajanje žrtvovanja na tisti veliki dogodek človeške prazgodovine vendar tuje, navaja, da so ceremonije tistih praznikov, s katerimi so stari Semiti slavili smrt božanstva, tolmačili kot »*commemoration of a mythical tragedy*«¹¹³, ter da tožba pri tem ni imela značaja spontane udeležbe, temveč je bilo na njej nekaj prisilnega, nekaj, kar je zapovedoval strah pred božjim srdom.¹¹⁴ Mislim, da smo spoznali, da je bilo to tolmačenje pravilno in da so občutja proslavljajočih našla dobro pojasnilo v situaciji, v kateri temeljijo.

Vzemimo zdaj kot dejstvo, da tudi v nadaljnjem razvoju religij oba gonilna dejavnika, slaba vest sina in njegova ključbovalnost, nikoli ne pojenjata. Vsak poskus reševanja religioznega problema, vsaka vrsta sprave obeh nasprotujočih si duševnih sil sčasoma oslabi, verjetno pod kombiniranim vplivom zgodovinskih dogodkov, kulturnih sprememb in notranjih psihičnih premen.

Sinovo prizadevanje, da bi se postavil na mesto očetovskega boga, je postajalo vse bolj razločno. Z uvedbo poljedelstva zraste pomen sina v patriarhalni družini. Upa si privoščiti nova izkazovanja incestuoznega libida, ki v obdelavi matere zemlje najde simbolno zadovoljitev. Nastanejo božji liki Atisa, Adonisa, Tamuza idr., duhovi vegetacije in hkrati mladeniška božanstva, ki uživajo ljubezensko naklonjenost materinskih božanstev in navkljub očetu udejanjajo incest z materjo. A slaba vest, ki je te stvaritve ne pomirijo, se izrazi v mitih, ki mladim ljubimcem materinskih boginj pripisujejo kratko življenje in kazen s skopljenjem ali srdom boga očeta v živalski obliki. Adonisa ubije marjasec, sveta žival Afrodite; Atis, Kibelin ljubimec, umre zaradi skopljenja.¹¹⁵ Objokovanje in radost ob vstajenju teh bogov sta prešla v ritual nekega drugega sinovskega božanstva, ki mu je bil namenjen trajen uspeh.

Ko je krščanstvo začelo prodirati v antični svet, je nalezelo na konkurenco religije boga Mitre, in nekaj časa ni bilo gotovo, kateremu božanstvu bo pripadla zmaga.

S sijem obdana postava perzijskega božjega mladeniča

je za naše razumevanje vseeno ostala v temi. Morda smemo iz prikazov Mitrinih ubojev bika sklepati, da je predstavljal tistega sina, ki je žrtvovanje očeta izpeljal sam in s tem brate odrešil sokrivde pri dejanju, ki jih je težila. Obstajala je še neka druga pot za pomiritev te slabe vesti, in to je ubral šele Kristus. Šel je po njej in žrtvoval svoje lastno življenje ter s tem bratovski trop odrešil izvirnega greha.

Nauk o izvirnem grehu je *orfičnega* izvora; ohranil se je v misterijih in od tam prodril v filozofske šole grškega starega veka. (Reinach, 1905–1912, 2. zv., str. 75 ff.) Ljudje so bili potomci titanov, ki so mladega Dioniza-Zagreusa ubili in razkosali; breme tega zločina je pritiskalo nanje. Nek Anaksimandrov fragment pravi, da je bila enotnost sveta uničena zaradi pradavnega zločina in da mora vse, kar je iz tega izšlo, nositi kazen za to.¹¹⁶ Če dejanje titanov v potezah, kot so zbiranje k hudodelstvu, uboj in raztrganje, dovolj razločno spominja na totemsko žrtev, ki jo je opisal sv. Nilus¹¹⁷ – kot sicer tudi mnogi drugi miti starega veka, na primer smrt samega Orfeja –, nas tu vendarle zmoti odmik, da je bil umor izveden nad mladeniškim bogom.

V krščanskem mitu je človekov izvirni greh nesporno pregrešitev zoper Boga Očeta. Če torej Kristus ljudi odreši pritiska izvirnega greha, tako da žrtvuje svoje lastno življenje, nas s tem sili k sklepu, da je bil ta greh dejanje umora. Po zakonu taliona, ki je globoko zakoreninjen v človeškem občutenju, je umor lahko poplačan zgolj z žrtvovanjem nekega drugega življenja; samožrtvovanje kaže nazaj na krvni dolg.¹¹⁸ In če to žrtvovanje lastnega življenja doseže spravo z Bogom Očetom, tedaj zločin, za katerega se je bilo treba pokoriti, ni mogel biti nič drugega kot umor očeta.

Tako se v krščanskem nauku človeštvo najbolj neprikrito izreka o krivde polnem dejanju pradavnine, saj je v žrtvenem dejanju enega sina zanj našlo najbolj izdatno pokoro. Sprava z očetom je toliko temeljitejša, ker istočasno s to žrtvijo pride do popolne odpovedi ženski, zavoljo katere so se očetu uprli. A sedaj svoje pravice terja tudi psihološka usoda ambiva-

lence. Z enakim dejanjem, ki očetu ponuja največjo možno pokoro, tudi sin doseže cilj svojih želja nasproti očetu. Sam postane bog poleg, pravzaprav namesto očeta. Religija sina odpravi religijo očeta. V znamenje te zamenjave kot obhajilo ponovno oživi stari totemski obed, v katerem bratovski trop sedaj uživa meso in kri sina, ne več očeta, se s tem uživanjem posvečuje in se z njim identificira. Naš pogled skozi dolge dobe zasleduje identiteto totemskega obeda z živalsko žrtvijo, s teantropično človeško žrtvijo in s krščansko evharistijo ter v vseh teh slovesnostih spoznava naknadno delovanje tistega zločina, ki je ljudi tako težil, pa so nanj vseeno morali biti ponosni. Krščansko obhajilo pa je v osnovi ponovna odstranitev očeta, ponovitev dejanja, za katerega se pokoravajo. Opažamo, kako upravičen je Frazerjev stavek, da »*the Christian communion has absorbed within itself a sacrament which is doubtless far older than Christianity*«¹⁹. [Str. 182–195]

- 103 Bralca naprošam, da temu prikazu, ki bi bil sicer narobe razumljen, kot korektiv doda sklepne stavke naslednje opombe.
- 104 Podmena o zmagi združbe pregnanih sinov nad tiranskim očetom in o njegovi usmrtitvi, ki je videti tako nezaslišana, se je tudi Atkinsonu pokazala kot neposredni nasledek razmerij v Darwinovi prahordi. »*A youthful band of brothers living together in forced celibacy, or at most in polyandrous relation with some single female captive. A horde as yet weak in their impubescence they are, but they would, when strength was gained with time, inevitably wrench by combined attacks, renewed again and again, both wife and life from the paternal tyrant.*« [»Mladeniški trop bratov, ki živijo skupaj v prisiljenem celibatu ali, v najboljšem primeru, v poliandričnem razmerju z eno samo žensko ujetnico. Horda je še šibka v svoji nedoletnosti, a ko bodo pripadniki z vedno in vedno znova ponavljajočimi se skupnimi napadi sčasoma pridobili moč, bodo neizbežno tako ženo kot življenje iztrgali iz rok očetovskega tirana.«] (1903, str. 220 f.). Atkinson, ki je svoje življenje sicer preživel v Novi Kaledoniji in imel neobičajno priložnost za študij domorodcev, se sklicuje tudi na to, da razmere v prahordi, ki jih je predpostavil Darwin, zlahka opazujemo pri divjih čredah govedi in konj ter da tam praviloma vodijo k uboju očetovskih živali. [*Ibid.*, str. 220 f.] Atkinson nato naprej domneva, da je po odstranitvi očeta zaradi ogorčenega boja med zmagovitimi sinovi prišlo do razpada horde. Na ta način

nikoli ne bi prišlo do nove družbene organizacije: »*an ever recurring violent succession to the solitary paternal tyrant by sons, whose parricidal hands were so soon again clenched in fratricidal strife*« [»vselej ponavljajoča se menjava osamljenega očetovskega tirana s sinovi, katerih očetomorne roke so se tako kmalu spet ujele v bratomorni boj«] (*ibid.*, str. 228). Atkinson, ki ni razpolagal s psihoanalitičnimi namigi in ni poznal študij Robertsona Smitha, najde manj nasilen prehod od prahorde k naslednji socialni stopnji, na kateri številni moške sobivajo v mirni skupnosti. S posegom materinske ljubezni so sinovi – sprva le najmlajši, kasneje pa tudi drugi – ostali v hordi, v zameno pa so ti, ki jim je bilo prizanešeno, priznali seksualno predpravico očeta, tako da so se odpovedali materi in sestram. [*Ibid.*, str. 231 ff.]

Toliko o nadvse pomembni Atkinsonovi teoriji, njenih ujemanjih v *bistveni* točki s tisto, ki smo jo podali tu, in odstopanju, ki s seboj prinaša odpoved temu, da bi jo povezali z mnogimi drugimi vidiki. Nedoločnost, časovno okrajšavo in vsebinsko zgotovitev navedb v mojih zgornjih izpeljavah bi lahko imel za rezerviranost, ki jo terja narava predmeta. Prav tako bi bilo nesmiselno, da bi v tej materiji stremeli za eksaktnostjo, kot bi bilo neprimerno, da bi terjali gotovost.

- 105 Tej novi čustveni naravnosti je bilo tudi v prid, da dejanje nobenemu od akterjev ni moglo prinesiti polne zadovoljitve. V določenem oziru je bilo brezplodno. Nihče od sinov namreč ni mogel uveljaviti svoje izvorne želje, da bi prevzel mesto očeta. Neuspeh pa je, kot vemo, za moralno reakcijo mnogo ugodnejši kot zadovoljitev.
- 106 [Za »naknadno poslušnost« prim. analizi »Malega Hansa« (1909b, str. 140) in »Schreberja« (1911c, str. 348).]
- 107 »*Murder and incest, or offences of a like kind against the sacred law of blood, are in primitive society the only crimes of which the community as such takes cognizance ...*« [»Umor in incest, ali podobne kršitve svetega zakona krvi, sta v primitivni družbi edina zločina, ki jih vzame na znanje skupnost kot taka.«] (Smith, 1894, str. 419.)
- 108 Prim. delo C. G. Junga (1912), v katerem deloma prevladujejo gledišča, ki odstopajo od naših.
- 109 »*To us moderns, for whom the breach which divides the human and the divine has deepened into an impassable gulf, such mimicry may appear impious, but it was otherwise with the ancients. To their thinking gods and men were akin, for many families traced their descent from a divinity, and the deification of a man probably seemed as little extraordinary to them as the canonization of a saint seems to a modern Catholic.*« [»Nam, modernim, se takšna mimikrija morda zdi brezbožna, saj se je za nas zev, ki loči človeško in božje, poglobila v nepremostljiv prepad, a drugače je bilo pri Starih. Za njihovo misel so bili bogovi in ljudje sorodni, saj so mnoge družine svoje poreklo izvajale iz božanstva, deifikacija človeka pa je bila zanje tako običaj-

- na, kot se zdi kanonizacija svetnika običajna modernemu katoliku.«] (Frazer, 1911a, 2. zv., str. 177 f.)
- 110 Premagovanje ene generacije bogov z drugo v mitologijah, kot je znano, pomeni zgodovinski proces nadomestitve nekega religioznega sistema z novim, bodisi zaradi tuje osvojitve bodisi po poti psihološkega razvoja. V zadnjem primeru se mit približuje »funkcionalnim fenomenom« v smislu H. Silbererja [1909]. [Prim. *Interpretacija sanj* (1900a), zadnje strani VI. poglavja.] Da je bog, ki ubije žival, simbol libida, kot trdi C. G. Jung (1912), predpostavlja drug pojem libida, kot je bil v rabi doslej, in ta se mi zdi nasploh vprašljiv.
- 111 [1911a, 2. zv., xviii. pogl.]
- 112 [Smith, 1894, str. 410 f.]
- 113 [*Ibid.*, str. 413.]
- 114 (*Ibid.*, str. 412): »*The mourning is not a spontaneous expression of sympathy with the divine tragedy, but obligatory and enforced by fear of supernatural anger. And a chief object of the mourners is to disclaim responsibility for the god's death – a point which has already come before us in connection with theanthropic sacrifices, such as the 'ox-murder at Athens'*.« [»Žalovanje ni spontani izraz sočutja z božansko tragedijo, temveč je obvezno in ga nalaga strah pred nadnaravno jezo. Glavni predmet žalovalcev je *utajevanje odgovornosti za smrt boga* – točka, ki je že prišla pred nas v povezavi s teantropičnimi žrtvovanji, kakršen je 'uboj vola v Atenah'«.«] [Poudarek je Freudov.]
- 115 Kastracijska tesnoba igra izjemno veliko vlogo pri motnjah v razmerju do očeta pri naših mladoletnih nevrotikih. Iz lepega Ferenczijevega opažanja (1913a) smo razbrali, kako deček svoj totem prepozna v živali, ki hlasta po njegovem malem udu. Ko naši otroci izvedo za ritualno obrezovanje, ga izenačijo s kastracijo. Kolikor vem, v psihologiji ljudstev še niso izpeljali paralele k temu obnašanju. V pradavnini in pri primitivnih ljudstvih tako pogosto obrezovanje pripada trenutku posvetitve v moškega, kjer mora najti svoj pomen, in to je bilo šele sekundarno potisnjeno v zgodnejša življenjska obdobja. Nadvse zanimivo je, da je bilo obrezovanje pri primitivih kombinirano s striženjem las ali izdrtjem zob -ali sta ga nadomestila - ter da naši otroci, ki o tem stanju stvari ne morejo nič vedeti, v svojih tesnobnih reakcijah ti dve operaciji dejansko obravnavajo kot ekvivalenta kastracije.
- 116 »*Une sorte de péché proethnique*« (Reinach, 1905–1912, 2. zv., str. 76).
- 117 [*Ibid.*, 2. zv., str. 93.]
- 118 Samomorilski impulzi naših nevrotikov se po pravilu kažejo kot samokaznovanja za želje po smrti, ki so usmerjene proti drugim.
- 119 [... »je krščansko obhajilo prevzelo zakrament, ki je nedvomno mnogo starejši od krščanstva.«] Frazer (1912, 2. zv., str. 51). – Nihče, ki je seznanjen z literaturo o tem predmetu, ne bo menil, da je zvajanje krščanskega obhajila na totemski obed ideja pisca te razprave.



POGOVOR

PAVEL FAJDIGA: Dober večer! Sigmunda Freuda in psihoanalize nam ni treba posebej predstavljati. Gotovo vsi poznate zgodbo, ki pravi, da ko sta Freud in Jung 27. avgusta 1909 prispela v New York, je prvi drugemu zašepetal na uho: »Ne vedo, da jim prinašava kugo.« Temu stavku sicer lahko pripišemo različne pomene, vendar želimo nocoj izpostaviti samo to, da je bila psihoanaliza nekoč res zmožna zbuditi preplah v družbi, sprožiti vse mogoče obrambne mehanizme v ljudeh, in da se je kmalu po nastanku razširila na vsa področja kulture, kot da bi šlo za enega izmed najtrdovratnejših virusov. Dandanes sta njena mitologija in besedišče kljub različnim premenam močno navzoča v našem vsakdanjem življenju in nekateri psihoanalitični izrazi pogosto brez težav prehajajo v našo vsakdanjo govorico. To seveda ni ne dobro ne slabo. Nevarno je samo to, da nam privajenost na psihoanalitični diskurz zasenčuje izvorno spraševanje po človeku in družbi, iz katerega je psihoanaliza nastala, in da smo čedalje manj zmožni natančno razčlenjevati in presoјati njene postopke in dosežke. Zato je vračanje k temeljnim psihoanalitičnim besedilom vselej dobrodošlo in potrebno.

Vodilno vprašanje nocojšnjega večera je: »Od kod krivda?« Vendar bi se lahko tudi glasilo: »Kako nastane kultura?« Morda naša izbira ni bila najbolj posrečena, zato upam, da bosta nocojšnja gosta, Tomaž Erzar in Samo Kutoš, s svojima ekspezejema to morebitno napako popravila. Prosim!

TOMAŽ ERZAR: Hvala za besedo. Učim na podiplomskem programu zakonske in družinske terapije na Teološki fakulteti v Ljubljani, družinsko in zakonsko terapijo pa tudi prakticiram na Frančiškanskem družinskem inštitutu. Moje ukvarjanje s Freudom sega še v čas študija filozofije na Filozofski fakulteti, kjer ima študij Freuda oziroma Freuda skoz

Lacana – kot veste vsi, ki vsaj malo poznate te kroge – zelo posebno mesto in privlačnost za vsakega študenta. Tam sem se nad njima navdušil, potem pa me je navdušenje malce minilo. Šel sem skoz nekakšen učni proces seznanjanja z obema avtorjema.

Mislil sem, da bi vam predstavil nekaj osnovnih misli, kako razumem Freuda, vi pa me lahko kadar koli prekinete in kaj vprašate. Tako bomo vedeli, da se pogovarjamo o vsaj približno enakih stvareh, kajti težava, da se ne, se ob Freudu pogosto pojavlja; zato sem vesel, da imamo pred sabo besedilo.

Najprej nekaj besed o spisu *Totem in tabu* in o tem, kar sam vidim kot temeljni problem Freudovega ukvarjanja z vprašanjem civilizacije, kulture in religije, še več, njegovega celotnega teoretskega prizadevanja – kako naravno, vrojeno danost, to nagonsko predispozicijo vsakega človeka, vpeljati v družbo? Zato je Samo verjetno predlagal vprašanje, od kod kultura.

Kako nastane kultura? Mislim, da je v tem vprašanju skrit temeljni razsvetljenski okvir, iz katerega Freud v omenjenem spisu ne izstopi in ga ne reflektira. Bere pač tiste avtorje, ki se tudi gibljejo v tem polju antropologije oziroma ukvarjanja z miti. Težava se pojavlja na zelo splošni ravni, namreč kako razumeti prehod iz naravnega stanja v družbeno. Sprašujem v čisto razsvetlenskem smislu: ali družba pokvari naravno stanje ali pa je naravno stanje kompatibilno z družbenim stanjem?

Vemo, da Freud tu pride do ambivalentnega odgovora in drže. Vstop v kulturo je po njegovem zaznamovan s tem, da se sovraštvo in ljubezen do oseb, ki so nam najbližje, se pravi do družine, na neki način ponavlja tudi v kulturi. Kultura naj bi sovraštvo sicer potlačila, uredila, tako da naj ambivalentna čutenja ne bi bila več tako moteča in nas ne bi več tako vznemirjala, vendar ji pri tem spodleti. Strukturalizem z Lacanom na čelu je iz spodletele družbene nadvlade nagona naredil celo filozofijo: sprašuje, kaj so preostanki simbolizacije predsimbolne, naravne, nagonske danosti in kakšne so njene posledice.

Sam menim, da je to razsvetljenski okvir, ki se vleče tudi še skozi Lacanovo delo, in da ta okvir ne vzdrži. Se pravi, da ni točke, na kateri bi vstopili v kulturo, ni nobene naravne danosti, ki bi morala biti simbolizirana ali socializirana. Ponavadi se pokaže, da tako monstroznosti v naši družbi – v psihoterapevskem smislu predvsem spolne perverzije – kot tudi manj kričeče oblike, na primer težave v medčloveških odnosih, ne izhajajo iz naravnih, ampak iz zelo konkretnih danosti prejšnjih generacij. To Freudu in Lacanu očita sodobna psihoterapevtska doktrina. Njen pogled na to problematiko je, da deviacije oziroma odkloni od družbenih norm in normalnega medosebnega življenja izhajajo iz odnosov, v katerih je bilo popačenje deviantnemu človeku ponujeno kot način komuniciranja ali vzpostavitve stika.

Freudov pogled torej za moderno psihoterapijo in psihopatologijo ni le zastarel, ampak tudi čuden, čudaški. Čudaški v tem pomenu, da ni jasno, od kod vstop nebrzdanega, naravnega, animističnega, otroškega in od kod potem pojavitve družbenega nadjaza, ki naj vse to ukroti in zregulira. Za sodobno psihopatologijo je to zastarelo, razsvetljensko razmišljanje. Danes se na to, kar je v prejšnji generaciji ostalo kot način vzpostavitve stika, gleda bolj relacijsko, medgeneracijsko. Če je bila prepoved najmočnejši način vzpostavljanja stikov v družini, ni čudno, da se bo otrok iz takšne družine vse življenje mučil z njo. Ali je ne bo znal posredovati svojim otrokom ali pa jo bo posredoval tako, kot so jo posredovali njemu, torej spet na grob in devianten način, in to bo spodbudilo še več nasilja in odpora. Vedno se bo vrtel okoli tega, ali je mogoče iti prek prepovedi, ki pravi: »Če hočeš imeti stik z mamo, moraš ubogati, drugače bo stik prekinjen.« To je Freudov problem, ki v spisu *Totem in tabu* sicer ni tako zelo izpostavljen, pa vendar v njem obstaja. In tako se znajdemo pred vprašanjem: od kod krivda?

Od kod torej krivda? Po mojem mnenju izhaja iz tega, da se starševstvo oziroma vezi med eno in drugo generacijo vzpostavijo samo na podlagi nasilne prepovedi. V spisu *To-*

tem in tabu je takšna prepoved, recimo, prepoved incesta. Imamo mamu, očeta in fantka, ki naj bi se – vprašanje, ali je to zares njegova naravna danost – crkljal in tiščal k mami, zato ga oče odganja, vleče stran, mu žuga in grozi. Morda otrok to samo doživlja tako; ni nujno, da oče to aktivno počne, morda predstavlja grožnjo samo zaradi svoje funkcije. Imamo torej otroka, ki po Freudovi logiki zaradi Ojdipovega kompleksa podre medgeneracijsko mejo in med staršema povzroči konflikt. Sodobni psihoterapevt se vpraša: ali starša nimata pravih razmejitev glede teh prepovedi? Morda bi se morala onadva najprej zmeniti, kaj pomeni crkljanje otroka. Ali to res pomeni, da otrok ne mara očeta in da ga, po domače povedano, meče ven? Si res želi stika z mamu ali pa je to, kot je že v Freudovem času poudaril Sandor Ferenczi, le zmešnjava jezikov? Govorimo vendarle o terminih odraslih – o ljubosumju, sovraštvu, ljubezni, spolnem zblizanju –, ki jih pri majhnem otroku ni odkrilo nobeno še tako natančno raziskovanje.

Na tej točki imam največ težav. Tu naletimo tudi na veliko zadrego sodobnih psihoterapevtskih krogov: takole preprosto izreči to, kar sem pravkar povedal, na mednarodnih forumih – tudi dosti manj eminentnih od nocojšnjega, na katerem se srečujemo brez nazivov in zato lahko govorimo bolj sproščeno, ne da bi se nam bilo treba skrivati za skrbno načrtovane obrambe – ni tako enostavno. Težavno je izreči: ali ni vse skupaj postavljeno na glavo?

Od kod krivda? Krivda je edina vez, ki otroku ostane, če ga starši odrežejo iz svojega sveta. Otrok ne more več biti gotov, da se bo lahko vrnil vanj, saj ima v moški freudovski perspektivi sovražne namene do očeta – v tej fantaziji naj bi se ga znebil, ga celo ubil. Zato naslednje generacije v razmerju do očeta nosijo krivdo in hkrati to nekako poskušajo urediti. V Freudovem spisu beremo, kako to urejajo in kakšne so posledice.

Sam bi se rad ustavil pri krivdi: kaj pomeni, da se otrok počuti krivega za nekaj, česar ni storil, za sovražne impulze

do očeta? Rešimo otroka – to je sodobni projekt. Rešimo ga pripisovanj, da ima sovražne impulze, iz katerih se nikoli ne more izkupati. Sodobno razumevanje se glasi: to je povsem naravno, otrokov odgovor na prekinitev stika je krivda. V odnos se lahko vrne samo še s krivdo. Tako ima vsaj minimalno možnost, da prikljiče nazaj starše, ki v tem primeru popolnoma odpovejo – to sta le še dva odrasla človeka, ki se med sabo prepirata, ali je za razpad njunega zakona kriv on ali ne, tako kot pri malem Hansu, skoz katerega doni Freudov vzklík: »Zdaj, leta 1905, vam bom pokazal, dragi ljudje, kar sem sicer odkril že pred desetimi leti – po dolgih letih vam bom pokazal vzorčni primer tega, kako deluje Ojdipov kompleks.« Vendar se tisti otrok, če danes še tako natančno beremo Freudovo analizo, vseeno zdi čisto navaden fantek. Pet let mu je, boji se očeta, rad bi navezal stik z njim, in ko ga vprašajo o odnosu z mamo, se zdi, kot da nima pojma, o čem ga vprašujejo. Sploh ga ne zanima; razumljivo je sicer, da ga anatomske razlike med spoloma zanimajo tako kot vse druge otroke, vendar nima nobenih sovražnih impulzov do očeta. Se pa očeta boji, kot se tudi oče boji, da ga bo otrok zrinil stran od žene, ker je v sebi tako negotov, da ji ne zna reči: »Poslušaj, kako bova midva tole uredila? Imam občutek, da je med nama nastopil hlad, da me zavračaš.« Otrok pade v trikotnik, v katerega ga potegneta starša, ko oče pravi, češ njega crkljaš, mene pa ne. Tako nastane družinski kaos.

Mali Hans je tipičen primer, ki v spisu *Totem in tabu* sicer ni omenjen, vendar vseeno spada v kontekst sinov, ki živijo brez očeta in ne vedo, ali smejo nazaj k mami ali ne. Krivda se pojavi, ko sin zato, da bi dobil nazaj oblast nad tem, kar se je zgodilo, reče: »Saj sem bil verjetno jaz kriv. Saj sem bil mogoče res nasilen do očeta. Saj sem si mogoče res želel, da bi izginil. Saj sem se ga res sramoval.« Freud je leta 1909, nekaj let pred spisom *Totem in tabu*, napisal *Družinske romance*. V njih piše o svojih lastnih občutkih, občutkih sina, ki nima dovolj uglednega očeta, ki ga je očeta sram in ga želi zamenjati, ter kakšne občutke krivde mu to zbuja. To stanje

poskuša normalizirati, češ saj to je povsem naraven razvoj. Ampak čudno: zakaj to več ni samoumevno? Ali tvoji občutki ob očetu, da je morda preveč nasilen, da ga občasno zasovražiš in se ga celo sramuješ, morda niso povezani s tem, da ti oče nikoli ni mogel pomagati prek tega sovraštva? Morda pa svojega sovraštva do tebe kot sina ni nikoli povsem dobro reflektiral. Koliko je on sam tedaj ogrožen od tebe in koliko je kot moški suveren glede tvoje intimne zveze z mamo?

Ta situacija se ponovi tudi v *Uvodu v narcisizem*. Tu imamo opravka z užaljenim moškim in samozadostno, nedostopno ženo, torej z ženskim in ubogim moškim narcisizmom, ki trpi in ne more nikamor ... Počasi bom nehal, da ne bom postal preveč ciničen, kajti težko verjamem, da je za tem kaj več kot zelo naravna situacija, ki pa je tu povzdignjena na megalomanski nivo z vsemi zvenečimi imeni, zato da bi se iz tega naredilo – kaj? Univerzalni mit? Znanstveni mit o začetku kulture?

SAMO KUTOŠ: Tomažu bi se rad zahvalil, kajti boljše-
ga izhodišča si pravzaprav ne bi mogel zamišljati. Zadnje pripombe so namreč povezane z mislijo, ki jo bom skušal predstaviti sredi svojega ekspezeja.

Samo zaradi manir: po poklicu sem pravnik, razlog, da sem nocoj tukaj, pa je, da sem se v – recimo temu – nekem prejšnjem življenju nekoliko ukvarjal tudi s filozofijo in Freudom oziroma lacanovstvom.

Kar zadeva pripombe o vplivu Freuda in psihoanalize na splošno, menim, da je ta vpliv pri nas odvisen predvsem od Mladena Dolarja in seveda od precej bolj razvpitega Slavuja Žižka. Vprašanje je, koliko je Freud tu še odločujoči element. Sam sem vedno čutil, da psihoanalizo (ali vsaj teoretsko psihoanalizo) pri nas dela živo predvsem to, kar v svojih konkretnih teoretskih aplikacijah počne tako imenovana lacanovska šola.

Mislím, da sem dolžen pojasniti manjšo debato glede izbire naslova za nocojšnje srečanje. Ko mi je bil namreč sporočen predlog, da bi bil naslov pogovora *Od kod krivda?*

– zanimiv lapsus: zapisal sem si *Zakaj krivda?*, ne vem kaj to pomeni –, sem bil prvi trenutek nekoliko skeptičen. Naslov se mi je zdel malo preozek, zato sem predlagal drugega – *Nastanek kulture*. Toda zdaj sem hvaležen, da je bil izbran nekoliko ožji naslov. Knjiga *Spisi o družbi in religiji*, ki je povod za nocojšnji pogovor, skupaj s spisoma *Nelagodje v kulturi* in *Mož Mojzes in monoteizem* tvori jedro Freudove teorije družbe. Razlog, da sem zadovoljen z nekoliko ožjim naslovom, pa je, da se bom v svoji predstavitvi lahko osredotočil na en sam aspekt.

Spise o družbi in religiji bi lahko v grobem razdelil na dva dela: na prvega, precej močnejšega in tudi obširnejšega, to so spisi o religiji, in drugega, ki obsega samo dva ali tri spise, to so razmišljanja o vojni. Vojna pri Freudu je téma, ki bi zahtevala posebno debato, in mislim, da bi se jo dalo zelo dobro povezati s témo enega izmed lanskih Philologosovih večerov, s témo terorizma. Vendar to presega današnjo predstavitev.

Od kod krivda? Mislim, da lahko pri Freudu iz knjige in spisa, ki ju imamo pred sabo, izluščimo dva odgovora. Prvi je nekoliko splošnejši (in se ga ne bom posebej dotikal), namreč da krivda izvira iz potlačitve nagonskih vzgibov, ki pa kljub temu ostanejo za nas privlačni, iz česar izhaja slaba vest. Iz tega izhaja tudi Freudova teza ali intuicija, da smo ljudje vedno nekoliko nevrotični, ker smo tudi tako imenovani normalni ljudje v nenehnem sporu z nagonskimi vzgibi, ki skušajo prodreti v našo zavest. Oziroma ne toliko prodreti v zavest – to je namreč že dobro, ker pomeni, da vemo zanje –, ampak predvsem vplivati na naše vedénje.

Za našo debato je precej bolj pomemben drugi, konkretnější odgovor, ki je povezan z izvorom religije, namreč da krivda izvira iz umora očeta ali praočeta, kot je opisan v odlomku, ki je pred nami. Freud tu izhaja iz Charlesa Darwina in – sicer nekoliko diskreditiranega – antropologa Williama Robertson Smitha, iz njune teze, da je prvotno človeštvo živel v hordah. Horda tu ne pomeni velike množice, temveč omejeno skupino ljudi, ki jo je obvladoval tiranski kralj-oče.

Ker se gibljemo v psihoanalizi, to predvsem pomeni, da je bil edini, ki je imel dostop do žensk: sinovom jih je odrekal oziroma jim je določal, kdaj imajo dostop do njih. To je tisti znameniti odlomek, ki ga imamo pred sabo in ki se zelo očitno začenja na mitičen način: »Nekega dne so pregnani bratje združili sile, ubili in pojedli očeta« (str. 183).

Freud tu Ojdipov kompleks, ki se sicer dogaja kot spor v elementarni celici družine, prenese na celotno družbo. Kot izhaja iz odlomka, je družba nastala po praumoru, namreč v tem pomenu, da šele odtlej lahko govorimo o družbi kot o samostojni entiteti, ki jo oblikujejo vezi, katerih ne moremo izenačiti zgolj s fizično prisilo. Tu je dejansko šlo za polzavedanje ali za nezavedne vezi, ki so skupino posameznikov povezale v večji organizem. Freud sam dobesedno pravi, da je šele s tem nastala množična psihologija: s tem ko so se sinovi uprli vsiljeni množični abstinenci in obilju očeta, so vzpostavili kolikor toliko egalitarno družbo. Šlo je predvsem za prepoved incesta in zelo razdelana pravila okrog poročanja, se pravi za podrejanje zakonom – v zvezi z njimi naj bi kot pravnik zastopal stališče, da bi morali biti za vse enaki –, s katerimi so se vsi v enaki meri odrekli gonom.

Rekel sem, da je z umorom praočeta po Freudu nastala množična psihologija. Paul-Laurent Assoun, zelo zanimiv, globok razlagalec Freuda, pa pravi, da se s tem ni vzpostavila le množična psihologija, ampak, strogo gledano, tudi individuuum. V prahordi, še pred umorom, je bil praoče kot edini svoboden, edini močan subjekt paradigma individuuma. Z umorom praočeta je potem vsakdo v nerazdelani, fiktivni masi sinov dobil individualnost, hkrati pa so se povezali med sabo. To lepo pove Mladen Dolar v spremni besedi k Freudovemu spisu *Nelagodje v kulturi*: »Struktura, ki vzpostavlja jaz, v istem mahu vzpostavlja tudi družbeno vez« (str. 97). Na tej podlagi – najprej prek totemizma, potem prek religije – je tudi nastalo verovanje v Boga, tu predvsem v monoteističnega Boga. (Treba je povedati, da je Freudovo teorijo religije, tudi če verjamemo vanjo, težko prenesti na

politeistične oziroma druge, predvsem vzhodne religije, ki ne poznajo pojma enega Boga. S tem so težave.) Kakor koli že, Freud pravi: »Bogovi ohranijo svojo trojno nalogo: odganjati naravne strahove, ljudi pobotati z okrutnostjo usode, zlasti kakor se kaže v smrti, in ljudi odškodovati za trpljenje in pomanjkanje, ki jim ju nalaga sožitje v kulturi« (*Spisi o družbi in religiji*, str. 336–337).

Posebej je treba poudariti, da je prvotni Bog, kot ga razume Freud, recimo predkrščanski Bog, tako kot freudovski oče vedno ambivalenten; je nekdo, do kogar čutimo tako ljubezen kot sovraštvo. V vsakem ljubezenskem odnosu, v odnosu do kogar koli, ne le do očeta, imamo zmeraj kombinacijo ljubezni in sovraštva, in umor praočeta je le ena, čeprav morda ključna manifestacija te ambivalentnosti. Bog – oziroma oče – po eni strani namreč posameznika brani pred zunanjim svetom, hkrati pa je sam največja grožnja in nosilec prepovedi, na primer prepovedi incesta pri Ojdipu. Šele ko očeta ubijemo, spet postane predmet ljubezni in hrepenenja. Prav to dobesedno pravi Freud, namreč da se po umoru pojavi hrepenenje po očetu. Če pa Boga pojmuje samo še kot Ljubezen, je to že Bog, ki je premagal živalski delež svojega bistva, to je že religija Sina. Tu lahko vidimo temeljno matrico prehoda iz judovstva v krščanstvo: šele v religiji Sina ambivalentni Bog postane Bog ljubezni. To so zame tako fascinantni stavki, da nima nobenega smisla, da bi jih tukaj ponavljal ali povzegal; nahajajo se proti koncu obravnavanega odlomka.

Toliko kot osnutek tega, kako Freud odgovarja na vprašanje, od kod krivda. V drugem delu svojega ekspozija pa bi rad razložil, kako razumem status zgodbe, ki je pred nami. Tomaž je na koncu lepo rekel, da se mu zdi ta – tako kot marsikatera druga – Freudova razlaga znanstveni mit. Tu bi bilo dobro kaj povedati o Freudovem odnosu do znanosti. Freud je vse življenje jasno in glasno trdil, da je militanten ateist in da znanost postavlja pred vsakršen drug diskurz, kot bi rekli danes. Tudi če berete spis *Prihodnost neke iluzije* (zanj

moram sicer reči, da se mi, razen v nekaterih odlomkih, ne zdi tako zelo globoko besedilo), vam Freud daje jasno vedeti, da je religija zanj samo fenomen, ki ga je treba razložiti, težko pa bi v njem našel kakršno koli, pa čeprav popačeno resnico. Zanj je resnica znanost in naloga psihoanalize kot znanosti je »vzgoja za realnost«, ki tihemu glasu intelekta, kar je zelo lepa metafora, daje glas in moč. Nekje se tudi norčuje iz mitov. Vprašanje pa je, ali se je svojega pojmovanja znanosti drži tudi v svojem lastnem delu.

Če ostanemo le pri religiji, je bilo od nastanka spisa *Totem in tabu* do zdaj zelo veliko napisanega o tem, koliko lahko Freudov mit jemljemo zares. Poljudna knjiga, ki je na to témo izšla pri nas, je delo Robina Foxa *Rdeča svetilka incesta*. Fox trdi, da Freudovega mita že zelo zgodaj niso jemali preveč resno, ampak da so antropologi pri iskanju izvora religije hodili po drugih poteh. Glede na to, da je Freud v psihoanalizi videl znanost (natančneje, v psihoanalizi je videl celo metodo vseh humanističnih ved oziroma njihovo soočenje s psihoanalizo kot njihovo lastno notranjo resnico), se postavlja vprašanje: če Freudov mit ni resničen, ali potem celotna njegova teorija pade, že če upoštevamo njegove lastne kriterije?

Odgovor je, da verjetno ne, vsaj če sledimo temu, kar je Freud sam pojmoval kot znanost. Tu sledim razlagi že omenjenega Paul-Laurenta Assouna, saj je pri Freudu tako, da stvari, ki jih bom navedel, sam ni nikoli eksplicitno povedal, se jih pa da razbrati in razumeti. Assoun pravi, da psihoanaliza oziroma miti, ki jo vzpostavljajo (mit o umoru praočeta, o Ojdipovem kompleksu itn.), niso dokazana realna dejstva. Ne gre za to, da bi sin v kaki realni družini zares želel spati z materjo in ubiti očeta, ampak je to *konstitutivni mit, konstitutivna predpostavka*. To je temeljna matrica, ki jo razlagamo. Freud se na nekem mestu v knjigi sam norčuje, ko pravi, da so nekateri kritiki označili spis *Totem in tabu* za *just so story*, in to jemlje nase. Z ironijo odgovarja, da je to res *just so story*, vendar da deluje. Psihoanaliza se namreč mita

loteva kot mita. Vzame na primer neki mit, v tem primeru monoteistično religijo, in skuša iz površinskega, manifestnega pomena mita ali religije izbrskati latentni pomen. Ta razlaga, se pravi izluščanje latentnega pomena iz manifestnega, pa je tudi sama narejena kot mit – mit o umoru praočeta oziroma znanstveni mit. Tu naletimo na paradokšno situacijo: Freud skuša demistificirati ali demitizirati religijo z nekim drugim mitom, ki je resda nastal iz njegovih lastnih pojmovanj, prakse in hipotez. To v knjigi *Freud et les sciences sociales* zelo dobro pojasnjuje Assoun: očetovski kompleks je kot jedro mita o totemu in tabuju in Ojdipovega kompleksa *nujni predsodek* psihoanalitskega izkustva. Brez tega utemeljitvenega, tega predreflektiranega mita psihoanalize ne bi bilo. Njen smisel ni, da bi se spraševala o realnosti mita, ali so neki sinovi nekje v savani res ubili očeta ali ne, ampak je to treba vzeti kot temeljni aksiom. Lahko bi rekli, da gre tu za logični krog, vendar je ta krog – spet navajam Mladena Dolarja iz spremne besede k spisu *Nelagodje v kulturi* – »krog samega nezavednega subjekta, ki ima lahko odnos do svoje želje le preko tega utemeljitvenega odnosa ali utemeljitvenega mita do prepovedanega« (str. 122).

Pri psihoanalizi ne gre za to, da bi bila nad subjektom svoje preiskave – najsi bo to konkreten empiričen človek ali religija –, ampak za to, da neki mit, neko iluzijo, ki je nereflektirana, zamenja z drugim, znanstvenim mitom za terapevtske namene, da bi nekomu, ki se sooča s psihoanalizo, omogočila vzpostaviti drugačen odnos do njegove želje. To malce dolgo in zapleteno razpravo lahko povzamem takole: Levi-Strauss v nekem opažanju pravi, da v mitu iz spisa *Totem in tabu* vidi transformacijo mita. Se pravi: Freud je vzel neki prejšnji mit in ga transformiral v nekaj drugega. To je mitološki temelj psihoanalitske teorije družbe.

Povedati bi se dalo še veliko stvari, vendar bom počasi sklenil in dodal kaj več v debati. Rad pa bi Freuda vendarle soočil z njegovimi lastnimi kriteriji. Mislim na zelo posrečeno definicijo tega, čemur on sam pravi iluzija. Ta definicija izhaja

iz spisa *Prihodnost neke iluzije*, iz enega izmed tistih njegovih delov, ki se mi za razliko od celote zdijo dobri. Freud pravi takole: »Neko verovanje torej imenujemo iluzija, ko v njegovi motivaciji sili v ospredje izpolnitev želje in pri tem puščamo ob strani njegovo razmerje do dejanskosti, enako kakor se iluzija sama odpove svojim verifikacijam« (*Spisi o družbi in religiji*, str. 350). Iluzija, naj bo to religija, mit ali – upam si trditi – ideologija, je neko verovanje (izjava o dejstvih, kot nekje pravi Freud o religiji), pri katerem za nas ni relevantno – ali pa nam je celo prepovedano – spraševanje o njegovi realnosti; pomembno je le, kako deluje na nas kot subjekte. Na to témo bi bilo zanimivo imeti debato, vendar mislim, da je razlika med Freudovimi in starimi miti v tem, da so Freudovi reflektirani. To so miti, ki zase vedo, da so miti, pa vendarle delujejo kot iluzije. Freud oziroma psihoanaliza od nas zahtevata, da jih moramo na neki način jemati zares, čeprav niso resnični. Vprašanje pa je, ali je to konec poti.

Imel sem še precej materiala, vendar bi za konec podal le še neko poenostavljeno delitev. Osebnostno menim, da bi zagato lahko rešili, če bi rekli takole: domena psihoanalize je *želja*, konstitutivni mit pa je to, s čimer psihoanaliza to željo razlaga. Status mitskega bitja ima v psihoanalizi *nagon*. Nagoni namreč niso isto kot instinkti ali potrebe, ker niso zgolj biološki pojavi, ampak gre pri njih za zglob med somatskim in psihičnim. Menim, da je odnos med psihoanalizo in mitom odnos med željo in gonom. Freud sam v *Novih predavanjih za uvod v psihoanalizo* pravi: »Teorija nagonov je tako rekoč naša mitologija.« Zato bi bilo treba vprašanje konstitutivnega mita reševati v odnosu do gona. Tu zgolj postavljam tezo, ker je nimam časa razviti: morda se prava znanost – tu najbrž udarja na dan moja pravniška prozaičnost – začinja, ko stopimo korak niže od gona, torej ko stopimo k temu, čemur Freud nekje pravi *potreba*. Sam je morda potrebo sicer nekoliko ožje pojmoval, pomembno pa je, da se res spustimo k biologiji, pri čemer je treba poudariti, da biologija vključuje tudi delovanje naših kognitivnih sistemov, se pravi delovanje možganov. V

raznih teorijah religije, ki se pojavljajo v kognitivnih znanostih, srečamo razlage, ki niso mitske in ki izhajajo iz tega, čemur bi lahko rekli potreba. V tridelnosti želja-gon-potreba oziroma *psihoanaliza-mit-znanost*, kot to shematiziram sam, se da najti plodovito polje za nadaljnje raziskave.

Prišel sem sicer le na stran in pol od šestih pripravljenih, vendar mislim, da bo bolje, če tu sklenem.

PAVEL FAJDIGA: Hvala lepa, odpiram debato.

VLADIMIR GAJŠEK: Ali veste, da je bil Freud kot mlad Jud zelo veren? Ne razumem vloge znanosti, kot je o njej govoril Samo Kutoš. Bo znanost, ko zamenja religijo, po Freudu odrešila svet? Toda kadar se človek rešuje iz stiske, se ne rešuje z znanostjo, ampak prek višje sile, ki je ne more sam določiti.

SAMO KUTOŠ: Res je, Freud je bil precej versko vzgojen. Literature na témo njegove religioznosti in nereligioznosti je veliko. Prvič, dejstvo je, da se je na neki točki religiji odrekel. Drugič, ne glede na njegove osebne peripetije – ne glede na to, ali so ga vse življenje obhajali dvomi – je v njegovih pogledih na religijo očitno nekaj, kar diši po resnici in nas vznemirja še dandanes. Nisem prepričan, da je to, kako je Freud na čisto osebni ravni vzdržal svoj odnos do religije, relevantno za naš današnji odnos do tega fenomena. Ne pravim, da je povsem irelevantno, mislim pa, da bi bilo nekoliko zavajajoče dajati temu prevelik pomen.

Glede odrešujoče vloge znanosti naj odgovorim naslednje: odvisno od tega, kakšna je ta znanost in kaj odkriva. V svojem ekspoziju sem imel pripravljenih nekaj navedb iz sodobne – predvsem kognitivne – znanosti o religiji, ki kaže, kako v nas nastaja nekaj takega kot religija. Sam sem vedno razmišljal takole: če ti znanstveni diskurz razloži, kaj deluje v tebi, da si tak, kakršen si, ti to tako ali drugače pomaga. Ne pravim, da ti s svojimi ugotovitvami pomaga že znanost sama, ti pa lahko da orodje.

TOMAŽ ERZAR: Popolnoma se strinjam s tem, kar je o razmerju znanosti do religije rekel Vladimir Gajšek. V zadnjem

času se je v razmišljanju o znanosti zgodil velik prelom. Znanosti danes ne razumemo nujno kot nekaj antireligioznega. Med znanostjo in vero ne vidimo nobenega spora, saj epistemologi ugotavljajo, da je ta spor nekaj povsem vsiljenega. Znanost definirajo metode, religija pa ni nikoli trdila, da ima kakšne znanstvene metode; tudi ni pretendirala na znanstveno resnico, vsaj v svojem jedru ne. Če je prišlo do spora, je zaradi drugih stvari – ideoloških, ne znanstvenih.

Po drugi strani vidim temeljno težavo v tem, kar je govoril Freud. Njegova psihoanaliza se vrti okrog same sebe. Imamo znanstveni mit, ki je sicer spodrinil drug mit. Utemeljil naj bi utemeljil željo, prepoved in človeka kot subjekta govornice, vendar vse to velja in pomaga samo tistemu, ki stopi v ta krog.

Freudova definicija znanosti je tako ozka, da ni več preverljiva. Freud naplete svoj mit, ki mu sicer lahko rečemo znanstveni mit, toda zakaj mu ne bi rekli samo Freudov mit? Kje je tu preverljivost? Če želimo govoriti o znanosti, moramo govoriti o metodi, ki omogoča preverljivost, tako da lahko hipotezo soočimo z nečim empiričnim, kar jo ovrže ali potrdi. Moj poglavitni ugovor Freudu je, da v svojih delih ni postavil niti ene preverljive trditve. Vse je zapleteno v krog, ki ga je Lacan izredno sofisticirano izdelal do konca. Iznašel je tudi svojo teorijo znanosti, kar je vrhunec vrtenja okrog mita. Ne le da vsakogar, ki ti ugovarja, psihološko onemogočiš, ampak imaš tudi svojo teorijo znanosti. Rečeš: »Popper mi ni všeč, ta mi ni všeč ... Iznašel bom svojo definicijo znanstvenega.« Kot piše Jean-Claude Milner, je vrhunec tega vrtenja v tem, da se Freuda povzdigne iz empirije na raven spekulacije in naredi vrhunski, vendar povsem solipsističen, vase zaprt mit o tem, kaj konstituira človeka. Pokazalo pa se je, da ta mit ni relevanten za nikogar. Morda le za tistega, ki v njem vidi filozofsko relevantno. Znanost Freudu danes ne pripisuje več nobene relevance.

SAMO KUTOŠ: Stopam v vlogo Freudovega zagovornika. Freud psihoanalize ni razumel v sodobnem pomenu znano-

sti, kot nekaj, česar se ne da toliko verificirati, ampak bolj vedno znova ovreči. Vendar se ne strinjam s tem, da bi bila psihoanaliza zato irelevantna. Odvisno, kako gledamo nanjo. Tudi če nanjo gledamo kot na mit: kaj to pomeni, da je neki mit danes irelevanten? Ne vem, ali je mit lahko irelevanten. Še vedno je v njem neka – opravičujem se za bombastičen izraz – matrica dojemanja našega položaja v vesolju, pa čeprav na naiven način. Kot tak je še vedno dragocen.

Morda je prav na takšen način treba brati tudi Freuda. Ne iščimo v njegovih trditvah dejstev. Harold Bloom, veliki literarni teoretik, tudi sam dolgo prepričan freudovec, v knjigi *Zahodni kanon* ironično pravi, češ glejte, Freud je bil še eden izmed šamanov, ki so se trudili zdraviti ljudi, znanost je šla naprej, ampak kar je ostalo, so njegovi teksti, ki jih lahko beremo kot literarne tekste. Celo poglavje posveti temu, kako Freuda umestiti v literarni kanon. Tudi osebno moram reči – s stališča svojega primerjalno-literarnega ozadja –, da se mi je Freuda zmeraj zdelo relevantno brati kot mit. Najljubša pa mi nista ne mit o Ojdipovem kompleksu ne mit o umoru praočeta, ampak čudovite strani o gonih življenja in gonu smrti iz spisa *Onstran načela ugodja*, pri čemer so ta bitja (goni) zares že zelo abstraktna, vendar še vedno mitska. Če Freuda eksplicitno beremo kot mit, lahko iz njega vendarle nekaj potegnemo; ne smemo ga jemati kot znanost. To pomeni, da obstaja razlika med znanstvenostjo in relevantnostjo.

GORAZD KOCIJANČIČ: Pogovor se razvija malce drugače, kot sem pričakoval, tako da sem se za začetek prisiljen postaviti na Samovo stran, se pravi v Freudov bran. Čeprav nimam nobenih afinitet do tega misleca, vseeno mislim, da je ključno – če pač želimo ohraniti debato na resni filozofski ravni – izogniti se vnaprejšnjim naivnim predstavam o znanstvenosti, sodobnosti ali zastarelosti teorij in podobno, kaj šele sklicevanju na znanost.

Tomaž, najbrž je težko trditi, da tvoja aktualna psihoterapevtska perspektiva predstavlja sodobno psihoterapijo

ali celo znanost kot znanost. Seveda je to subjektivno mogoče, vendar gre pri tem na žalost za pretenzije, ki dejansko onemogočajo kakršno koli debato. Spominjajo me na znani Freudov stavek, da je vsako upiranje psihoanalitski teoriji že znamenje tega, da reagiramo na potlačeno v sebi – torej da ima psihoanalitska teorija vedno prav. Čeprav sam zdaj govoriš z nasprotnega brega, je metoda ista. Če rečeš: »V tem pogovoru predstavljam znanost,« postavljaš, da imaš ti sam ključ do tega, kaj je znanstveno v znanosti. Kakršna koli razprava, ki bi želela problematizirati znanost, postane nemogoča. To je povsem tako, kot če bi rekel, da tisti, ki se psihoanalizi upira, psihoanalize ne razume, kar dokazuje prav s svojim uporom.

Samo je v nasprotju s tvojo strategijo, Tomaž, dobro skiciral vprašanje, ki omogoča pogovor. Problem, ki se tudi meni kaže pri branju izbranega besedila, je namreč odnos do mita, religije in npravnosti. Te fenomene želi Freud po eni strani opazovati v znanstvenem horizontu, po drugi strani pa o njih sam začne pripovedovati mit. Analiza zdrzne v način dogajanja svojega predmeta, to je temeljna poteza obravnavanega besedila. A kaj je pravzaprav mit? Čisto formalno in iz »znanstvene« perspektive je pač zgodba, ki je brez empirične utemeljitve, brez sleherne evidence, pa vendar zavezuje pripadnike neke skupnosti, ki se jim zdi pomenljiv. Zakaj jih zavezuje? Freud poskuša na to središčno vprašanje odgovoriti z novimi miti. S svojo psihoanalizo ponovi osnovno matrico mitske religije. Vprašanje, ki se ob tem postavlja misli, pa je: *zakaj je freudovski mit za nekoga zavezujoč, zanimiv in privlačen, medtem ko za nekoga drugega – recimo zame – ni?*

Gre za mrežo odslikav, v kateri se ponavlja enaka struktura, ki nikoli ne doseže konca. Vendar je mit – zato se postavljam na Samovo stran proti prehitremu diskvalificiranju Freuda – za pripadnike neke skupnosti (najsij bo ta plemenska ali freudovska) zavezujoč ne glede na to, da je iracionalen ali bizaren, ker se prav v sami bizarnosti razkriva nekaj realnega. Tu smo onstran znanosti in si z njo ne moremo

prav nič pomagati. Realna izkušnja je v mitu ubesedena na bizaren način. S to Freudovo – nedvomno malce smešno in odbito – zgodbo o nastanku religije, za katero seveda ni in ne more biti nobene empirične evidence, se godi enako kot z drugimi miti: tisti, ki se jim zdi zavezujoča, čutijo, da se prav skoznjo razkriva nekaj realnega. Drugim se zdi samo smešna.

Še zanimivejše vprašanje, ki sledi tej ugotovitvi, pa je, ali se človek, ki se želi izmakniti Freudovemu mitu, izogne identični strukturi. Se ji lahko izmakne? Zanimivo se mi je namreč zdelo, da se je Tomaž, ko je predstavil svojo kritiko Freuda, ponovno zapletel v zrcalno strukturo mitskega pripovedovanja. Začel je takole: »Kar predstavljam, je mnenje sodobne znanosti, ki s preteklimi nima ničesar skupnega,« takoj potem pa je začel pripovedovati *zgodbe*, klišejske, prav mitske anekdote o starših, otrocih, možeh in ženah. Ali pogovor o Freudu sploh lahko izpeljemo ven iz stalnega zrcaljenja univerzalne oblike vednosti, mitičnega presežka in ponovitve te razdvojenosti?

SAMO KUTOŠ: Mislim, da se to da storiti, če najdemo stik z diskurzom zunaj psihoanalize, ki pa vendarle ima neki skupen temelj z njo (ali ga morebiti celo napada). Upam, Gorazd, da to ne bo postala najina interna debata, zato bom povedal zelo na kratko.

Freud operira s takšnimi pojmi, kot je želja, ki jo potem spelje na nagon: z vedno novo neizpolnitvijo želje gon vedno znova pride do zadovoljitve. To je temeljna struktura, ki pri Freudu sicer ni tako zelo navzoča, kot so pozneje razlagali lacanovci. Želje ne zadovolji noben cilj, ampak je z vsakokratno zadovoljitvijo želje zadovoljen gon, ki nas za hrbtom izrablja za svojo zadovoljitev in za katerega je Freud sam rekel, da je mitsko bitje psihoanalize. Če vzamemo željo in gon za mitski bitji in pogledamo kak drug, na primer religiozni diskurz, ki tudi govori o želji, je to vendarle skupno jedro, ki je sicer drugače razumljeno, vendar vseeno enako poimenovano. Tu je treba iskati skupno polje debate in

morda tudi razčiščenje. Morda je temeljni problem enega in drugega diskurza prav v tem, da izhajata iz pojmov želje in gona. Morda je za tem nekaj drugega, globljega. Morda se bo z vzajemnim posvetovanjem dveh različnih pristopov k fenomenu želje dalo priti do nečesa realnega. Mislim torej, da se da izstopiti iz tega, če najdemo skupne točke, s katerih je mogoče prodirati globlje naprej.

GORAZD KOCIJANČIČ: Kaj je v ozadju psihoanalitskega diskurza? Je za mišljenjem s psihoanalitskega stališča lahko kaj drugega kot želja?

SAMO KUTOŠ: Natančneje bi temu rekli užitek; želja je že izpeljana.

GORAZD KOCIJANČIČ: Za besedilom, ki je pred nami, se torej skriva želja pojasniti religijo – ali pa užitek njene pojasnitve, če hočeš. Želje, ki je za mislijo, pa misel pravzaprav nikoli ne more zajeti. To je temelj kroženja, na katero sem prej opozoril. Temeljna Freudova intuicija je intuicija človeka kot erotičnega bitja, še več, kot totalno erotiziranega bitja. V tem je tudi Freudova relevantna, kajti to intuicijo težko postavimo na laž. Na neki ravni – ki se seveda vedno znova izmakne zajetju znanosti, saj izhaja iz neposredne transparence naše predmiselne danosti samim sebi – človek *je* tako. Vendar se eros izreka na mnogo načinov. Kaj pomeni erotiziranost človeka pri Freudu? Ali je bilo njegovo mišljenje o religiji in nramnosti zmožno do konca misliti, kaj pomeni, da je človek v svoji totaliteti in pred njo – želja? Je bilo zmožno misliti, da je tudi sama znanost, to tiho delo intelekta, v zadnji instanci želja? Ali lahko psihoanaliza kot taka misli to nemisljivost nasebnosti zadnje ontološke – ali predontološke – globine erosa? To je po mojem pravo filozofsko vprašanje.

Mimogrede, tu ne fantaziram mimo besedila; Freud sam v nekem spisu pravi, češ to, kar govorim, sta govorila Platon, ko je govoril o erosu, in apostol Pavel, ko je govoril o *agápe* kot o tistem temeljnem, kar ostaja, ko vse mine. Jasno je, da to pravi le strateško. Svoj nauk, ki ima povsem drugačno

perspektivo, skuša le taktično zavarovati pred kritiki z dediščino antičnega humanizma in krščanstva. Vseeno pa se s tem skrivanjem razkriva središčni problem.

SAMO KUTOŠ: Če Freud ni šel globlje, še ne pomeni, da tega ne bi zmogli mi. Sam bi tu ubral »hermenevtični« pristop: treba je ugotoviti, na katerih področjih današnjega duhovnega sveta opažamo fenomen, ki se mu reče želja. Če izhajamo iz psihoanalize, se želja navsezadnje spelje na (spolni) užitek. Kaj so bila Freudova odkritja? Nezavedno do neke mere, čeprav se je o njem govorilo že pred Freudom; vloga jezika do neke mere, čeprav so to razvili šele po Freudu; ključna pa je vloga seksualnosti – to je freudovska psihoanaliza. Je to vsa človekova želja? Verjetno ne; sam vidim, da obstajajo tudi druge želje. Ne vem, ali se te druge želje da speljati na spolno željo, vendar se mi to, da skušamo najti stik z drugačnimi željami, zdi obetavno. En »še« ni enak drugemu »še«, čeprav sta pa oba neki »še«. V govoru o želji in o »še« se očitno skriva neka slutnja enotne korenine ali jedra, iz katerega izhaja oboje. Ponavljam: mislim, da je mogoče izstopiti iz tega kroga. Ne pravim, da nujno samo s Freudovimi besedili; treba je soočiti različne koncepte in opazovati, kaj se bo izcimilo iz tega.

ROMUALD JOVAN: Zelo vesel sem bil prispevka Tomaža Erzarja. Po mojem bi lahko dosedanjo debato na zanimiv način povezali z dokumentarcem *Otroci s Petrička*, ki smo ga včeraj gledali na televiziji. Spomnil sem se na gospoda, ki si je ustvaril fiktivnega očeta. Tudi to verjetno priča o neki krivdi.

TINE HRIBAR: Krivdi v razmerju do očeta? Kaj se pravzaprav sprašujemo, ko govorimo o tem? Ta krivda nedvomno obstaja. Skušal bom ostati znotraj vsakdanjega razumevanja in bom za začetek povedal dogodek iz svoje mladosti. O tej krivdi. Potem bom poskušal prikazati še odnos do krivde v judovstvu in krščanstvu.

Mojega očeta med vojno ni bilo doma. Leta 1945 se je vrnil. Med njegovo odsotnostjo sem spal pri mami, v njegovi

postelji. Ko se je vrnil, se mi je neke noči sanjalo, da ga žagajo na dvoje kot poleno. Ne bi mogel z gotovostjo trditi, da sem bil udeležen pri tem, nisem pa tudi ničesar storil, da bi to preprečil. Potem sem se prebudil, ampak temen občutek je ostal. Teh sanj si nisem znal pojasniti. Šele potem, ko sem bral Freudova besedila, sem pograbil – morda lažno – razlago, da je šlo za potlačen odpor do očeta, ki se je vrnil, saj sem moral potem spati v svoji postelji. Se pravi, krivda je. Ta temna krivda v razmerju do očeta je pri meni obstajala. Čeprav sem ga imel rad, so me te stvari spremljale in me na neki način spremljajo še danes. Krivda je globlja, ne smemo je podcenjevati.

Če gremo k Freudu: prej je bil govor o njegovem očetu, zelo podobna situacija pa je bila tudi pri Kafki. Tudi on je imel očeta, ki se ga je sramoval in se ga po drugi strani strahno bal. Ambivalenten odnos, popolnoma prežet s krivdo. Spomnite se samo *Pisma očetu*. V judovstvu je to zelo močno navzoče, kar po mojem ni čudno. Tudi osrednja Jezusova molitev se začinja z »Oče naš ...«. Tu Jezus moli kot Jud. V drugem delu molitve potem sledi: »odpusti nam naše dolge«. V slovenščini je to čudno prevedeno, v nemščini pa je tu beseda *Schuld*, ista beseda kot »krivda«. *Po krivdi ti bo odpuščeno* itn.

Ta povezava, povezava med očetom in krivdo, obstaja. In je zelo globoka. Krščanstvo jo je popolnoma preobrnilo, o čemer ponavadi ne govorimo ali pa si to prikrivamo. Sin ne ubije Očeta, ampak Oče, čeprav še tako posredno, ubije Sina. Krščanstvo tako ni samo religija ljubezni, ampak je religija še marsičesa drugega. Krivdo moramo iskati, kajti zasidrana je nekje zelo globoko.

Predvčerajšnjim me je v filmu *Otroci s Petrička* najbolj presunila zgodba moškega, ki je danes star okoli šestdeset let. Takšne zgodbe namreč prebijejo vso psihoanalizo. Šlo je za otroke, ki so bili odtrgani od staršev, ko so bili še majhni. Niso imeli ne očeta ne mame in so živeli v skupnosti. O kakšni krivdi je govoril ta človek? Da se ne čuti popolnega,

da mu nekaj manjka. Tega manka da nikakor ne more zapolniti; ima otroke in družino, mnogo njegovih vrstnikov je nesrečno končalo, on pa da jo je razmeroma dobro odnesel. Kaj je torej njegova krivda? Občutek, da mu nekaj manjka, da ima v sebi luknjo, ki je ne more zapolniti. To čuti kot krivdo. Lacanov problem.

Zame je Lacan krščanski psihoanalitik, če smem tako reči. Lacan je pokristjanil Freuda. Osrednja besedila, ki jih obravnava, niso Freudovi teksti, ampak Pavlova pisma; celotna njegova teorija želje izhaja iz Pavlovih pisem. Njegova poglobljena misel oziroma etična maksima je: ne popustiti glede svoje želje. Kje je tu krivda? Krivda ni v tem, da skušaš realizirati svojo željo, ampak da v želji popustiš. S tem se ni igrati, zato naših lacanovcev ne morem jemati resno. Če bi to, kar govorijo, res držalo, ne bi mogli živeti na način, na katerega živimo. Tu smo spet pri boju, ki je sicer mit, vendar se tenzije pojavljajo.

Vprašanje pa je, v katerem mitu živimo danes. Recimo, da živimo v krščanski civilizaciji. Če gremo nazaj k Pavlu, vidimo, da je med vero, ljubeznijo in upanjem prva ljubezen. Če pa konkretno pogledamo, kaj Pavel uveljavi kot svoj zakon, na prvo mesto ne postavi ne-sovrštva. Na njegovem spisku prepovedi je na prvem mestu »Ne nečistuj!«. Kaj to pomeni? Da živimo v času, ko je seksualna revolucija že prebudila odpor do tega. Vendar vztrajam pri tem, da krivda je problem, da jo je treba zelo resno jemati in je ne moremo kar tako odpraviti.

SAMO KUTOŠ: Slišali smo veliko bogatih pripomb. Žal moram priznati, da si *Otrok s Petrička* še nisem ogledal, tako da bom poskušal izhajati le iz prej navedenih zgodb. Ne vem, kako je tisti gospod izrazil to, da mu nekaj manjka. Je res rekel, da se počuti krivega, ker nima očeta?

TINE HRIBAR: Ne da nima očeta; rekel je, da ima v sebi luknjo.

SAMO KUTOŠ: No, to ni isto, kot če bi se počutil krivega. Sam bi na podlagi svojega pritlehnega scientizma rekel,

da gospodova izjava kaže na to, da je človek pač eno izmed tistih živih, če že ne živalskih bitij, ki je v svojem razvoju zelo dolgo, vsaj do osmega ali celo desetega leta, popolnoma odvisno od nekoga drugega. Ni živo bitje, ki bi lahko samo preživelo. Ko se na primer rodi delfin – če vzamemo drugega inteligentnega sesalca, ker smo tudi sami inteligentni sesalci –, je zelo kmalu, v nekaj tednih, samostojen. Potem se sicer uči, vendar je samostojen. Človek ni. Nisem strokovnjak za biologijo, evolucijo ali antropologijo, ampak vseeno mislim, da smo ljudje kratko malo narejeni tako, da imamo v svojih glavah luknje, na katerih piše »starši«, »mati«, »očec« in ki jih je treba zapolniti. Psihoanaliza je mit, ki poskuša zapolniti te luknje, dane z rojstvom. Zato si je lahko otrok iz prej omenjenega primera ustvaril fiktivnega očeta. Vendar tu (biološko pogojeno) ne gre za krivdo. Krivda izhaja iz drugih zadev.

Problem prepovedi »Ne nečistuj!« seveda spet ni isti kot problem Ojdipovega kompleksa, vendar se vseeno da najti pritlehno razlago, zakaj imamo prepoved incesta. Kakor koli se to banalno sliši, je banalnosti včasih treba izreči: če se med seboj mešajo genotipi ljudi, ki so si v sorodu, je dosti večja verjetnost, da bodo otroci, zato ker bodo dobili, po domače rečeno, dva »slaba« gena na istem mestu, imeli defekt, ki bo za njih lahko smrten ali pa jih bo vsaj močno poškodoval. Ljudje smo se evolucijsko tako razvili, da so preživeli tisti, ki so imeli v sebi odpor do ljudi, s katerimi so odraščali.

Glede Freuda obstaja zanimiva biografska razlaga, ki je dolgo časa nisem poznal: vzgajala ga je dojlja, tako da je bil, ko je prvič videl mater, že relativno razvit, in vprašanje je, ali je imel takšen odnos do matere, kot ga imajo otroci do mater, s katerimi odraščajo. Drugič, družina, v kateri je odraščal, je bila družina, v kateri je bil oče precej star in je imel otroke iz prejšnjega zakona. Freud je tako živel s polbrati, ki niso bili veliko mlajši od njegove matere. V takem kontekstu si ni težko ustvariti teorije o Ojdipovem kompleksu.

Želim reči, da se vse to da speljati na biološko pogojenost. Ponavljam pa, da tu ne gre za banalizacijo ali redukcijo člo-

veškega bitja, ampak na njem ostane še veliko dragocene-
ga. Mislim le, da ni nič narobe, če se s tem soočimo. V nas
so neki prostori, ki jih je treba zapolniti. Po drugi strani je
res, da Freudova teorija sama tega ne zmore. Ne vem, ali je
to razvidno iz vseh besedil slovenskih lacanovcev, ampak
vseeno lahko rečemo, da je gon smrti, če berete Freuda sa-
mega in tisto najboljše, kar so ustvarili slovenski lacanovci,
vedno prepleten z gonom ljubezni. Poanta lacanovstva je v
tem, da gre za nekaj ambivalentnega, da je tudi užitek nekaj
ambivalentnega, da je celo gon smrti nekaj ambivalentnega.
Gon smrti te vleče, duši, vendar erosu hkrati preprečuje, da
bi se preveč razširil. (Freud to izpeljuje iz fiktivnih zgodb o
tem, kako so nastale prvotne celice.) Gon smrti torej pre-
prečuje, da bi se človek preveč razširil, eksplodiral in s tem
ne-obstal. Vsaj v najboljši interpretaciji je torej nekaj precej
ambivalentnega.

TINE HRIBAR: Ambivalentnega, se strinjam. Toda kon-
čamo pri sebičnem genu, ki zmeraj zmagaja. Zato na to nika-
kor ne morem pristati.

SAMO KUTOŠ: Zakaj ne?

TINE HRIBAR: Pri tem vztrajam, da ne bomo razpravljali
v nedogled. To, kar bi rad dodal, pa je, da gre pri smrti očeta
pogosto za vzvratno projekcijo. Če se spet spomnim otrok
s Petrička: neka skupina je razmišljala o tem, da bi zbežali.
Njihova misel ni bila, da bi se raztepli naokrog, ampak da bi
se vrnili na Teharje, od koder so jih pripeljali, ter rešili očeta
in mamó. Ta povezava je mnogo globlja, tudi za nas, ki smo
že izgubili očeta in mater. Ko je Kafka pisal *Pismo očetu*, je
bil najbrž v obdobju, ko je izgubil očeta in mater. Vsi imamo
občutek krivde, ker nihče od nas ni dovolj naredil – oziroma
vsaj mislimo, da nismo dovolj naredili – za očeta in mater.
Kdor je izgubil starše, to dobro ve. Zmeraj bi lahko naredil
več, kot si. To je potem vzvratna projekcija ali vsaj njen psi-
hološki zagon.

GORAZD KOCIJANČIČ: Strinjam se s tabo, Tine, da je
krivda nekaj realnega. Vendar ne pozabimo: v zadnji instanci

je krivda – tako kot celoten sistem etike – iz Freudove perspektive iluzija. To je odločilno. Po eni strani imaš ob branju njegovih spisov občutek, da etično sfero tematizira zares, toda to je vedno samo površina. V globini sta zanj tako etika kot religija samoiluziji človeštva. Ravno zato je Freud privlačen, ravno zato so danes – v času nihilistične gnoze – njegovi miti fascinantni. Človek, ki pripoveduje to zgodbo, v zadnji globini pravi: »Dajte, nehajte s temi svojimi sentimentalnimi zgodbami. Nekje v sebi veste, da vse te vaše ideje o nramnosti in religiji nimajo nobenega pomena, da vse to ni nič. Da je čisti, navaden nič. Ne potrebujete mene, da bi vam to povedal; nekje v sebi to že sami veste.« To je po mojem osnovna matrica freudovskega mita: Freud sicer pripoveduje zgodbe o nastanku nramnosti, vendar jih pripoveduje samo zato, da bi se bralci ovedeli, da nimajo absolutno nobene veljave. Da vse to ni nič.

SAMO KUTOŠ: Freud trdi, da če Bog umre, vse postane dovoljeno, Lacan pa izrecno pravi, da tedaj vse postane prepovedano. Zato se ne strinjam s trditvijo, češ da Freud trdi, da so vse te stvari nič; morda niso to, kar mi mislimo, da so, imajo pa vseeno učinke v realnem. Na neki način ravnamo, kot ravnamo, zaradi vseh teh iluzij, sicer bi ravnali drugače.

GORAZD KOCIJANČIČ: Paradoks je v tem: Freud je na neki ravni gotovo zagovornik nramnosti, ne nazadnje tudi religioznosti. Vsaj nima nič proti. Toda to je zviti poziv: »Kultivirajmo svojo džunglo, ne glede na to, da s tem varamo sami sebe!« Točka fascinacije, ki vleče bralca skoz Freudove mite, je ravno to, da to kultiviranje – *Wo Es war, soll Ich werden* – ni realno. Lahko da funkcionira, lahko da krasno deluje na nas, da ima učinke, ampak na ontološki ravni je samo iluzija. Tu se razkrije tudi radikalna omejenost Freudovega diskurza o erosu. Ali ta gnoza res ustreza naši želji? Je bolj drzna od nramnosti ali pa je samo glas udobnega samoopravičevanja? Ali se etika, nramnost, religija v človekovi samoizkušnji res kažejo kot goli nič, kot pena na površju brezna? Ali pa se

lahko le kažejo tako? Tu se verjetno šele začnejo odpirati temeljna vprašanja.

TOMAŽ ERZAR: To se mi zdi zanimivo izhodišče. Freud človeka res zapre v tragično izoliranost. Ker je živel in imel nenehne izkušnje z izdajstvom ljudi, ni mogel verjeti, da se je mogoče povezovati, da je mogoče ohraniti medosebni svet. Freud ne verjame v medosebni svet. To je njegova tragika. Če gledamo iz globalne perspektive, se mi zdi ta tragika dosti bolj perverzna pri Lacanu. Pri Freudu je še spodobna, Lacan pa želi iz nje narediti artizem francoskega tipa. Freud vsaj govori: »V redu, otrok si to želi, okrivi otroka,« čeprav na to danes gledamo z drugimi očmi. Bolj ko primerjamo Freudove mite z njegovo družinsko situacijo, bolj se krči njihova univerzalnost. In s tem pade njihova kredibilnost.

Ne strinjam pa se s tem, da če rečemo: »Sodobni tokovi gredo povsem v drugo smer,« vzpostavljamo spet le nov mit. Po mojem mnenju je tu velika razlika. Krivdo, ki jo občuti otrok, razumem kot reparativno krivdo. Otrok se sprašuje, kaj lahko stori, da prikliče starše nazaj. Zanj je bolje, kot pravijo otroški psihologi, da je hudič v svetu angelov kot angel v svetu hudičev. Ne more biti edini dober na tem svetu. Če je kriv, ima vsaj minimalno kontrolo nad svetom. To je otroški obrambni mehanizem. Krivda je zadnji poskus, kako vzpostaviti stik, ki ga z druge strani ni, zato se mi zdi, da imata judovstvo in krščanstvo drugačno pojmovanje krivde. Človek se vrača k Bogu, vendar z zavestjo, da je Bog naredil prvi korak do njega. V tem je bistvena razlika, tudi pri Pavlu, kajti želja in prepoved pri njem nista isti kot krivda, v katero nas želi zaplesti Freud. Freud pravi, da če je prepoved, je nekje tudi želja; zakaj bi prepovedali, če si otrok ne želi? Vendar je podtakniti to otroku zame čista čustvena zloraba. Danes ne moremo debatirati o tem, da je to mit, enak Freudovemu. Na to ne pristanem. Se pa lahko vživim v zelo tragično (Freudovo) zgodbo o otroku, ki si mora sam razložiti, zakaj je v njegovi družini tako, kot je. Počuti se krivega, ne zna si razložiti sovražnih impulzov do očeta niti bližine do matere,

sam si mora vse pojasniti, sam je vsega kriv. Danes se nam to zdi povsem partikularna izkušnja, vendar ni nujno mit o tem, kako vstopamo v kulturo, ni razlaga odnosov z očetom, sploh ne.

Ne morem razumeti čedalje očitnejše partikularnosti, ki jo kažejo Freudova pisma Fliessu. Tako rekoč vse, kar zdaj izbrskajo iz Freuda, kaže na njegov solipsistični, manipulativni svet, v katerega se je sam zapletel. Pred letom 1896 je imel odlično teorijo, teorijo zapeljevanja, ki sicer ni bila preverjena, ker je zapeljevanje pripisal pacientom in pacientkam. Nekatere izmed zgodb pa so vendarle bile resnične. Potem je vse skupaj obrnil na glavo, češ ve ste si izmislile, drage gospe, da so vas zlorabljali, v resnici pa ste si same želele stika z očetom, tako kot si zdaj želite stika z mano. Takrat je napočil velik preobrat. To se mi zdi nujno za razumevanje manipulativnosti in spodrežanosti, ki prevladujeta v celotnem Freudovem svetu in ki ju je dobro povzel Gorazd. Tu vidim globoko otroško tragiko: v času, ko mu je umrl oče in ko je želel uspeti v družbi, postaviti noge na tla.

SAMO KUTOŠ: Če je vse to res, zakaj pa je potem Freudova izkušnja sto let imela skoraj univerzalno privlačnost? Zakaj jo je toliko ljudi jemalo zares ali vsaj za relevantno? Ne nazadnje, zakaj nocoj sedimo tukaj in se pogovarjamo o njej? Že prej sem dejal, da je vsa Freudova partikularna življenjska zgodba od njegove družinske situacije do odnosa do religije na neki ravni zanimiva, vendar ne odgovarja na postavljeno vprašanje. Zakaj se je njegov pogled toliko drugim zdel relevanten? Zakaj je bila njegova partikularnost za toliko ljudi univerzalna? To je ključno vprašanje.

TOMAŽ ERZAR: Da, in zakaj danes ni več? Zato, ker je bilo treba izkušati spodrežanost iz generacije v generacijo, da bo zdaj lahko nekdo rekel: »Čakaj, mogoče so pa to povsem nedolžne otroške blodnje, otrok samo želi imeti mamo in očeta.« Vse bo naredil, tudi okrivil sebe, da mu ne razpade svet. Potrebovali smo drugo svetovno vojno, vse medgeneracijske prenose travme, da bi ugotovili, da otrok ravno zato,

ker potrebuje navezanost, posrka vase vse nezavedne vsebine svojih staršev. Če ima oče slabo podobo, kaj čuti otrok? Čuti strašen bes, vendar se na osramočenega očeta ne more jeziti. Kdaj se je kaka generacija v zgodovini človeštva jezila na očete? Da se lahko jeziš na očeta, mora biti navzoč. Če ga ni, si ga moraš ustvariti. Ko pride, moraš z njim ravnati zelo previdno, saj vsak trenutek lahko odide. Seveda si jezen nanj, kot je lepo povedal gospod Hribar z opisom svojih sanj; ni pomembno, ali ga žagaš sam ali nekdo drug, ampak gre za občutek – mogoče ga je prerezati. Lahko izgine. Lahko ga vzame vojna ali pa si tako jezen nanj, da ga našeneš. Ali mu rečeš: »Dokaži, da si res prišel nazaj zame, jaz pa te bom tako izzival, da boš mislil, da te ne maram.« To je izziv, ki ga nobena generacija očetov ni uspela vzdržati. Tu se kaže Freudova tragika. Tragika sina, ki se je odpovedal očetu in rekel: »Oče, ne samo da sem te presegel, da si mi prinašal sramoto, da sem vse naredil, da bi te videl močnejšega, kot si, ampak sem na koncu obupal in zdaj je najinega odnosa konec.« V današnjem razumevanju medosebnih odnosov se mi zdi pozitivno poudarjanje, da otrok ustvari svet krivde zato, ker je nekaj zmanjkalo prejšnji generaciji, ne njemu samemu. Otroka je treba znova videti nedolžnega. Tu ni več diskusije s Freudovim mitom.

VINKO ZALAR: Tudi meni se je zdel včerajšnji dokumentarni film na neki točki zelo pomemben. To je bila zgodba o tem, kako so pripeljali domobrance čez mejo. Partizani so jih najprej nagnali iz vagonov in jih potem prisilili, da so se plazili po vseh štirih in krulili kot prašiči. Tiste, ki so se upirali, so pobili na kraju samem. Zakaj se mi je ta delček zdel tako pomemben? Skoz svojo družinsko zgodbo bi to lahko hitro razložil. Pobili so mi namreč pet stricev in teto. Vprašanje, ki se mi postavlja, pa je: kako s freudovskim aparatom razložiti situacijo partizanskih otrok, katerih očetje so prišli domov kot zmagovalci?

TOMAŽ ERZAR: To si težko predstavljam, ker nimam izkušnje in tudi nisem govoril z nikomer, ki bi takšno iz-

kušnjo imel. Pa tudi druge strani ne poznam natančno. Najbrž si v življenju besen, če se je zgodila krivica, ki si jo kot otrok samo posrkal vase in je nimaš komu dati. Nimaš mame, ki bi ti pomagala prebroditi travmo, in verjetno si vse življenje jezen in zagrenjen. Če pa pride oče nazaj, si moraš razložiti, zakaj je prišel. Je morda prišel poln krivde in umazanih rok? Morda je počel stvari, ki so ga naredile šibkega, in se zdaj zateka v alkohol, partizanske parade ... Ne predstavljam si povsem, vendar si mislim, da gre tudi tu za podobno dediščino.

Kaj hoče otrok? Otrok hoče srečnega, zadovoljnega očeta. Ne razločuje, ali se je očetu nekaj zgodilo zdaj ali je strt že od otroštva, ali se morda ne razume z ženo ... Naredil pa bo vse, da bi očeta odrešil slabe samopodobe. Če bo oče pil, mu bo skrival steklenice. Če bo finančno šibek, bo otrok varčeval. Še sebe bo zastavil, pa ne zato, ker bi hotel škoditi očetu, ampak zato, ker ga želi nazaj.

Za moje pojme je Freudovo razumevanje mita o Ojdipu popolnoma napačno, saj gre v njem za temeljno hrepenenje dobiti očeta, starše nazaj, ne za umor očeta in onečaščenje matere. Stvar se ni zapletla zato, ker bi Ojdip storil kaj narobe, ampak zato, ker ga je nekdo iz prejšnjih generacij zlorabil in ugrabil. Prekletstvo je s kralja Laja padlo na sina – temu se bliža današnja znanost. Dolg pade na naslednjo generacijo, ker je to naravno, in ta generacija hoče to posrkati, zato da bi imela srečne starše. Zato se zaplete v krog in potem sama nosi krivdo naprej.

SAMO KUTOŠ: Glede Ojdipa se strinjam, da se ga da interpretirati tudi tako. Odkar sem prvič bral *Kralja Ojdipa*, se spominjam, da Ojdip za razliko od bralca ne ve, da je starec njegov oče in kraljica njegova mati, ter to izve zelo pozno. Freud je tu, četudi legitimno, dodal svoje elemente. Kaj pa, če je Sofokles želel namigniti, da bi morali ljudje v Grčiji bolj ceniti življenje in ne kar ubiti vsakega zateženega starca ob cesti? Od nekdanj se mi je to zdela skrita poanta *Kralja Ojdipa*, čeprav ne pravim, da je edina.

TOMAŽ ERZAR: Ko Freud obravnava *Kralja Ojdipa*, nava-
ja Jokasto, ki Ojdipa tolaži, češ marsikateri otrok je v sanjah
že spal z materjo. Ne obravnava vse zgodbe, ampak iz nje
vzame samo tolažbo.

VID SNOJ: Zdaj je debata že zelo daleč stran od tistega,
kar sem nameraval povedati. Pa vendar. Navezujem se na to,
kar sta oba nocojšnja ekspozitorja imenovala »znanstveni
mit«.

Freud skuša v svojem temeljnem spisu *Totem in tabu*, ki
je bil, mimogrede rečeno, tudi njegov najljubši spis, spis, ki
ga je sam najraje citiral, razkriti izvor poglavitnih človeških
ustanov – družbe, morale, religije oziroma, z eno besedo,
kulture. Njegova pripoved o tem je znanstveni mit, glede
tega si očitno vsi strinjamo, saj nocoj nismo slišali nobene-
ga glasu, ki bi zastopal nasprotno stališče. Vendar je med
religijskim in Freudovim znanstvenim mitom strašanska
razlika. Pripovedovalec arhaičnega mita govori o nastanku
sveta, začetkih človeštva in podobno – in je od dogajanja, o
katerem govori, prevzet, osvojen; je na strani tega, o čemer
pripoveduje. Ko pa Freud pripoveduje svoj mit o nastan-
ku družbe, morale in religije, se sicer zaveda, da je to mit,
zgodba, ki je ne more podkrepiti z dokazi – zato to zgodbo
v nekem drugem spisu tudi sam imenuje »mit o prahordi«
–, pa vendar je hkrati v kritični distanci do temeljev člo-
veških ustanov. Z drugimi besedami: ni osvojen od tega, o
čemer pripoveduje. Zgodbo, ki je ne more predstaviti kot
zagotovljeno, nesporno znanstveno resnico, po drugi strani
predlaga kot hipotezo, ki je zelo verjetna in naj bi, čeprav se
je ne da potrditi, vendarle peljala k znanstveni resnici. Prav
zaradi te pretenzije je pomembno, da smo pozorni na to, kaj
Freudovo zgodbo, ki nima znanstvenega pokritja, ima pa
znanstvene ambicije, naredi za moderni mit. Zelo natančno
bi bilo treba analizirati, v čem Freudova pripoved postaja
mitska oziroma kvazimitska.

Takšnih prvin je v Freudovi pripovedi vsekakor več: ab-
solutno singularen utemeljitveni dogodek, ki nima nobene

realne, ne sinhrono ne diahrono ponovitve, lik praočeta brez sinovske geneze, brez očeta in bratov na mestu gospodarja (ki je v značilni freudovski totalni erotizaciji človeškega bitja neomejeni gospodar nad zadovoljevanjem želje, vendar hkrati nenehni sluga želja same) in tako naprej. Toda ko sem vnovič bral spis *Totem in tabu*, me je več čas vznemirjalo prav vprašanje, ki sta ga ekspozitorja – nekoliko v zadregi, kot smo slišali – postavila za vodilno vprašanje večera. To je vprašanje o krivdi.

Ko sem prišel do konca spisa, sem ugotovil, da je Freudovo razmišljanje o krivdi vsekakor problematično. Tega ne izrekam kot kak poseben uvid, saj je svoje razmišljanje kot problematično osvetlil že Freud sam. Že sam je načel konsistenco svojega lastnega mita in na šibko točko pokazal s prstom, ta trenutek pa mi gre predvsem za to, da prst zapičimo še malo globlje vanjo. Odlomek, ki ga imam v mislih, je na strani 198 in prihaja malo po odlomku, ki je bil zbran za današnji večer. Freud tu govori v množini, vendar hkrati v svojem imenu:

Predvsem dopuščamo, da slaba vest zaradi dejanja živi naprej skozi mnoga tisočletja in ostane dejavna v generacijah, ki o njem niso mogle ničesar vedeti. Dopuščamo, da se čustveni proces, kakršen je lahko nastal pri generacijah sinov, ki jih je oče zlorabljal, nadaljuje v nove generacije, ki so taki obravnavi ušle ravno zaradi odstranitve očeta.

Z drugimi besedami, Freud tu odgovarja na vprašanje, ki je zelo relevantno za današnji večer, namreč kako se lahko krivda prenaša iz roda v rod. Njegov odgovor je, da se »čustvenim procesom«, ki teče od sinov umorjenega očeta na »sinov sinove«, če to povem z besedami iz drugega, bibličnega »mita«, v katerem krivdo očetov na sinovih v poznejših rodovih obiskuje Bog. Toda ali lahko neko dejanje okrivi nekoga, ki tega dejanja ni storil? Če sledimo Freudovi zgodbi, je seveda jasno, da so si sinovi, ki so umorili praočeta, s tem naložili krivdo. To lahko sprejmemo. Vendar se okrivljajoče

dejanje samo v Freudovi zgodbi ne ponavlja. Kako se lahko potem krivda, ki izhaja iz njihovega dejanja, prenese na njihove otroke? Ali se pri prehajanju skoz rodove, ki nimajo več nobenega opravka z umorom praočeta, ne izgubita realnost dejanja in iz dejanja izhajajoča individualnost krivde? Mar ni ta krivda v resnici fikcija, s katero skuša Freud utrditi verjetnost svoje zgodbe? Zgradbo psihoanalize same? To je relevantno vprašanje, ki bi nas lahko peljalo v premislek o tem, kje Freudov znanstveni mit kaže razpoke oziroma kvazimitsko konstrukcijo.

TOMAŽ ERZAR: Malo pozneje, samo nekaj vrstic naprej, Freud na to sam odgovori: »Tudi najmočnejši zator mora pustiti prostor za popačene nadomestne vzgibe in reakcije, ki iz njih izhajajo. A potem smemo domnevati, da pomembnejših duševnih procesov nobena generacija ni sposobna prikriti pred naslednjo.«

V Freudovi tehniki sta dve nespravljeni drži. V prvi ves čas govori, da je treba interpretirati vzajemno. Potem pa pravi, da imamo v nezavednem vsi aparat, ki nam omogoča, da interpretiramo dejavnost drugih ljudi. Interpretiramo torej s svojim lastnim nezavednim. To je definicija nezavednega, ki jo je močno poudaril Ferenczi, pozneje pa tudi medosebne, humanistične in druge psihoanalize. Poudarile so predvsem, da interpretiraš to, kar se zatrese v tebi ...

VID SNOJ: Že že, Tomaž, ampak kaj je z dejanjem? Ali te že sama interpretacija naredi krivega?

TOMAŽ ERZAR: Ne, naredi pa ta proces vzajemen. Se pravi, da nezavedno ni nekaj, kar poznam vnaprej, ker imam teorijo, ker sem nekaj prebral ali ker imam osebno izkušnjo. Če pride kdo k meni, ne smem reči, da ima kompleks očeta, ampak moram iti prek tega, kar njegova zgodba zbudi v meni – šele to je nezavedno. To je tendenca, ki je pri Freudu sicer dostikrat nakazana (udejanjena je v Ferenczijevi analizi), vendar je, če se smem sklicevati na današnje stanje psihoanalize, bliže sodobnemu razumevanju vzajemnosti čustvenih procesov. Druga tendenca pa je ta, da vendarle

sam najdeš pot ven. Najdeš jo v Freudovi trditvi, da ima naslednja generacija aparat, ki ji omogoča, da interpretira to, kar očetje čutijo, čeprav tega niso izrekli. Tu vidim razlago za prenos krivde. Če se na primer oče glede česa počuti krivega in otrok ne ve, kaj to je, bo vendarle čutil, da je oče strt, da je kriv, da ga nekaj bremeni. Ne bo vedel točno kaj, čutil pa bo. Zelo otroško je, da bo to skušal popraviti, da bo skušal razveseliti očeta, ga narediti srečnega. Tako se krivda prenese naprej. Otrok se bo čutil krivega zaradi očetove depresije, nesreče, krivde ... Tu je Freud zares dragocen. Razkrije nam – ne sicer točno, vendar to vsaj nakaže –, da naslednja generacija sluti, kaj je tisto neizrečeno, kar je travmatičnega doživela prejšnja generacija.

Raziskave medgeneracijskega prenosa pri holokavstu so pokazale natanko to. Generacija, ki je trpela, ki je bila v taboriščih in o tem ni govorila, ni imela nobenih nočnih mor, nobenih postravmatskih motenj. Njihovi otroci pa so bili depresivni, nespečni, imeli so nočne more in travme zato, ker so čutili njihovo grozo. Sicer so šli v Ameriko, v srečni svet, vendar so čustveno živeli v taborišču. Ta krivda je reparativna, skuša vzpostaviti starše, ki morda to niso bili vedno. To je proces, ki traja kar nekaj generacij, dokler se vse skupaj ne prečisti in gredo otroci lahko od doma s čisto vizijo sveta, ne s tragično, češ drži se želje ali pa boš padel v napol perverzen užitek, v katerem si vedno sam.

SAMO KUTOŠ: Temu nimam kaj dodati, ker se mi zdi sijajna razlaga. Dodal bi le opombo pod črto, ki morda razloži fenomen, ki je v Evropi bolj razširjen kot v Ameriki. Nesrečni islamski fundamentalistični terorizem v Evropi je, kot marsikdo ve, domena druge, ne prve generacije priseljencev, ki so prišli iz islamskih držav. Druge generacije (islamskih in še katerih) priseljencev so dosti bolj radikalne od prvih.

Mesto v besedilu, o katerem je govoril Vid, se je sicer tudi meni zdelo bolj šibko, ne bi pa rekel, da na njem Freudova teorija stoji in pade. Moja razlaga, ki sem jo nakazal na začetku, je, da se krivda iz mita v spis *Totem in tabu* prenaša

prek mehanizma iz mita o Ojdipovem kompleksu. Zdi se mi je, da bi tudi Freud odgovoril tako, čeprav je Tomaževa razlaga dosti bolj strukturirana, tako da več kot toliko nimam dodati.

TOMAŽ ERZAR: Kot veste, se je Freud nekaj časa ukvarjal s telepatijo. Spis *Sanje in telepatija* izhaja iz časa, ko je tudi Ferenczi razmišljal o tem, kako je mogoče, da se nezavedne misli prenašajo. Freud je v omenjenem spisu uporabil retorično spretnost, s katero se je izmikal odgovorom. Zato so se angleški literarni teoretiki spravili na njegovo retoriko in rekli, da v zgodovini retoričnih spisov še niso videli boljše manipulativne retorike. Leta 1896 je Freud predaval na Dunaju pred eminentno dunajsko publiko in prišel na dan s teorijo zapeljevanja. To je sama retorika. Krafft-Ebing je potem rekel, da ni ničesar razumel, ampak da se mu vse skupaj zdi ena sama znanstvena pravljica. Psihoanaliza pa je šla naprej v relacijske objekte in je bila učinkovita, ker je vztrajala pri skupnem iskanju. Ne bom rekel, da je to bolj pošteno ali pravično, je pa bolj človeško, bolj naravno. Išče-mo skupaj, ker tudi krivda poskuša vzpostaviti vzvratno vez. In če je psihoanaliza kot praksa nekaj, kar ti omogoča, da bolje razumeš, potem mora to biti vzajemno. V tem vidim moč psihoanalize in zato se nocoj pogovarjamo o Freudu, ker ravno to moč ima. Naslednja generacija čuti grehe, če se biblično izrazim. Otroci nosijo nekaj starševske krivde.

PAVEL FAJDIGA: Čas je mimo, jaz si umijem roke (*smeh*). Vabljeni na kozarček vina.





Izhodiščno vprašanje za razpravljanje ob knjigi
Immanuela Kanta
Zgodovinsko-politični spisi:

»Ali je mogoče zgodovino še misliti kot področje
delovanja uma?«

Uvajalca večera
DR. RADO RIHA IN DR. ROK SVETLIČ

13. december 2007

philosophica

classica

Immanuel Kant

ZGODOVINSKO-POLITIČNI SPISI



Uvodna študija
in pojasnila
RADO RIHA

filozofski inštitut zrc sazu

Immanuel Kant
Zgodovinsko-politični spisi
Prevedli Samo Tomšič, Rado Riha, Maila Golob in Mirko Hribar,
spremno besedo napisal Rado Riha
Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU, 2006

IZBRANI ODLOMEK

IDEJA K OBČI ZGODOVINI S KOZMOPOLITSKEGA GLEDIŠČA*

Ne glede na to, kakšen pojem o *svobodi volje* si bomo ustvarili z metafizičnega gledišča, so *pojavi* te volje, človeška dejanja, tako kot vsaka druga naravna danost vendarle določeni glede na obče naravne zakone. A za zgodovino, ki se ukvarja s pripovedjo teh pojavov, naj bodo vzroki zanje še tako globoko skriti, lahko vendarle upamo, da bo, ko obravnava igro svobode človeške volje v *velikem*, lahko odkrila njen pravilni potek in da bo na ta način to, kar je pri posameznih subjektih videti zapleteno in brez pravila, glede na celoten rod vendarle lahko spoznano kot razvoj njegovih prvotnih zasnov, ki nenehno, čeprav počasi, napreduje. Zakonske zveze z rojstvi, ki so njihova posledica, in umiranje so tako močno podvrženi vplivu svobodne volje ljudi, da se zdi, da ne poznajo nobenega pravila, glede na katerega bi lahko vnaprej izračunali njihovo število. Kljub temu pa njihove letne statistike v velikih deželah dokazujejo, da se ravno tako dogajajo po stalnih naravnih zakonih kot nestalni vremenski pojavi, ki jih posamič ni mogoče predvideti, v celoti vzeto pa jim vendarle uspeva, da ohranjajo rast rastlinstva, tok rek in druge naravne pojave v homogenem neprekinjenem teku. Tako posamezniki kakor cela ljudstva bolj malo mislijo na to, da pri tem, ko vsak po svoji volji in pogosto drug proti

* K tej razlagi me je prisililo eno izmed kratkih poročil v dvanajsti številki *Gothaische gel. Zeit.* [*Gothski učeni časnik*] t. l. Poročilo nedvomno povzema del mojega pogovora z učenjakom, ki se je na svoji poti ustavil pri meni, vendar brez pričujoče razlage njegov smisel ne bi bil razumljiv.

drugemu zasledujejo lastne namere, neopazno sledijo naravni nameri, ki jim je neznana in deluje kot neke vrste vodilo, pri čemer to namero, ki bi jih sicer, tudi če bi jim bila znana, bolj malo zanimala, s svojim delovanjem podpirajo.

Ker ljudje v svojih prizadevanjih v celoti vzeto ne ravnajo le nagonsko kot živali, a tudi ne, kot umni kozmopoliti, v skladu z dogovorjenim načrtom, se zdi, da o njih tudi ni mogoča (kot denimo o čebelah ali bobrih) načrtna zgodovina. Če si njihovo delanje in nehanje ogledamo na velikem odru sveta, se ne moremo ubraniti določene nejevolje: čeprav se namreč v posamičnem tu in tam pokaže modrost, bomo končno vendarle ugotovili, da je v velikem vse skupaj stakano iz neumnosti, otroške nečimrnosti, pogosto tudi otroške zlobe in razdiralne sle. Pri tem na koncu ne vemo, kaj naj si sploh mislimo o našem rodu, ki je tako domišljav zaradi svojih prednosti. Za filozofa tu ni druge poti, kakor da poskusi, ali bi – ker pri ljudeh in njihovi igri v velikem ne more predpostaviti nobene umne *lastne namere* – v tem nesmiselnem teku človeških zadev ne mogel odkriti neke *naravne namere*, na podlagi katere bi bila o bitjih, ki delujejo brez lastnega načrta, vendarle možna zgodovina glede na določen načrt narave. Zanima nas, ali nam bo uspelo najti vodilo za tako zgodovino, naravi pa bomo prepustili, da ustvari moža, ki bo sposoben v skladu z njim oblikovati zgodovino. Tako je ustvarila *Keplerja*, ki je ekscentrične tire planetov na nepričakovan način podvrigel določenim zakonom; prav tako *Newtona*, ki je te zakone pojasnil na osnovi splošnega naravnega vzroka.

Prvi stavek

Vse naravne zasnove kakega bitja so določene tako, da se nekoč razvijejo do popolnosti in v skladu s smotrom. Pri vseh živalih nam to potrjujeta tako zunanje kakor notranje oziroma razčlenjujoče opazovanje. Organ, ki se ga ne sme uporabiti, ureditev, ki ne dosega svojega smotra, sta protislovje v teleološkem naravnem nauku. Če namreč opustimo zgornje

načelo, nimamo več opraviti z zakonito naravo, ampak z naravo, ki se igra brez smotra. In na mesto vodila uma stopi žalostna približnost.

Drugi stavek

Pri človeku (kot edinem umnem bitju na Zemlji) se morajo tiste naravne zasnove, ki merijo na rabo njegovega uma, popolnoma razviti le pri rodu, ne pa pri individuu. Um je zmožnost bitja, da pravila in namere za rabo vseh svojih sil razširi daleč čez naravni nagon, in pri svojih zasnutkih ne pozna nobenih meja. Vendar pa sam um ne deluje nagonsko, pač pa potrebuje poskuse, vajo in poučevanje, da bi lahko od ene stopnje uvidenja postopoma napredoval k drugi. Vsak človek bi moral zato, če bi se hotel naučiti, kako doseči popolno rabo vseh svojih naravnih zasnov, živeti nezmerno dolgo. Če pa je narava odmerila njegovemu življenju samo kratko dobo (kot se je to res zgodilo), tedaj potrebuje niz generacij, ki mu morda ni videti konca, in vsaka od teh generacij predaja drugi to, glede česar si je prišla na jasno, na ta način pa lahko narava končno prižene svoje kali v našem rodu do tiste razvojne stopnje, ki docela ustreza njeni nameri. In vsaj v človekovi ideji mora biti ta trenutek cilj njegovih prizadevanj, saj bi morali sicer imeti naravne zasnove po večini za jalove in nesmotrne. To pa bi odpravilo vsa praktična načela in porodilo sum, da se narava, katere modrost nam sicer koristi kot načelo za presojanje vseh ostalih pojavov, edino pri človeku otroško igra.

Tretji stavek

Narava je hotela, da proizvede človek vse, kar sega čez mehanično ureditev njegovega živalskega bivanja, v celoti iz samega sebe, in daje deležen samo tiste srečnosti ali popolnosti, ki si jo je, prost nagonov, ustvaril sam z lastnim umom. Narava namreč ne naredi ničesar, kar bi bilo odveč, in v uporabi sredstev za svoje smotre ni potratna. Ker je dala

človeku um in na njem utemeljeno svobodo volje, je bilo s tem že jasno nakazano, kaj namerava storiti glede njegove opremljenosti. Tako naj ga ne bi vodili nagoni, prav tako naj ne bi bil oskrbljen in poučen s prirojeno vednostjo, pač pa bi moral vse proizvesti iz samega sebe. Izum njegove prehrane, njegovih oblačil, njegove zunanje varnosti in obrambe (za kar mu ni dala ne bikovskih rogov, ne levjih krempljev, ne pasjega zobovja, pač pa samo roke), vse ugodnosti, zaradi katerih lahko življenje postane prijetno, celo njegovo spoznanje in njegova preudarnost, pa tudi dobrotta njegove volje, vse to naj bi bilo v celoti njegovo lastno delo. Zdi se, da si je narava bila tu vseč v svoji največji varčnosti in da je svojo živalsko opremo zato odmerila tako skopo, da jo je tako natančno uskladila s skrajno potrebo začenjajoče se eksistence, kakor da bi hotela, da naj bo človek, potem ko se bo iz največje surovosti enkrat s svojo lastno dejavnostjo povzpел do največje spretnosti, notranje popolnosti v načinu mišljenja in s tem do srečnosti (kolikor je to možno na tem svetu), za vse to tudi edini zaslužen in dolžan zahvalo edino samemu sebi. Pravzaprav tako, kakor da bi narava merila bolj na njegovo umno *samovrednotenje* kot na njegovo dobropročutje. Kajti tek človeških zadev je tak, da čaka na človeka cela množica težav. Zdi pa se, da naravi sploh ni šlo za to, da bi človek živel dobro [wohl], pač pa ji je šlo za to, da naj se svojim delovanjem privede do te stopnje, da lahko s svojim ravnanjem postane vreden življenja in dobropročutja. Ob tem pa je vendarle nenavadno naslednje: videti je, da starejši rodovi opravljajo svoj mukotrpní posel le zavoljo poznejših, zato namreč, da bi jim pripravili stopnjo, na podlagi katere bodo lahko še zvišali gradnjo, ki je namera narave; hkrati pa naj bi samo poznejši uživali srečo, da bodo prebivali v zgradbi, ki jo je gradil dolg niz njihovih prednikov (seveda brez lastne namere), ne da bi bili sami deležni sreče, ki so jo pripravljali. A naj se to zdi še tako skrivnostno, je vendarle prav tako tudi nujno, kakor hitro predpostavimo, da naj ima živalski rod um in da naj se kot razred umnih bitij, ki so vsa smrtna,

njihov rod pa je nesmrten, vendarle povzpne do popolnosti v razvoju svojih zasnov.

Četrta stavek

*Sredstvo, ki ga uporablja narava, da bi dosegla razvoj vseh svojih zasnov, je njihov antagonizem v družbi, kolikor ta antagonizem na koncu vendarle postane vzrok za njihov zakonit red. Z antagonizmom razumem tu nedružabno družabnost ljudi, se pravi njihovo težnjo, da se povežejo v družbo, pri čemer je ta težnja hkrati povezana s splošnim odporom, ki nenehno grozi s tem, da bo družbo ločil. Zasnova zanjo je očitno vsebovana v človeški naravi. Človeku je lastno nagnjenje, da se *podružblja*, ker se v takem stanju počuti bolj človek, se pravi, ker bolj občuti razvoj svojih naravnih zasnov. Vendar pa je zanj značilna tudi močna težnja, da se *osami* (izolira), ker se v sebi srečuje tudi z nedružabno lastnostjo, da naj bo vse tako, kot si je sam zamislil, zato pričakuje z vseh strani odpor, saj tudi o samem sebi ve, da je nagnjen k upiranju drugim. Prav ta odpor pa prebudi vse človekove sile in ga pripravi k temu, da premaga svojo lenobnost in da si, gnan s častihlepnostjo, oblastišeljnostjo ali pohlepom, zagotovi položaj med svojimi tovariši, ki jih sicer bolj slabo *prenaša*, a *brez njih* tudi ne more. Zato tu pride do prvih resničnih korakov od surovosti h kulturi, kije pravzaprav vsebovana v človekovi družbeni vrednosti; postopoma se tako razvijejo vsi talenti, izoblikuje se okus in z nenehnim razsvetljevanjem je narejen začetek za utemeljitev načina mišljenja, ki lahko surovo naravno zasnovo za npravno razlikovanje sčasoma preobrazi v neka praktična načela, na ta način pa lahko naposled soglašanje z družbo, ki je *patološko* izsiljeno, preobrazi v *moralno* celoto. Brez onih lastnosti nedružabnosti, ki same po sebi sicer niso prijazne in netijo odpor, na katerega mora nujno naleteti vsak posameznik pri svojih egoističnih zahtevah, bi v arkadičnem ovčarskem življenju ob popolni slogi, zadostnosti in vzajemni ljubezni*

vsi talenti ostali skriti, ljudje pa bi, dobrodušni kot njihove ovce, ki jih pasejo, svojemu bivanju dali vrednost, ki bi bila komaj kaj večja od tiste, ki jo ima to njihovo domače živinče; praznine stvarstva glede smotra, ki ga imajo kot umna narava, ne bi zapolnili. Bodimo torej hvaležni naravi za to, da se ne prenašamo, za nevoščljivo tekmujočo nečimrnost, za nepotešljiv pohlep po imetju ali po vladanju! Brez vsega tega bi vse odlične naravne zasnove za vse večne čase nerazvite dremale v človeštvu. Človek hoče slogo, a narava ve bolje, kaj je dobro za njegov rod, in hoče razdor. Človek hoče živeti udobno in zabavno, narava pa hoče, da preseže lenobnost in nedejavno zadovoljnost z malim, hoče, da se zažene v delo in težave ter da proti njim najde tudi sredstva, s pomočjo katerih se jih lahko preudarno reši. Naravna gonila, viri nedružabnosti in vsesplošnega odpora, ki porodijo toliko zla, a vendarle tudi priganjajo k novemu naprezanju sil, s tem pa k večjemu razvoju naravnih zasnov, nam torej kažejo ureditev modrega Stvarnika, ne pa denimo roke zlobnega duha, ki bi se mešal v njegovo čudovito ustanovo in jo kazil ali pa jo zaradi zavisti skvaril.

Peti stavek

Največji problem za človeški rod, h katerega rešitvi ga sili narava, je v tem, da doseže civilno družbo, v kateri vobče vlada pravo. Ker je mogoče le v družbi, in sicer v tisti, v kateri vlada največja svoboda, torej vsesplošni antagonizem njenih članov, hkrati pa so meje te svobode skrajno natančno določene in zavarovane, da bi lahko obstajala s svobodo drugih, – ker je torej le v družbi mogoče doseči najvišjo namero narave, in sicer razvoj vseh njenih zasnov v človeštvu, narava tudi hoče, da si človeštvo ta smoter, tako kot vse smotre svoje določenosti, daje samo. Zato mora biti družba, v kateri je mogoče najti svobodo pod zunanjimi zakoni, ki je v najvišji možni meri povezana s silo, ki se ji ni mogoče upirati, se pravi popolnoma pravična civilna ureditev [bürgerliche Verfas-

sung], takšna družba mora biti torej nujno najvišja naloga, ki jo narava postavlja človeškemu rodu. Narava lahko namreč doseže svoje druge namere z našim rodom le z rešitvijo in izvršitvijo te naloge. Stiska je tisto, kar prisili človeka, ki se sicer tako navdušuje za nevezano svobodo, da stopi v to stanje prisile; in sicer najvišja stiska med vsemi, se pravi stiska, ki jo ljudje drug drugemu povzročajo sami, saj so njihova nagnjenja vzrok za to, da v divji svobodi ne morejo dolgo obstajati drug ob drugem. A v takšni ogradi, kakršna je civilno združenje, imajo nato prav ta nagnjenja kar najboljši učinek: tako kot se drevesa v gozdu s tem, ko poskuša vsako prikrajšati drugo za zrak in sonce, medsebojno prisilijo, da iščejo oboje nad seboj, tako pa dobijo lepo ravno rast. Tista, ki poganjajo svobodno ter širijo svoje veje tako, kot se jim zdi in ločeno drugo od drugega, pa, prav narobe, rastejo zverženo, počez in krivo. Vsa kultura in umetnost, ki krasita človeštvo, najlepši družbeni red, sta plodova nedružabnosti, ki samo sebe prisili, da se disciplinira in da tako, z izsiljeno umetnostjo, popolnoma razvije kali narave.

Šesti stavek

Ta problem je najtežji, hkrati pa je problem, ki ga bo človeški rod rešil najpozneje. Težava, ki nam jo predstavi že gola ideja te naloge, je v naslednjem: človek je *žival*, ki *potrebuje*, če živi med drugimi svojega rodu, *gospodarja*. Kajti svojo svobodo bo v razmerju do svojih podobnikov gotovo zlorabil; in čeprav kot umno bitje želi zakon, ki bi svobodi vseh postavil pregrade, ga njegovo samoljubno živalsko nagnjenje vendarle nagovori, da tam, kjer sme, samega sebe izvzame. Potrebuje torej *gospodarja*, ki bo zlomil njegovo samovoljo in ga prisilil, da bo ubogal občeveljavno voljo, ob kateri je lahko vsak svoboden. A od kod bo vzel tega gospodarja? Od nikoder drugod kakor iz človeškega rodu. Vendar je ta gospodar prav tako žival, ki potrebuje gospodarja. Stvari se torej lahko loteva kakor hoče, a ni videti, kako bi lahko prišel

do poglavarja javne pravičnosti, ki bi bil sam pravičen, pa naj išče poglavarja v eni sami osebi ali pa v družbi številnih za to izbranih oseb. Vsak izmed njih bo vedno zlorabil svojo svobodo, če nima nad seboj drugega, ki ima glede na zakone oblast nad njim. Poglavar pa naj bi bil pravičen *sam na sebi* in bil vendarle *človek*. Ta naloga je zato najtežja med vsemi, da, njena popolna rešitev je nemogoča: iz tako krivega lesa, iz kakršnega je narejen človek, ni mogoče stesati nič čisto ravnega. Narava nam nalaga le, da se bližamo tej ideji.* Da pa je to naloga, ki bo opravljena najpozneje, izhaja med drugim tudi iz naslednjega: zanjo so potrebni pravilni pojmi o naravi možne ureditve, velika izkušnost, bogato poučena s potekom stvari v svetu, razen vsega tega pa še dobra volja, ki jo je pripravljena sprejeti. Tri takšne sestavine pa se le stežka znajdejo skupaj, če pa se to že zgodi, pa le zelo pozno in po številnih neuspešnih poskusih.

Sedmi stavek

Problem vzpostavitve popolne civilne ureditve je odvisen od problema zakonitega zunanjega razmerja držav in ga ni mogoče rešiti brez njegove rešitve. Kaj nam koristi, če si prizadevamo za zakonito civilno ureditev med posameznimi ljudmi, se pravi za ureditev *občestva*? Prav tista nedružabnost, ki ljudi sili k temu, je tudi vzrok za to, da je vsako občestvo v zunanjem razmerju, se pravi kot država v odnosu do držav, v nevezani svobodi, tako da mora ena pričakovati od druge prav tista zla, ki so bila v breme posameznim ljudem in ki so jih prisilila, da so stopili v zakonito civilno stanje. Narava je torej to, da se ljudje med seboj ne prenašajo, da se

* Človekova vloga je torej zelo umetna. Kako je s prebivalci drugih planetov in z njihovo naravo, tega ne vemo; če pa bomo to nalogo narave opravili dobro, si lahko laskamo, da smemo med našimi sosedi v svetovni zgradbi zahtevati zase položaj, ki še zdaleč ni nizek. Morda lahko pri njih vsak individuum v obdobju svojega življenja doseže vso svojo določitev. Pri nas je drugače, samo rod lahko upa na kaj takega.

celo velike družbe in državna telesa teh bitij med seboj ne prenašajo, zopet uporabila kot sredstvo, s pomočjo katerega je v njihovem neizogibnem *antagonizmu* našla stanje miru in varnosti. Drugače rečeno, s pomočjo vojn in pretiranega oboroževanja zanje, ki nikoli ne pojenja, s pomočjo stiske, ki jo mora zaradi tega znotraj sebe naposled začutiti vsaka država, celo med samim mirom, žene narava k poskusom, ki so sprva še nepopolni, naposled pa prižene države, po številnih opustošenjih, prevratih in celo po popolnem notranjem izčrpanju njihovih moči, k temu, kar bi jim lahko um povedal tudi brez tako žalostnega izkustva, in sicer: da stopijo iz brezzakonitega stanja divjakov in zakoračijo v zvezo ljudstev, v kateri nobena, niti najmanjša država, svoje varnosti in svojih pravic ne more pričakovati od lastne moči ali lastnega pravnega presojanja, ampak jih lahko pričakuje le od te velike zveze ljudstev (*foedus amphictyonum*), od združene moči in od odločitve v skladu z zakoni združene volje. Naj se zdi ta ideja še tako sanjaška in naj so jo kot takšno še tako zasmehovali, denimo pri *Labbé de Saint-Pierru* ali *Rousseauju* (morda zato, ker sta menila, da je uresničitev take zveza preblizu), je vendarle neizogiben izhod iz stiske, ki jo ljudje povzročajo drug drugemu, stiske, ki tudi države prisili k isti odločitvi (naj bo zanje še tako težka), h kateri je bil prav tako nerad prisiljen tudi divjak, in sicer, da opusti svojo brutalno svobodo in da v zakoniti ureditvi poišče mir in varnost. Vse vojne so torej prav tako tudi poskusi (ki sicer niso namera ljudi, ampak so namera narave), da se vzpostavijo nova razmerja med državami in da se s pomočjo razdejanja ali pa vsaj razkosanja starih¹ oblikujejo nova telesa, ki pa se prav tako ne morejo ohraniti – ne sama v sebi ne eno poleg drugega – in ki morajo zato prestati nove podobne revolucije. Vse dokler ni končno, deloma z najboljšo možno urejenostjo civilne ureditve od znotraj, deloma s skupnim dogovorom in zakonodajo od zunaj, doseženo stanje, ki je podobno civilnemu občestvu in lahko tako kot *avtomat* ohranja samo sebe.

Ali naj zdaj od *epikurejskega* stekanja učinkujočih vzrokov pričakujemo, da bodo države kot drobceni delci materije s svojim naključnim trkom oblikovale najrazličnejše tvorbe, ki jih bodo nova trčenja spet razdejala, vse dokler se končno *naključno* ne bo posrečila taka tvorba, ki se bo zmožna ohraniti v svoji obliki (srečno naključje, ki se bo verjetno le težko kdaj zares zgodilo!); ali pa naj prej domnevamo, da je tek narave pri tem pravilen in da vodi naš rod od najnižje stopnje živalstva postopoma vse do najvišje stopnje človeštva, in sicer s pomočjo njegove lastne veščine, tudi če je ta od človeka izsiljena, in da narava v tej na videz divji razporeditvi na popolnoma pravilen način razvija tiste izvirne zasnove; ali pa nam je ljubše, da iz vseh teh človeških učinkovanj in nasprotnih učinkovanj v velikem ne nastane nič, vsaj ne nič pametnega, tako da ostaja vse tako, kakor je veljalo od nekdaj, in da zato tudi ni mogoče napovedati, ali nam razdor, ki je za naš rod nekaj tako naravnega, ne pripravlja na koncu, tudi če bomo v še tako npravnem stanju, pekel zlega, s tem ko bo nemara samo to stanje in vse dosedanje napredke v kulturi zopet uničil z barbarskim opustošenjem (usoda, za katero pod vladavino slepega naključja ne moremo odgovarjati, s to vladavino pa se dejansko ujema brezzakonska svoboda, če ji ne pripišemo naravnega vodila, ki je na skrivaj povezano z modrostjo!). Vsa ta vprašanja se nekako iztekajo v vprašanje, ali je morda umno, da predpostavimo, da je naravno ukrepanje *smotrno* v delih, v celoti pa vendarle *nesmotrno*? To, kar je opravilo nesmotrno stanje divjakov, da je namreč zadrževalo vse naravne zasnove v našem rodu, da pa ga je z vsem zlim, v katerega ga je postavilo, končno prisililo, da je iz tega stanja stopil v civilno ureditev, v kateri je mogoče razviti vse tiste kali, prav to opravi tudi barbarska svoboda že ustanovljenih držav: z uporabo vseh sil občestev za njihovo oboroževanje drugega proti drugemu, z opustošenji, ki so posledica vojne, še bolj pa z nujnostjo, da so vedno v stanju pripravljenosti za vojno, je napredovanje popolnega razvoja naravnih zasnov sicer zavrto, hkrati pa v nasprotju

s tem tista zla, ki jih to stanje poraja, primorajo naš rod, da za medsebojno nasprotovanje številnih držav, ki izvira iz njihove svobode in je na sebi sicer zdravilno, odkrije zakon ravnotežja in da uvede združeno silo, ki ta zakon podpira, torej kozmopolitsko stanje javne državne varnosti. To stanje ni čisto brez vsake *nevarnosti*, zato da sile človeštva ne bi zaspale, a prav tako ni brez načela *enakosti* v njihovem medsebojnem *učinkovanju* in *nasprotnem učinkovanju*, da ne bi druga druge razdejale. Dokler ni narejen ta zadnji korak (in sicer zveza držav), torej skoraj na pol poti do nje, mora človeška narava pretrpeti najhujša zla, in to pod varljivim videzom zunanje blaginje. In *Rousseau* se niti ni tako zelo motil, ko je dal prednost stanju divjakov, če namreč pozabimo na to zadnjo stopnjo, ki jo mora naš rod še doseči. Umetnost in znanost sta nas v veliki meri *kultivirali*. Vse do nadležnosti smo *civilizirani* za najrazličnejše družabne priljudnosti in spodobnosti. Še zelo veliko pa nam manjka do tega, da bi se lahko imeli za že *moralizirane*. Ideja moralnosti sodi še h kulturi, tista raba te ideje, v kateri gre le za to, kar je pri častiljubju in zunanji spodobnosti podobno nravnosti, pa sodi le k civiliziranosti. Dokler pa države uporabljajo vse svoje sile le za svoje nečimrne in nasilne razširitvene namere in tako nenehno zavirajo počasni trud za notranje oblikovanje načina mišljenja svojih državljanov, dokler jim v tej nameri celo odtegujejo sleherno podporo, ne moremo pričakovati nič takega. Za kaj takega je namreč potrebno vsako občestvo od znotraj obdelovati tako, da poskrbi za omiko svojih državljanov. Vse dobro, ki ni cepljeno na moralno dobro nastrojenost, pa je samo goli videz in bleščeča beda. Človeški rod bo v tem stanju verjetno ostal tako dolgo, dokler se ne bo, na način, ki sem ga omenil, s svojo dejavnostjo povzpел iz kaotičnega stanja svojih državnih razmerij.

Osmi stavek

Zgodovino človeškega rodu imamo lahko v velikem za izvrševanje skritega načrta narave, ki naj pripelje do notranje

– za ta smoter pa tudi zunanje – popolne državne ureditve kot edinega stanja, v katerem lahko narava popolnoma razvije vse svoje zasnove v človeštvu. Stavek je sklep, izpeljan iz tega, kar je bilo povedano prej. Kot vidimo, ima lahko filozofija tudi svoj *hiliazem*, toda to je *hiliazem*, katerega nastanek podpira njena ideja, čeprav le zelo od daleč, tako da je ta *hiliazem* vse kaj drugega kakor sanjaški. Gre le za to, ali lahko v izkustvu odkrijemo kaj od tega teka naravne namere. Trdim, da *nekaj malega*, saj se zdi, da rabi ta krogotok, da bi se sklenil, tako dolgo, da lahko na podlagi majhnega dela, ki ga je človeštvo v tej nameri pustilo za seboj, določimo podobo njenega tira in razmerje dela do celote le enako negotovo kot določamo na podlagi vsega dosedanjega opazovanja neba tir, po katerem gre v velikem sistemu zvezd stalnic sonce skupaj z vso vojsko svojih spremljevalcev. Vendar lahko na podlagi občega temelja sistematične ureditve svetovne zgradbe in na podlagi tistega malega, kar vemo iz opazovanj, pri tem dovolj zanesljivo sprejmemo sklep o dejanskosti takega krogotoka. A za človeško naravo je pač značilno, da celo do najbolj oddaljenega obdobja, ki čaka naš rod, ne more biti ravnodušna, če je le mogoče z gotovostjo pričakovati, da bo nastopilo. To še zlasti velja v našem primeru, saj se zdi, da lahko z našim lastnim umnim ravnanjem dosežemo, da ta, za naše potomce tako razveseljav trenutek, nastopi hitreje. Zato postanejo za nas zelo pomembne tudi šibke sledi, ki kažejo na približevanje tega obdobja. Države so zdaj že v tako umetnem medsebojnem razmerju, da ne more nobena izmed njih popustiti glede notranje kulture, ne da bi v razmerju do drugih izgubila moč in vpliv. Tako je torej v precejšnji meri zagotovljeno, če že ne napredovanje, pa vsaj ohranjanje tega smotra narave, in to celo tam, kjer gre za njihove častihlepne namere. Nadalje: tudi v civilno svobodo zdaj ni več mogoče kar tako poseči, ne da bi država občutila škodo, ki jo to povzroča vsem panogam, zlasti trgovanju, s tem pa pelje tudi do zmanjševanja vseh državnih sil v zunanjem razmerju. Ta svoboda pa se postopoma širi. Če občana ovirajo pri tem, ko išče svojo blaginjo na vse njemu

samemu vsečne načine, pod pogojem, da se ti načini ujemajo s svobodo drugih, tedaj zavirajo živahnost splošnega pogona, s tem pa tudi sile celote. Zato čedalje bolj odpravljajo osebne omejitve njegovega delanja in nehanja, temu pa dodajajo še splošno versko svobodo. Na ta način pa postopoma nastaja *razsvetljenstvo*, skupaj z blodnjami in muhavostmi, ki se pri-taknejo zraven; razsvetljenstvo kot tisto veliko dobro, ki ga lahko človeški rod potegne celo iz samoljubnih megaloman-skih namer svojih gospodarjev, kadar ti gledajo le na svoje koristi. To razsvetljenstvo, ki ga spremlja, ker se razsvetljeni človek temu enostavno ne more izogniti, tudi njegova srčna udeleženosť na dobrem, se mora postopoma povzpeti vse do prestolov in vplivati celo na načela njihovega vladanja. Čeprav na primer našim vladarjem sveta za zdaj ne ostaja nič denarja za javne vzgojne ustanove in nasploh za vse, kar zadeva naj-boljše tega sveta, saj so vsa sredstva že vnaprej načrtovana za prihodnjo vojno, bodo vendarle našli lastno korist v tem, da sicer šibkih in počasnih samostojnih prizadevanj svojega ljudstva v teh zadevah vsaj ne bodo zavirali. In končno: sama vojna postopoma postaja dejavnost, ki je ne samo nekaj zelo umetnega, glede svojega izida za obe strani zelo negotovega, ampak je zaradi hudih nasledkov, ki jih država občuti v vse večjem dolžniškem bremenu (novem izumu), za katerega ni videti, kdaj bi ga bilo mogoče poplačati, nekaj zelo vprašljivega, razen tega pa v našem delu sveta, ki je tako močno povezan s posli, vsak državni pretres tako močno vpliva na vse druge države, da se te države zaradi lastne ogroženosti, pa čeprav brez zakonite veljave, ponujajo kot razsodniki, na ta način pa pripravljajo od daleč vse za prihodnje veliko državno telo, ki ga svet pred nami ne pozna. Čeprav je to državno telo za zdaj samo zelo grob zasnutek, se vendar v vseh udih, katerim gre za ohranitev celote, tako rekoč že prebujajo neko občutje, to pa zbujajo upanje, da se bo, po številnih revolucijah preoblikovanja, končno nekoč vzpostavilo to, kar je najvišja namera narave, in sicer *obče kozmopolitsko stanje* kot poganjek, v katerem se razvijajo vse izvore zasnove človeškega rodu.

Filozofski poskus, da bi občo svetovno zgodovino razdelali glede na načrt narave, ki meri na popolno civilno združenje v človeškem rodu, moramo obravnavati kot nekaj možnega in kot nekaj, kar samo prispeva k tej naravni nameri. Namen napisati zgodovino glede na idejo, kako naj bi potekal tek sveta, če naj bi ustrezal določenim umnim smotrom, je sicer nenavaden in na prvi pogled neslan; zdi se, da lahko taka namera pripelje le do nastanka *romana*. Če pa lahko sprejmemo predpostavko, da narava celo v igri človeške svobode ne deluje brez načrta in končne namere, bi ta ideja vendarle lahko postala uporabna. In čeprav smo preveč kratkovidni, da bi spregledali tajni mehanizem njenih ukrepov, nam ta ideja vendarle lahko služi kot vodilo, da *agregat* človeških dejanj, ki je sicer brez načrta, prikažemo kot *sistem*. Če začnemo namreč z *grško* zgodovino – kot zgodovino, ki nam je ohranila vso starejšo ali istočasno zgodovino ali pa se mora slednja skozi njo vsaj potrjevati* – in sledimo njenemu vplivu na tvorbo in popačenje državnega telesa *rimskega* ljudstva, ki je požrlo grško državo, dalje, če vse do naše dobe sledimo njegovemu vplivu na *barbare*, ki so ga razdejali, če pri tem *priložnostno* dodajamo državno zgodovino drugih ljudstev, tako kot je vednost o njih postopoma dospela do nas prav prek teh razsvetljenih narodov, bomo odkrili pravilni tek izboljšanja državne ureditve v našem delu sveta (ki bo verjetno nekoč vsem drugim zakonodajalec). Če smo nadalje

* Samo *učeno občinstvo*, ki je obstajalo neprekinjeno od svojega začetka vse do nas, lahko potrdi staro zgodovino. Vse, kar sega čez to občinstvo, je *terra incognita*, in zgodovino ljudstev, ki so živela zunaj tega občinstva, je mogoče začeti le od tistega trenutka dalje, ko so stopila vanj. Z *judovskim* ljudstvom se je to zgodilo za časa Ptolemajcev z grškim prevodom Biblije, brez katerega bi bolj malo verjeli njihovim *izoliranim* poročilom. Razvoju njihovih pripovedi lahko sledimo od tu dalje (potem ko je bil ta začetek najprej raziskan tako, kot se spodobi). In tako je z vsemi drugimi ljudstvi. Prva stran v *Tukididu* (pravi *Hume*) je edini začetek vse resnične zgodovine.

vedno pozorni le na civilno ureditev in njene zakone ter na razmerje med državami, kolikor sta tako prva kakor drugo z dobrim, ki sta ga vsebovala, nekaj časa rabila za to, da sta povzdigovala in povelečevala ljudstva (in z njimi tudi ume-tnosti in znanosti), s tem, kar sta vsebovala napačnega, pa sta jih zopet strmoglavljala, vendar tako, da je vedno preostala kal razsvetljenstva, ki jo je vsaka revolucija razvijala dalje in ki je tako pripravljala naslednjo, še višjo stopnjo izboljšanja, bomo, tako vsaj menim, odkrili vodilo, ki lahko koristi ne le za pojasnitev zapletene igre človeških zadev ali za večino političnega prerokovanja prihodnjih državnih sprememb (korist, ki so jo znali tudi sicer potegniti iz človeške zgodovine, tudi če so jo razumeli kot nepovezan učinek svobode brez pravil!), ampak se z njegovo pomočjo tudi odpre (česar se ne smemo upravičeno nadejati, če ne predpostavimo naravnega načrta) tolažeč pogled na prihodnost, ki nam v širni daljavi kaže človeški rod, kako se s svojo dejavnostjo naposled le dvigne do stanja, v katerem se lahko popolnoma razvijejo vse kali, ki jih je narava položila vanj, tako da se lahko tu na Zemlji izpolni njegova določitev. Takšno *upravičenje* narave – ali, bolje, *Previdnosti* – ni nepomembna spodbuda za to, da izberemo posebno gledišče za obravnavo sveta. Kaj nam namreč pomaga, če slavimo in priporočamo v obravnavo veličastnost in modrost Stvarjenja v naravnem kraljestvu brez uma, če tisti del velikega prizorišča vrhovne modrosti, ki vsebuje smoter vsega tega – zgodovina človeškega rodu – deluje kot nenehen ugovor proti temu in nas pogled nanj primora, da z nejevoljo odvrčamo od njega svoje oči; s tem ko obupamo nad tem, da bi lahko v njej kdaj koli našli popolno umno namero, pa nas pripravi do tega, da upamo nanjo le v drugem svetu? Mojo namero bi razumeli napak, če bi menili, da sem s to idejo svetovne zgodovine, ki ima tako rekoč vodilo *a priori*, hotel izriniti delo s pravo, zgolj empirično pisano zgodovino. Gre samo za razmislek o tem, kar bi filozofska glava (ki bi morala biti med drugim zelo večča v zgodovini) lahko poskusila še z nekega drugega stališča.

Razen tega mora sicer hvalevredna obširnost, s katero zdaj pišemo zgodovino svojega časa, pri vsakomur kar sama od sebe zbuditi pomislek glede tega, kako se bodo naši pozni potomci lotili zajemanja bremena zgodovine, ki jim ga bomo zapustili po nekaj stoletjih. Nedvomno bodo cenili zgodovino najstarejše dobe, o kateri bodo pričevanja že zdavnaj ugasnila, le z vidika tistega, kar jih zanima, z vidika tistega torej, kar so ljudstva in vlade dosegli ali pa kar so pokvarili s kozmopolitskega gledišča. Prav upoštevanje tega gledišča, prav tako tudi častihlepnosti tako državnih poglavarjev kakor njihovih služabnikov, da bi jih usmerili k edinemu sredstvu, ki lahko častitljiv spomin nanje prenese poznejšim časom, pa lahko deluje tudi kot *drobna* vzpodbuda za poskus take filozofske zgodovine. [Str. 5–19]

Pogovor

PAVEL FAJDIGA: Dober večer! Ko smo pred davnimi leti prvič poslušali predavanja o Kantovi filozofiji, je profesor najprej povedal, da se je sloviti nemški filozof rodil 22. aprila 1724 v Königsbergu, mestu v nekdanji Prusiji, da tega mesta, čeprav se je živo zanimal za zemljepis, nikoli ni zapustil in da nekateri menijo, da je njegov priimek angleškega izvora. V zadnjih letih svojega življenja je namreč v nekem pismu zapisal, da je bil njegov ded eden izmed številnih Škotov, ki so proti koncu 17. in na začetku 18. stoletja zapustili svoje rodne kraje ter se naselili na Švedskem in delno v vzhodni Prusiji. Zato nekateri domnevajo, je dejal naš profesor, da je njegov priimek nastal iz angleške besede *can't* oziroma *cannot*, se pravi »ne morem«, »ne znam«, takoj potem pa dodal, da je s filozofskimi dosežki postavil svoj priimek na laž, saj je pokazal, da marsikaj zmore in zna.

Čeprav Ernst Cassirer, eden izmed odličnejših poznavalcev Kantovega življenja in dela, trdi, da angleškega izvora njegovega priimka ni mogoče dokončno potrditi, je bila duhovita pripomba našega profesorja vendarle povsem ustrezna, saj smemo Kanta prišteti med velikane v zgodovini filozofske misli. Kantova filozofija je pravi zgodovinski mejnik, mimo katerega ne more in ne sme nobena filozofska misel, ne da bi ga prej temeljito vzela v pretres.

Kanta poznamo predvsem po njegovih treh kritikah, najbolj sistematičnih in arhitektonsko zgrajenih delih, verjetno manj znani in cenjeni pa so njegovi *Zgodovinsko-politični spisi*, ki so v slovenskem prevodu izšli lani pri Znanstvenoraziskovalnem centru Slovenske akademije znanosti in umetnosti. Kot je v uvodni študiji zapisal dr. Rado Riha: »Čeprav so to dela 'zrelega', 'kritičnega' Kanta, veljajo tako v sklopu njegovega celotnega opusa kakor znotraj zgodovine

filozofije nasploh za obrobna ali manj pomembna filozofska dela« (str. xi–xii).

Kljub temu da gre na prvi pogled za lažja, berljivejša besedila, ne smemo spregledati dejstva, da je njihova vsebina vpeta v Kantov filozofski sistem. Ali če ponovimo s Casirerjem: tako kot narava »nima« svojih zakonov, temveč šele pojem zakona določa in vzpostavi pojem narave, tako tudi zgodovina, če jo obravnavamo kot skupek golih dogodkov, nima posebnega »smisla« oziroma »smotra«, temveč šele premisa smisla vzpostavi možnost in specifični pomen zgodovine. Zgodovina je za Kanta predvsem politična zgodovina, zato se kot zgodovina vzpostavi šele takrat, ko presežemo raven golih dogodkov in stopimo na raven dejanj, saj v pojmu dejanja tiči pojem svobode. Načelo Kantove filozofije zgodovine se tako že vnaprej navezuje na načelo njegove etike. O težavah in dilemah, ki izhajajo iz tega, nam bosta spregovorila nocojšnja gosta, dr. Rado Riha in dr. Rok Svetlič.

RADO RIHA: Najprej bi se rad zahvalil za povabilo, ki mi omogoča, da nocoj v tem krogu spregovorim o enem izmed velikanov filozofske misli, Immanuelu Kantu, filozofu, ki mi je tudi zelo blizu.

Začenjam z našim izhodiščnim vprašanjem: »Ali je mogoče zgodovino še misliti kot področje delovanja uma?« To vprašanje lahko po mojem mnenju razumemo in nanj odgovarjamo na najrazličnejše načine. Različno ga lahko razumemo že, če ostanemo znotraj sistema Kantove filozofije in medsebojne povezanosti njenih temeljnih pojmov in področij. Različno pa lahko nanj odgovarjamo tudi, če je naš spoznavni interes za Kantovo filozofijo umeščen zunaj nje, na primer v sodobni filozofiji, kot, denimo, velja za moj interes za Kanta. In prav korak ven iz okvira Kantove filozofije je tisto, kar me zanima pri našem izhodiščnem vprašanju. Zanima me dovolj preprosto vprašanje: kaj lahko Kant, ko razmišlja o zgodovini in politiki, pove sodobni filozofski misli? Ali je njegovo pojmovanje zgodovine za sodobno fi-

lozofsko misel sploh še lahko relevantno? Kje, na kateri točki nas to pojmovanje nagovarja danes?

Moja izhodišče bo naslednja trditev: Kantova filozofija zgodovine nas nagovarja kot tiste, katerih duh časa je miselna paradigma konca zgodovine. Ko govorim o paradigmi konca zgodovine, ne mislim na Francisa Fukuyamo, od katerega izhaja razvodenela, ideološka različica te paradigme. Poznamo tudi resnejše različice misli o koncu zgodovine. Ta konec je lahko mišljen kot točka dovršitve zgodovine, torej kot sklepni del procesa, v katerem je zgodovina v gibanju duha spravljena na raven svojega pojma in s tem »odpravljen«, *aufgehoben*, če uporabim znani Heglov izraz. V nekoliko širšem smislu pa je razmišljanje o koncu zgodovine lahko poskus, da bi zgodovino mislili iz njenega konca sèm, torej tako, da bi izhajali iz njenega smotra ali cilja. Pogojno lahko sèm uvrstimo Kanta. Kant spada v klasično zgodovino filozofije, ki stavi na to, da bo s premislekom smotra, konca ali cilja zgodovine odrešila človeka hromečega brezupa zaradi navidezne nesmiselnosti celotnega človeškega početja in da bo človeški zgodovini dala nekakšen smisel, čeprav je treba dodati, da ne Kant ne Hegel ne govorita o smislu zgodovine. Dovršitev zgodovine za Hegla ni nobeno arkadijsko stanje, ampak prej nekakšna »sprava brez tolažbe«, *trostlose Versöhnung*.

Pri misli o koncu zgodovine gre lahko tudi za različne napovedi prihodnjega razvoja, zvečine pesimistične napovedi o človeški poti navzdol. Tako je na primer Webrovo napovedovanje birokratizacije našega bivanja, Heideggrovo govorjenje o epohalni vladavini tehnike ali Gehlenovo razpoznavanje kulturne izčrpanosti. Lahko pa bi našli še bolj apokaliptične različice konca, prognoze, ki se opirajo na tiho ali izrečeno predpostavko, da danes ne obstaja več nobena prava orientacijska točka, nobene resničen zgodovinski izziv, na katerega bi bili sodobniki sploh še zmožni odgovoriti. To, kar je Derrida imenoval rane novega svetovnega globaliziranega reda – se pravi nove oblike brezposelnosti, narašča-

joča izključenost tistih, ki kratko malo »ne spadajo zraven«, eksistenca celih plasti prebivalstva, za katere se zdi, da so tako kot plastične steklenice narejene za enkratno uporabo, prenaseljenost, naraščajoča nepravilnost, umiranje zaradi lakote, kršenje mednarodnega prava, podnebne spremembe in usihanje naravnih virov –: vse to niso več izzivi, ki bi, kot se zdi, zahtevali iskanje zares novih rešitev. Namesto tega prevladujejo poskusi, da bi stabilizirali že doseženo, našli pameten način preživetja in se prilagodili temu, kar pač je, se pravi, da bi iskali razvojne poti, ki so vsaj napol znosne. Nove rešitve se ne iščejo več, ker naj bi bila dokončna rešitev za temeljne probleme človeške eksistence že dosežena z institucionalno strukturo zahodnih demokracij.

V neki bistveni točki so misli o koncu zgodovine zavezane tudi kritike te misli, torej različni poskusi reafirmacije filozofije zgodovine. Skupni imenovalac teh poskusov je namreč odpoved sleherni končni točki zgodovine, slehernemu sklicevanju na smisel, ki bi ga bilo mogoče »končno«, v zadnji instanci dati zgodovini. Skratka, zgodovina ni več mišljena iz anticipirajočega obzorja pričakovanja, iz vnaprejšnjega seganja k njenemu koncu, smislu in cilju. Teleologija, ki jo rabi Kantova filozofija zgodovine, je za sodobne poskuse reafirmacije filozofije zgodovine neoperativen pojem. Eksistirati zgodovinsko zanje pomeni, da smo osvobojeni merodajnosti končnega konca, natančneje, konca zgodovine kot merodajnosti. In ker smo osvobojeni klasične zastavitve filozofije zgodovine, smo osvobojeni za zgodovino, mišljeno kot nekaj nerazpoložljivega, kontingentnega, odprtega in pluralnega. To stališče pogosto spremlja tudi kritika uma v močnejših ali šibkejših različicah.

Vendar tudi ob odpovedi zadnjemu smislu zgodovine ostaja nerazjasnjeno, kaj pomeni, da eksistiramo zgodovinsko. Se pravi: v čem je zgodovinskost moje eksistence nekaj več od moje zmožnosti, da ubesedim vselej moje življenje? Ali je zgodovina še lahko mišljena v razsežnosti kolektiva, sobivanja, generične človeškosti? V čem je torej prehod od

omejene zgodovinskosti različnih oblik partikularnega in lokalnega bivanja oziroma sobivanja k razsežnosti generične človečnosti? Tako govorjenje o koncu zgodovine kakor slavljenje tega, da smo osvobojeni smisla ali cilja zgodovine, peljeta k radikalni indiferentnosti do vseh izzivov, ki so zahtevali uresničitev neke nove, boljše možnosti od obstoječega. Indiferentnost pa je, kot pravi Kant v »Predgovoru« h *Kritiki čistega uma*, »mati kaosa in noči«. Mislim, da nam glede navidezne alternative, ki jo pred nas postavlja misel o koncu zgodovine, torej glede alternative »smisel zgodovine je končno uresničen« – »končno smo osvobojeni smisla«, prav on lahko pomaga naprej. To bom poskušal pokazati v nadaljevanju.

Zgodovina je predmet tretjega izmed treh slavnih Kantovih vprašanj, v katerih prihaja do besede temeljni interes uma – vprašanja »Kaj smem upati?«. Kot poudarja Kant, je to vprašanje teoretično in praktično hkrati, vendar ima prednost njegova moralno-praktična razsežnost. Po drugi strani je zgodovina tisto področje konstituiranega, torej fenomenalnega sveta in tisti modus njegove konstitucije, pri kateri v svoji čisti obliki sodeluje um. Kot vemo, um pri konstituciji empiričnega, izkustvenega sveta sicer ni udeležen neposredno, ampak s svojo spontano težnjo po poenotenju spoznanj samo pomaga razumu pri urejanju čutnega gradiva. Nasprotno je zgodovina, za razliko od narave, področje empirične rabe uma *par excellence* – in narobe: empirična raba uma kot uma je njegova raba v zgodovini in zato, čeprav ne nujno, tudi v zgodovinopisju. Zgodovina je po Kantu človeška zgodovina le takrat, kadar je kot sestavni del samokritike uma empirično gradivo za njegovo neskončno aktualizacijo. Za aktualizacijo uma kot instance svobode in brezpogojnega.

Najprej si v grobih obrisih oglejmo, kako je zgodovina mišljena v Kantovi filozofiji. Opiral se bom na dve besedili, in sicer na spis *Ideja k občini zgodovini s kozmpolitskega gledišča* iz leta 1784, ki je izšel v *Zgodovinsko-političnih spisih*, in na *Kritiko razsodne moči* iz leta 1790. Če nekoliko poeno-

stavim, lahko zgodovino razumemo na dva načina. Lahko jo beremo kot splet dogajanj, dogodkov in akterjev, ki ga določa in ureja kavzalni mehanizem, torej približno tako kot naravo. Vendar je težava tega razumevanje v tem, da nas ne pripelje nikamor. Natančneje povedano, ko skušamo na ta način razumeti zgodovino, prej ali slej obupamo. S tega gledišča se nam zgodovinsko dogajanje kaže kot nekaj skozinskoz anarhičnega: v njem ni videti ne razloga ne smisla, vzponu sledi padec, napredovanju stagnacija ali nazadovanje. Skratka, tek človeških zadev se zdi nesmiseln, človeška dejanja se kažejo kot agregat, ki je brez vsakega načrta in določujočega zakona, *lawless*, če lahko tako rečem. To je prva možnost razumevanja, v skladu s katero zgodovino obravnavamo tako rekoč vzročno. S takšnim razumevanjem se srečujemo tudi danes; dovolj je, če se spomnimo na polpretekle zgodovinske dogodke, na primer na proces razpadanja Jugoslavije. Takrat je bilo kar nekaj poskusov, ki so dogajanje hoteli kavzalno razložiti, in kot rezultat iskanja vzroka za razpad smo slišali najrazličnejše teorije, od tiste o vatikanski zaroti do ne vem česa.

Zgodovino pa lahko razumemo tudi v okviru drugačne zastavitve, kot da je realizacija skrite namere ali skritega smotra. Lahko jo torej, tako kot to predlaga Kant, obravnavamo teleološko, denimo kot realizacijo skritega načrta narave, ki je v tem, da v človeku razvije vse njegove umne zasnove. Kot pravi Kant: »Narava je hotela, da proizvede človek vse, kar sega čez mehanično ureditev njegovega živalskega bivanja, v celoti iz samega sebe« (*Ideja*, str. 7). Motor zgodovine je človekova »nedružabna družabnost«, se pravi nagnjenje človeškega bitja, da se »podružblja«, povezuje z drugimi in se družbeni vezi hkrati tudi že poskuša odtegniti, se »osamiti«. V drugem človeku namreč vidi le oviro za realizacijo svojih lastnih interesov, tako kot je sam ovira za realizacijo egoističnih interesov drugih ljudi. Skratka, narava je, če uporabim Kantove besede, z nevoščljivo, tekmujočo nečimrnostjo položila v človeka, ki sicer stremi k topi arkadijski srečnosti,

kal nesoglasja, ki ga sili, da razvije vse svoje zmožnosti – kar za Kanta pomeni, da se kultivira.

Kultura je človekova zmožnost, da tako zunanjo kakor svojo notranjo naravo rabi za najrazličnejše smotre, še več, da samemu sebi postavlja smotre in da naravo rabi kot sredstvo v skladu z maksimami svojih svobodnih smotrov. Človek se na podlagi skritega načrta narave proizvaja kot zadnji smoter narave. Formalni pogoj za uresničitev te najvišje naloge, ki jo človeškemu rodu nalaga narava, pa je razvoj in oblikovanje pravnopolitične kulture. To je eden izmed temeljnih Kantovih poudarkov. Človeški rod mora, kot pravi Kant v *Ideji*, zgraditi »civilno družbo, v kateri vobče vlada pravo« (str. 10). Na eni strani obstaja največja mogoča svoboda, »torej vsesplošni antagonizem njenih članov«, na drugi pa je svoboda vsakega posameznika z »zunanji zakoni« prava omejena tako, da lahko obstaja hkrati s svobodo drugih. Smotrni razvoj človeške družbe se v zadnji instanci pokaže v vzpostavitvi pravne države, v kateri so vsi kot eden podrejeni zakonom, ki si jih dajejo sami. Tedaj nastopi vladavina prava in politike, ki je pravu podrejena, obe področji pa sta spet podrejeni temu, kar je najbolj umno – morali. Skratka, narava človeka pripravi do tega, da se razvije kot njen zadnji smoter, kot ta, ki vso naravo, vključno s samim sabo, s svojo lastno naravo, rabi kot svoj smoter.

To je torej drugi, teleološki način razlage zgodovinskega dogajanja. Njegova prednost je, da zgodovino skoz njegovo prizmo lahko razberemo kot konsistentno dogajanje. Vendar tudi teleološka razlaga človeške zgodovine sama na sebi ne zadošča. Tudi če nam uspe, da zgodovino razložimo, da ji damo smisel, tako da ni več videti le kot lepljenka vzponov in padcev, kot nesmiselno početje, namreč še ne pridemo do njene pristno človeške dimenzije. To za Kanta ne pomeni, da nismo znali odkriti njenega vzvišenega bistva. Pomeni samo, da nismo prišli do razlage, ki bi pokazala, da človek ni lutka, s katero upravlja nekdo drug, bodisi naravni mehanizem bodisi transcendentna moč. Za Kanta je osrednjega

pomena človekova avtonomija. Dokler ostajamo na ravni kavzalnega mehanizma ali smotrnega razvoja, je mogoče, da je človek celo tam, kjer se razume kot najbolj svoboden, najbolj ustvarjalen, samo lutka. Tudi najbolj smiselna razlaga zgodovine ne zadošča.

Če to povem bolj s Kantovimi besedami: človek ni samo zadnji smoter narave, ampak tudi končni smoter stvarstva. Eno je kot zadnji smoter narave in nekaj popolnoma drugega kot končni smoter stvarstva. Končni smoter je smoter, ki kot pogoj svoje možnosti ne potrebuje nobenega drugega smotra, ampak je utemeljen v samem sebi, pri zadnjem smotru pa je še vedno mogoče, da je za njim še neki drug, res zadnji, torej končni smoter. Končni smoter je torej brezpogojen in kot tak tudi presega naravo ter njen skriti načrt razvoja človeških zasnov. Končni smoter stvarstva je človek kot subjekt moralnosti, kot bitje z nadčutno zmožnostjo svobode, kot pravi Kant v štiriinosemdesetem razdelku svoje tretje kritike (mimogrede, o tem smo nekaj slišali tudi v uvodni predstavitvi gospoda Fajdige). Povedano nekoliko drugače: človek je sicer edino bitje na Zemlji, ki ima razum, torej zmožnost, da samemu sebi poljubno postavlja smotre, zato mu po Kantu pripada naziv »gospodar narave«. Toda ta naslov – strogo vzeto – ne temelji na tem, da človek za svoje namene rabi vse druge naravne smotre, vključno s svojim lastnim. Bilo bi precej prekratko, če bi v Kantovem izrazu »gospodar narave« že videli instrumentalno razmerje do vsega bivajočega. Če se še enkrat oprem na *Kritiko razsodne moči*, tokrat na njen sedeminosemdeseti razdelek, je človek »gospodar narave« samo pod pogojem, da je sposoben in da ima voljo za vzpostavljane smotrnega razmerja med naravo in samim sabo, ki je neodvisno od narave in samozadostno – torej da svoji lastni eksistenci postavi končni smoter. Kantova poanta pa je, da tega smotra ne moremo iskati v naravi: človek ga lahko najde samo v samem sebi. Človek je zadnji smoter narave le, kolikor je končni smoter. To je ključna Kantova poanta.

Kot rečeno, je človek zadnji smoter narave le, kolikor je

končni smoter – in kot končni smoter je utemeljen v samem sebi kot umnem, svobodnem bitju. Kot tak je ireduktibilen na svet naravnih smotrov. Imamo torej neko paradoksnu situacijo: narava pelje k temu, da je lahko človek zadnji smoter le kot končni smoter, toda prav kot končni smoter, strogo vzeto, ni več del narave, ni več v stiku z njo. Tako rekoč odvrže lestev, po kateri je prišel do svojega položaja v stvarstvu. Kot zapiše Kant v sedeminosemdesetem razdelku tretje kritike, nas moralni zakon kot formalni, umni pogoj za rabo naše svobode zavezuje sam na sebi, ne da bi bil odvisen od kakega smotra kot materialnega pogoja. Človek je kot moralno, svobodno bitje utemeljen v samem sebi, natančneje, v volji, določeni s čistim umom.

Problem, s katerim imamo opraviti v Kantovih *Zgodovinsko-političnih spisih*, je v tem, da sta zadnji in končni smoter na področju zgodovine notranje povezana, da pa njuna povezava po drugi strani ni mogoča. Prehod od zadnjega smotra h končnemu je nemogoč, med njima je neprekoračljivo brezno. Kant sam pravi, da je med naravo in svobodo brezno in da je to brezno nepremostljivo. Tako smo vsaj na prvi pogled prišli do enega izmed problemov sodobne reafirmacije filozofije zgodovine, o katerem sem govoril maloprej – do tega, da ta filozofija zgodovine v zadnji instanci ne zna odgovoriti na vprašanje, ali človek eksistira zgodovinsko, tako kot na to vprašanje ne more odgovoriti Kant, vsaj toliko časa ne, dokler ne reši problema nemogočega prehoda med zadnjim in končnim smotrom.

Preden nadaljujem, bi rad še enkrat povzel temeljni problem Kantove filozofije zgodovine: ni nobenega prehoda, nobenega stika med dojetjem zgodovine kot smiselnega dogajanja in dojetjem zgodovine kot področja in akta svobode. Vendar za razlago zgodovine po Kantu potrebujemo oboje. Potrebujemo smiselno razlago in potrebujemo predpostavko svobodnega delovanja, hkrati pa ne enega ne drugega ne moremo dokazati. Smiselnosti zgodovine ne moremo dokazati, ker je zgodovina smiselna le, če pelje k svobodi, toda v svo-

bodi se izgubi vsak smisel. Zgodovine kot področja svobode pa ne moremo dokazati, ker obstaja le, kolikor je radikalno nesmiselna, brezrazložna. Zadnjega razloga svobode pač ni mogoče opredeliti.

Kakšno rešitev najde Kant za ta problem? V resnici gre za rešitev v dveh korakih. Jedro rešitve je prav to, kar se najprej zdi zagata: prav nemožnost prehoda – ali tudi nemožnost zveze, stika med zgodovino, razumljeno kot smiselni red, in zgodovino kot dejanjem svobode – je pristno človeška zgodovina kot dogajanje, kot kraj svobode. Zgodovina, kolikor je človeška zgodovina, temelji na prekinitvi kakršnega koli kontinuiranega smiselnega razvoja. Je afirmacija neke radikalne kontingentnosti, diskontinuiranosti, odprtosti. In v tej prekinitvi se lahko, ni pa to nujno, uveljavljam kot svobodno, umno bitje, s tem da prekinitve sama ni brez momenta žrtvovanja vsega, kar je lahko trdna opora individualnih ali kolektivnih identifikacij. Skratka, zgodovina je po Kantu – vsaj sam ga tako berem – primer praktičnega svobodnega delovanja, kadar so v njej pri delu dejanja in dogodki, ki pomenijo afirmacijo oziroma uveljavljanje nemožnosti prehoda od narave k svobodi.

Prvi korak oziroma prvi del rešitve problema, ki ga pri naša Kantova zastavitev filozofije zgodovine, lahko povzamem takole: težava in problem dojetja zgodovine po Kantu ravno ni sama nemožnost prehoda od narave k svobodi, torej nemožnost izkustvenega prikaza inteligibilne svobodne kavzalnosti. Prav narobe, ta nemožnost zgodovini šele daje njen človeški ali, bolj kantovsko rečeno, moralnopraktični značaj. Zgodovina človeštva je, ontološko gledano, nemožnost prehoda od narave k svobodi. Je prekinitve poti, ki vodi od zadnjega smotra narave k zunajnaravnemu, končnemu smotru, k človeku kot moralnopraktičnemu bitju. Tak je Kantov prvi korak.

V drugem koraku Kant potem išče rešitev za to, kar je po mojem resnična težava njegovega pojmovanja zgodovine. Če je namreč zgodovina res nemožnost prehoda od narave

k svobodi, se mora, kolikor spada v red fenomenalnega, kot takšna nemožnost tudi pojavljati. Natančneje, v zgodovini se mora izkustveno pojaviti sama nemožnost prehoda. Prikazati se mora na ravni empiričnega zgodovinskega dogajanja, še več, v njem mora učinkovati kot nekakšen motor zgodovine. Nekoliko drugače povedano, zgodovina obstaja kot človeška zgodovina, se pravi kot kraj delovanja praktičnega, torej svobodnega, moralnega subjekta, le kolikor se nemožnost prehoda v njej manifestira v neki, če lahko tako rečem, čutno nazorni obliki. Kot človeška zgodovina obstaja empirično zgodovinsko dogajanje le, kolikor je v njem mogoče najti tudi empirične znake nemožnosti prehoda. Nemožnost prehoda od narave k svobodi in brezrazložnost svobode kot posledica te nemožnosti torej ne delujeta kot blokada zgodovine, ampak sta pozitivni, afirmativni pogoj njene možnosti. Lahko bi tudi rekli, da je brezrazložnost svobode v svetu, v katerem živimo, svetu razlogov, afirmirana kot edina resnično pozitivna možnost. Drugi del Kantove rešitve problema zgodovine je torej v tem, da mora biti dejanja in dogodke, ki pomenijo afirmacijo oziroma uveljavljanje nemožnosti prehoda, mogoče pokazati tudi v empiričnem zgodovinskem dogajanju, najti v njem sledi in znake nemožnosti prehoda. V teh znamenjih je tako rekoč tukaj in zdaj, torej empirično, navzoča inteligibilna svoboda. Na mestu nemožnosti prehoda se lahko pojavim, afirmiram kot praktičen subjekt, kot subjekt svobode.

In res je med Kantovimi zgodovinsko-političnimi besedili tudi besedilo, katerega osrednje vprašanje je prav vprašanje zgodovinskega znaka, se pravi znamenja, ki kaže na to, da so v zgodovini navzoči tudi učinki svobode kot odsotnega inteligibilnega vzroka, torej da človeštvo, če nekoliko poenostavim, v njej deluje kot moralni subjekt. Gre za drugi razdelek Kantovega besedila *Spor fakultet* iz leta 1798. Nadrobneje se s problematiko zgodovinskega znaka tu ne bom ukvarjal, morda bo priložnost za to v razpravi. Omejil se bom na to, kar je najpomembnejše.

Kot vemo, Kant najde znak, da človeštvo napreduje k boljšemu, v nečem, kar je tesno povezano s francosko revolucijo – ali kot sam pravi, z »revolucijo duhovno bogatega naroda, ki smo ji v naših dneh priča« (str. 208). Zgodovinski znak ni že revolucija sama. To niso dela in ne-dela ljudi, ki bi iz obstoječega reda stvari ustvarila nekaj novega, ampak javno izražen »način mišljenja gledalcev«, ki so spremljali revolucionarno dogajanje v Franciji in, kot dodaja Kant, »niso imeli niti najmanjšega namena sodelovati« pri revoluciji. Pri njih je bila revolucija – če še enkrat uporabim Kantove besede – navzoča »kot želja po soudeležbi, ki meji skoraj na entuziazem« (prav tam). Ne glede na potek revolucije, ki je lahko »tako poln gorja in grozodejstev«, da se drugič ne bi nihče odločil zanjo, ne glede na njen uspešni ali neuspešni izid pa je po Kantovem mnenju prav v entuziazmu zunanjega občinstva, v »soudeležbi pri dobrem z afektom« (str. 209), treba videti zgodovinski znak, ki kaže na to, da je zgodovina kraj svobode.

Entuziazem je ideja dobrega z afektom. Je nekaj, kar neposredno zadeva, aficira um. Z entuziazmom Kant dobi podobo uma, ki je sicer aficiran, tako rekoč empirično-čutno zaznamovan, vendar je hkrati še vedno čisti um: aficiran je prav kot čisti um. Um deluje v zgodovini, na področju fenomenalnega, vedno v svoji empirični rabi. Kantov koncept entuziazma-zgodovinskega znaka ni nič drugega kot materializacija te rabe. Tako kot ta ima tudi entuziazem strukturo reflektirajoče sodbe – sodbe »to je primer pravila«. V tej sodbi, s katero se Kant nadrobneje ukvarja v *Kritiki razsodne moči*, pa tiči tudi odgovor na vprašanje, zakaj in kako lahko eksistiramo zgodovinsko. Reflektirajoča sodba je sodba, pri kateri nimamo vnaprej danega občega, ki bi mu subsumirali partikularno in tako določili, kaj to partikularno je, ampak v njej prek poskusa razumevanja partikularnega hkrati izumljamo obče. V njej je nekaj, neko partikularno dejanstvo, opredeljeno kot »primer«, se pravi kot singularna točka univerzalnega ali kot nekaj singularnega, kar je nosi-

lec univerzalnega. Reflektirajoča sodba je izredno zanimiv logiški postopek, in v tretji kritiki je po mojem tudi jedro Kantove filozofije, ki nam pomaga odgovoriti na vprašanje, kaj je zgodovina oziroma kako jo je mogoče razumeti. Kako jo je mogoče afirmirati kot brezrazložno dejanje človeka kot končnega, vendar umnega bitja.

ROK SVETLIČ: Rad bi se zahvalil prireditelju teh pogovornih večerov, Kulturnoumetniškemu društvu Logos, za prijazno povabilo. Z gospodom Riho sva si tematiko razdelila: on je predstavil možnost smotra v zgodovini pri Kantu, sam pa bom nadaljeval s pregledom nekaterih elementov, prek katerih Kant eksplicira tezo o smotrnem poteku zgodovine. Pri tem se bom opiral na dva njegova ključna spisa: prvi je *Ideja k zgodovini s kozmopolitskega gledišča*, drugi *K večnemu miru*. Tematiko filozofije zgodovine sicer srečamo tudi v *Sporu fakultet* in *Reklu*, vendar se večina študij osredotoča na prej omenjeni deli prav zaradi njunega obsega in načina obravnave.

Idejo in *Večni mir* kljub skupni problematiki zaznamujejo velike razlike. Večina izmed njih izhaja iz intervala enajstih let, ki ju ločuje. *Ideja* je izšla leta 1784, *Večni mir* leta 1795. V tem obdobju se je veliko zgodilo. Na subjektivni ravni je treba predvsem omeniti, da je Kant leta 1790 napisal *Kritiko razsodne moči*, ki je temeljno besedilo, na podlagi katerega lahko razložimo smotrnost kot tako. Objektivna okoliščina, ki je vplivala na Kantov drugačni pristop v *Večnem miru*, pa je nedvomno dogodek, ki je pretresel Evropo – francoska revolucija. K temu se bom še vrnil.

Zgodovina za Kanta ni kaos, ampak agregat pojavov, ki zaradi ustroja naših spoznavnih zmožnosti kaže smiselno urejeno strukturo. Ta struktura razkriva proces, ki ga vidimo kot napredovanje, napredek. Prvo vprašanje, ki se tu postavlja, je: v čem je napredek? Kje se kaže, kako ga lahko artikuliramo? *Večni mir* že v naslovu izdaja, glede na kaj se meri napredovanje zgodovine, *Ideja* pa se začinja drugače. Prvi stavek tega spisa, razdeljenega v enote, ki se imenujejo

»stavki«, se začenja takole: *»Vse naravne zasnove kakega bitja so določene tako, da se nekoč razvijejo do popolnosti in v skladu s smotrom«* (str. 6).

Ta stavek vpeljuje teleološkost kot horizont, znotraj katerega bo razprava obravnavala vsako bitje. Sam je seveda le napoved poglobitvenega vprašanja, kaj je smoter človeka, tj. bitja, ki je glavni nastopajoči v zgodovini. Drugi stavek pojasnjuje: *»Pri človeku (kot edinemu umnemu bitju na Zemlji) se morajo tiste naravne zasnove, ki merijo na rabo njegovega uma, popolnoma razviti le pri rodu, ne pa pri individuuu«* (str. 7).

Zdaj vemo, v čem je napredovanje pri človeku: zadeva »rabo« njegovega uma. Ideja se potem, v petem stavku, približa *Večnemu miru*, v katerem se Kant osredotoča na državo in pravo. V tem stavku beremo, da je cilj zgodovine dosegljiv le tako, da človeški rod *»doseže civilno družbo, v kateri vobče vlada pravo«* (str. 10). Da pa ne gre le za eno izmed civilnih ureditev, izvemo v osmem stavku, ki pravi, da je to mogoče le v *»popolni državni ureditvi«*, ki je edino stanje, *»v katerem lahko narava popolnoma razvije vse svoje zasnove v človeštvu«* (str. 15).

Do te dovršitve je dolga pot, ki ima vrsto tipičnih »kantovskih« ovinkov. Prav to je odlika obeh spisov: Kant se zaveda naivnosti razsvetljenske evforije, po kateri si lahko človek z racionalnim vodstvom sam tlakuje ravno in najkrajšo pot do cilja.

Kant sicer v drugem stavku opredeli napredek zgodovine kot napredek v »rabi uma«, toda pri tem ne gre za tisto, na kar najprej pomislimo – za racionalno vodenje (denimo gospodarske, obrambne, socialne politike), ki se mora obvarovati neracionalnih pasti (sovraštva, nečimrnosti, strasti). V čem je torej specifična razvoja »rabe uma« po Kantu?

Predvsem jo zaznamuje neki paradoks: brž ko je človeku (»kot edinemu umnemu bitju na Zemlji«) v roke položena »raba uma«, mu je ta raba hkrati tudi že odvzeta. Ni um sredstvo, ki bi ga uporabljal človek, ampak narobe: človek je orodje za vse večjo navzočnost uma v svetu. Razlog, da Kant

napredovanja v »rabi uma« ne more položiti v roke človeku, je njegova treznost pri motrenju človeškega rodu. Če si n drobneje ogledamo dejavnost ljudi, se »ne moremo ubraniti določne nejevolje: čeprav se namreč v posamičnem tu in tam pokaže modrost, bomo končno vendarle ugotovili, da je v velikem vse skupaj stkanó iz neumnosti, otroške nečimrnosti, pogosto tudi otroške zlobe in razdiralne sile« (str. 6).

Če je človek prepuščen samemu sebi, ni v dobrih rokah. Ali iz tega izhaja pesimizem glede poteka zgodovine? Se moramo odpovedati smotru v zgodovini in napredku v »rabi uma«? To je ključni trenutek, v katerem prepoznamo odličnost Kantove filozofije zgodovine. Čeprav je položiti napredek v zgodovini v človeške roke vnaprejšén brezup, se najde še ena možnost. Filozof se namreč lahko vpraša: »ali bi [...] v tem nesmiselnem teku človeških zadev ne mogel odkriti neke *naravne namere*, na podlagi katere bi bila o bitjih, ki delujejo brez lastnega načrta, vendarle možna zgodovina glede na določen načrt narave« (str. 6). Geslo nadaljnje razprave o poteku zgodovine bo torej *načrt narave*.

Pričakovali bi, da je izboljševanje »rabe uma« nekaj, kar spada k disciplini duše – to, kar skoz vso antiko srečujemo kot vrlino. Vendar ni tako: za napredek v rabi uma ni treba brzdati strasti in jih podrediti umu. Nasprotno: strasti imajo pri napredku zgodovine imajo nepogrešljivo vlogo. Prav tako napredek ne tiči v »racionalnih« političnih projektih. Prvi, ki je človeku pripisal večjo vlogo pri krojenju njegove lastne usode, je bil Marx. Za Kanta pa je popolnoma nepredstavljlivo, da bi bila racionalnost v službi upravljanja s politično realnostjo. Človek svoje usode nima v svojih rokah, ampak jo ima zanj »umetnica« narava.

Kaj je smotrnost narave in kako vodi napredek v zgodovini? Smotrnost narave je način gledanja na pojave, ki nam ga omogoča ustroj spoznavnih možnosti. V nekem smislu gre za odzven ideje o Božji previdnosti, vendar s pomembno razliko: smotrnosti »ne moremo *spoznati* na podlagi umetelnih ukrepov narave, tako kot ne moremo iz njih *sklepati*

o njej, temveč jo moremo in moramo [...] le *primisliti*, da bi si ustvarili pojem o njeni možnost po analogiji človeških umetelnih dejanj« (str. 106–108).

Na tem *novumu* Kant stoji in pade. Misel o nadčloveški instanci, ki smotrno upravlja s svetom, ni nova. Novo je to, da *vemo*, da takšne instance ne bomo nikoli spoznali, in da lahko *hkrati* skoz njeno optiko vendarle veljavno govorimo. Čeprav je to le »subjektivni« pogled spoznavajočega, lahko o smotrnosti govorimo »objektivno«, tj. onstran na posameznika omejenih dozdevanj, pogledov in občutkov. O »primisljenju« in »tihotapljenju« smotra v naravo Kant obsežneje govori v enainšestdesetem in petinosemdesetem razdelku tretje kritike.

Kako pa smotrnost narave vodi razvoj v svetu? To je opisano v četrtem stavku *Idej*: »Sredstvo, ki ga uporablja narava, da bi dosegla razvoj vseh svojih zasnov, je njihov antagonizem v družbi, kolikor ta antagonizem na koncu vendarle postane vzrok za njihov zakoniti red« (str. 8). Načrt narave ne usklajuje življenj neposredno, ampak ljudi prisili, da sami usklajujejo svoje antagonizme. Te antagonizme Kant opiše s slovito sintagmo »nedružabna družabnost«. Gre za igro dveh teženj, težnje k družbi in težnje k osami, zaradi katerih človek gradi svoj položaj med tovariši, »ki jih sicer bolj slabo *prenaša*, a *brez njih* tudi ne more« (str. 9). Produktivne kategorije so tu spor, napetost, nečimrnost, sovraštvo in tako naprej. Brez družabnosti bi človek ostal »živinče, ki zadovoljno muli travo na pašniku«, in ne bi nikoli razvil talentov. »Bodimo torej hvaležni naravi za to, da se ne prenašamo, za nevoščljivo tekmujočo nečimrnost, za nepotešljiv pohlep po imetju ali po vladanju,« sklene Kant (prav tam).

V sodobnem jeziku bi rekli, da je konkurenca gibalo napredka. Korakov naprej ne prinaša harmonija, ampak disharmonija. Pravzaprav jih izsili. Znamenita je Kantova prispodoba dreves: ljudje, pravi, so kot drevesa v gozdu, v katerem vsako drevo poskuša drugo prikrajšati za svetlobo. Medsebojno se prisiljujejo, da poženejo čim više in tako

nehote dobijo lepo rast. Osamljeno drevo, ki se mu ni treba boriti za svetlobo, nima strumnega debla in raste zverženo. Načrt narave človeku ne prišepne, kako naj krmari svoje življenje, ampak ga vrže v nevzdržno situacijo, ki ga prisili v iskanje rešitev. Le to deluje nanj.

Pomemben produkt teh antagonizmov je nastanek države in prava – ali s Kantovimi besedami, »civilne družbe, v kateri vobče vlada pravo«. To je točka, na kateri se konča *Ideja* in začne *Večni mir*. Na ravni odnosa človek–človek narava poskrbi za napetosti, ki povzročijo nastanek države. Toda to ni zadnja beseda naravne smotnosti: v *Večnem miru* stopi v ospredje odnos država–država. Ko produktivni proces, ki je prej stekel med ljudmi, steče med državami, se porodi neka druga raven reda. Nastane pravo, ki regulira odnose med državami. To daje Kantu možnost, da izreče sintagmo »večni mir«. Večni mir je stanje, v katerem vse meddržavne odnose zajame pravo, vsi meddržavni konflikti so utopljeni v mediju prava. To je perspektiva *Večnega miru*, ki po enajstih letih sledi *Ideji*.

Sintagma »večni mir« lahko zveni pretirano, nastopaško, nerealistično. Toda ravno zato, ker Kant ločuje dve ravni obravnave pojavov – ravni, ki ju zarisujeta prva in tretja kritika –, njegov govor o večnem miru ni niti sanjaštvo niti vračanje v sholastično retoriko. Večni mir je regulativna ideja, ki lahko pomaga tolmačiti svet in upravljati z njim. To ni zgolj pragmatična fraza, ki poziva k prekinitvi sovražnosti in k temu, da obmolkne orožje. Ne meri na premirje, ampak na stanje, ko razlogov za uporabo orožja ne bo več.

Beseda »mir« ima že sama močno »transcendentno« konotacijo. Rabe tega pojma so različne: iskanje *miru s sabo* je pot, na kateri posameznik na tak ali drugačen način išče dovršitev bivanja; *mir z Bogom* pomeni izročitev življenja v okviru religiozne izkušnje; *mir z naravo* je perspektiva, na katero opozarja ekologija in ki danes postaja vse bolj aktualna; in *mir s kozmosom* je stanje, v katerem človek najde mesto v smotrnem redu bivajočega v celoti. Za razliko od teh

»visokih« rab pa je Kantova raba zelo »prizemljena«. Kant govori le o socialnem miru, ki ga za nameček razume negativno: kot odsotnost vojne. Brez vzvišenih konotacij.

Veličina Kantovega diskurza o miru je drugače. Zaznamujejo ga tile elementi. Prvič, pot k miru ne temelji več na religiji, kot je na primer učil Avguštin, ampak na napredku »rabe« človeškega uma. Drugič, Kantovo izhodišče kljub njegovemu načelnemu zavračanju pragmatizma, ki se zadovolji zgolj s premirjem, in ambicioznemu osredotočenju na »večnost« miru ni krhek ideal, ki bi bil v bolečem nasprotju z vulgarno realnostjo. Nasprotno: njegovo izhodišče so prav vulgarni antagonizmi in konflikti, ki niso nekaj, kar bi zaviralo napredovanje, ampak so zaradi svoje produktivnosti nepogrešljivi. Tretjič, medij zagotavljanja večnega miru je meddržavno pravo. Ne morala, ampak pravo: ne gre zaboljševanje oziroma osveščanje človeštva, ampak za instrument, ki se zadovolji s tem, da je človek zgolj zunanje konformen oziroma se le zunanje podreja (pravnim) imperativom. Četrtič, meddržavno pravo je mirovno pravo. To je iz naše perspektive morda samoumevno, vendar je bilo meddržavno pravo v Kantovem času pravo sila revno. Bilo je predvsem vojno pravo, ki je reguliralo kritične situacije (véliko ime vojnega meddržavnega prava je Hugo Grotius z delom *De iure belli ac pacis* iz leta 1625). In petič, Kantov diskurz je diskurz o globalnem miru, ki presega diskurz njegovih sodobnikov. Mir ni več mišljen kot pojav, ki bi bil omejen na Evropo ali krščanske dežele, ampak meri na celotno zemeljsko oblo.

Kako doseči takšen odnos med državami? Kant načelno stavi na analogijo med prvim in drugim korakom, med nastankom države kot posledico antagonizmov »družabne nedružabnosti« in nastankom institucije, ki jo zahtevajo antagonizmi med državami. Vendar analogija v *Večnem miru* ni dosledno izpeljana. Na preddržavni stopnji je pri delu družbena pogodba, ki je bila takrat razširjen teorem za legitimacijo prava in države. Najbolje jo poznamo v Hobbesovi različici, v kateri je instrument prehoda iz naravnega v

civilno stanje. Posamezniki končajo »vojno vseh proti vsem« tako, da se podredijo višji instanci: absolutni oblasti. Prav ta element pa na drugi ravni, pri odnosu država–država, umanjka. Oglejmo si ta premik.

Spodbuda za nastanek *Večnega miru* je bila vsekakor francoska revolucija, ki je pogled filozofije zgodovine usmerila čez državne meje. Ker je razsvetljenska misel dobila predse realen politični fenomen, ki se je začel širiti po Evropi, je v njeno perspektivo prišel tudi odnos med državami. Spis je razdeljen v dva dela in ima šest »predhodnih členov k večnem miru« ter tri »dokončne člene«. Predhodni členi so utemeljeni na empirični izkušnji in so le priprava na večni mir. Na hitro si jih oglejmo.

Prvič, noben mirovni dogovor ne sme biti sklenjen s pridržkom, ki bi omogočal nadaljevanje vojne. Drugič, nobena država ne sme priti v last druge z dedovanjem, prodajo in tako naprej. Tretjič, odpraviti je treba stalne vojske. Četrtrič, nedopustno je zadolževanje zaradi vojskovanja. Petič, prepovedno je nasilno vmešavanje v suverenost drugih držav. Šestič, v vojni so nedopustna zahrbtna dejanja, ki bi lahko pustila brazgotine na zaupanju.

Gre za zelo zdravorazumska izhodišča, ki bi se jim gotovo dalo še kaj dodati. Toda pomen *Večnega miru* ni v navedenih členih, saj ti v najboljšem primeru prinesejo premirje, ki je le molk orožja in v svojem bistvu še vedno naravno stanje, vojna vseh proti vsem, stanje, v katerem je soseda umno obravnavati kot sovražnika. Da bi lahko postalo večni mir, je treba artikulirati še tri »dokončne člene«: prvič, civilna ureditev naj bo republikanska; drugič, povezave med državami naj bodo federativne; in tretjič, med državo in tujcem naj velja kozmopolitsko pravo, ki temelji na hospitaliteti.

V zadnjo točko se ne bomo spuščali, ker nas preganja čas. Toda zakaj republikanska ustava? Gre za modus prvotne pogodbe, ki ga lepo ilustrira načelo: naj ne velja zakon, ki mu nisem mogel pritrditi. Pogodba je seveda zgolj miselni model, ne realni akt, ki bi ga našli v arhivih: velja naj le zakon,

ki ga v miselnemu poskusu lahko potrdi vsak član zakonodajnega telesa. V ozadju je ves čas teza o pacifistični strukturi republikanske ustave. Zakaj? »Če je [...] soglasje državljanov potrebno za sklep, 'ali naj bo vojna ali ne', ni nič bolj naravnega od tega, da bodo, ker bi morali sklepati o svojih lastnih vojnih stiskah [...], dobro premislili, preden bodo začeli tako hudo igro« (str. 97). Po Kantovi tezi militantna težnja države izhaja iz okoliščine, da tisti, ki se odločijo za vojskovanje, ne plačajo krvavega davka. Lahko rečemo, da izkušnje 20. stoletja postavljajo pacifistično strukturo »republikanske ustave« (danes bi rekli demokracije) pod vprašaj.

Oglejmo si še drugi »dokončni člen večnega miru«, ki zadeva federalizem. To je točka, v kateri se obravnavana spisa najbolj razlikujeta. Federalizem v tem kontekstu predvsem pomeni, da Kant nasprotuje stapljanju držav v naddržavo (str. 112):

Ideja mednarodnega prava predpostavlja *ločenost* mnogih med seboj neodvisnih sosednih držav, in čeprav je takšno stanje na sebi že vojno stanje [...], je po umni ideji celo vojna boljša od stapljanja držav s pomočjo sile, ki prerašča drugo in prehaja v univerzalno monarhijo, ker zakoni z večjim obsegom vladavine vedno bolj izgubljajo svojo veljavo in brezdušen despotizem se, potem ko je iztrebil kali dobrega, nazadnje vendarle sprevrže v anarhijo.

Prevelika država kratko malo ne more funkcionirati in se sprevrže v anarhijo. Ne da bi se spuščali v upravičenost tega pomisleka, je osrednji problem drugje: načrt, ki naj bi pojasnil večni mir po analogiji z nastankom države, pade. Prvi model je teoretski: na podlagi prvotne pogodbe smo stopili iz naravnega stanja, in nastala je država, ki regulira naše sobivanje. Toda ta model v *Večnem miru* ni uporabljen, še več: razglašen je celo za slabšo možnost kot »vojno stanje«. To je zlom načrta, ki se napoveduje tako v *Ideji* kot v drugih Kantovih spisih. Kant se zateče k argumentu, po katerem je to stanje skladno s teleologijo narave (str. 112):

Toda *narava hoče drugače*. – Uporablja dve sredstvi, da bi preprečila mešanje ljudstev in jih razločila, različnost *jezikov* in *religij*, ki sicer prinašata nagnjenje k medsebojnemu sovraštvu in povod za vojno, spričo razraščanja kulture in trajnega zблиževanja ljudi pa vendarle vodita k večjemu soglasju glede načel, k sporazumu glede miru, ki ga ne bo [...] ustvarila in zavarovala slabitev vseh moči, temveč njihovo ravnovesje v najživahnejši vnemi.

»Umetnica« narava poskrbi, da superdržava ne bo pogoltnila posameznih držav. Ni jasno, zakaj se isti pomislek, namreč da »zakoni z večjim obsegom vladavine vedno bolj izgubljajo svojo veljavo«, ne oglasi tudi na znotrajdržavni ravni. Zakaj je znotraj (velike) države izključeno, da se red ne »sprevrže v anarhijo«? Oziroma zakaj se antagonizmi med posamezniki, namesto da bi vztrajali v ravnovesju vojne vseh proti vsem, ki naj bi potekala »v najživahnejši vnemi«, vendarle zlijejo v ustanovitev države? To so vélike téme za eksegezo teh tekstov. Otfried Höffe obravnava federacijo kot surogat za sicer nujno državo držav, kar Kantovemu razpravljanju dviguje aktualnost: teoretska nedoslednost je cena za močnejši nagovor *Večnega miru* tukaj in zdaj. Reinhard Brandt pa vzrok za spremembo zasnove *Večnega miru* vidi v optimistični izkušnji francoske revolucije, ki je pokazala, da lahko republike nastanejo že *pred* meddržavnim mirom.

Teza o prednosti federacije pred superdržavo je v 20. stoletju dvakrat doživela renesanso: prvič ob ustanovitvi Organizacije združenih narodov, ki dejansko postavlja pravila meddržavnih odnosov, ne da bi bila država, drugič pa ob zamisli Evropske skupnosti, ki se je zaobljubila, da ne bo postala država držav, ampak svojevrstna meddržavna povezava. To sta dogodka, ki sta osvežila aktualnost Kantovega nauka o federativnosti. *Večni mir* je sicer že za Kantovega življenja doživel izreden uspeh, saj je bil po nekaj tednih potreben ponatis in jih je do Kantove smrti sledilo še deset (do zdaj več kot petdeset). Profesor Kant se je s tem spisom tudi finančno dobro podprl, saj je za avtorsko polo iztržil deset

talarjev, za polo *Kritike čistega uma* pa le štiri.

Tu bi rad potegnili črto. Izbral sem nekaj poudarkov iz Kantove filozofije zgodovine. Obravnavana spisa nista bila objavljena kot teoretska spisa, ampak sta izšla v dnevnikih časopisih. Ker nista namenjena izčrpani obravnavi problematike, imata tudi neuravnoteženo strukturo in argumentativne šibke točke. Zlasti pa ostaja odprto razmerje med njima. Morda bi lahko končal s tezo, da je razmerje med *Idejo* in *Večnim mirom* podobno razmerju med Platonovo *Državo* in *Zakoni*. Povedala naj bi bolj ali manj isto, kljub temu pa se vidi, da se je zanos prvega spisa unesel v toku realne politike.

VID SNOJ: Vodilno vprašanje današnjega večera, ali je zgodovino še mogoče misliti kot področje delovanje uma – poudarek je na *še*, ki se izreka iz sodobnosti –, problematizira Kantovo tezo, da v zgodovini deluje um. To vprašanje si, Rado, v svojem uvodnem prispevku povezal z vprašanjem o koncu zgodovine in orisal situacijo sodobne filozofske misli, ki v vsakem primeru izhaja iz tega konca, bodisi da ga potrjuje bodisi da je skeptična do njega. Tudi tisti sodobni filozofi, ki v zgodovini ne vidijo točke dovršitve in onstran nje le še praznega teka dogodkov brez smisla in umne utemeljitve, se po tvojem odpovedujejo poskusom osmiselitve zgodovine. S čim nas v tej situaciji, sprašuješ, še lahko nagovori Kant?

Kant je v svoji situaciji razbral znamenje, da se zgodovina godi na umen način, v entuziazmu, ki je spremljal francosko revolucijo. O tem govori v spisu *O večnem miru*. Vendar entuziazma, zburjenega ob francoski revoluciji, na Kantovi sledi po tvojem ne smemo razumeti kratko malo kot občutje, ki bi peljalo k umski refleksiji, ampak – paradokсно – kot afekt uma, afekt, ki je umskega izvora, ki je torej že ideja in ki prav kot ideja aficira um. V tem poumljanju pa greš še dlje: entuziazem naj bi imel strukturo reflektirajoče sodbe, pri kateri nimamo vnaprej danega občega, ampak ga moramo šele najti. Še več, obče naj bi morali, ko skušamo razumeti nekaj partikularnega, šele izumiti. Od tod izhaja,

da je to, kar najdemo – kar je Kant našel Kant v sodobni zgodovini, v francoski revoluciji oziroma v odzivu nanjo –, *umska iznajdba*.

Zdaj pa bi rad nekoliko polemično dregnil prav v to iznajdbo. Glede na to, da si se med svojim predavanjem malce ohladil in si si potem moral ogrniti suknjič, je že prav, da se nekoliko ogrejemo ali celo razkurimo (*smeh*).

Vzemimo navadno opazovanje zgodovine. Pri njem gre za iskanje vzrokov in posledic, ki se mu zgodovina neogibno kaže kot nepregleden skupek človeških dejanj. Zdravi razum išče vzroke za dejanja v namerah, ki so na prizorišču zgodovine najpogosteje zakrite z zaslonom realne politike, zavite v varljivi videz mahinacij, ki jim ni videti konca. Toda tudi če se mu posreči, da kako pomembno dejanje poveže z namero, nastane samo neka sekvenca, sekvenca namere in dejanja oziroma vzroka in posledice, ki ni v nobeni nujni kontinuiteti z drugimi takšnimi sekvencami, čeprav je hkrati očitno, da se v zgodovini prepleta in vozla množstvo namer in dejanj. Za zdravi razum je zgodovina serija nepovezanih, diskontinuiranih, toda med sabo kljub temu prepletenih sekvenc: vrvež, kaos. Oltar, na katerega človeštvo nenehno prinaša svoje žrtve. Krvava kopel.

Prav tu bi bil rad zdaj malce polemičen: Kant po mojem ne želi ponoviti napake zdravega razuma, pri razumevanju zgodovine se ne želi zaplesti v noben površinski kavzalni neksus, pa vendar v spisu *Ideja k obči zgodovini s kozmpolitskega gledišča* odkrije globlji – ali višji, kakor pač gledamo – vzrok, ki umno usmerja zgodovino in ji daje razvojni lok. To je »načrt« ali »namera zgodovine«. Ta namera deluje nad namerami posameznih ljudi, s tem da jo kot vzrok zgodovinskega dogajanja *razbira um*, in sicer na višji ravni, nad goščavo človeških namer in dejanj.

K trditvi, ki sem jo pravkar izrekel, me spodbuja pojmovna nejasnost v tekstu samem. Kant v njem razlaga namero narave, to, da narava človeka napeljuje k razvijanju njegovih zasnov za umno in moralno bitje in tako naprej, proti koncu

pa kot alternativo za »naravo« (in njeno namero) uporabi besedo »Previdnost«. Pozor: tega ne stori na začetku teksta; »Previdnosti« ne omeni v uvodu in je takoj potem ne zamenja z ustrežnejšo besedo, ampak jo vpelje na koncu. Zanimivo je, da v *Zgodovinsko-političnih spisih* pravzaprav ves čas rabi oba pojma, s tem da je Previdnost seveda zmeraj mišljena kot Božja previdnost in včasih tudi opremljena s tem atributom. To se mi zdi zanimivo, še več, vznemirljivo zato, ker gre v resnici za temeljni pojem misli o zgodovini do Kanta. Kot na primer lahko preberemo v Routledgovi enciklopediji filozofije, prav Kantova *Ideja* odpira filozofijo zgodovine kot novo področje filozofije, ki je bilo prej v domeni teologije, in sicer po vélikem dogodku oziroma razpravi, ki jo je sprožil ta dogodek, namreč po libbonskem potresu leta 1755 (nanj se je že prej odzval Voltaire z znamenito pesnitvijo, v kateri zavrača previdnostno vodenje človeške zgodovine). Kantova *Ideja* je torej začetek filozofije zgodovine, prvi filozofskozgodovinski spis, vendar na koncu tega spisa spet srečamo Previdnost.

Pojem »Previdnost« se je seveda pojavil že v grški filozofiji, bogato vsebino pa je dobil predvsem v krščanski teologiji. Kant ga je prevzel, in v njegovih *Zgodovinsko-političnih spisih* se po mojem čuti brema stare pojmovne prtljage. Čeprav je izredno skrben, kar zadeva kritično reševanje in rabo pojmov ne samo iz teološke, ampak tudi iz filozofske tradicije, se mi zdi, da pojem »Previdnost«, ne da bi izginil iz njegovega pisanja, vsaj del svoje vsebine preda pojmu »narava«. Pomislimo tu samo na »namero«. Toda čeprav Kant ves čas ohranja pojem »Previdnost«, hkrati vendarle pretrga s tradicijo krščanske misli o zgodovini ...

RADO RIHA: Je polemični ton, o katerem si govoril, v vprašanju, kaj počne pojem »Previdnost« pri Kantu?

VID SNOJ: Ne, ampak izhaja iz tega, v čemer se moje branje Kantovega spisa razlikuje od tvojega. Naj ga jasno ubesedim: Kantovo misel o zgodovini se mi zdi sporno obravnavati kot misel, ki vzroka za zgodovinsko dogajanje ne prepozna, ampak ga iznajde, in sicer kot neko obče, ki ga

podpira partikularno. Ta vzrok je po mojem za Kanta skrit v zgodovini sami kot namera narave.

RADO RIHA: Namera narave je konstrukcija, ob pomoči katere skuša Kant razložiti problem smotra. Mišljenje smotra pa je naloga, ki jo je treba rešiti že na področju teoretske filozofije. Vsega namreč ni mogoče razložiti z vzročnimi mehanizmi: so bitja, denimo ptiči, za katere se zdi, da so bili ustvarjeni v skladu z neko namero, nekim smotrom. S pojmom smotra skuša reševati Kant problem, da je v kavzalni razlagi med vzrokom in posledico nepremostljiva zarez. Ni nobene nujne, analitične zveze med vzrokom in posledico. Njuna povezava je sintetična. Zato Kant razdela svoj masivni aparat ideje smotra.

Kant je sicer jasno zainteresiran za pravno-politično republikansko ureditev, torej za neko specifično politično ureditev družbe. Ne glede na to pa njegovo delo ves čas spremlja Božja instanca. Brez nje ni *Kritike praktičnega uma*. V tej kritiki operira s predkritičnim pojmom *ens realissimum*, ki je dobesedno najvišja točka njegovega sistema. Če odzamemo ta pojem, pade ves sistem. Toda hkrati si moramo postaviti tudi vprašanje, ali ni morda že Kant pred Nietzschejem jasno formuliral ideje, da je Bog mrtev. Bog se namreč v njegovem pisanju ne pojavlja več kot Bog religije, ampak kot Bog filozofov v kar najčistejši obliki. Da pri Kantu ni mogoče odmisлити njegove religiozne naravnosti, je jasno. Toda če pogledamo, kako, denimo, govori o Bogu na področju moralne filozofije, bomo videli, da Bog tu nima več kaj iskati, tudi če je potreben za enotnost srečnosti in nračnosti, brez katere človek ne more delovati. Skratka, tudi v ozadju tega, kako Kant uporablja pojem »Božja previdnost«, je po mojem Bog filozofov v čisti obliki. Pri Kantu, ki je bil vzgojen v pietistični tradiciji, to ni več osebni Bog.

VID SNOJ: Kant v spisu *K večnemu miru* celo razločuje različna pojmovanja Previdnosti. Pa ne samo to: Previdnost tudi loči od narave in naravi da prednost. Takole pravi: »Raba besede *narava* je [...] primernejša za pregrade člove-

škega uma (ki se mora glede razmerja učinkov do njihovih vzrokov držati v mejah možnega izkustva) in *skromnejša* od izraza neke za nas spoznavne *previdnosti*« (str. 108). Ta citat ne govori samo o Kantovi preferenci na povsem terminološki ravni, ampak tudi pove, v čem je utemeljena – v tem, da je področje delovanja uma empirična sfera. Pa vendar um v tej sferi deluje teoretsko. Um, ki ga Kant, recimo v spisu *Spor fakultet*, označuje za »teoretsko iskanje vzroka« (str. 171), išče vzrok zgodovine drugače kot razum. Najde ga v višji vzročnosti, kot so sekvence vzrokov in posledic – v nameri narave.

RADO RIHA: Hvala, da si našel ta citat, ker je zares odločilen, kar zadeva pojem Previdnosti. Mislim, da zdaj bolje razumem tvojo argumentacijo. Seveda, obstaja razlika med odnosom, ki ju ima do narave in zgodovine um, in odnosom, ki ju ima do tega dvojega razum. Za novokantovce je, denimo, naloga zgodovinopisja spoznanje zgodovine, torej spoznanje zgodovinskih dejstev, temu pa naj bi se dodajale vrednostne ocene, ki nam pomagajo, da se orientiramo. To je precej neposrečena možnost razmejevanja med umom in razumom. Skratka, problem je v tem, kako um sodeluje pri razumevanju narave in zgodovine.

Um ima popolnoma drugačen pristop kot razum. To, kar išče, je brezpogojno. In to išče tudi v zgodovini. Vendar nastane problem, še več, prava katastrofa, če poskuša svojo brezpogojno idejo neposredno realizirati v empirični dejanskosti, se pravi, če sledi svojemu spontanemu nagnjenju, da svoje ideje obravnava kot nekaj, kar obstaja empirično. Kritika spontane naravnosti uma je za Kanta temelj kritike uma. Um žene neustavljiva želja po brezpogojnem, razmišlja v kategorijah zadnjega smisla, celote, totalnosti. Nasprotno razum kar nekaj raziskuje, zadovoljen je že s partikularnim, po poti spoznanja hodi korakoma in ga ne skrbi, da ji ni videti konca. Um pa ni zadovoljen, če nima zadnjega, končnega odgovora. Takšen odgovor je na primer tudi ideja svobode. To je sicer zadnji odgovor na vprašanje o motivu pristno

človeškega delovanja, vendar ne temelji na ničemer. Svoboda je brezrazložna. Zato lahko ta odgovor samo sprejmemo ali zavrnemo. V trenutku, ko ga sprejmemo, pa že udejanjimo svobodo v njeni brezrazložnosti.

Kantov problem je, kako priti do uma, ki je šel skozi proces samokritike. Ki torej svojih idej ne obravnava kot nekaj, kar ima empirično realnost. Fetišizirati idejo svobode, spremeniti jo v pozitivno empirično dejstvo, je v empirični realnosti lahko nevarno. Ko nekdo reče: »To, kar živite tukaj in zdaj, je že svoboda,« je svobode konec. Um se šele v procesu samokritike nauči, da svojih idej, ki so gole mišljenine, ne more neposredno obravnavati kot nekaj, kar realno obstaja – in tedaj postane, če lahko tako rečem, empirično uporaben. Ko gre za spoznanje narave, pomaga razumu, da spoznavne enote povezuje v večje, smiselne celote. Ko pa gre za zgodovino, jo skuša dojeti s stališča končnega smotra. In ko doseže področje končnega smotra, deluje kot čisti um. Toda čisti um je za Kanta vedno tudi že aficirani um. Aficiran je z idejo brezpogojnega. To je rezultat, do katerega pripelje samokritika uma. V njej umu uspe, da izstopi iz miselnega univerzuma svojih idej, v katerem ima opraviti le s samim sabo in svojo željo po brezpogojnem. Um se nauči, kako lahko svoje ideje udejanji v empirični realnosti kot nekaj, kar presega realnost. Kar je torej ireduktibilno na realnost, vendar je tako rekoč tudi realnejše od nje same.

VID SNOJ: »Namera narave« po mojem za Kanta ni ideja uma, ampak besedna figura za nekaj, kar – zavedam se problematičnosti tega izraza – »realno« obstaja. Gre za nekaj, kar vzame um v svojo rabo, da se lahko uresniči, in kar se uresniči s tem, da umu pusti, da se sam razvije.

RADO RIHA: Sam bi bil raje previdnejši. Kant precej natančno razdeluje pojem smotra. Smoter je dejanstvo, ki ga sicer najdeva v naravi, vendar pri tem vedno poudarja, da gre samo za regulativno idejo. Nikoli si ne upa reči, da smoter v naravi dejansko obstaja.

GORAZD KOCIJANČIČ: Dovolita mi, da na kratko posežem v debato. Spomnil sem se na odlomek iz spisa, ki ga obravnavamo. To je odlomek, v katerem Kant svojo filozofijo zgodovine postavlja nasproti tradicionalni krščanski *Heilsgeschichte*. Kot pravi v tem odlomku, je problem razumevanja zgodovine v tem, da ne moremo spoznati njenega smisla in da se *Heilsgeschichte* zato zateka v onstranstvo. Implicitna predpostavka te trditve je, da je njegova lastna pozicija iskanje smisla zgodovine tukaj in zdaj: *Heilsgeschichte* je treba nekako prevesti, transponirati v dispozitiv uma. Zato je obravnavani spis, kar zadeva krščanskost, ambivalenten. Kant ni antikristjan, ki bi le črpal iz krščanskega izročila, kot je domneval Rok. Njegova strategija je bolj zapletena, saj želi *integralno krščanstvo* transponirati v neki drug dispozitiv.

Vprašanje pa je, koliko je ta transpozicija v sporu s temeljno idejo krščanstva. Zamisel o avtonomnosti uma se z njo gotovo ne bije. Kar zadeva grške očete, Gregor iz Nise, recimo, nenehno govori o človekovi avtonomiji. V vzhodni patristični tradiciji pogosto zasledimo strastno, emfatično retoriko svobode, v kateri se ponavljajo pojmi *autexoúsiōn*, *eleuthería*, *tò eph'hemín*. Vsi ti pojmi se izrekajo s patosom, ki ga izpričuje tudi Kant, ko govori o svobodi in neodvisnosti – in patristični patos včasih morda celo presega Kantovega. S tem ne želim trditi, da se pri nemškem mislecu ne izreka nič novega. Le precej težko je njegovo držo konceptualno ločiti od tradicije.

VID SNOJ: Strinjam se, da Kantova misel o zgodovini pomeni transpozicijo krščanske misli. Vendar naj najprej opozorim na sled te misli v Kantovi.

Kot že rečeno, je namera narave po Kantu v nasprotju z namerami posameznikov. Te namere so pri prvobitnih ljudeh sebična nagnjenja, egoistični interesi. Nasprotna namera narave pa se kaže v tem, da prek konflikta, v katerega neogibno pridejo ti interesi, in ogroženosti vsakogar od vsakogar prisiljuje ljudi k podreditvi zakonu, v civilizirano stanje, in postopno usmerja človeški um, ki najprej s spoštovanjem

pravnih zakonov sprejme zgolj zunanjo obliko moralnosti, k notranjemu sprejetju moralnega zakona, v moralno stanje. Narava uporablja prvinski egoistični interes, ki sam po sebi pelje k slabemu dejanju, za dobro, se pravi za napredovanje k boljšemu – za zbujenje uma in za umsko razvijanje moralne zasnove v človeku. Namera, ki deluje proti človeški nameri in nad njo ter tako obrača človeško delovanje v povsem drugo smer, k dobremu, je torej tista *strateška prvina*, ki jo je Kant prevzel iz krščanske teologije, iz njenega razbiranja previdnostnega Božjega delovanja v zgodovini.

Temeljni svetopisemski odlomek, na katerega se opira krščanska providencialna misel, je tisti, ki govori o koncu stvarjenja, ko se Bog ozre na vse, kar je ustvaril: »In glej, bilo je zelo dobro« (1 Mz 1, 31). Ne le da Bog v tistem trenutku premeri vse stvarstvo v njegovi prvobitni dobroti, ampak tudi vse previdi, vsako stvar zre skozinskoz in ji vidi do dna, tudi glede na cilj, h kateremu bo šla. To previdenje pa že v samem Svetem pismu ne velja le za ustvarjeni svet (ali naravo), ampak tudi za človeške stvari, za vse, kar v svoji svobodi dela človek, se pravi za zgodovino kot prostor udejanjanja človeške svobode. Previdnostno delovanje Boga v zgodovini razbirajo predvsem starozavezni preroki. Ne vidijo ga, recimo, samo v izhodu Izraelcev iz Egipta, ampak – to bi rad poudaril – tudi v tem, da Bog za vodenje Izraelcev uporablja tuja, sovražna ljudstva. Izaija, Jeremija in drugi preroki oznanjajo, da tujim vladarjem daje moč in oblast v roke Bog sam zaradi Izraelovega odpada od sinajske vere. Bog sam torej uporablja bohotne vladarske strasti, ki take, kot so, rabijo zavojevanju, za drug namen – za to, da izraelsko ljudstvo spet spravi na pot izvolitve.

Podobno velja tudi za Novo zavezo. Evangelist Janez, recimo, pravi, da je bil motiv Jude Iškarijota za izdajo Kristusa pohlep po denarju. Toda kot v komentarju k *Evangeliju po Janezu* razlaga Avguštin, z dvopomenskostjo besede *parádo-sis* hkrati zaznamuje previdnostno Božje delovanje: *parádo-sis* lahko pomeni Judovo *izdajstvo* in hkrati Očetovo *izročitev*

Sina za odrešenje vseh. Nizka strast, pohlep po denarju, ki pelje k slabemu dejanju, je nadmotivirana tako, da to dejanje, izdaja Kristusa, proti prvotni nameri, iz katere je izšlo, prinese odrešenje celotnega človeštva.

V čem pa je Kantova transpozicija krščanske providencialne misli? Najbrž v tem, da Kant *strategem* »namere nad namero« *prenese v območje narave*, ki je hkrati območje delovanja uma (in s tem tudi območje misljivega). Izpolnitev te namere ni odrešenje v onstranstvu, ampak večni mir na tem svetu. In to ni majhna stvar: v odrešenje je mogoče samo verovati, v večni mir lahko, nasprotno, upamo zato, ker ga je mogoče misliti. Upanje, ki se je hranilo z vero, dobi umsko utemeljitev.

Poleg tega je, če že ne doseženje, pa vsaj približevanje svetovnemu miru *delo uma*. Kant poudarja, da narava ne povečuje moralne zasnove v človeku, ampak da s stiskami, v katere ga peha, samo budi njegov um in mu prepušča, da z umom razvije moralno zasnovo, ki jo je položila vanj. Skratka, rasti človeka iz moralne zasnove dejansko ne povečuje nič drugega kakor um. Ker se namera narave uresničuje prav z njegovim delom, je več kot le receptivni organ za »zgodovinska znamenja«. Postane pglavitni udejanjevalec počlovečenja »človeške živali«.

JANKO KOS: Spis *Ideja k občji zgodovini s kozmopolitskega gledišča* je izšel leta 1784 in je vezan na dogodke časa, v katerem je nastal. Leta 1783 je bil podpisan mir med Združenimi državami Amerike in Anglijo, že leta 1776 pa je bila razglašena ameriška deklaracija o pravicah, med katerimi je bila na prvem mestu imenovana svoboda. Ta Kantov spis je torej v zvezi z ameriško revolucijo in osvobodilno vojno in ga je treba misliti iz časa tik pred francosko revolucijo; nekaj drugega je poznejši spis *K večnemu miru*, ki reflektira posledice dogodkov v revolucijski Franciji. Torej bi bilo treba premisliti, kako je Amerika spodbudila Kanta k razmišljanju o smislu zgodovine. To je lahko zanimivo vprašanje, če ga prestavimo v širši kontekst, ki seže do našega časa.

Če pomislimo na eshatološke projekte, ki govorijo o tem, kako naj bi se človeštvo približalo svojemu končnemu smotru, moramo priznati, da takšen projekt še zmeraj ohranja Amerika. Tu ne mislim samo na Bushevo, Clintonovo ali Kennedyjevo Ameriko, ampak na ameriško zgodovinsko perspektivo sploh. Eshatološki projekt marksizma-leninizma je propadel skupaj s Sovjetsko zvezo, toda ameriški eshatološki projekt ostaja. V vsem tem lahko vidimo igro eshatologij, ki so ali niso več – vprašanje je samo, katere so zgodovinske, katere pa so samo še zgodovina in je zanje torej že »konec zgodovine«.

S tega stališča se spis *Ideja k občini zgodovini s kozmopolitskega gledišča* pokaže za epohalnega. Odločilno je namreč oblikoval misel 19. in 20. stoletja o zgodovini, njeni smotrnosti, končnosti in smislu. Kant v njem nakazuje vse, kar so si zgodovinsko-eshatološkega v 19. stoletju izmišljali Marx, Engels in za njima Lenin. Tu najdemo nastavke za vse tisto, kar je Marx položil v svojo filozofijo zgodovinskega razvoja, recimo idejo, da se dobro po dialektični poti poraja iz zla. To je bila Marxova osrednja ideja o zgodovini, vendar je pri Kantu že razložena na eminentno filozofski način. Kant je v njeni luči ugledal igro zgodovine in odkril rešitev, namreč da je treba vzeti v zakup vse zlo tega sveta, vse vojne, nasilje, vso njegove abotnosti in absurde. Kajti iz vsega tega se z napredovanjem h končnemu cilju vendarle lahko rodi življenjska harmonija tako znotraj držav kakor med njimi. Kot že rečeno, je to bila v manj filozofski podobi tudi Marxova ideja. Zanimivo je, da neko mesto v Kantovem spisu močno spominja na to, kar je dejal Marx, in sicer, da če ne bo socializma in komunizma, se pravi končne rešitve, preostaja samo še vrnitev v barbarstvo. Kant namreč pravi, da bo prišlo do kaosa in barbarstva, če ne bo umne izpolnitve zgodovine. Zato se mi zdi verjetno, da je Marx zelo dobro poznal Kantov spis. Ta spis daje jasnovidno prognozo, kaj naj Evropa misli o zgodovinski usodi svojega sveta. Drugo vprašanje je seveda, ali je takšna misel sploh še mogoča.

Tu se pojavi problem. Zdi se mi, da je v Kantovem spisu najvprašljivejši pojem narave. Približno vem, kako je Kant definiral naravo v *Kritiki čistega uma* in potem v *Kritiki praktičnega uma*. Če prav razumem, ima narava v obeh spisih metafizično nevtralen status, tako kot pri Aristotelu, ki jo razume kot skupek čutno zaznavnih stvari oziroma kot naravo posameznih bitij. V spisu *Ideja k občini zgodovini s kozmopolitskega gledišča* pa je nekaj več. V njem Kant govori o naravi kot o osebi: nenehno jo personificira in morda celo alegorizira. Kot da bi imela skrivne namere, načrt za človeka in kot da bi ga silila k izpolnjevanju tega načrta. To je nenavadna govorica. V njej narava ni več empirična narava, ampak ima skriven metafizični naboj in pomen. Filozofsko vprašanje, ki se tu odpira, pa je, ali je fenomenalna ali *noúmenon*? Je torej taka kot Bog, nesmrtna duša ali svobodna volja? Nekaj nedokazljivega, v kar lahko samo verjameš in upaš? Sam mislim, da nam Kant ponuja naravo kot nekaj, v kar naj verjamemo ali vsaj upamo, da se nam iz nje obeta umna izpolnitev zgodovine, da ne bi zašli v obup. Najbrž je prav to ena izmed poant Kantovega spisa, ki je zaradi svoje pomenljivosti seveda zelo daljnosežna.

Druga stvar, ki me vznemirja ob Kantovem spisu, je tale. Kant v njem na oltarju zgodovine žrtvuje posameznika. Posamezniško eksistenco žrtvuje zato, ker ji ne pripisuje možnosti, da bi se odrešila, se pravi, da bi v sebi realizirala vse skrivne možnosti človeškega bitja in s tem njegovo izpopolnitev. Posameznik ne more biti nosilec takšne dovršitve, ampak le celotno občestvo, rod ali vrsta. V tem vidim pomenljiv zametek aktivizma, kot so ga zahtevala eshatološka gibanja 19. in 20. stoletja. Lahko bi se reklo, da je nasprotno zamisel ideji, ki žrtvuje posameznika in ga odpravi v občem, filozofsko formuliral Schopenhauer: odrešitev je mogoča le za posameznika, ne pa za rod in v celoti. Zato zanj pravzaprav tudi ni zgodovine. Ne vem sicer, kako bi na tej ravni lahko interpretirali Nietzschejevo misel, vendar bi njegovo stališče verjetno lahko razumeli

enako. Tudi po Nietzscheju posameznik doseže izpopolnitev, namreč z voljo do moči.

Morali bi premisliti, kako je s tem v krščanstvu. Je nosilec odrešitve tudi v krščanstvu posameznik ali pa je to občestvo s svojo zgodovino? Kako je s tem v evangelijih, patristiki in današnjem krščanskem, zlasti katoliškem nauku?

In še nekaj, na kar sem se spomnil ob branju Kantovega spisa in poslušanju debate in sijajnih referatov. Po Kantu je očitno svoboda tisto, kar je imanentno v človekovi težnji, njegovi naravnosti k dovržitvi lastnih sil. Kot že rečeno, je v ameriški deklaraciji o neodvisnosti med človekovimi pravicami na prvem mestu svoboda. Vendar je svoboda dana človeku od Boga. V tej deklaraciji je rečeno, da je človek svoboden, ker je rojen tako, da mu je Bog že z rojstvom podelil svobodo in s tem pravico do nje ter še druge pravice. Verjetno je to razlog, da večina Američanov veruje v Boga ali vsaj hoče verovati vanj. V francoski deklaraciji o človekovih in državljanskih pravicah iz leta 1789 pa na mesto Boga stopi narava. Rečeno je, da je človek po naravi rojen svoboden, čeprav je, kolikor se spominjam, v eni izmed naslednjih alinej omenjeno najvišje Bitje kot nadomestek krščanskega Boga in izvir človekove svobode. Zdi se mi, da gre za nekakšno nejasnost glede narave in Boga kakor pri Kantu. Tudi v spisu *Ideja k obči zgodovini s kozmopolitskega gledišča* se narava včasih prelevi v Stvarnika ali v Previdnost. To pomeni, da nejasnost v francoski deklaraciji ni povsem naključna, čeprav je jasno vsaj to, da na mesto Boga stopi narava.

V deklaraciji OZN iz leta 1948 pa iz tega konteksta izgineta tako Bog kot narava. Človek je svoboden kar tako, sam iz sebe, brez razloga in temelja. Takšna preformulacija je razumljiva, ker je bila ta deklaracija napisana za države različnih duhovnih, metafizičnih oziroma verskih prepričanj, tudi za države znanstvenega ateizma, za kakršno se je imela Sovjetska zveza, in je bila torej metafizična praznina edina mogoča kompromisna rešitev za potrditev človeške

svobode. Tudi to spada v območje Kantovega razmišljanja o zgodovini.

Koliko pa je mogoče zgodovino še zdaj misliti na ta način, je posebno vprašanje, vredno premisleka. Mislim, da se to vprašanje nanaša na témo današnjega večera, namreč kako naj mislimo naravo v času nihilizma, ki je naravo ravno desakraliziral in s tem izničil. Narava v tem času ni več narava. To bi bilo morda lahko izhodišče za razmišljanje o koncu zgodovine, naj ga mislimo tako ali drugače. V Kantovem smislu je zgodovine najbrž konec, toda v drugačnem miselnem kontekstu je konec zgodovine vendarle mogoče misliti tudi drugače.

ROK SVETLIČ: V diskusiji je bilo izpostavljeno vprašanje, zakaj Kant uporablja izraz »načrt narave«. To je problem tudi za Kantove interprete. Ena izmed razlag pravi, da je Kant z rabo izraza »narava« želel depersonificirati perspektivo, ki jo s sabo nosi raba izraza »Previdnost«. »Previdnost« implicira, da obstaja nekdo, ki je previden in skrbi za uresničevanje smotra v svetu. Toda ravno to direktno nasprotuje Kantovemu sporočilu: nikogar ni, ki bi bil previden, smotrnost je le naš pogled na fenomene. Po drugi strani pa je res, da s tem nastane nova težava. Izraz »narava« namreč najdemo tudi v prvi kritiki, v kateri ima povsem drugačen pomen. V našem primeru gre vsekakor za »subjektiven« smotrnostni pogled, čeprav ne v banalnem pomenu kakor v reku: »Vsake oči imajo svojega malarja.« Gre za pogled, ki je subjektiven, vendar za vse enak, s tem da enakost izhaja iz enakosti ustroja človeške čudi.

Naj odgovorim še gospodu Kocijančiču, ki je postavil vprašanje, koliko je Kant »protikrščanski«. Menim, da je odgovor odvisen od tega, kako bomo ovrednotili tisto, kar se je ustavilo pri filtru prve kritike. Ali je ta izguba za krščanstvo usodna ali pa krščanstvo lahko »preživi« s tistim, kar je Kant skoz šivankino uho spravil nazaj v tretji kritiki?

GORAZD KOCIJANČIČ: Krščanstvo ni eno samo, ampak obstaja mnogo krščanskih tradicij. Znamenite Kantove be-

sede iz predgovora k *Kritiki čistega uma*: »Moral sem uničiti vednost, da sem naredil prostor veri,« so v perspektivi, ki jo odpirajo transformacije pietističnega verovanja 18. stoletja, gotovo absolutno krščanske. Ali je to razumevanje pravo ali ne, pa je seveda stvar nove debate ...

PAVEL FAJDIGA: Hvala lepa. Sklepam torej to debato in vas previdno vabim, da skupaj okusimo dar narave v tekoči obliki (*smeh*).





Izhodiščno vprašanje za razpravljanje ob knjigi
Renéja Girarda

Gledam satana, ki kakor blisk pada z neba:

»Ali je mimetizem satan ali pa satan mimetizem?«

Uvajalca večera
DR. TINE HRIBAR IN PAVLE RAK

10. januar 2008



René Girard
**GLEDAM SATANA,
KI KAKOR BLISK PADA Z NEBA**

Prevedla Vesna Velkovrh Bukilica

KUD
Logos

18

René Girard
Gledam satana, ki kakor blisk pada z neba
Prevedla Vesna Velkovrh Bukilica,
spremno besedo napisal Edvard Kovač
Ljubljana: KUD Logos, 2006

IZBRANA ODLOMKA

Apolonijev čudež je bil v tem, da je epidemijo mimetične tekmovalnosti spremenil v enoumno nasilje, katerega »katarzični« učinek je Efežanom vrnil mir in znova okrepil družbene vezi med njimi. Vse mesto je v kamnanju spoznalo nadnaravno znamenje. Da bi potrdili interpretacijo tega dogodka kot čudež – tj. da bi takšna razlaga postala uradno veljavna –, so ga pripisali posredovanju Herakla, boga, ki je bil najprimernejši za to vlogo, saj je bil že sicer navzoč: njegova soha je stala v gledališču, kjer se je zgodilo kamnanje. Mestne oblasti so, namesto da bi obsodile zločinsko nasilje nad beračem, »čudež« potrdile, Apolonij pa je obveljal za velikega človeka.

Glede na to, da omenjeni bog ni igral prav nikakršne vloge v tej zadevi, se nam zdi ta navezava na uradno poganstvo nekam prisiljena. Pač pa sklicevanje na religioznost ni v svojem bistvu prav nič samovoljno. Sorodnosti med kamnanjem, ki ga je spodbudil Apolonij, in pojavnimi oblikami arhaičnega svetega so resnične.

Veliko je mitov, ki so v svojih pglavitnih potezah sorodni Apolonijevemu čudežu, vendar nasilje praviloma nikjer – niti tam, kjer je mogoče ugotoviti, da je šlo za linčanje – ni opisano s takšnim, že kar modernim realizmom kot pri Filostratu. V slovstvenih besedilih, recimo v Ovidijevih *Metamorfozah*, kar mrgoli fantazijskih prvin, ki zastrejo grozo prizora; nikjer ni *predstavljena*, kot pri Filostratu.

Mite skoraj vedno spočne stanje skrajnega nereda. Ta kaos se najpogosteje ne poskuša izdajati za nekaj »izvirnega«; za njim pogosto zaznamo nekakšno iztirjenje oziroma nedokončanost – v skupnosti, v naravi ali v kozmosu.

Motnja, ki vnese nemir v skupnost, je pogosto nekakšna nedoločna »epidemija«, podobna tisti iz zgodbe o kamna-

nju v Efezu. Lahko pa je tudi izrecno opisano družbeno nelagodje ali konflikt, katerega mimetičnost izdaja opazna vloga, ki jo v mitih igrajo med seboj sprti *dvojčki* oziroma *bratje*. Vendar se konflikt lahko dogaja tudi med tisočerimi drugimi, bolj ali manj bajeslovnimi bitji – pošastmi, zvezdami, gorami ... Nasprotniki so lahko praktično kar koli, trki med njimi pa se dogajajo simetrično, po vzorcu mimetičnih dvojnikov.

Namesto nereda lahko v tovrstnih začetkih mitov srečamo tudi moteno delovanje življenjskih funkcij, ki ga povzroča nekakšen zastoj, ohromljenost. Ta vidik začetka mitov je uvidel tudi Claude Lévi-Strauss, le da ni opazil povezave z nasiljem.

Lahko gre tudi za običajnejše katastrofe: lakoto, poplave, uničujočo sušo ali kako drugo naravno nesrečo. Vedno in povsod pa je začetna situacija nekakšna kriza, ki ogrozi skupnost in njen kulturni istem s popolnim uničenjem.

To krizo skoraj vedno reši nasilje, ki ima, tudi če ni kolektivno, vedno posledice za vso skupnost. Edina pomembna izjema je *dvostransko* nasilje, ko se med seboj spopadeta brata ali dvojčka, zmaga pa eden od njiju. Vedno bomo našli namige na mimetičnost, ki je na začetku, *pred* nasiljem, konfliktna in razdvajajoča, pozneje, *po* nasilju, pa prinese spravo in zedinjenje, in sicer ravno prek nasilja. Vse to postane jasno razvidno šele po doslej predstavljenih analizah, v luči Apolonijevega čudeža, ki pa sam postane jasen šele v luči evangelijev in pojma mimetičnega cikla, kakor smo ga razčlenili v prvih treh poglavjih.

Na vrhuncu krize izbruhne enoumno nasilje. V mnogih mitih, ki se nam zdijo najbolj arhaični, po mojem mnenju pa to tudi res so, se nasilno enoumje pojavi v obliki navala zbežljane množice, ki je sicer bolj nakazan kot opisan v pravem pomenu, je zelo jasno viden, očitno v obredju. Obredi namreč vidno *ponazarjajo* – in zdaj tudi že sumimo, zakaj – enoumno in spravno nasilje žrtvovanjskega mehanizma.

V teh arhaičnih mitih je glavni lik celotna skupnost, pre-

obražena v podivjano množico, ki se čuti ogroženo. Ogrožal naj bi jo posameznik, ponavadi tujec, zato ga spontano umori. To vrsto nasilja bomo našli celo v Grčiji klasičnega obdobja – v srhljivem Dionizovem kultu.

Napadalci planejo na žrtev kot en sam mož. Kolektivna histerija je tolikšna, da se vedejo dobesedno kot zveri. Žrtev naravnost raztrgajo z lastnimi rokami, z nohti, z zobmi, kakor da bi bes ali strah podeseterila njihovo telesno moč. Občasno celo požrejo truplo.

Francoščina nima lastnega izraza za množičen pojav takšnega nenadnega, krčevitega nasilja. Zato nam na jezik pride angleška beseda, pravzaprav amerikanizem: linčanje.

Glede na neštete različice kolektivno izvedenega ali kolektivno domišljenega umora v mitih in biblijskih besedilih in upošteva realizem nekaterih opisov, pa tudi same obrede, se mi zdi, da razlaganje teh prizorov nasilja na zgolj »simbolni« ravni, sklicevaje se na domnevne fantazme (recimo na »fantazmo razkosanega telesa«), narekuje predsodek, sistematično zavračanje realnosti, in ga sam odločno zavračam – nenazadnje tudi zato, ker študij mitologije že stoletja caplja na mestu, ujet v slepi ulici.

Glede na to, da ima linčanje z golimi rokami precej veliko vlogo v arhaičnih mitih, se zdi smiselno poskusiti z najpreprostejšo, najbolj logično domnevo: da je v resnici obstajalo nasilje, enake vrste kot kamnanje v Efezu, le da še bolj spontano in še bolj divjaško. Navsezadnje so mimetični spopadi resnični in se praviloma končajo s kolektivnim nasiljem – čemu potemtaka ne bi smeli domnevati, da je v ozadju večine tovrstnih mitov resnično nasilje?

Če napadalci linčajo žrtev z lastnimi rokami, je to najbrž zato, ker so razoroženi. Če bi imeli orožje, bi ga uporabili; če ga nimajo, je tako najbrž zato, ker se jim ne zdi potrebno. Torej so se zbrali z miroljubnim namenom, morda v dobrodoščico gostu – potem pa so se stvari nenadoma zasukale v nepričakovano smer ... [Str. 77–79]

Zakaj si evangeliji pri opredeljevanju mimetičnega cikla – in njihova opredelitev je najpopolnejša – pomagajo z likom, imenovanim *satan* ali hudič, namesto s kakim neosebним pojmom? Po mojem predvsem zato, ker pravi manipulator tega procesa, subjekt strukture v mimetičnem ciklu, ni človek kot subjekt, ki niti ne opazi krožnega procesa, v katerega je ujet, temveč *mimetičnost* sama. Zunaj mimitičnosti sploh ni pravega subjekta – in prav to navsezadnje pomeni naslov »vladar sveta«, ki ga priznavamo tej ne-bitni, odsotnosti biti, imenovani *satan*.

V satanu ni ničesar božanskega, vendar ga ni mogoče niti omeniti, ne da bi hkrati namignili na nekaj bistvenega, kar sem na kratko omenil že v poglavju o njem in kar je na tem mestu zelo pomembno: namreč genezo arhaičnih in poganskih božanstev.

Čeprav je satanova transcendenca lažna, na religiozni ravni popolnoma neresnična, ima na posvetni ravni nesporin in strašljivo močan učinek. Satan je subjekt, odsoten iz struktur nereda in reda, ki izhajajo iz konfliktnih medčloveških odnosov in ki slednje navsezadnje urejajo, pa tudi razkrajajo. Satan je mimitičnost v pojavnih oblikah svoje najskrivnejše zmožnosti: spočnenjanja lažnih božanstev, v osrčju katerih je vzkliko krščanstvo. Ko evangeliji govorijo o mimitičnem ciklu kot o satanu, lahko o verstvih, ki jih krščanstvo šteje za zmotna, lažniva ali zaslepljena, izrazijo ali nakažejo marsikaj, česar v jeziku pohujšanja ni mogoče izreči.

Ljudje si ne izmišljajo svojih bogov – svoje žrtve spremenijo v bogove. Te resnice raziskovalci ne sprevidijo zato, ker ne želijo dojeti, da v ozadju tekstov, ki opisujejo nasilna dejanja, tiči resnično nasilje. Zavračanje realnosti je v naši družbi dogma številka ena. Je podaljšanje in ovekovečenje izvornega mitskega slepila. [Str. 84–85]

POGOVOR

VID SNOJ: Lepo pozdravljeni na prvem letošnjem pogovornem večeru Philologos! Prevzemam vlogo voditelja današnjega večera, ker je siceršnji voditelj Pavel Fajdiga v tujini. Naj uvodoma predstavim Renéja Girarda, avtorja knjige, o kateri bomo govorili, in v nekaj potezah orišem njegovo misel.

Girard se je rodil leta 1923 v Avignonu. Po študiju v Parizu je kmalu po drugi svetovni vojni odšel v ZDA. Tam je doktoriral in do konca svoje akademske kariere poučeval na vrsti uglednih univerz, med drugim na univerzah Duke, John Hopkins in Stanford. Sprva je preučeval francosko literaturo ter predaval in pisal o njej, pozneje pa je prešel na področje antropologije. Kljub temu je ohranil stik s tekstom in svojo antropologijo razvijal ob branju teksta.

O Girardu lahko rečemo, da je človek ene same, zato pa temeljne intelektualne intuicije. Iz te intuicije je črpal že na začetku, ko se je ukvarjal še z literaturo, in jo potem izostraval skoz ves opus. Gre za uvid v mimetičnost vsega človeškega ravnanja oziroma, še prej, za uvid v mimetičnost človeške želje.

Girard se je z mimetično naravo želje začel ukvarjati že v svoji prvi knjigi *Mensonge romantique et vérité romanesque* (*Romantična laž in romaneskna resnica*) iz leta 1961. Njegova teza, ki se v poglavitnem pravzaprav ni spreminjala, je, da je človek bitje želje. Ta genitiv, »bitje želje«, označuje gospostvo želje nad človekom, to, da je na poseben način v njeni posesti. Želja človeku prvotno ni nič lastnega, ampak jo dobi šele od drugega, svojega bližnjega. Zmeraj si začne – po Girardu je tako od pradavnine – želeti nekaj, kar ima nekdo drug in naj bi bilo hkrati tudi predmet želje drugega. Predmet želje sam sploh ni pomemben. K nekemu predmetu, kar koli že

to je, človekovo željo usmeri želja drugega: človek si ga želi zato, ker si ga želi drugi. To je, zelo na kratko in preprosto povedano, temeljna struktura mimetične želje, ki jo Girard razgrinja v svoji prvi knjigi ob romanih Stendhala, Flauberta, Prousta, pa tudi Dostojevskega. O njej spet govori na začetku knjige *Gledam satana, ki kakor blisk pada iz neba*, ki je izšla kar trideset let pozneje, leta 1999, in o kateri bomo govorili nocoj.

Z mimetično željo je, nadalje, povezan žrtvovanjski mehanizem. Tega je Girard prvič vzel pod drobnogled v knjigi *Le violence et le sacré (Nasilje in sveto)* iz leta 1972 (in potem spet v knjigi, ki bo predmet nocojšnjega pogovora, v njenem prvem in drugem delu). V kakšni zvezi sta mimetična želja in žrtvovanjski mehanizem? Brž ko se v človeku zbudi želja, zbudi pa jo seveda želja drugega, drugi postane zanj ovira, ko skuša doseči predmet svoje želje. Želje ljudi razvnamajo druga drugo, med njimi sprožajo tekmovalnost in mednje postavljajo vrsto spotik, dokler vse to ne eskalira tako daleč, da nastopi mimetična kriza. V tej krizi pa spet ni pomemben predmet človeške želje. Mimetična kriza je stanje, v katerem ljudje ravno prenehajo posnemati drug drugega v prizadevanju, da bi dosegli predmet svoje želje. Posnemati začnejo nasprotovanje samo. Vsakdo začne posnemati oziroma zrcaliti nasprotovanje nekoga drugega, vsi postanejo drug drugemu mimetični dvojniki in tako nastane situacija prvobitnega družbenega antagonizma. Ta situacija se razreši šele s sprožitvijo žrtvovanjskega mehanizma, v katerem se nakopičeno nasilje, ki grozi, da se bo razdivjalo po človeški skupnosti in raztrgalo njene vezi, usmeri v enega samega človeka, eno samo žrtev, enega samega grešnega kozla. Tedaj se zgodi skupinski oziroma množični umor, s katerim se nasilje unese. Umor ljudem prinese pomiritev, pri tem pa gre po Girardu za dvojni prenos: nasilna množica najprej prenese vzrok za svoje lastno nasilje v arbitrarno izbrano žrtev, potem ko to žrtev umori, kar ustavi njeno nasilje, pa vanjo prenese še vzrok za pomiritev nasilja. S tem da v žrtev

projicira vzrok za spravo, jo naknadno sakralizira oziroma divinizira.

Ker je proces, ki teče od mimetične želje prek žrtvovanjskega mehanizma h končni spravi, treba nenehno obnavljati, ga Girard imenuje tudi mimetični cikel. Prepozna ga pri arhaičnih ljudstvih širom po svetu: umor arbitrarno izbrane žrtve je po njegovem utemeljitveno dejanje arhaičnih religij, ki ga ponavlja religijski ritual in o katerem pripoveduje mit, hkrati pa se v njem utemljujejo tudi vse ustanove človeške kulture. To je temeljna ugotovitev knjige *Nasilje in sveto*, s katero Girard odločno preide na področje antropologije.

Z vsem tem je povezana še tretja velika téma, ki jo je Girard začel obdelovati v knjigi *Des choses cachées depuis la fondation du monde (Stvari, skrite od utemeljitve sveta)* iz leta 1978. To je razkrivanje mimetičnega cikla, razkrivanje njegove resnice. V omenjeni knjigi Girard prvič spregovori o judovstvu in predvsem o krščanstvu, o evangelijih kot tistih tekstih, ki navsezadnje razgalijo laž, katero je vse dotlej širil mit, laž o žrtvi, češ da je kriva – in tudi to spet razvija v naši nocojšnji knjigi, v njenem tretjem in zadnjem delu, s tem da pri vnovičnem preigravanju téme dobi izredno pomembno vlogo satan. Zato najbrž ni naključje, da vodilno vprašanje današnjega večera postavlja mimetični cikel v zvezo s satanom.

Ob tem vprašanju bosta nocojšnji pogovor skušala zaginati Tine Hribar in Pavle Rak. Profesor Hribar se je pri nas gotovo najtemeljiteje ukvarjal z Girardom: leta 1998 je o njem za revijo *Phainomena* pripravil obsežen blok, v katerega je sam prispeval dva obširna in temeljita teksta (če se ne motim, je o Girardu na Slovenskem sicer prvi pisal Dušan Pirjevec v šestdesetih letih prejšnjega stoletja, ko se je v interpretaciji Stendhalovega romana *Rdeče in črno* navezal na takrat ravno svežo Girardovo teorijo mimetične želje). Drugi nocojšnji uvodničar pa je Pavle Rak, stari znanec pogovornih večerov *Philologos*. Predajam jima besedo.

PAVLE RAK: Avtor, o katerem bomo govorili, je v marsičem izjema med znanimi francoskimi misleci druge polovice

20. stoletja. Cela plejada jih je, filozofov, sociologov, antropologov, psihoanalitikov in zgodovinarjev, ki so zasloveli po svetu in še zdaj določajo vzdušje sodobne humanistike. Zvečine se vključujejo v strukturalistično ali poststrukturalistično smer mišljenja – in Girard je že v tem izjema. Po svoji metodi je neprimerno bolj »klasičen«. Še večja izjema pa je njegov slog, njegov jezik. Ta je jasen, preprost, skoraj pogovorno enostaven. Podobno velja za – seveda s slogom povezano – vsebino Girardovega pisanja: to je spet izjemno preprosta, ponavljajoča se teza o mimetičnosti medčloveških odnosov, o mimetičnem nasilju kot temelju vseh človeških ustanov.

Najprej nekaj besed o slogu. Teza o mimetičnosti človeške narave v njem dobi svojo potrditev. Ko govorimo o preprostem tekstu, nas vleče, da bi tudi sami govorili preprosto, in ko govorimo o zapleteno napisanem tekstu, se nam včasih zapleta – če že ne misel, pa vsaj skladnja. O tem sem na naših srečanjih že govoril, na primer ob Baudrillardu. Slog velikih sodobnih francoskih mislecev je fascinanten, včasih je na meji poezije, včasih pa v zabrisovanju konkretne pomen-skosti teksta ubira tudi druga pota: približuje se šamanstvu, pitijskemu vedeževanju. Nejasnost je lahko v funkciji poetičnosti, neizrekljivosti samega predmeta mišljenja, apofatičnosti misli, vendar je lahko tudi sama sebi cilj, kadar hermetičen jezik deluje kot prepoznavna blagovna znamka. Tedaj je pomembno, da je kot tak prepoznaven, unikaten, izjemen, in ne, da sploh kaj priobčuje. Girard očitno ne spada med mislece, ki jim ni pomembno, *kaj* govorijo, ampak le, *kako* kaj povedo. V vsakem stavku se pojavlja kristalno jasna vsebina. Vsebina, ki nima potrebe, da bi se skrivala, zamegljevala, relativizirala. Nasprotno, njen cilj je *biti čim jasnejša*.

Girard v najnovejši knjigi *Achever Clausewitz* iz leta 2007 piše o tem, da se je na začetku sramoval prevelike preprostosti in konkretnosti svojih tekstov – seveda v primerjavi z estetizirano kompliciranostjo strukturalističnih in post-

strukturalističnih –, da pa je hitro dojel, da tako mora biti, saj je tudi njegova resnica konkretna in preprosta. Tako preprosta, da se lahko izrazi v navadnem, neliterariziranem, nepoetiziranem, nezapletenem pogovoru. Da ne potrebuje nikakršnega tehničnega ali ezoteričnega jezika niti sloga, nerazumljivega neposvečenim. Ni čudno, da je nekaj njegovih knjig tudi zares le zapisan pogovor in da druge dajejo vtis, kot da bi bile najprej ustno diktirane in potem prepisane s traku. Seveda to še ne pomeni, da gre za slabo napisane knjige. Mimogrede, Girard je član francoske Akademije, ustanove, ki skrbi predvsem za ubranost, čistost in razvoj francoskega jezika ...

Katere so Girardove konkretne, preproste resnice? Knjiga, o kateri nocoj govorimo, jih zelo nazorno povzema v prvih dveh delih, ko govori o ciklu mimetičnega nasilja in utemeljitvenem umoru. Gre za teze, ki jih je Girard ob konkretnem mitološkem, antropološkem, literarnem ali bibličnem gradivu razvijal v prejšnjih delih. V njih na stotine primerov ilustrira vedno isto pot človeških ustanov. Tu se težko izognem še enemu in kar se da splošnemu povzetku. Ne zdi se mi verjetno, da ste vsi prebrali vso knjigo, in čeprav je že Vid povzel temeljne Girardove ideje, bo ponovljena obnova olajšala njihovo razumevanje.

Girard specifično človeškost želje (za razliko od njene živalskosti) vidi v mimetičnosti: en človek posnema drugega, ki želi. Želi objekt njegove želje. S tem drugi želeči zanj postane model, vendar model, ki je hkrati zapreka. Tako neizogibno nastane konflikt. Ko pa je v družbi mnogo takšnih mimetičnih želja, konflikti nastajajo vsepovsod – in se stopnjujejo. S tem stopnjevanjem družba postaja čedalje bolj ogrožena. Gre za sam njen obstoj. Mimetičnost (v Girardovih knjigah identificirana s satanom) poskrbi za nered, zdraho, vzpostavitev satanovega kraljestva na zemlji. Toda ko to kraljestvo obvisi nad prepadom, ko je že videti, da bo od znotraj uničilo samo sebe, mimetičnost (tj. satan) poskrbi za ponovno vzpostavitev reda, za »izgon satana«. Silnice

mimetičnega konflikta se v kritičnem trenutku preusmerijo k eni sami žrtvi, h »kozlu, ki prinaša odpuščanje«. Ljudje se ne sovražijo več vseprek, ne sovražijo več vsi vseh, ampak vsi skupaj, nenadoma zedinjeni, zasovražijo isto žrtev, ki postane »kriva« brez krivde. In potem takega »krivca« ubijejo. To je utemeljitvena, pravna žrtev vsake človeške družbe in kulture. Potem ljudje tej žrtvi postanejo hvaležni, tako da jo sakralizirajo, deificirajo.

V temelju vsake družbe je torej kolektivni umor, ki jo je rešil propada, in ta umor se ponavlja v obredju, ki obnavlja enotnost družbe. Vse to pa formulira in vzdržuje mitologija. Temeljni pogoj takega vzdrževanja družbenega miru je, da se ne izve resnica o nedolžnosti umorjene žrtve, da »kozol, ki prinaša odpuščanje«, za vedno ostane »grešni kozol«. V mraku mora ostati tudi prehod k sakralizaciji.

Tretji del Girardove knjige govori o ukinjanju zločinskega utemeljevanja človeške družbe. Kristus je bil po njegovem umorjen kot žrtev mimetičnega nasilja, vendar je že od začetka jasno, da ni bil kriv. Vstane od mrtvih, pa ne kot sakralizirana žrtev, ki »posveti« svoje lastne morilce, ampak kot odrešenik človeštva, ki ne dopušča več utemeljitvenega umora nedolžne žrtve. Ko se razkrije resnica kolektivnega mimetičnega umora, mehanizem ne deluje več, nasilje ne povzroča sprave, ampak le še generira nadaljnje, tokrat »prazno«, neučinkovito nasilje ... To nesmiselno nasilje se bo po Girardu končalo, če bo človeštvo zamenjalo »grešni«, krvavi, zločinski satanov mimetizem z nenasilnim mimetizmom, ki ga kot zgled ponuja Kristus (ki tudi sam le »posnema Očeta«). Girard je bil vsaj do nedavnega prepričan, da je že judovska Biblija, še bolj – oziroma bolj odkrito in jasno – pa krščanstvo, s tem, da je razgalila resnico, odprla pot popolnoma drugačnemu utemeljevanju človeške družbe. To naj bi se sicer dogajalo počasi, vendar naj bi se na nazadnje le uresničilo. A o tem nekoliko pozneje.

Zavedam se, da tako obnovljene Girardove teze zvenijo nekoliko abstraktno. Girard sam jih razvija ob konkretnem

gradivu in največkrat zelo prepričljivo. Le tako je seveda tudi lahko zaslovel kot resen avtor. Današnja antropologija ne more mimo njega, pa tudi ne nekateri segmenti filozofije in obče družbene teorije, da ne omenjam literarne vede, ki je bila njegova primarna disciplina; napisal je na primer zelo tehtno knjigo o Shakespearu, mimo katere ne moremo, če pišemo o njem. No, tu ne bom obnavljal Girardovih aplikacij njegove lastne teorije (ali njenih ilustracij), ampak bi rad podal nekaj primerov, ki so nam blizu in ob katerih njegove teze precej dobro funkcionirajo kot metoda opisa in pojasnitve. Vzel jih bom iz politike in ideologije, ki tudi Girardu nista povsem tuji. Precej je namreč pisal o nemško-francoskem mimetičnem konfliktu, pa tudi o mimetizmu, ki določa ravnanje in samorazlago Busheve Amerike ter Bin Ladnove Al Kaide oziroma fundamentalističnega islamizma (z vpogledom v mimetični konflikt križarskega krščanstva in tedanjega islama).

Prva ilustracija Girardovih tez naj bodo konflikti v nekdanji Jugoslaviji. V njej je ves čas tlelo več konfliktov, med katerimi sta bila usodna dva: srbsko-hrvaški in srbsko-albanski. Tu se ne bom spuščal v njihovo zgodovino. Dovolj je, če ugotovimo, da je ta stara več sto let in da se v njej najdejo ekscesi na obeh straneh. Sprti strani druga drugo posnemata, imata enako mimetično željo, druga drugi sta »model-zapreka«. Vsaka je zase »sveto« prepričana, da je pravica na njeni strani, krivda pa na drugi. Vsaka zase misli, da je žrtev, o drugi strani pa, da je zločinska. Girard v knjigi *Gledam satana* pravi (str. 185):

Žrtve so sicer splošna kategorija, najmikavnejše pa so vendarle tiste, na račun katerih lahko obsojamo svoje sosede. Ti ne ostanejo dolžni; in pri tem seveda tudi sami mislijo predvsem na žrtve, za katere smo po njihovem mnenju krivi mi.

Nismo vsi deležni izkušnje svetega Petra in svetega Pavla, ki sta spoznala, da sta tudi sama kriva preganjanja, in sta s trkanjem po prsih razglašala svojo krivdo, ne pa tuje. Nas

opominjajo na našo dolžnost bližnji, mi pa jim to uslugo vračamo.

Poglejte, natanko to se dogaja med Srbi in Hrvati, med Albanci in Srbi. Srbi govorijo o ustaših in Jasenovcu, Hrvati o Miloševiću in Vukovarju. Sprave ni. Kot da bi vsi čakali priložnost za naslednji krvav konflikt. Albanci govorijo o pobojih in poskusih izgona celotnega prebivalstva pod Miloševićem, vendar tudi pod Titom, Rankovićem, Karađorđevići ... Srbi pa govorijo o nasilnem priseljevanju Albancev in izseljevanju Srbov pod Turki, vendar tudi pod Titom in zdaj pod nadzorom mednarodnih sil. Sprave ni, novo prelivanje krvi se lahko začne že jutri. Ob vsem tem pa je »sveta« vojna proti sataniziranemu mimetičnemu dvojčku obema – tako pred kratkim Miloševiću kot zdaj Koštunici – le sredstvo, da se zedini narod, da se pomirijo notranja nasprotja in se ohrani satanska oblast. Tuđman tu ni bil izjema – tako »Tuđman« kakor tudi »Milošević« sta le obče ime za politiko, ki temelji na nacionalnih mitih o večnem sovražniku in krivcu.

Druge ilustracija: klerikalci in »liberalci« v Sloveniji, današnje vprašanje sprave ter vojnih in povojnih zločinov. Spet imamo opraviti z mimetičnima dvojčkoma, ki sta prepričana o absolutni krivdi druge strani. Ena stran ves čas od druge zahteva kesanje (priznanje zločina in s tem moralne ničvrednosti, ki naj bi pripeljala do diskvalifikacije pokesanega kot možnega predstavnika naroda, z drugimi besedami, do popolnega poraza, do abdikacije, do prepustitve oblasti za vse večne čase). Vendar se sami ne kesajo, ne eni ne drugi, vsaj ne do konca in ne iskreno. Sprave ni. Saj vem, bili so poskusi sprave, toda mlačni, neradikalni, s figo v žepu. Kako bi sicer, že po delnem priznanju krivde za povojne poboje, odkrivali vedno nova množična grobišča, o katerih je odgovorna stran do odkritja skrbno molčala, ker je mislila, da bodo ostala skrita? In kako to, da za poboje še nikomur ni bilo sojeno, niti simbolično ne? To se nanaša na eno stran, »liberalno«-komunistično. Vendar velja tudi narobe: kako je mogoče, da tisti, ki se identificirajo z domobranskim giba-

njem, in predvsem katoliška Cerkev niso zmožni priznati in obsoditi nedvomnih zločinov, ki so se zgodili med vojno? Da se zanje očitno ne kesajo? Kako da si prizadevajo za popolno rehabilitacijo svojega medvojnega sodelovanja z okupatorji, fašisti in nacisti, ki se je neizogibno končalo tudi v zločinih? Kako, če ne gre za mimetične zločinske dvojčke? Za konflikt, ki traja že dolgo in se bo po vsej verjetnosti še nadaljeval? Za konflikt, ki se začasno umiri, ko se silnice medsebojnega sovraštva obrnejo proti skupnemu nasprotniku (v nekem trenutku so to bili Miloševići Srbi, ki pa bi bili nedolžna žrtev, če se ne bi sami hkrati – in silovito – oklepali identičnega mehanizma viktimizacije)? Ne vem, ali je jasno, da je zame tu popolnoma ob strani ostalo vprašanje, kdo in v katerem trenutku je bil »večji« krivec. Govorim le o mehanizmu, ki določa obe strani, pa naj se še tako sklicujeta na socialno pravičnost ali na Kristusa. V uporabi mehanizma posnemata druga drugo. Mimetična dvojčka sta.

Tretja ilustracija: malo epsko-lirske poezije, ki jo bom predstavil kronološko (občutljivejši naj si prosim zatisnejo ušesa). Dr. Marko Natlačen je takole (mimetično) reagiral na razglasitev prve svetovne vojne (pesem je bila objavljena v Slovincu): »S kanoni vas pozdravimo, vi Srbi, / dom hladan vam postavimo ob vrbi ... « Če je verjeti Srbom, ki so to pesem množično uporabljali za upravičenje svojega sovraštva do nastajajoče Republike Slovenije, je Korošec Natlačnove verze poenostavil v »Srbe na vrbe«, kar je potem postalo slogan za Budaka in ustaše. Tole pa je izvirna hrvaška »ganga«: *Mi Hrvati ne pijemo vina / nego krvi od mlada Srbina ...* In potem partizanska koračnica: *Druže Tito, aj druže Tito, mirisavo cveče, / pobičemo, poklaćemo, ko sa nama neće ...* In še srbska: *Slobodane, aj Slobodane, pošalji salate, / biće mesa, aj biće mesa, klaćemo Hrvate ...* *No comment.*

V premnogih primerih, ki jih navaja Girard ali jih odkrijemo sami, njegova teorija drži. Pa vendar se včasih zdi, da je svet drugačen, manj preprost, kot ga prikazuje. Da v njem delujejo tudi druge sile, ne le dva tipa mimetizma, izmed

katerih prevladuje »grešni«, satanski. Zgodi se, da njegove teze izzvenijo preveč preprosto, poenostavljajoče, mehansko racionalizirajoče. Včasih se Girard te nevarnosti (vsaj malce) zaveda tudi sam. Vendar stori zelo malo, da bi jo odpravil.

Stvari, skrite od utemeljitve sveta je naslov, ki že sam po sebi veliko pove. Ni nam namreč bilo skrito nekaj, kar ne bi bilo usodno, na primer obstoj kake oddaljene zvezde, za katero smo končno izvedeli, vendar se je s tem v našem življenju bore malo spremenilo. Po Girardu nam je bil prikrit osrednji mehanizem človeške kulture. In ker zdaj zanj vemo, ne moremo več živeti, kot smo živeli doslej. Celotna zgodovina se deli na povsem različna dela: tistega pred tem odkritjem in tistega po njem. Ta Girardov kognitivni optimizem formalno spominja na Sokratovo tezo, da je krepost védenje. Da namreč tisti, ki ve, kaj je dobro, ne more storiti zla. Da je vse zlo v nevednosti. Toda Sokratova teza ni mišljena tako kot Girardova. Platon ni mislil, da je popolnoma in nedvoumno pojasnil bistvo sveta in da bo odslej med ljudmi vse drugače. Še kako dobro se je zavedal transcendentne razsežnosti tega, o čemer je govoril.

Pri Girardu pa mimetizem ni le vsesplošen, ampak ga sam še reducira na posnemanje želje po imetju. Na široko kritizira Hegla, ki je mimetično rivalstvo motiviral z željo po afirmaciji (to v dialektiki sužnja in gospodarja pomeni, da suženj in gospodar drug drugega ne smeta uničiti, saj se potrebujeta; če bi bil uničen eden, bi drugi ostal nepriзнan). Girardovo poenostavljanje je tipično za poskus z eno samo osrednjo tezo in dvema, tremi pomožnimi pojasniti *prav vse*. Kakor da ne bi bilo dovolj, če smo z njo pojasnili *mnogo!* Ko pišemo s takšnimi ambicijami, je vsak detajl v nekem trenutku lahko nekritično absolutiziran, v drugem pa postane svoje nasprotje. Ko Girard pojasnjuje, kako je Apolonij iz Tiane sprožil mimetično krizo, ki se je končala z umorom marginalca, slabotneža, neznanega berača, trdi, da je pomembna prav izbira žrtve, ki se ne more upirati, ki nima nobene podpore med ljudmi in ne more biti vzrok

konfliktov med njimi, temveč jih zlahka zedini proti sebi. Ko pa piše o Ojdipu in drugih primerih ostrakizma, kot tipično mimetično krizo interpretira ravno izgon močnega človeka, ne pa slabotnega marginalca.

Toda to so res malenkosti, kakor med malenkosti spada tudi Girardova krivičnost do drugih kultur razen judovsko-krščanske. Girard namreč sistematično zanika vsako navzočnost zavesti o zločinskosti nasilja, o nedolžnosti žrtve zunaj bibličnega duhovnega kroga. Vse drugo so zanj miti, ki skrivajo zločinskost in jo s skrivanjem ponavljajo. Vendar vemo, da obstajajo kulture, katerih temeljni princip je nenasilje. Da je v grški literaturi, če vzamemo samo Sofokla in Aristofana, vzpostavljena kritična distanca do junaka, da se veliko razmišlja o nedolžnosti in da je celotna »moška civilizacija« prikazana kot nesmiselno agresivna. Toda to so res detajli, ki ne zmanjšujejo pertinentnosti Girardove teorije tam, kjer pač deluje. Dovolil si bom malo cinizma in rekel, da Girard s tem le potrjuje svojo teorijo: s stališča verujočega kristjana ugotavlja, da so dobri le kristjani, vsi drugi pa so zapisani mimetičnemu nasilju.

Girard tudi sam trči ob meje svojega modela in je prisiljen reinterpreterirati nekatere sklepe ter spremeniti ambicije celotnega projekta. V njegovi zadnji knjigi *Achever Clausewitz* je zelo malo prejšnjega racionalizirajočega optimizma, »zaupanja v to, da splošno razširjeno védenje o nasilju lahko zadostuje« (str. 95). Ta optimizem zamenja popolnoma apokaliptično vzdušje. Zato v tej knjigi beremo, da je človeštvu sicer bila ponujena možnost osvoboditi se mehanizma mimetične tekmovalnosti in zločinskosti, ki je povezana z njo, da pa je človeštvo hote ostalo slepo in se raje oklenilo svoje »nevednosti« glede nasilja. Girard ugotavlja, da razodeta resnica od začetka vključuje tudi možnost biti zavržena. O tem jasno govorijo apokaliptični, eshatološki spisi, in čas je že, da si priznamo, da se najbolj črna predvidevanja uresničujejo. V tem oziru je zgodovinsko krščanstvo »neuspelo« (str. 99).

Prvi del zgodbe velja še naprej: mimetična želja, kakršna vlada od začetka, pripelje do mimetičnega konflikta. Toda konflikta ni več mogoče razrešiti z ubojem grešnega kozla, saj je ta mehanizem razstavljen. Satan je v zadnji analizi postal nemočen, vendar je še vedno zmožen povzročiti neznan-sko razdejanje. Ljudje se – kljub neučinkovitosti nasilja kot mehanizma za vzdrževanje relativnega družbenega miru – še vedno oklepajo mimetične tekmovalnosti in nasilje se le še stopnjuje. Ker se ne morejo več združiti proti eni sami žrtvi, se bo nasilje večalo in širilo vse do končnega samouničenja vseh. To se nam dogaja danes, pravi Girard. Seveda ne poznamo dneva in ure, vendar so vsi elementi uničenja že navzoči in delujejo v zgodovini.

Clausewitz je bil teoretik vojne, ki je izrekel nekatere temeljne zakone vojskovanja; Girard jih namerava le dopolniti in dokončati z gledišča mimetične teorije v dobi apokalipse. Ena izmed Clausewitzevih formul je, da je vojna dvoboj – seveda dvoboj mimetičnih dvojčkov, kot pojasnjuje Girard. Cilj dvoboja pa je uničenje nasprotnika. Prejšnje vojne naj bi bile bolj mehke, mile, relativne, zdaj pa gre za uničenje in samo za uničenje. Od napoleonskih vojn naprej ugotavljamo tendenco, ki jo Girard imenuje »poseganje po skrajnih sredstvih« in ki vsaj znatno omejuje – če že ne popolnoma odpravlja – možnost drugih načinov urejanja konflikta. Mimetični dvojčki se ne morejo več zateči k pogajanjem, morajo se uničiti. O tem je Clausewitz pisal tedaj, ko je razpravljal o vojni, Girard pa, ko govori o končni usodi človeštva. Ker ni več učinkovitih mehanizmov urejanja notranjih konfliktov, je »poseganje po skrajnih sredstvih« postalo obči model vedénja v politiki, gospodarstvu, športu, množični kulturi, skratka, vsepovsod. Vse vrednote so prevedene na količinsko raven, kjer jih krona absolutna premoč, in sicer ne glede na to, kako je dosežena. Najučinkoviteje je uničiti tekmeča. In če sta tekmeča Bush in Bin Laden in si Al Kaida priskrbi učinkovito orožje za množično uničenje (kar je vprašanje dneva), smo pač na koncu naše civilizacije. Najbolje bo, da

rekviem odigramo že zdaj. Pozneje morda ne bo ne izvajalcev ne poslušalcev.

Za konec še eno, čeprav obstransko vprašanje: kakšen je odnos Girardovih idej do krščanskega izročila? Vprašanje je toliko bolj upravičeno, ker Girard sam nastopa kot »apologet«, vendar po drugi strani ugotavlja »poraz zgodovinskega krščanstva«. Tretji del knjige *Gledam satana* je posvečen »zmagoslavju Križa«, konec *Clausewitza* pa vlogi papeža v dogodkih zadnjih dni človeštva. Kakšno pojmovanje krščanstva torej srečamo pri Girardu?

Vprašanje lahko razčlenimo. Ali je teorija mimetičnega nasilja za Girarda del krščanstva ali pa je krščanstvo del te teorije? Koliko Girard prisega na nauk Cerkve? In koliko ga reinterpreterira?

Videli smo že, da judovsko-krščansko izročilo razglša kot ključno za odpravev mehanizma grešnega kozla. Ko piše o »stvareh, skritih od utemeljitve sveta«, ravno krščanstvu podeli vlogo katalizatorja pri ozaveščanju človeštva tako na začetku (glede primarnega, negativnega mimetizma) kakor tudi v apokaliptičnih časih (glede pozitivnega posnemanja Kristusa, ki sam posnema Očeta). Vendar Girard posnemanje Boga vedno opisuje strogo v kontekstu teorije mimetizma. Ali to pomeni, da se v tem kontekstu vse začne in konča? Da drugega konteksta ni? Ali pa le to, da Girarda druge plati krščanstva v danem trenutku ne zanimajo? Izrecnih izjav, ki bi to pojasnile, ni. Znotraj mimetične teorije sta Bog in satan metafori, prvi za razodetje, drugi za prikrivanje resnice o nasilju. To še posebno in eksplicitno velja za satana, zato je ta beseda v knjigi *Gledam satana* vedno zapisana z malo črko. Satan »obstaja predvsem kot subjekt struktur mimetičnega nasilja« (str. 216), kot antropološki termin: je del »naravne, racionalne interpretacije dejstev in podatkov, ki so nekoč veljale za izraz nadnaravnega« (str. 215). Torej nekoč, zdaj pa ne več. Kar pomeni, da satan sicer obstaja (čeprav njegov obstoj, kot to razume Girard, sodobni teologi zanikajo – *sic!* –, medtem ko naj bi ga on sam reafirmiral). Toda obstaja le

kot metafora. Če je podobno tudi v primeru Božjega obstoja (tedaj tudi Bog ne bi bil nadnaraven, ampak le metafora za dokončno rešitev mimetičnega problema), lahko ugotovimo, da je krščanstvo pri Girardu podrejeno bolj univerzalno veljavni, mimetični teoriji.

V to smer gre tudi Girardova antropologija, se pravi osrednji element njegove teorije. Človek je zanj mimetično bitje, za razliko od živali. In pika. Vprašanje je le, koga bo posnemal. Širše, splošnejše opredelitve človeka – kake drugačne krščanske antropologije – Girard sploh ne obravnava. Spet je posnemanje začetek in konec vsega. Človek je mimetično bitje tako v dobrem kot slabem pomenu (od začetka celo dosti bolj v slabem kot v dobrem), ne pa »Božja podoba«. Seveda lahko tudi bogopodobnost interpretiramo na način mimetične teorije, vendar je vsebina opredelitve človeka kot Božje podobe popolnoma drugačna. In po Girardu bi se človeštvo že zdavnaj samouničilo, če ga z mehanizmom mimetične krize ne bi reševal prav satan. Ne Bog, pa tudi ne »podoba«, ki po krščanskem nauku obstaja v slehernem človeku. Ne morem se znebiti vtisa, da Girard s tem dela krivico prenekateremu človeku in da samega krščanstva ne upošteva v celoti, ampak *à la carte*. Zato se tudi tedaj, ko omenja ljubezen, pri omembi kratko malo ustavi in z njo ne naredi ničesar. Ne ve, kaj bi z ljubeznijo sploh naredil. Ljubezen namreč lahko posnemamo, vendar ljubezen sama ni posnemanje. Za Girarda pa je posnemanje ključ za vse. Ta ključ zanj ni ljubezen (z vso presežnostjo, ki ji je lastna). Ne, za Girarda ni presežnosti, ni mnogoterosti, ni ugank. Vse je preprosto. Dve vrsti mimetizma in izbira med njima. Seveda, to je že mnogo, ogromno, vendar premalo, ko gre za to, da bi v tako vizijo povzeli krščanstvo. Če nič drugega, se takemu poskusu upira personalistična stran krščanstva. Pri Girardu gre za modele, ki urejajo ravnanje celotnega človeštva, v krščanstvu pa za osebe, ki so – vsaka zase – neponovljive.

Zavedam se, da je to, kar sem pravkar povedal, prav tako poenostavljajoče. Pri Girardu najdemo tudi nastavke za kaj

drugega, vendar niso izpeljani do konca. Primerov je nešteto. Toda čas je, da se ustavim. Moj namen ni bil popisati in analizirati vseh Girardovih omemb krščanstva. Upam, da mi je uspelo sprožiti pogovor. In vesel bom, če mi boste dokazali, da sem v presoji Girarda krivičen, saj zelo cenim njegovo delo.

TINE HRIBAR: S tem, kar je povedal kolega Rak, se v temelju strinjam, zlasti s prvim delom. Glede satana – k temu se bom še vrnil –: menim, da je za Girarda veliko več kot metafora. Skušal bom pokazati, v katerem pomenu, in tudi odgovoriti na to, zakaj je Girard postal modna figura šele v tem tisočletju, se pravi od leta 2000 naprej. Kot smo že slišali, je bil rojen leta 1923, kar pomeni, da bo letos star petinosemdeset let. To se mu pri zadnjih knjigah tudi že malo pozna: ima fiksirane strukture razmišljanja.

Če čisto na kratko, da ne bom ponavljal tega, kar smo slišali od kolega, povzamem razvoj njegove misli: prvo knjigo je izdal leta 1961, potem deset let nič, nato v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja dve knjigi, v osemdesetih štiri, v devetdesetih tudi štiri, v tem stoletju oziroma tisočletju pa, kot rečeno, največ, doslej že sedem.

Prva knjiga je bila zanimiva tudi za Dušana Pirjevca, ker postavlja popolnoma novo koncepcijo Don Kihota, ki jo je potem pri nas na specifičen način razvil prav Pirjavec. Dotlej smo Don Kihota imeli za idealistično figuro, ki se bori za svoje ideale; s tega gledišča je bil zato vzor vseh romantičkov, pa tudi revolucionarjev. Girard pa je prvi pokazal – in pri nas za njim Pirjavec –, da Don Kihot deluje, ko postane vitez, v imenu neke ideje, Ideje zlatega veka, ki naj se uredni in postane svetla prihodnost, in da je pripravljen, kar je ključno, v imenu te Ideje narediti vse. Zato ne deluje samo samomorilno, ampak tudi morilsko. Kot vemo, se nekajkrat vrne domov na smrt bolan. In ker je pripravljen ubijati, je samomorilski in smrtonosen hkrati. Čisto po naključju resnikar ne ubije, vendar ima toliko spopadov, da bi jih lahko imel še pa še. Se pravi, da se ne ustavi pred morebitnim ubo-

jem oziroma umorom v imenu svoje Ideje. Zato ga je Pirjevec postavil kot izvorno figuro novoveškega človeka, natančneje, kot modernega junaka, kot subjekt, ki se bori v imenu ideje, kar pomeni, da na prvo mesto postavlja biti-za-idejo, ne biti. Zgolj biti mu ne zadošča, zato ne more dopustiti ne sebi ne drugim, da *bi bili po biti sami*; pravi človek, junak, je človek, ki je kot subjekt zmožen ubiti: ubijati v imenu ideje.

To je bil Girardov začetek, precej pomemben, potem pa je leta 1972 izšla knjiga, s katero se je zares uveljavil – knjiga *Nasilje in sveto* (oziroma *sakralno*, kajti če upoštevamo razliko med sakralnim in svetim, Girard ves čas govori o sakralnem, ne o svetem kot svetem). Ta faza, faza od leta 1972 do leta 1982 in delno še do konca osemdesetih let, je bila kritična. Zadnja faza iz devetdesetih let in iz tega stoletja pa je izrazito apologetska. Nekaj časa se je Girard branil očitka, češ da je predvsem apologet krščanstva, vendar že v knjigi *Gledam satana* ne samo da priznava, ampak si celo izrecno šteje v dobro, da nastopa kot apologet krščanstva. Prej so bili teologi zelo kritični do njega, šlo je za vrsto teoloških napadov nanj, zlasti s strani nemških teologov, po obratu – v čem je ta obrat, bomo še videli – pa so ga začeli naravnost preferirati. Menim, da bo njegova zadnja knjiga *Achever Clausewitz* spet malce zbila njihovo navdušenje.

Ne bom obnavljal, kaj pomeni želja kot želja po želji drugega in z njo povezana mimetična zavist. Namesto tega bi rad omenil nekaj Girardovih virov, najprej njegovo navezavo na Sofokla in njegovega Ojdipa. Girard Ojdipa komentira kot žrtev kolektivnega nasilja, kot grešnega kozla (ker je bil kot tak pač evidentiran), ki ga je treba tako ali drugače preganjati ali celo uničiti. V tem smislu ga potem povsem reducira; zatrdi namreč, da so Ojdipu na podlagi prvotne obtožbe pravzaprav podtahnili, da je spal z materjo in ubil očeta. Da so mu vse to naknadno prilepili, ker so ga pač imeli za grešnega kozla. In po tem redukcijskem modelu Girard obravnava tudi druge literarne junake, tako rekoč celotno zgodovino.

Tudi pri Freudu praoče ni Praoče v tem pomenu, da bi bil nasilnež, pošast, kot ga opisuje Freud; (bil) je navaden oče, ki ga sinovi v rivalstvu, ob križanju mimetičnih želja, sklenejo ubiti, realni uboj pa na simbolni ravni ponavljajo vsako leto. Vsake toliko časa torej uprizorijo uboj totemske živali, ki hkrati velja za sakralno. Ker gre za simbolno dejanje, lahko žival pokončajo samo znotraj obreda, drugače jo je absolutno prepovedano ubiti. Prav kot obredno žrtev, kot sakralni totem.

Značilno za Girardovo prvo obdobje, za sedemdeseta in delno za osemdeseta leta, je, da je na podlagi teorije mimetične želje in sakralnega nasilja kritiki podvrgel tudi historično krščanstvo. Predvsem Pavla. Girard zlasti ostro obravnava »Pavlovo« *Pismo Hebrejcem*, za katero je danes sicer ugotovljeno, da ni Pavlovo delo, vendar na pragmatični ravni to ni pomembno, saj je katoliška Cerkev vse do zdaj uporabljala in branila to pismo kot Pavlovo, še več, postavljala ga je tako rekoč na prvo mesto, v praksi celo pred *Pismo Rimljanom*.

Zdaj bom prebral odlomek iz Nietzschejevega *Antikrista*, za katerega menim, da je izvor Girardove teorije o sakralnem nasilju, žrtvovanju in grešnem kozlu. Nietzsche v enainštideseti sentenci piše takole:

Bog je dal svojega Sina za odkupitev grehov, kot žrtev. Kako je bilo naenkrat konec evangelija! *Odkupninsko žrtvovanje*, in to v njegovi najbolj divjaški, najbolj barbarski obliki, žrtvovanje *nedolžnega* zaradi grehov krivih! Kakšno grozljivo poganstvo! – Saj je Jezus vendarle odpravil sam pojem krivde, – zavrnil je vsakršen prepad med Bogom in človekom, *živel* je to enotnost Boga in človeka kot *svoje* veselo oznanilo ... In ne kot privilegij! – Odslej so v tip odrešenika polagoma pronicali: nauk o sodbi in ponovnem prihodu, nauk o smrti kot žrtveni smrti, nauk o *vstajenju*, s čimer je bila – na ljubo stanja *po* smrti! – eskamotirana vsa in edina realnost evangelija, celoten pojem blaženosti... Pavel je to dojetje, to *vulgarno* dojetje logiziral s tisto rabinško aroganco, ki ga je opredeljevala v vsem: *če Kristus ni vstal od mrtvih, je naša vera prazna*. – In naenkrat je postal

evangelij izmed vseh neizpolnljivih najbolj prezira vredna obljuba, *nesramni* nauk o osebni nesmrtnosti. Sam Pavel jo je še razglašal kot *nagrada*!

Gre za koncept, ki je zelo udomačen tudi med teologi, namreč da je Bog Oče žrtvoval svojega Sina za odkupitev človeških (smrtnih) grehov. Da je Bog pravzaprav postavil Sina v položaj grešnega kozla oziroma žrtvenega jagnjeta. Vsekakor je bil žrtvovan v imenu nečesa drugega, za nekaj, torej uporabljen kot sredstvo. Ne bi rad nadrobneje prikazoval celotnega kompleksa, saj nas čaka še satan; naj samo povem, da so teologi nadvse ostro reagirali na Girardovo kritiko, da gre v evangelijih, zlasti pa pri Pavlu, za ponovitev mimetičnega procesa, mimetične krize, žrtvovanja in potem vzratnega sakraliziranja žrtvenega jagnjeta oziroma grešnega kozla (kar pomeni, da je krščanstvo na tej ravni istovetno s poganstvom oziroma z arhaičnimi religijami). Zlasti odklonil je bil teolog iz Innsbrucka Raymund Schwager, ki je napisal celo protiknjigo *Ali potrebujemo grešnega kozla?* Sprva se je Girard branil in zavračal očitke, postopno pa je čedalje bolj sprejemal teološke argumente proti sebi, tako da je po kakih desetih letih na vse te protiargumente pristal, še več, ob šestdesetletnici imenovanega teologa je napisal celo prispevek za *Festschrift*, za praznično knjigo, v kateri je sprejel teološke razlage, se nekako pokesal oziroma opravičil.

Kje je Girard našel izhodišče za takšen obrat? Ves čas je poudarjal, da je Jezus nedolžna žrtev. Gre samo za to, ali je le žrtev velike duhovščine oziroma Kajfe? Če nastopi mimetična kriza, splošni kaos, ko so vsi proti vsem, potem, kot pravi Kajfa, je bolje, da umre eden, kot da se vsi pobijemo med sabo. To je seveda logika realne politike. Zanj ni pomembno, ali je nekdo zares kriv ali ne, ampak da spet dosežemo »spravo«, pomiritev med sabo. Tu ni kakega velikega problema, to je bilo jasno tako Girardu kot teologom. Pravi problem tiči v tem, kar smo slišali pri Nietzscheju: kako je prišlo do žrtvovanja, kdo je glavni povzročitelj? Ali je za vse na-

vsezadnje kriv Bog? Ali pa ne? Ali je Jezus Božja žrtev, žrtev Boga, ali pa samo žrtev ljudi? Ves krščanski mehanizem je na videz popolnoma enak kot v arhaičnih religijah: razvoj od krize prek žrtvovanja do vzvratnega sakraliziranja, se pravi poboženja, spremembe žrtve v tako ali drugačno božanstvo. Iz tega je Girard moral najti izhod, da bi lahko odstopil od svoje prvotne kritike, od izpostavljanja analogije med arhaičnimi religijami in krščanstvom. Njegov »izhod« se mi ne zdi najbolj posrečen, saj je kot tak zame mogoč samo, če izhajaš iz sebe kot vernika, se pravi, če že vnaprej izhajaš iz sebe kot kristjana. Če veruješ v Boga in seveda tudi v Jezusa in v vse, kar predstavlja zgodovinsko krščanstvo. Gre predvsem za vero v obuditev oziroma vstajenje od mrtvih in v to, da je bil Jezus ne samo človek, ampak tudi Bog.

Tu je konec Girardove misli kot filozofije oziroma antropologije, saj od tod naprej nastopa kot teolog, s teološko Tezo: te žrtve, Jezusa kot žrtvenega jagnjeta, ni bilo treba naknadno sakralizirati, saj je že bil Bog. Bil je žrtvovan kot Bog. Dokaz tega je vstajenje od mrtvih in tako naprej. O procesu sakralizacije v smislu arhaičnih religij zato ne moremo, ne smemo govoriti.

Obrat, ki ga je s tem naredil Girard, je na videz majhen, vendar s teološkega gledišča ključen. Pomeni zasuk od kritike v apologijo. Kljub temu lahko njegovo teorijo sprejemamo kot pozitivno. Se pravi: vsako takšno preganjanje, iskanje grešnega kozla je sovražno, neetično ravnanje. Gre za – v narekovajih, v tem smislu lahko govorimo o metaforičnosti – vznik satanizma, zlobe, zlobnosti. Tako na individualni kot kolektivni ravni. Zato me je njegova teorija tudi takoj pritegnila, in sicer prav v času, ko je bilo pri nas to vprašanje najbolj živo, čeprav ni bilo prepoznano kot tako. Najbolj me je v tej zvezi šokiral napis, članek s konca leta 1997 v Družini. Članek je nosil naslov *Živela lustracija!*. To, kar me je šokiralo, pa je bilo, da nobeden od kristjanov oziroma teologov ni reagiral nanj. Lustracija je namreč samo drugo ime za mehanizem iskanja, določanja žrtvenega kozla in potem

preganjanja vse do uboja: kolektivno nasilje nad grešnim kozlom oziroma žrtvenim jagnjetom. Ker sem se z Girardom ukvarjal že prej (o njem sem predaval v šolskih letih 1995/96 in 1996/97), sem za Delo takoj napisal članek *Lustracija in katarza, pomiritev in sprava*. Lustracija je pač mehanizem, ki smo si ga lahko ponovno natančno ogledali od blizu.

Katarza je grška zadeva. Doživljamo jo ob gledanju tragedij *Kralj Ojdip* in *Antigona*, ko sočustvujemo z njunima junakoma. Tu se z Girardom ne strinjam, da Sofokles ne vidi celotnega mehanizma; narobe, Sofokles ga vidi zelo natančno tako pri Antigoni kot pri Ojdipu: nista kriva, v resnici sta nedolžni žrtvi. Z Girardovo kritiko Sofokla se torej ne strinjam zato, ker je katarza za razliko od lustracije pač ravno to, da se zavemo, da žrtev ni kriva, da je nedolžna. Pri lustraciji, ob preganjanju grešnega kozla, pa se tega ne zavemo; žrtev imamo za krivo.

Sprava, ki je krščanska zadeva, ni niti Močnikova posprava (to so levičarji pri nas dolgo časa vlačili naokrog) niti pomiritev. Vsak zmagovalec reče: »Zdaj pa mir, napočil je čas pomiritve, moramo se zmeniti, da bomo v miru živeli napej.« Temu se strokovno reče »pacifikacija«: vsak zmagovalec jo hoče doseči, rad bi vladal v miru, brez odpora, zato pomiritev z gledišča sprave ne pomeni nič. Sprava je nekaj povsem drugega. V njenem temelju je presežna žrtev, zato presega vsakršen dogovor, vsakršno dialoško oziroma ekvivalentno menjavo. Se pravi, sprava – to, čemur je Pirjevec rekel »prava sprava« – ni tista, ki nastopi po žrtvovanju grešnega kozla, marveč pravna sprava; ni lustracijska sprava, temveč nekaj, kar se zgodi na podlagi tega, čemur rečemo »ljubezen za nič«, ljubezen kot odpuščajoče dopuščanje drugega v njegovi biti, iz njegove biti. Tu je torej potrebna presežna žrtev, pa ne drugega, temveč moja lastna.

Kot ste rekli vi, Pavle: najprej moram priznati svojo (so)krivdo in se, če je treba, za drugega tudi žrtvovati. Tega napolila pri Girardu nisem zasledil. Dejansko spremlja bolj negativne plati. Kljub temu pa sem pri njem dobil spodbudo,

da sem se približal strukturi ilustracije in dojel razliko med njo in katarzo ter končno tudi med njo in spravo.

In zdaj smo pri satanu. Nastopi satan kot absolutni zlobec. Tu imamo vrsto besedil, vrsto trditev, veliko stvari je pri Girardu nejasnih, nedodelanih, precej je površen, zato lahko povsod naletimo na nasprotja. Satan nastopa kot struktura, tudi kot element v strukturi mimetičnega nasilja, in potem že kot nekdo, tako rekoč kot oseba. V knjigi *Gledam satana* med drugim beremo: »Satan označuje poglavitno posledico žrtvovanjskih mehanizmov, pojav lažne presežnosti in številna božanstva, ki jo ponazarjajo; in prav zato je satan vedno oseba – nekdo« (str. 60). V izvirniku: *Satan est toujours quelqu'un* (str. 70). Kot nasprotnik Kristusa je torej Antikrist: »Bog in satan sta tu 'pravzora', nasprotje med njima pa je tiste vrste, ki sem jo že prej opisal – tj. nasprotje med zgledom, ki za svoje privrženke nikoli ne postane ovira in tekmeč, saj ne pozna pohlepne ali tekmovalne želje, in zgledom, čigar pohlepa se njegovi posnemovalci nemudoma nalezejo, zato pa takšen zgled postane diabolščina ovira« (str. 54). Od tod boj Boga zoper satana, vseh zvijač polno spopadanje z njim. Girard v knjigi *Celui par qui le scandale arrive* iz leta 2001, v kateri med drugim komentira tudi knjigo *Gledam satana*, obravnava satana celo kot »boga nasilja« (str. 94). Smo sredi manihejstva, ki Girarda potisne v začaran krog, prav v tisti krog, iz katerega se skuša ves čas izvleči in skupaj s sabo potegniti iz njega vse človeštvo. Nazadnje konča pri razločku med dobrim in zlim nasiljem, pač v skladu z manihejsko-avguštinovskim razločkom med pravo in lažno religijo. In v imenu prave religije, vere v pravega Boga, je dovoljeno, včasih celo zaželeno tudi nasilje: nasilje, ki da je v tem primeru dobro nasilje, nasilje v imenu Dobrega.

Skratka, satan po Girardu ni samo struktura, ni samo element strukture. Ko govori o tem, da sta Bog in satan/Satan oziroma Kristus in satan/Satan arhetipa, satan zanj ni samo metafora. Je veliko več. Gre tako rekoč za manihejsko opozicijo, za konflikt med Dobrim in zlom/Zlom. Čeprav

Girard pogosto poudarja – to so ta njegova protislovja –, da je satan brez biti (v tem pač sledi Avguštinu, ki ima zlo le za pomanjkanje, odsotnost dobrega), tedaj, ko konkretno obravnava stvari, zlo personificira v zlobca z veliko začetnico, v Satana.

Zakaj govorim, da je Girard pri teh stvareh precej površen, tako kot tudi pri izrazih, kot so »grešni kozel« in drugi. Grešni kozel ni grešen zato, ker bi bil grešen; tu moramo iti nazaj k Stari zavezi, k *Drugi* in *Tretji Mojzesovi knjigi*, v katerih se govori o žrtvovanjih, obredih, pravnih daritvah in tako naprej. Pri enem izmed teh obredov, pravno novoletnem, gre za tri živali. Ena je junec, ki ga žrtvovalci kar sami pojedjo, ko ga zakoljejo, drugi dve pa sta kozla, ki imata dvojno vlogo. Kateri od njiju bo prevzel katero od obeh vlog, ni vnaprej določeno, o tem se žreba. Žreb odloči, katerega bodo zaklali in posvetili Jahveju, Bogu, katerega pa bodo poslali v puščavo in posvetili Azazelu, to je pra-satanu, ki je v Bibliji nekakšen proti-bog. Kozla nastopata kot nasprotje, kot Jahve in Azazel. Jahve kot bog dobrega, Azazel kot bog zla, poznejši satan. In kozlu, ki ga pošljejo v puščavo k bogu Zla, naložijo vse grehe, ki jih tako pač odnese s seboj, odstrani iz skupnosti, ogroženi z zlom. Potemtakem je žrtev in hkrati nekakšen odrešenik, ker vso grešno ropotijo transportira ven iz občestva, iz skupnosti. Ne ubijejo ga.

Kaj pa pomenijo uboji, vsa ta klanja? To moramo pogledati ne le z današnjega gledišča, ampak tudi s takratnega. Kaj pomeni kri, ki jo dobijo z zakolom? Kri je tekočina življenja, tako da klanja pomenijo (ob hvaležnostnem ali odkupniškem žrtvovanju bogovom) tudi pridobivanje tekočine življenja. S krvjo potem mažejo – spet v narekovajih – oltar, kropijo po njem, kot bi rekli bolj cerkveno oziroma sakralno. Kropijo, se pravi oživljajo, obnavljajo življenja v skupnosti. Skratka, ko govorimo o grešnem kozlu, tako ne govorimo zato, ker bi ta, naj to še enkrat poudarim, kaj zagrešil, ampak ker mu drugi dodelijo vlogo, da grehe celotne skupnosti odnese iz občestva, in se tako rešijo zla znotraj sebe. No,

seveda, posredno ima »grešni kozel« tudi funkcijo, o kateri govori Girard.

V *Tretji Mojzesovi knjigi* gre za grešnega kozla, v *Drugi* pa za žrtveno jagnje, ki v temelju pomeni nekaj povsem drugega. To se zdaj pogosto meša. Kdaj nastopa kateri in kaj je pravzaprav Jezus, v čem je razlika med grešnim kozlom in žrtvenim jagnjetom? Žrtveno jagnje, to je še bolj zapletena zgodba od tiste o grešnem kozlu ... Gre za dogodke pred eksodusom, izhodom iz Egipta. Nekega dne Jahve reče: »Danes ponoči, ko bo ura, zakoljite nekaj teh jagnjet in z njihovo krvjo – spet ne pozabimo, da je to tekočina življenja – zaznamujte svoja vrata. Ponoči bom šel mimo, in kjer ne bom videl krvavega znamenja, bom vse pobil.« Ne samo ljudi, otroke in žene, ampak vse – vse živo. Se pravi, da ni Herod prvi pobijal otrok, novorojenčkov, marveč Jahve sam tik pred izhodom iz Egipta.

Tu bi rad opozoril, da Girard spregleduje vse – če tako rečem – negativne plati Jahveja, starozaveznega Boga, in jih zato hote ali ne tudi zamolčuje. Njegova avtocenzura je tu neverjetna, je ogromna slepa pega. Šele potem, ko so ga začeli napadati in spraševati, kaj je z genocidnostjo, ko Jahve narekuje pokol celih narodov, plemen, rodov, je prišel do teorije, ki se mi zdi sprejemljiva, vendar le na sociološki ravni. Težko pa se mi zdi sprejemljiva za vernika. Sicer težko sodim, ker nisem vernik, ampak nekako mi ne gre, kako Girard razlaga vse tiste pokole na začetku Biblije, genocide, vsa tista kamenjanja, smrtne kazni, grozote ... Pravi namreč: »To je Božja pedagoška strategija. Bog je to začel, sam na sebi je dober, ontološko se ne spreminja, je zmeraj en in isti, vendar se ljudem kaže na različne načine, spreminja svet in ljudi ter včasih nastopa tudi v negativnih oblikah oziroma vlogah.« Drugače rečeno: s tem ko nastopa v ubijalskih vlogah, vzgaja človeka. Se gre neko pedagogiko. To mi je, kot rečeno, sociološko razumljivo. Takrat je bilo življenje, kakršno je bilo, nasilja je bilo ogromno, ljudje so se pobijali med sabo – jasno, da se je to potem izrazilo tudi v religiji,

tudi v starozaveznih, »svetih« besedilih. Problem pa je v tem: če to razlago sprejemem na teološki ravni ali če jo sprejemem kot vernik, kje se potem vse skupaj konča? Kdo ugotavlja, kdaj je Bog zares Bog, sam na sebi in po sebi, kdaj pa stopi v ospredje njegovo nastopaštvo oziroma njegova pedagoška strategija? Po tej logiki slej ko prej pristanemo na to, da cilj opravičuje sredstvo. Če je tako, Cilj opravičuje vsa sredstva in ne vem, kje je potem konec. Menim, da v tem tiči tudi poglavitna težava sodobnih teologov, saj sem velikokrat naletel na trditev, da je Biblijo treba brati v zgodovinskem, sociološkem kontekstu. V redu, se strinjam, zelo fino. Samo potem to ni del krščanstva, ne more biti.

Vsi ti poboji, vsi ti genocidi – to ne more biti ravnanje Boga kot Boga. In zadnja konsekvence: potem nekaj ni dobro zato, ker je to ukazal Bog, ampak lahko le na podlagi svoje lastne etičnosti, recimo zavedanja svetosti življenja, sodimo o tem, kaj je Bog na sebi, kot tisti dejansko dobri Bog. Če ne, zapademo v totalni relativizem in pač ravnamo, kot da je vse odvisno od kraja, pogojev in časa, kot lahko pogosto beremo tudi pri teologih. Girard je tu zabredel kar najgloblje: v tem kontekstu Bog funkcionira, milo rečeno, dvoplastno, da ne rečem dvolično, vzporedno pa tudi satan/Satan. Satan zdaj nastopa kot protiigralec, to pa Girarda pripelje v nekakšno sodobno manihejstvo. Ni naključje, da zdaj trdi, češ da smo v dobi apokalipse, da se bližamo koncu sveta. To navsezadnje ni nič posebnega, ponavlja se vsake toliko časa, v to so verjeli tudi prvotni kristjani, tudi Pavel. Toda kaj to pomeni za nas danes, recimo za katolike oziroma kristjane? Če smo v tej fazi, to pomeni, da smo v fazi Antikrista. Čas pred drugim Kristusovim prihodom je čas Antikrista. To pa seveda ni več nedolžna, marveč zelo nevarna predstava. Lahko začnemo iskati poosebljene nosilce satanovstva oziroma Antikrista. Lahko začnemo na nov način, se pravi izhajajoč iz krščanstva, iskati grešne kozle, jih žrtvovati (lustrirati) in tako naprej.

Za dokaz tega, da takšna možnost ni tako neverjetna, naj po Girardovi knjigi navedem citat iz Dantejeve *Božanske*

komedije, besedilo o tem, kaj se dogaja na najgloblji ravni pekla. Tam ni križan Kristus, ampak je na križ pribit Satan – in to je podoba največjega krščanskega zmagoslavja v srednjem veku. Zmagoslavje križa je v tem, da je Kristus na neki način stopil s križa, vstal od mrtvih, križ pa je ostal in nanj bomo zdaj pribili Satana. Satan kot novi Križani. To se je seveda potem nadaljevalo s procesi proti čarovnicam, zato se mi zdi obnavljanje tega danes zelo nevarno. Spet lahko zaidemo v takšne mimetične procese, kaos in tudi v načine razreševanja, ki jih poznamo od tedaj.

Kako daleč je to pripeljalo Girarda? Naj najprej navedem – tokrat bom citiral, da bo bolj jasno – odlomek iz knjige *Gledam satana, kako kakor blisk pada z neba* (tako se prevaža, čeprav ne vem, ali je vsebinsko najbolj pravilno, zdi se mi namreč, da gre tu za utrinek, blisk, udar z neba, tisto, kar se utrne, za zvezdo, torej za to, da se Lucifer utrne kot zvezda in ponikne – bo potem morda kolega Gorazd Kocijančič povedal, zakaj kljub temu vztrajamo pri tem prevodu). Potem bom citiral še drug odlomek, tokrat iz Girardove zelo pohvalne ocene Gibsonovega filma *Kristusov pasijon*. V knjigi o filmu piše takole:

Ob pogledu na trpljenje se grozeča množica spremeni v občinstvo kakega antičnega gledališča ali kake sodobne kinodvorane, saj so krvave prizore trpljenja v antiki navsezadnje spremljali enako zaverovano, kot naši sodobniki zaverovano strmijo v hollywoodske grozote. Potem ko se naužijejo tovrstnega nasilja, ki ga Aristotel imenuje katarzično – ali je resnično ali namišljeno, je nepomembno –, se vsi gledalci vrnejo domov spat spanec pravičnega.

Tu Girard ironizira antično tragedijo, pa tudi Aristotela samega. Ko piše o Gibsonovem filmu, pa govori popolnoma nasprotno, čeprav gre za isto:

Da bi križanju povrnilo spotakljivo moč, je dovolj, da ga postavimo takega, kot je bilo, ne da bi kar koli dodali ali odvzeli. Melu Gibsonu je v tem prizadevanju popolnoma uspelo. Ko je rimsko bičanje preseglo določeno število

udarcev, je to pomenilo gotovo smrt. Bilo je način usmrtitve kot kateri koli drugi, smrtonosno kot križanje. V svojem filmu Gibson to popolnoma prikliče v spomin. Nasilje pri Kristusovem bičanju je popolnoma neznosno, kar je izvrstno posneto, seveda pa tudi vse drugo.

Zdaj je vse postavljeno na glavo. To, kar so bile prej hollywoodske grozote, je zdaj – ker Girard tokrat govori »vsebinsko« (apologetsko), ne pa z gledišča filma samega – najboljša umetnina novejšega časa: ne samo najboljši prikaz Kristusovega trpljenja, ampak tudi najboljša sodobna umetnina kot taka. Toda če pogledamo s povsem filmskega gledišča, z gledišča tega, čemur Girard pravi »hollywoodske grozote«, vidimo, da se dogajajo na enak način, kot so se dogajale v vseh tistih filmih, v katerih je Mel Gibson, še kot glavni igralec, igral pobesnelega Maxa. V njih imamo ravno take prizore, polne krvi, in če pogledate naslednji film – film, ki ga je Gibson režiral po *Pasijonu*, namreč o arhaičnih religioznih časih v Južni Ameriki –, boste spet našli strahotno veliko krvi, kopic grozodejstev, skratka, hollywoodske grozote. Na tej ravni so vsi ti filmi enaki, zato sem kritičen tudi do *Pasijona*. Želim pa pokazati, kako Girard spreminja svoja stališča glede na vsebino in tematiko.

Klub temu moram reči, da mi je ne glede na vse spornosti veliko dal – glede tega se s kolegom Pavletom spet popolnoma strinjam –, ravno kar zadeva eksplikacijo lustracije, mitemičnih preganjanj, procesov. Hkrati me je prisilil k temu, da sem se vračal k bibličnim in tudi k nekaterim drugim besedilom, besedilom s področja religiologije in antropologije. Na koncu naj poudarim, da me v zadnjem času privlači dvoje. Girardova osrednja teza vsaj do zadnje knjige je bila, da judovsko-krščanski monoteizem pomeni konec nasilja, da je to religija, ki dokončno razkrije lažnost oziroma nedolžnost žrtve: žrtev je zmeraj nedolžna, pravi Girard, in lažnost kolektivnega nasilja nad žrtvijo s krščanstvom postane očitna. To je njegova izhodiščna teza. V tem stoletju pa se je pojavil drug avtor, Jan Assman, ki trdi ravno nasprotno.

Trdi namreč, da je povzročitelj in krivec vsega nasilja ravno monoteizem, se pravi judovsko-krščansko verovanje oziroma Mojzesova diferenciacija, ki razločuje med pravim, resničnim Bogom in lažnimi bogovi, se pravi maliki. Medtem ko politeizem izhaja iz množstva bogov in ne govori o tem, kateri so lažni in kateri pravi, krščanstvo vpelje nov pogled. Spomnimo se na konflikt med Pavlom in Atenci: ko Pavel pride v Atene, mu tam pokažejo vse svoje bogove, na koncu pa še prazno mesto, prostor za še neznanega boga. Lahko bi prišel kateri koli bog, pa bi potem naredili, ko bi ga postavili na obstoječe prazno mesto, novo mesto za katerega koli drugega, prihajajočega ali prihodnjega boga; Grki so bili odprti za vse bogove. Ampak – pravi Pavel – to ne bo šlo tako, ta neznani bog je moj Bog in je edini resnični Bog. Vsi drugi bogovi so lažni. Razlika med pravim Bogom in lažnimi bogovi, maliki, se pravi med pravo, resnično vero in krivoverstvom, je navsezadnje pripeljala do preganjanja krivovercev. Assman v tem vidi izvor (monoteističnega) religioznega nasilja, ki se v sodobnem času skoz ideologije preseli v ideološko nasilje. Zmeraj gre za resnico z veliko začetnico, ki jo posedujemo mi, vsi drugi pa govorijo neresnico, lažejo, so v zmoti. Skratka, doseči je treba, zlepa ali zgrda, da se podredijo meni, moji – edini – Resnici.

Tudi Assman je imel hude konflikte, napadali so ga še huje kot Girarda. Zato se zadnje čase precej umika, češ da ni želel reči, da ravno krščanstvo raznaša nasilje, saj vemo, da so tudi drugi monoteizmi, čeprav na drugi podlagi, poznali nasilje in da krščanski monoteizem kljub vsemu pomeni dvig na višjo duhovno raven, v razvitejšo duhovno sfero. Skratka, popravlja se, kot se je popravil Girard, hočem pa samo reči, da so stvari odprte. Tudi sam trenutno še nimam jasne pozicije, da bi se odločil ali za Girarda – se pravi za tezo, da je monoteizem popolnoma ukinil nasilje, če ga prav razumemo in se ga držimo – ali za Assmana, ki pravi, da je šele monoteizem, torej judovsko-krščanska religija, prinesel na svet nasilje obstoječega tipa. Živimo pač v tem razponu.

PAVLE RAK: Zanimivo, gospod Hribar, da se je vaše razmišljanje končalo pri Assmanu. Danes sicer govorimo o Girardu in mimetičnemu nasilju, rad pa bi opozoril, da je v pripravi zbornik Revije 2000 in FDV-ja, ki ima za izhodiščno besedilo prav Assmanov spis. Za ta zbornik sem pripravil besedilo, v katerem obravnavam oba avtorja. Zdi se mi namreč, da je Assman Girardov mimetični dvojnik v tem smislu, da sta oba zaverovana v svoji tezi in nekritična do samih sebe, potem pa se vlečeta nazaj. Assman v monoteizmu vidi izvir nasilja, Girard pa zgodovinsko možnost odprave nasilja. Assman je nekritičen, saj v knjigi *Mojzes Egipčan* zapiše, da prvi monoteizem pravzaprav ni judovski, ampak Ehnatonov – čeprav vemo, da je bilo v Egiptu nasilje ob Ehnatonovi verski reformi obojestransko in zelo divje. Assman celo sam pripoveduje, da je bila Ehnatonova reforma izredno izključujoča, reakcija nanjo pa še bolj, ker so jo svečeniki hoteli kratko malo izbrisati iz spomina. Tu sta monoteizem in politeizem povsem na isti ravni – in oba sta nasilna do konca.

GORAZD KOCIJANČIČ: Draga uvodničarja, najprej moram priznati, da sem navdušen nad vajinima uvodoma. Toliko tém je bilo odprtih, in sicer tako globoko, da je prava škoda, da se bomo morali v debati omejiti le na sleditev nekaterim nitim.

Zato za začetek zelo partikularen ugovor: oba sta pohvalila Girarda kot sociologa ali antropologa – in ga skritizirala kot teologa. Sam se sicer na neki način strinjam z vama, vendar bi ga najprej vseeno rad pohvalil prav kot teologa. Kaj se mi zdi pomembno pri njegovi teološki drži? To, da gre pri njej za misel, ki svojo najbolj notranjo, osebno intuicijo – o kateri je govoril že Vid in sta jo vidva dodatno osvetlila – vendarle prepozna v izročnem, v tradiciji. Gre torej za sovpad različnega, heterogenega: najbolj intimnega, osebnega izkušanja realnosti in tradirane modrosti. Eden izmed najpomembnejših razlogov, da je teologija danes precej mrtvoudna, je po mojem ravno v tem, da je podobnih tve-

ganj – ki so seveda vedno sporna in lahko zaidejo na vsakem ovinku – premalo. Manjka nam eksperimentov, da to, kar sam osebno izkušam in mislim, z osuplostjo in navdušenjem pre-poznam kot nekaj, kar je razodeto – in narobe. Ko pa se takšen eksperiment pokaže kot pomanjkljiv, je zvečine za to kriva premajhna hermenevtična previdnost, premajhna skrbnost v ravnanju s tradicijo.

Zanimivo se mi zdi, da to velja tudi za Girardove kritike. Biblija za prvo Cerkev ni bila neposredno sveto besedilo, ki bi se razlagalo iz sebe. Na začetku je Cerkev mirno živela brez Nove zaveze. Odločilno za branje tradicije je bilo nekaj drugega. Kakor je zapisal evangelist Janez: Boga ni nikoli nihče videl, ampak ga je razložil edinorojeni Sin. *Exegésato*, bil je njegov ekseget. Problem seveda nastopi s tem, da se je edini merodajni Ekseget pojavil znotraj judovske kulture, ki je imela svete spise, in se nanje celo sam skliceval. Tedaj se je Cerkvi postavilo temeljno hermenevtično vprašanje, kako je treba razumeti Sveto pismo. Kritika, ki se Girarda loteva s stališča markionskega godrnjanja nad Staro zavezo, prezre temeljni okvir branja svetega besedila v krščanskem kontekstu: Stara zaveza z vsemi svojimi strahotami ima za Cerkev od začetka smisel izključno v prizmi novozaveznega Dogodka. Lahko bi trdili, da to velja celo za Staro zavezo samo, če jo beremo po judovsko. Pri Girardu je problem, da nekako ne vidi ali noče videti – kot je ugotovil Tine Hribar – mnogoterosti izrekanj o statusu žrtve ali nasilja znotraj Stare zaveze. Dejansko namreč že v njej najdemo množico zelo različnih duhovnih tokov, ki si za samo judovsko izročilo niso enakovredni.

Tine, ti si navajal *Levitik*, toda če vzameš klasične pre-roške spise, recimo *Izaija*, v prvem poglavju pravi nekako takole: »Čemu mi bodo vaše klavne daritve, govori Gospod, sit sem žgalnih daritev, krvi juncev, jagnjet in kozlov ne maram, nehajte mi prinašati ničeve daritve, to mi je gnusoba.« In potem govori o tem, kaj hoče: »Naučite se delati dobro, skrbite za pravico, pomagajte zatiranim, zagovarjajte siroto

in vdovo.« In to ne stoji le v judovskem kanonu, ampak je kriterij razumevanja smisla žrtvovanja, kakor koli se nam to že zdi paradokсно. Za Jude so preroki tisti okvir, znotraj katerega je treba brati celotno Biblijo, tako kot je to za kristjane novozavezni Dogodek. Ko torej razmišljamo o Girardu teologu, se moramo zaplesti v razmislek o hermenevtiki.

TINE HRIBAR: Se povsem strinjam. Ko smo že omenjali Assmana – on pravi, da se vsa ta grozodejstva najbrž sploh nikoli niso zgodila, da niso zgodovinsko dokazana, torej da se pojavljajo le na tekstualni ravni. Kaj to pomeni? V čem vendarle je problem? Problem je v tem, da se nekateri ljudje še danes sklicujejo na to, pa ne samo nekateri ljudje, ampak tudi zelo pomembni teologi.

Pomislimo, recimo, na zgodbo, v kateri se Mojzes vrne z gore Sinaj in Izraelci plešejo okoli zlatega teleta (egipčanskega boga plodnosti in s tem življenjskosti življenja). Blazno se razjezi in zarjove: »Straža, sèm! Pobijte vse, ne glejte, ali je sin ali brat! Vse, ki so se vdali malikovalstvu, pobijte!« In to v trenutku, ko je s sabo prinesel ploščo s peto Božjo zapovedjo »Ne ubijaj«. Grozljiv paradoks: prav v imenu zapovedi, ki naj bi bile veljavne odslej in vsebujejo spoštovanje svetosti življenja, zaukaže masaker.

Toda tudi to danes ni pravi problem, vse to je po Assmanu lahko imaginarno. Problem je v tem, da se še dandanes najdejo pomembni teologi, med njimi tudi Ratzinger s knjigo *Bog in svet*, ki opravičuje vse, tudi ta masaker. Na kakšen način? Ti, ki so to počeli, plesali okrog zlatega teleta, so po Ratzingerju že sami izbrali smrt. Niso sledili geslu »Izberi življenje«, geslu slovenske sinode, ki nosi grozilni nabož: kdor ne bo izbral Življenja/Boga, ga bo zadela smrtna kazen. Masakriranci naj bi tako rekoč naredili samomor. To, da jih je dal Mojzes »naknadno« pobiti, je bil samo, kako bi rekel, stranski učinek: nujna posledica. Takšna razlaga zame seveda ni sprejemljiva. Do česa potem pride? Imamo deset Božjih zapovedi, toda če je samo prva zapoved »Veruj v enega Boga« absolutna (in je vse druge bogove treba zavreči,

jih uničiti kot malike), vse druge zapovedi pa so relativne, vključno s peto zapovedjo »Ne ubijaj«, razen v imenu Boga, potem lahko ubijamo, v skrajnem primeru – v imenu prve zapovedi – celo moramo ubijati.

Na to, še enkrat, ne morem pristati, zato govorim o svetovnem etosu in postavljam svetost življenja kot absolutni kriterij, torej tudi kot kriterij etične sprejemljivosti oziroma nesprejemljivosti tega ali onega boga. Se pravi: ne ubijaj – to je zame absolutno. Ni instance, ni argumenta, s katerim bi lahko upravičil ubijanje. V tem smislu se mi zdi Biblija sporna; njena besedila lahko razumemo zgodovinsko, lahko jih razumemo hermenevitično iz konteksta. Problem pa je, da se zmerom znova najdejo ljudje, ki to še danes zagovarjajo, ki skušajo na primer tako ali drugače upravičiti Mojzesov masaker.

PAVLE RAK: Drži. Pri Girardu najdemo tezo, da se je razodetje dogajalo postopno in počasi. Rekel bi celo, po tisti Leninovi krilatici, en korak naprej, dva nazaj. Girard je šele lani uvidel, da smo prišli v popolno zagato, v brezizhodno situacijo. Sam ne zagovarja več možnosti odrešitve. Če je kdaj imel slabost, da je optimistično gledal na razodetje resnice, je zdaj nima več.

TINE HRIBAR: Kaj pa, če je to samo pedagoška strategija? Tako da je treba pogojno na vse skupaj pristati?

ROMUALD JOVAN: Radi bi pripomnil, da gre za starozaveznega rodovnega Boga, ki kot konstrukt v luči rodovne ideologije očitno skrbi za identiteto in preživetje rodu ter je izrazito nestrpen do vseh drugih.

PAVLE RAK: Ne strinjam se. Vendar je za nas resničen prav problem, ki ga je odprl gospod Hribar, namreč kako se še danes najdejo ljudje, ki to zagovarjajo. To je čisto druga stvar.

GORAZD KOCIJANČIČ: Zdi se mi, da vendarle pozabljamo, v čem je smisel krvavih bibličnih zgodb. Njihov smisel je v tem, da razkrivajo, kako človek biva, kako ljudje smo. Poanta Biblije ni kratko malo v tem, da bi kazala le Boga in deklarirala, kako je treba živeti, da bi zganjala neki optimi-

stičen idealizem, ampak se nam v njej razkriva tudi – ali predvsem – to, kako se stvari dejansko godijo med ljudmi. V svetu pač vlada morilska logika in po mojem ima celo ontološki temelj. Zato se ne strinjam s tem, da bi se zdaj mi delali lepe, češ kako grozno, ti fanatiki so se samo pobijali, mi bomo pa to razkrinkali in naredili novo, čudovito družbo ... Biblija je z vso svojo okrutnostjo zavezujoča, kolikor izraža realnost človeškega, ne le Božjega.

PAVLE RAK: No, meni se pa le zdi, Gorazd, da je to pošastno – ne to, da imamo besedilo, ki ga nekdo želi očistiti, ker je, kot praviš, idealist, temveč da obstajajo pošastni ljudje. V mislim imam zelo konkretne ljudi, ko to govorim, svoje znance iz cerkve, absolutno zaverovane v svoj prav, ki so jutri v imenu vere pripravljeni ubijati. Tu ne gre več za čiščenje besedila, za opravičevanje Biblije. Seveda je Biblija mnogoter tekst in v njem lahko najdemo vse. Toda ko iz nje potegnemo na dan nož in rečemo: »Zdaj pa koljite,« je to povsem druga stvar.

MARKO URŠIČ: Načelno se strinjam s tem, kar je rekel Gorazd Kocijančič. Seveda je treba Staro zavezo brati v historičnem kontekstu, to je danost, ne moreš je pač brati ne glede na Kristusa. Toda večji problem se mi zdi Nova zaveza sama, predvsem Apokalipsa, knjiga, ki je nastala po Kristusu in v njej nastopa Antikrist v vsej svoji veličini. O tem je govoril tudi profesor Hribar – o nevarnosti, o eshatološkem nasilju, ki je navzoče tudi v današnjem času. Gotovo je Apokalipsa zelo »izpostavljena« knjiga Nove zaveze, in delitev duhov, tista orgija nasilja, ki se v njej dogaja v imenu dobrega, v imenu nebeškega Jeruzalema, je problematična.

Sprašujem se, v čem je načelna razlika med kanonično Apokalipso in, recimo, takšnim tekstom, kot je kumranski spis *Boj sinov luči proti sinovom teme*? Zelo podobna sta si. V obeh gre za manihejsko dvojnost in za nasilje v imenu dobrega. Ob tem bi spomnil na Carla Gustava Junga (ne glede na to, ali imamo distanco do njegove religiozije in »arhetipskega« pojmovanja krščanstva): Jung je etični in te-

ološki problem nasilja v Apokalipsi zelo dobro ekspliciral in ga v knjigi *Odgovor na Joba* povezal z Jobovim trpljenjem. Izrazil je tudi svoje začudenje nad tem, da je apostol Janez, evangelist ljubezni, hkrati človek, ki je na Patmosu sanjal tiste nasilne grozote in jih potem zapisal v Apokalipsi. Kajti koliko je tam nasilja! To tudi mene osebno vznemirja, ne kot vernika, kristjana, ampak kot bralca Svetega pisma: kako je mogoče, da je v sveti knjigi toliko nasilja? Naj znova poudarim: zavedam se, da gre pri Mojzesovih knjigah za drugačen, predkrščanski kontekst, v njih so izhodišča drugačna, toda Apokalipsa je knjiga Nove zaveze. Postavljena je na konec, na morda celo najbolj izpostavljeno mesto v bibličnem kanonu, zato ima nasilje v njej še toliko večjo težo. Znano je, da je šele po nekaj stoletjih postala kanonična knjiga in da so bili nekateri cerkveni očetje skeptični do nje oziroma so ji celo nasprotovali.

TINE HRIBAR: Rad bi poudaril to, kar je izpostavil že Gorazd. Odprto ostaja vprašanje: koliko mi sploh še živimo v tem? To je zame temeljno vprašanje. Ali smo se rešili teh mehanizmov? Zelo hitro se je najbrž mogoče ujeti, če pride takšna situacija. Tako ali drugače sprejemamo grozodejstva, posredno ali neposredno. Recimo posredno: vsi vemo, da v Iraku ubijajo otroke, matere, nosečnice in tako naprej. Formalno tudi mi sodelujemo pri tem, ko tu mirno sedimo. Še več, kot državljani te države tudi realno pristajamo na to, saj je Republika Slovenija sodelavka okupatorjev. Se pravi, da je krivda lahko taka ali drugačna. Toda to je samo majhna zadeva. Če bi šli globlje, bi najbrž odkrili veliko takšnih stvari. Se pravi, neizbrisno krivdo pri sebi oziroma razcep.

GORAZD KOCIJANČIČ: Drži. Vendar bi rad dodal še nekaj, Tine, kar sem ti že nekajkrat nameraval reči, pa sem se vedno zadržal. S tem želim vsaj posredno odgovoriti tudi Marku.

Zdi se mi, da obstaja velika nevarnost, kar zadeva razumevanje religije, da pojem žrtve v zadnji instanci filozofsko racionaliziramo. Racionaliziramo v tem pomenu, da ga pre-

nesemo zgolj na sociološko raven. Na kratko bom sicer težko formuliral to, kar mi leži na duši, ampak naj poskusim.

Gregor iz Nazianza je v neki homiliji izrekel eno izmed najznamenitejših patrističnih razmišljanj o Kristusovi žrtvi. Sprva se sprašuje, kaj je pravzaprav ta žrtev, komu je darovana, zakaj je darovana. Je to satan? Ali – kot je govoril Tine – Bog Oče sam žrtvuje Sina? In tako naprej. Potem ko si je Gregor postavil celo vrsto vprašanj, konča s tem, s čimer mora končati vsak pravi vernik. Takole pravi: »Pojma nimam, kaj je pravi odgovor na ta vprašanja.« Še bolje: tega odgovora ni. Žrtev je misterij. Totalen misterij. Odgovori so neustrezni. O Božji žrtvi v resnici sploh ni mogoče govoriti, čeprav je realna. In Gregor se zato absolutno distancira od vseh njenih racionalizacij. Ob vseh svojih kritičnih pomislekih moramo zato skupaj z njim priznati, da je žrtev v tem neizrekljivem pomenu za krščanstvo nekaj središčnega. To, o čemer jeclja Gregor iz Nazianza, še vedno združuje vse, ki se udeležujemo cerkvene liturgije: *sacrificium*, *hostia sancta*, *hostia immaculata*. Ta je bila v rimski maši označena kot nekaj, kar je *rationabile*, kar ni krvavo, ampak v skladu z logosom, s smislom (gre pač za prevedek Pavlove sintagme *thysía logiké*; zanimivo je, kako se pojem »žrtev« danes čisto na prevodni ravni izrinja tako iz liturgije kot iz Svetega pisma, v katerem se nadomešča z »daritvijo«). Tako se pojem mistične žrtve v religiji dvigne na čisto drugo raven. Postane nedoumljiva epifanija tega, kaj Bog »je«. Z drugimi besedami: če moment žrtve kratko malo kot kak predetični atavizem podvržemo racionalni kritiki, si zakrijemo primarno dimenzijo krščanske izkušnje Svetega, h kateri spada tudi specifični *tremendum*.

Tu stopi v igro Janezova *Apokalipsa*. Podoba Boga, ki jo srečamo v njej, na razumski ravni seveda nima nobene zveze z »Bogom ljubezni« in »ljubeznivim Jezusom«. Vendar se v njej razkriva neka dimenzija cerkvene izkušnje enega in istega, Svetega. Nevesta po vseh strahotah zmore reči: *Érchou*, *Kýrie Iesoû*, »Pridi, Gospod Jezus«. Seveda lahko rečemo: »To

nas danes ne zanima, zanimajo nas le čista luč, prijaznost in ljubezen.« Vendar tedaj pozabljam, da je kontekst nastanka *Apokalipse preganjanje* kristjanov. Mučenje, muka, bolečina. Razpad sveta, ki ni nekaj fantazmatskega, ampak se v zgodovini vedno znova uresničuje. Pravkar minulo stoletje je bilo čas največjega preganjanja, največjega števila mučencev za vero. Ti so razumeli *Apokalipso*, če je že mi ne moremo. Razumeli so, da je »maščevanje« – eshatološki akt pravičnosti – stvar Boga, ne nas. Krščanstvo brez *dies irae* je parodija. Zdi se mi, da ravno odsotnost razumevanja Svetega, nezmožnost pritegnitve *Apokalipse* v razumevanje lastnega trpljenja, lastne mučne zgodovine, paradokсно vodi do takih zablod in deviacij, kakršne lahko na primer spremljamo v slovenski katoliški Cerkvi, v kateri si nekateri »verniki« in teologi, ki sramotijo ime teologije, s svojim govoričenjem prizadevajo biti orodje kozmične pravičnosti, instrumenti Božje jeze in pravičnosti, v resnici pa so tragične – brezbožne – karikature apokaliptičnega Boga.

VID SNOJ: Vračam se malo nazaj. Kot je rekel Gorazd: Božja žrtev je ključna za razumevanje krščanstva kot religije, čeprav je nedoumljiva. Prej pa je profesor Hribar ...

TINE HRIBAR: ... nič več profesor (*smeh*) ...

VID SNOJ: ... no, pa gospod Hribar, to ste pa še (*smeh*)? Skratka, prej ste, gospod Hribar, opozorili, da so teologi Girardu očitali, češ da spregleduje temeljni krščanski teologem, namreč da Bog žrtvuje svojega Sina. Njihove očitke je Girard postopno sprejel, vendar se mi potem postavlja vprašanje, ali se mimetični cikel, ki ga opaža pri poganskih religijah, v krščanstvu ne ponovi, samo da na drugi ravni, ker je pač žrtvovanec v tem primeru Bog. To samo mimogrede.

Pred tem večerom sem bral vaša spisa, v katerih izčrpno obravnavate nekatere Girardove knjige, zlasti tiste, ki so bile napisane v devetdesetih letih prejšnjega stoletja. V njih se Girard očitno spušča na področje teologije. Ko pa sem še enkrat preletel knjigo, o kateri govorimo nocoj, sem ugotovil, da v njej ni mogoče najti tako rekoč niti ene same

teološke izjave v strogem pomenu. Girard celo pravi, da razvija »antropologijo mimetične želje« (str. 53). To počne zlasti ob evangelijih, s tem da tudi njih označi za antropologijo, pri čemer se sklicuje na Simone Weil, po kateri so evangeliji »najprej 'motrenje človeka', *antropologija*, in šele potem 'motrenje Boga', *teologija*« (str. 58). Resnično ne vem, kako bi bilo mogoče teologem Božje žrtve pojasniti z mehanizmom mimetične želje. S tega gledišča se mi zdi govoriti o teologiji v zvezi s knjigo *Gledam satana* vsekakor problematično. Prej gre za oris antropološkega pogleda na krščanstvo in krščanskega Boga, ki ima svoje meje, prav kolikor je antropološki.

MARKO URŠIČ: To, kar si rekel, Vid, na formalni ravni najbrž drži. Toda po drugi strani se ob tem, kar pravi Girard sam – namreč da gre za antropološko, ne za teološko razpravo –, postavlja vprašanje, ali lahko to dvojje pri njem sploh ločujemo. Ali je na primer mogoče razumeti obrat od grešnega kozla h Kristusu kot žrtvenemu jagnjetu (če malce poenostavim) brez teologije in najti razloge za ta obrat znotraj antropologije same? O tem dvomim, čeprav Girardovega dela ne poznam dovolj, da bi o tem lahko zanesljivo sodil. Vendar sem kolega Hribarja razumel tako, da antropologiji pri Girardu prihaja na pomoč teologija oziroma vera sama. Takšen vtis sem imel tudi pri branju knjige.

VID SNOJ: Načelno se strinjam. Vendar naj pojasnim, kaj sem prej mislil s tem, da mimetična želja ne pojasnjuje Božje žrtve, in tako osvetlim zadrego v zvezi z deklarirano navzočnostjo antropologije v Girardovi knjigi na eni strani in skrito, »pomožno« navzočnostjo teologije na drugi.

Mimetična želja je človekova želja in kot taka temeljni zastavek Girardove antropologije, najpomembnejši antropologem. Vendar – paradokсно – ni človeku lastna želja. Girard namreč pravi: »Želji je lastno prav to, da ni lastna nikomur« (str. 28). Ne samo da želja drugega usmeri mojo željo k nekemu predmetu, ampak je celo pri izviru mojega želenja: v meni željo sploh šele zbudi. Moja želja torej ni le heteronomna, ampak tudi heterogena. Ne-lastna. In tudi

želja drugega, ki jo je spet morala zbuditi želja drugega (nekoga tretjega), potrebuje mojo željo, ki je naperjena k istemu predmetu, da sama ne uplahne. Da bi obstala, potrebuje mojo željo prav kot željo drugega.

Na Kristusovo željo, željo biti podoben Očetu, nam je po drugi strani obrnil pozornost že Pavle, ko je uvodoma omenjal Girardovo misel o Kristusovem posnemanju Očeta. Ta želja v Girardovi antropološki shemi vzpostavlja nekakšen androteični, človekobožji trikotnik. Deluje tako, da zbudi človekovo željo in jo usmeri k Bogu: »Jezus nas vabi k posnemanju njegove *želje* [...] biti čim bolj podoben Očetu« (str. 26). V tem stavku Girard sam postavlja na Kristusovo željo poudarek. Njena funkcija je z antropološkega gledišča jasna: kot želja drugega napoti človekovo željo k Bogu, jo kot željo Božjega celo sploh porodi. Toda ali je stavek, ki sem ga navedel, teološka izjava? Če ga vzamemo tako, v njem *ostaja neeksplicirana prav želja sama*. Vsiljuje se vprašanje: ali je tudi Sinova želja heteronomna, heterogena, nelastna? Če bi odgovorili pritrdilno, bi Sinu, ki se žrtvuje, vcepili mimetično željo, ki je bistveno človekolika. Tvegali bi transgresijo, prekoračenje antropologije v teologijo. Če pa ne odgovorimo tako, ostanemo brez odgovora. In če se pri tem držimo Girarda, tostran teologije. Čeprav seveda tudi teologija ne more odgovoriti na človeška vprašanja o nedoumljivi Božji želji.

GORAZD KOCIJANČIČ: Naj pripomnim še nekaj, kar je na kratko omenil že Pavle: podlaga Girardove teze, da evangeliji razkrinkavajo laž v sakrifičialni logiki, je morda imela dejanske kulturne, civilizacijske učinke, ki so naravnost pošastni. Zakaj? Ker to, da sakrifičialna logika ne deluje več, pravzaprav pomeni, da se nasilje, potem ko je ta resnica stopila v kulturno podzavest, perpetuira brez možnosti kakršne koli rešitve.

TINE HRIBAR: In se razprši.

GORAZD KOCIJANČIČ: In to je strašljivo. Ker je zelo verjetno, da drži. Zakaj? Vzemimo pokole 20. stoletja, nasilje v obeh totalitarizmi, v katerih se žrtve kar množijo, ker

žrtvovanjsko dejanje ni več simbolno učinkovito. Najde se sicer žrtev, vendar se z njenim umorom nič ne doseže, ker že vsi na neki ravni vedo, da v resnici ni kriva in da ne more spraviti skupnosti in odpraviti njenih konfliktov.

MARKO URŠIČ: Seveda, ta sakrificialna logika ne deluje več, toda ne deluje več zaradi vere, ne pa zaradi antropoloških razlogov. Kajti če bi šlo le za antropološke razloge, na katere prisega Girard, bi imeli, če ne bi bilo nove vere, še vedno opravljanje z varianto grešnega kozla.

GORAZD KOCIJANČIČ: Verjetno gre za dvojno vez. Po eni strani se izgubi vera, po drugi strani pa mitološka logika zaradi učinka vere ne deluje več. Pri delu je podobna logika kot pri »krščanski« desakralizaciji naravnega sveta. Ta ima dvojni učinek. Lahko pelje v osvoboditev človeka od »prvin tega sveta«, lahko pa v katastrofo, v uničevanje narave.

TINE HRIBAR: Včasih imam občutek oziroma že skoraj hipotezo, da je količina nasilja v družbi enaka. Konstantna. In da je od družbene ureditve odvisno, kako se to nasilje porazdeljuje oziroma kanalizira. Ko smo imeli enopartijski sistem, je vse nasilje vzela nase Partija. In potem izvrševala nasilna dejanja od vrha navzdol. Ko pa nastopi demokratični sistem, se nasilje porazdeli in ljudje začnejo v večji meri pobijati drugi druge. V totalitarnih sistemih je medsebojnih ubojev relativno malo. Ljudje zdaj govorijo, češ da je nasilja več. Vendar je količina nasilja enaka, samo da je drugače porazdeljeno. Ne prihaja več z vrha navzdol, ampak je med nami. Dokler smo imeli grešnega kozla (izdajalce, kulake, meščansko desnico), se je nasilje kanaliziralo v nedolžne žrtve, kot je rekel Gorazd, zdaj pa vsi plačujemo drug drugemu za vse.

PAVLE RAK: Meni se zdi, da je tudi prehod od mimitizma k odrešeništvu zelo problematična stvar in da lahko celo postavimo na glavo Girardovo tezo oziroma vsaj rečemo, da je nekoliko pretiral z njo. Vzemimo Thomasa Manna in njegov roman *Jožef in njegovi bratje*. Opravljanje imamo z isto témo, le da v kontekstu vzhodnih religij, in Mann se

poigrava z njo. Vzemimo sploh najbližji primer, Ozirisa in svet, ki se ponovno rodi iz njegovega razkosanega telesa. Preveč enostavno je reči, da imamo v drugih mitih samo mimetično nasilje in nič drugega. Tudi drugje se dogajajo razodetja in odrešeništva, vendar se je za nas današnje nedolžnost žrtve razodela s Kristusom. Ampak to je tako za nas, ne pa absolutno, kot bi lahko sklepali po Girardu.

MARKO URBANIJA: Motiv odrešenika najdemo vsaj v petnajstih primerih po vsem svetu, od Južne Amerike do Evrope ...

MARKO URŠIČ: Ampak ravno Girard rohni proti komparativizmu. Izrecno zavrača takšen pristop in pravi, da je bil zgodovinsko relevanten samo judovsko-krščanski obrat. Ne zanima ga iskanje obče kulturne matrice v tem obratu – to je le pripomba, če že govorimo o tem, sicer pa se pridružujem pomisleku gospoda Raka.

Mene je zmotilo obravnavanje Dioniza v Girardovi knjigi. Kot vemo, je imel Dionizov kult v antiki dolg razvoj. Seveda, začel se je z norimi bakhantkami, nazadnje pa se je iz divjega kulta rodila grška tragedija. Zato o Dionizu ne moremo pisati poenostavljajoče kakor Girard, češ da gre za barbarski mit nasilja. Glede teh Girardovih trditev sem zelo skeptičen, pa tudi na splošno do poenostavljajočih pristopov k religioznim fenomenom drugih verstev.

GORAZD KOCIJANČIČ: Strinjam se z obema. Vendar je Girardova drža po drugi strani koristna kot protistrup novodobnemu občudovanju mita *per se*. Če začnemo v slutnji nezadostnosti logosa brez kritične distance častiti mit kot brezprizivni nosilec modrosti, zna to biti nevarno. Girard nas pelje k previdnosti: »Poglejmo, ali je res tako, ali je v mitih res neka imenitna modrost ali pa se v njih morda skriva nekaj nevarnega, celo zločinskega.« Ustrezno motrenje mita verjetno zahteva obe pozornosti, čeprav se izključujeta med sabo.

PAVLE RAK: No, na srečo tudi kritične distance danes ne manjka. Poglej na primer Marcela Detienna, kaj piše o



Apolonu v knjigi *Apollon le couteau à la main*, ki je izšla leta 1998: grozote, ena bolj strašna od druge.

VID SNOJ: Vstopili smo že v tretjo uro pogovora. Upam, da smo izčrpali vse, kar smo si nocoj želeli povedati. Če pa je komu vendarle še kaj ostalo, ga – in vse vas druge – vabim, da si to povemo ob drugi mizi.



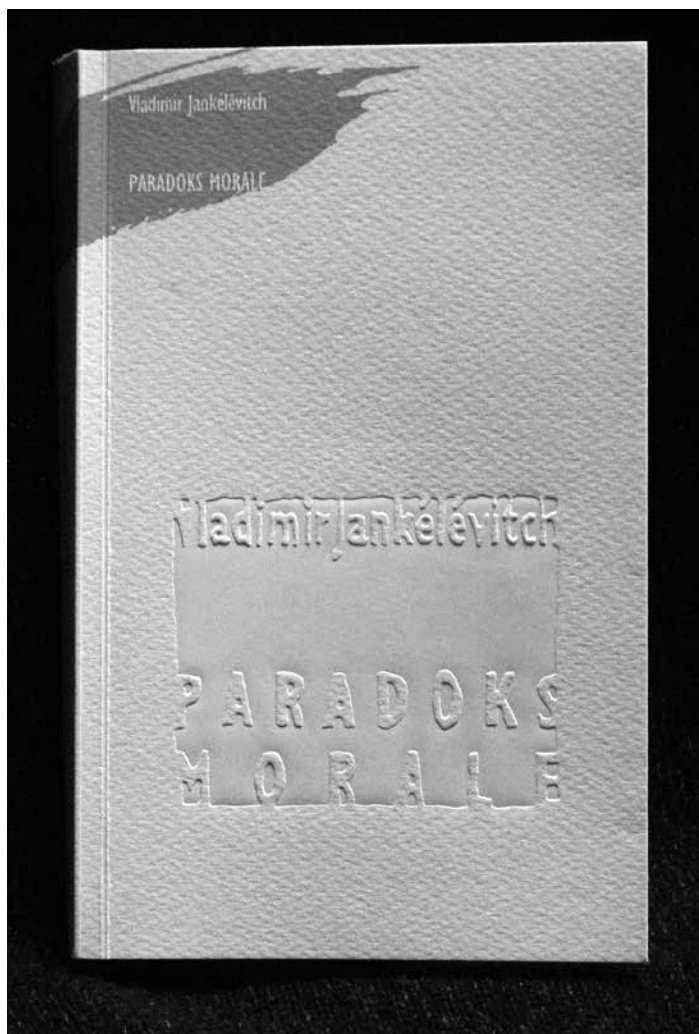


Izhodiščno vprašanje za razpravljanje ob knjigi
Vladimirja Jankélévitcha
Paradoks morale:

»Ali je mogoče ljubiti in biti?«

Uvajalca večera
BORIS ŠINIGOJ IN DR. FRANCI ZORE

14. februar 2008



Vladimir Jankélévitch
Paradoks morale

Prevedel Gregor Perko, spremno besedo napisal Žarko Paić
Ljubljana: Apokalipsa, 2006

IZBRANI ODLOMEK

9. *Biti brez ljubiti, ljubiti brez biti.*
Preplet minimalnega egoizma in maksimalnega
altruizma.

Dovodna posledica odvodnega zagona. Obstajati je najmanjša težava! Ta fizični in masivni minimum je temeljna neprosojnost, brez katere žrtvovanje ne bi moglo ničesar žrtvovati. Da obstaja nesebičnost, je nujen vsaj minimum sebičnih interesov, brez katerega odrekanje ne bi bilo smiselno, brez katerega bi bilo žrtvovanje samo pretvarjanje, navadnaretorična figura. Tudi tu trčimo na neizbežno notranje protislovje, ki predstavlja vso paradoksnost morale: neki osnovni egoizem, inherenten samobitju je minimalni in na nek način vitalni pogoj altruizma! Pogoj je že po definiciji moč zvesti na besedno abstrakcijo brez intencionalne duše in življenja: glagol ljubiti mora imeti navadno osebek, neki logično-slovnični osebek v imenovalniku ... Gre za negativni, abstraktni in povsem formalni pogoj. Ali lahko rečemo vsaj, da je bitje, ljubeče bitje temelj ljubezni? Da bi ljubili, moramo namreč najprej biti. Že po definiciji. To je tako očiten truizem, da je že kar komičen. Toda ta temelj je povsem nekaj pojmovnega in nedoločnega: logičnoslovnični osebek še ni ljubimec! Če obstaja ljubezen, potem obstaja na splošno nujno tudi nekdo, za katerega se zdi, da ljubi, ki trdi, da ljubi, oziroma, ki sečuti poklicanega, da ljubi ... Vendar ta nekdo lahko dela povsem druge stvari, kot pa da ljubi. Na primer: požira, prebavlja, diha in tako dalje. Je potencialni osebek vseh mogočih glagolov. Med drugim občasno izvede tudi dejanje ljubezni, ne da bi bil v svojem bistvu *ljubimec*. Ni niti »nekdo«! Truizmi, ki jih je moč izreči o njegovi substancialnosti, nikakor ne zadostujejo, da bi se zapolnila praznina. –

Altruist je, ker vztraja v egoizmu! Paradoksalnemu razmerju med obema nasprotjema lahko damo še bolj dramatičen in strasten smisel. Če ne bi dosegli niti kančka altruizma, bi težko postali kaj drugega kot debelokožni moralni nosorogi ali pogoltni krokodili. Prav tako pa ne bi mogli preseči infinitezimalne filautie, ne da bi se sam altruizem razkrojil v ekstazi neobstoja in krhkosti, ne da bi sam sebe izničil v ničujazi. Če vsaj atom egoizma, kanček čutnosti ali drobec samoljubja ne zastre naše moralne prosojnosti oziroma ne omadežuje naše duhovne čistosti, potem tudi samozatajevanja ni več. Če ni altruista, potem tudi altruizem izpuhti. Na videz trdni subjekt, subjekt brez zavesti, slepi subjekt, ki ga teži inflacija samobitja, v najboljšem primeru izbere, da bo ljubil samega sebe oziroma da bo ljubil svojo ljubezen, da bo občutil svoje lastne občutke. Vendar pa je samoljubje fiktivna odprtina, saj ne zre v drugost drugega, kot na stežaj odprto okno gleda v zunanji svet, temveč zre na sebe in na samega, torej dobesedno na samega sebe. Egoist preusmeri odvodni tok, katerega naravno poslanstvo bi bilo, da vodi k človeški družbi, in ga zapravi zato, da ljubi samega sebe. Takšno je grozljivo početje *amor sui*. Krožnost te ljubezni je znamenje poraza, zlorabe, introvertiranih in celo retrovertiranih vzgibov, gibanja, ki ne pripelje nikamor. Gre za ljubezen, ki se pretvarja. Oziroma z drugačnimi prisposodobami: človek, ki ga napihuje filautia, je v resnici le poln samega sebe. To pomeni, da je povsem prazen. Nadutež, kot ga lahko ustrezno imenujemo, boleha za aerofagijo in celo avtofagijo. Hrani se z zrakom, žre oblake, predvsem pa svojo lastno tvarino. Pogreza se v svojo zadovoljno mirno vest, v svojo dobro prebavo in svojo zadostnost.

Sedaj pa obnovimo dvosmernost težko opredeljivega razmerja, ki se vzpostavlja med bitjo in ljubeznijo in ki na koncu pripelje do nestanovitnega preobrata obeh polov.

1. Poglejmo si najprej telo brez glave in duše, kar je bitje brez trohice ljubezni, pošast jazovstva, strašni diplomodok. In vendar ... še veliko manjka, da bi bil ego stalno zanikanje,

golo zanikanje ljubezni. Vedno smo odklanjali poenostavitve v obliki manihejske polarnosti. Svojo odklanjanje smo predstavili na naslednji način: bit ni enostavno samo ovira, ampak je, povedano nekoliko bolj zapleteno in celo protislovno, organ-ovira. Ljubezni ponudi na prvem mestu temelj in oporo, četudi pri tem tvega, da bo vnema splahnela, da se bo ljubezenska gorečnost ohladila. Dokler je ljubeče bitje pripeto na telo, ima zagotovljen varen pristan v svetu fizičnih sil in znotraj družbene resničnosti. Še več! Ego svoje ljubezni posredno ne potrjuje samo s pripetostjo na telo, temveč tudi z dejstvom, da je *pritrdišče* hkrati tudi *opornik*, ki ljubezen kontrastivno poudari. To smo imenovali dinamika odskočne deske: inertna teža, s katero je obteženo ljubeče bitje, zagotovi ljubezni gonilo, sprožilo in dinamični vzgon, polet, ki ga izstrelji v višave. Skrivnost poleta lahko strnemo v naslednjih nekaj besedah: poletje sila, ki ga ovira težnost, a to oviro, ko sprosti energijo, premaga. Ego brez dvoma ne bi razvil takšne dinamičnosti, če ne bi v njem že dremala neka kronična slaba vest, če ga ne bi ves čas mučila nadležna slaba vest, pekoči pomisleki in nadnaravne skrbi ... Če latentna moralna vest ne bi prehitela same biti, ki pa je obstajala že veliko pred to vestjo. Vendar pa se potencialna vest ne bi nikdar boleče udejanila, če ne bi bilo tega majhnega koščka prostora, ki ga imenujemo telo in kjer vest najde svoj pristan in svoje odskočišče. Zaradi telesa zasliši glas vznemirljivega in disonantnega protislovja. Strasten odpor, obupan protest ega v meni razvnameta, podžgeta, stopnjujeta drugost drugega.

2. V popolnem nasprotju z bitjo-brez-ljubezni stoji pravljični prizor ljubezni-brez-biti. Ljubezen, ki bi bila popolnoma ločena od prve osebe, bi bila trpeča ljubezen, potisnjena v praznino, brezmadežna in mistična ljubezen, ki ne bi več lebdela med nebom in zemljo, temveč kar onstran angelskega svoda! Takšna ljubezen je breztežna in izpuhtljiva kot privid, neoprijemljiva kot misel. Raztaplja se oziroma, bolje rečeno, izpuhteva v zrak. Jazovstvo je odvrгла, da se ta v pesku valja kot bedna cunjica. Takšna je ekstatična ljubezen, ki je

z ekstraverzijo postala nekaj povsem drugega, se je prelila v nekaj popolnoma drugega in se tudi nanaša na nekaj povsem drugega. Išče dobrodošlo utelešenje in ozkost, s katerima bo ponovno zaživela. Tako se izniči v nedoločnosti. Ljubimec, ki popolnoma predano ljubi, ljubimec brez samobitja izpuhti v dimu. Najčistejši ljubimec umre zaradi čistosti in prav zaradi čistosti ni več sposoben ljubiti.

3. Ljubeče bitje v samem sebi implicira spopad čiste ljubezni in ljudožerstva. Včasih se spor razvije v hudo krizo, včasih pa v moralnem življenju vzdržuje stanje nestabilnosti in kronične dvoumnosti. Ljubljeno bitje privoli v to, da je nečisto. Nečistosti ne terja, ker bi uživalo v tem, da je nečisto, pač pa jo *sprejema*. Bit ni vedno zanikanje ljubezni, vendar pa ljubezen v nobenem primeru ni zanikanje biti. Bitje, ki je ego brez ljubezni, spominja na pošast. Ni niti »nekdo«, je samo nihče. Je jazovstvo brez drugosti, ego brez druge osebe. Ni niti prva oseba, saj sploh ni oseba, je samo možic! In res v tem primeru ni *nikogar, ki bi ljubil*, niti ni nikogar, ki bi *ga lahko ljubil*. Ljubimec, ki nikogar ne ljubi, ljubimec brez ljubice je komično protislovje. Nasprotno pa ljubezen, ki jo čutimo do ljubljenega bitja, utemelji in oblikuje prvo osebo (subjekt) kot ljubimca in kot samobitje. Ni zadosti, če rečemo, da ljubezen ni nebit, saj je upravičeno več, veliko več kot bit: je dobesedno *nadbit!* Ego sam na sebi in intencionalna prehodnost se rodita istega dne in že ob dvojnem rojstvu tvorita nerazdružljivo soodvisnost. Nanašanje na ljubljeno bitje ni razkošje ali dopolnilna nagrada, ki bi jo ljubimec prejel za dodatek, ampak je sestavni del ljubezni in z ljubeznijo tvori en sam dar, en sam blagoslov. Dejali smo, da bitje ni nekdo. Kar pa se tiče ega, je le-ta komaj nekdo. Nekdo bo postal šele, ko bo sam nekoga ljubil. V trenutku, ko subjekt nekoga ljubi ... Ah, kaj spet govorim! Subjekt dobi neko notranjost, ko iskreno in v dobri veri misli, da nekoga ljubi, četudi je ta partner samo izmišljen, četudi je to ljubljeno bitje breztelesno, celo neobstoječe, podobno kot privid v *Ljubezni čarovniku*. In njegova notranjost je prav ljubeča

intencionalnost. Predmet glagola ljubiti v pravem pomenu besede je *ti*, druga oseba, ki je tuja oseba, ki mi je neposredno najbližja. Ta druga oseba, ki je tako blizu, a hkrati tako daleč, je moj ljubezenski tožilnik. Je moj intencionalni korelat, je predmet mojih namer, posebej ostro zarisanih namer (*kat' exochén*): v prvi vrsti, ker ljubimec drugo osebo ljubi z izključno strastjo, ki ne dopušča nobenih delitev, pa tudi zato ker meri v osrčje sestva v njegovi najbolj konkretni, najbolj neposredni in najbolj bistveni posameznosti. Onstran biti in fizične razsežnosti, vendar pa še tostran platonske ljubezni in metafizične razpršenosti, je še prostor za ljubezen v pravem pomenu besede, ki je ostro zarisan in natančen odnos med dvema. »Ti« označuje neposredno in brez ovinkov intimno resnico ljubljene osebe, vendar pa istočasno implicitno in posredno označuje tudi resnico ljubečega. Ljubečemu razkrije njega samega. Ljubezen obnavlja, bogati in krepi življenje ljubečega. Slovnični subjekt, ki ga pritegne, lahko bi rekli magnetično pritegne pol ljubezenskega tožilnika, zapusti kraljestvo senc in začuti, da živi silovito in strastno življenje, pri katerem sodeluje ves organizem. Ljubeči ni več osamljeni imenovalnik. Prav prisotnost drugega, ki se nahaja izven njega, v njem samem vzdržuje sladko opojnost. Ljubljeni, ki ga tikamo in ki je resnica ljubljene, je na paradoksalen in skrivnosten način tudi resnica ljubečega. Obe hkrati, tako resnica ljubeče ljubezni kot resnica ljubljene ljubezni, tvorita dvojno in preprosto resnico, ki se preprosto imenuje resnica ljubezni. resnična resnica ljubezni, njen razlog obstoja. Je dokaz njene iskrenosti, preizkusni kamen njene dejanskosti, jamstvo njene avtentičnosti. Ljubezen, ki ljubi »na splošno«, ki ne more povedati imena ljubljene osebe, takšna anonimna ljubezen je navadna potegavščina. Drugače povedano: ljubečega, ki nima nikogar, ki bi ga lahko ljubil, lahko primerjamo s človekom dejanj, ki deluje »na splošno«, ki je samo človek dejanj »sam na sebi«, ki nima kaj početi in se dolgočasi v brezdelju. Namišljeni vršilec med namišljenimi opravki umira od dolgočasja in *farniente*, podobno kot med

svojimi namišljenimi ljubicami umira namišljeni ljubimec ...
Razen če sam brezdelnež ni *Actus purissimus*. Čisto Dejanje
za to, da v svojem prostem času nekaj počne, pač ne potre-
buje »zadolžitev«. [Str. 163–169]

POGOVOR

VID SNOJ: Dober večer! Današnji večer je namenjen pogovoru o Vladimirju Jankélévitchu in njegovi knjigi *Paradoks morale*. Naj najprej povem nekaj besed o avtorju in knjigi.

Vladimir Jankélévitch se je rodil leta 1903 v Bourgesu. Menda je sam vztrajal pri francoski izgovorjavi svojega imena in priimka, torej da naj bi se prvi zlog njegovega priimka izgovarjal tako kot francosko ime Jean. V tem vztrajanju se izraža njegova želja, da bi se vrasel v francosko kulturo. Njegova družina je bila namreč judovskega porekla in je v Francijo prišla iz Odese zaradi protijudovskih pogromov, ki so se v Rusiji začeli vrstiti v zadnjih desetletjih 19. stoletja.

Filozofija tej družini ni bila tuja. Že Jankélévitchev oče je v francoščino prevajal Hegla, Schellinga, pa tudi Freuda. Jankélévitch je študiral filozofijo v Parizu, po diplomi nekaj časa učil v Pragi in po doktoratu, ki ga je dosegel v tridesetih letih, še v več francoskih mestih, v Caenu, Lyonu, Toulousu in Lilleu. Ko je Nemčija okupirala Francijo, kot Jud ni izgubil samo službe, ampak tudi državljanske pravice. Kmalu se je pridružil odporu, po vojni, leta 1951, pa je dobil stolico za filozofijo morale na pariški Sorboni, na kateri je poučeval vse do upokojitve ob koncu sedemdesetih let. Umrli je leta 1985.

Jankélévitch se je ob filozofiji morale ukvarjal tudi s »prvo filozofijo«, kot se glasi naslov ene izmed njegovih knjig, se pravi z metafiziko. Napisal je knjige o smrti, o laži, o zlu. Poleg tega se je kot muzik in muzikolog veliko ukvarjal z glasbo; pisal je o Franzu Lisztu, Gabrielu Fourieru, Mauriceu Ravelu in Claudu Debussyju. V času svojega življenja ni užival kake posebne slave oziroma precej manjšo kot njegovi sodobniki, sprva eksistencialisti in potem strukturalisti ter postrukturalisti. Eden izmed razlogov ali vsaj ena izmed okoliščin, ki je temu botrovala, je bila verjetno tale: v času

po drugi svetovni vojni, ko so se znani francoski filozofi tako rekoč vsi ukvarjali z Nietzschejem in Heideggrom, je skoraj popolnoma ignoriral nemško filozofijo.

V Jankélévitchevih spisih skoraj ne najdemo omembe nemškega filozofa. Zdi se mi, da je v knjigi, o kateri bomo nocoj govorili, izmed nemških filozofov omenjen samo Nietzsche, vendar v precej negativnem kontekstu, s svojim besom zoper moralo. To je bila očitno stvar Jankélévitcheve osebne morale, omenjam pa jo zato, ker ni brez zveze z našim nocojšnjim pogovorom, ki bo tekel o morali. Jankélévitč je namreč odgovornost za holokavst, v katerem je videl utelešenje čistega metafizičnega zla, pripisoval nemški kulturi. V knjigi *Pardonnez? (Odpustiti?)*, pravi, da bi odpustiti dejanje, ki zanika bistvo človeka kot človeka in je torej zločin proti človeštvu, v imenu morale pomenilo zanikati moralo samo. Njegova moralna obsodba je bila totalna: ni zadela samo konkretnih akterjev, ampak vso nemško kulturo, v kateri se je izlegel holokavst.

Še nekaj besed o knjigi. *Paradoks morale* je knjiga o našem moralnem življenju. Po Jankélévitču je to življenje samo paradokсно, upira se *dóxi*, »mnenju«, ki ga imamo o njem, zato sam razvija mišljenje paradoksnosti moralnega življenja, ki ga je z eno besedo mogoče poimenovati kar »paradoksologija«. Gre mu za to, da premisli oba tečaja, med katera je razpeto moralno življenje – bit in ljubezen –, njuno sopripadanje, hkrati pa tudi njun medsebojni zaplet, kolizijo, nepomirljiv konflikt.

Iz tega izhaja vodilno vprašanje današnjega večera, ki je po mojem zelo ustrezno postavljeno in zadeva v osrčje Jankélévitcheve paradoksologije: »Ali je mogoče ljubiti in biti?« Ob tem vprašanju nas bosta v pogovor ob Jankélévitchevi knjigi vpeljala Boris Šinigoj, ki je, prav tako kot Jankélévitč, filozof in muzik v eni osebi (Jankélévitč je bil pianist, Boris je lutnjar), ter Franci Zore, profesor za antično filozofijo na ljubljanski filozofski fakulteti. Prepustčam jima besedo.

FRANCI ZORE: Hvala. Morda bi bilo v zvezi z Jankélévitchevim življenjepisom dobro dodati, da se je proti nemški filozofiji obrnil šele potem, ko jo je temeljito preštudiral, saj je navsezadnje doktoriral iz Schellinga. Marsičesa se je, predvsem kar zadeva kritiko kulture, naučil tudi od Nietzscheja in Spenglerja, in tradicija eksistencializma mu nikakor ni bila tuja. Skratka, čeprav je zavračal nemško filozofijo, je pri njem vendarle mogoče zaslediti njen vpliv, najnegativneje pa je bil nastrojen zoper nemško spekulativno filozofijo. Po njegovem ima človekovo delovanje v vsakem primeru prednost pred spekulativnim mišljenjem. Delovanje je temelj človeka, ki je tukaj že vnaprej, se pravi temelj njegovega bivanja. Po drugi strani ima racionalizem velike težave pri spoznavanju sveta ali metafizičnih stvari, saj je metafizično spoznanje navsezadnje mogoče samo intuitivno.

Nocoj bomo govorili o biti in ljubiti ali o biti in ljubezni. Ko Jankélévitch govori o biti, z bitjo misli predvsem bit človeka, torej človeško obstajanje, življenje, ki se konča s smrtjo. Izhaja namreč iz tega, da je človek smrtno bitje, ki živi in v svojem življenju nenehno deluje. Bit torej pri njem ni mišljena kot kaka metafizična ali ontološka kategorija ali kaj podobnega, ampak zelo konkretno. Se pravi, da je to, kar je nasprotno biti – ali pa morda ne povsem nasprotno, ampak, recimo, njen konec –, nič v pomenu smrti. V vprašanje, kaj je potem, se Jankélévitch pri premišljevanju morale ne spušča, saj je delovanje vezano na življenje, torej na živega človeka. Bogovi oziroma Bog ne potrebujejo morale. Ravno življenje smrtnega človeka ima možnost za moralo, saj je njegov temelj delovanje. Povsem preprosto povedano: vedno nekako že delujemo. To je temelj človeka. Prav v tem smislu je pri Jankélévitchu treba razumeti tudi bit oziroma biti.

Kar pa zadeva ljubezen, je ta bistveni način delovanja. Ljubezen je tisto pri delovanju samem, kar pravzaprav barva vse druge stvari. V knjigi *Paradoks morale* Jankélévitchu ne gre za ljubezen na splošno, ne gre mu, recimo, za božansko ljubezen, za ljubezen absolutno onkraj ali kaj podobnega,

ampak ga zanima tista ljubezen, ki je vedno ljubezen do drugega, do tebe. Pravzaprav ga zanimata jaz in ti. Ljubezen je na tej ravni zelo konkretna, tu pa se pojavi tudi temeljni paradoks, ki izhaja iz dveh predpostavk. Na neki način se ljubezen (ali dobro, ali kar koli takega bi še lahko rekli) lahko pojavlja samo v presežniku. Nikoli ne moremo reči, da je ljubezni preveč, na ravni ljubezni nikoli ne moremo uporabiti rekel, kot sta »Ničesar preveč« in »Treba se je ustaviti«. Ne pretiravati, zmernost – to ne gre skupaj z ljubeznijo. Ljubezen je nezmerna, obstaja samo v presežniku, se pravi v svojem lastnem maksimalizmu, ekstremizmu, tudi totalitarizmu – vse to so Jankélévitcheve besede. Ljubezen teži v skrajnost, tudi k popolnosti, in v tem oziru je pravzaprav nečloveška in neskončna.

Tu pa se pokaže še druga plat. Ljubezen obstaja pri človeku, vendar ni končna samo njegova moč za ljubezen, ampak je končen tudi on sam, trajanje njegovega življenja je omejeno. Če bi se ekstremna ljubezen, ki se, recimo, izraža v požrtvovalnosti, popolnoma udejanjila, bi to pomenilo žrtvovanje življenja za ljubljenega. V tem oziru ljubezen pri naša izničenje, saj z njo izničiš samega sebe – pravzaprav te ni več, izničiš svojo lastno bit. Zato se je tu nekje vendarle treba »potegniti nazaj«. To pa spet pomeni problem ali celo nevarnost, saj ljubezen po svojem bistvu, kot sem omenil že prej, ne vsebuje umika, ne prenese relativnosti.

Okrog tega temeljnega problema – ali celo paradoksa – ljubezni in biti Jankélévitch plete svojo filozofsko zgodbo, ki je pravzaprav zgodba o človekovem življenju, o morali, osredinjeni na ljubezen in človekov obstoj, bitje, življenje. Toliko za uvod.

BORIS ŠINIGOJ: Za razmišljanje, ki bi vam ga rad predstavil ob knjigi Vladimirja Jankélévitcha *Paradoks morale*, sem poskušal poiskati izhodišče, ki bi nas vse, ne glede na to, ali smo filozofsko že vnaprej izobraženi ali ne, približalo naši témi. To izhodišče naj bi nas usposobilo za to, da vstopimo v razmišljanje o morali in njenih paradoksih ali pa o

paradoksu morale sploh, se pravi o tem, na kar v vsakdanjem življenju navadno ne pomislimo. Zdi se mi, da ga na začetnih straneh knjige ponuja avtor sam.

Izhodišče, ki bi nas vse lahko nagovorilo oziroma napotilo k poglobitvi v našo témo, lahko strnemo v kratek stavek: »Človek obstaja kot potencialno etično bitje.« Če izraz »potencialno« (v izvirniku pravzaprav »virtualno«) zaenkrat postavimo v oklepaj, lahko ostanemo pri trditvi: »Človek obstaja kot etično bitje.« Je etično bitje. Še več, Jankélévitch poudarja, da je vse, kar je človeškega, pravzaprav moralni problem in da se temu problemu ni mogoče izogniti, ne glede na to, na katerem področju človeškega delovanja se znajdemo. Ni se mu mogoče izogniti zato, ker smo pač ljudje, ker sem najprej človek, ki nekaj počnem. Ali sem znanstvenik logik ali pa, recimo, karitativni delavec, pravzaprav ni pomembno: že preprosto dejstvo, da sem človek, vsako mojo dejavnost, vsak moj dih, vsak moj gib nekako vpne v vprašanje morale, kajti moralni problem je tisti, ki je nekako vseprisoten, povsod navzoč.

Jankélévitch začenja svojo knjigo s trditvijo, da morala ni samo nekaj vsebujočega, kar obsega vsa področja človeškega delovanja, ampak je v vsem tem hkrati tudi že navzoča, že vsebovana. Nekaj vsebujočega je, recimo, v tem smislu, da vprašanje morale zmeraj že vzamemo kot vprašanje biti, ljubezni, vrednot, zavesti, vesti, pravic, dolžnosti in tako naprej. Skratka, katero koli vprašanje vzamemo, ga nikakor ne moremo misliti mimo morale. In narobe: v slehernem izmed teh vprašanj – ali poskusov njihovega reševanja – je že vsebovano vprašanje, kako je z moralo, ne glede na to, ali se z njimi začnemo ukvarjati zgolj na ravni mišljenja ali pa, kar morala nekako predpostavlja, na ravni prakse, dejanj samih.

Jankélévitch seveda stremi k temu, da njegova filozofija ne bi ostala samo abstraktna filozofija etike, ki bi bila v konkretnem človeškem življenju povsem odveč, ampak da bi merila prav na konkretno človeško življenje in naše izkustvo paradoksov morale v njem. Toda vrnimo se k izhodišču, ki

nas vse nekako usposablja za razmišljanje o njegovi knjigi: človek obstaja kot etično bitje. Če zdaj izpostavimo to, kar smo prej dali v oklepaj – človek obstaja kot *potencialno* etično bitje –, se lahko vprašamo, ali je to sploh mogoče. Zdi se, da Jankélévitch z izrazom »potencialno« sugerira vprašanje, ali je mogoče, da je človek že po svoji vnaprej dani zmožnosti etično bitje, oziroma kako je to mogoče. To pomeni: ali je življenje mogoče ves čas živeti na resnično moralen način? Ali lahko nenehno dejavno in tudi zavestno živimo iz morale, iz etosa?

Mislim, da Jankélévitch razume moralo v pomenu odgovornosti, to je kot izvorni etos, kot smisel za dobro, pravično, in ne kot skupek norm, čeprav se proti koncu knjige pojavlja tudi ta tematika. Izziva nas in pravi: »Ali ni pravzaprav tako, da je polno moralno življenje dosegljivo zgolj asketom oziroma svetnikom in da smo ga vsi drugi nezmožni?« Če je namreč kdo zmožen živeti takšno življenje venomer, vsak trenutek, so to po njegovem lahko le asketi, svetniki, čeprav hkrati naredi tudi ironičen zasuk, češ kdo ve, kaj vsi ti asketi in svetniki doživljajo sami v sebi, kakšne so njihove skušnjave. S tem tudi pri njih nakaže možnost prekinitev, premorov v moralnem življenju. Omeni na primer Tolstoja, ki je sam skušal uresničevati takšno življenje in obupaval nad seboj, ter naredi sklep, po katerem je problem vseh nas povprečnih ljudi, ne svetnikov ali asketov, v tem, da za vsakogar izmed nas velja, da je človek moralna žival. To pomeni, da poleg moralnega čuta in ljubezni, ki naj bi najgloblje osmišljala ta čut ter nas osvobajala priklenjenosti na zgolj naravno življenje, v nas zelo močno, morda celo najmočnejše deluje neka naravnost, ki se kaže kot nagon, čutnost, lakomnost in podobno. Hkrati v svojem lastnem življenju tudi na ravni moralne zavesti večkrat naletimo na škodljive učinke samoljubja oziroma nedejavnosti, ko bi lahko kaj storili za druge, in drugih zablod. In če smo iskreni, si lahko priznamo, da večino našega življenja obvladuje prav to, ne pa moralna drža ali spraševanje o tem, kako dati ljubezni prosto pot, da poleti k bližnjemu.

Zdi se mi, da je ta izziv kar ustrezen – vsaj meni se je zdelo, da nas mora nekako vznemiriti –: kako je z našim moralnim življenjem? Ali obstaja možnost, da se tudi mi poskušamo približati moralnejšemu bivanju? Jankélévitch nas k temu spodbuja, s tem ko v vseh zablodah moralne zavesti in celo v afektih, kot sta jeza in bes – prej smo slišali, da Nietzscheja omenja v zvezi z besom –, kaže na skrito moralno življenje, ki tli ali vsaj letargično ždi v vsakem izmed nas. To pomeni, da nikoli nismo povsem ločeni od morale. Tudi takrat, ko se tega sploh ne zavedamo, ne spominjamo ali pa sploh ne želimo biti moralni, smo neka-ko že vezani na to, kar nas prehitveva – na moralo samo. Jankélévitch ob kratkotrajnih izbruhih čustev v situacijah, ki so pravzaprav posledica moralne ogorčenosti, omenja tudi dlje trajajoče moralno življenje, ki v nas tli nekako nezavedno, na primer nagnjenje h kesanju, k sramovanju in podobno. Z njim se lahko povsem strinjamo, da brez morale ne moremo živeti, ker je vedno nekako že navzoča, v svojem delovanju nas vedno že prehitveva. Še preden se je zavemo, je že tukaj.

Zato se mi ne zdi nič nenavadnega, da Jankélévitch postavlja filozofijo morale pred ontologijo, podobno kot njegov slavnejši sodobnik Emmanuel Lévinas pred ontologijo postavlja etiko. Moralno življenje daje biti dostojanstvo. K temu, kar je povedal Franci, bi rad dodal, da je bit za Jankélévitcha sicer res človekova konkretna, fizična prezenca, vendar o njej pogosto govori tudi na ravni metafore in njen širši pomen vsaj slutenjsko dopušča v ozadju – morda celo v heideggerjanskem smislu, čeprav ne tako določno. Bit kot taka sploh ni zanimiva, če v njej ni zajeto tudi moralno vprašanje, moralno življenje, moralno delovanje. Bit kot tako lahko izkušamo samo prek svoje biti, prek svojega bitja. V ozadju ni povsem odmišljena proontološka problematika biti same, čeprav je v ospredju eksistencialna problematika, se pravi posameznikova bit. Zato tudi prevajalec francoski izraz *l'être* zvečine prevaja kot »bitje«.

Po drugi strani pa morala ni mogoča brez bivanja, brez biti. Tu se spet znajdemo pred paradoksi, ki jih Jankélévitch tako zavzeto zasleduje in prevprašuje. Čeprav morala daje biti smisel oziroma dostojanstvo, da je ta sploh vredna svojega imena, sama vendarle ni mogoča in ne more obstajati, če ji bit ne daje obstoja.

Jankélévitch s pronicljivim prevpraševanjem paradoksov morale razvija paradoksologijo kot globoko vznemirjajoče premišljanje vprašanja morale, ki nas vedno znova prese- neča, nas prebuja in nam ne da miru, da bi se kje ustalili in rekli: »Aha, to je zdaj odgovor, ki si ga lahko izpišemo na platnico knjige.« Beseda »škandalozno« se na primer poja- vlja kar naprej, čeprav je včasih prevedena kot »sramota«, in nas ves čas izziva, da se spotaknemo ob paradoksologijo. Najbolj zoprno je namreč, ko si moramo priznati, da naša lastna občutja, ki se jih spominjamo, doživljanja, ki smo jih že izkusili ali pa jih izkušamo prav ta trenutek, ko to beremo, potrjujejo Jankélévitchevo razkrivanje paradoksov morale v konkretnem človeškem življenju. Nenehno lahko prepo- znavamo sami sebe – vsaj sam sem to tako doživljal – v teh zasukih, v teh paradoksih. Zelo ljubeč sem do bližnjega, toda ko za trenutek obstanem, se pokaže, da v resnici nisem bil ljubeč, ampak sem bil nekje globlje v sebi ves čas samosvoj, egoističen. In četudi to, recimo, distančno razmerje pride do izraza le za trenutek, ta trenutek pokvari vse, kar sem si prizadeval uresničiti.

Glede na to nekateri morda upravičeno govorijo o Jan- kélévitchu kot o filozofu življenja oziroma eksistence, saj je izhodišče njegovega razmišljanja prav izkustveno doživljanje paradoksov morale v našem lastnem življenju, v naši lastni vesti in zavesti, kar je spet tudi prevajalski problem, saj be- seda *la conscience* v francoščini lahko pomeni oboje.

Kakor koli že, okrog osrednjega paradoksa, ki ga je izpo- stavil že Franci in ki tvori tudi naslov nocojšnjega pogovora – ali je mogoče ljubiti in biti? –, se vrstijo še mnogi drugi paradoksi. Na primer paradoks monologa, se pravi dogajanja

v nas samih, še preden se srečamo z drugim, kar naj bi bil sicer naš cilj. Gre za monolog, ki je pravzaprav dialog, kolikor se dogaja znotraj jaza med slabo vestjo, ki se ozira nazaj (in sprašuje, kako sem ravnal, kako sem živel in podobno), in moralno zavestjo, ki se obrača naprej (in poskuša izboljšati naše delovanje).

Nadalje paradoks razmerja, ko Jankélévitch pod vplivom Bergsonove filozofije razvija pojem organa-ovire, se pravi, koliko je organ lahko hkrati sredstvo in ovira. Sredstvo – ego, jaz – je na primer organ, s katerim ljubim, vendar me hkrati ovira: ne morem se popolnoma predati izvoljeni ljubezni, ker se vedno vračam k svojemu lastnemu jazu. Pa vendar moj jaz ni samo odpor, ni samo balast, ampak je nujni pogoj, da sploh lahko stopim z drugim v ljubezensko razmerje, da se mu nekako predam ali da poskušam uresničiti neko dolžnost do njega.

Potem spet paradoks, ki ga poraja naša naslovna téma: razmerje med končnostjo biti, ki je krhka, omejena in ranljiva, se pravi med mojim lastnim življenjem, ki ga ves čas mučijo strasti in je nekako zakrčeno v bolečini bivanja, ter neskončnim stremljenjem ljubezni same, ki se ne želi nikjer ustaviti in ne pristaja na nobeno končnost.

Ali pa, ne nazadnje, razmerje med pravicami in dolžnostmi znotraj človeške skupnosti. Radi se sklicujemo na to, da imamo pač vsi pravice, kajne? Jankélévitch to zaobrne in pravi: »Pravzaprav imamo samo dolžnosti.« Imam torej samo dolžnosti do drugih. Nobenih pravic nimam, čeprav jih na neki objektivni ravni imam, kajti takoj ko jih terjam, postavim sebe pred vse druge in sem že izgubil etično razmerje, razmerje ljubezni do drugega, spoštovanje do njega. Če hočem zares vzpostaviti takšno razmerje, moram sebe postaviti v oklepaj, drugi mora biti pomembnejši od mene. Ne morem torej reči, da imam tudi pravice, kajti takoj ko to rečem, padem v preračunljivo logiko, ki, strogo vzeto, ne more biti moralna. In po drugi strani: da se lahko žrtvujem, moram najprej živeti. Da lahko delujem, moram najprej biti.

Skratka, priče smo Jankélévitchevemu strastnemu zasedovanju paradoksov, vendar njegova paradoksologija ni zgolj spretna, prefinjena, pretanjena spekulacija, zgolj vrstenje paradoksov. To vrstenje je namreč zavajajoče, saj Jankélévitč že na začetku zavrne nraoslovje kot naštevanje etičnih problemov. To zanj ni filozofija morale. Njegov namen je očitno strastno spodbujati k resničnemu moralnemu delovanju, ne zgolj k branju ali abstraktnemu razglabljanju – tako vsaj sam razumem njegovo knjigo. Še več, naravnost teži k temu, da bi življenjsko osmislił projekt morale, ki je najprej njegov osebnı projekt, in s tem tudi nam pomagal osmislił naš način življenja kot moralni način. Gre mu torej predvsem za izziv konkretnemu življenju posameznika, za izziv njegovemu razmerju do samega sebe, še bolj pa do drugega in do skupnosti.

Naj zdaj vse to strnem v tisto temeljno zavezo, ki jo Jankélévitč poskuša zbuditi v bralcu: moralna poklicanost človeka, tako nam govori, je v tem, da ljubi in živi za druge. Se pravi, da človek nekako najde pot iz vrstenja paradoksov. Rešitev najdemo v tem, da prisluhnemo ljubezni. Ljubezen tako postane tisti način bivanja, ki nam omogoča, da presežemo nemoralno življenje, v katero pravzaprav ves čas drsimo, kolikor se zaziramo predvsem vase oziroma v našem življenju prevladuje egoizem.

Naredil bom kratek ekskurz in omenil še tole: prej smo slišali, da je bil Jankélévitč filozof in glasbenik v eni osebi. Ponavljanje, nenehno vračanje k istim témam v njegovi knjigi me je močno spominjalo na formo, ki jo pogosto srečamo v glasbi. Podobno je na primer zgrajena kitična skladba. Tudi v Jankélévitchevi knjigi so poglavja povezana med sabo kakor kitice v pesmi, tako da poglobljajo ista vprašanja in iz vedno novih zornih kotov osvetljujejo iste paradokse, vse skupaj pa veže refren. Da bi bolje razumeli ta refren, se ozrimo nanj z gledišča našega vodilnega nocojšnjega vprašanja: ali je mogoče hkrati biti in ljubiti? In kako je mogoče, če sploh je? Pri tem moram poudariti, da Jankélévitč ni naklonjen

maksimalizmu niti – čeprav jo omenja – mistični asketski svetniški izkušnji, ampak se zdi, da bi rad dal prednost povprečnemu človeku: kako naj mi, ki nismo svetniki ali mistiki, rešimo svoj problem biti ali/in ljubiti? Začetni odgovor, ki ga zasnuje kot refren, se glasi: »Rešitev je v tem, da spravimo kar največ ljubezni v kar najmanjšo bit.« Se pravi, da naj se čim manj sklicujemo, bolje rečeno, opiramo na svoj fizični obstoj, da naj ga postavimo v oklepaj, kolikor se pač le da, in tako ohranimo ravno tisti minimum, da ne umremo, recimo od lakote, ter damo prosto pot ljubezni, vendar spet le toliko, kolikor je mogoče, da nas ljubezen ne poruši v celoti in da nam še vedno ostane nekaj našega jaza. Pa vendar: da bi se prebili do drugega in s tem nekako rešili tudi svoj problem egoizma, nam, rečeno nekoliko levinasovsko, pomaga prav ljubezen sama.

Po analogiji z razmerjem med posameznikovim telesnim bitjem in ljubeznijo, s katero naj bi se približal drugemu, Jankélévitch v drugem delu knjige obdeluje razmerje med pravicami in dolžnostmi. V njem se pojavi nov refren, ki prenese poudarek na drugo raven, čeprav še vedno krožimo okrog istih tém. Ta refren se glasi: »Nisem paznik dolžnosti svojega bližnjega, ampak branilec njegovih pravic.« Se pravi, da ne bom nadzoroval tega, kaj so drugi dolžni storiti dobrega meni ali drugim, ampak moram ljudem samim prepustiti, da rešijo ta problem, kot ga v svoji svobodi pač hočejo rešiti – vendar bom za vsako ceno zagovarjal njihove pravice, torej dajal prednost njim. Sebe bom postavil na drugo – zadnje – mesto, pravi Jankélévitch, in bližnjega na prvo.

Že sama zgradba knjige torej spominja na glasbeno delo, v katerem se pojavljata dva motiva, in sicer celo kot refrena. Potem so tu še mnogi glasbeni izrazi, ki nam pomagajo bolje začutiti zapletena razmerja znotraj paradoksnih situacij, razmerja med bitjo in ljubeznijo, med jazom in drugim, med egoizmom in altruizmom in tako naprej. Recimo *tremolo* kot nekakšno vibriranje, preskakovanje iz ene drže v drugo. Ali pa *pianissimo* kot zamiranje biti, ki se umika tako rekoč na

rob niča in je v nevarnosti, ko jo ljubezen postavi v oklepaj, in je potem v nevarnosti tudi ljubezen, da bo zaradi izgube biti v tem *pianissimu* utihnila tudi sama.

Skratka, čeprav ne beremo Jankélévitchevega traktata o glasbi, ne poslušamo njegove skladbe ali kaj podobnega, nam ne samo slog, ki ga lahko občudujemo zaradi klenosti izraza, lahkotnega izražanja in svežine pisave, ampak tudi izrazje in zgradba knjige omogočata, da v njem prepoznamo izrazito muzikalično osebnost, ki je vrh vsega odprta – to je najpomembnejše – za skrivnost. Ta sicer ni toliko ubesedena, kolikor jo lahko slutimo med vrsticami, saj se izmika še tako spretni in pretanjeni paradoksologiji. Čeprav Jankélévitcheva pisava spretno lovi paradokse v svoje mreže in jo lahko občudujemo v njeni pretanjenosti, se nekako tudi sama zaveda, da paradoks v zvezi z moralo nikakor ne more imeti zadnje besede. Ne more je zapisati, izreči. Tu bi rad spomnil na naslov ene izmed Jankélévitchevih knjig o glasbi, ki se glasi *Glasba in neizrekljivo*; morda glasba kaže na nekaj, kar presega njeno zvočnost.

Kje pa se najbolj izraža Jankélévitchev posluh za skrivnost? Kdaj ga najbolj lahko začutimo? Tedaj, ko poda rešitev dileme, ki zadeva bit in ljubezen: bit brez ljubezni ni več bit, ki bi bila vredna tega imena, ampak le še truplo, toda tudi ljubezen brez biti ni več ljubezen, saj prek *pianissima*, prek zamiranja preide v nič in je použita v smrt. Jankélévitcheva in znova – skoraj mehansko – ponavlja refren: »Največ kar se da ljubezni s kar najmanjšo porabo biti.« Vendar – in to tudi sam čuti – to ni končni odgovor, čeprav ga celo ponuja kot rešitev. Navsezadnje tudi sam naredi sklep, da nam ne preostane nič drugega kot zaupati v navdih ljubezni. Se pravi: zaupati ljubezni, da zmore s svojim navdihom poiskati pravo rešitev, ki je že onkraj refrenov, onkraj formul, prek katerih nam Jankélévitche sam – povprečnim ljudem pač, ki se soočamo z moralnimi paradoksi – pomaga iskati pravo pot.

Za spretno plovbo med to Scilo in Karibdo, se pravi med Scilo ljubezni brez biti in Karibdo biti brez ljubezni, torej

ne zadošča le zvrhana mera »akrobatskih spretnosti«, kot bi lahko z Jankélévitchevimi besedami poimenovali njegove lastne pretanjene analize, ampak – vsaj v prvi slutnji – tudi zaupanje v spontanost ljubezni, ki se daruje. Ki ni preračunljiva, ki se ne ozira na okoliščine in še manj na osebo ter na njene morebitne lastnosti ali talente, temveč gre na vse ali nič in je radikalno usmerjena k celovitemu bistvu drugega. Čeprav Jankélévitch do neke mere izpričuje posluš za skrivnost, moram priznati, da sem pogrešal več drznosti in širine, ki bi segli onkraj zgolj moralnega, morda vse do ukinitve morale same. Tako kot to, recimo, naredi Kierkegaard ob očaku Abrahamu in njegovem darovanju sina Izaka. Tudi ko Jankélévitch omenja Tolstoja, se nekako čuti, da ne razmišlja dosti drugače kot on, saj, recimo, ne zaupa v možnost nečloveške molitve oziroma molitve, ki lahko poteka ves čas, kot to izpričuje *Filokalija*. Gre seveda za molitev srca v vzhodnem krščanskem izročilu.

Skratka, postavilo se mi je vprašanje, ali lahko utemeljimo moralo zgolj iz nje same. Ali lahko znotraj morale najdemo temelj, ki jo vzpostavlja kot nekaj smiselnega, sploh če nam gre, kar je omenil tudi Franci, za moralo v razponu smrtnega življenja, se pravi do smrti in ne onkraj? O tem, kaj je onkraj smrti, v Jankélévitchevi knjigi ni niti besede. Zlasti ko obravnava askete, svetnike in mistike, sem pogrešal globlje zaupanje, pa ne samo v navdih ljubezni teh posameznikov, ki so bili pripravljene zaradi svojega ljubega tvegati smrt, ampak tudi v milostno delovanje z druge strani, v delovanje duha, ki veje, koder hoče. Prav tako mi je manjkalo zaupanje v zmogljivost nepovprečnežev, da najdrznejše uresničujejo svobodo. Kajti težko rečemo, da so to samo nepremišljeni drzneži, kar velja z gledišča povprečnega človeka v njegovi vsakdanji moralni drži, zlasti ko se trudimo ohranjati minimum biti zase in hkrati vendarle ljubiti druge. Z gledišča edinstvenega posameznika, ki ga ne moremo spraviti v povprečnost, je s tem podobno kot z grškimi izreki o pravi meri, na katere je opozoril Franci. Še neustreznejše se je vračati k zmernosti, pa

čeprav minimalni, ali se tik pred koncem *pianissima* ustaviti, da ne bi šli predaleč. Lahko bi našli mnogo nasprotnih primerov v zgodovini, v hagiografijah oziroma življenjepisih svetnikov, na primer pri sv. Frančišku Asiškem. Pri njem je bil navdih ljubezni tako silovit, da pravzaprav ni bilo nobene meje, nobenega varčevanja z lastno bitjo.

FRANCI ZORE: Jankélévitch bi rekel, da potem ne bi bil več živ.

BORIS ŠINIGOJ: Saj ni bil več živ.

FRANCI ZORE: Da ne?!

BORIS ŠINIGOJ: V nekem trenutku ...

FRANCI ZORE: ... že že, ampak prej?

BORIS ŠINIGOJ: Tisti trenutek je dejansko bil. Resnica kapitalnega tveganja ni varovanje življenja za vsako ceno, ampak darovanje, ne glede na to, ali bo smrt prišla danes ali ne vem kdaj. Drugi pol pri *fraticellih* obstaja, za nas pa je problem. Če bi mi vsi hoteli posnemati sv. Frančiška in bi zares sprejeli tako drzno držo, bi bili najbrž res »nepremišljeni drzneži«, kot pravi Jankélévitch. Njegova skrb je namenjena predvsem ljudem, kakršni smo mi sami, se pravi temu, kako naj rešimo svoje življenje z moralo. Ne smemo pretiravati in si prizadevati, da bi bili vsi kakor sv. Frančišek, kot so poskušali *fraticelli*, se odreči vsemu, dolžnostim, lastnini in tako naprej.

V Jankélévitchevem razmišljanju je navzoče neko nihanje, kot da bi sam sebi namenjal besede, kadar je njegova misel preveč sofisticirana oziroma pretanjena, kadar preiskuje paradokse morale do zadnjih potankosti, ki napeljujejo vodo na mlin sofistike – gre za nekakšno »obolelost za tenkovestnostjo«, kot to sam imenuje. Zelo pogosta beseda v knjigi *Paradoks morale* so namreč »skrupuli«, se pravi pretirano tenkovestno usmerjanje pozornosti na paradokse, ki nas lahko zapelje, da ostanemo samo pri njih. Da se ujamemo v mrežo paradoksov samih. Čeprav so v ospredju pretanjene analize, ki bi jih morda nekoliko krivično lahko označil kot sofisticirano obolelost za bolešno tenkovestnostjo, pa

vendarle – če Jankélévitchu zdaj vrnem priznanje – ne zakrivajo povsem posluha za skrivnost. Za šepet, celo molk – to Jankélévitch morda kot zadnjo gesto ponudi bralcu na koncu knjige.

Zdi se mi, da je treba najbolj prisluhniti prav temu in naposled z Jankélévitchem sprejeti zaupanje v ljubezen, da zmore sama poiskati pot iz labirinta moralnih paradoksov k resničnemu sobivanju z drugim.

FRANCI ZORE: Morda bi bilo dobro povedati še nekaj v zvezi s tvojo trditvijo, Boris, da Jankélévitch nima odnosa do mističnega izkustva oziroma mistične ljubezni. Mislim, da gre tu za dve stvari. Jankélévitch nekje pravi, da je ta – recimo – brezmadežna, popolna, ekstatična ljubezen nekaj drugega. To je kratko malo téma, o kateri v knjigi *Paradoks morale* ne govori – ni téma tega paradoksa. Mistično ljubezen postavi nekoliko ob stran, po drugi strani pa opozarja na to, da lahko postane celo alibi. Pogosto namreč govori o alibijih in zvijačah, ki si jih zaradi samopodobe in podobnih stvari izmišljamo sami, in tudi govor o popolni ljubezni ima lahko to funkcijo. Vendar mistične ljubezni ne zavrača, le o njej tu noče govoriti. To je pač točka niča smrti oziroma izčasenja. Morda je to treba razumeti v platonističnem oziroma novoplatonističnem smislu, saj je bil platonizem eden izmed pomembnih Jankélévitchevih virov. Navsezadnje je diplomiral iz Plotina.

Drugo, kar bi rad povedal, zadeva vprašanje biti. Pri Jankélévitchu, recimo, v ozadju težko prepoznavam Heideggrovo bit; kolikor morda obstaja, obstaja zelo diskretno in v obliki namigov. Jankélévitch noče biti metafizičen, noče vnašati ontologije in teologije, ostaja pri človeku in njegovi življenjski situaciji. Rekel bi celo, da misli predvsem na povprečnega človeka ali na nekaj, kar zadeva vsakega človeka, ne na mistika v trenutku ekstaze. Vendar tudi mistik pride iz ekstaze, pa je spet s svojim bližnjim, spet s svojim tujem, spet v isti zgodbi z njim. Zdi se mi, da ima Jankélévitch v mislih predvsem to.

Glede sofisticiranih analiz, ki si jih omenil, Boris, je treba reči, da Jankélévitch poda cel kup analiz, vendar predvsem zato, da svari pred njimi. Sviri pred strašnimi metafizičnimi spekulacijami in se s tem pravzaprav tudi sam znajde v paradoksu, saj je njegov namen govoriti o delovanju. Knjigo piše o delovanju, ne o teoriji. To je tako kot s tisto knjigo o neizrekljivem, ki jo komaj neseš domov. V tem je paradoks, ki ga Jankélévitch izpisuje, ker to mora nekako izraziti. Ves čas se zaveda, da tudi sam zganja neko teorijo. To se lepo vidi po tem, kolikokrat zastane v besedi. Nekaj razlaga in se spomni: kaj pa govorim? Skratka, gre za notranji paradoks.

Še zadnje, na kar bi rad spomnil, pa je izraz »skoraj nič«, ki ga Jankélévitch pogosto rabi. Skoraj nič – to je zanj zelo pomembna točka. V kontekstu človekovega bivanja oziroma biti je to točka tik pred smrtjo, točka tveganja, ki jo preživimo. Jankélévitch povezuje približevanje biti ničū s približevanjem tostranstva onstranstvu. Skrajno približanje biti ničū, skoraj nič, je najmanjša mogoča količina biti. S strogega stališče morale in ljubezni moram iti do konca, se pravi do smrti. Skoraj nič pa je tista rezerva, ki si jo ohranimo, in sicer z vsemi nevarnostmi, ki jih to nosi s sabo. Tu gre za življenje na njegovih mejah. To točko, skoraj nič, Jankélévitch ohranja tudi v svoji filozofiji glasbe. To je točka neizrekljivega, s tem da ima glasba posebno vlogo: nastopa kot izraz neizrekljivega, skoraj nič.

VID SNOJ: Hvala, Franci. Kot voditelj tega pogovora bom zdaj naredil nekaj nemoralnega: vzel si bom besedo.

Izhodišče Borisovega uvodnega razmišljanja ob Jankélévitchevi knjigi je bilo, da je človek potencialno etično bitje in da je problem morale v človeškem življenju navzoč povsod. V resnici gre Jankélévitch še dlje, saj trdi, da v medčloveških razmerjih vsepovsod obstaja celo morala sama. Recimo tudi med zločinci. Ti so po svojih dejanjih, ki zadevajo druge, v tem primeru seveda predvsem nezločince, nemoralni, vendar po drugi strani prav med njimi samimi obstaja neka zaveza, neki kodeks zvestobe, ki je že stvar morale. Ni

torej človeškega življenja brez trohice morale. Tisti problem oziroma vprašanje, ki Jankélévitcha v resnici muči, pa je, ali je mogoče moralno življenje v *radikalnem* pomenu.

Po Jankélévitchu se to življenje godi med tečajema biti in ljubezni. Franci je opozoril, da njegovega razumevanja biti ne smemo mešati, recimo, s Heideggrovim, in nekaj smo tudi že slišali o tem, kako razume bit. Še enkrat – in morda nekoliko drugače –: po biti smo, v razsežnosti biti obstajamo. Toda če in dokler obstajamo po biti, obstajamo samo sami zase. Po biti še nismo v sobitju z drugimi. Logika biti je logika prvobitnega ontološkega egoizma, ki se ne ozira na druge. Z njo pa je v nasprotju logika ljubezni. »Logika ljubezni« je seveda paradoksen izraz, ki meri na to, da ljubezen, v kateri se človek šele odpre za drugega, hkrati terja, da tudi živi za drugega, še več, da se žrtvuje zanj. Da daruje svoje življenje. To pomeni, da ta logika pelje ven iz razsežnosti biti, v smrt. Namesto moralnega življenja omogoča moralno smrt. Logika ljubezni se izključuje z logiko biti.

Po drugi strani, pravi Jankélévitch, pa je vendarle jasno, da moramo biti, če hočemo ljubiti. Za to, da bi ljubili, je potrebna bit. Bit je ovira za ljubezen, saj nasprotuje njeni težnji k žrtvovanju življenja, in je hkrati njen *conditio sine qua non*. Brez biti ni ljubezni; kdor je žrtvoval svoje življenje, ne more več ljubiti. Ali je torej mogoče hkrati biti in ljubiti, oboje v radikalnem pomenu? Je mogoče biti dosledno v skladu z logiko biti in hkrati ljubiti dosledno v skladu logiko ljubezni?

Slišali smo Jankélévitchovo maksimo, na katero nam je pozornost obrnil Boris: treba si je z minimumom biti prizadevati za maksimum ljubezni. Ta maksima je kot odgovor na osrednje vprašanje morale, vprašanje o biti in ljubezni, v temelju *paralogična*. Jankélévitch namreč razvija tako logiko biti kakor logiko ljubezni, razgrinja ju v njuni konsekventnosti in medsebojni izključujočnosti, vendar se njegova paradoksologija na neki točki odvrne od njiju. Ob teh logikah se nedvomno izgrajuje, ne da bi šla vzdolž njiju do konca. Šele z odvrnitvijo od njiju postane »življenjska«: ubesedovanje

paradoksnosti moralnega življenja samega, kot ga dejansko živimo. Ker pa Jankélévitch zasnavlja svojo paradoksologijo ob premisah čiste biti in čiste ljubezni, ki se izključujeta, se moralno življenje, ki ga v njej opisuje, prav s tega izhodišča kaže kot udejanjanje nemožnosti.

FRANCI ZORE: K temu bi bilo morda dobro dodati še tole ugotovitev, seveda Jankélévitchevo: človek je končno in nečisto bitje. Ni čisto bitje v pomenu, v katerem govorimo o čisti ljubezni. Kolikor je hkrati omejeno bitje, je zanj popolnoma čisto dejanje oziroma čista ljubezen pravzaprav le utopična meja. Se pravi, da ne moremo ljubiti in biti v absolutnem pomenu, če to dvojje razumemo tako kot Jankélévitch. Biti človek pomeni biti v telesu. To vključuje tudi čutne elemente, tudi fizični obstoj – mislim, da te stvari Jankélévitch misli precej grobo. Tu gre za vprašanje, ki ga navsezadnje poznamo že iz Platona, namreč ali duša, če duša živi v telesu, sploh lahko doseže popolnost.

GORAZD KOCIJANČIČ: Za začetek samo parenteza. Po mojem gre tu vendarle za nekaj drugega kot pri Platonovi igri »telo-ječa« z orfizmom, in sicer za *judovski* motiv – vsaj sam sem ga ves čas čutil v ozadju Jankélévitcheve knjige –, za znani nauk o *jecer ha-ra*, »zlem nagnjenju«. Ne vem, koliko ga poznate. Na kratko: gre za kolektivno oznako vseh egoističnih, vitalnih sil, ki stremijo k užitku in afirmaciji nas samih. V etičnem oziru je tu izvir »zla« – ki seveda ni telesno, nasprotno –, hkrati pa je to korenina življenja, brez katere bi se vse ustavilo. Judje pravijo, da če ne bi obstajal *jecer ha-ra*, ne bi na svet privekal noben otrok; nihče si ne bi postavil hiše niti spekel kruha. Skratka, ta predetični in potencialno protietični substrat eksistence je nujen za življenje – in zato paradokсно tudi za etično življenje. Pri Jankélévitchu torej najdemo filozofsko transpozicijo tradicionalne judovske modrosti, ki je daleč od šolsko razumljene platonistične, dualistične antropologije.

Zdaj pa k osrednjemu vprašanju: oba, pravzaprav vsi trije predgovorniki ste se že ukvarjali z ontološko uvrstitvijo Jan-

kélévitcheve misli. Sam sem precej skeptičen do poskusov, da bi njeno mesto odkrili s kontrapozicijo do katere koli druge filozofije, do eksistencializma, Heideggrovega mišljenja biti in tako naprej. Tej nevarnosti je podlegla zlasti spremna beseda h knjigi, ki je po mojem zelo nerelevantna. Namreč ...

VID SNOJ: ... avtorja na srečo ni tukaj ...

GORAZD KOCIJANČIČ: ... avtorja ni tukaj, saj drugače ne bi bil tako nesramen.

VID SNOJ: Tega ne bi rekel, bi si pa mislil.

GORAZD KOCIJANČIČ: Taki smo, kaj hočeš. *Jecer ha-ra (smeh)*. No, naj se vrnem k svojemu vprašanju: s katerega stališča pravzaprav lahko govorimo o Jankélévitchevi rabi »biti« oziroma njenem razumevanju, če to razumevanje iztrgamo iz konkretnega pričevanja, iz ubesedenja v tekstu? Če vnaprej ugotovimo: »To je filozofija eksistence, to je filozofija življenja, to je v takem ali drugačnem razmerju do Heideggra, do nemške filozofije, do sodobne filozofije,« smo se s tem že zaprli za morebitno *neprimerljivo* specifičnost osebne ontologije. Kaj če je to, da Jankélévitch piše zgolj o človeškem življenju, o konkretnem bivanju, že ontološki program, ki se izmika našemu razumevanju? Kaj če se ontologija na nravni ravni izpisuje le v konkretnosti, ki je njena lastna konkretnost?

BORIS ŠINIGOJ: Tudi sam nisem naklonjen temu, da bi Jankélévitcha uvrščali v krog filozofov, ki morda sploh nimajo nobene zveze z njim. Ko sem omenil Heideggra, sem hotel reči samo to, da gre tudi pri Jankélévitchu za širše vprašanje biti, ne da bi hotel Heideggrovo ontologijo izrecno povezovati z Jankélévitchevo. Želel sem opozoriti, da Jankélévitchev pojem biti ni tako enoznačen, da bi ga lahko speljevali le na posameznikovo telesno, fizično bivanje, čeprav je verjetno to njegov pretežni pomen. Ta pojem omogoča, da mislimo prav vprašanje biti kot biti, ki pa dejansko nima pomena, nima dostojanstva, če ni mišljena v povezavi z moralo. Sama po sebi je pravzaprav nezanimiva. Po drugi strani sem, ko sem omenil filozofijo življenja, hotel samo reči, da kolikor gre

Jankélévitchu za konkretno življenje, lahko o njegovi filozofiji pogojno govorimo tudi na ta način. Se pravi, kolikor mu gre predvsem za človekovo konkretno delovanje, ne za neko odmišljeno teorijo etike.

Sicer pa, Vid, to, kar si rekel, ali je sploh mogoče oziroma kako je mogoče radikalno biti in ljubiti ...

VID SNOJ: ... z gledišča logike – logike biti in logike ljubezni – je to nemožnost. In prav za udejanjanje te nemožnosti gre.

BORIS ŠINIGOJ: Zdi se mi, da Jankélévitch ravno ne želi biti tako zelo radikalen. Da želi odpreti neko možnost, ki bi bila vsakomur dostopna. Zato tudi večkrat zapiše, da se ljudje kar dobro znajdejo, da se znajo prilagoditi in poskrbeti malo za to in malo za ono stran. To lahko potem označimo kot »alibi«, vendar ne gre za nič tako zelo zgrešenega. Dokler se še bolj ne poglobimo v vprašanje o biti in ljubiti, je to morda edina možnost, ki jo vsi nekako spontano obvladamo. Skrbimo za svojega bližnjega, naklanjamo mu ves svoj čas, potem pa se v nekem trenutku, ne da bi ta trenutek preračunali, umaknemo in poiščemo trenutek tišine zase, da lahko okrepljeni spet stopimo v odnos z njim. Ne vem, ali je Jankélévitch sploh želel tako radikalno sugerirati to dilemo ... Pravzaprav išče ravno to, kako bi nam prišel naproti, da bi zmogli živeti moralno vsak po svojih močeh. To pa je po drugi strani ravno tisto, kar se mi zdi premalo, saj morale iz tega ni mogoče utemeljiti, vsaj ne tako, kot si želi Jankélévitch, namreč da bi bila pred vsem drugim. To je še vedno le neko približevanje.

FRANCI ZORE: Pa saj se Jankélévitch ves čas bori ravno proti približevanju, ali ne? Približevanja v resnici noče. Noče povprečja. To pač delamo, delamo povprečje: vsakemu malo, malo meni, malo tebi – vendar prav to Jankélévitch kritizira. Pravzaprav hoče več in natanko ve, da tudi mora biti več. Problem pa se pojavi tedaj, ko bi moralo biti največ. Ko bi moralo biti vse, ko bi moralo biti absolutno. Mislim, da Jankélévitch ne popušča v tem smislu, da bi se skušal približati množicam, ampak kratko malo vidi problematičnost situaci-

je: človeško bitje, kakršno je, in kakšne moči ima, kje je omejeno. In – po drugi strani – kako lahko to stanje preseže in kje so nevarnosti pri tem. Velik del teksta je namenjen ravno razgaljanju občutka, da smo naredili preboj, pa ga v resnici nismo. V resnici poskušamo le z zvijačami »priti skoz«, delamo si utvare o svoji moralni poziciji in tako naprej.

Skratka, Jankélévitch po mojem precej ostro nastopa proti vsem fenomenom, ki veljajo danes za moralni imperativ ali kaj podobnega. Velikokrat poudarja, da ga tudi ne zanima ljubezen zaradi nečesa, z nekim razlogom, ampak le nemo-tivirana ljubezen. To pravim zato, ker bi na podlagi tega, kar smo doslej povedali, morda lahko kdo dobil vtis, da govori o zelo konkretnih življenjskih ljubeznih, ki so preračunane ali pa motivirane na kak drugačen način. Nasprotno.

VID SNOJ: Tako kot Franciju se tudi meni zdi, da Jankélévitcheva misel o morali ni nobeno popuščanje povprečnosti. Ravno nasprotno: čeprav Jankélévitch, kot že rečeno, celo zločincem priznava neko moralnost, moralno življenje prek maksime »maksimum ljubezni ob minimumu biti« nopenja v skrajnost. Minimum – česar koli pač že – sam po sebi ne napotuje na nič skrajnega. V paru z maksimumom pač: najmanjšo mogočo mero biti je ob največji mogoči meri ljubezni skrajno težko doseči. Jankélévitcheva maksima po mojem ne daje koncesij povprečnosti, ampak kot lep zgled paradoksologije *mimo radikalne izključujočnosti logike biti in logike ljubezni zahteva ekstremnost moralnega življenja*.

Poleg tega ne vsebuje nobene vnaprejšnje »teoretične« razsodbe, ampak poziva k presoji. Od človeka terja odločitev, kaj je maksimum enega in minimum drugega, v dani situaciji. Kot Jankélévitch večkrat poudari na straneh svoje knjige, to, recimo, nima nobene zveze z aristotelsko etiko, z iskanjem zlate sredine. Gre, nasprotno, za iskanje skrajne meje, na kateri se še lahko udejanji moralno življenje, ne da bi človek to mejo prestopil in izničil samega sebe. Delovati je treba do zadnjega diha, vendar z izjemo zadnjega diha, nekje pripominja Jankélévitch.

FRANCI ZORE: To je tisti skoraj nič.

VID SNOJ: Tako je.

BORIS ŠINIGOJ: Ampak ravno to se mi zdi problem. Ravno v tem vidim popuščanje.

GORAZD KOCIJANČIČ: Samo da to *ni* popuščanje.

BORIS ŠINIGOJ: Pogojno rečeno je popuščanje.

GORAZD KOCIJANČIČ: Sam nisem imel občutka, da bi knjiga bralca vabila v nekakšen ekstremizem, v etično plezanje na Himalajo; *prèsque rien*, ki ga je omenil Franci, je tu nekaj drugega od trenutka pred smrtjo. To je tisti *prèsque rien*, s katerim Jankélévitch sklene knjigo o prvi filozofiji, se pravi metafiziki. Kaj bi nam manjkalo, se sprašuje, če v svetu ne bi bilo filozofije in glasbe? Odgovor se glasi: *prèsque rien*. In nadaljuje: »toda ta *prèsque rien* je vse«. Brez tega »skoraj nič« bi nam manjkalo vse.

BORIS ŠINIGOJ: Ne.

GORAZD KOCIJANČIČ: Mislim, da Jankélévitch to formulira nekako tako. Tudi v knjigi, ki jo nocoj obravnavamo, ga zanima, kaj je ta *prèsque rien*, zaradi česar je nravnost infinitezimalna, izginjajoča kvaliteta – in v tem izginjanju odločilna za bit kot tako.

PAVLE RAK: Zame je bila Jankélévitcheva knjiga izredno zanimiva že zato, ker se problema morale loteva izključno – ali skoraj izključno – prek ljubezni. Rekel bi, da je to redkost. Normativne etike nam govorijo, kako naj ravnamo, in nam dajejo pravila, vendar ob njih ostajamo brez globokega življenjskega občutka, ki bi nam od znotraj veleva, kako in zakaj jih sploh uporabljati. Ni poglobitve gonilne sile, ni sugestije, zakaj sploh etika. Pri Jankélévitchu pa naletimo na drug problem. Tu izhajamo iz ljubezni in smo navdušeni nad tem. Imamo smisel, imamo gonilno silo. Mislimo si: »Zdaj bomo pa res zaživel« – vendar se zapletemo v paradoks in ne pridemo več nikamor. Jankélévitchevo knjigo bi lahko imenovali tudi »paradoks ljubezni«.

V tej knjigi ne ostanemo pri ljubezni v življenjski ali etični sferi, ampak ljubezen motrimo iz zornega kota formalne

logike, ki jo je zapletla v paradoks. Imam celo vtis, da gre za vrsto paradoksov. Seveda, tudi paradoksi so lahko različni. Tu pa imamo opravka s paradoksom, ki je po tipu podoben najbolj znanim paradoksom iz zgodovine filozofije, se pravi eleatskim, Zenonovim. Če vzamemo tistega z želvo in Ahilom, namreč da Ahil nikdar ne more dohiteti želve: znotraj zenonovskega formalnologiškega konteksta je res ne more dohiteti, ker je stvar vnaprej postavljena tako, da sta celotna percepcija in obravnava »tekme« omejeni s trenutkom, ko naj bi Ahil dohitel želvo. Podobno tudi Jankélévitch pri svojem etičnem paradoksu, v katerega je vpletena ljubezen, uporabi takšno formalnologiško argumentacijo, kot jo je svojčas uporabljal Zenon. Zameji področje, o katerem govorimo, toda zameji ga tako, da nekaj bistvenega ostane za mejo, in nam s tem onemogoči rešitev. Problem pa je tudi v tem, da imamo pri Zenonu fizikalne konstante in zato lahko pridemo do rešitve oziroma vsaj vemo, kako je v skladu s formalno logiko on sam onemogočil Ahila: mejo, do katere se lahko giblje naša misel, je postavil kot tisti trenutek, v katerem naj bi Ahil dohitel želvo. Onkraj tega trenutka naša misel ne more iti, ker je problem zamejen prav z njim. Za tem trenutkom ni ničesar. Ni več časa, ki bi ga lahko upoštevali, ni več gibanja, vendar vse le zaradi umetne omejitve.

Jankélévitch nas postavi v podobno situacijo, saj vedno znova opisuje paradokse, nerešljivo brezizhodnost togih binarnih izbir. Gre za bit z ene strani in za ljubezen z druge, za dolžnost z ene strani in za pravice z druge in podobno. Vendar gre vedno za ali–ali. Jankélévitch ne dopušča nič vmesnega, nič mešanega, nič nečistega. S tem nas postavi v položaj, v katerem naj bi popolnoma izpolnili neko etično zahtevo ali pa nič. Imamo mejo, zamejen prostor – in onstran ni ničesar več.

Drugi paradoks, druga takšna omejitev, drugo zakoličenje je v tem, da nas Jankélévitch postavi tudi v položaj, v katerem opravljamo nekakšen fizikalni eksperiment z ljubeznijo oziroma imamo ljubečega in ljubljeno – in nikogar več.

Ves preostali svet ne obstaja oziroma naj bi bil popolnoma irelevanten. Ljubljena je ljubljena ali pa ne, ne glede na to, kakšna je. Tudi to je popolnoma umeten položaj in je spet nerešljiv, ker nam ne pusti prebiti meje eksperimentalnega okvira. Kaj mislim s tem?

Jankélévitch nam ves čas govori o ljubezni, ki naj bi bila čista oziroma absolutna, in ta zahteva po absolutni ljubezni nam takim, kakršni smo, onemogoča, da bi kar koli storili, ker pač nismo na meji ali za mejo skoraj nič. Naj se spet vrnem k prejšnjemu primeru: k dvema bitjema, ljubečemu in ljubljenu. Če sta dana samo ta dva in če zahtevamo ljubezen, ki naj bi bila čista, absolutna in nezainteresirana, se sploh ne moremo vprašati, katere lastnosti ima tisti, ki ga ljubimo. To vprašanje bi bilo v resnici zainteresirano vprašanje, vprašanje, kaj od ljubljene pričakujemo. In to seveda ne bi bila več čista ljubezen, porušili bi se pogoji eksperimenta, vse bi se sesulo.

Takšnih primerov imamo pri Jankélévitchu nič koliko. Vsakič je situacija zakoličena. Vendar je izbira popolnoma umetna, ker se dva človeka tako ne moreta srečati – no, morda Robinzon in Petek kje tam na otoku, mi pa le živimo med drugimi ljudmi (*smeh*). Predstavljajmo si čisto ljubezen dveh, pri čemer prvega absolutno nič ne zanima, kaj dela drugi, ljubljenu, drugim ljudem. Ne, nič me ne zanima, moram ga ljubiti »čisto«, brez vprašanj. Strinjam se z Jankélévitchem, da ne smem vprašati, kaj bo ljubljena naredila meni, vendar se lahko vprašam, kaj bo naredila nekemu drugemu, še več, celo moram se to vprašati. In če je moja ljubljena taka, da drugim dela popolnoma nesprijemljive stvari, moja ljubezen do nje ne bo več tako čista in absolutna, ampak bo podpirala nekaj, kar je nesprijemljivo. Vidimo torej, da je Jankélévitcheva zamejitev situacije precej umetna.

Zanimivo si je predstavljati, kaj bi bilo, če bi izhajali iz drugega tipa paradoksa. Tu se bom morda približal temu, o čemer je govoril Bora, češ da mu pri Jankélévitchu manjka. Zamejitveni, logični, čisto formalni paradoksi – Zenonovi

in Jankélévitchevi – gredo vzdolž negativne linije do nekega trenutka, do »čistega« položaja. Vse drugo je prepovedano, je domena nič, neobstoječega. Pri Zenonovem ali Jankélévitchemu paradoksu imamo opravka z ali–ali; poleg tega oziroma mimo tega ne obstaja nič, je le neobstoj. Obstajajo pa tudi paradoksi, ki govorijo na popolnoma drug način. Govorijo nam o tem, da je nekaj hkrati eno in drugo, saj bit izhaja iz zedinjenja nasprotij, ki je od začetka temeljnega pomena. Pri Jankélévitchu imamo nekaj, kar je negativno, neko zahtevo, ki je neizpolnljiva. Potem se poskušamo nekako približati izpolnitvi, za katero vemo, da je ni. Vendar obstaja tudi druga možnost. Lahko govorimo o ljubezni, ki ni že od začetka čista, absolutna in podobno, pa vendar je ljubezen. Ta nečista ljubezen na paradoksen način participira pri čisti ljubezni, ki ni moja, ni naša ljubezen, sploh ni ljubezen mesenih ljudi, kakršni smo, ampak je Ljubezen ... In paradoks tu ni več zato, da bi nam onemogočil dohieteti želvo ali nekoga ljubiti. Nasprotno: paradoks nam omogoči, da mi, ki smo nečisti, črpamo iz izvira čistosti. Da se približujemo Absolutu, da ga živimo v svojem lastnem življenju in da na koncu paradoksko postanemo z njim ena bit.

To je še vedno notranji paradoks, ampak tak, ki se ga da rešiti. Pri Jankélévitchu vidim zelo dobre premise: ne samo to, da govori o ljubezni, ampak tudi, kako govori o tem, kaj ljubezen ni. Samo tistega prehoda potem ni in ostanemo v brezizhodnem položaju.

BORIS ŠINIGOJ: Morda bi bila dobra ilustracija za to, kar si povedal, Pavle, tudi tole: Jankélévitch se na koncu knjige vpraša, kje se konča čista ljubezen, in odgovori, da tam, kjer se začne samoljubje. Če sem te prav razumel, bi bilo to morda dobro obrniti. Kje se začne čista ljubezen? Tam, kjer se konča samoljubje. Gre za to, da ne bi padali nazaj v samoljubje, ampak da bi ga uspeli preseči. To me spominja na Lévinasovo misel o tem, kako preseči ontološki egoizem – prav z obratom od samoljubja k ljubezni. Saj je po svoje res, kar opisuje Jankélévitch, vendar možnost, da se nam zdrš v

samoljubje ne bi več zgodil ali da bi ga enkrat uspeli preseči, pri njem ni dana. Ostajamo ujeti v to, da v sebi vedno znova prepoznamo kako senco samoljubja ...

GORAZD KOCIJANČIČ: Kaj je pravzaprav »ljubezen« pri Jankélévitchu? Shematično rečeno: ali gre za *éros* ali za *agápe*? Zdi se mi, da se pomenski odtenki tega dvojega pri njem na neki čuden način mešajo. Ko opisuje fenomenologijo izkustva moralne biti, nedvomno opisuje erotično ljubezen. To je realna ljubezen, ki naj bi se v polnosti realizirala. Ko pa postavlja zahteve za ljubezen, se register zamenja – in govori o totalni *agápe*.

BORIS ŠINIGOJ: Res je. Mislim, da ima pred očmi ves čas agapično ljubezen.

GORAZD KOCIJANČIČ: Ampak to ne funkcionira ...

BORIS ŠINIGOJ: Ko opisuje ljubimca in pravi, da je ljubimec brez ljubice smešna stvar, te izraze uporablja na metaforični ravni. Provocira nas in koketira z nami, ki bolj gojimo erotično ljubezen. Toda tudi ko pravi, da je ljubimec brez ljubice smešna stvar, pravzaprav želi reči, da če ima ljubico, je njegova ljubezen predajanje tej ljubici, ne pa, recimo, zgolj erotično zblíževanje z njo. Tudi takrat, ko uporabi erotično izrazje, ko, recimo, govori o ljubezni med partnerjema, se mi zdi, da je v ozadju zvečine čutiti moment predajanja, podarjanja, žrtvovanja za drugega.

Naj to konkretiziram z banalnim primerom. Prideš domov in si utrujen, vendar se boš vseeno posvetil svoji partnerki. Ne boš se ji posvetil v smislu erotične ljubezni, ampak ji boš posvetil svoj čas, pozoren boš do nje in boš sebe nekako postavil v oklepaj. Se pravi, da bi Jankélévitch tudi takrat, ko govori o partnerki kot ljubici in partnerju kot ljubimcu, lahko meril na agapično raven ljubezni. Zdi se mi, da namenoma preigrava različne registre ljubezni, vendar je v osnovi ves čas agapična ljubezen, sicer dilema ne bi imela pravega smisla.

FRANCI ZORE: Povedati je treba še tole: nekje Jankélévitch pravi, da ljubezen utemeljuje subjekt kot bitje in da zato ni

ne-bit, se pravi nasprotje bitja, ampak nad-bit. Tako se spet znajdemo pred vprašanjem, o kateri ljubezni govori. Ves čas jo namreč razume v zelo širokem pomenu, tako da ga je tu zelo težko uloviti. Vendar pri njem po mojem prevladuje ontološko razumevanje ljubezni kot nad-bit, pri moralni eksplikaciji pa poudarja predvsem njene agapične poteze. Odtenke je velikokrat težko ločiti.

VLADIMIR GAJŠEK: Samo vmesno vprašanje: ali bi se lahko vprašali, kakšen je paradoks pri Levu Nikolajeviču Tolstoj, recimo v *Kreuzerjevi sonati* ali v *Ani Karenini*? Zdi se mi, da je celotna razprava o paradoksu ljubezni že zajeta v literaturi. Zanimivo bi bilo z literarnoteoretskega ali primerjalnega gledišča pojasniti razmerje med ljubico in ljubimcem ter samouresničenje v ljubezni. In ali bi se Tolstoj dalo povezati z Jankélévitchem? O njem sem sicer prvič bral pri akademiku Alojzu Rebuli, ki ga je omenjal v zvezi z razpravo o holokavstu.

Skratka, to je vprašanje za tiste, ki predavate primerjalno književnost. Zelo me zanima, kaj bi lahko povedali o tem.

VID SNOJ: To je gotovo zelo zanimivo vprašanje. Toda glede na to, da sem si kot gostitelj nocoj že nekajkrat vzela besedo, bi bilo absolutno preveč, če bi zdaj kot komparativist izrabila to vprašanje za predavanje o Tolstoj. Besedo prepustim gospodu Jovanu.

ROMUALD JOVAN: Kako razumeti bit brez ljubezni in ljubezen brez biti? Zdi se mi, da Jankélévitch razume bit bolj kot ego. Od tod izhaja: čim manj ego in čim več ljubezni. Sam pa mislim, da sta ljubezen in bit oziroma ego premosodvisna. Več »ljubiti« zahteva več »biti«. Ljubezen je vendar proizvod biti.

Jankélévitch tudi pravi, da je organ ovira. Sam bi prej rekel, da je osebnost lahko ovira. Da je organ ovira za ljubezen? Nikakor ne.

In še: kako povezati *éros* in *agápe* z moralo? Pri *érosu* težko govorimo o moralni, ker je izraz človekove narave. Moralna »norma« ali »zahteva« nima posebne moči nad njim. *Agápe*

pa lahko povezuje z moralo, saj je morala pravzaprav razmerje do skupnostne biti. Celotna skupnost pravzaprav funkcionira na tak ali drugačen moralni način.

GORAZD KOCIJANČIČ: S tem se Jankélévitch ne bi strinjal.

ROMUALD JOVAN: Da se ne bi strinjal? No, saj so še drugi, recimo čisto naravni momenti. Naj na kratko pojasnim, kaj mislim s tem.

Moralna načela, ki jih omenja Jankélévitch – iskanje mere, samoomejevanje (od »skoraj nič« do »zlate sredine«) in druge kreposti –, so nekaj podobnega kot načini samoomejevalnega vedënja, ki jih je v razvoju živega sveta kot »normo« vzpostavila evolucija in jih najdemo pri različnih bioloških vrstah. Takšno vedënje je bilo, v določenih razmerah seveda, pri živalskih in rastlinskih vrstah brezpogojno (pomislimo samo na instinktivne mehanizme pri živalih), pri človeku pa tega avtomatizma ni bilo. Vendar je že prvobitni človek nekako čutil, da je potrebno samoomejevanje, in je tako tudi ravnal. Človeške »kreposti« so najbrž bolj povezane z »modrostjo« evolucije, kot si mislimo, čeprav ne poznamo poti, po katerih so evlucijske »norme« postale človekova moralna vodila. So tudi filogenetsko starejše, kot je človekova rodovnost, in torej starejše od »norm« in zakonitosti, povezanih z njo. Nanašajo se na druge bitnostne situacije in razmerja, predvsem na človekovo razmerje do narave oziroma sveta. To je tudi razlog, da jih ne moremo, kot je rekel Franci Zore, uporabiti kot moralna načela pri ljubezni, ki je izrazito medosebni, znotrajvrstni dej, katerega naloga je ravno preseganje.

GORAZD KOCIJANČIČ: Uf, tudi to bi šlo Jankélévitchu na živce (*smeh*).

ROMUALD JOVAN: Tudi to? No, hotel sem samo še reči, da ljubezen oziroma *éros* kot dominanten naravni duševni dej, s katerim stopamo v razmerje z drugimi, zmeraj zadeva tudi pravila skupnosti.

GORAZD KOCIJANČIČ: Naj spomnim na zelo zanimivo

mesto pri novoplatoniku Salustiju, ki v knjigi *O bogovih in svetu* dokazuje obstoj Dobrega onstran biti s tem, da se je človek zaradi njega zmožen odreči svoje biti. Zmožen se je žrtvovati. Toda od pozne antike naprej je meja med zelo konkretno etiko in meta-ontologijo včasih zabrisana.

ROMUALD JOVAN: Kakšno konkretno žrtvovanje naj bi to bilo, če smem vprašati?

GORAZD KOCIJANČIČ: Žrtvovanje lastnega življenja.

ROMUALD JOVAN: Za drugega?

GORAZD KOCIJANČIČ: Tako je. Ko žrtvujem svoje lastno življenje zaradi Dobrega, po Salustiju izpričujem, da se odrekam biti zaradi nadbitnega. S tem ...

ROMUALD JOVAN: ... izpričujem vezanost na skupnost, na rodovno bit. Gre za isto. Motiv žrtvovanja pri mučencih je isti.

GORAZD KOCIJANČIČ: Vi pač na to gledate darvinistično. Kot sem že rekel, bova težko našla skupni jezik drug z drugim – in z Jankélévitchem ...

MILICA KAČ: Najbrž bom debato odpeljala preveč drugam, vendar me nekje v malih možganih zbadajo formulacije – tako tiste v knjigi kakor v tem pogovoru –, kot so »žrtvovanje za drugega«, »ljubiti za drugega«, »ljubiti nekoga drugega, ne sebe« in tako naprej. Ali pa konkretno tisti tvoj primer, Bora: tudi ko sem do konca ubog, že čisto povaljan, kot pohojen flancat, se bom posvetil ljudem in se zanje žrtvoval ... Prosim, naj tisti, ki se žrtvuje, s tem za božjo voljo neha! (*Smeh.*) Prepričana sem, da mučenci, ko so se žrtvovali za Boga, kot smo pravkar slišali, ali za Božjo ljubezen, tega niso delali proti svoji lastni biti, ampak izhajajoč iz nje.

Seveda zdaj govorim o nečem, kar samo slutim. Tu gre hkrati tudi za ljubezen do sebe, do najboljšega v sebi. Močno sem zastrigla z ušesi, ko je bila omenjena tista stvar, za katero sploh ne vem, ker sem tako neizobražena – »utopična meja«. Ta meja, meja med mano in tistim, za kogar ali za kar naj bi se žrtvovala, bi morala izginjati. Potem bi bilo mogoče napisati knjigo o neizrekljivem, ki bi jo komaj lahko odnesli

domov, kot je bilo tako lepo rečeno. O neizrekljivem, vendar o doživitem!

Toda tisti, ki se žrtvuje, naj s tem za božjo voljo neha! To se mi zdi bistvo morale, ker sicer pridemo samo do stiskanja zob in do tistega: »Bili smo pri vas, niste bili pri sebi.«

FRANCI ZORE: To je tisto, o čemer smo govorili. Po eni strani obstaja nekaj, kar daje ali naj bi dajalo vtis žrtvovanja, kar naj bi človeka samega, njegov ego, dvignilo in prepričalo o tem, kaj vse je naredil za druge. Po drugi strani pa je treba te stvari nekako preživeti, da se žrtvovanje ne bi sprevrglo v samomor. Skratka, žrtvovanje se pojavlja na več ravneh, tako kot se ljubezen pojavlja na več ravneh – in tako je napisana tudi Jankélévitcheva knjiga. V njej najdemo večplastnost in absolutnost ter hkrati svarilo pred zaverovanostjo v absolutnost, ker ta lahko pelje v osebno držo, ki sebi pripisuje absolutnost ljubezni, iz tega izhajajoče samozadovoljstvo in tako naprej.

Jankélévitč nas opozarja na celo vrsto takšnih nevarnosti, morda pa bi bilo dobro posebej izpostaviti še nekaj. V življenju tako ali drugače delujemo znotraj območja moralnega. Toda kaj potem pomeni trud v moralnem življenju? Jankélévitč zelo veliko govori o intenci, se pravi, da obstaja neka alternativa, neka odločitev za dobro. Pri tem pa nima v mislih kakega strašnega spektra izbir in odločitev. S tem opravi zelo preprosto, saj pravzaprav ostaneta le dve možnosti: neka odločitev je odločitev za dobro ali pa to ni. Človekova moralnost ni že kar tukaj, pred njo je namera. To ni nič samoumevnega, ampak je v ozadju človekova odločitev za neko držo v življenju.

ROMUALD JOVAN: Rad bi pripomnil še tole: če kaka skupina ali družina pride v stisko, če je ogrožena, nastopi situacija, ko je žrtvovanje upravičeno. To pomeni živeti z drugimi, biti pripravljen tudi na žrtvovanje. Drugače pa bi rekel, da pri žrtvovanju ne gre za intenco, ampak za moralni zakon, za pravilo, ali ne? Ravnati skušaš v skladu z moralnim zakonom. Razumete, kaj mislim? To ne izhaja iz tebe. Niti dobro

ne veš, pa se že podrejaš rodovni biti, se pravi rodovnemu skupnostnemu prepričanju oziroma rodovni ideologiji.

GORAZD KOCIJANČIČ: Z darvinističnega stališča je celotna Jankélévitcheva knjiga povsem nesmislena. Ne govori več o skoraj niču, ampak o niču.

ROMUALD JOVAN: Ne ne, sploh ne bi rekel, da govori o niču ...

GORAZD KOCIJANČIČ: To je pač edini mogoč nasledek darvinizma. Lahko pa se pogovarjava tem, kako bi Jankélévitch reagiral nanj. Do takšnih redukcij morale ali etike se sploh ne opredeljuje, ker ve, da z njimi ni mogoče debatirati. Stvari, o katerih govori, so presubtilne za kakršno koli redukcionistično filozofiranje s kladivom.

ROMUALD JOVAN: Ne, saj ne mislim tega. Gre za to, da upoštevamo, kaj so vse te stvari v svojem bistvu, tudi kaj je v svojem bistvu ljubezen. Rekel bi, da je to neka naravna stvar, ali ne? (*Smeh.*)

VID SNOJ: Znašli smo se pred bistvom ljubezni. Torej? Da nam zdaj ne pade morala, vas vabim, da zgrabimo čaše in jo dvignemo. (*Smeh.*)



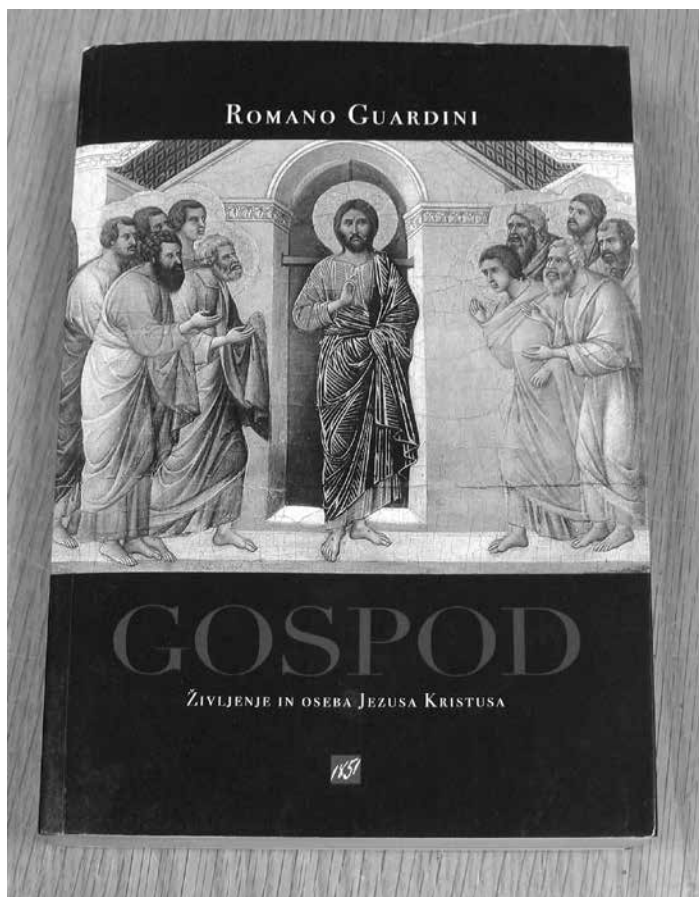


Izhodiščno vprašanje za razpravljanje ob knjigi
Romana Guardinija
Gospod
Življenje in oseba Jezusa Kristusa:

»Samogotovost Cerkve, apokaliptičnost časa?

Uvajalca večera
DR. ROBERT PETKOVŠEK IN DR. MILICA KAČ

13. marec 2008



Romano Guardini
Gospod
Življenje in oseba Jezusa Kristusa
Prevedla Zmaga Kumer, spremno besedo napisal Franc Rode
Celje: Mohorjeva družba, 2007

IZBRANA ODLOMKA

Cerkev

Vrnimo se še enkrat k tistemu pomembnemu dogodku, o katerem poroča Matej v 16. poglavju: kako Jezus na začetku zadnje poti v Jeruzalem vpraša, za koga ga imajo ljudje. Učenci navajajo različna mnenja, ki krožijo med ljudstvom. Potem pa vpraša po njihovem mnenju in Peter odgovori: »Ti si Kristus, Sin živega Boga.« Jezus ga blagruje, ker ne govori iz lastne človeške vednosti, marveč iz Očetovega razsvetljenja in nadaljuje: »Ti si Peter in na to skalo bom sezidal svojo Cerkev in peklerska vrata je ne bodo mogla premagati. Dal ti bom ključe nebeskega kraljestva in kar boš na zemlji zavezal, bo zavezano v nebesih; in kar boš na zemlji razvezal, bo razvezano v nebesih« (Mt 16, 13–18).

Že prej smo bili pozorni, da se Jezus pri tej priložnosti prvič odkrito in nedvoumno razglasi za Mesija. Tukaj prvič napove svojo smrt. V tej uri tudi odločno spregovori o Cerkv. Tri dejstva spadajo odtlej skupaj: Jezusovo mesijansko poslanstvo, njegova smrt in Cerkev. V tisti uri Cerkve še ni bilo. Tudi poslej ni obstajala sama od sebe kot dosežek zgodovinsko učinkujočih moči. Jezus jo je ustanovil iz polnosti svoje mesijanske oblasti: »Na to skalo bom sezidal svojo Cerkev.« Odločilo se je glede oznanila in zdaj gre Jezus smrti naproti. Zle sile vladajo in bodo napadale Cerkev, toda stala bo kakor skala, trda in neomajna. Vse to spada skupaj in se ne da več ločiti.

Ko nam je tako resničnost Cerkve jasno stopila pred oči, bomo pozorni tudi na druge Jezusove izjave in videli, da so z njo povezane.

K temu spada zlasti poslanstvo učencev, o katerem smo enkrat že izčrpno govorili. Poslanstvo pomeni prenos oblasti:

»Kdor vas posluša, mene posluša, kdor vas zaničuje, mene zaničuje« (*Lk* 10, 16). Tu ne bodo samo razsvetljeni možje poslani k ljudem, taki, ki so sposobni ganiti srca, marveč poslanci s polnomočjem. Njihova človeška nadarjenost in verska polnost nista več pomembni, ker so nosilci službe. To pa je že »Cerkev«.

Ob drugi priložnosti govori Jezus o dolžnosti, ki jo imamo do brata na napačni poti. Najprej naj bi ga, kakor terja nežnost, opozorili na štiri oči. Če ne posluša, naj privzameмо še enega ali dva, da bo beseda dobila poudarek. Če še zdaj ostaja trdovraten, »potem povej *Ekklesii*«. Beseda omahuje med pomenom za »skupnost« in »Cerkev«, vsekakor pomeni nekaj, kar ima avtoriteto. Potem pa še pravi: »Če pa tudi *Ekklesie* ne posluša, naj ti bo kakor pogan ali cestinar« (*Mt* 18, 15–17).

Pri zadnji večerji ustanovi Jezus skrivnost evharistije, ki jo je obljubil že v Kafarnaumu (*Jn*, 6). Evharistija je hkrati žrtev in zakrament, skrivnost nove skupnosti, srčna skrivnost Nove zaveze (*Mt* 26, 26–29). Okrog nje se zida Cerkev. Njena izvršitev je živ utrip srca (prim. *Apd* 2, 46).

Po vstajenju, v tistem pomembnem trenutku ob jezeru, postavi Gospod Petru vprašanje: »Simon, Jonov sin, ali me ljubiš?« Trikrat vpraša. Trikrat odgovori Peter, z bolečino in sramoto v spravo za svoje izdajstvo. Trikrat sliši naročilo: »Pasi moja jagnjeta, pasi moje ovce!« Tudi to je Cerkev. Nekoč je Jezus rekel Petru: »Ti si skala.« Potem: »Prosil sem zate, da ne bo opešala tvoja vera, in ko boš postal trden, potrjaj svoje brate« (*Lk* 22, 32). Zdaj pa: »Bodi pastir jagnjet in ovac«; pastir po vsej zemlji, ki obsega velike in majhne, močne in slabotne. Spet Cerkev, ustanovljena na enosti temelja, zasnovana v enosti glave in vodstva (*Jn* 21, 15–23). Mogoče smemo reči, da je bila Cerkev ustanovljena z besedami v Cezareji Filipovi. Rojena pa je bila šele o binškoštih, ko je prišel Sveti Duh in te, ki so verovali v Kristusa, združil v enoto. Odslej niso bili več posamezniki, ki jih je povezovala navezanost na istega učenika, marveč so bili eno »telo«, enost nadosebne zavesti,

sklenjena povezanost s tem, da je Kristus živel v njih in oni v Kristusu (*1 Kor 12, 13*). Po Svetem Duhu je nastala - kakor vse, kar živi od Boga in nastane od Svetega Duha. In takoj vstane tisti, ki ga je Gospod postavil za temelj in za pastirja ter govori. Njegove besede so prve besede Cerkev (*Apd 2, 14*).

Kaj pomeni Cerkev v Jezusovem smislu? Na to vprašanje ni preprostega odgovora. Vendar se ne smemo prestrašiti. Trudimo se vedno znova odvracati tisto napačno »preprostost«, ki ni drugega kakor navidezna razumljivost predstav, ki smo jih od zdavnaj vajeni. Skušali bomo najti novost vere, ki pride odtod, ko človek spozna, da je Kristus novost za vse čase. Pri tem naj nam pomaga misel, ki se v ta premišljevanja vedno znova vrača. V življenju Gospoda je obstajala neka resnična odločitev. Njegovo oznanilo ni bilo sprejeto in trajna božja volja po odrešenju je izbrala pot trpljenja. Tako se vprašamo: Ali bi Cerkev obstajala, če bi se bilo ljudstvo odprlo Gospodovemu oznanilu?

Našemu religioznemu individualizmu ni daleč misel, da bi rekli: Ne! Posameznik bi bil Gospodu naklonjen. V Kristusu bi bil neposredno z Očetom povezan, nič motečega ne bi bilo med dušo in v Kristusu razodevajočem se Bogu. V njej je zahteva, naj kristjan ljubi Boga z vsemi močmi in bližnjega kakor samega sebe. Obe zapovedi tvorita celoto. Ni mogoče ljubiti Boga, bližnjega pa ne. Ljubezen je kakor reka, ki teče od Boga k meni, od mene k bližnjemu in od bližnjega k Bogu. Tu že ni več individualizma, marveč živa povezava. In ne samo k bližnjim posameznikom. Reka naj teče k vsem. Jezus opozarja nekoč, da je treba gospodovalstvo odložiti: Nihče naj se ne imenuje oče ali mati. Eden je vaš Oče, tisti v nebesih. Eden je vaš učenik, Kristus. Vi pa ste bratje (*Mt 23, 8–12*). Tukaj govorimo o krščanskem »mi«. Verniki naj bi bili povezani v bratski skupnosti. Božja družina, v kateri so vsi bratje in sestre, eden pa Oče. Pavel govori zelo pristrčno o tem, ko pravi, da je Kristus »prvorojeni med brati« (*Rim 8, 29*). Ta povezava ima svoj etos v pridigi na gori in postane v očenašu molitev.

Vse to je že Cerkev. Janez, ki tako globoko pozna notranjo enost krščanskega bivanja, govori v 1. pismu o tej življenjski skupnosti z besedami, ki prihajajo popolnoma iz Kristusovega duha.

Ali to zadostuje? Posamezniki, povsod povezani v Kristusu z Očetom in med seboj eno v svetem bratstvu/sestrstvu? Ali je božja družina tisto zadnje? Že večkrat smo si dopovedovali, da tisti, na katere se Jezus obrača, niso niti posamezniki, niti človeštvo nasploh, marveč zgodovinska resničnost, poklicano ljudstvo z vsem, kar to vsebuje: izvoljenost, vodstvo, zvestoba in odpad. To ljudstvo naj bi spregovorilo svojo besedo. Odločitev naj seže v novo, odrešeno bivanje. Kar bo potem verujoč bivalo, bo spet »ljudstvo«. Ne več tisto staro, naravno. Nova zaveza naj obstaja v duhu. Toda kot zgodovina. Tako je v duhu spet ljudstvo, »novi Izrael«, o katerem govori pismo Galačanom (*Gal 4, 21–26*) in »sveto ljudstvo in kraljevsko duhovništvo« iz 1. pisma apostola Petra (*1 Pt 2, 9*).

To je spet »Cerkev«, zgodovinska resničnost z vso usodo in odgovornostjo. Odtod dobiva božja družina novo resnobo odločanja. Ta Cerkev naj bi obstajala v zgodovini, izžarevala, pritegovala, spreminjala. Povprek vseh ljudstev po krvi naj bi nastajalo novo ljudstvo iz Duha. Toda ljudstvo! Ne množica posameznikov in ne nedoločeno človeštvo. Ljudstvo, ki prihaja iz dolge zgodovine, iz poklicanosti, vodstva, usode – in ki spet nosi zgodovino božjega kraljestva na svetu. Na koncu naj bi množica ljudi in novo ljudstvo postala eno. Kakor naj bi bila vsaka neposredna, samo naravna narodnost napolnjena v ljudstvu iz duha, tako naj bi bilo tudi neposredno človeštvo povzdignjeno in napolnjeno že v odrešenem človeštvu. Toda še dalj naj bi Cerkev posegla: ustvarjalni začetek naj bi zajel veselje in ga spremenil. Pisma apostola Pavla Rimljanom, Efežanom in Kološanom govorijo o tej skrivnosti. »Cerkev« naj bi bila spremenjeno človeštvo v spremenjenem svetu, iz Duha prerajeno Novo stvarstvo.

Toda ne brezoblično, navdušujoče. Ni si mogoče misliti drugače, kakor da bi bil v vsem tem apostolat, poslanstvo, oblast in pokorščina, različnost pooblastil, skrivnost in so-deležnost. Torej urejena celota in prav v tem resnična Cerkev. To je omenjeno že v poslanstvu apostolov, ki je obstajalo pred to odločitvijo. Pavel ga omenja, ko govori o različnosti udov v enem telesu, o mnogih darovih v enem Duhu, o različnem izražanju in organski enosti (glej zlasti *1 Kor 12–14*). To je ista misel kakor v priliki o trti in mnogih mladikah (*Jn 15, 1-8*). In ne smemo pozabiti tudi tiste podobe, ki se pojavlja v napovedi mesijanskega kraljestva: Novi Jeruzalem (*Iz 65, 17*). Najprej je mišljeno resnično mesto. Potem pa se spremeni v nekaj višjega: v sveto Mesijevo mesto. Tudi Pavel govori o njem v pismu Galačanom, ko omenja Jeruzalem višine, ki je iz vere in milosti svobodno in svoje otroke poraja v svobodi, medtem ko je bil stari Jeruzalem v nesvobodi mesa (*Gal 4, 21–26*). V *Razodetju* pa je podoba prav žareča. Tam je Jeruzalem nebeško mesto, enota svetega človeškega ljudstva (*Raz 21, 9–27*). Tukaj je spet Cerkev: kot skupnost, smiselno urejeno vseobče življenje, zgodovinska podoba. Tukaj zadobi ta pojem svoj zadnji poudarek.

In zdaj Cerkev, kakor jo poznamo danes, ista, kakor bi bila prišla po odkritem prihodu božjega kraljestva?

Cerkev naj bi obstajala. Jezus ni želel neke individualistične vernosti. Vendar pa Cerkev zaupanja, svobode in ljubezni. S tem ni mišljena nikakršna »duhovna Cerkev«, ki bi ne bila telo; tudi ne pnevmatična Cerkev, ki ne bi mogla obstajati v zgodovini. Vedno bi obstajala členitev in red; služba in razlika pooblastil, vodilni in vodeči, duhovščina in laiki; pouk v avtoriteti in sprejem v pokorščini. Vendar svoboda, zaupanje in ljubezen. Potem pa je prišlo do drugega greha, upora proti Sinu Božjemu, in odtlej je v Cerkvi nevarnost, da bi sveti red razumeli narobe kot »postavbo« in ga zlorabili za nesvobodo.

Kaj je torej Cerkev danes?

Polnost milosti, ki deluje v zgodovini. Skrivnost enosti, v kateri Bog po Kristusu vzdržuje stvarstvo. Družina božjih otrok. Začetek novega, svetega ljudstva. Utemeljeno sveto mesto, ki naj bi bilo nekoč razodeto. Hkrati pa je v Cerkvi tudi nevarnost nesvobode, »postave«. Če govorimo o Cerkvi, ne smemo tako, kakor da bi bilo prav, da je bil Kristus odklonjen in je trpel. To ni prav. Odrešenje naj ne bi prišlo tako. Da se je tako zgodilo, je zakrivilo hudodelstvo ljudi in posledice so postale del krščanskega bivanja. Zdaj nimamo niti take Cerkve, kakršna naj bi bila mogla takrat nastati, niti take, ki bo nekoč. Imamo Cerkev, ki vsebuje posledice izvršene odločitve.

Vendar pa obstaja skrivnost Novega stvarstva, ki je mati, katera vedno znova rojeva novo nebeško življenje. Med njo in Kristusom vlada neskončna skrivnost ljubezni. Ona je njegova nevesta. Tam, kjer govori Pavel o skrivnosti krščanske zakonske zveze (*Ef* 5, 32), jo utemeljuje s širšo skrivnostjo, ki obstaja med Kristusom in Cerkvijo. (Seveda pa naj ne bi govorili o tem kar zlahka, ker je v resnici »težko razumljivo«, in zakonska skupnost ne bo razumljivejša, marveč še bolj skrita.) Cerkev je sveto človeško ljudstvo. Je družina božjih otrok, zbrana okoli prvorojenega. Sveto mesto je, o katerega dokončnem razodetju govori apokalipsa. In kakšna skrivnost poslednje lepote in ljubezni zažari v njem, ko se nenadoma svetlikajoče mesto na višini spremeni v nevesto, ki prihaja dol, ženinu naproti.

To vse obstaja. In vendar so tudi trdote, pomanjkljivosti in zlorabe. Mi pa ne moremo narediti drugega, kakor vse sprejeti. Cerkev je skrivnost vere in jo je mogoče živeti samo v ljubezni. [Str. 226–230]

Zmagovalec – Sodnik – Dovršitelj

Dogajanje apokalipse določa popolnoma Gospodova podoba. Tega se bralec ne zaveda takoj, ker njegovo pozornost zaposlijo tako različne in učinkovite podobe. Brž ko natančneje razmisli povezave, uvidi, da je pravzaprav Kristusova oseba tako zelo prevladujoča, da bi mogli dogajanja Razodetja členiti po različnih pojavih Gospodove podobe. Vse skupaj se začne z razodetjem tistega, ki hodi med zlatimi svečniki in pošilja poslanice skupnostim. Potem se pojavi podoba Jagnjeta in ostaja pod podobo sedmerih pečatov in mogoče tudi sedmerih pozavn. Potem se začne vrsta poslednjih dogodkov. Uvaja jo veliko znamenje na nebu, Mati z božjim Detetom in novo zmajevo preganjanje. Zmagoslavna podoba izzveni z Jagnjetom na gori in z obdajajočimi množicami izvoljenih. Sledijo dogodki sedmerih skodel srda, ki dosežejo vrhunec z uničenjem Babilona in s prerokbo o Jagnjetovi svatbi. Navsezadnje poslednji dogodki, petero hitro si sledečih videnj Kristusa ... O teh naj bi zdaj govorili.

»Videl sem nebesa odprta in glej, bil je bel konj in tisti, ki je sedel na njem, se je imenoval ›Zvesti« in ›Resničnik«, sodil je pravično in se bojeval. Njegove oči so bile plameni ognja in na glavi je imel veliko kron in napisano je bilo ime, ki ga nihče ne pozna razen njega samega; odet je bil z oblačilom, ki je bilo namočeno s krvjo in njegovo ime je bilo ›Božja Beseda«. Nebeške vojne trume so mu sledile, jezdeče na belih konjih, odete z bleščeče belim platnom, in iz njegovih ust je prihajal oster meč, da bi z njim udarjal po ljudstvih. Pasel jih bo z železnim žezlom in stopal bo v vinski stiskalnici žarečega srca Boga vsemogočnega« (*Raz* 19, 11–15).

Janez vidi nebesa odprta, pridržanost Boga. Novo skrivnostno dogajanje se napoveduje.

Jezdec na belem konju je Kristus. Vojskuje se in zmaga; z mečem, ki »prihaja iz njegovih ust«, s svojo besedo ... Kristus je Očetova večna Beseda. Govori s postavo in kretnjo,

z dejanjem in usodo. Kdo je Bog, je povedano s tem, kar je Kristus. Govori pa tudi z izrecno besedo, ko oznanja sporočilo, pričuje pred nasprotnikom, pošilja svoje poslanca, ukaže govoriti svoji Cerkvi do konca dni. Ta njegova beseda je resnica: 'Zvesti' in 'Resnični' je Gospodovo ime. Kako pa je mogoče, da se tej besedi ne verjame?

Resnica je temelj bivanja in kruh duha, vendar v prostoru človeške zgodovine ločena od oblasti. Resnica velja, oblast sili. Resnici manjka neposredna moč, toliko bolj, kolikor plemenitejša je. Majhne resnice še imajo moč s tem, da jih potrjuje nagon in nujnost. Mislimo na tiste, ki se tičejo naših neposrednih bivanjskih potreb. Višji ko je položaj, ki mu resnica pripada, toliko šibkejša je njena neposredna moč, toliko bolj se ji mora duh odpreti v svobodi. Plemenitejša ko je resnica, toliko lažje jo grobe resničnosti odrinejo stran ali jo zasmehujejo; toliko bolj je odvisna od viteškosti duha.

To velja za vsako resnico, prav posebno pa za sveto. Ta je v nevarnosti »pohujšanja«. Brž ko stopi na svet, odloži pred njegovim vhom vsemogočnost in pride v šibkosti »hlapčeve podobe«. Ne samo, ker je najvišja po položaju in torej mora po tistem zakonu, o katerem smo govorili, imeti najmanjšo moč, ker prihaja iz milosti in ljubezni Boga, kliče grešnega človeka k spreobrnjenju in ga s tem draži k upor. Tako se je moglo zgoditi, kar pravi Janez v svojem evangeliju: »V njem je bilo življenje in življenje je bilo luč ljudi; in luč sveti v temi, in tema je ni sprejela ... Na svetu je bil in svet je po njem nastal in svet ga ni spoznal« (Jn 1, 4-5). Nekoč pa bo sta resnica in moč postali eno. Resnica bo imela toliko moči, kolikor velja in je vredna. Višja ko bo resnica v zavesti, toliko mogočnejša bo v oblasti. Neznanski dogodek! Izpolnitev vseh zahtev duha! Neskončna resnica Boga: neskončna moč. Sveta resnica Boga: sveta, pretresljiva, prevratna, uničujoča moč! Izbruhnila bo, se razlila, se obvladala.

In kako se bo to zgodilo? Po Kristusovi besedi. Po njegovi besedi, ki jo bo izrekel v poslednji uri zgodovine in ki bo potem ostala za večno: kot postava, prostor, zrak, luč dokonč-

nemu bivanju. V njegovi prvi besedi je bila resnica šibka: šibka kakor on sam, tako da se ji je mogla tema zapreti. V njegovi drugi besedi pa bo tako močna kakor njen smisel, to se pravi vsemogočna. Strašen dogodek za tistega, ki ne mara resnice. Vse v nas, kar ne mara resnice, ne bo imelo več prostora. Zdaj more neresnica obstajati, ker je resnica šibka – tako kakor more greh obstajati, ker Bog dopusti nerazumljiv prostor, ki daje volji možnost odločiti se zoper njega. Zdaj obstaja »za malo časa« – tako kratkega zato, ker bo »kmalu« napočil Kristusov prihod – svoboda za zmote in laži. Ko pa bo resnica postala moč, laž ne bo mogla več obstajati, ker bo vse polno resnice. Laž bo izrinjena iz biti in bo obstajala samo še v eni obliki, za katero ni nobene predstave: pogubljenje ... Za tistega, ki pa hoče resnico; za tisto v nas, kar terja resnico – kakšna osvoboditev! Tako mu bo kakor človeku, ki se je skoraj zadušil in zdaj na mah dospe v območje čistega zraka. Vse bivajoče se bo razcvetelo, postalo svobodno in lepo. Lepo, ker je lepota – kakor pravi Tomaž Akvinski –, sijaj resničnosti nastajajoče resnice ... Da Bog to privede, je zmaga Kristusa, prisiljenega z »mečem njegovih ust«.

»In videl sem velik prestol za Tistega, ki je sedel na njem, pred čigar obličjem sta zbežala nebo in zemlja - in zanju se ni našel noben prostor več. In videl sem mrtve, velike in majhne, stali so pred prestolom in knjige so bile odprte, in še neka druga knjiga je bila odprta, knjiga življenja. Potem so bili mrtvi sojeni po tem, kar je bilo napisano v knjigah, po njihovih delih. In morje je vrnilo mrtve, ki jih je skrivalo, in smrt in podzemlje sta vrnila mrtve, ki sta jih skrivala, in bili so sojeni, vsak po svojih delih. In smrt in podzemlje sta bila pahnjena v ognjeno mlako. To je druga smrt: ognjena mlaka. In kdor se ni našel zapisanega v knjigi življenja, je bil vržen v ognjeno mlako« (*Raz 20, 11–15*).

Pred to podobo moramo postaviti Gospodove govore o sodbi iz prvih evangelijev. Spada namreč k njim in pomeni njihovo zadnjo konico. Nekaj pa je tu prav posebnega: podoba velikega, belega prestola, ki bleščeče in strašno štrli; beseda o

Tem, ki na njem »sedi«, neimenovan, samo označen z omembo spoštovanja; nazadnje mogočni stavek o vstajenju, kako morje in smrt in globina zemlje izročajo svoje mrtve, tako da pridejo vsi pred prestol in so sojeni iz obeh knjig – krivde in življenja darujoče milostne volje Boga ... Zlasti pa, kar je rečeno o svetem obličju: da sta pred njim zbežala »nebo in zemlja, in da se ni zanju našel noben prostor več«. To je oblast Tistega, ki je svojo oblast vrgel v svojo resnico. Sodba. Preskušajoči sunek sodnika zoper vse bivajoče. Apokaliptični napad sveto-večnega zoper zgodovino. Ta pretrese svet. Dvigne ga s tečajev njegove varnosti, iz miru njegovega bivanja tako zelo, da nebo in zemlja »zbežita«. Vržena iz bivanja, spoznana za ne-bivajoča in se v tem pokaže, kaj je v njiju dobro in kaj zlo – dokler se ju stvariteljska milost znova ne polasti in ju sprejme v podobo novega neba in nove zemlje.

Tako bomo tudi mi vstali in bomo postavljeni pred prestol. Vse bo izginilo, na kar smo se opirali. Vsi oklepi, okopi, orožje ... vsi zemeljski branilci in sosedje. Vse pravice, časti, dela, uspehi in kar nam je zmeraj pomagalo, da ni bilo treba priti pred pravico. Vse se odlomi, zbeži, se razprši pred prodirajočo močjo sodnika. Sami se bomo spraševali, ali še obstajamo. Za naše lastno bivanje ne bo najti kraja. Moč, ki nas je ustvarila, bo preskušala, ali resnično smo. Resničen pa je človek samo iz resnice in pravičnosti, iz vere in ljubezni. Tako bo naša resničnost postala vprašljiva. Čutili bomo, kako nas nič jemlje proč. Samo naša gola vest bo obstala pred božjim pogledom. Naj bi nas njegovo usmiljenje takrat podpiralo.

Zmagovalec se je zasvetil in sodnik. Potem se spet pojavi Jagnje kot soprog večnega mesta. O njem bomo še govorili. Potem je rečeno: »In rekel mi je: 'Zločinec naj dela še naprej zlo in nečisti naj se še naprej omadežuje in pravični še naprej izvršuje pravičnost in sveti naj se še posvečuje. Glej, kmalu pridem in moje plačilo z menoj, da bom povrnil vsakemu po njegovem delu. Jaz sem Alfa in Omega, Prvi in Poslednji, začetek in konec'« (*Raz 22, 6–13*).

On je »začetek in konec«. Tisti, ki je bil pred vsem in ki bo po vsem. Po katerem je bilo vse ustvarjeno in vse dopolnjeno.

Na »koncu« bo razjasnjen vsak vzgib, vsaka misel, vsaka beseda, vsako ravnanje. Zlasti bo odkrito notranje mnenje; način, ko se je ta človek v dnu svojega bistva vedel do označila in do božje volje. Ali je navsezadnje veroval, bil pripravljen, ljubil vse dobro, ali je bil »človek dobre volje« (*Lk 2,14*)? Potem ga bo napolnil Kristus iz tega notranjega dobrega. Vse njegovo življenje, vse, kar je počel in izkusil, mu bo zgradil iz te notranjosti. Nič ne pojde v izgubo, vse bo od tam izpolnjeno. Iz tega, kar je bilo odločilno za značaj njegovega bistva, bo dopolnjen in oblikovan v svojo večno podobo, da bo tako živel pred Bogom ... Če pa se je nazadnje Bogu zaprl, vero zavrnil, poslušnost odklonil, potem je iz tega presojeno vse, kar je naredil in izkusil. Ostane večna ne-podoba in živi večno ne-življenje, »drugo smrt«.

Ta izpolnitev je nezmotljiva. Ves videz uničen. Vse nepristno, ne-pripadajoče odpade. Samo resnica je še. Človek postane natanko to, kar je, iz večnega milostnega sklepa, kakor tudi iz lastne, najgloblje volje. Iz vsega se do zadnjega kotička izvede posledice. Človek je popolnoma on sam, popolnoma njegovo delovanje, popolnoma njegova miselnost. Poslednja samo-enotnost se vzpostavi. V nezavarovanem srečanju z Bogom sprejme človek popolnoma in dokončno samega sebe. Tukaj na zemlji ima samo sebe; zato more sebe varati in pred seboj bežati. Tam je sam, eden in odprt. Ni mu treba več hrepeneti po sebi; se ne več spominjati nase; se ne več spraševati po sebi. Po natančnem izidu svojega bivanja je ločen od Boga, brez sence nejasnosti. In to ostaja za večno. Vendar je napačno reči, da »ostaja«; to bi bilo še v času. Je, preprosto je. Zdaj je stvarjenje dovršeno.

Potem pa je rečeno – in s tem se konča Skrivno Razodetje: »Jaz, Jezus, sem poslal svojega angela izpričati vam to za skupnosti. Jaz sem korenina in Davidov rod, bleščeča jutranja zvezda. In Duh in Nevesta pravita: 'Pridi!' In kdor sliši, pra-

vi: 'Pridi!' Kdor je žejen, naj pride! Vsakemu, ki sliši besede prerokbe v knjigi, mu izpričam: kdor kaj dostavi, njemu bo Bog naložil nadloge, ki so zapisane v tej knjigi; in kdor kaj odvzame od besed prerokbe v tej knjigi, mu bo Bog odvil delež od drevesa življenja in od svetega mesta, o katerih je pisano v tej knjigi. Tisti, ki to pričuje, govori: 'Da, kmalu pridem.' Amen, pridi Gospod Jezus! Milost Gospoda Jezusa naj bo z vsemi! Amen!« (*Raz 22, 16-21*). O marsikateri teh besed bomo še govorili. Tu naj nas zaposluje samo eno: nova in poslednja podoba Gospoda, kakor se razodeva z imenom »Jezus«. Čudovito je to! Velika videnja so pojasnjena: podoba tistega, ki se sprehaja med zlatimi svečniki, Jagnje, deček v naročju žene z zvezdami, zmagovalec in sodnik in dovršitelj; podobe večne slave in božjih skrivnosti. Vse to pa je zdaj vzeto v preprosto človeškost in prisrčno bližino imena »Jezus«. On je tisti, ki je bil nekoč na zemlji; za katerim je videc hodil in na čigar prsih je slonel. Ta Jezus je vse, o čemer smo govorili. V tem imenu se konča Skrivno Razodetje in Sveto pismo. [Str. 488–492]

POGOVOR

VID SNOJ: Dober večer! Nocoj se bomo pogovarjali o knjigi Romana Guardinija z naslovom *Gospod in podnaslovom Oseba in življenje Jezusa Kristusa*.

Guardini se je rodil leta 1885 v Veroni. Kmalu po njegovem rojstvu se je družina preselila v Mainz, tako da je, čeprav po rodu Italijan, odtlej živel in deloval v Nemčiji. Tudi pisal je v nemščini. Prvo knjigo, *O duhu liturgije*, je izdal leta 1918 in z njo, potem pa še z drugimi deli napovedal prenovo katoliške Cerkve, ki je dobila mogočen izraz na Drugem vatikanskem koncilu. Najbrž si zato sploh najbolj izmed vseh v nemško govorečih deželah zasluži sloves predhodnika koncila. Njegovo javno delovanje pomembno zaznamuje letnica 1920, ko je pomagal ustanoviti mladinsko katoliško gibanje Quickborn (Vrelec mladosti), pri katerem je sodeloval kot duhovni mentor. Naslednja pomembna letnica je 1923, ko je postal profesor za »filozofijo religije in krščanski svetovni nazor« na univerzi v Berlinu. S tega mesta ga je leta 1939 odpustila nacistična oblast, ki je istega leta odpravila tudi gibanje Quickborn. Odstavili so ga zaradi njegove – med drugimi katoliškimi teologi sicer redke – oporečniške držę: že leta 1935 je namreč v spisu *Odrešenik* kritiziral nacistično mitiziranje osebe Jezusa Kristusa in poudarjal njegovo judovskost, hkrati pa razgalil Hitlerjevo stiliziranje samega sebe v mesijo. Po vojni je dobil enako profesuro, kot jo je imel v Berlinu, najprej v Tübingenu, kjer je poučeval med letoma 1945 in 1948, ter potem v Münchnu, kjer deloval do upokojitve leta 1963. Umril je leta 1968 v Münchnu.

Guardini, eden izmed najustvarjalnejših katoliških teologov 20. stoletja, je napisal okrog šestdeset knjig – absolutno preveč, da bi jih našteval in označeval. V njih je posegal na različna teološka področja. Vrh tega ni pisal samo o teologih

in filozofih, kot so na primer Sokrat, Platon, Avguštin, Bonaventura, Pascal, Kierkegaard in Nietzsche, ampak tudi o pesnikih in pisateljih, o Danteju, Hölderlinu, Dostojevskem in Rilkeju.

Knjiga *Gospod* iz leta 1937, predmet naše nocojsnje debate, je nemara Guardinijeva najpriljubljenejša knjiga. Prevedena je bila v vse poglavitne evropske jezike in so jo doslej prodali v več kot milijon izvodih.

Knjiga govori o Jezusu Kristusu. Na prvi pogled je videti kot biografija. Guardini najprej v posameznih poglavjih obravnava Kristusovo oznanjenje, rojstvo, prvi javni nastop, krst in začetek javnega delovanja. Sledi torej vrstnemu redu dogodkov iz Kristusovega življenja, ko pa pride do njegovega javnega delovanja, katerega kronologija v evangelijih ni več enotna, se začne ravnati po vsebinskem ključu in strnjevati poglavja okrog Kristusovih del in tistih delov njegovega nauka, ki so med sabo v bližnji zvezi. Proti koncu, ko evangeljska kronologija spet postane jasna – nekako od Kristusovega vhoda v Jeruzalem naprej –, se vrne k vrstnemu redu dogodkov, kot so izpričani v evangelijih.

Vendar Guardinijeva knjiga ni Kristusova biografija. Kot me je opozorila Milica Kač, so prvotna izdaja in še nekaj poznejših nosile podnaslov *Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi*, torej ne *Oseba in življenje*, ampak *Motrenja o osebi in življenju Jezusa Kristusa*. Guardinijevo pisanje namreč predpostavlja evangeljsko pričevanje o Kristusu. Zvrstno gledano je gotovo blizu tekočemu komentarju, vendar tudi ni tekoči komentar, komentar enega samega evangelija. Guardini v vsakem poglavju izpostavi odlomek iz kakega evangelija, potem navede vzporedne ali dopolnilne odlomke iz drugih evangelijev, njegova perspektiva pa je ves čas sinoptična, s tem da ob sinoptikih upošteva tudi – in še bolj – Janeza. In ne nazadnje: zadnji del knjige ni več komentar k celovitemu evangeljskemu pričevanju o Kristusovem življenju, smrti in vstajenju, ampak k eshatološki dediščini po Kristusu, kot jo podaja zadnja novozavezna knjiga, *Razodetje*.

Guardini v svoj komentar ne vpleta komentarjev cerkvenih očetov. V njegovem jeziku skoraj ni sledu o visoko razviti teološki pojmovnosti. Prav tako v knjigi ni znanstvenega aparata historične kritike. Guardinijev interes je daleč od historičnega; ne gre mu za rekonstrukcijo zgodovinskega časa, v katerem je živel Kristus, niti mišljenja in predstav, značilnih za tisti čas. Po drugi strani pa njegov namen spet ni modernizirati sporočilo evangelijev, izluščiti iz njihove domnevno arhaične ali mitske govornice to, kar naj bi ustrezalo senzibiliteti modernega človeka. Ravno nasprotno: skoraj zmeraj na začetku poglavja, potem ko navede odlomek iz evangelija, drugo za drugo izloči moderne predstave, v skladu s katerimi bi odlomek utegnili prehitro razumeli.

Kaj torej počne Guardini? S svojim razbiranjem evangelijev nagovarja, budi naš otopeli čut za povsem-drugost dogodka Kristusa. Oživiti skuša ta čut, da bi postal sprejemljiv za skrivnost – skrivnost Božjega učlovečenja, skrivnost Bogočlovekovih del in besed ter skrivnost dediščine, ki človeku pripada po njem.

Nocojšnja uvodničarja z odlomkoma, ki sta ju izbrala iz Guardinijeve knjige, in z vprašanjem, ki sta jima ga postavila na čelo, usmerjata našo pozornost na to tretje – na dediščino po Kristusu, natančneje, na Cerkev, ki jo je ustanovil Kristus sam, rodila pa se je šele po njegovi smrti na binkošti, kot pravi Guardini v prvem izbranem odlomku. Pozornost nam torej priklepata na Cerkev in, poleg tega, na končno sodbo.

Nocojšnja uvodničarja sta filozof in teolog Robert Petkovšek, profesor na ljubljanski teološki fakulteti, in Milica Kač, ki je po svoji formaciji naravoslovka, v začetku devetdesetih let pa je prevedla Guardinijevo knjigo *Svet in oseba*. Predajam jima besedo.

ROBERT PETKOVŠEK: Kot ste omenili, je bila leta 1923 na protestantski univerzi v Berlinu ustanovljena stolica za »filozofijo religije in katoliški svetovni nazor«, ki jo je pruski minister za bogoslužje Carl Becker zaupal Romanu Guardiniju. Guardini je zaradi organizatorskih razlogov ostal član uni-

verze v Breslauu, v Berlinu pa je imel status »stalnega gosta« vse do leta 1939, ko je bil na silo upokojen in je bila stolica ukinjena. Leta 1945 so zanj *ad personam* ustanovili podobno stolico za »filozofijo religije in krščanski svetovni nazor« v Tübingenu, ki so jo potem preselili v München. Tam je predaval od leta 1948 do 1962, *Guardinilehrstuhl*, »Guardinijeva stolica« v Münchnu pa ima pomembno vlogo še danes. Za njim so na tej stolici predavali znameniti filozofi in teologi, kot so Karl Rahner, Eugen Biser, Max Müller in Hans Meier. Zdaj jo vodi francoski filozof Rémi Brague s Sorbone.

Guardinijevo miselno pot je usmeril Max Scheler, predstavnik fenomenologije, v javnosti poznan katoličan. Guardinija je nekoč nagovoril z besedami: »Vi bi se morali ukvarjati s tem, kar pomeni beseda *Weltanschauung*.« Besedno zvezo *christliche Weltanschauung* lahko prosto prevedemo kot »krščanski svetovni nazor« ali »krščanski pogled na svet«, označuje pa celosten pogled na svet, ki ga ima kdo z zavestjo krščanske odgovornosti in znanstvene doslednosti. Poglavitna značilnost metode, ki jo je razvijal Guardini in po kateri stolica v naslovu še vedno nosi besedi *christliche Weltanschauung*, je v tem, da želi ustvariti celovit pogled na svet, ne da bi zato izgubili izpred oči konkretno. Metoda povezuje celoto s konkretnostjo, s konkretnimi situacijami – in narobe, konkretnost s celoto. Po tem se razlikuje od drugih metod, ki jih je filozofija razvijala v preteklosti in ki so na račun celote zanemarjale konkretno ali pa na račun konkretnega niso zmogle ustvariti celovite podobe stvarnosti.

V nasprotju z metafiziko Guardini ni hotel razviti abstraktnega sistema, ki bi pozabil na konkretnost, ampak je poskušal misliti celoto v vsej njeni konkretni polnosti in pod vidikom konkretnih življenjskih situacij. To spominja na Heideggrovo idejo o *Hermeneutik der Faktität*, »hermenevtiki faktičnosti«. Tudi ta izraz je nastal v istem času in v fenomenološkem okolju: cilj te hermenevtike je misliti konkretne življenjske situacije pod vidikom življenja kot celote. Po Guardinijevem prepričanju je pogled, ki objema svet kot

celoto v vsej življenjski konkretnosti, imel Jezus, ohranil pa se je v katoliškem svetovnem nazoru. Guardini sam si je za miselno nalogo zadal opredelitev in poglobitev tega pogleda, tako da je to dvojje postalo rdeča nit njegovih del in iskanj. Zato je ostal samotni mislec, ki je iskal v globino, ob tem pa je postavljaval v ozadje zanimanje za ekumenizem, čeprav je deloval v protestantskem okolju.

K že omenjeni spodbudi je Scheler dodal tudi napotek: »Poskušajte to delati na podlagi pomembnih piscev, književnikov, na primer Dostojevskega.« Schelerjev predlog je Guardini uresničil v polnem zamahu. Večina njegovih del se navdihuje iz klasikov svetovne književnosti, kot so Rilke, Dostojevski, Dante in Nietzsche. Iz njihovih del je poskušal izluščiti eksistencialne načine – načine bivanja in osmišljanja sveta –, ki jih utelešajo njihovi literarni liki. To ga je pripeljalo k trem velikim likom človeške zgodovine: razen k Jezusu, ki mu je posvetil delo z naslovom *Gospod*, še k Budi in Sokratu. Zato bi njegovo teologijo lahko označili za eksistenčno teologijo ali za teologijo eksistenčnih načinov oziroma likov: ni ga toliko zanimala transcendentna struktura človekove eksistence, ki jo v delu *Bit in čas* analizira Heidegger, ampak bolj različni načini človekovega bivanja v svetu. To je glede na njegovo zanimanje za konkretno povsem razumljivo.

Kot je že bilo omenjeno, je v podnaslovu slovenskega prevoda *Življenje in oseba Jezusa Kristusa* izpuščena pomenljiva beseda, ki jo najdemo v nemškem izvirniku: *Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi*. Guardinijeva knjiga *Gospod* je sad opazovanja, gledanja, motrenja. To veliko pove o njej, o pristopu k problemu, ki ga odpira Guardini. Beseda »opazovanja« opozarja, da ne gre za nobeno teorijo, ampak za težko delo branja, ki spominja na evangeljske besede: »Marija pa je vse te besede shranila in jih premišljevala v svojem srcu« (*Lk 2, 19*). Delo je po svoji zvrsti meditacija, ne teorija ali kak teoretičen model. Izraz *Betrachtungen* spominja tudi na misel, ki jo je izrekel Goethe v pismu prijatelju Eckermannu: »Ljudje ne vedo, koliko časa in naporov je po-

trebnih, da bi se naučili brati. Za to sem potreboval osemdeset let, pa še ne morem reči, da mi je uspelo.« Podoben napor čutimo tudi v Guardinijevem delu. Njegov postopek je skoraj skregan s kakršnimi koli tekstnokritičnimi in drugimi metodami. Namen dela je kratko malo prodreti v duhovni smisel evangeljskega sporočila.

Če bi naslov *Gospod* poskušali zamenjati s kakim drugim naslovom, ki naj bi primerno označil Guardinijevo delo, mislim, da bi ga lahko naslovili tudi z »Logiko odrešenja«. V delu je mogoče čutiti, kako si avtor prizadeva izluščiti vse tiste momente, elemente in strukture, ki jih je Jezus uporabil kot sredstvo odrešenja. Artikulirati poskuša temeljne, poglobitvene značilnosti in postaje odrešenja. Naj opišem tiste, ki so pritegnile mojo pozornost.

Ena izmed temeljnih značilnosti Guardinijeve misli je polarnost med svetom in krščansko notranjostjo. Guardini rabi izraz *Innesein*. Razločevanje med svetom in notranjostjo se je v novoveški filozofiji postopno izgubljalo, spet pa se je pojavilo ob koncu 20. stoletja, na primer pri francoskem filozofu Michelu Henryju. Lahko rečemo, da se razlika med svetom in notranjostjo vsaj v grobem prekriva z razločevanjem med dvema vrstama filozofije, teoretično in praktično, katerima lahko v Svetem pismu najdemo vzporednico v pripovedi o edenskem vrtu in dveh drevesih, o drevesu življenja in drevesu spoznanja. Na razločevanje med svetom in notranjostjo, ki se ga Guardini tako močno drži, pa lahko navežemo tudi nauk o dveh vrstah resnic, o resnicah sveta in resnicah življenja. Zahodno izročilo – vključno s filozofijo – je v prizadevanju za teoretično znanje pozabilo na resnice življenja, ki jih človek črpa neposredno iz življenjske izkušnje. Tako je teoretična filozofija zasenčila praktično, znanstveno vedenje življenjsko modrost, drevo spoznanja drevo življenja.

V tej zvezi bi rad izpostavil Heideggrovo trditev, da »filozofija govori grško«. Heidegger hoče reči, da se je filozofska misel v zahodnem izročilu zvečine gibala v polju sveta, zunanjega, biti, bivajočega. To izročilo izhaja iz temeljnega

prepričanja, da spoznanje temelji na biti. Že Platon in Aristotel sta učila, da je resnica rêči za tisto, kar je, da je, in za tisto, kar ni, da ni. Bit je torej nekakšno merilo, kriterij, norma resnice. »Grškost« filozofije je v tem, da je za normo resnice sprejela bit, kot se kaže v svetu. Spoznanje, ki temelji na tem modelu resnice, gradi na epistemološki diferenci: predpostavlja razmik med spoznavajočim subjektom in »predmeti v svetu«. Ti so odmaknjeni od nosilca spoznavanja; subjekt stoji nasproti objektu. Mišljenje, ki se oblikuje po modelu mišljenja sveta, je objektivirajoče mišljenje; stvari spreminja v predmete. Po mnenju kritikov tradicionalne filozofije, kot je bil na primer Husserl, se v takšnem »svetnem« načinu mišljenja uveljavlja *natürliche Einstellung*, »naravna drža«. To pomeni, da je tradicionalna filozofija za svoj miselni model sprejela teoretično mišljenje in je gledala na svet tako, kot nanj gleda človek v vsakdanjem življenju. V tem vidijo kritiki tradicionalne filozofije tisto osnovno plast, ki je temelj teoretičnega mišljenja. Teoretična filozofija se zato po svojem izvoru ne razlikuje od navzven usmerjenega, »pozunanjenega« naravoslovnega mišljenja. Takšen model mišljenja pa ni primeren za mišljenje človeške eksistence. Človek namreč svoje biti ne more objektivirati in iz nje narediti predmet. Toda prav to se je zgodilo v zahodnem izročilu.

Zato je filozofija ostala slepa za vrsto vprašanj, ki se ne kažejo v polju sveta, tj. v polju zunanosti. Dovolj se je spomniti Avguštinovih besed, da mi je Bog »veliko bliže, kot sem sam sebi«. Bližji mi je celo od moje misli, misli, ki jo imam o samem sebi. Med Bogom in mano ni razdalje, ki jo predpostavlja predmetno mišljenje. Boga ne morem spreminiti v »miselni predmet«, ne morem ga objektivirati, ker mi je bliže od moje lastne misli. Če ga popredmetim in naredim iz njega teoretično figuro, to ni več Bog. Zato je iz tradicionalnega objektivirajočega filozofskega mišljenja izpadel Bog vere, tj. Bog Abrahama, Izaka in Jakoba.

Prav tu – se mi zdi – pa naletimo na temeljni epistemološki preobrat v Guardinijevi misli. Guardini se odreče te-

oretiziranju. Pripravljen je misliti drugače in sprejeti tako imenovano epistemološko inverzijo. S tem se odreče objektiviranju, ki temelji na spoznavni strukturi subjekt–objekt. Misel se odpove vlogi samostojnega, avtonomnega subjekta in se v razmerju do svojega »predmeta« – do tega, kar misli – postavi v trpni način. Takšni miselni drži rečemo »meditacija«. V njej misel ne nastopa več v imenovalniku, kot »jaz«, ampak v tožilniku, torej kot »mene«. Misel sprejme, da svojega temelja nima v sebi, ampak zunaj sebe; »sem«, vendar ne zato, ker »jaz« spoznavam, ampak sem, ker me nekdo že misli in sem najprej spoznan. Z besedami Franza von Baadra: *Cogitor, ergo sum*, »Mišljen sem, torej sem«. Spoznavanje v tem procesu »deluje« patično, trpno. Že iz grške tragedije je znana misel, da se človek najglobljih življenjskih resnic uči trpno – *páthei mathón*.

Ta obrat v mišljenju je odločilen za Guardinijevega *Gospoda*. Za Guardinija Gospod nikakor ni predmet, ampak nas spodbuja, da mu odpremo vrata, da v našem življenju spregovori On sam. Kot je v *Mislih* zapisal Pascal: »Bog dobro govori o Bogu.« Davno pred njim je podobno misel v spisu *Legatio pro Christianis* izrazil Atenagora Atenski: »Učiti se o Bogu od Boga.« Če to misel zaostriamo, lahko rečemo, da kriterij resnice tu ni več uvid, ampak da prihaja od drugod, »od zgoraj«. Ko govorimo o Bogu, o Jezusu Kristusu, polje sveta ni več primerna podlaga tega govora. Ne govorimo več v moči jasnosti, ki jo daje svet. Ko Jezus vpraša Simona Petra: »Kaj meniš, kdo sem?« Peter odgovori: »Ti si Mesija, Sin živega Boga.« In Jezus odvrne: »Blagor ti, Simon, Jonov sin, kajti tega ti nista razodela meso in kri, ampak moj Oče, ki je v nebesih« (*Mt 16, 15–17*). Tu se narava resnice spremeni. Resnice o Bogu – razodetje – so drugačne kakor resnice o svetu. Gospod je Gospod do konca, zato je tudi Gospod nad resnico in njenimi zakoni. Je tudi resnica o meni. Njegovo gospostvo je absolutno, kar pa ne pomeni, da je samovoljno.

Nadaljujmo to misel o epistemološki inverziji, o obratu, ki misel prestavi v tožilniško obliko in subjekt »konvertira«

v naslovljenca. To ustrezno pojasnjuje svetopisemski pojem *metánoia*, ki govori o spreobrnjenju duha in mišljenja. Boga ni mogoče misliti, kot mislimo svet in predmete, ki se razodevajo v polju sveta. Da bi mislila Boga, je misel najprej potrebna spreobrnjenja. Guardini dodaja, da je misliti Kristusa najtežja naloga krščanske misli. Brez spreobrnjenja tega ni zmožna. Mora se pustiti krstiti. Guardini uporablja izraz *Taufe des Denkens*, »krst mišljenja«. Z njim označuje misel, ki se prepusti Njemu, Gospodu.

Biti kristjan, hoditi za Kristusom ni nekaj naravnega. Tu tradicionalna, aristotelska teologija odpove. »Jaz«, kot ga razume krščanstvo, se izpolni v tem, da ne pripada več sebi; temelj jaza je v izročeniosti, v veri, v tem, da sledi Jezusu Kristusu. S tem Guardini stopi v brazde, ki so jih pred njim zarezali že srednjeveški mistiki. Za razliko od filozofov, katerih imena so nam bolj poznana – Anzelma, Tomaža, Alberta in drugih –, so se ti razglašali za »krščanske filozofe«. Vzor filozofskega mišljenja so videli v Mariji, Božji materi, ki so jo imenovali *philosophia Christianorum*. Zakaj v Mariji? Ker je v njej najviše izpopolnjena krepost, ki je temelj krščanske misli in tudi krščanske filozofije – notranje spreobrnjenje, *humilitas animi*.

Tudi po Guardiniju je najvišjih spoznanj zmožen le duh, ki je sam v sebi čist in ponižen. Temeljni problem človeka ni v tem, da ve, kaj je dobro, vendar tega ne izpolnjuje, dela napake in spodrsrljaje, greši. Ta problem – nečistost duha – je v tem, da zanj »da« ni »da« in »ne« ni »ne«. V sprenevedanju se kaže izkrivljeno, nečisto razmerje, ki ga ima duh do resnice. Kako bi bilo mogoče, da duh, ki je sam v sebi čist, ne bi slavil in čistil Boga in njegove vzvišenosti? Duh, ki se podreja resnici, je hkrati duh, ki časti Boga. Jedro krščanske eksistence je *humilitas animi*. To pomeni, da ta eksistenca ni nekaj po naravi danega. Je sad izbire, da ne živim več iz sebe ali od sebe, ampak iz podarjenosti.

Ne bom več dolg.

VID SNOJ: Saj vas je zanimivo poslušati, kar izvolite.

ROBERT PETKOVŠEK: Rad bi izluščil še nekaj elementov, značilnih za krščansko eksistenco. Med pomembnejšimi je Guardinijeva misel, da je krščanska eksistenca »boj« – označka, ki danes ni dobro sprejeta.

Krščanska eksistenca je bojno polje, na katerem se spopadata stari in novi človek. Stari človek pripada redu sveta, novi redu Jezusa Kristusa. Kakšno je razmerje med svetom in Jezusom Kristusom? Ta svetova se ne dopolnjujeta niti ne stojita drug ob drugem, ampak si nasprotujeta, sta v sporu drug z drugim. Svet, zgodovina, čas niso nevtralne danosti, ampak so padle resničnosti, ki človeka odtujujejo Bogu. Sodobnemu sekulariziranemu človeku se to sliši tuje, evangeljsko sporočilo pa je glede tega jasno. Če to ne bi bilo res, Odrešenik ne bi bil potreben. Tu se torej razkriva logika sveta: svet ni »nedolžna«, nevtralna danost, ampak ima v sebi negativne silnice.

Guardini prevzame janezovski pojem kozmosa, sveta, ki ima svojo logiko, logiko vladarjev, ki si ga hočejo podrediti. Eno izmed najodurnejših orožij tega sveta je po njegovem to, da poskuša kristjana prepričati: »Saj si zgolj naravno bitje!« Guardini sam ločuje med dvema človekoma: prvim, ki živi v svetu, in drugim, ki živi v Kristusu. O prvem govori ontologija, o drugem kristologija. Ontologija in kristologija se ne dopolnjujeta, ampak si nasprotujeta.

Ontologija ni nedolžna, nevtralno védenje. Po Lévinasu potrebuje etični korektiv, sicer se obrne proti človeku. Podobno tudi Guardini nad ontologijo postavlja korektiv, vendar ne etičnega, ampak kristološkega. Bivanje v svetu ne potrebuje etičnega korektiva, ampak odrešenje in Odrešenika. Filozofija je bila od svojih začetkov naprej ontologija, ki je iskala prve, nepogojene temelje, po Guardiniju pa je nepogojeni temelj Jezus Kristus. Kristus je norma, kriterij mogočega in nemogočega; je najvišja kategorija, ki je ni mogoče podrediti drugi, višji kategoriji in je uvrstiti vanjo. Nasprotno, On je kategorija, v kateri je treba misliti vidni in nevidni svet. Je polnost smisla, *lógos*, čista preprostost, ki –

kakor bela svetloba, ki vsebuje ves spekter barv – vsebuje vso polnost smisla, smislov tega sveta.

Po čem je torej Jezus Kristus brezpogojna norma, ki jo od začetka išče filozofska misel? Brezpogojna norma je, ker je ljubezen sama. Samo ljubezen more biti brezpogojna. Prava ljubezen ne postavlja pogojev. Je tako brezpogojna, da ljubi brez slehernega »zakaj«. Tisto ali tistega, ki ga ljubi, ljubi zgolj zato, ker ga ljubi – in ljubi ga zaradi njega samega. Ljubi iz ljubezni same. Takšna brezpogojna ljubezen je svoboda, vedno nova, ustvarjajoča, brezmejna. To je temelj »kristološke« ontologije.

Kristološka ontologija govori o vedno novem bitju. Ali kot pravi Irenej iz Lyona v spisu *Adversus haereses*: »Kristus je vso novost prinesel s tem, ko je prinesel samega sebe.« Kristus je prvi in zadnji: je ljubezen, ki ustvarja iz nič, vse novo, in je poslednji smisel, povzetek, vrh vsega stvarjenja. Prav Kristusu kot čisti novosti nameni dobršen del svoje meditacije tudi Guardini. Kristologija predstavlja svet v novi, velikonočni podobi, v luči Vstalega. Vstali, poveljani, zmagoviti Kristus sredi tega sveta ustvarja nov, odrešen svet. V zunanjem svetu na novo ustvarja notranji svet. Ta vedno novi notranji svet je nova moč, nova možnost sredi starega sveta. Je kakor studenec, iz katerega priteka vedno nova voda prerodenja. Podoba sveta je minljiva; z njo je minljiva tudi ontologija. Kristologija pa prinaša vedno novo spoznanje, prinaša čisto novost. Na mesto modrosti, ki jo daje svet, v kristologiji stopita bogastvo in modrost, ki pritekata iz razodetja.

V naslovu našega razmišljanja je dvakrat protislovno vprašanje: »Samogotovost Cerkve, apokaliptičnost časa?«

Samogotovost Cerkve? Izraz je protisloven: Cerkev, gotova sama vase, se oddaljuje od svojega poslanstva, od svojega jedra. Išče znamenja in modrost tega sveta. Prepušča se svetu, ki beži v nič, svetu časa, ki se izteka nič, v smrt. To je Cerkev, ki se je prepustila toku časa in sveta. Svet išče samogotovost; Cerkev, gotova sama vase, pa je pozabila, da

je Kristusova in da je njeno bistvo v negotovosti tega sveta, v izročanju, v veri. Eno je gotovo: kolikor se Cerkev ne zlije s svetom in ne prevzame njegovih paradigem, kolikor ostaja zvesta Kristusu, ostaja kamen spotike in škandal za svet. Za Cerkev, ki je svet ne bi obravnaval kot kamen spotike, bi bilo to slabo znamenje. Tu se razkriva tiha logika škandala. Škandal rabi svetu za obračun s tem, česar ne more utopiti v sebi, v svoji naravni logiki.

Še drugi del vprašanja – apokaliptičnost časa. Tudi ta del je protisloven. Čas pripada svetu, je tisto, kar si ta svet poskuša zagotoviti, narediti gotovo, apokaliptičnost pa pomeni neko temeljno negotovost. Je odmik od časa sveta, odprtost za odrešenjsko. S Hölderlinom bi lahko rekli: »Kjer je nevarnost, raste tudi rešilno.« Apokaliptičnost časa je izraz zavesti, ki jo je v njeni končnosti ranila neskončnost. V negotovosti časa je takšni zavesti že dano živeti gotovost poslednje sodbe, poslednje resnice. Ničesar več ne more doživeti neprizadeto, kar jo odvezuje kozmičnemu času, zunanosti, svetu in približuje Odrešeniku. Prav to pa je tudi cilj meditacije, v katero nas uvaja Guardini: v bralcu poskuša prebuditi občutek za apokaliptično in ga približati Odrešeniku.

MILICA KAČ: Moj uvod bo precej krajši, pa ne samo zato, ker bi se zavedala, da je to ena izmed dobrih lastnosti vsake predstavitve. Pravkar smo bili namreč priče drastičnemu zgledu, da je tudi kaka beseda več lahko zelo dobrodošla, in tako bom krasni potici, ki jo je spekel gospod Petkovšek, poskušala dodati tu in tam še kako rozino – upam, da s pridom.

Naloge sem se lotila v želji, da bi povedala nekaj, »kar bi stalo«, še več, kar bi stalo, pa četudi brez pike na koncu, tako, da bi se okrog tega potem lahko spletel prijeten, pa vendar polemičen pogovor, živa, pa vendar – vsaj delno – tudi »boksarska« izmenjava mnenj. Pri tem sem seveda zagrešila napako, ki jo v takšnih okoliščinah vedno znova ponavljam, ne da bi me izučilo. Hotela sem zajeti preveč – in kup knjig, ki sem si jih nabrala, je bil neobvladljivo velik.

Knjiga *Gospod*, ki je bila izbrana za nocojšnji pogovor, obsega nekaj več kot petsto velikih in razmeroma gosto potiskanih strani. Poleg tega se te strani nikakor ne berejo tekoče, kot da bi imeli opravka z besedilom, pri katerem je samo treba odpreti usta (pa še srce in pamet), se udobno namestiti – in že teče vate kot iz dobro vodnatega izvira. Vsaka posebej – in na koncu še vse skupaj – na vsakem koraku zahteva pozornost, kritično misel in zavestno sodelovanje. Teh petsto strani je razdeljenih v sedem razdelkov, od katerih ima vsak vsaj deset podrazdelkov, miselni tok pa je pogosto speljan prek številnih svetopisemskih citatov, ki jih je skoraj nemogoče samo mimogrede vzeti na znanje.

Podlegla sem skušnjavi in sem to osrednje Guardinijevo delo poskusila vsaj približno uvrstiti v njegov celotni opus. Že od srečanja s knjigo *Svet in oseba* sem namreč iz svoje izkušnje vedela, kako bogato se zna Guardini navezovati na literarne in filozofske tekste. Tako so se na moji mizi poleg prevoda *Gospoda* nabrale številne knjige.

Najprej seveda nemška izdaja *Gospoda* iz leta 1937. Ko sem jo odprla, sem postala pozorna na posvetilo, predvsem na datum – 28. 9. 1938. Bila je letnica 1938, tako da ne bi imel kdo občutka, da capljamo za časom.

Potem pravkar omenjena knjiga, *Svet in oseba*, ki je izšla pri Mohorjevi družbi leta 1991. Nadejala sem se namreč, da mi bo prav spremna beseda profesorja Strleta v njej rabila kot vir vsega dobrega.

Nadalje so se pred mano znašla še druga Guardinijeva dela: *Uvajanje v molitev*, *Spreobrnitev Avrelija Avgušтина*, *Gottes Werkleute. Briefe über Selbstbildung* (spet prva izdaja iz leta 1935, v kateri je podpisan gospod Čepon, ki se ga gotovo mnogi tukaj spominjamo) in *Zu Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins*. Od knjig o Guardiniju sem segla po Trstenjakovi knjigi *Pet velikih* o petih velikih filozofih in knjigi *Glaube und Kultur bei Romano Guardini* Alfonsa Knolla, profesorja z univerze v Regensburgu, ki je bil pred nekaj leti na obisku v Ljubljani in je imel enodnevni seminar, posvečen

prav Guardiniju. Od stopetdesetih zadetkov v COBISS-u, ki kažejo Guardinijeve knjige in knjige o njem v Sloveniji, me je zamikala knjiga tudi Reinharda Haubenthalerja *Askese und Freiheit bei Romano Guardini*.

Vse te knjige so tamle zadaj postavljene na ogled. Ob tem, da so mi bile zelo všeč, da sem jih polistala in notri našla tudi podpis gospoda Čepona in da se mi je milo storilo, sem potem seveda kar hitro odnehala.

Zdaj pa se bom poskusila omejiti na nekaj krajših pripomb, ki bodo neposredno povezane z odlomkoma, natisnjenima v vabilu, in naj bi predvsem podmazale kolesje za pogovor.

V zvezi s tekstom, ki ga imamo pred sabo – s tem mislim na oba odlomka v vabilu –, se mi zdi povsem temeljno tole vprašanje: kako se je temu tekstu mogoče v dialogu približati na način, ki ne bi bil nujno, vse do življenjskih sokov, odvisen od katoliškega prepričanja? Je kaj takega sploh realno pričakovati? Ali se ta tekst katoličanom ne razpira povsem drugače kakor nekatoličanom?

Ob tem temeljnem vprašanju se poskusimo zdaj sproščeno sprehoditi v čim več smereh. Kljub pravkar izraženim pomislekom se je treba spomniti, da so bili Guardinijev zaščitni znak navdušujoči nagovori, in sicer od njegovih kaplanskih začetkov in vodenja mladinskega gibanja Quickborn na gradu Rothenfels pa vse do dolgoletne profesure v Berlinu in v Münchnu (in še po upokojitvi). Trstenjak pravi o njem takole:

Vse do konca je imel še vedno cerkvene nagovore, ki so bili zelo obiskani. Poslušali so ga predvsem možje, verni in zlasti številni neverujoči. Vse do konca je bil privlačen zlasti za agnostike in iščoče. Večerne nagovore v cerkvi je imel pogosto brez liturgičnih oblačil, zgolj črno oblečen, kar je pri cerkvenih krogih izzvalo pomisleke.

Ne pozabimo, da je to bilo v petdesetih letih preteklega stoletja, kar nekaj let pred Drugim vatikanskim koncilom in s tem pred navadami, ki se nam danes zdijo same po sebi

umevne, ter da se je zgodba za nameček godila na katoliškem Bavarskem. Guardini sam je na pomisleke odgovarjal, češ da hoče meščanom in študentom v premislek in spodbudo posredovati prosto dopolnilo akademskih predavanj. Prisluhnil mu je tudi protestantski in agnostični Berlin. Tam je bil, kot smo že slišali, vse od leta 1923 profesor za katoliški svetovni nazor. Stolica, ki je bila ustanovljena posebej zanj, je sprejel potem, ko je zavrnil stolico za sistematično dogmatiko v Bonnu, v kateri je bil habilitiran. Za njim je v Münchnu, kot smo tudi že slišali, predaval Karl Rahner, vendar samo štiri semestre, saj je, kot pravi Trstenjak, vse skupaj preveč speljeval v dogmatiko, potem pa je predavanja prevzel Hans Urs von Balthasar. Mimogrede še tale pomenljiv podatek: Guardini se v Berlinu ni hotel včlaniti v Akademikerverband in je zavestno ohranjal gibanje v nasprotju z društvom (ali organizacijo, ali šolo, ali strujo).

Prepustimo se zdaj Guardinijevemu načinu mišljenja in – z obema rokama, hkrati pa z vsemi možnostmi uvida – objemimo njegov priljubljeni *Gegensatz*, njegovo »nasprotje«. Pustimo torej, da nam jadra napolni veter, ki diha iz polarnosti. Ta vedno in povsod ostaja to, kar pove njeno ime – polarnost, stanje med dvema koncema, med katerima je vedno samo preskok brez zveznega prelivanja. Vendar moram tu omeniti tudi zelo pomemben sestavni del Guardinijevega pristopa k vsaki témi, to, čemur sam pravi *Anschaung* – ali *Weltanschauung* – in kar slovenimo z besedo »nazor« oziroma »nazornost«. Gre za vpogled, uvid, spoznanje, ki izhaja iz prepričanja, da sta tako racionalizem, ki izhaja iz pojmovnosti, kot intuicionizem, ki mu prišepetava intuicija, enako zmotna, enako parcialna. Celostno podobo, ki je nujna za življenjsko soočanje s čimer koli, omogoča samo nazor.

Kakor hitro smo pri nečem takem, kot je nazor, smo že v položaju, v katerem *Gegensatz*, »nasprotje«, še preden se prav zavemo, lahko postane *Widerspruch*, »protislovje« – in kaj hitro smo na nasprotnih bregovih. Pri tem smo tako odločilno nazorsko opredeljeni, da pogovor postane pogovor

gluhih – če že ne gluhih, pa vsaj tistih, ki se sklicujejo na »naravni zakon« ali »zdravo pamet«, če že ne tudi na preganjanje takega ali drugačnega »pranja možganov« in kar je še podobnih sintagem. V tistih Guardinijevih delih, ki so bolj prepletena s kulturo na splošno in z literaturo posebej, ter v onih drugih, v katerih kramlja s pisci, ki prihajajo iz različnih filozofskih, teoloških in celo naravoslovnih disciplin, obstaja precej veliko področje, na katerem se nazoru lahko spretno izmikamo. Pri delu, kot je *Gospod*, pa ni tako.

Kako naj brez nazorskega okvira začnemo in kam sploh lahko pripeljemo debato o vprašanju, kaj pomeni Cerkev v Jezusovem smislu? Na to vprašanje ni preprostega odgovora, vendar se ne smemo prestrašiti. Vedno znova moramo zavračati tisto napačno »preprostost«, ki ni nič drugega kot navidezna razumljivost predstav, katerih smo vajeni od zdavnaj. Le tako bomo lahko našli novost vere, ki pride takrat, ko človek spozna, da je Kristus novost za vse čase.

Naj poskušam Guardinijeve besede obnoviti po svoje: vsi smo že čutili (ne)moč, ko smo se zaletavali v kak eksistencialni ali pa tudi le etični, morda celo moralni problem z »očiščeno«, vsakega nazora osvobojeno racionalnostjo. Kratko smo potegnili še zlasti, če smo se pri tem omejili na svojo lastno pamet. V razpletanju takšnih stanj je Guardini povsem doma, da ne rečem prav domače gotov. Kot da bi z materinim mlekom popil stavek iz *Apostolskih del*: »Odločil je Sveti duh in mi z njim« (15, 28). Nočem poenostavljati. Tudi Guardini sam sprva na široko govori o resnosti in potem o pogumu ter notranji svobodi, ki so temelji takšne gotovosti. Te kreposti, kot jih imenuje, dobimo z askezo, vendar je zaradi zadržanosti, s katero govori o njih, jasno – to ni na človeku, ki teče, ampak na Bogu, ki se usmili.

Odločanje, kot je opisano v prvi Cerkvi, je za vernega človeka najvišja stopnja modrosti. Oglejmo si postopek: pred sprejemanjem odločitve so se sprva postili in molili – za zdravo pamet, za jasno spoznanje, za Božjo pomoč, kakor koli že to formuliramo –, potem so naredili, kar se je

narediti dalo, na primer imenovali dva kandidata za Judežovo mesto, in nazadnje vrgli žreb: »Gospod, pokaži, koga si izbral!« Žreb je zadel Matija, in bil je prištet enajsterim. Skrbno so opravili vse, kar so lahko, v zadnji instanci pa so odločitev prepustili Bogu, in sicer na način, ki se zdi našemu z načrti in poročili zastrupljenemu času skoraj praznoveren. Katerega šefa, katerega škofa bi vzeli resno, če bi se njegovo pismo začelo s stavkom: »Odločil je Sveti Duh in škofovska konferenca z njim«? Morda je čas, da se vprašamo, kaj nam kristjanom sploh pomeni to, da Cerkev vodi Sveti Duh. Je dialog z neverujočimi morda zato, ker tako slabo zaupamo vodstvu Svetega Duha in se bojimo, kam bi nas pravzaprav pripeljal diskurz o srčiki stvari, omejen na teme, ki praviloma zadevajo drugotna, od krščanske identitete vsaj na prvi pogled neodvisna območja?

Guardini v zvezi s tem gotovo ni imel pomislekov, še manj pa bi lahko rekli, da ga je bilo strah. Nasprotno, popolnoma naravno je živel to, kar je Karl Rahner zajel v večkrat citirani misli: »Pobožni človek jutrišnjega dne bo mistik – ali pa ga sploh več ne bo.« To je Guardini živel v pastoralnem, akademskem in, drznem si trditi, tudi v vsakdanjem osebnem življenju. Ko je zapisoval svoje misli – namenoma ne pravim, da je »pisal razprave« ali kaj podobnega –, je besedilo med pikama pogosto pustil brez glagola, bolj kot vzklik, kot skico tega, kar je videl, ne kot formulacijo tistega, kar je domislil. Vendar celota zato ni nič manj logična, vse potrebne razsežnosti ji daje *Anschauung*. Nasprotje ne postane protislovje.

Vsekakor pa ostaja vsesplošen problem konfesionalnega pisanja in govorjenja. Takšno pisanje in govorjenje je vedno lepo harmonizirano, saj praviloma – posebno takrat, ko je vsaj delno namenjeno tudi široki, nestrokovni javnosti – odseva lepo prečiščeno in v dolgoletnih bojih z resničnimi in namišljenimi »neverniki« zlikano vsebino. Vsi potencialni ugovori so pedagoško pregledno in pastoralno vzgojno naštetih in odgovori zakoličeni, kot se za dobrega vernika spo-

dobi. Marsikateremu nasprotju je vnaprej vzeto željo, da se otroci ne bi ranili, če bi bili preveč zvedavi. Če se bojimo, da bi kdo kaj napačno razumel, je bolje poskrbeti, da se v sporno smer sploh ne ozre.

Po drugi strani naj poudarim, da Trstenjak v že omenjenem tekstu kar dvakrat eksplicitno izrazi željo, da bi bile povezave med nekaterimi Guardinijevimi trditvami trdnejše in preglednejše. Tudi ob knjigi *Gospod* sem kar nekajkrat imela občutek, da je tu in tam kaj pometeno pod preprogo. Tam, kjer bi človek pričakovali vsaj jasen namig na okvir, v katerem se pisec giblje, se mi je včasih zazdelo, da se kot v *glissandu* zapeljem prek nekaj vzklikov in dobim vpogled v nekaj skic, ki jih ne povezuje niti glagol, potem pa se spet varno otresem vode, ne da bi se ena sama kaplja prijela mojega dobro naoljenega perja. Eno je govoriti, pisati, gibati se v jasno zakoličenem okviru – in to povedati jasno, po možnosti vnaprej –, nekaj povsem drugega pa je ta okvir zamolčati ali ga celo skriti. In ko sem tekst resneje primerjala z izvirnikom, se mi je zazdelo, da tudi prevod včasih Guardiniju vzame nekaj globine.

Zdaj prihajam k temu, o čemer mi je res težko govoriti. Ko sem pred več kot petnajstimi leti začela prevajati Guardinijevo knjigo *Svet in oseba*, sem bila v hudem precepu. Vedela sem, da besedilu nisem kos niti po filozofski niti po teološki plati, vendar sem se ga na prigovarjanje in – kot danes gledam nazaj – v nemajhni nečimrnosti kljub temu lotila, pri tem pa si izgovorila pomoč. Izprosila sem si, da bo prevod za mano od stavka do stavka prebral teolog. Kdo drug bi se bil pripravljen lotiti tega nevhvaležnega dela kot gospod Strle? Res ni varčeval z močmi, ko je besedo za besedo, stavek za stavkom prečesaval moj prevod. Na rob nekega posebno zabeljenega odstavka sem pripisala: »Prosim, bodite posebno pozorni, tu sem prosto prevajala!« Ko sem tipkopis dobila nazaj, odstavka seveda skoraj nisem prepoznala, ob njem pa je bil zgrožen Strletov pripis: »Ne smete prosto prevajati tako odlične avtorje!« Ozdravljena!

Mislím, da sem takrat dobila prvi pouk o tem, kako prevajati mistične tekste. Ko narediš vse, da bi podobo dojel, da bi jo dojel tudi kot misel na pojmovni ravni, pa ne gre in ne gre, se moraš zateči k dobesednemu prevodu. Avtor slika sliko, ki jo gleda, ne piše sentence, ki jo je pravkar domislil. Za vse prevajalčeve »izboljševalne« ideje, pa naj se zdijo še tako dobre, je prostor – kvečjemu! – v opombi pod črto. Ne gre za to, kaj je Guardini povedal meni ali tebi, ampak za to, kaj pravi.

Bojim se, da prevod Zmage Kumer, ki ga imamo pred sabo, ni dovolj zvest izvorniku. Osebnó imam pomisleke že pri navedkih iz Svetega pisma, ki se ne skladajo niti s slovenskim standardnim prevodom niti z ekumensko izdajo, čeprav moram po drugi strani opozoriti, da se tudi v izvorniku ne skladajo z veljavnim nemškým prevodom. Guardini namreč v zadnjem odstavku predgovora k prvi izdaji pravi, da je »navedke iz Svetega pisma v teh premišljevanjih na novo prevedel v nemščino Wolfgang Rüttenauer«. Poleg tega v slovenskem prevodu zaman iščemo stvarno kazalo, ki bi bilo v teološko tako poglobljenem delu gotovo dragoceno in ga izvornik ima. Posvetilo *Peregrinantibus et iter agentibus*, »Romarjem in popotnikom«, manjka, pa tudi podnaslov je, kot smo že slišali, nevarno skrajšan. *Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi* (v francoščini *Méditations sur la personne et la vie de Jésus Christ*) v slovenščini postanejo *Življenje in oseba Jezusa Kristusa*, čeprav me je danes, pred tem srečanjem, Vid opozoril, da obstajajo nemške izdaje, v katerih je podnaslov skrajšan na enak način.

Kar nekaj je površnosti, tudi takih, ki so vsebinsko sporne, zato sem izbrana odlomka od besede do besede primerjala z izvornikom. Predvsem pa naj ponovim za gospodom Strletom: »Ne prosto prevajati tako odličnih avtorjev!« Vsega tega o prevodu ne pravim iz čistunskih nagibov. Rada bi samo poudarila, da se da besedilo – to velja še zlasti za mistična, pesniška in podobna besedila – z ustreznim ali neustreznim prevodom ne samo polepšati ali pogršati, ampak se

zelo lahko tudi zgodi, da mu spremenimo ali celo vzamemo sporočilnost, globino, smisel.

Za konec samo še lep odlomek iz Guardianijevega teksta, da nas avtor sam ozemlje (str. 488–489):

Resnica [*die Wahrheit*] je temelj bivanja in kruh duha, vendar v prostoru človeške zgodovine ločena od oblasti. Resnica velja, oblast sili. Resnici manjka neposredna moč, toliko bolj, kolikor plemenitejša je. Majhne resnice še imajo moč s tem, da jih potrjujeta nagon in nujnost. Mislimo na tiste, ki se tičejo naših neposrednih bivanjskih potreb. Višji ko je položaj, ki mu resnica pripada, toliko šibkejša je njena neposredna moč prisile, toliko bolj se ji mora duh odpreti v svobodi. Plemenitejša ko je resnica [*die Wahrheit*], toliko laže jo grobe resničnosti [*Wirklichkeiten*] odrinejo v stran in jo zasmehujejo, toliko bolj je odvisna od viteštva duha. To velja za vsako, prav posebno pa za sveto resnico. [...] Brž ko ta pride na svet, odloži pred vrati vsemogočnost in pride v šibkosti »podobe hlapca«. Ne samo zato, ker je najvišja po položaju in mora biti torej – po zakonu, o katerem smo prej govorili – zadnja po moči, ampak predvsem zato, ker prihaja iz Božje milosti in ljubezni, kliče grešnega človeka k spreobrnjenju in ga s tem draži k upor. Tako se je moglo zgoditi, kar pravi Janez v evangeliju: »V njej je bilo življenje in življenje je bilo luč ljudi; in luč sveti v temi, a tema je ni sprejela. [...] Beseda je bila na svetu in svet je po njej nastal, a svet je ni spoznal« (Jn 1, 4–10). Nekoč pa bosta resnica in moč postali eno. Resnica bo imela toliko moči, kolikor velja in je vredna.

VID SNOJ: Hvala lepa obema uvodničarjema – zaenkrat. Povedala sta marsikaj, kar nam je dalo misliti. Glede na to pa, da smo zabredli že krepko v drugo uro tega večera, prosim vse, ki ste ju natančno poslušali, da pohitite s svojimi vprašanji oziroma komentarji.

JANKO KOS: Imam vprašanji, ki zadevata odlomka, poslana z vabilom; knjige v celoti ne poznam in se za to opravičujem. V prvem odlomku, ki nosi naslov »Cerkev«, sem opazil odstavek, ki je za Cerkev morda spet aktualen. V njem

se govori o tem, kako Kristus ustanovi Cerkev in odpošlje svoje učence kot pooblaščenca. Od tod Guardini očitno izpelje svoj pogled na duhovništvo in duhovnike, namreč da njihova človeška nadarjenost in verska polnost nista pomembni, ker so nosilci službe, to pa je že Cerkev. Če prav razumem ta odstavek, gre verjetno za problem, ki je bil živ v prvih stoletjih Cerkve. Če se ne motim, so na enem izmed koncilov – zdi se mi, da v 5. stoletju – razglasili stališče, da za duhovnika ni pomembno, kakšen je v svojem osebnem življenju, po svoji – grobo rečeno – moralnosti ali vedênju, ampak je pomembno samo njegovo duhovniško posvečenje, ki je nad človeško osebo. Skratka, zanima me, kaj pomeni to stališče v današnji Cerkvi in koliko se lahko upošteva. Vemo namreč, da so v zvezi s tem hudi problemi.

To je moje prvo vprašanje, drugo pa je bolj teoretično oziroma filozofsko ter zadeva odlomek, ki ga je prebrala gospa Kač. Nanaša se na pojem moči. V omenjenem odlomku – gospa ga je, če se ne motim, prebrala v nekoliko drugačnem prevodu, kot je ta, ki ga imam v rokah – se resnica, se pravi resnica Kristusa, resnica vere, resnica krščanstva, postavlja v neko posebno zvezo z močjo. Najprej je rečeno, da ta resnica nima moči, ampak da bo šele povsem na koncu postala z močjo eno. Se pravi, da bosta resnica in moč nekoč postali eno in tedaj bo ta velika moč neskončna resnica Boga: neskončna moč, ki bo sveta resnica Boga, torej toliko kot sveta, pretresljiva, prevratna, uničujoča moč. To je seveda slavošpev moči. Vprašanje pa je, koliko velja pojem moči v sodobnem evropskem filozofskem in moralnem življenju.

Moje vprašanje zadeva tole nerodno situacijo. Po eni strani vemo, da je pojem moči z Nietzschejem dobil tisto ovrednotenje, ki ga postavlja na najvišje mesto. Ta proces je doživel svoj končni razmah v modernem svetu, v katerem je moč postala, na kratko rečeno, substrat življenja in jo je treba sprejeti, se poistovetiti z njo. Gre za znani pogled na moč kot tisto realiteto, ki je edino veljavna in pravzaprav obvezna za človeka, zlasti za tistega, ki jo lahko sprejme. Po drugi strani pa je sta-

lišče do moči v modernem realizmu lahko ravno nasprotno, namreč da je v vsakem primeru nekaj negativnega, bodisi kot državna oblast, bodisi kot institucija, bodisi kot moč moškega v nasprotju z žensko šibkostjo, kot je dejal Marx, ki je očitno spadal med oboževalce moške moči. Anarhizem in feminizem razglasaata moč za nekaj absolutno nesprejemljivega in negativnega, kar pomeni, da je treba v imenu svobode odpraviti vsako moč, vsako gospodstvo, vsako *Herrschaft*.

Zanima me torej, kje stoji Cerkev s svojo teologijo v razmerju do vprašanja moči danes. Koliko priznava Boga kot najvišjo moč, kot vsemogočnega, ki posvečuje tudi vsako moč na zemlji? Po apostolu Pavlu je vsaka oblast od Boga. Ali je morda moderna teologija obstala na stališču, da se moč odpravi v imenu ljubezni? Bog je ljubezen, ne pa najvišja moč. Ali to ne pomeni, da moderna teologija sledi *Janezove-mu pismu*? To je vprašanje, ki se mi je porodilo ob odlomku, ki smo ga imeli v rokah in ki smo ga delno, ne povsem do konca, slišali v prevodu gospe Kač.

MILICA KAČ: Samo pripomba o odlomku, potem pa bom besedo predala teologu, ker je vaše vprašanje, gospod Kos, tako izrazito teološko, da si sama ne upam odgovarjati nanj. S prstom ste pokazali na dve mesti, ki se mi zdita šibko prevedeni. V navezavi na enega izmed njiju ste rekli, da človeška nadarjenost in verska polnost duhovnikov nista več pomembni, nemški izvornik pa se glasi: *sie sind mehr als ihre menschliche Begabung und religiöse Erfülltheit*. To je popolnoma drug vidik, čeprav tisto, kar je zbudilo vaš pomislek, še vedno ostaja. Toda stavek je – skoraj ne morem reči drugače – vsaj šibko, če že ne narobe preveden.

Podobno je z drugim mestom. V odlomku, ki sem ga prebrala za pokušino, sem nekatere stvari izpuščala, izpustila sem, recimo, cel stavek. Vendar se sporno mesto, ki sledi takoj potem in na katerega ste se, gospod Kos, tudi navezali – »Višja ko bo resnica v zavesti ...« –, v nemškem izvorniku glasi: *Je höher die Wahrheit im Sinn ...* Tu je *Sinn* – posebno z ozirom na mesto nekaj vrstic naprej, na katerem spet

naletimo na *Sinn* – po mojem treba prevajati kot »smisel«, »pomen«. Torej: »Višja ko bo resnica po smislu, močnejša bo v oblasti.« Seveda pa ne gre tajiti, da beseda *Sinn* poleg »smisla« pomeni tudi »zavest« (in še marsikaj drugega).

V opravičilo tem nerodnostim pri prevajanju bi rada rekla, da sem se sama z besedo *Wesen* pri Guardiniju boksala cele mesece, dokler nisem končno dognala, da jo enkrat rabi kot filozof in drugič kot pridigar. Eno je na primer *Wesen* v stavku: *O, du mein armes Wesen!*, »O, ti moja uboga živalca!«, drugo pa je *Wesen* kot »bistvo«. Ko sem nekoč – to vedno s ponosom povem – problem v zvezi z besedo *Wesen* razčiščevala s profesorjem Strletom, mi je dejal: »No, vidim, da imate prevajanje na ta pravem štilu.« Mislim, da gre tu za nekaj podobnega. Nikakor ne trdim, da pri Guardiniju ni mest, na katerih je treba *Sinn* prevajati z »zavestjo«. V tem konkretnem primeru pa gre za to, da prevajalka besedo *Sinn* drugič – samo nekaj vrstic je vmes – prevede s »smislom«. Ne vidim razloga, da bi znotraj gladko tekoče misli delali to razliko.

Brez tega postane stvar veliko bolj logična. Čeprav sem prej, pri mističnih tekstih, zagovarjala dobessedno prevajanje, mora svoj del dela vendarle najprej opraviti logika. »Višja ko bo resnica po smislu, toliko močnejša bo v oblasti (ali gospostvu).« Potem v prevodu beremo: »Neznanski dogodek! Izpolnitev vseh zahtev duha!« Namesto »zahtev« so tu gotovo ustrežnejša »hrepenenja«. Berem še naprej: »Neskončna resnica Boga: neskončna moč. Sveta resnica Boga: sveta, pretresljiva, prevratna, uničujoča moč!« Namesto »prevratna« za *umstürzende* bi sama prevedla »vse prevračajoča«, »vse podirajoča«, »tista, ki vse obrača«. »Prevratna« ima v nekem grobem smislu sicer lahko ta pomen, zdi pa se mi, da ima slabšalnega, ki ga Guardini tu nikakor ni imel v mislih. O tej moči je potem rečeno: »Izbruhnila bo, se razlila« – tukajle pa je še tipkarska napaka: namesto »se obvladala« bi moralo biti »vse obvladala«, v izvorniku *alles beherschend*. Vsega tega ni malo.

VID SNOJ: Dobro, da gospe prevajalke ni tukaj (*smeh*).

MILICA KAČ: Moram reči, da sem se soočenja z njo ravno zato malo bala. Nisem šla iskat napak, ampak se mi je pri branju zatikalo in sem potem šla gledat izvornik. Tedaj človek pogleda še stavek, ki sledi. Ponekod je bilo že takoj jasno, da gre za tipkarske napake. Bojim se, da imajo pri Mohorjevi še vedno tisti program za iskanje pravopisnih napak, ki ni najboljši. Če je beseda korektno slovenska, program napake ne odkrije. In potem pridejo »vodeni« pa »vodeči«, česar ni nihče popravil. To, da ima Cerkev »voditelje« in »vodeče«, je seveda nesmiselno, predvsem pa ni v skladu z izvornikom. Pravilno je seveda »voditelji« in »vodeni«. Ta nerodnost je iz nekega drugega odlomka.

JANKO KOS: Naj se vrnem v diskusijo. To, kar ste povedali, gospa Kač, je zelo ilustrativno, za vse zelo poučno, moje vprašanje pa je vendarle zadevalo predvsem problem, kako daleč seže pooblaščenost duhovništva v današnjem času, ko gre, recimo, za spolno pohujšanje. Ali Cerkev še vztraja pri stališču, ki je bilo uveljavljeno že v prvih krščanskih stoletjih? Nasprotno je bilo drugo vprašanje vprašanje o tem, ali je atribut Boga tudi za današnjo teologijo predvsem moč ali morda kaj drugega in kakšno je razmerje med obojim.

ROBERT PETKOVŠEK: Najprej glede pooblaščenosti: biti apostol pomeni biti poslan in s tem pooblaščen. Razločevati je treba med številnimi dejavnostmi, ki jih opravlja duhovnik, in njegovim temeljnim duhovniškim poslanstvom. Seveda se ob tem odpira vprašanje, kakšno je sploh duhovnikovo razmerje do Kristusa, ki ga pošilja. Do njega imam lahko kot neveren človek zgolj zunanji odnos, kot vernik pa imam lahko oseben odnos, ki ga živim individualno ali znotraj Cerkve. Tisti, ki živi znotraj Cerkve, razume Cerkev kot ustanovo. Kot vsaka ustanova je tudi Cerkev kulturna ustanova, »proizvod kulture«, ki traja skozi čas. Tudi duhovnik živi svoje duhovništvo znotraj neke določene kulture, ki ga določa, hkrati pa opravlja poslanstvo, ki spada k bistvu duhovništva in je neodvisno od kulture. To je predvsem podeljevanje zakramentov.

Ko duhovnik podeljuje zakramente, nastopa *in persona Christi*, »v Kristusovi osebi«, kot Kristusov namestnik. Če je kdo veljavno posvečen, imajo njegova zakramentalna dejanja v moči »ustanove duhovništva«, ki je je deležen po posvečenju, zakramentalni učinek. To so dejanja, ki izhajajo *ex opere operato*, »iz opravljenega dela«, iz ustanove duhovništva, iz izrečenih besed in dejanj. Ne glede na moralne lastnosti konkretnega duhovnika so njegova »službena« dejanja veljavna, ker izhajajo iz njegove pooblaščenosti, avtoritete, tj. službe, ki jo opravlja po duhovniškem posvečenju.

Isto velja za sodstvo ali policijo. Če sodnik in policaj opravljata svoje delo v skladu s predpisi in v moči pooblaščenosti, ki jima je dana, so njuni izreki in dejanja veljavni ne glede na njuno osebno moralnost. Njuna naloga in služba je objektivno izvajati zakon. Sodnik lahko živi nemoralno, pa to ne vpliva na njegovo službo. To seveda ni lepo, ni dopustno, toda če ne vpliva na njegove sodne izreke, so ti veljavni.

Podobno je z duhovnikom. Ko se duhovnik grobo oddalji od nauka, ki ga oznanja, in postane z moralnega gledišča nevreden opravljati svojo službo, govorimo o nedopustnosti njegovega delovanja, kar pa ne izniči veljavnosti njegovih zakramentalnih dejanj. Razločevati je torej treba med veljavnim in dopustnim. V evharističnem bogoslužju, ki ga obhaja veljavno posvečen duhovnik, Kristus vedno postane navzoč pod podobama kruha in vina, četudi duhovnik na primer mašuje v moralnem stanju, ki ni dopustno za obhajanje te skrivnosti krščanskega življenja. Sicer pa se vsak duhovnik verjetno močno zaveda, da sta obhajanje in podeljevanje zakramentov tako globoka skrivnost, da ju nihče ne more opravljati v svoji človeški moči. Nasprotno mišljenje bi bilo bogoskrunsko, malikovalsko. K sami logiki zakramentalnega življenja torej spada resnica, da se uresničuje *ex opere operato*. To ni nikakršna magija.

Kje so meje dopustnosti? Meje in norme duhovniškega dela in poslanstva opredeljuje cerkveni nauk, kofidiciran v

Zakoniku cerkvenega prava. To, kaj je človeku v družbi dopustno in kaj ne, seveda opredeljuje tudi civilno pravo. Če so civilni zakoni usklajeni s temeljnim človekovim dostojanstvom, ne morejo biti v konfliktu s kanonskim pravom. Pred tako kodificiranim civilnim pravom kanonsko pravo duhovnika ne more varovati. Ko gre za vprašanja, ki ne zadevajo specifične cerkvene discipline, je duhovnik za svoja dejanja nesporno odgovoren pred civilnimi zakoni. Kanonsko pravo ureja le specifična vprašanja cerkvene discipline, ki ni in ne sme biti v neskladju s civilnim pravom, če to spoštuje temeljne človekove pravice.

Drugače je v totalitarnih političnih sistemih, ki niso legitimni. V totalitarnih sistemih posameznika ne veže vest, da bi izpolnjeval zakone, ki so v nasprotju s človekovim dostojanstvom. V takšnih sistemih tudi duhovnik upravičeno postavi kanonsko pravo pred civilnega. Primeri, ki jih je omenil gospod Kos, seveda spadajo na področje civilnega prava, ki ureja ta vprašanja, na področje kanonskega prava pa le toliko, kolikor zadevajo specifično cerkveno disciplino. Zato je mogoče, da se o istem primeru izrekata civilno in kanonsko pravo.

Še tole: ker je cerkveno življenje le del širšega civilnega življenja, je jasno, da so tudi določbe kanonskega, cerkvenega prava ožje. Po cerkvenem nauku je na primer mogoče v duhovnika posvetiti le moške. Morda se to komu zdi krivično, nikakor pa ni v nasprotju s civilnim pravom. Gre za aplikacijo širših civilnih norm na ožje, specifično področje. Ne nazadnje to velja v vsakem športu, ki se drži specifičnih pravil. Teh ni mogoče širiti ven iz neke določene športne dejavnosti na področje splošnega civilnega življenja, prav tako pa ne smejo biti v nasprotju s civilnim pravom.

Kar zadeva podobo Boga, pa je v sodobni teologiji gotovo prišlo do določenih sprememb. Tradicionalna teologija je temeljila na aristotelski, tomistični podobi Boga, ki je veljal za vsemogočnega, premočrtnega vladarja. Ta podoba je bila precej abstraktna, razumska. Nasprotno je sodobna teologija

bolj odprla vrata Bogu vere. To spreminja tudi razumevanje Boga. Misleci, kot je na primer Vattimo, govorijo o šibki misli. Tudi v teologijo prihaja – času primerno – močnejša zavest o šibkosti in omejenosti človeške misli. Živimo v času pluralizma. Čeprav vernik Boga razume kot nekaj resničnega – in o tem se ne more pogajati –, upošteva različnost in pluralnost, s katerima je zaznamovano sodobno življenje.

Tu se zdaj jasneje pokaže tisto, kar je teologija ponavljala vse od apostola Pavla naprej: resnica ni samo resnica, ampak je povezana z ljubeznijo. Če pogledamo svetega Pavla, svetega Avgušтина ali srednjeveške teologe, vidimo, da so resnico vedno razumeli v povezavi s *caritas*. V antični in srednjeveški teologiji zelo pogosto najdemo hiazmi *caritas veritatis* in *veritas caritatis*. Vsaka resnica, ki jo izrečem ali živim, prihaja iz ljubezni. In narobe, ljubezen ni prava, če ne temelji na resnici. S svetim Avguštinom lahko rečemo: »V resnico vstopamo samo prek ljubezni.« Podobno je mislil tudi sveti Tomaž: »Po gorečnosti ljubezni je dano spoznanje resnice.« Zavest o povezanosti resnice in ljubezni se je v našem pluralnem času okrepila. Kritiko, ki jo sedanji papež naslavlja na sodobni spoznavni oziroma etični relativizem, razumem v smislu zagovora resnice kot vrednote, ne pa kot zagovor premočrtnega absolutizma, ki bi bil slep za bližnjega. Ko drugemu jasno povem, da imam vsebino svojih prepričanj za resnično, šele omogočim dialog. Brez te jasnosti je dialog nesmiseln.

GORAZD KOCIJANČIČ: Z Guardinijem se druživa že kar nekaj časa, nekaj njegovih krajših besedil sem celo prevedel in moram reči, da marsikateri njegov tekst zelo občudujem. Zlasti njegova obsežna polemična interpretacija *Devinskih elegij* z naslovom *Zu Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins* se mi ob vsej poplavi knjig o Rilkeju še vedno zdi eno izmed najzanimivejših, najresnejših, najbolj eksistencialno prizadetih in temeljitih branj Rilkejevega opusa.

Na začetku poudarjam svoje občudovanje Guardinija, da vsega, kar bom povedal v nadaljevanju, ne bi razumeli

kratko malo kot zavračanje tega pomembnega misleca. Ob prvem branju izbranih odlomkov sem namreč začutil precejšen odpor in si rekel: »Danes si pa res slabe volje, saj gre za Guardinija, za božjo voljo.« Potem sem ju spet bral naslednji dan, definitivno dobre volje – in vtis se ni spremenil. Tako sem bil obsojen na to, da začnem razmišljati, kaj me v teh tekstih pravzaprav moti. Naj svoje ugotovitve pred vami skrčim v kratek obrazec: ob branju me je zbeгал občutek, da Guardini manipulira s svetim.

Uvodničarja sta pravilno poudarila, da je *Gospod* tekst, ki je namenjen predvsem krščanskemu bralcu – skratka, nekemu, ki se že nahaja v krščanskem semantičnem kozmosu bodisi kot bogoiskalec ali pa kot verujoč človek. In človek, ki so mu v tem okviru nekatere temeljne besede že svete – na primer »Bog«, »Kristus«, »evangelij« ali »Cerkve« –, lahko prav zato, ker je nekako že pripet na tekst, ker je že ujet vanj, že zavezan njegovi govorici, postane nereflektirano dovzeten še za nekaj drugega, kar v teh besedah samih pravzaprav ne obstaja – za »dodatek«, ki ni inherenten besedilu. Če se to bralcu podtika ob trditvi, da gre kratko malo za motrenje novozaveznega teksta, je to manipulacija. Tu prihajam zelo blizu temu, česar se je v svojem vprašanju, če sem ga prav razumel, dotaknil že gospod Kos.

Naj ponazorim. Guardini pravi o Cerkvi takole: »In vendar so tudi trdote, pomanjkljivosti in zlorabe. Mi pa ne moremo narediti drugega kakor vse sprejeti« (str. 230). To je ugotovitev oziroma zahteva, ki po mojem nima nobene zveze z novozavezno krščansko vero ali etiko. Gre za držo, ki kratko malo izhaja iz imperativa, da je v celoti treba sprejemati zgodovino neke institucije kot nekaj svetega, če pač veruješ v njene božanske temelje. Vendar ta povezava sama ni nikjer dokazana, ni ne stvar razodetja ne mišljenja. Nedvomno je nekaj značilnega za katolicizem, pa vendar ni nič globinsko katoliškega. Je perverzija teologema o Cerkvi kot Božje-človeškem organizmu. Na to smo še zlasti občutljivi danes. Takšna pozicija je prav zaradi vseh mogočih zlorab

– seksualnih, finančnih in tako naprej –, ki v konkretnemu življenju Cerkve prihajajo na dan verjetno še bolj kot v Guardinijevem času, nekaj skrajno problematičnega. Nekaj, kar pravzaprav nima nobenega resnega, ne filozofskega ne teološkega temelja, ampak je ideološka zloraba vere.

MATJAŽ ČRNIVEC: Rad bi se navezal na Gorazdovo repliko, moja misel je namreč podobna. Kot nekatoliški, vendar krščanski bralec sem seveda vesel, da je knjiga *Gospod* v temelju kristocentrična. Za nas protestante je veliko vesele, kadar naletimo na takšno knjigo. Zdi se mi, da je v njej mnogo stvari inspiriranih, reflektiranih in premeditiranih, tako da bi jo rad v celoti zelo pohvalil. Govor o Cerkvi pa je tudi meni zbudil občutek nelagodnosti, ki jo pravzaprav težko reflektiram.

Gre za dva odlomka v knjigi. Drugi izmed njiju zelo lepo, pravzaprav biblično pokaže, kaj je Cerkev. Z veliko občutljivostjo in prodornostjo naslika podobo Cerkve. Težava ni v tem, kar je napisano, ampak v tem, kar manjka. Manjka pa to, da vsak kristjan, ki danes piše o Cerkvi, težko ostane na abstraktni ravni. Svoje razmišljanje mora poskušati postaviti v našo zgodovinsko danost. Problem je povezan tudi s tem, kar je bilo, če se ne motim, že omenjeno, namreč da ekumenski dialog v Guardinijevi spisih ne pride na plan. Moje mnenje je, da fenomen ekumenskega dialoga za nas kristjane pravzaprav pomeni ponižanje. To, da moramo razmišljati ekumensko, pomeni, da pač ni mogoča naivna predstava o Cerkvi, ki bi ustrezala bibličnemu idealu, ki je veličasten, ki je čista deležnost Kristusa in tako naprej.

Skratka, občutek nelagodnosti se mi zbuja ob opisovanju Cerkve, ki je sicer biblično točno in korektno, hkrati pa povsem nereflektirano, brez povezave z realnostjo.

MILICA KAČ: Če smem samo repliko, saj bo kratka. Najprej kar zadeva ekumenizem. Ob trditvi, da pri Guardiniju ne najdemo težnje po ekumenizmu, sem si zapisala: »Seveda ne, saj še odcepljen ni!« Guardini namreč. Imam občutek, da tega problema sploh ni doživel kot problem. Ekumenskega

dialoga ni potreboval, ker je bila Cerkev zanj ena sama, katoliška in apostolska, katoliška v prvotnem pomenu ...

Na to, kar je rekel Gorazd – namreč da ne more sprejeti Guardinijevi trditve, da moramo od Cerkve sprejeti vse –, pa bi rada odgovorila, da bi jo tudi jaz teže sprejela, če ne bi imela pri sebi izvirnika. Res sem grozna, ampak tudi to trditev sem seveda šla preverit ... Ne rečem, da je razlika velika, vendar glagola »sprejeti«, »akceptirati«, »sprejeti« celo kot nekaj svetega, tu notri ni: *Und zugleich sind aber auch die Härten und die Mängel und die Mißbräuche. Wir aber können nichts anderes tun, als das Ganze anzunehmen. Die Kirche ist ein Geheimniss. Besedo annehmen* sem tu začutila v pomenu »sprejemati«. Sprejemajte drug drugega, ne pa odobravajte vse, kar ga kdo polomi. Ljubite se med seboj in po tem vas bodo spoznali! Nikakor ne gre za sprejemanje v pomenu odobravanja vsega, kar se je zgodilo, ali zanikovanja realnega stanja. Razlika v besedah je morda majhna, v pomenu pa zelo velika.

GORAZD KOCIJANČIČ: Ampak ...

MILICA KAČ: Saj ne trdim, da je to lahko pogoltniti, vendar tudi Guardini sam nekaj vrstic prej opozarja: *Denn es ist wirklich schwer zu begreifen.*

GORAZD KOCIJANČIČ: No, Milica, ne le da takšnih stavkov ni lahko pogoltniti, ampak mislim, da jih je škandalozno sploh *želeti* pogoltniti. Kajti misel za njimi je – še enkrat, *with all due respect* – po mojem v globini tuja evangeliju. V njej se zakrinkano izraža samozaverovanost institucije.

Rad bi dodal še nekaj. Naslednji Guardinijev korak pri manipulaciji s svetim je v tem, da bralcu podtakne *strukture cerkvenosti*. V knjigi se Guardini seveda trudi govoriti in misliti biblično, kot je poudaril Matjaž. Toda ko opisuje strukturo Cerkve, postane zanj ključen pojem *poslušnosti*. Poslušnost pa nikakor ni biblični pojem za označevanje znotrajcerkvenih razmerij. V Novi zavezi sicer pogosto najdemo izraz *hypakoé*, vendar označuje poslušnost Bogu, poslušnost (iz) vere. Na ključnih eklezioloških mestih torej Guardini-

jeva besedila nehajo biti *Betrachtung*, za drugost besedila razprto motrenje, ampak postanejo vnaprej razsojajoča eisegeza naukov, ki imajo kaj malo skupnega s svetopisemskim tekstom.

ROMUALD JOVAN: Guardinijevo knjigo sem bral oziroma poskušal brati, vendar ni šlo. Odlomek, okrog katerega se vrtila debata, pa sem prebral.

Najprej o tem, o čemer je govoril dr. Kos – o moči in resnici. Resnica prvotno ni ideološka kategorija, toda ideologije imajo moč in postavljajo resnice za svoje slugе. Tako je bilo in je v zgodovini še kar naprej. Religije so specifične ideologije. »Sveta« resnica religije je tisto »sveto«, v ideologiji »nedotakljivo«. Ni prvobitno, to je naravno sveto, ampak je ideološko »sveto«. Za njim ne stoji um, ampak moč in oblast.

Nadalje se strinjam s tem, kar ste rekli vi, gospod Kocijančič, in sicer, da se ne morete strinjati z Guardinijem, ko pravi, da je treba nepravilnosti v Cerkvi pač kratko malo sprejeti. Naj spomnim na dokument *Spomin iz prava*, ki ga je leta 2000 izdelala mednarodna teološka komisija, in na proces *očiščenja spomina*, ki ga je sprožil Janez Pavel II., ko je dejal, da je treba pogledati, kaj se je v zgodovini Cerkve dogajalo zlega in napačnega, ne pa nepravilnosti kar sprejeti.

Poglejmo še enkrat izbrani odlomek »Cerkev«. Guardini pravi: »Cerkev naj bi obstajala. Jezus ni želel neke individualistične vernosti« (str. 221). Drugi stavek se mi zdi odveč. Zakaj je Guardiniju treba diskvalificirati osebno vernost z uporabo slabšalnega izraza »individualistična vernost«, da bi utemeljil potrebo po Cerkvi? Navajam naprej: »Vendar pa Cerkev zaupanja, svobode in ljubezni. S tem ni mišljena nikakršna 'duhovna Cerkev', ki bi ne bila telo; tudi ne pnevmatična Cerkev, ki ne bi mogla obstajati v zgodovini. Vedno bi obstajala členitev in red; služba in razlika pooblastil, vodilni in vodeči, duhovščina in laiki; pouk v avtoriteti in sprejem v pokorščini.« S tem stavkom se pač ne morem strinjati. Ne!

Skoz percepcijo religije kot ideologije in Cerkve kot ideološke institucije pa navedena stališča lahko razumem. Zato je bila v religiji pomembna moč oziroma oblast, ki je dandanes seveda ni več. Zato znotraj religijske skupnosti tudi ne moremo več postavljati takšnih zahtev. In zato je tudi civilno pravo nad kanonskim pravom. Kot skupnost kristjanov živimo znotraj širše državne skupnosti in njene ideologije ter smo podrejeni tej ideologiji, ki jo predstavlja ustava. Smo znotraj politične, državne ideologije, ki je močnejša. Tako je. Zato se s prej navedenim stavkom pač ne morem strinjati. Cerkev kot institucija – naj pripomnim, da je treba razločevati med skupnostjo verujočih in hierarhično strukturiranim duhovništvom – je seveda gradila na oblasti. Če pa gledamo s stališča zgodovine ideologij, je bilo posvetno na začetku povezano z religioznim. Pri Mojzesu sta bili – rečeno po naše – civilna oblast in cerkvena oblast še eno. Ločili sta se pozneje.

Rad bi pokomentiral še trditev, da apokaliptičnost časov pomeni odprtost za odrešenje. Vedno, kadar berem *Razodetje*, se mi zdi, da se vera zamenjuje z iluzijo. Vera kot upanje, kot zaupanje, ki gradi na nečem realističnem oziroma mogočem, se namreč zamenjuje s praznimi upi. Simbolika v *Razodetju* je v funkciji iluzije. Toliko.

MILICA KAČ: Vračam se k spornemu Guardinijevemu stavku. Z Gorazdom se strinjam, da je stavek kot tak škandalozen in da teh reči ne smemo odobravati. To je eno. Toda Cerkev kot skupnost, v kateri imam možnost doživeti evharistijo, prihaja v istem paketu. Ta paket mi absolutno ni všeč, v nekaterih segmentih se mi zdi, če stvar potenciram do konca, celo zločinski, vendar je tako, da dokler hočem dobiti obhajilo, moj ljubimec prebiva tam, kjer prebivajo tudi zločinci, in jaz hodim k njemu na obisk.

GORAZD KOČIJANČIČ: Se strinjam, Milica, ampak sitnarim zato, ker so te tako lepo zveneče povedi v Guardinijevem tekstu po mojem nekaj, kar se skriva v ozadju logike »prikriivanja«, ki ga v zadnjem času zaznavamo ob številnih

škandalih v katoliški Cerkvi. Visoki cerkveni uradniki, ki prikrivajo zločine ali nepravilnosti, se z njimi zvečine gotovo ne strinjajo. Za veliko večino je to grozota, škandal, *abominatio*. Toda prikrivajo jih prav zato, ker je vse pač treba *annehmen*. Ker je nujno na vsak način zavarovati zunanjo podobo Cerkve. Nekaj etično skrajno negativnega s tem dobi pozitiven duhovni predznak. Tudi prikrivanje samo postane »teža, ki jo vzamem nase iz ljubezni do Cerkve«. Sam sem prepričan, da se v tem skriva srhljiva zabloda.

MILICA KAČ: Glede tega se ne bi mogla bolj strinjati. Vendar mislim, da Guardini tu govori o nečem drugem.

VLADIMIR GAJŠEK: So zločinci na prostosti ali v zaporu?

MILICA KAČ: Rekla sem, da so nekateri aspekti delovanja človeka, ki je posvečen, ki ima to službo, da mašuje in me obhaja, lahko zločinski. To pa z obhajilom in z veljavnostjo maše nima nobene zveze. To, kje ti ljudje so, vsekakor presega okvir današnjega večera oziroma našega pogovora. Kolikor vem, zločince preganja policija.

VID SNOJ: Seveda. Zdaj pa moram narediti vrstni red: najprej gospod Urbanija, potem gospod Gajšek in nazadnje še profesor Kos.

MARKO URBANIJA: Sprejeti še ne pomeni strinjati se. V vsaki organizaciji, ki je stara dva tisoč let, se nakopiči kup napak, tudi zločinov. To moramo sprejeti kot dejstvo v zgodovini Cerkve. Cerkev je nekoč živela tudi tako in delno živi še danes. Ni pa rečeno, da se moramo s tem, kar sprejemamo, strinjati. Spoznavamo, potrjujemo, sprejemamo: Cerkev je bila tudi taka. Ni bilo prav, da je bila, vendar je bila. Zdaj pa moramo iti naprej, to izboljšati, popraviti, spremeniti, dopolniti. Kot vsaka človeška organizacija se spreminja tudi Cerkvi. In če razmisli o svoji zgodovini, če pošteno razmisli in pogleda v Sveto pismo, v cerkvene očete ter tudi v Guardinija, je skoraj prisiljena, da se s tistim, kar je sicer sprejela kot del svojega življenja in zgodovine, sooči in da to popravi. Se pravi: vse moramo sprejeti, ker drugače lažemo sami sebi. Drugače govorimo: »Saj tega ni bilo!« ali pa: »Tega res ne

moremo sprejeti!« Je bilo! Tega ne moremo niti zanikati niti spraviti pod preprogo.

In še kar zadeva moč in oblast. Moč je nekaj drugega kot oblast. Lahko je kaka ideja, recimo krščanska, Jezusova ali Božja ljubezen. To je velikanska moč, ki v svetu dostikrat nima – ampak tudi malo ne – oblasti. To dvojje moramo razločevati. Politična oblast je nekaj drugega kot duhovna moč. Sokrat je bil gotovo duhovno močan človek, pa so ga umorili. Umorila ga je oblast. Moč ni v tem, da lahko koga v kaj prisiliš. Prisili oblast, ki jo imaš in jo izvršuješ nad kom. V krščanstvu – na duhovnem področju, kjer naj bi krščanstvo delovalo – je moč nekaj drugega.

ROBERT PETKOVŠEK: Besedilo, ki ga je maloprej navedel gospod, je res morda nekoliko nerodno prevedeno. Kristus je hotel Cerkev, ne kake individualistične vere. To ne pomeni nobene »v zraku obviselo«, zgolj duhovne Cerkve, ampak – tako pač je v človeškem življenju – Cerkev, ki ima tudi družbeno strukturo. Mimo tega ni mogoče iti. To pa vključuje voditelje in vodene, duhovnike in laike, tudi pouk z avtoriteto in poslušnost in tako naprej. Vsi ti elementi so lastni vsakemu šolanju. Učitelj govori z avtoriteto, učenec temu prisluhne in sprejema. Vsako učenje temelji na neki avtoriteti.

To, kar se mi zdi pomembno in kar poudarja tudi Guardini, pa so »svoboda, zaupanje in ljubezen«, v izvirniku *doch in Freiheit, Vertrauen und Liebe*. To je temeljna drža, na kateri naj bi temeljile družbene strukture. Zato slovenskega prevoda ne bi bral tako radikalno. Delo sem prebral v izvirniku in dobil vtis o izredno globokem duhovnem človeku, ki je znal zajeti duhovni smisel, tako da se k njemu ne naveličaš vračati. Po drugi strani sem zelo težko bral in razumel Janezovo *Razodetje*. Potem ko sem prebral Guardinijevo razlago, pa mi je branje *Razodetja* postalo užitek.

Če sem prej rekel, da Guardini ni imel pravega posluha za ekumenizem, iz tega ne smemo sklepati, da je ekumenizmu nasprotoval. Vedeti moramo, da je knjiga *Gospod* nastala v tridesetih letih prejšnjega stoletja, ko ekumensko

gibanje še ni bilo tako močno kot danes. Ne nazadnje je knjiga nastala iz pridig, ki jih je Guardini imel v Berlinu. Morda so njegovi katoliški poslušalci v konfesionalno neenotnem Berlinu potrebovali predvsem jasne besede o katoliški identiteti. V besedilu samem pa nisem našel elementov, ki bi bili nasprotni drugim veroizpovedim. Po večini vsi odlomki segajo na skupno področje duhovnih vprašanj, kot so Jagnje Božje, odpuščanje in podobno.

Pomemben se mi zdi poudarek, ki ga Guardini postavlja na notranjost. Veliko govori o Jezusu Kristusu, ki je notranjost v človeku ustvaril na binkošti, ko je poslal Svetega Duha. Notranjost je ustvaril v posamezniku, pa tudi v človeštvu kot celoti, namreč Cerkev. To – se mi zdi – je sprejemljivo tudi za nekatoliške kristjane.

GORAZD KOCIJANČIČ: Nedvomno, Robert. Vendar odsotnost patristične razsežnosti, upoštevanja cerkvenih očetov v Guardinijevi knjigi – to si uvodoma omenil tudi sam – morda ni tako nepomembna. Zakaj?

Osrednja tekstna predloga, na katero se opirajo Guardinijeve ekleziološke *Betrachtungen*, so Kristusove besede apostolu Petru: »Ti si Peter – Skala. In na to skalo bom sezidal Cerkev.« Kako so to razlagali cerkveni očetje? Različno. Origen na primer pravi, da je skala tu vera sama. Seveda najdemo tudi drugačne razlage, vendar v patrističnem kontekstu – se pravi v krščanstvu prvih nekaj stoletij, in to ni malo časa – zvečine ne najdemo povezave teh besed s škofom, kaj šele z rimskim škofom. Kljub temu je to mesto postopno postalo temelj srednjeveške ekleziologije. Še več: še zmeraj je temelj katoliške ekleziologije.

S tem razvojem samo po sebi ni nič narobe. Moja poanta ni v tem. Gre pač za enega od mogočih pomenskih odvodov, ki je povezan z globalnimi družbenopolitičnimi in duhovnimi premiki. Vendar stvar postane problematična, kadar Guardini *novozavezne* metafore, na primer prisodobno pastirja, pojasnjuje takole: »Zdaj pa: 'Bodi pastir jagnjet in ovac'; pastir po vsej zemlji, ki obsega velike in majhne,

močne in slabotne. Spet Cerkev, ustanovljena na enosti temelja, zasnovana v enosti glave in vodstva« (str. 227). To je že parafraza papeške moči in oblasti. Srednjeveška ekleziologija se brez posredovanja projicira nazaj v novozavezni tekst, v katerem o čem podobnem ni nobene sledi.

JANKO KOS: Samo še tole, da razpravo nekoliko razbremenim težkih eklezioloških vprašanj. Gospa Kač je navedla nekaj dejstev, zanimivih za komparativiste, ki nas je tu kar precej. Ta dejstva kažejo na to, kako smo Slovenci spoznavali in doživljali Guardinija. Slišali smo za gospoda Strleta pa še za kaj. Kolikor se spominjam, se sam nikoli nisem intenzivno ukvarjal z Guardinijem, vendar vem, da je močno vplival na slovensko mladokatoliško gibanje v dvajsetih letih prejšnjega stoletja, na tako imenovano križarstvo. O tem je tudi že marsikaj napisanega. Dejstvo je, da je krog okoli Antona in Franceta Vodnika, poznejšega škofa Jožeta Pogačnika in seveda mladega Edvarda Kocbeka črpal iz Guardinija. Kocbek je bil v tridesetih letih v Berlinu. Zakaj je šel v Berlin, ne vem natančno, vendar je bil, kot smo slišali, takrat tam tudi Guardini. Kocbek ga je verjetno poslušal.

Zanimivo vprašanje – ne toliko za literarno komparativistiko, ampak bolj za kulturno zgodovino – pa je, kaj je Guardinijev vpliv pomenil za katolištvo na Slovenskem v dvajsetih in tridesetih letih ter še pozneje. Mladokatolištvo je bilo filozofsko in teološko zelo šibko. To je znano, zato je tudi razpadlo. Zato je Kocbek pozneje, ko je razvil svojo politično ideologijo, ostal brez prave filozofske in teološke podlage zanjo. Res se je začel ozirati k Francozom, k Mounieru, vendar je moral teološko ali filozofsko podlago dobiti v dvajsetih letih od Guardinija in še nekaterih drugih nemških teologov, ki jih beremo v Križu na gori. Prav zato bi bilo treba ugotoviti, kaj je Guardini prinesel v slovenski duhovni, katoliški prostor. To se mi zdi kar precej zanimiv problem za komparativiste in še bolj za kulturne zgodovinarje.

Še pripomba. Gospod Urbanija je načel problem razmerja med močjo in oblastjo. Gre za precej težaven problem. Kot

vemo, se moč tudi na filozofskem področju definira kot sposobnost, da uresničiš to, kar hočeš. To je problem volje in moči, kot je to imenoval Cankar v naslovu svoje znamenite knjige. Od tod se odpira vprašanje, kako se moč uresničuje in kaj je pravzaprav nagrada zanjo. Nekdo hoče postati velik slikar: dela, dela, dela – to je primer iz Cankarja –, vendar mu ne uspe. Rekli bomo: »Ni imel moči.« Ob Picassu, ki je uresničil svojo koncepcijo, pa bomo rekli nasprotno: »V njem je bila moč.« Nagrada za to je odmev, slava in tako naprej.

Drugače je z močjo v politiki. Hitler – če vzamem razvpit primer – je hotel uresničiti svojo idejo, koncepcijo, ideologijo in je očitno za to tudi imel moč, kajti posrečilo se mu jo je uresničiti; nagrada je bila oblast. Kako je ravnal z oblastjo, je drugo vprašanje. Vsekakor pa velja, da se razmerje med močjo in oblastjo različno kaže. To pomeni, da je položaj moči na različnih področjih različen, in vprašanje je, kako to razume moderna teologija, zlasti katoliška, in kaj pripisuje Bogu. Prav to je bilo moje prejšnje vprašanje, namreč ali gre pri Bogu za moč, ali pravico, ali ljubezen? Po nekaterih teoloških razlagah je ljubezen nad pravico, se pravi, da je tudi nad močjo. To so seveda problemi, s katerimi se komparativisti komaj lahko ukvarjamo.

MARKO URBANIJA: Razločevati moramo dvoje. Eno je moč, ki izhaja iz našega sveta in človeku daje zmožnost oziroma ga žene, da se uveljavi v svetu. Drugo pa je – če govorimo kot kristjani ali kot verniki katere koli druge religije – duhovna moč. Ta moč izhaja iz bitja, ki me je – recimo v skladu s krščansko vero – ustvarilo, ki mi je dalo razum in svobodno voljo. To je drugačna moč. Ni rečeno, da se bo uveljavila v tem svetu. Pelje drugam in ima v svetu drug pomen.

Tako nekako gledam na različni vrsti moči. Lahko pa se nekako uveljavi tudi duhovna moč. Sokrat, Jezus ali Frančišek Asiški so imeli duhovno moč, ki je vplivala na ljudi in naredila »revolucijo«. Seveda je povsem druga stvar, če kaka vera ali ideologija dobi politično oblast. To je katastro-

fa. Vendar moramo – ponavljam – razločevati med močjo in oblastjo.

JANKO KOS: Samo kratka replika. Ali to pomeni, da lahko pojem moči vendarle rehabilitiram, čeprav samo na duhovni oziroma teološki ravni?

MARKO URBANIJA: Seveda.

JANKO KOS: Verjetno temu sledi tudi rehabilitacija moči v socialnem, političnem in še drugih pomenih.

MARKO URBANIJA: Lahko da. Vendar je izvir, način in pomen delovanja duhovne moči drugačen, recimo, od delovanja politične. Vse je odvisno od tega, kako se ta moč uveljavi. Ali se uveljavi v materialni oblasti, v oblasti, ki si jo pridobi v svetu, ali pa prek delovanja, ki si oblasti noče prisvojiti. Ki noče, kot rečemo, »prireplezati na oblast«.

VID SNOJ: Naj se tu še jaz vpletem v debato. Guardini v odlomku, ob katerem ste, profesor Kos, postavili vprašanje o zvezi resnice in moči v katoliški Cerkvi, resnice po mojem ne povezuje z znotrajsvetno, ampak z zunajsvetno močjo. Njuno zvezo je treba razumeti *eshatološko*. Za razumevanje tega, kako je mišljena resnica, je temeljnega pomena navedek z začetka *Janezovega evangelija*, s katerim Guardini pospremi svojo misel. Ker smo ga nocoj že slišali, naj ga še enkrat navedem v skrajšani obliki: »In luč sveti v temi, a tema je ni sprejela« (1, 5). Beseda, ki je postala meso, luč, ki se je razodela v temi, ne da bi jo ta sprejela, je v Guardinijevi razlagi Kristus, ki se je z učlovečenjem odpovedal Božji vsemogočnosti: resnica, ki je s svojim razodetjem v svetu postala *šibka*. V *éschatonu* pa se bo ta resnica razodela s polno močjo: »Izbruhnila bo, se razlila, se obvladala« (str. 489). Oziroma bo »vse obvladala« – Milica, hvala.

Strinjam se z gospodom Urbanijo, da je treba razločevati med močjo in oblastjo oziroma med duhovno močjo in posvetno oblastjo. Rad pa bi opozoril, da stvar tudi na besedni ravni ni nezapletena. V Novi zavezi se Kristusu pripisuje *exousía*, ki se najpogosteje prevaja z »oblastjo«. Kristus ima oblast, da izganja hude duhove, odpušča grehe in uči, celo

da spreminja in dopolni to, kar je bilo za Jude postavljeno kot nespremenljivo – postavo, razodeto Mojzesu na Sinaju. Ta *exousía* izhaja iz njegove *ousíe*, kot bo pozneje izpeljevala grška teologija, ki bo ta pojem v pomenu »bistva« ali »bitnosti« prevzela od filozofije. Vendar Kristus svoje božanske oblasti ne meša s posvetno oblastjo. Vsi trije sinoptiki sporočajo njegove besede: »Dajte torej cesarju, kar je cesarjevega, in Bogu, kar je Božjega.« O tem, da njegova oblast ni bila posvetne narave, navsezadnje priča tudi ironični napis »judovski kralj« na pasijonskem križu. Resnica, ki je postala šibka, se je odpovedala *izsiljevanju sprejetja ob pomoči posvetne oblasti*. Ni hotela prisiljevati, ni se hotela uveljaviti z močjo. Zato tudi Petrova *potestas clavium*, »oblast ključev«, ni utemeljena v izročilu znotrajsvetne moči.

Po mojem torej ne gre za to, da bi Guardini v odlomku, ki smo ga slišali, kakor kak véliki inkvizitor popravljaj Kristusa, se pravi, da bi skušal spraviti resnico in moč v domeno Cerkve. Moč tu ne pomeni znotrajsvetne moči za uveljavljanje resnice, moči Cerkve v njenem zemeljskem bivanju. Po drugi strani pa v Guardinijevem razmišljanju vendarle obstaja značilna katoliška slepa pega, na katero je opozoril Gorazd, češ da je treba kratko malo sprejeti pomanjkljivosti in slabosti Cerkve same. S sprejemanjem zgodovine Cerkve kot zemeljske ustanove brez obsodbe njenih zablod, krivic in zločinov – ali pa z obsojanjem, ki se ne prevede v drugačno ravnanje, kar je še slabše –, se namreč krepí prav njena znotrajsvetna moč, njena posvetna oblast. Saj o tem smo nocoj že poslušali. Da ne bom predolg – Gorazd, prosim.

GORAZD KOCIJANČIČ: Že takoj na začetku pogovora sem gospodu Kosu želel replicirati glede vprašanja o Božji moči, ki se ga je dotaknil. V katerem pomenu je Bog Moč? To je po mojem najgloblje vprašanje, ki se skriva za marsikaterim drugim, ki smo si ga nocoj postavili. Saj o njem ne bomo zmogli povedati veliko, pa vendar ...

To vprašanje se v zadnji instanci dotika spoznavnosti Boga in njegovega samorazodevanja. V Bibliji je seveda mno-

žica odlomkov, ki govorijo o Bogu prav kot o manifestaciji absolutne sile, Moči *par excellence*. Bog je tisti, ki vse oživlja in ubija. Vse se zgodi po njegovi volji. Vse niti so v njegovih rokah. Po drugi strani pa v paradoksnih napetosti s tem že v Stari zavezi srečamo izročilo, po katerem se Božja moč izkazuje v nemoči: recimo ko prerok Elija Boga ne prepozna v nevihti, gromu, manifestaciji moči, ampak v tihi sapi, manifestaciji neopazne, nemočne navzočnosti. Tu se metaforično že artikulira teologija povsem drugačne Božje mogočnosti, ki ni samorazodevanje v sili, razodevanje Boga kot Moči. To izročilo sprevrča naše »naravno«
pojmovanje božanstva in duhovnosti odpira povsem nove razsežnosti. Sam ga razumem kot ključno za krščansko pojmovanje Božjega razodetja. Prav ta tok teologije, teologije Božje navzočnosti v tihi sapi, se namreč nadaljuje in dovrši v teologiji križa. *Deus absconditus*, »skriti Bog«, se razkriva v radikalni Jezusovi nemoči, v Bogočlovekovem trpljenju za ves kozmos.

Krščanska teologija je paradoksnost pojma moči že zgodaj reflektirala. V Dionizijevem spisu *O Božjih imenih* je eno izmed poglavij namenjeno prav Božjemu imenu *dýnamis*, »moč«. In Dionizij je obe strani paradoksa znal združiti s svojo zapleteno pojmovno dialektiko: Bog je prav kot absoluten povsem odmaknjen od vsake moči, čeprav ostaja *pantokrátor*, »Gospodar vsega«. Teologija je očitno že zgodaj prepoznala nevarnost, ki se skriva v tem, da bi Boga po analogiji z zemeljskimi »vladarstvi in oblastmi«
razumeli kot neko supermoč. To nevarnost je poskušala preprečiti z zelo radikalno negacijo in misel o Bogu razpreti za razodevanje Boga kot darovanjske ljubezni.

JERNEJA STOVIČEK: Čeprav je Guardini, kot je bilo povedano že v uvodu, napisal več kot šestdeset knjig, je v slovenskem prostoru razmeroma nepoznan mislec. Zato se mi ob razpravi, ki jo poslušam na tem pogovornem večeru, postavlja vprašanje, ali je intelektualno pošteno, da se predstavlja in obravnava samo eno izmed njegovih številnih del, to pa brez širše vsebinske predstavitve konteksta njegove misli in

okoliščin, v katerih je ta misel nastajala in zorela. Če se je nocoj tu znašel popoln laik, ki o Guardiniju ne ve tako rekoč ničesar in je sèm prišel zato, da o njem kaj zve, je vtis, ki mu ga daje nocojšnja razprava, predvsem ta, da je bil izrazito ortodoksen kristjan.

Vendar je takšna podoba, če Guardinija postavimo v njegov čas in prostor, v okoliščine pred Drugim vatikanskim koncilom, povsem zgrešena. Kot piše Trstenjak, eden izmed predstavnikov slovenskega križarskega gibanja, ki se je pomembno oplajalo tudi ob Guardiniju, je bila zanj značilna izrazita miselna odprtost. Zato se ni mogel profilirati znotraj ene same filozofske ali teološke stroke, temveč je zmeraj taval nekje vmes med njimi. Znašel se je šele, ko je na Svobodni univerzi v Berlinu začel predavati katoliški svetovni nazor, saj svetovni nazor ne spada v nobeno izmed tradicionalnih strok filozofije in teologije. Šele tedaj je lahko izživel svojo zmeraj odprto in v interdisciplinarnost naravnano misel. Pri tem je treba poudariti, da je bil v svojih iskanjih izrazito fenomenološko usmerjen, k čemur ga je napeljalo srečanje s Schelerjem in pozneje s Husserlom. Zato je ves čas gledal na življenje kot na celoto ter bil zvest živi in konkretni stvarnosti, živemu in konkretnemu človeku. Živo konkretnost je zmeraj postavljaj pred abstraktno posploševanje.

Prav to je bila tudi tista miselna podlaga, prek katere se je lahko zbližal z mladinskim gibanjem Quickborn, ga preoblikoval v širše kulturno gibanje in postal njegovo središče. To gibanje je bilo sicer del vala različnih mladinskih gibanj, ki so nastajala po Evropi takoj po prvi svetovni vojni in so si prizadevala za prenovo sveta prek notranje prenove človeka kot posameznika. Za to se je zavzemal tudi Quickborn, vendar na religiozni podlagi; šlo mu je torej za prenovo sveta prek notranje prenove človeka kot kristjana. Iz teh temeljev je zrasel predvojni nemški krščanski personalizem, med katerega osrednje figure spada prav Guardini, tok, ki je pljusnil k nam v obliki že omenjenega križarskega gibanja. Stičišče nemškega in francoskega – mounierjevskega – personalizma,

o katerem Trstenjak trdi, da je bil zgolj francoska različica nemškega mladinskega gibanja, se pravi nemškega personalizma, je bil pri nas Kocbek. V letih 1929 in 1930, torej še preden je odšel v Francijo in se tam поблиže seznanil z Mounierjevim personalizmom, je bil skupaj s Pinom Mlakarjem v Berlinu, kjer se je, kot v *Zgodovini slovenskega slovstva* pravi Lino Legiša, spoznal z Guardinijem.

Guardini pa se zaradi svojih miselnih iskanj ni zblížal le z mladinskim gibanjem Quickborn, ampak ga je pomembno zaznamovalo tudi liturgično gibanje. Zaradi povezanosti z obema gibanjema so ga v uradni Cerkvi ves čas sumili heretičnega modernizma. Priznanje je doživel šele po drugi svetovni vojni, v času Drugega vatikanskega koncila, ko je preoblikovanje liturgije med drugim sledilo tudi njegovim zamislim.

Zvestoba in vera v živo konkretnost sveta in človeka ter miselna odprtost se pri Guardiniju kažejo tudi na bolj formalni ravni. Čeprav je bil v nekem obdobju središče mladinskega gibanja, ki se je pri njem tudi miselno napajalo, ga je zavestno imel le za gibanje – v nasprotju z društvom, organizacijo, šolo, strujo ali čim podobnim, kar je sinonim za zaprtost. Drugi zunanji odsev Guardinijevega miselnega sveta pa je to, da se, kot pravi Trstenjak, nikoli ni imel za »strokovnjaka« ne v teologiji ne v filozofiji. Zato tudi ni sprejemal povabil na univerzitetne katedre, na katerih bi predaval »stroko«.

To pripovedujem zato, da bi pokazala, da je bil Guardini kljub svoji zvestobi krščanstvu vendarle izrazito odprt mislec, ki mu je ves čas šlo za živost in konkretnost sveta in človeka. Ker njegova dela niso grajena sistematično, ampak sledijo živi, zmeraj gibajoči se, ponekod mistični in meditativni misli, je njihova posamična obravnava – brez konteksta drugih del, še zlasti pa brez konteksta okoliščin, v katerih so nastajala – intelektualno tvegana. Tveganje je še toliko večje, ker se obravnava zgolj enega dela godi v prostoru, v katerem so posamezni krščanski misleci še razmeroma neznani in

je za njihovo »pravo« podobo treba šele poskrbeti s celostno predstavitvijo. Guardinijevo edino sistematično delo je *Gegensatz*, predpostavka o napetosti v nasprotjih kot gibalni živega, konkretnega sveta pa rdeča nit in vodilo vsega njegovega delovanja in ustvarjanja. Morda bi bilo tudi njegovega *Gospoda* treba obravnavati v tem kontekstu.

Vse, kar sem povedala, in še več je mogoče prebrati v Trstenjakovi predstavitvi Guardinija, objavljeni v zborniku *Personalizem in odmevi na Slovenskem*, in prav tako v njegovi knjigi *Pet velikih*. Še mnogo več pa zvemo v eni izmed pomembnejših knjig o njem, ki nosi naslov *Romano Guardini 1885–1968. Leben und Werk* in jo je napisala Hanna Barbara Gerl Falkovitz. Knjiga je izšla ob stoletnici Guardinijevega rojstva in je doslej doživela že več izdaj.

ROMUALD JOVAN: Nekaj podatkov o tem, kaj so o Guardiniju govorili slovenski kristjani, je na internetu, vendar veliko ni najti. Kar pa zadeva obravnavano knjigo, mislim, da je izrazito apologetska, in sicer na prefinjen način. Vse je tako lepo uglajeno. In Guardini zagovarja institucijo. Zato je vprašanje, koliko je sploh bil za gibanje. Po drugi strani ima Jezusa za nekoga, ki je deloval na način »eshatološko naravnane« gibanja, Hans Küng.

MILICA KAČ: Smem zelo na kratko odgovoriti? Pogovor o Guardiniju bi bilo vsekakor mogoče in morda tudi smiselno zastaviti širše. Kar koli poznam, poznam premalo. Ne glede na to bi pa le rada opozorila, da je bil okvir današnjega večera jasno postavljen. To so bili Guardinijeva knjiga, dva odlomka iz nje in naslovno vprašanje. Lahko gremo kam za teden dni in imamo o Guardiniju seminar, vendar bo tedaj šlo za nekaj povsem drugega.

To, o čemer ste govorili, kolegica, sem hotela nakazati s seznamom knjig, ki sem jih omenila na začetku. Ampak okvir je bil postavljen in mislim, da smo se ga precej uspešno držali, tudi v tem smislu, da je zakuhalo natanko tam, kjer mora zakuhati. Kjer smo vsi slutili, če že ne vedeli, da bo nekaj – vsaj malo – zaškripalo. Hvala Bogu, da se je to

zgodilo. Je pa res, da Guardinijevih šestdeset knjig pomeni nekaj, česar se v dveh urah in pol še dotakniti ni mogoče.

VID SNOJ: Bi radi replicirali, kolegica?

JERNEJA STOVIČEK: Ne, hvala.

VID SNOJ: Potem predlagam takole: ker gre ura že proti pol deseti, naj s tem napadom na nocojšnji večer in obrambo (*smeš*) končamo. Seveda pa vas vabim še k pomenku ob kozarcu vina.



... knjižnice
uspielerjeva i, Ljubljana
šče za razpravljanje ob knjigi
eona Battiste Albertina
O arhitekturi
je vprašanje;
loloča (renesanično) lepota
Večer bosta m...
UHOVIČ IN





Izhodiščno vprašanje za razpravljanje ob knjigi
Leona Battiste Albertija
O arhitekturi:

»Kaj določa (renesančno) lepoto?«

Uvajalca večera
DR. JOŽEF MUHOVIČ IN DR. IGOR ŠKAMPERLE

10. april 2008

STUDIA HUMANITATIS

Leon Battista
ALBERTI

O arhitekturi

SH

Leon Battista Alberti

O arhitekturi

Prevedel Tomaž Jurca, spremno besedo napisal Miklavž Komelj

Ljubljana: Studia humanitatis, 2007

IZBRANI ODLOMEK

*Deveta knjiga
O okrasju zasebnih stavb*

Naj se ustavim še pri zadevi, podrobnejše pojasnilo katere sem obljubil že v prejšnjih knjigah in ki je povezana z vsemi vrstami lepote in okrasja. Lahko bi celo rekli, da na njej temeljijo vsa pravila o lepoti. Gre torej za nadvse zahtevno razpravo, saj govorimo o nečem, kar je povezano s številom in naravo posameznih delov in se nanaša na njihovo določanje, medsebojno urejenost in združevanje v celoto oziroma enotno telo. To združevanje mora temeljiti na redu, trdnosti, skladnosti ter ujemanju in prav v teh pojmihi bi lahko iskali izhodišče naše raziskave. Skušali bomo najti bistvo oziroma srž vseh stvari, ki sestavljajo omenjeno celoto, saj je znano, da lahko prevelike razlike med sestavnimi deli povzročijo nasprotja in razkroj. Tovrstne razprave, tudi tiste, ki zadevajo precej splošnejše reči, se lahko izkažejo za dokaj težavne, še posebej zamotane pa so raziskave na področju, ki smo se mu namenili posvetiti.

Ugotovili smo, da umetnost gradnje sestavljajo številni deli in da je za vsakega od njih treba iz množice raznovrstnega okrasja izbrati tisto, kar je zanj najbolj primerno. S težavno nalogo, ki je pred menoj, se bom tako spoprijel po svojih najboljših močeh. Ne bom se mudil z nepotrebni pojasnili, kako je s sklepanjem iz posameznega na splošno mogoče priti do popolnega znanja, ampak bom povedal le tisto, kar je pomembno za našo razpravo. Tako bom najprej poskušal ugotoviti, odkod lepota pravzaprav izvira in kakšna je njena narava.

Veliki mojstri antike so učili, da je stavba kot živo telo in da moramo pri njenem načrtovanju posnemati naravo. Skušajmo torej ugotoviti, zakaj so nekatera telesa, ki jih je ustvarila narava, lepa, druga na videz manj prijetna, tretja pa grda. Seveda pa med tistimi, ki sodijo v prvo skupino, niso vsa taka, da med njimi ne bi bilo razlik. Prav tiste njihove značilnosti oziroma prirojene lastnosti, spričo katerih se med seboj razlikujejo, jih nemalokrat naredijo za lepe. Naj to ponazorim s primerom. Nekaterim so všeč vitka in drobna dekleta, oni osebi iz veseloigre pa je bila izmed vseh najbolj všeč neka debelušna in zaobljena mladenka.¹ Bralcu bo morda bolj pri srcu ženska, ki ni niti tako suha kot bolnik niti tako krepkih udov kot kak vaški nasilnež, pač pa taka, da bi od slednje brez večje škode nekaj odvzel ali pa prvi prav toliko dodal. Najsi bo izbral tako ali drugačno ženo, pa se mu ostala dekleta gotovo ne bodo zdela nepriljučna in nezanimiva. O tem, zakaj so nam nekatere lastnosti bolj všeč od drugih, ne bomo razpravljali.

Ko sodimo o lepoti, se ne opiramo zgolj na splošno mnenje in merila, ampak tudi na prirojene razumske mehanizme. Da je to res, potrjujeta takojšnje nelagodje in odpor, ki ju občutimo ob pogledu na grdo, popačeno in neokusno stvar. O tem, kaj povzroča take občutke in odkod ti pravzaprav izvirajo, ne bomo govorili, temveč se bomo osredotočili zgolj na ugotovitve, ki so povezane z našo razpravo. Že iz samih obrisov in zasnove stavbe je mogoče razbrati naravno in takoj prepoznavno vzvišenost oziroma popolnost, ki razveseljuje duha. Zdi se mi, da prav na njej temeljijo prijeten videz, dostojnost in prefinjenost, ki pa izginejo z vsakim nepotrebnim odvzemanjem ali spreminjanjem. Ko se tega zavemo, lahko brez odvečnih besed ocenimo vsako obliko oziroma zasnovo ter po potrebi katero njenih sestavin tudi spremenimo. Vsako

telo je namreč sestavljeno iz točno določenih delov, in če katerega od njih brez prave potrebe odvezamemo, zmanjšamo ali premestimo, bomo skvarili ravnovesje med njimi in tako škodovali celoti.

Po vsem povedanem bi lahko brez nepotrebnega dolgozevenja sklenili, da naša razprava temelji na treh osnovnih načelih, ki so število, to, kar imenujemo oris, in položaj.² Ta načela zajema in povezuje pojem *concinnitas*,³ ki mu moč vlivata prefinjenost ter odličnost in v katerem se lepota zrcali v vsem svojem blišču. Njegovo bistvo oziroma naloga je, da po točno določenih zakonih uredi dele, ki so si po izvoru med seboj povsem različni, in iz njih ustvari skladno celoto.

Prav zato *concinnitas* prepoznamo takoj, ko jo naš um zazna s pomočjo vida, sluha ali katerega drugega čutila. V naši naravi je namreč, da si želimo le najboljšega in da se tega z veseljem držimo. *Concinnitas* se bolj kot v telesu in njegovih delih kaže v sami naravi stvari, zato bi jo lahko označil za tovarišico duha in razuma. Zelo širok pojem je, ki se nanaša na številna področja. Človeka spremlja skozi vse življenje in poleg naravnih zakonov pomaga oblikovati tudi družbene. Lahko bi torej sklenili, da se vse, kar narava ustvari, ravna po zapovedih, ki jih določa *concinnitas*, saj pri vseh svojih stvaritvah stremi k popolnosti. Brez sozvočja in skladnosti med deli pa popolnosti ni mogoče doseči. Naj to za zdaj zadostuje.

Če omenjene trditve držijo, potem lahko iz njih izpeljemo tudi naslednje sklepe. Lepota je ujemanje oziroma skladnost sestavnih delov telesa, ki je odvisna od določenega števila, orisa ter položaja, in sicer na način, ki ga narekuje *concinnitas*, najvišje in temeljno načelo v naravi. Sozvočje je nadvse pomembno tudi v arhitekturi, saj ta brez njega ne bi mogla pokazati vsega svojega dostojanstva, prefinjenosti, mogočnosti in pomembnosti.

Vse, kar smo doslej povedali, so z opazovanjem narave odkrili že naši predniki, ki so dobro vedeli, da s svojimi deli ne bodo dosegli tiste odličnosti, ki bi jim prinesla slavo in ugled, če bodo te zadeve zanemarili. Za zgled so si vzeli naravo, saj so modro ugotovili, da odtod izvirajo najlepše oblike, in začeli marljivo raziskovati pravila, po katerih se ta ravna pri svojem ustvarjanju. Svoje ugotovitve so nato s pridom uporabili v arhitekturi.

Ko so začeli preučevati izvor teles in njihovih delov, so ugotovili, da so po sestavi že od samega začetka⁴ nesorazmerna, saj so nekatera vitka, druga zajetna in tretja nekje na sredini. Ker so vedeli, da se tudi stavbe razlikujejo po svojem namenu in rabi, kar smo povedali že v prejšnjih knjigah, so sklenili, da morajo biti tudi te raznolike.⁵

Po zgledu iz narave so tako nastali trije različni slogi okraševa-nja stavb, poimenovani po ljudstvih, ki so jih najbolj cenila ali, kot pravijo, celo iznašla. Eden od njih je polnejši, trajnejši in pripravnejši za gradnjo ter mu pravijo dorski, za drugega, korintskega, so značilne vitkejše in prijetnejše oblike, tretji, ki so ga poimenovali jonski, pa je mešanica značilnosti obeh slogov. Toliko o stvareh, ki zadevajo telo kot celoto. Ko so naši predniki z opazovanjem narave ugotovili, kako omenjena načela, kot so število, oris in položaj, prispevajo k lepoti, so v zvezi z vsakim od njih določili posebna pravila. Zdi se mi, da njihove ugotovitve temeljijo na naslednjih dejstvih.

Ker so vedeli, da so števila parna in neparna, so uporabljali tako prva kot druga, a na različnih mestih. Po zgledu iz narave so poskrbeli, da so bili stebri, vogali in podobne zadeve, ki sestavljajo okostja stavb, vedno parni. Ne poznamo namreč živega bitja, ki bi lahko brez težav stalo in se premikalo na neparnem številu nog. Nasprotno pa velja za odprtine, kar dokazujejo tudi primeri iz narave, ki je živali obdarila s parom ušes, oči in nosnic na

vsaki strani pa z enimi samimi velikimi usti na sredini.

Nekatera parna in neparna števila se v naravi pojavljajo pogosteje kot druga, tako da jih hvalijo tudi modreci. Ker imajo ta števila določene lastnosti, zaradi katerih so se izkazala za pomembnejša od ostalih, so jih pri načrtovanju svojih stavb začeli uporabljati tudi arhitekti. Filozofi so si edini, da narava temelji na številu tri. Tudi število pet bi lahko zaradi vseh lepih stvari, ki vsebujejo prav toliko sestavnih delov oziroma iz njih izvirajo, po pravici imeli kar za božansko. Naj v zvezi s tem omenim le človeško roko in nasploh se mi zdi primerno, da je to število posvečeno zaščitnikom obrti, še posebej Merkurju. Kar zadeva število sedem, naj povem, da je zelo po volji najvišjemu Stvarniku, saj je nebo poživil s sedmimi planeti, in poskrbel, da tudi življenje človeka, njegovega najljubšega bitja, od spočetja, rojstva in odraščanja pa vse do zrelosti zaznamuje to število. Po Aristotelovem pričevanju naj bi v antiki novorojenca poimenovali šele sedmi dan zatem, ko je prišel na svet, saj dotlej niso vedeli, ali bo preživel. Tako seme v materinem telesu kot novorojeno dete sta prvih sedem dni v veliki nevarnosti. Med neparnimi števili je cenjeno tudi število devet, po katerem seje ravnala preudarna narava, ko je ustvarila nebesne svode.⁶ Poleg tega prirodoslovci menijo, da veliko pomembnih naravnih pojavov temelji na ulomku ena devetina. Devetina letnega sončnega cikla je enaka časovnemu obdobju štiridesetih dni, prav toliko pa je po Hipokratovem prepričanju potrebno, da se v maternici oblikuje zarodek. Praviloma traja štirideset dni, da premagamo hudo bolezen. Mesečno perilo pri ženski zastaja štirideset dni po spočetju zarodka, če je ta moškega spola, in se spet prične prav toliko časa po dečkovem rojstvu. Ko so budni, dojenčki prvih štirideset dni življenja ne jokajo in se ne smejejo, ampak, kot pravijo, to počnejo samo v spanju. Toliko o neparnih številih.

Kar zadeva parna števila, naj povem, da so nekateri filozofi imeli število štiri za božansko in menili, da bi se morali po njem ravnati pri najbolj svečanih prisegah. Šest naj bi bilo eno redkih števil, ki je popolno, saj je med drugim tudi vsota vseh njegovih deliteljev.⁷ Jasno je, da je število osem v naravi zelo pomembno. Otroci, ki so se rodili v osmem mesecu nosečnosti, preživijo le, če so na svet privekali v Egiptu. Pravijo tudi, da bo ženska, ki je rodila mrtvo dete, tudi sama v kratkem času umrla. Če ženska spi z moškim v osmem mesecu nosečnosti, bo novorojenec prekrit z lepljivim sluzom, njegova koža pa umazana in prekrita z neprijetnimi hrastami. Aristotel je menil, da je število deset med vsemi najpopolnejše, filozofovo prepričanje pa naj bi po razlagah nekaterih temeljilo na tem, da je njegov kvadrat enak vsoti kubov prvih štirih števil.⁸

Arhitekti so pogosto uporabljali ta števila. Pri načrtovanju svetišč in njihovih odprtin niso od parnih števil nikoli prekoračili števila deset, od neparnih pa ne števila devet. Posvetimo se še orisu.

Oris bi lahko opisali kot medsebojno razmerje med črtami, ki določajo razsežnosti, kot so dolžina, širina in višina. Zakone o teh razmerjih je mogoče z natančnim opazovanjem in preučevanjem hvalevrednih stvaritev, ki nas obdajajo, izluščiti iz narave. Naj na tem mestu še enkrat opomnim na pomembno ugotovitev Pitagore, ki je trdil, da ni narava nikoli v nasprotju s seboj samo, kar brez dvoma drži. Tako je s temi rečmi.

Števila, ki v glasbi ustvarijo ušesom prijetno *concininitas*, lahko na podoben način razveselijo tudi oči in duha. Vsa pravila v zvezi z orisom je potemtakem mogoče izpeljati iz ugotovitev glasbenikov, ki so ta števila natančno preučili, pa tudi iz narave in tistih njenih stvaritev, pri katerih lahko opazimo že omenjene plemenite značilnosti. Toda pri tem se ne bom mudil dlje, kot je potrebno za našo

razpravo o arhitekturi. Pustimo torej vprašanja, povezana s spremembami posameznih glasov in delitvami tetrakorda⁹ ter se posvetimo pomembnejšim stvarjem.

Sočasnemu zvenenju več glasov, ki je ušesu prijetno, pravimo harmonija. Glasovi so lahko nizki ali visoki. Daljša ko je struna, nižji je njen glas, od krajših strun pa se širijo višji glasovi. Zaradi raznolikosti med glasovi nastanejo različne harmonije, ki so jih v antiki poimenovali po številih, iz katerih je razvidno razmerje med istočasno zvenečimi strunami. Imena sozvočij so *diapente* ali *sesquialtera*,¹⁰ *diatessaron* ali *sesquitercia*,¹¹ *diapason*¹² za dvojnost, *diapason diapente*¹³ za trojnost in *disdiapason* za štirikratnost.¹⁴ K tem so dodali še *tonus*, ki mu pravimo tudi *sesquioctavus*.¹⁵ Pojasnimo še razmerja med strunami. *Sesquialtera* se imenuje razmerje, kjer daljša struna meri za eno in pol krajše. Staro predpono *sesqui* bi v tem primeru lahko prevedli kot »k temu pa še«.

Daljšo struno zaznamuje število tri, krajšo pa dve. Pri razmerju *sesquitercia* daljša struna meri toliko kot krajša, podaljšana za tretjino, kar pomeni, da k prvi sodi število štiri, k drugi pa tri. Izraz *diapason* označuje dvojnost, torej razmerje ena proti dva ali polovica proti ena. Trojnost lahko opišemo z razmerjem ena proti tri ali tretjina proti ena, štirikratnost pa kot ena proti štiri oziroma četrtnina proti ena. Če povedano na hitro povzamemo, lahko sklenemo, da so glasbena števila ena, dva, tri in štiri. Tu je še *tonus*, pri katerem, kot rečeno, daljša struna meri za osmino več kot krajša.

Arhitekti imajo od teh števil veliko koristi in jih s pridom uporabljajo v parih pri načrtovanju forumov ter drugih odprtih površin, ki imajo dve razsežnosti, se pravi, dolžino in širino. Trojice so primerne za snovanje stavb za javna zborovanja ter senatskih in drugih palač, kjer morata biti dolžina in širina skladni z višino. [Str. 163–170]

- 1 Gl.: Terencij, *Eunuchus*, 313–318.
- 2 Albertijevi izrazi so *numerus*, *finilio* in *collocatio*. *Numerus* označuje število in pravo mero med deli, *finitio*, ki se pogosto pojavlja tudi v avtorjevem spisu *De Statua*, zaznamuje oris. obris oziroma skrajni rob, *collocatio* pa položaj sestavnih delov stavbe.
- 3 Težko prevedljivi izraz *concininitas* je, kot rečeno, osrednji pojem Albertijeve estetike.
- 4 *Primordia rerum* je Lukrecijev izraz, ki se nanaša na najmanjše sestavne delce teles (Lukrecij, *De rerum natura* 1, 265ff. cf.: T. Lucretius Carus, *O naravi sveta*, slov. prev. Anton Sovre, Slovenska matica, Ljubljana, 1959).
- 5 Ker se naravna lepota skriva tudi v raznovrstnosti, se mora po tem ravnati tudi arhitektura, a pod pogojem, da je ta raznolikost urejena s točno določenimi pravili.
- 6 V Albertijevem času je bil še vedno v veljavi Ptolomejev geocentrični sistem z devetimi nebesi okoli zemlje, ki sta ga zagovarjala tako Aristotel kot mnogo kasneje Dante v svoji *Komediji*.
- 7 $3 + 2 + 1 = 6$.
- 8 $1^3 + 2^3 + 3^3 + 4^3 = 102$.
- 9 Sodobna glasbena teorija temelji na oktavah, starogrška pa na tetrakordih, se pravi, na štirih tonih z različnimi intervali, ki so se delili na diatoničnega, kromatičnega in enharmoničnega. Današnja oktava je torej sestavljena iz dveh tetrakordov. med katerima je cel ton. Alberti poseže po zgledih iz glasbe predvsem zato, ker temelji na matematiki, točno določenih merah in sozvočju, torej na zadevah, ki so nadvse koristne tudi v arhitekturi.
- 10 *Diapente* ali *sesquialtera*. tj. kvinta. nastane, ko sta struni v razmerju 2 : 3.
- 11 *Diatessaron* ali *sesquitertia*, tj. kvarta, nastane pri razmerju 3 : 4.
- 12 *Diapason* ali oktava z razmerjem 1 : 2.
- 13 *Diapason diapente* ali oktava in pol z razmerjem 1 : 3.
- 14 *Disdiapason* ali dve oktavi z razmerjem 1 : 4.
- 15 *Tonus* ali *sesquioctavus* označuje razmerje 8 : 9.

POGOVOR

VID SNOJ: Dober večer! Ko je Jacob Burckhardt v sloviti knjigi *Renesančna kultura v Italiji* pisal o idealu renesančnega človeka, je ta ideal poimenoval *uomo universale*. Imenoval je tudi prvega renesančnega »univerzalnega človeka« – to je bil po njegovem Leone Battista Alberti. Odtlej velja Alberti, o čigar razpravi *O arhitekturi* bomo nocej govorili, za ikono renesanse.

Alberti je izvršil to, kar je ugledni umetnosti zgodovinar Erwin Panofsky imenoval »dekompartizacija«, lahko bi rekli tudi »raz-oddelitev«. V svojem izredno raznovrstnem delu je namreč združil med sabo oddeljene umetnosti oziroma večšine, za katere je v srednjem veku veljalo, naj se gojijo ločeno: *artes liberales* ločeno od *artes mechanicae*, se pravi večšine, ki zadevajo trajne ali celo večne stvari in zahtevajo umsko dejavnost, posebej in spet večšine, ki se nanašajo na minljive reči in terjajo telesno delo oziroma napor, posebej. Alberti je postal utelešenje teorije in prakse, obojega hkrati, na mnogih področjih.

Bil je človek *cinquecenta*. Izšel je iz florentinske gvelfske rodbine, vendar je njegov oče že pred njegovim rojstvom moral v izgnanstvo. Čeprav je bil nezakonski otrok, je bilo dobro poskrbljeno za njegovo izobrazbo: študiral je cerkveno in civilno pravo na znameniti univerzi v Bologni in že v mladosti prišel v stik s humanistično literarno kulturo.

Albertija lahko upravičeno imenujemo *uomo delle lettere*. Je avtor prvih renesančnih razprav o slikarstvu, kiparstvu in arhitekturi, ki so nastale v razponu približno dvajsetih let: prva, o slikarstvu, leta 1435, tretja, o arhitekturi, v dokončni obliki verjetno leta 1452 ali celo nekaj pozneje. Že predtem je med drugim napisal komedijo po antičnih zgledih, ki so jo sodobniki imeli za pristno antično delo, knjigo dialogov

in zgodb ter pomembno delo o etiki in gospodarjenju z naslovom *I libri della famiglia*. Nadalje je v času, ko je nastajala njegova trilogija o vizualnih umetnostih, sestavil prvo italijansko slovnico ter prvi pesnil heksametre in pentametre v italijanščini. Poleg tega pa ni bil le literat, ni bil le človek črke v najširšem pomenu besede, ampak je tudi sam slikal, čeprav se ni ohranila nobena njegova slika, ter kiparil in izdeloval arhitekturne načrte, po katerih so nastali veličastni primerki renesančne arhitekture, Malatestov tempelj, palača družine Rucellai, fasada za cerkev Santa Maria Novella in tako naprej. In če verjamemo njegovi avtobiografiji, v kateri sicer gotovo stilizira samega sebe v univerzalno figuro: bil je odličen glasbenik in celo telovadec. Skratka, Alberti je bil *Gewaltmensch*, »silak«, kot ga je za nameček imenoval Burckhardt, in sicer ne samo zaradi dosežkov na različnih področjih, ampak morda tudi zato, ker je znal svojim zamisliti utirati pot med mogočnike svojega časa, brez podpore katerih jih ne bi mogel uresničiti.

Alberti je v razpravi o slikarstvu prvi sistematično opisal načela perspektive, se pravi slikarskega prikazovanja, ki podaja naravo tako, kot jo vidi – ali naj bi jo videlo – človeško oko. Prvi je opredelil načela geometrične perspektive, po katerih je treba tridimenzionalni svet podati na dvodimenzionalnem platnu, ki ga ni več imel za trdno in nepresojno podlago, ampak za okno, skozi katero naj bi se videlo to, kar je naslikano. V razpravi o kiparstvu je potem opredelil načela, po katerih naj bi se merili in določali proporci, njegov *magnum opus* pa je po mnenju mnogih tretja razprava iz trilogije o vizualnih umetnostih, razprava o arhitekturi.

V tej razpravi mrgoli praktičnih nasvetov za graditev javnih in zasebnih stavb, trgov, cest, mostov, пристanišč, mest v celoti. Alberti jih črpa iz natančnega opazovanja ostankov antičnih zgradb. Vendar avtoriteta zanj ni antično pisanje. To ni Vitruvij, avtor najpomembnejšega antičnega spisa o arhitekturi, ampak narava – in seveda antična arhitektura, kolikor sledi zakonitostim ustvarjanja v naravi.

Nocojšnja uvodničarja sta za vodilno nit pogovornega večera oblikovala vprašanje: »Kaj določa (renesančno) lepoto?« Glede na odlomek, ki sta ga iz Albertijevi razprave izbrala za podlago vprašanju, je to *concinnitas*. V izbranem odlomku Alberti povezuje *concinnitas* s skladnostjo sestavnih delov telesa (ali neke celote) in jo hkrati opredeljuje kot »najvišje in temeljno načelo v naravi« (str. 166). Vendar nam v zvezi s *concinnitas* ni vse tako zelo jasno, kot je po drugi strani na dlani, kaj je renesančni *uomo universale*. Izraza *uomo universale* ni treba prevajati, da bi ga razumeli, izraza *concinnitas*, ki ga je Alberti vzel iz Cicerona, ne iz Vitruvija, in ga naredil za prvi pojem svoje estetike, pa se morda sploh ne da prevesti. V slovenskem prevodu Albertijevi razprave ostaja nepreveden, pa ne samo v njem, ampak tudi v prevodih v druge jezike. Lahko se vprašamo: ali je *concinnitas* mišljena enako kot proporcionalnost oziroma simetrija pri Grkih?

Tu se spodobi, da predam besedo nocojšnjima uvodničarjema. To sta dr. Igor Škamperle, profesor sociologije kulture na ljubljanski filozofski fakulteti in avtor odmevne knjige *Magična renesansa*, ki je izšla pred nekaj leti, ter dr. Jožef Muhovič, profesor za likovno teorijo na ljubljanski likovni akademiji in slikar, ki se je poleg slikarstva ukvarjal tudi s kiparstvom in se zdaj, kot sem obveščen, ukvarja z arhitekturo – se pravi mož Albertijevega kova. Prosim.

IGOR ŠKAMPERLE: Hvala, kolega Vid, za uvodne besede, s katerimi si že veliko povedal, vsaj informativno. In lepo pozdravljeni: v čast mi je, da lahko nastopim pred vami. Hvala organizatorjem.

Pogovor o Albertiju je, kot je pri Philologosu sicer v navadi, spodbudil izid slovenskega prevoda njegove razprave o arhitekturi, natančneje, izbranih poglavij iz nje pri založbi *Studia humanitatis*. Nocoj naj bi o njem govorila s kolegom Muhovičem, ki je tudi sam umetnik. Dogovorila sva se, da bom jaz podal splošen oris Albertijeve osebnosti, on pa da bo natančneje spregovoril na témo gradbene umetnosti.

Kot je dejal kolega Vid, je Jacob Burckhardt v svojem klasičnem delu s sredine 19. stoletja označil Albertija za univerzalnega človeka. Tedaj se je v resnici odprl nov pogled na obdobje renesanse. V ospredje je prišel širok razmislek o kulturnih tokovih ob koncu srednjega veka in prehodu v novi vek. Jacob Burckhardt, švicarski kulturni zgodovinar, je prav pri Albertiju videl uresničen mentalni vzorec, slog življenja, vrlino ali ideal, h kateremu so stremeli izobraženi ljudje in umetniki tistega časa. Zanj je bil *homo universalis*, človek, ki je samega sebe prvič dojel kot posameznika, ki je po svojem statusu in obliki življenja drugačen od kolektiva ter premore svoje lastno jedro, po katerem se opredeljuje. Kriterij za to ni bil narod, kasta, razred, sloj ali potrošniški roj, s katerim lahko danes opredelimo množico ljudi, temveč je šlo za to, da si je posameznik začel krojiti status in obliko življenja svobodno, na podlagi svojih lastnih vrlin in ustvarjalnosti. Ta posameznik se je pojavil kot čudež in mera stvarstva ter kot kriterij veselja, kot nekdo, ki lahko vse doume, ki ustvarja in lahko postane kar koli, ne glede na svoje rodovno poreklo, plemiško ali katero drugo. Iz tega izhaja za renesanso tako pomemben ustvarjalni nagib, saj se je človek zdel nekakšna vez med Božjim in zemeljskim. To je bil duh časa, in Alberti naj bi ga udejanjil v svojem življenju.

Podati splošen oris Albertijeve osebnosti ni lahka naloga. Študije o Albertiju se največkrat omejujejo na partikularno tematiko; dovolj je odpreti kako razpravo o njem, da to ugotovimo. Avtor navadno takoj spregovori o zadregi, v kateri se je znašel, ko ga je želel celovito zajeti. Alberti je bil namreč vsestranska osebnost, pravi renesančni človek z vsemi, tudi dvoumnimi aspekti. Bil je umetnik, čeprav se je ohranilo malo njegovih del, še največ arhitekturnih, in hkrati učenjak, gibek v vsaki kulturni in umetniški dejavnosti, ki se je je lotil, ter zato teže prijemljiv, saj ne spada v noben specifičen predal. Težko ga je definirati. Na sebi ohranja aspekte dvoumnosti, značilne za čas prehoda, kakršen je bil 15. stoletje, in tudi za čas od leta 1500 naprej, ko sta se civilizacija in

kultura na vseh področjih razgrajevali, sodobniki pa so same sebe imeli za nove in so vmesno dobo med antiko in sabo imenovali »srednji vek«: »Mi smo nekaj novega, renesančniki. Ljudje preporeda.« Ta oznaka se je ohranila. Še več, ugotovimo lahko, da je evropska civilizacija prav na prehodu iz srednjega veka v novega odločilno prehitela druge, bodisi arabsko ali kitajsko. Šlo je, skratka, za razgradnjo starega sveta in oblikovanje novega.

Alberti je bil umetnik in arhitekt, še bolj kot umetnik pa je bil obče razgledan intelektualec, vedež, pisec spisov, nekakšen snovalec. Z njim v ospredje stopi načrtovalec graditve, ki je pravi idejni snovalec in spada na višjo raven kot mojster iz delavnice, obrtnik ali rokodelec, čigar imena navadno niti ne poznamo. Iz obdobja gotike poznamo le malo imen gradbenih umetnikov, saj sta pojem in figura umetnika kot izrednega posameznika nastali v Albertijevem času. Giorgio Vasari, ki ga imamo za prvega umetnostnega zgodovinarja, je leta 1550 napisal življenjepise cenjenih slikarjev, kiparjev in arhitektov od Giotta do Michelangela, ki je bil njegov sodobnik in katerega je med vsemi najbolj cenil. Kratko poglavje, zajeto tudi v slovenskem izboru njegovih *Življenj umetnikov*, ki so izšla pred dvema letoma pri Studia humanitatis, je namenil Albertiju. Takole pravi: »Leon Battista ni slovel kot slikar in dela, ki jih je ustvaril in jih danes lahko vidimo, niso nič posebnega; temu se ne smemo čuditi, saj se je raje posvečal knjigam, kot se uril v risanju.«

Naj povem še osebno izkušnjo. Ko sem se pred skoraj petnajstimi leti začel ukvarjati z renesanso, sem se srečal tudi z Albertijem. Vendar dolgo nisem mogel stopiti v pravi dialog z njim. Z empatijo sem neprimerno laže vstopal v življenje in dela avtorjev, kot so Marsilio Ficino, Giordano Bruno, Pico iz Mirandole, Nikolaj Kuzanski. Obiskal sem nekatere kraje, kjer so živeli, na primer mesto Brixen na južnem Tirolskem, kjer je Kuzanec škofoval (bil je, mimogrede rečeno, tudi na Bledu in v Bohinju, kjer v cerkvi sv. Janeza, v kateri naj bi imel pridigo, vidimo napis in naslikan kardinalski klobuk).

Laže sem vstopal tudi v svetove Michelangela, Rafaela in Leonarda. Pri Albertiju pa se mi je zdel študijski pristop težji, najbrž zaradi raznolikosti disciplin.

Albertijeva življenjska pot je sama po sebi dovolj zanimiva, naj gre za umetniško – zvečine gradbeno – dejavnost ali za intelektualno in literarno misel, s katero je, kot že rečeno, uresničeval ideal univerzalnega človeka. Zdi se, da nakazuje tiste miselne vzgibe, ki so pozneje zaznamovali ves novi vek, rekel bi skoraj vse do nas, predvsem seveda izobražene ljudi, intelektualce in umetnike. Ti vzgibi pri Albertiju močno izstopajo in jih, grobo rečeno, v drugih civilizacijah, kot so arabska, indijska in kitajska, pa tudi v evropskem srednjem veku redko zasledimo ali jih sploh ni. Eden izmed njih je samorefleksija, ki jo spremljata samoljubje, katerega se umetnik, pa tudi učenjak, težko znebi, in mitologizacija lastnega življenja, pri čemer gre za poudarjeno in skoraj estetsko ovrednoten življenjski slog. Po svoje smo vsi otroci renesančne dobe. Vsak izmed nas verjetno hrani fotografije iz svojega življenja, družinski album svojih otrok, podobe pomembnih dogodkov, ki smo jih doživeli, in radi gradimo nekakšno mitologijo svoje lastne eksistence in eksistence svojih bližnjih. Alberti je bil na to zelo pozoren. Skrbel je za svoj zgled, za retorični nastop, in pazil, s kom se družil, kaj govori. Po eni strani pri njem naletimo na nadzorovano samodisciplino in precej selektiven pristop do sveta, v katerem ni bilo veliko prostora za sanjarije ali uteho, po drugi strani pa je – pomislite, že pri petintridesetih letih, ki spadajo med lepa srednja ali skoraj še mlada moška leta – napisal avtobiografijo, spis o samem sebi, napisan v tretji osebi v latinščini. Žanrsko se je zgledoval po Diogenu Laertskem, ki ga je na začetku 15. stoletja v latinščino prevedel humanist Ambrogio Traversari, in po biografiji filozofa Talesa.

Biografski žanr, ki ga najbrž lahko primerjamo s pozneje razvitim slikanjem portretov, so povzdignili humanisti. Že Boccaccio je popisal Dantejevo življenje. Priljubljena je bila tudi njegova zbirka življenj slavnih žensk *De claris mulie-*

ribus. Nadalje je Petrarca v delu *De viris illustribus* opisal življenje znamenitih mož in Leonardo Bruni v 15. stoletju Dantejevo in Petrarcovo življenje. Alberti pa je pisal kar o samem sebi in v pisanje vključil tudi anekdote, ki jih je omenil kolega Vid in za katere ne vemo, ali so resnične. Sam bi rekel nekako takole: z majhnim zadržkom verjamem, da so. Alberti, recimo, trdi, da lahko vrže kovanec v firenški stolnici navzgor vse do kupole, to je sedemdeset metrov, in da lahko preskoči stoječega človeka, tako da se odrine z mesta in skoči preko njegove glave (*smeh*). In še več je takih. Čez Brunelleschijevo kupolo naj bi vrgel jabolko ... No, napol mu verjamemo.

Vsekakor je te stvari vključil v avtobiografijo in v tem, vidite, se kaže nekaj novega: poudarjena individualnost, kritična drža do vsake preproste ali navidezne življenjske utehe, kritičnost do politike, kritičnost, čeprav je bil sam literat, tudi do tolažilnih literarnih konstruktov za življenje, čeprav je bilo njegovo edino domovanje književni svet. Vedel se je dostojno in bil zato dobrodošel sodelavec na mnogih dvorih v tedanji Italiji. Dlje časa je delal za papeški dvor v Rimu, kjer je služboval kot abreviator pri Evghenu IV. in potem pri Nikolaju V. V tem času, leta 1447, je tudi napisal spis o rimskih znamenitostih *Descriptio urbis Romae*. To je postal priljubljen žanr, posebno v kontekstu velike urbane prenove, ki se je začela prav z Albertijem in vrnitvijo papeškega sedeža v Rim po koncilu v Konstanci leta 1418. Nekaj časa je živel v Firencah, pa v Ferrari, pa spet nekaj časa v Mantovi, kjer je delal za družino Gonzaga. Mudil se je v Riminiju in Urbinu, vendar ni bil nikjer zares doma. Tako je tudi čutil. Živel je v laiškem celibatu, kar je morda še ena moderna lastnost. Ni bil redovnik, ni se trajno zavezal nobenemu gospodarju in ni užival trajnega varstva ali nadarbin, ampak je tako kot mnogi drugi umetniki živel v prostovoljnem celibatu. V poznih letih je potožil, da mu je žal, ker nima potomcev. Toda zanimivo – napisal je izčrpno delo o družini, hišnem upravljanju in primerni vzgoji z naslovom *Della famiglia*, v katerem trdi,

da imeti družino in potomstvo spada k dostojanstvu življenja. Take so, vidite, mnoge njegove ambivalentnosti.

Alberti je ohranjal distanco do vsakršnega formalnega naziva, naj je šlo pri tem za status ali za materialno podporo, hkrati pa se v njem kaže velika želja po slavi. Tudi to je v precejšnji meri nov aspekt, ki se je pojavil v renesansi in traja vse do zdaj. (Saj to poznamo: ko gremo na televizijo, kjer nas vidijo mnogi, nam to vsaj malo godi.) Skratka, na eni strani želja po slavi, na drugi zadržek do vsakršne uradne funkcije ali naziva. Njegov oče je bil Florentinec, vendar so ga izgnali iz Firenc, ker je bila takrat na oblasti družina Albizzi, ki je bila v rivalstvu z družino Alberti. V Genovi je spoznal žensko, s katero se nista poročila, čeprav mu je rodila dva nezakonska otroka, sinova, ki ju je oba priznal. Ko je v Firencah oblast prevzela druga občinska vlada, ki je preklicala odlok o izgonu, se je Leon Battista vrnil in nekaj časa tu deloval, vendar ga drugi člani družine Alberti niso sprejeli. Tako je bil tudi med svojimi sorodniki in vrstniki pogosto osamljen, nekakšen romar in popotnik.

V Firencah je izdelal svoj lastni emblem in avtoportret, ki sem vam ju pripravil za ogled; na njem vidimo kratice njegovega imena. Ime Leon je dodal sam z namenom, da bi opozarjalo na leva, v katerega lastnostih se je morda prepoznava. Kot sem omenil, umetnike in intelektualce spremlja nekaj samoljubja, zato mu tega ne smemo zameriti. Na portretnem ulitku si je izdelal razgibane lase, da bi bil videti lepši, levo od njegove glave pa vidimo krilato oko. Gre za emblem, ki si ga je sam zamislil. Spomnimo se: smo v času renesanse, ko so na novo ovrednotili videnje, tako načelo *saper vedere*, »znati videti« stvari, kot zorni kot, ki jih določa. Oko je veljalo za nekakšen medij v drug svet, v drugo dimenzijo – oko, ki ne le vidi, ampak tudi misli. Odprlo se je novo polje vizualizacije, prepород umetnosti, ki je zadeval formo videnja predmetov in oblikovanega prostora.

Med gradbenimi deli, ki jih je Alberti izvršil v Firencah, je zelo znana palača, ki jo je izdelal za družino Rucellai,

natančneje, njena fasada, (o tem bo najbrž kaj več povedal kolega Muhovič). Ta fasada je zanimiva. Je skoraj šolski primer umetnostne zgodovine, saj so na njej povzete gradbene oblike rimske antike. Na pobudo družine Rucellai, ki je prevzela finančno kritje, je Alberti izdelal tudi izvrstno fasado cerkve Santa Maria Novella, ki je drugače srednjeveška in pripada dominikanskemu redu. Na tej fasadi se kažejo izrazito renesančne oblike s povzetki antičnih oblik, ki se pojavljajo citatno, kot je značilno zanj. Njene idejne in stilne reference in morebitno navezavo na filozofsko misel Nikolaja Kuzanskega oziroma sorodnost z njo je pri nas preučeval Tine Germ.

Alberti se je pogosto mudil v Rimu, kjer je tudi umrl. Gre za prva desetletja 15. stoletja, ko se je papeški sedež iz Avignona skoraj po celem stoletju spet preselil v Rim. Mesto je bilo v slabem stanju, vendar je spet želelo dobiti univerzalno vlogo središča Cerkve in krščanstva. Tako se je začela velika prenova, ki se je zavlekla stoletje in pol in je močno zaznamovala renesančno umetnost. Papeški sedež so iz bazilike svetega Janeza v Lateranu na južni strani mesta preselili preko Tibere na grob apostola Petra v Vatikanu. Leta 1506, za časa papeža Julija II., so postavili temeljni kamen za novo baziliko. Nekaj desetletij prej je Alberti sodeloval pri načrtih za Trivium, izgradnjo treh mostov, ki se pnejo preko Tibere in mesto povezujejo z Vatikanom. Izdelal je načrt za enega izmed mostov, namreč tistega pri Angelskem gradu, ki je namenjen izključno pešcem. Ne vem, ker tega nisem preverjal – morda bo to vedel kolega Muhovič –, vendar se mi zdi Tromostovje v Ljubljani, ki je sicer znatno manjše, po obliki zelo podobno. Kot vemo, je Plečnik z univerzitetno štipendijo potoval po Italiji, se čudil nad mojstrovinami in natančno preučeval gradbeno umetnost, še posebno v Rimu. Zato ne more biti dvoma, da je dobro vedel za troje mostov, ki povezujejo Rim in Vatikan.

Alberti je prav tako delal v Mantovi in v Riminiju ter napisal – to omenjam samo na kratko – tudi nekaj literar-

nih esejev, na primer *Večerne pogovore* in *Spokojnost duha*, nadalje *Slovnico toskanskega narečja*, se pravi ljudskega narečja, ki jo je omenil kolega Vid, in satirični roman *Momus* ali *O vladarju*, v katerem je kritičen do družbenega stanja. Za nas so seveda zanimivi predvsem njegovi spisi o umetnosti, to sta krajša traktata o slikarstvu (*De pictura*) in kiparstvu (*De statua*) ter tretji o arhitekturi ali gradbeni umetnosti (*De re aedificatoria*), ki je najobsežnejši. V njih je v obliki komentarja želel nadgraditi Vitruvija. Osrednje pojmovno vozlišče vsebuje traktat o slikarstvu, v katerem Alberti zariše problematiko perspektive in teoretsko definira njeno tehnično odkritje. Ni on sam odkril tega, kako na gladki površini ustvarimo vtis globinskega prostora, ampak so to odkrili umetniki pred njim, na primer Masaccio in arhitekt Brunelleschi, ki je naredil kupolo v Firencah in ga je Alberti zelo cenil. Njemu je tudi posvetil svoje delo o arhitekturi. S teorijo slikanja se je prav tako ukvarjal Piero della Francesca, ki je obvladal tehniko linearne konvergentne perspektive. Vendar je Alberti novo odkritje prvi sistematično opisal.

Zanimiva sta posebno dva aspekta. Prvi je točka bežišča ali fuge, ki na gladki površini ustvari iluzijo globinskega prostora. Ta se zdi tak za naš pogled, ki ostaja »zunaj«. Šlo je za vzpostavitev globinskega polja, ki se zdi neskončno in se z njim odpira globina sveta. Zanimivo je, da se humanisti v tem času oblikovali časovno globino tudi na področju historiografije. Lorenzo Valla, Leonardo Bruni in drugi so ob pomoči filologije uveljavili zavest, da sta bila kultura in jezik v 12. stoletju drugačna kot v 8. ali v 4. stoletju. Preteklost ni bila več »kar nekaj«, nobena trajna, rahlo mitsko ali moralno obeležena doba brez časovno definirane stvarnosti, ampak se je kronološko razgrnil zgodovinski trak.

Podoben rez se je zgodil v likovni umetnosti, v kateri se je pred dotlej izključenim pogledom gledalca slike razgrnila iluzija perspektivnega prostora. Na tej podlagi sta se oblikovala pojem in miselna drža novoveškega subjekta, ki

je celoto prostora skušal zajeti v en sam nadzorovan pogled. S tem se je odprla pot zahodne umetnosti.

Ob tem je zanimivo opozoriti, da je Alberti aktualiziral mit o Narcisu. Mitsko zgodbo poznamo: Narcis se zagleda v svojo lastno podobo, ki odseva na gladini jezera, in je navdušen nad njo. Gre za željo v pogledu. Arhaična in tudi ljudska kultura sta to zavračali. Morda se kdo spominja, starejši ljudje se gotovo – sam se dobro spominjam babice, ki mi je v deških letih rada rekla: »Nikar se ne glej v špegul! Se ti bo hudič prikazal!« (*Smeh.*) Ta zadržek do zrcaljenja je Alberti pozitivno ovrednotil. Po njegovem je prav v zrcaljenju treba iskati zametek slikarstva.

Zadržek do upodabljanja, predvsem do upodabljanja Boga in Božjih skrivnosti, poznata judovstvo in islam. Mojzesa na gori Sinaj zgrabi oblak in ga prestavi v drugo stanje. Musliman si pri molitvi pokrije obraz in se spusti na tla. Krščanstvo pa je na sledi Božjega učlovečenja drugače ovrednotilo podobo. Kako? Tu bi Narcisu dodal drug motiv, Veronikin prt. Pravzaprav niti ne vemo, kdo je bila Veronika, in morda sámo ime govori, da gre le za pravo, resnično idejo, *vera icona*, odtisnjen obraz Jezusa na križevem potu, ki ostaja kot ideal, kot *eikón*, idealitetni lik, h kateremu stremi sveta ikona in ga nikoli ne doseže. Zahodna umetnost je z Giottom prebila ta zid in z vnosom naracije v podobo odprla pot naprej z vso dvoumnostjo vred. V primerjavi s hieratično statičnostjo bizantinskih ikon je omogočila vpis časa in naracije v podobo. V okviru estetike pa se je pojavil nov pojem, *concinnitas* ali lepota, o kateri je razmišljal Alberti.

Concinnitas pomeni skladnost delov s celoto, prikladnost, pravilno sorazmerje, vendar na vseh ravneh, naj gre za življenje, naravo ali kuhinjo. Gre za princip, po katerem stvari ali predmete postavljamo v medsebojni odnos. *Concinnitas* je tista primerna prikladnost, ki se pojavi tedaj, ko se, kot rečemo, stvari dobro podajo druga drugi. Za Albertija ni več statična podoba, ki bi izhajala iz pitagorejskega platonizma; ne zajema pravilne mere, proporca, ki daje šifro vsemu

stvarstvu, ampak se pojavlja kot dejavna moč. Umetnik je ne najde, ampak jo po navdihu iznajde. Na tej podlagi se je nekaj desetletij pozneje odprla pot manierizmu in baroku. Nasprotno je umetnost na bizantinskem vzhodu šla v tipizacijo in statičnost, vse tja do ruskih avantgard, Maleviča, Kandinskega in drugih.

Umetnik posnema naravo, narava pa sama premore skladne proporce. Ptičja gnezda, na primer gnezda lastovic, za Albertija niso »sračja gnezda«, ampak je v njih neka *concininitas*, prikladnost, ki priklicuje lepoto. Toda umetnik je lahko boljši od narave. Zakaj? Ker lahko nastopa kot genialni *artifex*, ki prejema navdih neposredno od Boga in naredi nekaj, česar v naravi ni. Lahko izrazi resničnost duše, ki je drugače ni mogoče prikazati. S tem morda podžigam debato, kajti to stališče je nedvomno vredno razmisleka, še posebno zdaj.

Rad pa bi sklenil z neko dvoumnostjo, ki jo zaznavamo pri Albertijevih stavbah, vendar je navzoča tudi drugje v renesančni umetnosti. Na eni strani imamo kvadratne strukture in klasični, antični ideal lepote telesa in skladja, na drugi strani krščansko čustvo, ki ga umetnik in njegova umetnina ne moreta zatajiti. Skladnost med njima je težko doseči – to je znamenje notranje napetosti renesanse. Krščanstvo ni klasično, ampak individualno in univerzalno. Napetost, o kateri govorim, vidimo pri Michelangelu: na eni strani poudarjeno telo, močne mišice, na drugi nemir, kot da bi duša vedela, da to ni to. Čuti namreč nekaj drugega, kar s prvim ni usklajeno. To je opazno tudi v Albertijevi arhitekturi: opušča latinsko longitudinalno obliko in vpeljuje krožne oblike, kvadrat in velike volumne, ki za krščansko bogoslužje niso primerni. Albertijeva velika cerkev v Mantovi, sicer vrhunska stavba, se oddaljuje od cerkvenega prostora in spominja na tempelj – lahko jo primerjamo s Plečnikovo cerkvijo v Šiški. Alberti je poudaril bel kamen, ki se prav tako upira krščanskemu bogoslužju, predvsem pa je spremenil strukturno delitev ladje, kora in prezbitarija. Gre za znano zagato, ki je

ostala nerešena vse do zdaj, namreč kako po gotiki ustvariti religiozno primeren cerkveni prostor. Po svoje jo je naredila očitno že Albertijeva renesansa.

S tem naj končam, morda več v pogovoru.

JOŽEF MUHOVIČ: Tudi jaz vsem voščim prijeten večer in se obenem zahvaljujem za možnost, da se lahko vključim v že ugreto debato. Če gledam s stališča likovne ustvarjalnosti, lahko o Albertiju za začetek vsekakor rečem, da tako v praktičnem kot v teoretičnem pogledu predstavlja prvovrsten priključek na fundamentalne in univerzalne teme. Temu, kar je bilo o njem in njegovem delu nocoj že povedanega, želim sam dodati dvoje: razmislek o naravi traktatov o umetnosti (še posebno tistih, ki so jih napisali umetniki sami) in razmislek o njihovem »akcijskem radiju«. Moja razprava bo pri tem – zaradi razlogov, ki jih je na začetku omenil Vid – umerjena slikarsko in likovnoteoretično. Na to opozarjam vnaprej, ker zna biti za filozofska ušesa nekoliko živčežerska, saj se sestop iz načelnega v konkretno, iz metapozicionirane duhovnosti v involvirano, in prehod od natančnosti polemika k natančnosti erotika vselej plača z določeno količino prozaike, predvsem pa z izgubo duhovne vladavine nad objektom razprave.

Charles Bouleau v danes že znameniti knjigi *Charpen-tes. La géométrie secrète des peintres* (izšla je leta 1963 hkrati v francoščini in angleščini) v poglavju o muzikalnih konsonancah, v katerem govori o oblikotvornih raziskovanjih severnoitalijanskih umetnikov 15. stoletja, zapiše, da »ni mogoče otipati stanja duha in okusa te generacije«, ne da bi prebrali Albertijeve traktate *De pictura* (1435), *De statua* (1434–1436) in *De re aedificatoria* (1443–1452). Vendar je misel primerno tudi obrniti in reči, da ni mogoče dojeti smisla in akcijskega radija Albertijevih tekstov, ne da bi se poglobili v duha potrebe, iz katere so nastali. Če tega ne storimo, obstaja nevarnost, da jih beremo kot istoimenske humanistične izdelke našega časa, se pravi kot intelektualne *razprave*, do katerih je treba – in je tudi dovolj – razviti metapozicioni-

rano »kritično stališče« in iz svojega lastnega zornega kota potrjevati ali spodbijati nasprotnikove »momente resnice«. Samoumevnosti takih »kritičnih« branj pa dolgo senco na pot meče dejstvo, da so vsi Albertijevi traktati – in tudi večina drugih traktatov o umetnosti, ki so jih napisali umetniki od Cenninija do Kleeja – kot poklicne skrivnosti že dolgo pred objavo krožili po ateljejih v fragmentih in ekstraktih, na način torej, ki bi ga danes še najlaže primerjali z industrijsko špijonažo. V zvezi s humanističnimi razpravami našega časa ni slišati, da bi jih avtorju s hekerskimi prijemi nasilno pulili z diska, jih na skrivaj kopirali in razširjali. Stvar je prej nasprotna: avtor sam ponuja delovne verzije ali njihove dele v branje, vendar težko doseže, da bi jih bralstvo imelo voljo prebrati. Zakaj torej v zvezi s traktati renesančnih umetnikov takšna neučakanost? To vprašanje se mi zdi kljub navidezni trivialnosti za začetek pomembno, ker menim, da se prav v njem skriva odgovor na vprašanje o posebnosti umetnostnih traktatov in akcijskem radiju v njih ubesedenih vsebin.

Če izhajamo iz Albertijevega časa, je bil eden izmed razlogov za neučakanost nedvomno akutno pomanjkanje takšnih razprav. Mogoče pa je dokazati, da ta razlog ni bil edini in sploh ne najpomembnejši. Okrog leta 1400 so likovni obrtniki na takratnem razvitem Zahodu zaradi povpraševanja po obrtniških storitvah, naraščajoče kompleksnosti delovnih nalog in spremenjenega pogleda na svoj lastni poklic ugotovili, da niso več pripravljeni biti zgolj rokodelci nekje pri dnu družbene lestvice. Svojo dejavnost so s stopnje mehanskih umetnosti hoteli dvigniti na stopnjo takrat visoko kotirajočih svobodnih umetnosti. Za ta dvig so izbrali tiste sestavine svojega dela, ki so imele naravno zvezo z matematiko in glasbo, dvema izmed tedaj najbolj upoštevanih in spoštovanih svobodnih umetnosti. Ker je likovno oblikovanje v temelju oblikovanje prostora, so jim za dosego cilja najbolj prav prišle geometrija za študij prostorskih struktur, optika kot osnova linearne in zračne perspektive, anatomija kot osnova risanja teles in konsonančna glasbena teorija kot

osnova točnega številskega obvladovanja intervalov in sorazmerij. Svojo ambicijo so uresničili v času enega stoletja, nekje do leta 1500, in iz rokodelcev dejansko postali umetniki v novoveškem pomenu besede, vendar ne tako, da bi pri tem nehali biti obrtniki, na kar se danes praviloma pozablja. Ta vzpon sta omogočila in spremljala dva dolgoročna pojava: pojav likovnih teorij (v novoveškem pomenu besede), pri razvoju katerih je pomembno vlogo imel Alberti, in pojav nove oblike likovnega izobraževanja – umetniške akademije.

Leta 1390 je slikar Cennino Cennini napisal traktat z naslovom *Il libro dell'arte*, ki je še ves vpet v staro srednjeveško mojstrsko miselnost, poln pravil, tehničnih receptov in vzorčnih rešitev, ki jih je moral poznati in obvladati takratni slikar. Petinštirideset let kasneje napisani Albertijev traktat *De pictura* je po duhu radikalno drugačen. Če so bili srednjeveški traktati za ustvarjalce predvsem tehnološko in oblikotvorno avtoritativne *Musterbücher*, torej nabori vzorčnih oblikotvornih rešitev mojstrov, so se z Albertijem, predvsem z njegovim traktatom *De re aedificatoria*, stvari radikalno spremenile, ker so se radikalno spremenili čas in njegove zahteve do likovne ustvarjalnosti. Za razliko od ustaljene srednjeveške oblikotvorne paradigme se novoveška ni mogla več opirati na variiranje kanoniziranih oblikovnih modelov, saj jih na njeni vzhajajoči sinusoidi še ni bilo. Ustvarjalnost dobe se je morala hočeš nočeš soočiti s kreacijo nove paradigme, se pravi s kreacijo njene *zasnove* in *izvedbe*. Pri tem je treba poudariti, da ne Alberti ne drugi renesančni ustvarjalci nikoli niso prisegali samo na eno ali samo na drugo, ampak si ustvarjalnosti brez verifikacije ideje v praksi sploh niso znali predstavljati. »Ves smisel in smoter zasnove,« piše Alberti v prvem poglavju prve knjige traktata *De re aedificatoria*, »je v tem, da (arhitekt, umetnik z njuno pomočjo) določi nedvoumno pravo pot, kako uskladiti in povezati linije in kote, v katerih bo jasno opredeljena in zajeta podoba stavbe«. To so, gledano iz današnjega zornega kota, nepredstavljive besede – »nedvoumna prava

pot«. Toda tako stoji tu črno na belem! Še prej, v uvodu v to delo, pa Alberti dogmatično napove: »Zasnova je stvar razuma, pri izvedbi priskoči na pomoč narava: prvo omogočita premislek in preudarek, drugo nabava in izbor. Vemo pa, da ne bo ne eno ne drugo zadoščalo samo po sebi, če ne bo zraven večje roke umetnika, ki bo v skladu z zasnovo oblikovala gradivo«.

Če traktat *O arhitekturi* gledamo na grobo, vidimo, da je spontano zasnovan na substratu kanoniziranih obrtniških izkustev z materiali, tereni, atmosferilijami, gradbenimi napravami in strategijami (to je tisto, kar ga veže na srednjeveško tradicijo), nadgrajen pa je s postulati, velikokrat že kar z maksimami o *pravih* ciljnih likovne ustvarjalnosti in s konceptualno posplošenimi operativnimi sredstvi za doseg te ciljev (metrologija, morfologija, tipologija in kompozicija). V njem je precej manj eksplanatoričnega naboja kot v srednjeveških traktatih (kar moti obrtnike) in neprimerljivo več projektivnega in normativnega poguma (kar moti razsvetljenske teoretike in inspirira umetnike v obrtnikih). Poudarek ni na rešitvah in modelih, ampak na konceptih, algoritmih in metodah, s katerimi se je duh sposoben vpreči v akcijo in domišljija v dejstva. Ustvarjalcu ne govori: »Ti moraš (slediti mojstru),« ampak mu šepeta na ušesa: »Ti si tisti človek, ki lahko (preveri, preizkusi, tvega, ugotovi, realizira to, kar se duhu na način, ki ga je mogoče racionalno utemeljiti, predstavlja kot relevantno, zaželeno, pravo).« Kaj naj bi to zadnje konkretno pomenilo, Alberti pojasni v petem poglavju devete knjige, ko zapiše tole tavnološko definicijo: »Ko vse to spoznamo, lahko ugotovimo: lepota je ubrano ujemanje delov v celoti, ki je zavestno artikulirana, proporcionirana in koordinirana, kot to zahteva skladnost (*concinnitas*), vsekakor bistveni naravni zakon. Arhitekturi je posebej veliko do tega, da jo doseže, s tem pa tudi ono vzorno in učinkovito mogočnost, zaradi katere jo cenimo«. In da bo stvar nedvoumna, še preliminarna opredelitev iz drugega poglavja šeste knjige: »Naj torej na kratko opredelim, da je

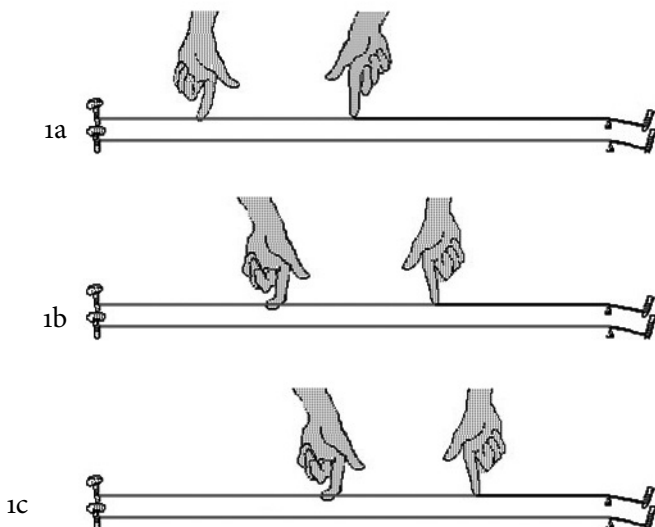
lepota natanko določena skladnost vseh delov neke celote, tako da ji ni mogoče nič dodati ne odvzeti ne spremeniti, ne da bi jo razvrednotili».

Konceptualna analiza Albertijevega traktata pokaže, da njegova intenca ni niti razlaga gradbeniških dejstev, niti inflatorno širjenje obrtniških algoritmov, niti artikulacija teoretskega diskurza, ki bi ga lahko delali vprašljivega konkurenčni diskurzi, ampak ustvarjalna soudeležba pri artikulaciji »Arhimedovih točk« konkretne ustvarjalnosti, pri formuliranju racionalno utemeljenih oblikotvornih predpostavk, ki likovnikovi kreativnosti lahko dajo trdno izhodišče in fleksibilno celostno orientacijo. Dokaz za to je ne nazadnje dejstvo, da je Albertijeva spoznanja in formulacije mogoče praktično uporabljati na različnih področjih likovne ustvarjalnosti.

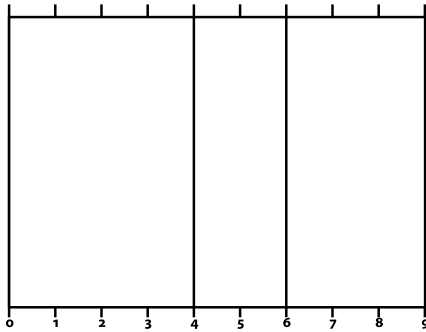
Če bi moral na kratko opredeliti sukus Albertijevih traktatov (pa tudi sukus drugih traktatov, ki so jih o umetnosti napisali umetniki), bi mi bila najbližja tale opredelitev: *traktati o umetnosti so – pred vsem drugim – poskusi artikuliranja časa potrebnih izhodišč za kompetentno in inspirativno ustvarjalno samorazumevanje umetnikov*. K njihovim pravilom igre spada, da je v njih več vizije kot receptov, več načel kot rešitev, več tautologij kot dogem in več izzivov kot napotkov. In kot take so jih ustvarjalci vedno tudi občutili, razumeli in uporabljali.

Gotovo že preizkušam vašo potrpežljivost, ampak ostaja mi še osrednji del, namreč to, da pokažem, kaj pravzaprav na čisto konkretni ravni pomeni, da je neki umetniški traktat za ustvarjalca inspirativen.

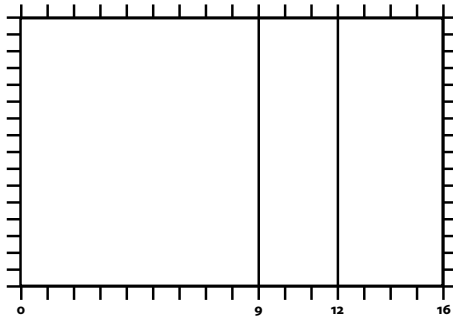
Naj stvar ilustriram s primeroma, ki imata korenine neposredno v Albertijevi razpravi. V petem poglavju devete knjige Alberti, opirajoč se na pitagorejske fragmente, zvečine pa na sekundarne vire, ugotavlja, da so za uho najugodnejši tako imenovani čisti oziroma konsonančni glasbeni intervali, oktava, kvinta in kvarta, ki jih povzročijo delitve strune strunskega inštrumenta v razmerju malih celih števil (ok-



tava = 1 : 2, kvinta = 2 : 3 in kvarta = 3 : 4; slika 1 a, b, c). Ti intervali lahko – tako govorijo poetično privzdignjeni viri – »če jih komponiramo v melodično harmonijo pesmi, ljudi ganejo do solz in tako rekoč govorijo naravnost iz duše«. Temu zapisu, ki verjetno izvira od Filolaja, enega izmed zadnjih Pitagorovih učencev, lahko verjamemo ali pa ne, toda dejstvo je, da je imela raba prav teh intervalov v glasbi izredno pomembno vlogo in frekvenco. Alberti po analogiji – in to brez pretiranih argumentacijskih naprezanj – sklepa, da lahko števska razmerja 1 : 2, 2 : 3 in 3 : 4, ki ustvarjajo ušesom prijetno *concinnitas*, na podoben način razveseljujejo tudi oči in duha. Te proporce po antičnih vzorih imenuje *diapasón* (1 : 2), *diapent* ali *sesquialtera* (2 : 3) in *diatessaron* ali *sesquitertia* (3 : 4), predstavljajo pa mu osnovo vsega likovnega proporcionaliranja. Ker se tu ne morem spuščati v pojasnjevanje proporcijske teorije, naj samo omenim, da ti proporci v oblikotvornem oziru postanejo resnično zanimi-



2a: dvojni diapent



2b: dvojni diatessaron

vi, ko jih podvojimo (na primer *dvojni diapent*, ki predstavlja dvakratno razmerje 2 : 3, tj. 4 : 6 : 9, ali *dvojni diatessaron*, ki predstavlja razmerje 9 : 12 : 16; slika 2 a, b) ali medsebojno kombiniramo (na primer *diapason-diapent*, ki tvori kombinacijo razmerja 1 : 2 in 3 : 4, tj. 3 : 6 : 9, ali *diapason diatessaron*, ki predstavlja razmerje 3 : 6 : 8). Nikoli pa razmerja ne smejo zapustiti kuba števila 3, tj. števila 27, saj so že stari ugotovili, da so muzikalni zakoni veljavni samo v območju malih celih števil. Zvestobo malim celim številom Alberti precizira takole: če je dolžina pri neki zgradbi dvakrat večja kot širina, se za višino ne sme uporabiti več kot trikratna razdalja širine.

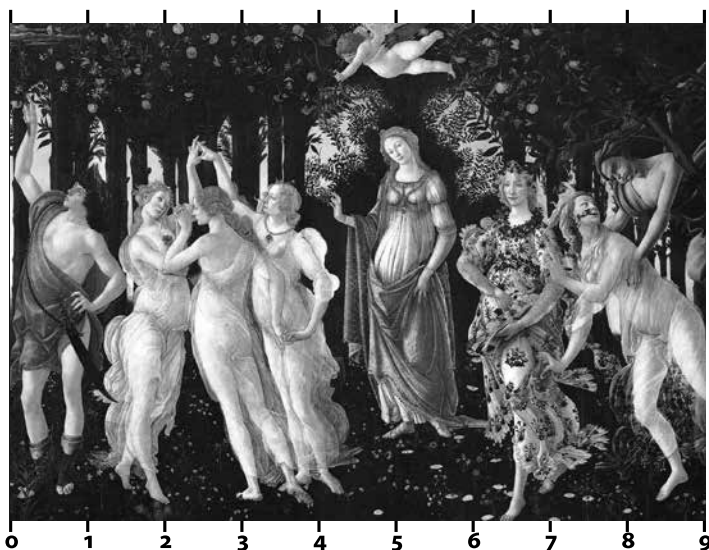
Verjamem, da utegne to računsko lekcijo kdo doživeti kot koncentrirano dolgočasje. Vendar se zadeve lahko spremenijo, ko ugotovimo, za kakšne stvari je to »računstvo« mo-



Slika 3

goče uporabiti in kako priročna globinskostrukturna orodja za likovno artikulacijo duhovnih vsebin so lahko opisana številsko razmerja. Dovolite mi, da to ponazorim ob dveh delih Sandra Botticellija, ki je prijatelju Albertiju v svojem snovanju sledil na skoraj šolsko zvest način.

Posvetimo se najprej Botticelijevemu delu *Primavera* iz leta 1482, tempera na lesu, 203 × 314 cm, ki jo hranijo v muzeju Uffizzi v Firencah (slika 3). Slika je signifikanten izraz klasične renesančne ikonografije in forme s kompleksnim literarnim, filozofskim in političnim simbolizmom. Že nešteto krat je bila komentirana, vendar je o njej, kot pripominja Charles Bouleau, še vedno mogoče veliko povedati. Slika je – grobo gledano – alegorija nekakšnega platonističnega vrta duha. Problem alegorije je transpozicija, tj. dejstvo, da mora likovni ustvarjalec z vidnimi stvarmi – telesi, pojavi, videzi – govoriti o nevidnih stvareh in da mora biti ta zastopniška transpozicija jasno občutena. Se pravi, da moramo stvari, ki jih vidimo, zavestno jemati kot zastopnike nečesa drugega. Slikar alegorije mora tisto nevidno, o čemer pravzaprav go-



Slika 4

vori, subtilno vplesti v samo tkivo slike (kar ni lahka naloga), tako da v njem ni navzoče zgolj mentalno, kot evokacija, ampak tudi realno. In kaj bi lahko bilo pri rešitvi te težavne naloge učinkovitejše kot to, da figure v »vrtu duha« dejansko zaplešejo po zvokih imanentno duhovne »muzike števil«?

Za izhodišče je Botticelli prav po šolsko vzel dvojni diapent, ki ga priporoča Alberti, tj. dvakratno razmerje 2 : 3, ki daje številski proporc 4 : 6 : 9. Daljšo stranico svojega formata je tako razdelil na 9 enakih delov (slika 4) in si posebej označil cezure 4, 6 in 9 (slika 5). Muzikalno razmerje je format razparceliralo na tri soodvisne prostore, in če natančno pogledamo, ima vsak od prostorov natanko toliko figur, kolikor delov ima številski interval, ki ga opredeljuje. V delu s štirimi enotami so Merkur in tri plešoče Gracije, v delu z dvema enotama sta Venera in mali Kupido zgoraj, v delu s tremi enotami na desni pa Flora, rimska boginja pomladi, nimfa Kloris (njen grški ekvivalent) in Zefir, bog plodonosnega zahodnega vetra, znanilec pomladi.

Vidik, ki ga izpostavljam, ne pojasnjuje in ne razlaga, ven-



Slika 5

dar tako pojasnjevanju kot razlagi, ki sta obliki posredovanja informacije, pripravlja izraz, tj. ekspresivno matrico oziroma kontekst, v katerem je lahko dojeta in doživeta slikarsko artikulirana informacija.

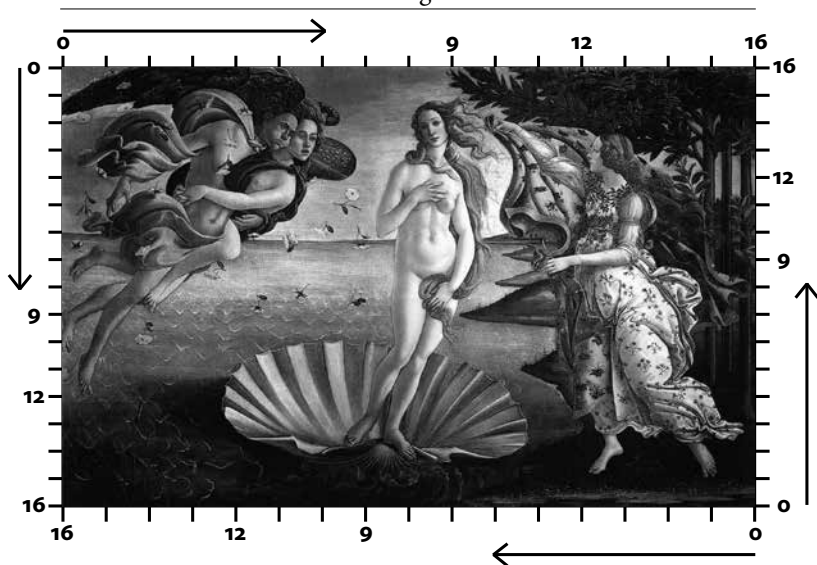
Na naslednjem velikem in uspešnem delu – *Rojstvu Venerne* iz let 1482–1486, jajčna tempera na platnu, 172, 5 × 278, 5 cm, Uffizzi v Firencah (slika 6) – je Botticelli metodo muzikalnih sorazmerij še poglobil in opustil šolsko sledenje Albertiju. Téma je spet alegorična in mitološka: Venera, starorimska boginja ljubezni, lepote in plodnosti, se iz morske pene rojeva v svet. V središču slike gledamo gracilno žensko telo z dolgim, za nekatere predolgim vratom, vihravimi lasmi in prsmi, ki si jih sramežljivo zakriva z roko, v drži tako imenovane *Venus pudica*, »sramežljive Venere«, po vzoru klasičnih grških kipov. Figura lahkotno stoji na konkavni polovici školjčne lupine, ki povzema obliko Jakobove školjke (*Pecten maximus*) in njeno romarsko simboliko. Prizoru na levi strani zgoraj prisostvujeta Zefir, grški bog zahodnega



Slika 6

vetra, znanilec pomladi, ki žene morske valove in školjčno lupino proti prepoznavnim obalam Cipra, in Avra, boginja sveže jutranje sape, na desni pa Hora, starogrška boginja letnih časov in moralnega življenja, ki Veneri v dinamični drži ponuja rožnato ogrinjalo. Na prvi pogled ni videti, da bi se kaj rojevalo, ampak ... da je že vse rojeno. Zdi se, kot da je gledalec zamudil ključni prizor. A tako se le zdi! Dokler si namreč ne vzamemo časa in stvari – kot v kakšni likovni *lectio divina* – ne pretočimo skozse s potrpežljivim opazovanjem, premišljevanjem, zrenjem in, končno, doživetjem.

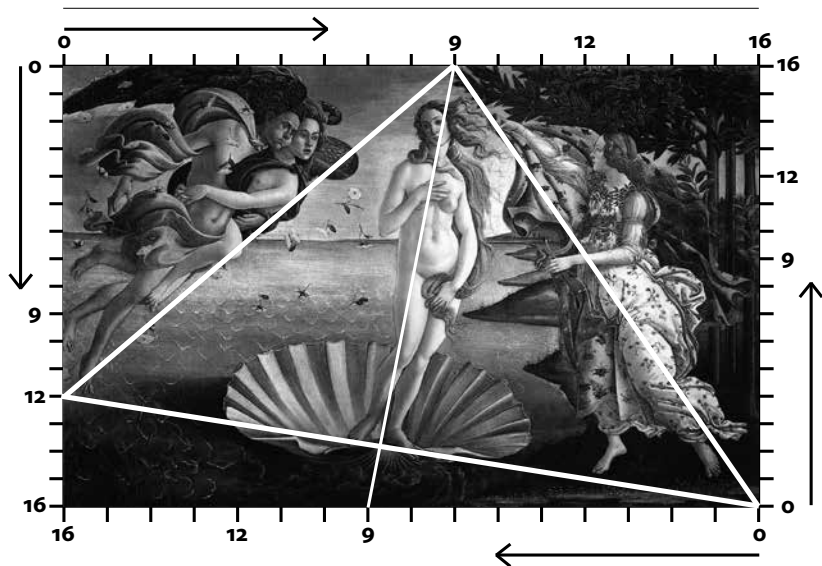
Za kompozicijsko osnovo te slike je Botticelli izbral dvojni diatessaron, tj. dvojno razmerje 3 : 4, ki daje številski porpoc 9 : 12 : 16. Gornjo stranico svojega formata je razdelil na šestnajst delov in si pri tem – od leve proti desni – posebej označil cezure 9, 12 in 16. Isti maneuver je potem ponovil še na spodnji stranici formata, le da tokrat od desne proti levi in na obeh stranskih stranicah: na levi od zgoraj navzdol, na desni od spodaj navzgor (slika 7). Tako je dobil osnovno nastavitev muzikalne matrice slike. V naslednjem koraku je povezal cezuri 9 na zgornji in spodnji stranici ter s tem dobil



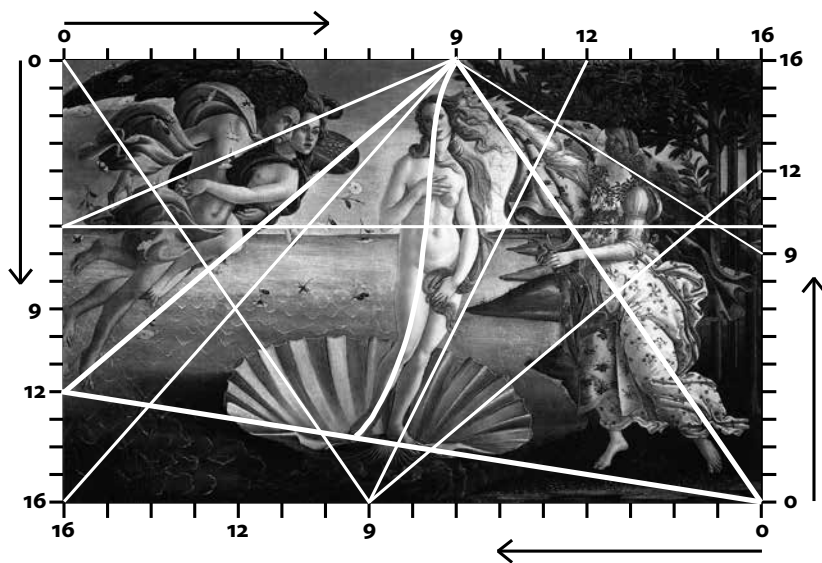
Slika 7

dinamično poševnico, ki figurira kot kompozicijska silnica glavne figure. Ko je linearno povezal še cezure o na desni strani formata, 9 na zgornji stranici in 12 na levi stranici ter se potem vrnil na izhodišče 0 oziroma 16, je dobil na eno izmed oglišč postavljen enakokraki trikotnik, katerega »višina na a« je natanko kompozicijska silnica dinamičnega kontrasta osrednje figure z ljubko in elegantno linijo S (slika 8). Diskretni trikotnik kot nekakšen plug razriva sceno na levi in desni ter rojevajoči boginji pripravlja prostor v svetu. Iz osnovne nastavitve je slikar potem izpeljal še druge potrebne povezave, s katerimi je – nenehno v soglasju z nastavljenimi konsonančnimi razmerji – uredil tudi kompozicijske silnice drugih figur celote (slika 9). Rojevanje ljubezni in lepote v svet, se pravi rojevanje nečesa dovršenega, se lahko začne. Dovršnost prvega pogleda, ki naj predstavi dovršenost, se pretvori v nedovršnost, ki simbolizira proces takšnega rojevanja in njegovo za vse nas kompleksno in težavno dinamiko.

Leon Battista Alberti



Slika 8



Slika 9

Za konec naj še opozorim, da morebitno doživljanje teh postopkov kot nepotrebnih formalizmov kaže na neko težavo, ki je ni ne v sliki, ne v metodi, ne v predstavitvi, ampak – v nas. Opozarjam na našo nezmožnost »vživetja« v način občutenja, pojmovanja in izražanja sveta, značilen za renesančnega človeka, ki v matematični izračunljivosti in obvladljivosti ni videl naive, tehnike, skonstruiranosti in formalizma kakor mi danes, ampak, prav po keplerjansko, vrhunsko potrditev propulzivnega in samozavestnega človeka v razmerju do kozmosa, ki se mu je sprva kazal kot inkomenzurabilen. In lahko rečem, da je ta nezmožnost danes velika, saj je naš čas radikalno drugačen od renesančnega.

Opravičujem se zaradi dolžine uvoda in se hkrati zahvaljujem za vaše razumevanje in pozornost.

VID SNOJ: Hvala lepa, vabljeni ste k besedi, če ima kdo kako vprašanje ali komentar.

JANEZ KOMAN: Albertijev življenjepis kaže močan in kompleksen značaj. Alberti je začetnik oziroma izumitelj avtobiografije. Prvi si je dal izdelati medaljon, nenavaden simbol oziroma hieroglif (krilato oko z ognjeno streljo). Njegova osebnost niha med racionalnostjo in njenim preseganjem. Razkriva uporništvu, kot bi se dalo sklepati iz izreka, ki si ga je izbral za moto: *Quid tum?*, »Kaj potem?«. V traktatih, ki bolj kot iz Platonovega izhajajo iz Aristotelovega izročila, je poskušal po načelih srednjeveške retorike sestaviti novo sistematiko in si pri tem pomagal s prevodi arabskih znanstvenikov, kot je Alhazen – vendar v njih le ne pove vsega. Obstaja namreč zanimiv traktat Francesca Colonne, ki velja za pomembno renesančno delo o arhitekturi in o katerem nekatere sodobne analize kažejo, da ga je pod psevdonimom napisal Alberti. Zanima me vajino mnenje o tem.

IGOR ŠKAMPERLE: Tega ste se pa dobro spomnili. Da, to je zanimiv roman: *Hypnerotomachia Poliphili*. Polifilu se sanja, v sanjah pa se razvije cela zgodba: gre za njegovo nočno potovanje in zasledovanja Polije, pri čemer se znajde sredi magičnih vrtov, mora skozi mnoge preizkušnje (na-

slov pomeni »Polifilov nočni ljubezenski boj«), pričakajo ga svobodne umetnosti, mitološke figure in podobno. Besedilo krasijo zelo lepe grafike z vrtovi, vodnjaki, kipi in stavbami. Roman je napisan v beneški italijanščini, natisnil pa ga je znameniti tiskar Aldo Manutio iz Benetk leta 1499.

Še danes se v resnici ne ve, kdo je avtor tega – literarno-zgodovinsko zelo zanimivega – eruditskega romana (dostopna je tudi njegova angleška različica). Avtorjevo ime naj bi bilo Francesco Colonna, o njegovi identiteti pa si strokovnjaki niso na jasnem. Nekateri menijo, da je to bil neki redovnik – sprva sem mislil, da frančiškan, pred kratkim pa sem zasledil, da naj bi bil dominikanec, doma iz Trevisa v beneškem zaledju. Drugi trdijo, da gre za osebo iz rimske družine Colonna, ki je bila tradicionalno vplivna družina, saj je prostor romanesknega dogajanja Palestrina, kraj blizu Rima. Tretja domneva pa je, da je pri nastanku romana sodeloval Alberti, ki se je nekaj časa res mudil v Palestrini. Sam menim, da je Alberti verjetno povezan s tem skrivnostnim romanom, čeprav je umrl leta 1472, torej pred njegovim izidom. Če ne drugače, kot avtor grafik ali soavtor, o samem avtorstvu pa bi se težko izrekel.

JANEZ KOMAN: Zanimivo je dvoje. Če primerjamo Albertijev traktat o arhitekturi z Vitruvijevim, ugotovimo, da je Vitruvij združil že znane tematike brez posebne notranje povezanosti, nekatere obravnavane celo zelo površno, Alberti pa je sicer uporabil podoben okvir, vendar je vanj vpeljal teorijo z natančno določeno novo terminologijo in pravili. V nasprotju z Vitruvijem, ki opisuje obstoječe zgradbe, je usmerjen v prihodnost, v nove, še neznanе zasnove; danes bi tako delo razumeli kot *software*. Poleg tega pa je tudi zanimivo, da tekst Francesca Colonne, ki izkazuje zelo dobro poznavanje arhitekture in v katerem najdemo enake izraze, kot jih je rabil Alberti, kaže korak naprej, v svet domišljjskih inovacij, predstavljenih na grafikah, ki so izjemno sugestivne in so navdihnile marsikaterega kasnejšega avtorja.

IGOR ŠKAMPERLE: Roman je izrazito alegoričen, podob-

no kot epistemološki rez slike in z njim povezana vsebina, o čemer je v zvezi z Botticellijem govoril kolega Muhovič.

Alberti si je prizadeval vzpostaviti poklic arhitekta kot izobraženca, intelektualca, ki ima zasnovano v glavi. Ni več sodeloval s kamnoseki, ampak je sam postal nosilec načrta ali zasnove, to pa se je tedaj dogajalo tudi v likovni umetnosti, ki je postajala svobodni poklic. Pri Albertiju se arhitektura pojavlja kot govorica ali diskurz. Lahko se opre na glasbeno lestvico, kot je pokazal kolega Muhovič, in je v tem do neke mere blizu modernim pristopom. Kot sam vidim stvari, pa je težava oziroma dvoumnost obstajala v nalogi, kako v prostor, ki naj bi ustrezal krščanski duhovni zasnovi, tako njeni misterijski vsebini kot tradicionalni obredni cerkveni formi, vnesti novo gradbeno govorico, ki se je tedaj opirala na antične klasične vzorce. Povrh tega se je spremenil status umetnika, ki je postal genialni *artifex*. Pozneje se je to še poglobilo, in moderni umetnik trdi, da zunanjega misterija sploh ne potrebuje več, saj je on sam misterij. Najbrž lahko rečemo, da se prav tu zarisuje razvodnica. Alberti stoji na začetku poti, ki pelje v sekularizacijo arhitekture.

GORAZD KOCIJANČIČ: Igor, rad bi postavil vprašanje o ambivalenci, ki si jo omenil. Da bo bolj razumljivo, naj skočim nazaj v čas, ki je inspiriral renesančne umetnike, namreč v čas pozne antike, helenističnega platonizma. John Whittaker, znameniti raziskovalec novoplatonistov, opozarja, da se poganski novoplatonizem opira na temeljno predpostavko, v skladu s katero je vse – tudi celota narave, kamnov, rastlin in živali – simbol božanskega (to je na koncu platonizma prišlo do izraza *zlasti* v teurgiji). Krščanstvo je v marsičem prevzelo novoplatonske zamisli, vendar je pomemben pomenski premik naredilo prav v razumevanju simboličnosti vsega. Whittaker poudarja, da je v krščanskemu novoplatonizmu merodajen simbol le še to, kar je izpričano v Svetem pismu in se simbolno ponavzočuje v liturgiji. Vse naravne podobe in čutne resničnosti tu niso več dobrodošle. Dejanjsko je prišlo do temeljne zarez. Whittaker spekulira takole:

drama novega veka je v tem, da je zahodni človek ob vsem, kar je pridobil s krščanstvom, izgubil zmožnost videti simbol božanskega v naravi, v slehernem naravnem bitju, in se osredotočil le na liturgične podobe. Kriza pa se je začela, ko je izgubil krščansko vero, kar se je zgodilo v modernosti. Tedaj je namreč človek izgubil svojo *edino vez s simbolnim*, saj je bil že prej odrezan od splošnega horizonta doživljanja svetega, božanskega v svetu.

Seveda je ta zgodba zelo poenostavljena, vendar se mi zdi, da se v njej skriva resničen problem. V renesančnem poudarjanju pomena umetnosti in razvrednotenju narave, ki gre vštric z njim, se začneja nekaj, kar nas življenjsko določa v naši fascinaciji s tehniko. Otrokom je danes dosti zabavneje gledati računalnik kot naravne lepote. Seveda je v tem razmisleku – naj še enkrat poudarim – kar nekaj preskokov, vendar upam, da sem pojasnil, zakaj je ena izmed ključnih postaj na tej poti po mojem prav renesančno preišljevanje razmerja med umetnostjo in naravo. Igor, kaj misliš o tem?

IGOR ŠKAMPERLE: Izpostavil si več aspektov. Pridružujem se tvoji oceni glede zareze v pojmovanju duhovnosti, ki je prizadela globalno raven človeka. Vprašanje razmerja med umetnostjo in naravo oziroma njenega statusa, kar zadeva dožemanje lepote in resnice, pa je bolj kompleksno. Mislim, da renesanse ne moremo shematično označiti in je okriviti za izgubo stika z božanskim v naravi. Nikakor ni šlo za omejitve na nabor liturgičnih podob, ki naj bi ostale edini gradniki krščanskih znamenj.

Omenil si novoplatonizem, ki je spremljal velik del renesančnega duhovnega preporoda. Pri tem se lahko spomnimo, da je prav Plotin v *Eneadah* s svojim razmišljanjem o lepem (1, 6) v to problematiko vnesel izrazito subjektiven pogled in razvrednotil objektivni status lepote oziroma umetnine. To je bil radikalen rez glede na antično estetiko, ki je bila fizična in objektivna, rez, ki nam pomaga razumeti prehod v srednji vek. Za Plotina lepota ni simetrija, ni odvisna od barv, proporcev, od nikakršnih objektivnih mer, ampak zasije skozi

moj pogled. In ko zasije, gre za epifanijo, za srečanje lepote oziroma umetnine in duše, ki zmore sama motriti lepoto.

Plotin ni krščanski, ampak grški poznoantični mislec, ki nam omogoča razumevanje srednjeveškega pogleda: lepota, uzrta nekje onstran, vsekakor pa ne v fizični naravi, zasije v mojem pogledu kot neko srečanje. Neodvisno od narave. Tako je mogoče razumeti podobe, ki živijo v srednjeveškem krščanstvu na vzhodu in na zahodu. Že prve krščanske upodobitve na sarkofagih v pozni antiki pričajo o novi estetiki. Pogledi so uprti drugam, v skrivnost. Ne gre jim za naturalistično lepoto. Lepota ni odvisna od objektivnih mer in telesnosti. Priznati moramo, da je krščanstvo razvrednotilo naravo. To je razumljivo; izhaja iz pojma stvarjenja. Bog je nekaj drugega kot narava. Svet narave je v srednjem veku razvrednoten, ker ni bistven, ker je minljiv in tudi varljiv. V ikonografiji srečujemo živahne podobe hudiča s parklji, kopiti, dolgimi ušesi ... Ta narurni aspekt v krščanski optiki dobi poganske in negativne konotacije. Na njem je vedno nekaj sumljivega. Prav to pa se je v novem veku ohranilo ali celo poglobilo. Pred leti je kardinal Ratzinger, danes sveti oče, dal pobudo, naj se v liturgičnem koledarju ovrednoti tudi premena letnega časa in naravni ali kozmični pomen, ki ga imajo pomembni krščanski prazniki, kot sta božič in velika noč, ki sta povezana s soncem in z luno. Spodbudil nas je, naj ta pomen ohranimo. Toda krščanstvo je bilo do tega zmeraj rahlo sumničavo.

Renesansa je z obuditvijo starih naukov poskušala pri-tegniti naravne aspekte. Naravo je pozitivno ovrednotila in jo razumela kot manifestacijo božanskih moči oziroma kot znamenja Božjega stvarstva. Res pa je, da je bilo ločevanje v stoletju po Albertiju čedalje izrazitejše in da so mnogi ubrali pot naturalizma, ki je peljala v panteizem in spojitev božjega z naravo. Iz tega se je izvila novoveška znanost. Drugi tok je šel po sledih genialnega umetnika, ki ustvarja po navdihu in s tem presega naravo. V mislih imam obdobje manierizma in baroka, ta vzgib pa je spremljal tudi umetnost v 19. stoletju vse

do modernizma, ko je napočila velika sprememba in je umetnost opustila mimetično formo. Narava odtlej ne potrebuje več Boga, ampak je sama sebi zadostna. Tako jaz to vidim.

JANEZ KOMAN: Medtem se je zgodilo še nekaj. Tridentinski koncil je razvrednotil pomen dotlej stroge ikonografije. Prelom v tradiciji razumevanja podobe je sicer nastopil v obdobju tako imenovanega »drugega ikonoklazma«, ko je šlo za to, ali je podoba le znamenje, tj. nekaj vidnega, kar kaže na nevidno, ali pa naj vernik obožuje njo samo. V renesansi je potem človek dobil možnost, da podobo obravnava po svoji presoji, ne po kanonskih določilih. To pri Albertiju izhaja iz raziskav zaznave, s katerimi se je ukvarjal že Alhazen, namreč da prenos vidnih občutkov do zavesti poteka prek sklepanja oziroma *inference*, iz česar so pozneje nastale mnoge »teorije inference«, mnoga pojmovanja vidne percepcije kot interpretacije.

Alberti je vidno zaznavo zunanjega sveta omejil na zaznavo površine namesto na zaznavo figure, obrisov, posameznih točk ali barvnih sledov. Na tej podlagi je izdelal svojo teorijo. Površina kot element je po njegovem dosegljiva z intuicijo. Njegovi predhodniki, arabski optiki, niso izhajali iz ene same točke gledanja, ampak iz pogleda, ki prihaja iz mnogih očišč – iz pogleda, ki »pometa«, »tipa« po prostoru. Alberti pa se je omejil na eno samo očišče in iz njega zgradil individualni pogled. Tako je lahko razvil svoboden pristop, znotraj katerega se proces gledanja razume kot proces ustvarjanja. Nekje celo pravi, da moraš mir, harmonijo v katedrali zgraditi v sebi, tako kot si moral zgraditi katedralo samo. Gradi-tev objekta primerja z oblikovanjem pomena. To je aktiven, ne kontemplativen pristop.

IGOR ŠKAMPERLE: Ključna je vzpostavitev subjekta. Arabska kultura tega ni naredila. Šlo je za poskus racionalizacije prostora, ki naj bi bil dosegljiv enemu samemu pogledu. Arhitektura se je tega pozneje držala: cerkve so postale dvoranske. Zato so morda manj simpatične od gotskih. Ker je funkcionalno, so to podpirali tudi jezuiti. V sklenjeni dvo-

ranski ladji imamo prižnico, duhovnik govori ljudstvu, ki je združeno, ki duhovnika vidi in sliši.

Tridentinski koncil, ki ga je omenil gospod Koman, je potekal v kontekstu katoliške cerkvene preнове in reakcije proti protestantizmu, ki se je tedaj močno širil. Protestantizem je zavračal podobe in namesto oltarja v cerkvenem prostoru povzdignil prižnico. Protestantski duhovnik ni več pravi duhovnik, saj se je uveljavil nov pogled na evharistijo, pri kateri naj ne bi šlo več za pravo spremenjenje kruha in vina. Spremenil se je ves kontekst bogoslužja, ki ga je začela opravljati tudi pastorka.

Katoliški svet je takrat zmogel dovolj vitalnosti in je izpeljal svojo lastno pre novo. Pojavila se je bolj trda protireformacija z indeksom prepovedanih knjig, na likovnem in družbeno-umetniškem področju pa je obnova prinesla redefinicijo liturgije in moralne discipline ter predvsem spodbudila likovno umetnost, dekoriranje, intimnejše podobe Boga in kult Device Marije z vsemi pobožnostmi, ki jih poznamo. Na tridentinskem koncilu je šlo torej tudi za to konfrontacijo. Katoliška obnova se je pozneje izkazala za učinkovito tako pri nas kot – do neke mere – tudi v Franciji.

VID SNOJ: Imam vprašanje zate, Jožef. Najprej se bom navezal na tvojo analizo Botticellijeve slike *Rojstvo Venere* in se prek nje vrnil k Albertijevi *concininitas*, na katero se nanaša vodilno vprašanje nocojšnjega večera.

V svoji analizi si s tehničnimi pripomočki zelo nazorno pokazal, kako je Botticelli projiciral glasbene intervale na površino slike in jo razdelil v skladu z njimi, se pravi, kako je proporcioniral slikovni prostor in figure postavil v medsebojna razmerja glede nanj. Ob tem mi je na pamet prišla analiza Ernsta Gombricha iz njegove sicer zelo ekzoterične *Zgodbe umetnosti*. Tudi Gombrich razčlenjuje, čeprav manj natančno, sliko *Rojstvo Venere*, tudi on govori o proporcionalnosti, čeprav ne o tej, ki vlada med figurami na sliki, ampak o proporcionalnosti Venerine figure v njenem središču – in nazadnje ugotovi, da Venera ni proporcionalna, ampak

da ima, kot si že sam omenil, predolg, lahko bi rekli celo labodji vrat, da je njena leva roka nekoliko povešena, skratka, da njena figura ni povsem natančno proporcionalirana, pa vendar deluje izredno ljubko in zbuja vtis nenadkriljive lepote. Čeprav je torej Botticellijeva slika proporcionalno zasnovana, to ne velja prav za *utelešenje lepote* na njej, za boginjo ljubezni, ki se rojeva v svet. V središču te slike se lepota razide s proporcionalnostjo.

Zato je vprašanje, v kakšnem razmerju sta lepota in *concinnitas*. Je lepota isto kot *concinnitas* in *concinnitas* isto kot proporcionalnost, simetrija, skladnost telesnih (ali katerih drugih) delov?

Alberti trdi, da je lepota »ujemanje in skladnost sestavnih delov telesa«, *concinnitas* pa to, kar »uredi dele [...] in iz njih ustvari skladno celoto« (str. 165). Najprej bi rad pripomnil, da Botticellijeva umetnost dela Albertijevo trditev o lepoti vsaj delno vprašljivo. In če se prav spominjam, Igor, si med svojim referiranjem enkrat rekel, da je *concinnitas* lepota, kar se mi glede na pravkar povedano spet zdi vprašljivo, drugič pa si, po mojem ustrežnejše, dejal, da je dejavna moč, v skladu s katero umetnik – to si zelo paradokсно formuliral – najdeva in iznajdeva, eno in drugo. Alberti sam pravi, da je *concinnitas* najvišje načelo v naravi, ki ustvarjalno deluje že v njej sami, čeprav je morda treba dodati, da iz njega ne izhaja zmeraj popolna proporcionalnost. Alberti sam tudi omenja – mislim, da v razpravi o slikarstvu – slovito legendo o Zevksisu, ki je bil pozvan v Kroton, naj naslika lepo Heleno, vendar se ni mogel odločiti za en sam model, ampak je izbral pet največjih lepotic v mestu in iz njihove lepote sestavil idealno lepoto, lepoto ženske, zaradi katere je izbruhnila mitska »svetovna« vojna.

Naj legendo poskušam razložiti v Albertijevem duhu: v naravi obstaja proporcionalnost, ki nastaja v skladu s *concinnitas*, vendar naravna proporcionalnost ni popolna – in prav tu nastopi umetnost. Umetnost očitno ne posnema stvari takih, kot so, se pravi, kot so proporcionalirane v naravi, am-

pak deluje v skladu z načelom, ki je dejavno že v naravi – s *concininitas*. Toda ali to načelo, ki formativno deluje v naravi, smemo enačiti z naravo, kot se kaže našemu očesu? Po mojem ne. In kaj to pomeni? Da umetnost, recimo za Albertija, lahko bolje udejanji *concininitas* od narave? Da lahko naravo celo popravlja, dopolnjuje, dovršuje? Hkrati pa – in ne glede na Albertija –: kaj pomeni, da če umetnost dovršuje naravo, je ne nujno v smeri proporcionalnosti?

JOŽEF MUHOVIČ: Vprašanje je pritisnilo prst na nevralgično točko ne le Albertijeve, ampak vsake estetike, in upravičeno se bojim, da mu moj improvizirani odgovor po kompleksnosti ne bo dorasel. Preden pa se dotaknem težavne teme, bi rad v izogib nespোরazumom dodal še kratko ciljano opombo k svojemu uvodnemu razpravljanju. Ko sem pripravljaj prispevek za nocojšnji pogovor, sem se izrazito zavedal pasti hitrih, simuliranih analitičnih rezov v sliko. Takšne intervencije sicer narekuje časovna stiska, vendar jih človeški duh, ki se do njih ni prebijal z lastnim naprezanjem, ampak so mu bili na hitro servirani v provizorični embalaži, razumljivo dojema kot nekaj plakativnega, kot deficit poglobitve in zaresnosti. Moj namen ni bil niti razsvetlitev niti poglobitev vaše individualne recepcije Botticellijevih umetnin, ampak demonstracija tega, kako v traktatih verbalizirane ideje funkcionirajo, kako spregovorijo likovniku, kako »vstopijo v življenje« in ga preoblikujejo. Kako niso na ravni polemike, ki išče konfrontacijo in svoj prav, niti na ravni dialektike, ki teze sprejema, a jih podrejeno uvrščene osvaja z neke »višje« in zmagovalne ravni. Skratka, hotel sem kratko malo opozoriti na to, da si realnosti umetniških traktatov – za razliko od realnosti humanističnih razprav današnjega časa – ni smotrno predstavljati po modelu vélike diskusije, ki si s tezami in antitezami pomaga k resnici, ampak po modelu vélike konjunkcije, katere jedro sta konkretizacija splošnega in verifikacija inteligibilnega v realnem.

Zdaj pa k vprašanju. Torej: kako lahko nekaj, kar je v delih videti disproporcionirano, deluje ljubko in zbuja vtis

lepote? V kakšnem razmerju do lepote je *concininitas*? Se *concininitas* narave in *concininitas* umetnosti razlikujeta, in če se, v kakšnem medsebojnem odnosu sta? Lahko umetnost – glede na legendo o Zevksisu – naravo popravlja, dopolnjuje in dovršuje?

O lepem v zahodni kulturi navadno govorimo na dva različna načina. Pravimo, da je na ta ali oni dan lepo večerno nebo, da je lepa ta ali ona roža, slika, dejanje in tako naprej, torej posamične stvari. Vendar beseda »lépo« lahko označuje tudi to, kar je lepega na mnogih posamičnih stvareh, se pravi njihovo skupno značilnost. Lépo je torej enkrat oznaka za množico konkretnih posamičnih lepot, drugič pa oznaka za »skupni imenovalec« vseh lepih stvari. Posamično lépo je vedno nekaj konkretnega – *ta* roža, *ta* slika, *to* dejanje, ki je lepo. Lépo v drugem pomenu pa ni nekaj konkretnega, ampak – kot pravi Platon – *Lepota* sama. Lepota sama je vsem posamičnim lepim stvarim in pojavom skupna trajna identiteta, skupna bit. Če torej vprašamo, kaj je lépo, se najbližji odgovor glasi: nebo, roža, dejanje in tako naprej. Toda vse to je zgolj nekaj, kar je lépo, ni pa *lepota sama*. Zato ta odgovor neposredno prehaja v novo vprašanje: kaj je lepota (z malo in z veliko začetnico)? In prvi odgovor na to vprašanje je: to, kar je skupno množici posamičnih lepot, kar je njihov določujoči temeljni značaj, tisto eno v mnogoterem, invariantno v variabilnem. To pa spet pomeni nekaj, kar v konkretni obliki ne obstaja, saj konkretno obstajajo samo posamične lepe stvari oziroma pojavi. Na tej točki se med estetiki in umetniki razpre prepad. Estetik išče Lepoto, bit lepote, ki se dejansko pojavlja samo kot lastnost oziroma kvaliteta posamičnih lepih stvari. Išče Umetnost in bit umetnosti, ki se dejansko pokaže samo v posamičnih umetninah. Te sicer kažejo na Umetnost, tj. na občost, h kateri konvergirajo, nikoli pa niso ta občost sama. Z umetnikovega stališča to pomeni, da lahko ustvarja samo posamično lépo in posamično umetnino, ki pa sta tudi v najboljšem primeru zgolj heglovski odblesek tiste hipostazirane Lepote in Umetnosti,

ki jo je filozof našel – ali vsaj misli, da jo je – v abstraktni ideji njene biti. Umetnik je torej po logiki filozofije obsojen na to, da nikoli ne ustvari Lepote same in Umetnosti same, ampak ju lahko kvečjemu zasluti in to slutnjo znotraj človeških omejitev izrazi v svojem delu.

Vendar se na tem mestu ne nameravam spuščati v konsekvence opisanega razkoraka, saj bi me to oddaljilo od vprašanja. Se mi pa v tej zvezi ne zdi prav nič napačno sklepati, da Albertijeva *concinnitas* velik del svoje enigmatičnosti, misterioznosti in ne nazadnje šarma dolguje natančno temu, da je zamišljena in operacionalizirana kot vez oziroma most med Lepoto in lepim, med idejo in prezenco, med načelom in konkretizacijo. To je po eni strani razvidno iz njene tautološke opredelitve – lepota je ubrano ujemanje, *concinnitas* vseh delov neke celote, tako da celoti ni mogoče nič dodati in nič odvzeti, ne da bi jo docela razvrednotili –, po drugi strani pa iz racionalne in inspirativne utemeljitve operativnih sredstev za konkretizacijo te tautološkosti, kot so metrologija, muzikalna sorazmerja, tipologija stebrnih redov, kompozicija in tako naprej. Če gledam iz tega zornega kota, se mi zdi smiselno reči, da je za Albertija *concinnitas* sinonim, če že ne sinonim, pa vsaj eden izmed bistvenih momentov Lepote, le da se od estetiškega, tj. filozofskega pojma Lepote razlikuje po tem, da realnosti in prezence ne moremo nikoli povsem izriniti iz nje, ker imata eno nogo ves čas med vrati. Z drugimi besedami: Albertijevo *concinnitas* berem kot obliko, s katero naj se produktivno razveljavi ontološki puč filozofske ideje Lepote, ne da bi zatrli področje njene veljave. To pa ne zahteva nič več in nič manj kot *konstruktivno* obnovo ideje lepote v obliki verifikacije inteligibilnega v realnem. To, v čemer je bila estetiška tradicija velika – v nadčutnem povzemati bit čutnosti, s pomenom procesirati neopisljivost prezence, pojmovati, kar je po definiciji brez pojmovnega rastra –, mora racionalna praksa novoveške konstruktivnosti »razveljaviti« in »preobrniti« tako, da idejo lepote realistično zasidra v uresničljivem. In to se je Albertiju, če rečem naj-

manj, za potrebe njegovega časa nedvomno posrečilo.

Pa še nekaj o *concininitas* narave in *concininitas* umetnosti. Vzemimo za primer lipov list. Vsi lipovi listi imajo v osnovi, čeprav ne vemo od kod, neko generalizirano morfološko in proporcionalno matrico, po kateri jih kot »lipove« sploh prepoznamo. Toda če bi med listi istega lipovega drevesa iskali dva, ki bi bila popolnoma enaka, ju ne bi našli. V naravi se vse konkretnosti razvijejo tako, da imajo izhodišče v nekem določenem globinskostrukturnem standardu, ki bi ga lahko imenoval »naravna *concininitas*«, in veliko svobode pri prilagajanju tega standarda konkretnim okoliščinam. Zato na istem drevesu ne najdemo povsem enakih listov. Razlike med globinskostrukturnimi in površinskostrukturnimi vidiki, če uporabim novodobno dikcijo, so se slikarji v zvezi s stvarmi in pojavi v naravi od nekdaj globoko zavedali. O tem govori nauk Zevksisove zgodbe. In o tem več kot dvajset stoletij kasneje razmišlja tudi baročni kipar Antonio Canova, ko zapiše približno takole: »Iščete v naravi kak lep del telesa, pa ga ne morete najti? Slecite več oseb, pa ga boste našli. V naravi je vse, če le znate iskati.« Še pred njim je podobna opažanja notiral Albrecht Dürer, ki v uvodu k svojim štirim knjigam o proporcijah poudarja, da ne ve, kaj je lepota, ker je del mnogih stvari. S težavo, pravi, jo dosežemo v svojih delih, saj jo moramo, še posebno kar zadeva človeško figuro, nabrati od blizu in od daleč, od spredaj in od zadaj, od zgoraj in od spodaj, podobno kot lahko čebele naberejo med le iz mnogih cvetov. Ker je v naravi »naravna *concininitas*« prekrita s površinskostrukturnimi odstopanji in motnjami, je en vidik *concininitas* umetnosti v tem, da jo, če tako rečem, rekonstruira v izluščeni, prečiščeni in zgoščeni obliki, kar ima za človeka, kot vemo, katarzične učinke. Po mojem mnenju torej ne gre toliko za to, da bi umetnost naravo popravljala, dopolnjevala in dovrševala, ampak bolj za to, da ji čim bolj sledi na globinskostrukturno raven, čeprav je v tem sledenju izpostavljena vsem mogočim težavam in skušnjavam, od paralaks in zmot do stilizacij, idealizacij in ideološko moti-

viranih pretiravanj. Seveda pa je res, da umetnost ne sledi le oblikam naravne *concinntas*, ampak razvija tudi svoje lastne oblike skladenj in skladnosti, ki jih narava ni proizvedla, vendar jih je – kot nove snovi v organski kemiji – mogoče artikulirati na podlagi poznavanja njenih strukturalnih zakonitosti, kot so na primer muzikalna sorazmerja.

To iz svoje lastne izkušnje vemo vsi, ki smo kdaj študirali na kaki umetniški akademiji in smo se od začetnega, bolj ali manj direktnega sledenja naravni *concinntas* na podlagi modela ali motivne predloge počasi in s trudom prebijali do drugih, posrednejših in »samostojnejših« form umetnostne *concinntas*. Osebna razvojna linija, ki sem jo opisal, ni, grobo gledano, nič drugega kot kratka rekapitulacija poglavitnih oblikotvornih premikov v likovni umetnosti med zgodnjo renesanso in pozno moderno. Ker pa intenzivni uvodni takti pri teh premikih, se pravi inventivno in brez primere sistematično sledenje naravni *concinntas*, pripadajo renesančnim likovnim ustvarjalcem, se ne morem strinjati z Gorazdom, da renesančno poudarjanje pomena umetnosti in sofisticirani postopki njene artikulacije pomenijo nezanimanje za naravo, pretrganje pristnega odnosa z njo in celo njeno razvrednotenje. Res je sicer, da Alberti slike ne pojmuje pozitivistično kakor na primer, na začetku 20. stoletja, Maurice Denis, se pravi kot »površino, pokrito z barvami, razporejenimi v določenem redu«, ampak kot »okno« v predmetni svet, torej kot iluzijo. Slikar, pravi v traktatu *De pictura*, mora z linijami narisati, s sencami osenčiti in z barvami naslikati tridimenzionalne predmete in prostore tako, da se z določene točke centralnega žarka zdijo natančno taki kot ta telesa in prostori sami. Vendar se je pri tem treba zavedeti dejstva, da te iluzionistične zahteve brez natančnega študija narave ni mogoče realizirati. Če lahko, kar zadeva renesančno umetnost, razmeroma prepričljivo govorimo o simboličnem in alegoričnem odmiku od narave na ravni ikonografije in semantike, o takšnem odmiku na infrastrukturni oblikovni, tj. formalni ravni ni ne duha ne sluha.

Alberti ne priporoča nobenega modela lepote. To, kar priporoča – namreč da naj bodo biti stvari zgrajene tako, da ne boš mogel ničesar odvzeti in ničesar dodati, ne da bi celota razpadla ali izgubila smisel –, je tautologija istega tipa kot izjava pianista Vladimirja Horowitza, da je igranje klavirja najenostavnejša stvar na svetu: le s pravim prstom moraš ob pravem trenutku s pravo močjo pritisniti na pravo tipko, in stvar je opravljena. To, kar je pri Albertiju pomembno, pa je, da zmore navdušiti za tautologijo in ji, kot že rečeno, priskrbeti racionalno utemeljena operativna sredstva za realizacijo v stvarnosti, tudi če gre pri tem za tako igriva sredstva, kot so z likovnikovega stališča muzikalna sorazmerja.

IGOR ŠKAMPERLE: Samo drobna pripomba. Zdi se mi, da bi Plotin ravno v tem primeru rekel: »Ne, to ni to.« To je matematična glasba, ob pravem trenutku pritisniti na pravo tipko. Rekel bi, da to ni prava lepota, da lepota ni odvisna od proporca, ampak da gre za neko drugo raven. Vsaj tako sem ga jaz razumel.

GORAZD KOCIJANČIČ: Pri Plotinu je osrednjega pomena to, da je Lépo epifanija Enega. Takšna estetika predpostavlja drugačno podobo kozmosa, kot je ta, o kateri verjetno zdaj govorimo. Ampak ker praviš, da se ne strinjaš z mano, Jožef, bi ti rad repliciral, saj se mi zdi, da smo vsekakor prišli do enega izmed središčnih problemov.

Mislim, da nisi odgovoril na jedro Vidovega vprašanja, ki je – no, upam, da sem ga jaz razumel (*smeh*) – izpostavilo tale problem: če renesančni umetnik ne prepozna več lepote v naravi, ampak v idealnih strukturah, ki so hkrati tako iznajdene kot najdene, saj je njihova najdenost na neki način že v iznajdenosti, se s tem odpira nov duhovni prostor. Prvič, razvrednotenje narave je tu radikalno – vsaj sam vidim jasen lok, ki od tod pelje do Heglove estetike: »Pustimo naravo, narava je grda, tu sploh ni ničesar videti, vsako umetniško delo je kot izraz duha bistveno več vredno kot vsa narava.« In drugič, če rečeš, da so idealne strukture, ki jih odkrivamo za naravo (ki sama vedno zaostaja za našim uvidom in njegovim

predmetom), res lepe: kaj so te strukture? Gre za *matematične* idealitete. In te so osnova *tehnološke produkcije*. Na sociološki ravni je to zanimivo zato, ker je ravno celotna kibernetična sfera, ravno računalnik, mašina za naše sodobnike postala popoln *fascinosum*: to, kar je lepo, kar me res zanima, je postalo tisto, kar ves dan gledam na ekranu. To ni nekaj, kar bi bilo dano, ampak nekaj, kar je bilo iznajdeno – in vendar je v tej iznajdenosti tako lepo, da to lahko gledam ves dan. Postajam Narcis, ki se ogleduje v zrcalu ekrana in uživa v tem.

JOŽEF MUHOVIČ: To izziva dvojni razmislek. Menim, da bom moral, kolikor lahko v tem trenutku presodim, vsaj v njegovem drugem delu korigirati svoje nestrinjanje s tabo. Seveda pa ga bom moral prej po svoje razviti.

Teza, da renesančni umetnik ne prepozna več lepote v naravi, ampak v »idealnih strukturah«, ki jim je na sledi in so hkrati tako najdene kot iznajdene, se mi kaže kot pogled v vzratnem ogledalu, kot nekaj aposteriornega, nekaj, kar je posledica današnjega vpogleda v renesančno umetnostno *téchne* in analitiko. Navsezadnje slike renesančnih slikarjev preverljivo niso polne okleščenih in abstrahiranih »idealnih struktur«, ampak na njih pod kompleksno literarno-religiozno-filozofsko-politično simboliko, ki je bila železni duhovnozgodovinski repertoar tedanjega časa, predvsem mrgolijo podobe iz žive in nežive narave. Če bi sodil po njih, so bili renesančni ustvarjalci tako rekoč naturalisti, zaljubljeni v naravo in njene zakonitosti. Idealne strukture, o katerih je bil govor in ki sem jih v nocojšnjem pogovoru tudi sam pomagal naplavljeni na obalo, renesančnim ustvarjalcem po mojem poznavanju stvari nikoli niso bile cilj, ampak le orientir in sredstvo za likovno približevanje naravi, za artikulacijo likovno prepričljivega videza stvari in pojavov. Ne nazadnje so bile vse najprej najdene v naravni *concinnitas* in so zato njen največji in najbolj verificirani gnostični približek. Takšne idealne strukture tudi nimajo vedno matematizirane, izračunljive oblike, tako kot na primer pri muzikalnih sorazmerjih, v katerih nas, ljudi zapletene ere, s svojo

enostavnostjo naravnost živcirajo. Že pri zlatem rezu, ki je iracionalno število, je ta oblika robno matematična. Še manj matematiziranosti je pri linearni perspektivi, ki v praksi vselej terja optične korekcije, pri zračni perspektivi in modelaciji pa »celoštevilske izračunljivosti« sploh ni.

Idealne strukture, s katerimi so razpolagali renesančni likovniki, je sicer mogoče – mislim pa, da ne tudi korektno – pojmovati kot idole, ki peljejo stran od narave in »naravne lepote«. To kratko malo ni korektno zato, ker so vse po vrsti prav posplošena in likovno verificirana spoznanja o stanju stvari v prostoru narave, spoznanja, ki so tudi namenjena kreativnemu soočenju s prav takšnimi stanji. V njih kot likovnik ne vidim nobene nevarnosti za malikovanje (saj orodij v normalnih okoliščinah ne malikujemo), pa tudi nobene nevarnosti za razvrednotenje narave (saj izvirajo iz narave in so namenjene kreativnemu soočenju z njo). Kvečjemu narobe. Samo odmik od neposrednosti teh formalnih – poudarjam formalnih – struktur k tako imenovanemu »pomenu«, k osamosvojenim ideologijam, ki o sebi mislijo, da vedo več, nas lahko popelje k loku, o katerem govoriš ti, Gorazd, tj. k loku, ki nas od narave pelje k samozadostni, »emancipirani«, »družbeno konstruirani« umetnosti in duhovnosti ter nas naravi, kot dandanes lahko opazujemo sami pri sebi, nazadnje tako zelo odtuji, da ne opazimo več razlike med naravo na računalniškem ekranu in naravo za okenskim steklom, med simulacijo in stvarnostjo, med lastnim narcizmom in »Gospodovimi čudovitimi deli«. S tem nadvse relevantnim opažanjem, ki mu po mojem še ne namenjam dovolj pozornosti, se več kot strinjam. Vendar s pripombo, da to ni stvar Albertija in renesanse, ampak stvar našega časa, ki od kulture prezence vse bolj tišči v kulturo pomena, ki jo podpira sodobna tehnološko-kibernetična sfera.

Ko sem prej trdil, da kot likovnik v renesančnem miljeju ne vidim nevarnosti za malikovanje idealnih struktur, s tem nisem hotel reči, da takšno malikovanje načelno ni mogoče. Je pa vsekakor podobno malikovanju skeleta namesto osebe.

To je tako, kot če ne bi videl človeka, s katerim govorim, ampak bi rentgensko gledal skozenj in bi rentgensko sliko zamenjal za realnost. Verjetno je kultura, ki jo živimo v današnjem času, v enormni potrebi po emancipaciji človeka dejansko naredila takšno okrajšavo in takšen preskok. Na neki način je tehnologizirala in družbeno skonstruirala tisto, kar bi morala humanizirati. Prav zanimivo v današnjem času pa je tudi to, da se vsaj v nekaterih segmentih postmoderne kulture čuti – kako bi rekel – gesta »koraka nazaj«. Ne samo dogodek, ne samo imidž, ne samo ideja, ne samo emancipirani pomen, ne samo dnevni penzum sive raznolikosti, ampak – obrat. Obrat od »kulture pomena« h »kulturi prezenca«, o katerem lucidno govori Hans Ulrich Gumbrecht v knjigi *Diesseits der Hermeneutik*.

Skratka, danes v kulturi ne postaja dragoceno samo to, da je stvar prezentirana, promovirana in interpretirana, ampak tudi, da je doživeta, in sicer ne več na medijsko derealiziran način, ampak *in situ* in na lastni koži. Gre za občutja, za katera smo zaradi učinkovite medijske derealizacije realnosti že skoraj mislili, da smo jih brez škode pozabili. Paradokсно se tako vrača želja po absolutno izgubljenem, po neposrednosti, intimi in konvivalnosti. Če gledamo srednjeveške katedrale, predvsem pa če vanje stopimo kot telesna bitja, nam pravzaprav v sebi ni treba ničesar konstruirati in interpretirati, da bi jih lahko doživeli. Nobena umiritev, nobeno namerno osredotočanje na transcendentno in sakralno ni potrebno, ampak to zaradi načina arhitekturne graditve kratko malo »začutimo v kosteh«. Še danes. In to, se mi zdi, postaja spet pomembno. Ta želja in potreba pa bosta za sabo nujno potegnili spremembe v graditvi, artikulaciji in recepciji umetnin.

VID SNOJ: Zdaj smo že dve uri globoko v pogovoru. Dva gospoda sta se še prijavila za besedo, Pavle Rak in, še enkrat, Janez Koman.

PAVLE RAK: Pred leti sem si v Parizu ogledal razstavo z naslovom »Aux origines de l'abstraction«, na kateri so bili

predstavljeni vsaj trije izvori abstrakcije. Eden izmed njih je bil tudi »matematični«, o katerem je bil nocoj govor. Takšne so Mondrianove ali Malevičeve slike. Pri tem je zanimivo, da so si abstraktni slikarji tega tipa prizadevali matematično grajeno kompozicijo svojih slik povezati z metafizično idejo in da v njihovih teoretičnih razmišljanjih včasih celo najdemo besede, kot je »teologija«. Toda če njihove slike primerjamo s tem, kar smo videli pri Botticelliju, vidimo, da pri njem vsaka figura funkcionira tudi kot detajl zase. Jasno je, da takšen detajl, recimo pri Mondrianu, ne funkcionira več. Od njega ne ostane nič. Je samo še nekaj določenega s kompozicijo, z matematičnim razmerjem do drugih detajlov. Moje vprašanje pa je, ali je imel Botticelli pri vsaki figuri pred očmi razmerje, ki bi se ga dalo »matematično« prikazati.

JOŽEF MUHOVIČ: V tvoji intervenciji, Pavle, je zajetih več vprašanj in relevantnih tém. Prva je téma razmerja med umetnostjo in »matematizacijo«, ki nam v nocojšnjem pogovoru sploh kar naprej neprijetno škriplje pod nogami, ker danes – očitno – nismo več zmožni občutiti in razumeti ne slasti geometrijsko-algebraičnega obvladovanja stohastičnih dogajanj ne slasti nedvoumne določenosti form ter se nam zato oboje zdi nezanimivo in profano. To nam – razumljivo – preprečuje vstop v umetnostni milje, v katerem je oboje vrednota: na primer vstop v estetsko vsebino renesančne umetnosti, v serialno glasbo sodobnosti, v moderno geometrijsko abstrakcijo, v Corbusierovo funkcionalistično arhitekturo in podobno. Zanimivo pri tem je, da nas »matematizacija« v umetnosti, dokler ostaja »skrivna geometrija slikarjev« (kot se glasi podnaslov že omenjene Bouleaujeve knjige), prav nič ne moti, neznosno pa nas začne žuliti, kadar nam jo servirajo na krožniku in se je, ker je nismo samostojno odkrivali, ne moremo zares veseliti in je občudovati.

Druga zanimiva téma, ki jo izpostavljaš, Pavle, je razmerje med sodobno abstrakcijo mondrianovskega in malevičevskega tipa in religiozno-metafizično infrastrukturo, s katero so takšni avtorji utemeljevali svoja naziranja in arti-

kulacije. Ta téma potrebuje kratek predtakt, kar zadeva razmerje med tako imenovano »abstraktno« in tako imenovano »nepredmetno« umetnostjo. O abstrakciji govorimo takrat, ko umetnik izhaja iz neke določene motivne predloge in na njej postopno abstrahira, se pravi likovno opušča tisto, kar je nepomembno ali manj pomembno. Umetnikovo početje pri tem spominja na lupljenje čebule, njegov rezultat pa se približuje strukturnemu modelu motivne predloge. Nasprotno nepredmetni umetnik ne začenja pri nobeni motivni predlogi, pri nobenem že danem videzu, ampak z likovnimi izraznimi sredstvi sam konstruira še nevidene videze. To pogosto – na primer Mondrian in njegovi kolegi iz gibanja De Stijl – počne v veri, da mu bo po tej poti uspelo priti do »večne«, »absolutne resničnosti« in lepote, ki se razprostira za nestalnim in varljivim videzom stvari in pojavov. Pri tem ni nič čudnega, da je ta samozavestni in vratolomni izteg v »čisto«, »večno« in »absolutno«, ki si z odpovedjo privajenim parametrom videza predmetov in pojavov tako rekoč spodmika tla izpod nog, praviloma armiran s tako ali drugačno metafizično infrastrukturo, ki daje duhovno oporo in »objektivni« smisel sicer subjektivno de-konstruiranim »idealnim strukturam«, pa naj bo ta infrastruktura, tako kot v Mondrianovem primeru, zgolj teozofska, tj. mešanica mistike, poljubne teologije in poljudne filozofije.

Idealne strukture, za katere gre v nepredmetni umetnosti, niso, tako kot tiste v renesansi, razvite z raziskovanjem narave videza eksistirajočih predmetov in pojavov, ampak narave likovnih izraznih sredstev in njihovih oblikotvornih možnosti. So torej strukture, ki so vezane na naravo zgolj v najbolj temeljnem pomenu besede, na njeno golo fizičnost. Posledici tega sta dve. Prva je, da so »idealne strukture« nepredmetnosti bolj kot naravni *concinnitas* ustvarjenega podvržene emancipirani *concinnitas* umetniške ustvarjalnosti in njenim avtonomističnim skušnjavam. Druga, s to povezana posledica pa je, da so ravno zato precej bolj izpostavljene nevarnostim malikovanja, ideološkega kostenenja in narcis-

stičnim učinkom »družbenega konstruiranja«.

In za konec še nekaj o proporcionalnosti celote in figur pri Botticelliju. O organizacijski matrici celote sem nekaj povedal in pokazal na začetku, o disproporcionalnosti Venerine figure pa je spregovoril Vid, ki se je v svoji intervenciji skliceval na proporcijsko vrednotenje Ernsta Gombricha. Eno izmed prvih opravil, ko začnemo risati človeško figuro, je, da določimo razmerja med njenimi deli in med deli in celoto, na primer razmerje med telesno višino in širino, med višino glave in dolžino telesa in podobno. To lahko storimo z merjenjem oziroma viziranjem ali pa s šolanim občutkom, intuitivno ali pa z dosledno matematično sistematiko, v kanonu. Tako vemo na primer za kanon kiparja Polikleta iz 6. stoletja pred Kr., po katerem gre v višino telesa sedem višin glave, za kanon njegovega sto let mlajšega naslednika Lizipa, po katerem gre v višino telesa osem višin glave, za Leonardov proporcijski diagram človeškega telesa po Vitruvijem in – iz bližnje preteklosti – za Le Corbusierov »modulor«. Ne vem, ali so se ohranile tudi kake Botticellijske proporcijske študije, ker se je zaradi znanih dogodkov v zvezi s Savonarolo ohranilo le malo njegovih risb. Si pa težko predstavljam, da bi jih v zvezi s takrat znova odkritim in mnogo študiranim kontrapostom ne napravil. Vendar bi se z analizo to dalo ugotoviti tudi brez vznemirjanja Botticellija.

JANEZ KOMAN: Rad bi komentiral izraz *concinnitas* kot teoretični pojem. Po eni strani zajema posamezne člene v postopku zaznave, kot jo opisuje Alberti, po drugi strani pa ima etično dimenzijo. Alberti med drugim pravi, da če je arhitektura dobra, lahko vpliva na izboljšanje družbe. *Concinnitas* je torej treba razumeti kot razmerje, presek med gledalcem in rečjo (reč v zaznavnem procesu ni zanikana), med družbo in naravo. Je relacijski pojem in je ne moremo obravnavati same za sebe. Alberti je zgradil svoj traktat na povezanih, logičnih, vzročnih pojmi in tako je zasnovana tudi *concinnitas*. Njena etična dimenzija je v tem, da opazovalca neločljivo povezuje z okolico.

GORAZD KOCIJANČIČ: Je *concinnitas* res tako neprevedljiva? Sam bi kot njen prevedek predlagal besedo »ubranost«. *Concinnitas* je v latinščini predvsem skladnost glasov, harmonija. Seveda ima v prenesenem pomenu tudi etične in druge sopomene, vendar jih ima tudi »ubranost« v slovenščini.

IGOR ŠKAMPERLE: Rad bi samo še nekaj dodal, čeprav vem, da smo utrujeni. Pri Albertiju imamo dve poti: prva je intuitivna, literarna, iskanje prikladnosti, druga pa matematična oziroma računska, tista, ki jo je predstavil kolega Muhovič. Druga pot je peljala v znanost. Sholastična znanost ni zmogla reza. Obrtni umetniki, kot sta bila Brunelleschi in Alberti, pa geometrija, ki je peljala k Descartesu, so vzpostavili pogoje za znanstveni obrat. Prva pot, ki je šla v renesansi vstric z drugo potjo in je povezana s pojmi, kot so prikladnost, intuicija, homeopatsko doživetje in imaginacija, je potem, ko je prišlo do znanstvene revolucije, prešla v literaturo.

Zanimivo se mi zdi, da Alberti, ko skuša racionalizirati prostor, govori o tehniki, o tem, kako ujeti pogled, natančneje, kako ujeti željo v pogledu. Zato pravi, da oko misli. Ne samo da misli, ampak čuti. Temu smo danes priča pri otrocih, ki strmijo v video zaslon. Ujeti željo v pogledu! Velika umetnost. Za Albertija je to bila pridobitev in v tem so v renesansi naredili korak naprej od Arabcev. Danes pa je vizualizacija s tehnološko formo podivjala.

Za sklep bom povedal staro zgodbo o dveh antičnih mojstrih slikanja, zgodbo o Zevksisu in Paraziju, ki so jo imeli radi tudi renesančniki. Zevksis in Parazij sta šla tekmovat, kdo bolje slika. Zevksis je odlično naslikal trto in grozdje; prišli so ptiči in ga začeli kljuvat, misleč, da je pravo. Parazij je kolega pohvalil in se tudi sam lotil slikanja. Na kamnito steno je naslikal zaveso. Poklical je prijatelja, in ko je Zevksis prišel, je dejal: »No, odgrni, da vidim, kaj si naredil!« (*Smeh.*)

VID SNOJ: Vse se mora enkrat končati, na žalost tudi današnji večer. Ampak vino na mizi je pravo (*smeh*).







Izhodiščno vprašanje za razpravljanje ob knjigi
Petra Jevremovića
Psihoanaliza • Hermenevtika • Cerkevni očetje
Izbrani eseji:

»Je psihoanalizo mogoče razumeti kot skrb za dušo
in kot pripravo na smrt?«

Uvajalca večera
MAG. BORUT ŠKODLAR IN DR. MLADEN DOLAR

29. maj 2008



Petar Jevremović

PSIHOANALIZA
HERMENEVTIKA
CERKVENI OČETJE

IZBRANI ESEJI

PREVEDEL PAVLE RAK



17

Petar Jevremović
Psihoanaliza • Hermenevtika • Cerkveni očetje
Izbrani eseji
Prevedel Pavle Rak
Ljubljana: KUD Logos, 2006

IZBRANI ODLOMEK

Simptomatično je Freudovo načelno povezovanje *strahu pred smrtjo s strahom pred kastracijo*. Najznačilnejše je mogoče prav tisto mesto v znameniti razpravi iz leta 1926 z naslovom *Inhibicije, simptomi in tesnoba*,⁶ kjer se, po fenomenološko korektno izpeljanem uvodu, narativni tok pripovedi vrne k freudovskemu, namreč *analitičnemu* redu diskurza. *Fenomenološko* (v smislu doživljanja) je živemu človeku izkušnja smrti povsem nedostopna; realno si je nikdar ne more predstavljati. Dokler je živ, svojo smrt (tako kot Tolstojev Ivan Ilič) vedno doživlja skozi prizmo izkušnje tuje smrti, to pa, samo po sebi, ni in ne more biti izkušnja *smrti*, ampak le izkušnja izgube. Treba je poudariti, da izguba, o kateri govorimo, primarno ne pripada območju objektnega. Nasprotno, gre za nekaj, kar bi najbolje opredelili kot bistveno *narcistično izgubo*. Freud trdi, da sta izkušnji kastracije najbližji izkušnji *ločevanja faeces od telesa in izguba prisotnosti materine dojke*. Otrok v tem primeru, kakor je zapisano v pomembni – a naknadno dodani – opombi k znani predstavitvi primera malega Hansa, izgublja pomemben del lastne, *narcistično globoko investirane infantilne predstave o samem sebi*.⁷ Kastracija pomeni izgubo dela telesa, pri čemer je smisel te izgube najbolj viden v odnosu do *imperativa doseganja narcističnega užitka v sebi samem*.

Če je bila, kot smo že videli, Platonova filozofija opredeljena z *meléte thanátou*, kar je nekaj podobnega *samozavedni pripravi mislečega človeka na izkušnjo smrti*, potem je Freudova psihoanaliza v svojem bistvu prav tako opredeljiva z značilno *meléte*. Vseeno pa obstaja razlika. Če je Platon s pomočjo svojske spekulativne refleksije poskušal poiskati ontološko prepričljivo oporo ob problemu smrti, je Freudova analitična refleksija v veliki meri posvečena posebni, tera-

pevtsko samozavedajoči se *pripravi* (torej smo končno prišli tudi do Freudove *meléte*) samozavedajočega se subjekta na soočenje z izkušnjo lastne kastriranosti.

Dinamično težišče človeka kot *ontološko kastriranega bitja* (kar je pravzaprav le drugačno poimenovanje znane Freudove teze o nelagodnosti v kulturi) je opredeljeno s pomočjo razumevanja njegovega odnosa do *užitka*; natančneje, do zanj dejansko *neuresničljivega užitka*. Izhodiščni smisel vsake *órexis*, to je *libida*, je lahko le *tenzija*, ki jo v njenem bistvu najpogosteje opredeljuje njena usmerjenost k doseganju *infantilnega seksualnega cilja*, čeprav le fantazmatskemu doseganju. Bistveni argument pa šele prihaja. Zastavimo si vprašanje, kaj je to *infantilni seksualni cilj*. Z drugimi besedami: kaj opredeljuje smisel dinamike libida? Opozarjam, da je bil Freudov odgovor popolnoma jasen: *infantilni seksualni cilj* je fantazmatska izkušnja, vezana na *stanje* želje po *ponavljanju*.⁸ Konkretna erogena cona se tukaj neizogibno vključuje v negotovo igro naraščajočih napetosti in prividov, s tem da je pogosto prav privid edina možna pot razbremenitve teh napetosti. Najpomembneje je, da ugotovimo, da je tu najbolj neposredno mogoča *ciljnost nagonskega stremljenja* poimenovana z besedo *der Zustand*. Infantilni *Sexualziel* ne določa neka *das Ding* (se pravi neka stvar, nekaj objektivnega); kot vidimo, je poudarek na *der Zustand*, kar pomeni na *stanju* in ne na *objektu*. Dinamična povezava med že omenjenima kategorijama *želje* in *stanja* je *ponavljanje*; *Sexualziel* je *stanje* želje po ponovni vzpostavitvi stanja zadovoljitve te iste želje.

Freud je vse življenje verjel, da je nagonsko nekaj po naravi *konservativnega*. Prav nagon, torej *Trieb*, je razumljen kot »sla, lastna živi organski snovi, ki sili k ponovni vzpostavitvi nekega prejšnjega stanja«. ⁹ Naslednji poizkus uvajanja v marsičem kontroverzne predpostavke o obstoju *nagona smrti* ostaja, vsaj v osnovnih potezah, zvest že omenjeni *konservativni* poziciji. Čeprav je Freud s tem stopil ven iz okvira veljave principa ugodja, še naprej ostaja zvest svoji

osnovni homeostatični (torej konservativistični) opredelitvi. Le kontekst je do neke mere spremenjen. S seksualnosti je težišče prestavljeno v *okvire* znatno širše zasnovanega pojmovanja narave nagonskega. V središču pozornosti ni več le *órexis* (ali *libido*), ampak predvsem ontološko bolj temeljni *phýsis*. Nagon smrti je vsekakor nagon (*Todestrieb* je *Trieb*), a njegova intencionalnost se bistveno razlikuje od intencionalnosti nagonov, ki ostajajo v okvirih vladavine principa ugodja. Ciljnost nagona, četudi je ta razumljen kot *nagon smrti*, ne bo več enoznačno določena z imperativom doseganja užitka, ki je na pogled po sebi razumljiv. Pontalis ima na nek način prav; ni namreč povsem jasno, če je – kadar gre za Freudov *Todestrieb* – poudarek na *želji po smrti* ali pa je težišče na *smrti same želje*.¹⁰ Resnični problem je v tem, da je samo besedilo *Onstran načela ugodja* koncipirano tako, da lahko istočasno nudi gradivo, s katerim lahko vzporedno (relativno) dosledno podkrepimo obe omenjeni stališči: tako tisto, ki poudarja *človeški naravi imanentno destruktivnost*, kot tudi drugo, ki potiska v ospredje *princip nirvane*. V obeh primerih pa je gotovo vsaj to: dotedanja teorija *libida*, ki je bila zasnovana na absolutni dominaciji principa zadovoljstva, je morala doživeti bistveno razširitev. To, da v kontekstu predhodne teorije nagonov pojava *prisile ponavljanja*, ki ga je Freud opazil v sklopu sindromov *travmatskih nevroz*, ni mogoče pojasniti, predvsem pa do bolečine doživeta izkušnja prihajajoče smrti je očeta psihoanalize prisilila k temu drznemu koraku v območje negotovosti, na področje svobodne spekulacije. Nikakor ne smemo pozabiti na dejstvo, da je bil za Freuda pojem nagona smrti prvotno nekaj spekulativnega. Ne glede na vse mogoče klinične ali avtobiografske asociacije; v temelju artikulacije pojma *nagona smrti* se nahaja čista spekulativnost mislečega uma.

Druga teorija nagona prinaša vsaj eno pomembno novost; na človeka ne gleda kot na ontosko *kastrirano*, temveč kot na ontološko *usmrčeno bitje*. Izkušnja smrti (tako tuje kot tudi svoje lastne) se pokaže za mnogo globljo od izku-

šnje užitka, ki je po naravi stvari vedno povezan z uresničitvijo neke želje. *Órexis* tako, vsaj formalno, postane *eros*. Natančneje, *órexis* dobi novo, *zdaj mitično* ime. Seveda je pri tem takoj potrebno poudariti, da *mit*, o katerem nam je govoril Freud, glede na svoje glavne karakteristike ni in nikakor ne more biti do konca razumljen kot *platoničen*. Eros pri Platonu predvsem ni zoperstavljen smrti, njegovo nasprotje predstavljata *neuresničenost* in *nesvoboda*. Medtem ko je Freudov Eros podrejen nujnosti (o tem nam priča že njegovo mesto v splošni teoriji nagonov), ji Platonov ni podrejen.¹¹ Freud Eros, tako kot smrt, postavi v širši kontekst naravnega, medtem ko Platon tega v glavnem ne dela. Tudi zanj je smrtnost naravna kategorija (človekova narava je smrtna in s tem tudi ontološko nesvobodna, v tem se Platon ujema s Freudom); vendar človeško *dušo* Božanstvo kliče k doseganju nesmrtnosti in svobode. Narava je torej nekaj, kar zasušnjuje in preprečuje (v tem se Platon vsaj na poseben način ujema s Freudom). Človeška *psyché* je kljub temu ontološko poklicana k *filozofičnosti* in to spet predpostavlja *svobodo* in *nesmrtnost*. Z drugimi besedami, samo njegova *psyché* je potencialno sposobna za *meléte thanátou* (to je za tisto globoko filozofično pripravo lastnega bitja na izkušnjo smrti). Le človek je lahko filozof. Bogovom kaj takega ni potrebno, preostalemu živemu svetu pa to ni dano. Freud bi seveda dodal: le človek je lahko psihoanalitik oziroma tisti, ki je lahko psihoanaliziran. Psihoanaliza je povsem človeška stvar. Bogovi se s psihoanalizo ne ukvarjajo (in tudi za ljudi ni priporočljivo, da mešajo teologijo s psihoanalizo), medtem ko se preostanek živega sveta nahaja zunaj okvira smiselnosti uporabe psihoanalitičnih prijemov.

Za Platona (in kmalu bomo videli, da ne le zanj) je smrt izziv. S svojo *neizprosnostjo* dobesedno izziva *končno bitje k težnji* (k vzpenjanju) *po neskončnosti in po neskončnem*. Smrt je ontološki horizont vsake samozavedajoče se končnosti. Če je Heidegger v čem nesporno imel prav, je bila to njegova znana fenomenološka opredelitev človeka (natanč-

neje njegovega *das Dasein*) kot *biti* za smrt.¹² Smrt tukaj ni razumljena kot navaden abstraktni *fatum*, temveč je (kot *phainómenon*) vedno izziv – izziv, usmerjen k nekemu povsem konkretnemu človeku. Smrt ni, kakor je to mislil Freud, stvar nagonskega; najpomembnejše vprašanje ni vprašanje zadovoljenosti (oziroma nezadovoljenosti) želje. Prav tako ne more biti najpomembnejše vprašanje vprašanje možnosti – oziroma nemožnosti – neskončnega preprosto biološkega obstoja. Bistvo se nahaja v vprašanju *smiselnosti*, oziroma *nesmiselnosti*, nekogaršnje – vedno konkretne – eksistence. Za Freuda smrt ni izziv; zanj je *nujnost*, slepa posledica nagonске ureditve. Od avtentično samozavedajočega se človeka se sploh ne pričakuje, da bi sprejel nek izziv. Izziva pravzaprav sploh ni, vse je nujnost; ista *anánke*, ki jo je že Platon svojčas imel za preseženo.¹³ Medtem ko je Freudov *Eros* gotovo podrejen nujnosti (ker je, četudi neprostopoljno, pahnjnjen v zanj usodno igro prisile ponavljanja), se Platonov *Eros* upira vsaki nujnosti. Freudov *Eros* je stvar narave (Platon bi dejal *phýsis*) in kot tak ni *ekstatičen*, ampak le *homeostatičen*. Platonov *Eros* je stvar svobode (Freud bi rekel *resnice*), ne priznava nikakršne nujnosti ali prisile zaprtosti vase. *Eros* je, z Jannarasovimi besedami, nekaj po sebi bistveno *avtoerotičnega*; *Eros* je *ekstatičen*. *Erastés* (= zaljubljenec, ljubimec) ali *ho erôn* (= tisti, ki ljubi) nujno predpostavljata *erómenosa* (= tistega, ki je ljubljen).¹⁴ Drug brez drugega ne moreta obstajati. Za podobo (*eidos*) Erotov je značilna posebna mehkoča, gibčnost (*hygrón*), zaradi katere se lahko priljubi vsaki duši.¹⁵ Avtoerotično je smrtno, nas prepričuje Jannaras (ker ostaja v sebi usodno zaprto), ekstatično pa teži k nesmrtnemu (ker prav erotično nadaljuje s preseganjem svoje onemogočene naravnosti).¹⁶

Zanemarimo lahko nesporno dejstvo, da se Jannaras giblje v okvirih relativno liberalizirane predstave krščanskega izročila. Nesporno je tudi dejstvo, da je prav Platon prvi nedvoumno jasno postavil v ospredje ontološko utemeljujočo opozicijo *avtoerotičnega* in *ekstatičnega*, ker je zanj, kar lah-

ko vidimo v *Teagu*, filozofija (ki je še naprej brez dvoma bila razumljena kot *meléte thanátou*) – ukvarjanje z *erotičnim* (*tà erotiká*).¹⁷ Prav v tem primeru je kasnejša krščanska tradicija Platonov največji dolžnik.

Ekstatičnost predpostavlja tveganje; tveganje v odnosu do življenja in tveganje v odnosu do smrti. Sprejeti izziv pomeni tvegati. In še več, tvegati pomeni (simbolično in realno) samega sebe postaviti pod vprašaj, samemu sebi predstaviti lastno eksistenco v vsej njeni imanentni problematičnosti. Celotičnosti. Očitno je, da ne gre več le za zadovoljevanje oziroma za nezadovoljevanje želje: želja ostaja v drugem planu, na površino pa priplava nekaj povsem drugega in drugačnega. Kohut ima prav: če psihoanaliza zares želi razumeti problem ekstatičnosti in problem smrti, mora neizogibno prenehati biti razumljena izključno kot praktični derivat neke splošne teorije nagonov. Dinamiko izpolnitve želje (*wish-fulfilment*) je potrebno izpopolniti z dinamiko izpolnitve – to je uresničevanja – samega sebe (*self-fulfilment*).¹⁸ Abstraktno biološko razumljena homeostatika v območju dinamične psihologije ne pomeni takorekoč nič brez personalistično razumljene teologije. Dinamika nagonskega je nerazložljiva brez dialektike narcističnega. In spet je imel Kohut prav: s psihoanalitičnega stališča *krivda* ne more biti edina človekova eksistencialija – brez upoštevanja elementa *tragičnega* bo zgodba vedno nepopolna. Nagonski človek, torej človek krivde, vedno teži k *zadovoljitvi svojih strasti* (zaradi česar često trpi posledice); tragični človek, to je človek, ki odgovorno sprejema izziv biti, hrepeni po izpolnitvi samega sebe. Zanj je to veliko več od preproste *zadovoljitve, to je radost*.¹⁹ [Str. 14–21]

- 6 S. Freud: *Inhibitions, Symptoms and Anxiety*, The Pelican Freud Library, vol. 10, 1983, str. 285–286.
- 7 S. Freud: *Case Histories*, The Pelican Freud Library, vol. 11, str. 172, op. 2.
- 8 S. Freud: *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie und verwandte Schriften*, Frankfurt am Main 1961, str. 58.
- 9 S. Freud: *Beyond the Pleasure Principle*, The Pelican Freud Library, vol. 11, 1984, str. 308–309.
- 10 J. B. Pontalis: *Frontiers in Psychoanalysis*, The Hogarth Press/The Institute of Psycho-Analysis, 1981, str. 190.
- 11 Simpozij 195 C 1–9.
- 12 Prim. M. Heidegger: *Sein und Zeit*, Frankfurt am Main 1997 (GA 2), str. 314–354.
- 13 Simpozij 195 C 1–9.
- 14 Simpozij 184 A 1–2.
- 15 Simpozij 196 A 1–2.
- 16 Prim. Ch. Jannaras: *Schólío stò ásma tòn asmáton*, Atene 1992, str. 192.
- 17 Teag 128 B 2.
- 18 H. Kohut: »Formation of the Self«, v: *The Search for the Self. Selected Writings of Heinz Kohut 1950–1978*, International Univ. Press, 1978, vol. 2, str. 757; isti: »On Courage«, v: *The Search for the Self. Selected Writings of H. Kohut 1978–1981*, vol. 3, 1990, str. 170.
- 19 Zanimivo je, da je Kohut razlikoval veselje (*joy*) in ugodje (*pleasure*). Ugodje naj bi pomenilo zadovoljenost nagonskega, veselje pa samoizpolnitev. Skoraj istočasno (gre za zgodnja sedemdeseta leta) je Lacan razvijal svojo zamisel o užitku (*juissance*) ontran principa falusa, tj. o užitku, ki se dogaja izven okvira veljavnosti polja simbolizacije in načela ugodja; prim. H. Kohut: »From the Analysis of Mr. R«, v: *The Search for the Self. Selected Writings of H. Kohut 1978–1981*, vol. 3, str. 215; J. Lacan: *Encore*, Le séminaire livre xx, Paris 1975, str. 61–82.



POGOVOR

PAVEL FAJDIGA: Dober večer! Dovolite mi, da se najprej opravičim vsem tistim, ki ste se pred tremi tedni oglasili v naši knjižnici in razočarani ugotovili, da smo napovedani Philologosov večer preložili na današnji datum. Žal nismo predvideli, da bo kdo tako natančno gledal program, ki smo ga pred časom objavili na svoji spletni strani in ga nismo pravočasno popravili. Upam, da nam te napake niste preveč zamerili in da vaše zanimanje za naše prireditve zato ne bo usahnilo.

Nocoj bomo s pogovorom o zbirki esejev Petra Jevremovića *Psihoanaliza · Hermenevtika · Cerkveni očetje* sklenili tretji ciklus Philologosovih večerov. Naslov knjige, ki jo bomo vzeli pod drobnogled, je nekoliko nenavaden. Nenavaden je zato, ker nas ne nagovarja h kritiki, k soočanju nasprotujočih si stališč in prepričanju ter razsojanju o njih, temveč k vzporednemu branju cerkvenih očetov in psihoanalize, in to s precejšnjo mero naklonjenosti do obeh. Napotuje nas k branju, ki naj bi odkrivalo stične točke, ne da bi se odpovedalo razmejevanju pojmov in kazanju na razhajanja.

Dr. Petar Jevremović, rojen leta 1964 v Beogradu, je psihoterapevt in filozof. V knjigi je zapisano, da je bil zaposlen kot klinični psiholog na Inštitutu za mentalno zdravje in da ima že dolgo časa zasebno psihoanalitično prakso. Predava na Oddelku za psihologijo beograjske filozofske fakultete in je urednik revije Psihoterapija, ki izhaja v Beogradu. Prevedel je več besedil cerkvenih očetov in grških filozofov ter objavil več študij o psihoanalizi, filozofiji, teologiji in literaturi. Po svoji izobrazbi in praksi je torej blizu tako psihoanalizi kot patristiki. Ker se njegovo razmišljanje giblje na stičišču različnih ved in je zato vselej v nevarnosti, da bo zabrisalo mejo med psihoanalizo, teologijo in filozofijo, se vodilno vpraša-

nje, ki sta ga izbrala naša nocojšnja gosta, dr. Mladen Dolar in mag. Borut Škodlar, glasi: »Ali je psihoanalizo mogoče razumeti kot skrb za dušo in kot pripravo na smrt?« Odličen vzgib za nocojšnji pogovor. Prepuščam jima besedo.

BORUT ŠKODLAR: Včeraj sva se z dr. Dolarjem dogovorila za vrstni red pri uvodnem nastopu. Hkrati sva ugotovila, da se ne bova kaj dosti prekrivala, kar dokazuje, da je izbrano témo mogoče obravnavati iz različnih zornih kotov in da so pogledi nanjo zelo različni. Ne nazadnje sta različni tudi najini ozadji. Toda kot je uvodoma dejal gospod Fajdiga, Petar Jevremović ni le teoretik, ampak tudi prakticirajoči psihoanalitik, klinični psiholog, nekdo, ki izhaja iz klinične prakse psihoanalitične smeri – seveda ob vsem izredno širokem zanimanju, ob prevajanju zahtevnih tekstov in ukvarjanju s teoretskimi témami. Rad bi poudaril, da mu skrajnosti človeškega doživljanja zaradi njegovega osnovnega poklica niso tuje, ampak jih pozna od blizu.

Podobno je tudi moje ozadje. Moram priznati, da nisem dober poznavalec Jevremovićevih del niti nobenega izmed treh področij, ki so imenovana v naslovu njegove knjige. K njej pristopam kot bralec, ki si z avtorjem deli usodo psihiatrične prakse, kot nekdo, ki iz dneva v dan dela v bolnišnici in se v daljših obdobjih srečuje z ljudmi, ki jim niso tuja težka duševna stanja, občutja propadanja, izgubljanja, odtujenosti, osamljenosti, krivde in obupa, še več, ki jih takšna občutja prežemajo vsak dan. Prav to sem ob branju knjige iskal – in marsikje tudi našel. Čuti se namreč, *kdo* je njen pisec. Čuti se, da je človek, ki se svojemu bližnjemu zna približati od znotraj, kar je temeljna značilnost psihoterapije v dobrem pomenu besede. Čuti se, da stoji zelo blizu živi izkušnji drugega človeka. Četudi se v pisanju potaplja v druge čase in oddaljene kulture, lahko nagovori človeka tukaj in zdaj.

Moje izhodišče in situacija sta, kot rečeno, podobna: iz dneva v dan se potapljam v številne človeške zgodbe in veliko trpljenje. Imam razmeroma malo časa za refleksijo, za teoretski razmislek. Zato mi je takšno branje še dragocenej-

še. Verjetno sem – kot marsikateri zdravnik psihoterapevt – teoretski improvizator. Nekaj, kar je zelo dobro na izhodišču in se kaže v odprti drži do sočloveka, vendar neha biti dobro, če ves čas ostane enako. Človek izgubi kompas, ne more več usmerjati prakse in zaznavati napredka. Zato so naporji v smeri, ki jo odpira Jevremović, tako dragoceni.

Tudi v umetnosti je pogoj za to, da je nekdo res dober, res ustvarjalen, to, da dobro pozna svojo veččino. Vendar je vprašanje teorije – in s tem veščine, tehnike – v psihoterapiji zelo kompleksno. Po eni strani je nujna, po drugi omejujoča. Mislim, da se velike razlike med psihoanalitiki in psihoterapevti pokažejo ravno v tem. Nekateri se v praksi močno opirajo na teoretsko ozadje, ki mu pripadajo, in so v nevarnosti, da bodo pacientovo doživljanje videli in interpretirali le znotraj svojega teoretskega obzorja. Drugi pa k praksi pristopajo odprto, fenomenološko, s postavljanjem svojih predpostavk in predsodb v oklepaj (*epoché*) – vendar so tudi ti izpostavljeni nevarnosti, saj jih ogrožata brezcilnost ali pomanjkanje orientacije. Bleferji so seveda lahko na obeh straneh. Toda vsaka dobra psihoterapija in vsako dobro srečanje s človekom sta nujno zelo odprta in ostajata blizu izkušnji.

Pri prebiranju Jevremovićeve knjige se mi je nekaj stvari zdelo vrednih, da nanje opozorim. Zaslužijo si, da se ob njih skupaj ustavimo. Pozneje bom podal še misel, ki povezuje to, iz česar izhajam sam, in tisto, kar sem našel pri branju – tako v tistem delu knjige, ki se dotika psihoanalize, kakor v onem drugem, ki zadeva cerkvene očete. Predvsem bi rad opozoril na misli dveh očetov, ki sta se me bolj dotaknila in me nagovorila. Mislim na Gregorja iz Nise in Maksima Spoznavalca.

Prva stvar je občutek, ki veje iz knjige: dosega cerkvenih očetov je drugačen od dosega psihoanalitičnega srečanja oziroma odnosa. Lahko bi rekli, da je psihoanalitični odnos krajši, manj intenziven in pravzaprav omejen – kot zapiše Jevremović – na pogodbo med analitikom in pacientom, ki

temelji na obojestranskem *interesu*. Pri cerkvenih očetih pa je osrednji imperativ *ljubezen* do drugega. Tu se mi vsiljuje teza, povezana z mislijo, ki jo bom poskušal orisati v nadaljevanju: vsak odnos, vsako srečanje, ki se posreči, človeka radikalno spremeni in mu da doživetje nečesa drugačnega, nečesa, česar na izhodišču – v svojem obzorju in svojem svetu – ni mogel doživeti. Takšno srečanje dejansko odpre nove razsežnosti – med njimi tudi take, kakršne opisujejo cerkveni očetje. Naj po Maksimu Spoznavalcu povzamem tole misel: človekov uvid v pomen njegovega lastnega stanja je izhodišče in temelj njegovega prizadevanja. Tudi v psihoanalizi je skupno izhodišče, vir za zasledovanje cilja uvid, da o cilju v ožjem pomenu sploh lahko govorimo.

Druga misel, ki mi je prišla na pamet – morda malo kritična –, je tale: Jevremović se veliko ozira na Freuda – mislim, da bo o tem malo več povedal drugi uvodničar –, izmed drugih psihoanalitikov pa na Kohuta. Postavlja se mi vprašanje, zakaj ne navaja drugih avtorjev, ki bi o obravnavanih témah in o povezavi med klinično prakso, težkimi duševnimi stanji, psihoanalizo in cerkvenimi očeti prav tako lahko veliko povedali: na primer Melanie Klein, Biona, Winnicotta in drugih. Lacana bi gotovo tudi lahko več obravnaval, čeprav mu je posvetil samostojno delo z naslovom *Lacan in psihoanaliza*. Skratka, zdi se mi, da Jevremović izbira sogovornike med psihoanalitiki bolj naključno. Tam, kjer obravnava psihozo, bi se načetim problemom lahko približal tudi ob pomoči dialoga s kako drugo psihoanalitično mislijo. V tem se morda zrcali tisto, kar sem že prej nakazal in kar se mi je dozdevalo skoz celotno branje: v tej knjigi se kaže predvsem psihoanalitik praktik. Najprej se mu odpre povezava s kliničnim gradivom, z neko izkušnjo, potem pa se mu zazdi pomemben kak teoretski prispevek, ki ga mojstrsko uporabi. Ob nekaj takšnih povezavah – posebno kar zadeva psihotična stanja, ki bodo moja osrednja téma – svojo zamisel tudi izredno dobro izpelje. Zato sem prepričan, da bodo Jevremovićeva besedila še marsikoga

nagovorila v njegovi lastni izkušnji ali pri delu z drugimi ljudmi.

Temeljna Jevremovićeve misel, ki je nekakšen odgovor na naše nocojšnje vprašanje, se pojavlja od uvodnega poglavja naprej in jo potem srečujemo tudi skoz vsa poglavja o cerkvenih očetih. Ta misel je, da človek stremi k temeljni izpolnitvi. Ob soočenju s smrtjo ali z drugim človekom in njegovo smrtjo se toliko bolj zave, da ne stremi le k ugodju in zadovoljivosti želje. Fairbairn, eden izmed osrednjih predstavnikov teorije objektnih odnosov, je dejal, da goni prvotno ne iščejo ugodja, ampak »objekte«, se pravi ljudi. Prav to misel pa srečamo tudi pri obeh cerkvenih očetih, ki sem ju prej omenil. Smrt ni nekaj, kar se dogodi ob koncu, ni tam, kamor izkušnja sploh ne seže več, tako da o njej ne vemo ničesar, dokler se ne zgodi. Smrt je veliko bolj to, kar obdaja vsakega človeka in kar se mu zlasti živo razpre ob težki duševni motnji. Ne mislim le na smrt v telesnem pomenu, ampak tudi na smrt želja, misli, ciljev, čutenja sebe, čutenja drugega. Vse te oblike smrti so človeku toliko bolj pred očmi, če ga ne »varujejo« več samoumevnost in privzeta stališča, za katera se lahko skrije.

Eden izmed mojih pacientov me je pred nekaj dnevi vprašal: »Povejte mi, ali sem se rodil s tem, da nenehno tuhtam, nenehno analiziram, da zame nič na tem svetu ni samoumevno?« Zanj ni nič samoumevno, zato veliko dvomi, analizira – in analizira tudi tisto, kar bi bilo morda bolje ne analizirati, ampak prepustiti samoumevnemu toku, na primer dihanje, hojo, vsakdanje dejavnosti in podobno. Takšen človek je močno prežet z občutji strahu, predvsem s strahom pred smrtjo.

Freud je domneval, da obstaja gon smrti. Ob tem se odpira ogromno vprašanj. V ospredju verjetno ni toliko strah pred kastracijo, ampak bolj pred separacijo, odtujitvijo in s tem pred izgubo drugega. Osebno se mi to zdi zelo dobro izhodišče za razumevanje najtežjih izmed duševnih stanj. Prav osamljenost je namreč mnogo psihoanalitikov – od

Melanie Klein in Winnicotta do Sullivana in Fromm-Reichmannove – postavilo v osrčje najtežje duševne motnje, shizofrenije. Ti psihoanalitiki v občutjih osamljenosti vidijo poglavitni vir tesnobe, ki je hujša od vsega. V tem oziru so zelo blizu Gregorju in Maksimu, ki sta o tem govorila skrajno pretresljivo. Če človek propade, njegov um izgubi svojo temeljno usmerjenost k stvarem, k objektom, k drugemu – in kot pravi Maksim, tedaj sledi potop, propad sveta. Mislim, da ljudje v najtežjih stanjih doživljajo prav to: svet jim pred očmi propada in izgublja pomen. Zato je drug človek – »drugi« v Bubrovem pomenu, o katerem so pogosto razmišljali prej omenjeni psihoanalitiki – začetek in konec vsega ter morda edino učinkovito zdravilo proti tesnobi. Protiutež tesnobe pred smrtjo je iskanje drugega – drugega, pa tudi Drugega, presežnega in absolutnega, posredovanega prek drugih ljudi, prek besede.

Zanimivo je, da je prav to tudi skupni imenovalac sodobnih nevroznanstvenih raziskav. Doslej so raziskovalci pogosto domnevali, da so psihoza sama in psihotični simptomi, kot so blodnje in halucinacije, nevrotoksični, uničujoči za možganski substrat. V zadnjih letih pa ugotavljajo, da stres in tesnoba, predvsem zaradi odsotnosti bližnjih in sploh zmožnosti začutiti bližino, povzročata nevrotoksičnost po kaskadi nevrokemičnih procesov. Njihove raziskave spremenjajo nevroznanstveni pogled na psihozo in ga približujejo tako psihoanalitičnemu razumevanju kot eksistencialistični optiki cerkvenih očetov. Napor pri razumevanju psihotičnih stanj odpirajo tudi možnost zdravljenja v vseh pomenih besede.

S to mislijo naj končam svoj uvod. Lahko rečemo, da se človek, posebno če je v težkem duševnem stanju, nenehno srečuje z vprašanjem smrti. Neizogibnost smrti in tesnoba, povezano z njo, ugledni psihoanalitik Harald Searles razume kot jedrni zaplet v psihodinamiki shizofrenije. Človek, ki se radikalno srečuje z enim izmed najglobljih eksistencialnih vprašanj, pa nas lahko ravno s tem tudi močno

obogati. Če je iskanje drugega človeka največji blažilec tesnobe, je skupna pot iskanja v psihoterapevtskem procesu lahko priprava na smrt, in sicer tako za pacienta kot za terapevta. Vendar ta proces spremlja veliko negotovosti, kot je pred leti poudaril Jevremović sam, ko je bil kot gost Philocaféja v kavarni Union. Negotovost namreč v svojem jedru nosi prav strah pred smrtjo. To pomeni, da soočanje s smrtjo in – če hočemo – priprava nanjo nista nekaj, kar bi se dogajalo le nekje na koncu, ampak spremlja celotno pot tega srečevanja.

Pacient, ki sem ga prej omenil, je dvaindvajsetletni mladenič, ki nima nikogar, s katerim bi vzpostavil odnos. Nima človeka, s katerim bi se njegovo iskanje drugega sploh lahko godilo. V zadnjih nekaj tednih nama je uspelo zgraditi toliko zaupanja, da mi je vsaj obljubil, da bo še prihajal na pogovore. To sem razumel kot dober začetek; težko bi temu rekel uspeh. Zavedam se, da v prvi fazi gotovo več pridobim jaz kot on. Toda če bova zdržala, upam, da bova lahko iz tega odnosa črpala oba.

MLADEN DOLAR: Najprej bi se rad organizatorjem lepo zahvalil za povabilo. Vsekakor sem vesel, da sem spet tukaj in da nam tokrat za izhodišče rabi knjiga Petra Jevremovića *Psihoanaliza · Hermenevtika · Cerkveni očetje*. Knjiga je zanimivo branje, prav kolikor se stvari loteva iz drugačnega zornega kota, kot se je lotevam sam. To je priložnost, da poskusimo natančno razmisliti, kje je pravzaprav razlika in kje morebitno presečišče.

Jevremović je tudi avtor knjige o Lacanu in psihoanalizi, ki sem si jo ob tej priložnosti sposodil in jo prebral, ne brez težav – spomnil sem se mlajših let in se spet učil brati cirilico. Malo na hitro lahko rečem, da je knjiga pisana nadvse zanimivo. Esez iz knjige *Psihoanaliza · Hermenevtika · Cerkveni očetje*, ki ga bom nocoj vzel za izhodišče, je v ključnih točkah pravzaprav precej kritičen do Freuda, tista druga knjiga pa je pisana zelo naklonjeno do Lacana. Kot na koncu pravi Jevremović sam, Lacana nima samo za možnega ali relevantnega, ampak celo za nujnega sobesednika.

Stvari dejansko poskuša gledati skozenj natančneje, kot jih je prej skoz Freuda. Poskusil bom pokazati, v čem jih sam vidim drugače in kje mislim, da psihoanaliza kaže v neko drugo smer.

Za izhodišče bom vzel eno izmed Jevremovičevih osrednjih tez. Če malo poenostavim: psihoanaliza je, če izhajamo iz Platona, na strani *órexisis*, Jevremović pa se postavi na stran platonskega erosa, kolikor je želja, nagon, o katerem se govori v psihoanalizi, v zadnji instanci homeostatične narave in s tem v nasprotju s Platonovim erosom, ki je ekstatičen. To je – na kratko – temeljna opozicija, na kateri je v Jevremovičevem eseju zgrajena kritika Freuda. Vendar sam mislim, da se opozicije ne da postaviti tako in da gre pri Freudu, če že uporabljamo te izraze, absolutno za problem *éxtasis*. To sicer nemara ni očitno takoj, ampak se je do tega treba poskusiti dokopati. Poskusil bom torej podati hitro in pregledno linijo skoz Freuda, morda malo šolsko, vendar bomo tako lahko prišli do problema.

Velik del problema je v tem, da Jevremović prehitro ize-
nači željo z nagonom. Na mnogo mestih uporablja ta izraza, kot da bi bila sinonimna oziroma kot da bi eden podpiral drugega. Tu se pri Freudu skriva zelo velik problem.

Vzemimo povsem zunanji okvir: Freud je začel s tremi velikimi knjigami. Tu je leta 1900 najprej *Interpretacija sanj*, njegova vélika knjiga o sanjah, ki so zanj kraljevska pot k nezavednemu. Sledita drugi dve knjigi, *Psihopatologija vsakdanjega življenja*, ki se ukvarja s spodrsjljaji, zarečenimi besedami in spodletelimi dejanji, ter *Vic in njegovo razmerje do nezavednega*. Freud vzame te tri fenomene, sanje, spodrsjljaje in vic, kot točke, na katerih je mogoče stopiti na nov kraj, ki ga imenuje nezavedno, na *ein anderer Schauplatz*, »neko drugo prizorišče«. Tu zanj tiči moment resnice. To prizorišče je razsrediščeno glede na naše zavestne intence in zamaknjeno glede na to, kar lahko zaobjame naša zavest. Moment resnice je krhek: vedno se pojavi le tako, da za trenutek zablisne kot spodrsjljaj. Je trenutek spodrsnitve, zdrsa. Na dan pride neka

resnica, ki se je ne da fiksirati na način stavka subjekt–predikat. To je moment, ko resnica spregovori, vendar ne tako, da bi jo mogli prijeti, substancializirati, fiksirati, postaviti: »Rekla je to in to.«

Kraja nezavednega se držita neka krhkost in neka posebna temporalnost. S tem sta povezana dva temeljna pojma. Prvi je pojem želje. Freud se ne utruji ponavljati, da so sanje izpolnitev želje: to je temeljna teza, ki jo poskuša razviti in zagovarjati v knjigi *Interpretacija sanj*. Želja je decentrirana glede na jaz, v razmerju do zavestnega jaza, in s tem se pojavi drugi pojem, subjekt nezavednega. Pojavi se subjekt želje, ki je različen od jaza. Če se ozremo na fenomene, s katerimi se ukvarjajo prej omenjene knjige – na sanje, vice in spodrsrljaje –, hitro vidimo, da so to govorni fenomeni. Lacan – nanj se sklicujem zato, ker je imel poseben dar, da je stvari znal povedati v najekonomičnejši obliki – je to strnil v splošnem geslu, da je nezavedno strukturirano kot govorica. Zakoni, ki vladajo v nezavednem – Freud govori o delu sanj, ki ga obvladujeta premestitev in zgostitev – so pravzaprav isti mehanizmi, kot so mehanizmi metafore in metonimije, ki delujejo v govorici. V Freudovih prvih treh knjigah imamo torej pri delu tri velike momente: nezavedno, željo in subjekt nezavednega.

To, kar je pri tem pomenljivo, je neka velika odsotnost. Beseda »nagon« se ne pojavi tako rekoč nikoli – na osemsto straneh *Interpretacije sanj* vsega nekajkrat, pa še to bolj mimogrede. Prve tri Freudove knjige niso teorija nagona. Tu pa nas čaka prvo presenečenje, v katerem se skriva paradoks. Leta 1905, pet let kasneje, je Freud napisal knjigo, ki nosi naslov *Tri razprave o teoriji seksualnosti*. Scena teh treh razprav je popolnoma drugačna. Naenkrat nimamo več opravka z ognjemetom nezavednega, nimamo več opravka z nezavednim, strukturiranim kot govorica, problem govorice se skoraj ne pojavlja. Pojavi pa se neki drug problem, problem telesa, topologije telesa – problem, kako je seksualnost pripeta na telo. Problem nagona torej ne vznikne v konte-

kstu nezavednega, strukturiranega kot govorica, ampak skoz prizmo topologije telesa.

Freud na začetku knjige vpelje nagone, s tem da poskuša zavrnuti standardne naivne predstave o tem, kaj je seksualnost. Začenja z odkloni, perverzijami, raznimi stranpotmi, ki jih lahko ubere seksualnost. Skratka, začenja s tem, kar imenuje polimorfna perversnost v prvotnem stanju, preden se pojavi to, kar navadno razumemo s pojmom seksualnosti. Preden se pojavi vprašanje otroške seksualnosti.

Naj spet na najkrajši mogoč način strnem poanto knjige: če beremo *Tri razprave*, seksualnost ni nič naravnega. Ni naravni proces, ki bi potekal sam od sebe, ampak kulturni proces. Gre za to, da je polimorfno perversnost, ki je ključno izhodišče, treba disciplinirati, treba jo je na neki način usmeriti, da bi prišli do tega, kar navadno imenujemo seksualnost, in to ne gre brez konfliktov in potlačitve. Ni nobenega naravnega spolnega stremljenja, to se nikoli ne izide brez ostanka, vsako stanje seksualnosti je konfliktno. Ko Freud govori o homoseksualnosti, v sloviti opombi pravi, da je treba razložiti tudi nagnjenje moškega do ženske. Ni nobenega naravnega izhodiščnega stanja, ki bilo dano kot tako, vsaka organizacija seksualnosti potrebuje razlago.

Začudenje nad tem, kako seksualnost deluje, je izhodišče Freudove knjige. Spet na najkrajši mogoč način: Lacan, ki je imel dar za pisanje zelo zapletenih knjig, vendar tudi za zelo kratke in udarne slogane, je postavil eno izmed temeljnih gesel psihoanalize: ni spolnega razmerja. Ni razmerja med spoloma, ki bi lahko bilo utemeljeno na instinktu, na naravi. To razmerje je vedno stvar nekega kulturnega procesa, neke *Bildung*. Za Freuda se nagon pojavi tako rekoč kot deviacija narave, kot odstopanje od nje. Freud sam pri vpeljavi nagona rabi izraz *Anlehnen*, »naslonitev«: imamo zadovoljevanje potreb, in nagoni se na naravni proces zadovoljevanja potreb vselej naslonijo kot parazit, kot stranski proizvod. Prisesajo se na to podlago in denaturirajo naravni proces. Proces naslonitve na nara-

vo in njene denaturizacije oziroma deviacije je ključen za Freudovo opredelitev nagona.

Malo paradokсно bi lahko rekel: v nagonih in njihovih usodah se odigrava vprašanje duše, namreč vprašanje duše v najelementarnejšem pomenu besede, kot vprašanje tega, kako se sploh konstituiramo kot zavest, kot notranjost nasproti zunanjemu objektivnemu svetu. In pri topologiji telesa gre naposled za telesne odprtine. Od tod tudi razvpito napredovanje skozi stadije, od oralnega prek analnega do genitalnega seksualnega stadija. To napredovanje se razmešča okoli telesnih odprtin, postavljeno je natanko na prehod med zunaj in znotraj. V tem prehodu se odigrava drama, drama ločitve subjekta in objekta, vzpostavitve razmerja med subjektom in objektom, vzpostavitve notranjosti in tega, kako se postaviti nasproti zunanjemu svetu. Seznamu freudovskih objektov, ki so postavljeni na to mejo, je Lacan dodal še problem pogleda in problem glasu, ki sta enakega ranga, saj oba zadevata prehod med zunaj in znotraj. Oči so okna duše, na to se veže stara metaforika, glas pa je vezan na dih, dah, *pneûmo*, *psyché* – skratka, cela metaforika veže glas na dušo.

Za Freuda je ključen problem srečanje telesa in simbola, vozle telesa in simbolnega, vznik telesa, ki je preprečeno s simbolnim. Tu se pojavi beseda »kastracija«, ki je doživela toliko nesporazumov in kritike. Anekdota pravi, da ko sta se Freud in Jung leta 1908 prvič peljala v Ameriko, je Jung dejal Freudu: »Morda bi bilo dobro, če ne bi tako zelo poudarjala seksualnosti. Amerika je puritanska dežela, ne smeva kar takoj zbuditi preveč odpora«. Freud mu je menda odgovoril: »Najprej popustiš pri besedah, potem popustiš pri stvari sami.« Skratka, ne popuščati pri besedah – zato ni dobro popustiti pri besedi »kastracija«, četudi zbuja veliko napačnih razumevanj. Če rečem spet na kratko: kastracija napotuje na izgubo, na izgubo naravnega užitka in naravnosti telesa, na izgubo prek simbolnega posega, vendar je ta izguba hkrati pogoj možnosti neke dobiti, nekega plusa, dodatka. Na

mesto izgube namreč stopi specifično človeški način užitka, ki obstaja šele prek kastracije. Nagon, kot ga opisuje Freud, ima v sebi negativnost ločitve, ločitve sebe od drugega, od zunanjega sveta, vendar je v isti gesti, gesti separacije, hkrati operator povezave. Se pravi, da je nagon nekaj, kar hkrati ločuje in povezuje. V tem je paradoks nagona.

Telo, nadalje, v nagonu sega prek samega sebe, na neki način je v nagonu v razkolu s samim sabo. Nagon vedno vzpostavlja cono prehoda, ki ni kratko malo zunaj ali znotraj. Posebnost objektov nagona je ravno to, da jih ne moremo umestiti ven ali noter, da so elementi prehoda in, kot elementi prehoda, tudi operatorji temeljnega razcepa med subjektom in objektom. Od tod je mogoče videti, da telo za Freuda ni kratko malo zalog končnosti. Sega prek sebe in s tem vselej presega svojo lastno končnost. Obstaja kot eksces prek svoje končnosti. Nagon pa uteleša mejo med somatskim in psihičnim. Freud na začetku definira nagon kot reprezentant somatskega v psihičnem in ga postavi na mejo med naravo in kulturo, med zunaj in znotraj, kjer figurira kot mejni pojem tega, da telo sega prek svojih meja. Leta 1905, v *Treh razpravah*, se nagon sicer pojavlja kot enoten libido, vendar je v sebi protisloven, polimorfen, ne da se ga poenotiti, prečijo ga parcialni objekti. Je torej en sam, toda kot tak je pluraliziran, nenehno se parcializira, prepreden je z množtvom. Skratka, ni strukturiran kot govorica in je na neki način asubjekten. Subjekt želje je subjekt nezavednega, nagon pa je ravno asubjektivni. Ni ga mogoče subjektivirati, čeprav vznikne kot posledica simbolnega reza.

Tu se zdaj postavlja veliko vprašanje: kako misliti to, kar je Freud pisal v prvih treh knjigah, skupaj s tistim, kar je pisal v četrti? Se pravi, kako misliti razmerje med nezavednim in tem, kar bo Freud kasneje imenoval *id*, »ono«, kar nikakor ni isto kot nezavedno? Kot razmerje med željo in nagonom?

V *Treh razpravah* iz leta 1905 se nagon v temelju pokorava načelu ugodja. V sebi je opredeljen z vektorjem vračanja

nazaj na isti kraj, se pravi na kraj zadovoljitve. Konflikt, kot ga v tej knjigi vidi Freud, je konflikt med načelom ugodja in načelom realnosti. Se pravi, da stalno teženje k ugodju naleti na kruto realnost, ki se ji mora prilagoditi in z njo tako ali drugače doseči kompromis.

Če zdaj preskočim v leto 1920 – opravičujem se za naglenco, izpostaviti želim nekaj poglobljenih točk –: tedaj je Freud napisal knjigo *Onstran načela ugodja*. Kot pove že naslov, petnajst let pozneje temeljnega konflikta ne vidi več med načelom ugodja in načelom realnosti. Zdaj pravi ravno nasprotno: načelo realnosti ščiti načelo ugodja in mu omogoča, da se uveljavlja. Tu ni jedro konflikta, vendar konflikt kljub temu obstaja, premesti se med nagone same. Skratka, v nagonih je nekaj, kar jih iztirja in povzroča konflikt med njimi samimi. To, kar jih iztirja, pa Freud poimenuje z izrazom, pri katerem je treba vztrajati, četudi povzroča zelo velike probleme – »nagon smrti«. Gre za nagon, ki vztraja onkraj življenjskega krogotoka, onkraj želje in potrebe. Ta nagon se najprej kaže kot problem ponavljanja, insistiranja. Travma, neki strahotno neprijeten dogodek, se ponavlja v nasprotju z načelom ugodja – z njim ne moremo pojasniti zakaj. Insistirajo momenti, ki so momenti iztirjenja, presežka, ekscesa. Preprosto rečeno, nagon smrti ni težnja k neživemu niti, kot ga tudi opisuje Freud, težnja k destruktivnosti – obe opredelitvi zavajata. Če ga natančneje pogledamo, je mogoče reči, da je eksces, presežek življenja, kraj, kjer življenje nazadnje seže prek samega sebe in proizvede presežek.

Tu je točka, kjer stvari res vidim drugače kot Jevremović. Na kratko: mislim, da nagon ni homeostatičen in da ni naraven. To, kar ga opredeljuje, je, prvič, odklon od narave in, drugič, nekaj, kar globoko ruši homeostazo (to je Freud dognal šele v poznejših besedilih). Nagon se postavlja po robu homeostazi in dejansko iztirja naše izkustvo. V tem pogledu je ekstatičen, sega prek sebstva, prek jaza, prek naše končnosti. Tako libido kot nagon smrti. Freud potem postavi enega proti drugemu, eros proti thanatosu. Nagone razdeli

v dve glavni sili: ena je sila združevanja, ki je eros, druga je sila destrukcije, negacije, ki je thanatos. Sam – na hitro rečeno – mislim, da to ni dobra poteza in da Freud s tem več zamegli kot pojasni. Nagon razdeli na dobro in slabo plat: imamo stran, ki združuje, in stran, ki razdira – in imamo večni, mitski konflikt med enim in drugim. Dobesedno mitski konflikt, saj se Freud sklicuje na Empedokla, na razmerje med *philío* in *neíkos*, na mitski bitji, ki se bojujeta skozi vso zgodovino. Problem nagona pa je ravno v tem, kako misliti oboje skupaj, kako misliti negativno in pozitivno plat v enem samem protislovju. Kako misliti separacijo in povezavo v enem samem zamahu.

Ker je lastnost nagona to, da se nenehno vrača na isto mesto, se zdi, da je zelo konservativne narave. Kar naprej sili k več istega. Toda v njem je nekaj veliko bolj paradoksnega. Najpreprosteje bo, če tu uporabim krščanskega misleca, ki mi je zelo pri srcu, Søren Kierkegaard. Če kaj damo na platonski nauk o metempsihozi, preseljevanju duš, vidimo, da je Kierkegaard umrl marca 1856, Freud pa se je rodil maja istega leta. Lahko si predstavljamo, kako je Kierkegaardova duša iskala, da bi se spet utelesila, nazadnje pa se je nemirna duša tega ekstremnega protestantskega teologa utelesila v brezbožnem Židu (*smeh*). Morda bi lahko rekli: *le même combat*, »ista bitka« pri enem in drugem.

Če za iztočnico vzamemo Kierkegaardovo knjigo o ponavljanju, lahko hitro pridemo blizu temu, kaj pomeni ponavljanje v psihoanalizi. Kierkegaard postavlja nasproti spomin in ponavljanje ter pravi, da je spomin ponavljanje nazaj, ponavljanje pa spominjanje vnaprej. Spomin je vselej nesrečen, ker skušamo ujeti nekaj, kar smo izgubili, vendar tega nikoli ne bomo mogli. Spomina se nujno drži nostalgija. Nasprotno lahko ponavljanje lahko ljudi osreči, še več, samo prek ponavljanja – to je temeljna teza Kierkegaardove knjige – lahko proizvedemo nekaj novega. Ponavljanje in proizvodnja novosti nista v nasprotju, prav nasprotno: ponavljanje je pogoj tega, da se proizvede nekaj novega.

V neki drugi knjigi, *Filozofskih drobtinica*, pa Kierkegaard nasproti ponavljanju postavlja sokratsko reminiscenco, platonski vzgib *anámnēsis*, torej učenje in vednost kot spominjanje tega, kar je v nas že od nekdaj. Lacan večkrat omenja to Kierkegaardovo opozicijo in se pri tem postavlja na zelo jasno stališče: psihoanaliza ni na strani *anámnēsis*, reminiscence, rekonstrukcije spomina, vsega, kar se nam je travmatičnega zgodilo v mladosti. Psihoanaliza je na strani ponavljanja. Šele v ponavljanju se v nazaj konstituira to, kar je bilo, in sicer s tem, da se proizvede nekaj novega. Mislim, da je prav v tem smislu treba razumeti ponavljanje v psihoanalizi. Transfer v psihoanalitični situaciji je na neki način ponovitev, prek njega se ponavlja pacientova zgodovina in s tem šele zares proizvaja to, kar je bilo. Proizvaja in transformira se prek ponovitve. Ne gre za to, da bi poskusili rekonstruirati in ujeti nekaj, kar se je objektivno zgodilo.

Po tem dolgem in hkrati zelo hitrem preletu Freuda naj nazadnje poskušam odgovoriti še na vodilno vprašanje današnjega večera. Ali je psihoanaliza terapija duše? Tu vidim več problemov. Prvi je zelo splošne narave, problem v zvezi s tem, kako danes govoriti o duši, kakšen diskurz o duši je danes sploh mogoč. Sploh ne pravim, da ni mogoč, ampak merim le na to, da so pogoji zanj težki. Jevremović gre hitro nazaj k Platonu – in dejansko lahko izhajamo iz Platonovega *Fajdona*, pa iz Aristotelovega spisa *De anima*. Od tod pelje pot k cerkvenim očetom – in spet je mogoče vztrajati pri kontinuiteti s temi viri. Vendar mislim, da se je od tistih časov nekaj zgodilo. Sploh ne pravim, da je to dobro, se pa je zgodilo. Mogoče je uporabiti heideggerjansko govorico in reči, da se je nekaj zgodilo v bitnozgodovinskem smislu – in to je nastanek subjekta.

Nastanek subjekta, kartezijanski *cogito*, kakor koli gledamo nanj, pomeni historično zarezo. Ta zareza se je nadaljevala in poglobila s Kantovo transcendentarno subjektivnostjo, s Heglovim stavkom »Substanca je subjekt« in še na več drugih načinov. Obstaja zareza subjekta, ki je nova entiteta,

drugačna od tega, kar je bilo prej. Če poskušam subjekt na kratko negativno opredeliti, lahko rečem, da ni duša, ni zavest, ni individuuum in ni oseba. Se pravi: tipi vprašanj, ki so se postavljali dotlej, so se pod temi štirimi kategorijami. Kartezijanska subjektiviteta, kar koli si o njej mislimo, pa je nekaj, kar pretrga s tem tipom problematike. Postavi subjekt, ki je brezsubstančen, brezdušen, neindividualen, neoseben. Heidegger bi se bržčas strinjal, da se je s tem zgodila zgodovinska zarez. Ta zarez je fatalna, pahnila nas je v moderno zagato, v območje tehnike, zato moramo najti izhod iz noveške subjektivitete, se vrniti k nekemu drugačnemu izkustvu biti. Tudi večina francoskega strukturalizma – Deleuze, Derrida, Foucault – govori o tem, o smrti ali koncu subjekta, o smrti človeka in tako naprej. Odločna kritika kartezijanske subjektivitete se začneja že pri Nietzscheju, da se ne spuščam predaleč. Lacan pa se tu postavlja na nasprotno izhodišče, namreč da je pojem subjekta treba braniti. Postavlja celo zelo provokativno tezo, da je *cogito* subjekt nezavednega, prav ti isti subjekt želje, o katerem sem govoril na začetku. Ta subjekt je mogoče navezati na zarez: ni Descartesov *cogito*, vendar ga ni mogoče misliti brez *cogita*.

Kaj torej storiti z zarezom? Kako misliti od tod naprej? Za psihoanalizo je subjekt želje vzvod. Psihoanaliza je kot terapija ravno poskus, kako prek besede, prek subjekta in besede priti do telesa, do nagonov, o katerih sem govoril prej. Kako subjekt pripeljati do razmerja z ekscesom, ekstazo, presežnim življenjem. In če rečem na hitro: fantazma je poskus domestifikacije, speljave presežka v okviru načela ugodja, namen analize, nemara kar njena definicija, pa je prekoračitev temeljne fantazme. Ali je torej psihoanaliza terapija duše? Prvi problem, ki ga čutim ob tem, je, kako po tej zarezi govoriti o duši. Na neki način je mogoče, vendar mislim, da je zarez treba upoštevati. Ne moremo se delati, da se ni zgodila. Lacanov odgovor je, da je treba vztrajati pri subjektu nezavednega in tako sprevrniti kartezijanski subjekt, vztrajati pri – recimo – ontološki zarezi, ki jo predstavlja.

Drugi problem, ki se mi kaže, zadeva razmerje duše in telesa. Citiral bom iz Maksima Spoznavalca, kot ga navaja Jevremović (str. 136) – ves tisti del, kjer govori o njem, je sploh izredno zanimiv:

Grešni um sledi telesu, ko je to razburjeno zaradi svojih poželjenj in užitkov, in se strinja z njegovimi domišljijскими podobami in težnjami. Krepostni um pa se vzdržuje in odmika od strastem podvržene domišljije in teženj, pri čemer modro poskuša telesne težnje izboljšati.

Ta citat postavlja tradicionalno razmerje med dušo in telesom, v katerem je telo videti kot vir greha, nasedanja ugodju, vir strasti, duša pa kot očiščenje, purifikacija, pot h kreposti. Sam mislim, da psihoanaliza ni pot očiščenja. Ne gre po poti purifikacije, po poti *áskesis*. Toda enako pomembno se mi zdi, da nikakor ne gre niti po nasprotni poti. Ne gre ji, kot se po navadi misli, za to, da bi za visokimi ideali razkrila umazane skrivnosti – telesne in nazadnje seksualne –, kot da bi za vsem visokim stale nizke skrivnosti. Mislim, da je bil Freudov problem ravno nasproten. Kako to, da se nagoni sublimirajo, da deviiirajo od svojega naravnega cilja? Da se kratko malo ne iztečejo v zadovoljitev? Nekje sam zaprepadeno zapiše stavek: »V seksualnem nagonu je nekaj, kar se upira zadovoljitvi.« Se pravi, da ne gre za kulturni pritisk, ampak je seksualni nagon sam strukturiran tako, da se upira zadovoljitvi, sam v sebi je deviiiran. Ta deviacija omogoča to, kar Freud imenuje »sublimacija«, ki je gibanje prečiščenja, predrugačenja, premestitve neposrednega seksualnega cilja. Skratka, nagoni najdejo nadomestke, in ko jih najdejo, na neki način proizvajajo kulturo. Proizvajajo dobrine, ki so ravno v tem ovinku – toda že nagon sam je ovinek, že nagon sam deluje samo prek ovinka, presežka prek telesnosti. Vedno je deviacija od tega, kar navadno razumemo s telesnim. To je torej drugi problem: mislim, da telo ni nič preprostega. Če nas je psihoanaliza kaj naučila, nas je ravno to, da telo ni preprosto telo. V njem je že vpisan paradoks, vselej je na neki način že deviiirano in razcepljeno telo. Vzvod očiščenja

ni samo v duši, ampak moramo dvojnost prevesti in misliti znotraj telesa samega.

In nazadnje: je psihoanaliza priprava na smrt? Nocoj sem poskušal zagovarjati tezo, da je znotraj končnega telesnega življenja še neko drugo, presežno življenje, ki sega onstran končnosti in v katerem se odloča o naši biti. Gre za to, da temu poskušamo ostati zvesti, da to poskušamo živeti, držati neko odprtje presežnemu življenju znotraj svojega končnega življenja. Se pravi: držati odprtje nečemu v naši biti, kar ni speljivo na našo končnost in kar nas konstituira kot ljudi, ne da bi bilo zato treba napraviti korak k duši. Ta presežek je onkraj fantazme, onkraj ega, individua, osebe, in mislim, da psihoanaliza poskuša držati odprto ravno to mesto in prek njega omogočiti predrugačenje. Če temu rečemo *éxtasis*, mi je prav.

VID SNOJ: Na koncu svojega bogatega ekspezeja ste, gospod Dolar, načeli vodilno vprašanje nocojšnjega večera in nanj podali strnjen odgovor. Rad pa bi opozoril na nekaj precej očitnega, kar sta z Borutom pri formulaciji samega vprašanja gotovo imela v mislih, čeprav tega v svojih uvodnih ekspezejih nista izrekla. V vprašanju, ali je psihoanaliza lahko priprava na smrt, lahko človek, ki je nekoliko načitan v teh stvareh, takoj prepozna prepletanje psihoanalize s filozofijo. Marsikdo ve, da je filozofijo kot *meléte tou thanátou*, »skrb za smrt« oziroma pripravo nanjo, opredelil Sokrat. Vprašanje po mojem ne vprašuje o tem, ali naj psihoanaliza danes stopi na mesto filozofije ali kaj podobnega, ampak ali lahko stopi v podobno naravnost do smrti kot pri Sokratu filozofija. Nekako tako sem ga razumel.

Zelo natančno ste, gospod Dolar, skicirali Freudovo misel v prvih knjigah, njegovo ukvarjanje z željo kot gonilom človeške duše, s sanjami kot izpolnitvijo želje, z nezavednim, ki je – po Lacanovi formuli – strukturirano kot govorica. Potem ste opozorili na cezuro, ki se v Freudovem pisanju pojavi leta 1905 z razpravami o seksualnosti, saj se v njih nekako mimo duše in želje pojavi problem telesa in prek njega

tudi problem nagona. Nazadnje pa ste nam pozornost obrnili še na drugo cezuro, ki se kaže v spisu *Onstran načela ugodja* iz leta 1920, v katerem Freud vpelje delitev na nagone erosa ali življenja in nagon thanatosa ali smrti. Za to delitev ste sicer rekli, da ni najboljša, ker preveč shematično razparcelira ustroj nagona, ki je sam v sebi protisloven ...

No, kakor koli že: natanko tu se mi z vso silo spet postavlja vodilno vprašanje nocojšnjega večera. Seveda ne mislim, da bi psihoanaliza, če naj bi bila priprava na smrt, lahko delovala kot nekakšna disciplina za celovito sproščanje človekovega nagonskega življenja. Nikakor ne. Toda kaj pomeni, če sem prav razumel vašo poanto, ohranjati pri življenju nagon smrti? Hkrati pa se mi zdi, da se, dokler govorimo o nagonu smrti, kljub vsemu še nismo dotaknili *razmerja psihoanalize do smrti same*.

Ob tem vprašanju se vračam k filozofiji, pravzaprav tja, kjer je bila filozofija opredeljena kot priprava na smrt – k Platonovim dialogom, ki tematizirajo Sokratovo smrt. Kakšno je razmerje filozofije do smrti? V Platonovi *Apologiji* Sokrat izreče zelo radikalno misel – misel, ki izhaja iz njegove temeljne miselne in hkrati življenjske izkušnje, izkušnje radikalne nevednosti, ter je seveda samo domneva, pa vendar –, namreč da smrt v nasprotju z mnenjem večine morda ni nič slabega. Potem, izhajajoč iz te domneve, zariše dve možnosti. Prva možnost je, da je smrt nič, neko stanje brez zaznavanja, ki je podobno spancu, v katerem ne vidimo ničesar. Toda če bi morali izbirati med spancem s sanjami in spancem brez sanj, brez notranjega zaznavanja, bi se večina, pravi Sokrat, verjetno odločila za drugo vrsto spanca. Že v skladu s to možnostjo se torej smrt pokaže kot nekaj dobrega. Druga možnost, ki jo omeni Sokrat, pa je možnost, ki si jo pravzaprav sam želi. To je bivanje po smrti v Hadu, v katerem se duša, potem ko se je ločila od telesa, lahko druži z drugimi dušami, dušami pesnikov, Orfeja, Homerja in Hezioda, ter preiskuje takšne vélike duše, kot je Odisejeva ali Sizifova.

Skratka, če povzamem: ali za to, da bi bila psihoanaliza priprava na smrt, ni potrebno pozitivno razmerje do smrti ali pa vsaj upoštevanje možnosti, da smrt ni nič slabega?

MLADEN DOLAR: Na koncu sem poskušal dati odgovor na vprašanje, ali je psihoanaliza priprava na smrt. Mislim, da je to vprašanje povezano z vprašanjem o statusu duše, ki sem ga načel predtem, torej z vprašanjem, kakšen diskurz o duši je danes mogoč. Moj odgovor je, da kakor jaz vidim psihoanalizo, poskuša ostati zvesta temu, kar se je zgodilo pod imenom subjekt. To ne pomeni, da psihoanaliza kar tako pristaja na kartezijansko subjektiviteto, ampak postavlja vprašanje, kako od tod naprej. Diskurz o duši vidim kot problem. Od tod naprej je mogoč neki drug diskurz o duši, ki pa je problematičen, tvegan, ekstremen. Zanesljivo je ta pojem mogoče ohraniti, vendar ne v preprosti kontinuiteti s predkartezijansko tradicijo. Na koncu sem skušal pokazati, da Freud vpelje problem smrti na nenavaden način, prek nagona smrti. Če poskušamo od blizu pogledati ta nagon, hitro vidimo, da dejansko pomeni odpiranje nekemu presežnemu življenju. To je odgovor, ki ga sam skušam dati.

Priprava na smrt? Kako se izviti morbidnemu podtonu tega vprašanja? Priprava na smrt je priprava na življenje. Ne vidim, da bi bilo v tem vprašanju kaj drugega. Poskušal sem samo pokazati, da je to, kar je Freud mislil v pojmu »nagon smrti«, ravno odprtje nekemu presežnemu življenju. Ne sprostitev, sploh ne – sprostitev je lahka stvar, odprtje pa je zelo težavno, zahteva zelo veliko, zahteva, da ostanemo zvesti temu, kar je morda najbolj težavno, kar povzroča največji problem. Lacan s svojim darom za formule pravi: »Ljubi svoj simptom kot samega sebe!« Ta tujek v tebi, ki te preganja, ki ti ne da dihati – v njem je moment resnice, z njim se moraš spopasti. Strinjam se z Jevremovičem, ko pravi (str. 20):

Ekstatičnost predpostavlja tveganje; tveganje v odnosu do življenja in tveganje v odnosu do smrti. Sprejeti izziv pomeni tvegati. In še več, tvegati pomeni (simbolično in realno) samega sebe postaviti pod vprašaj, samemu sebi predstaviti

lastno eksistenco v vsej njeni imanentni problematičnosti. Celo ničnosti.

S tem opisom psihoanaliza ne bi imela težav. V tem se strinjamo, četudi Jevremović misli, da psihoanaliza ne seže do sèm. Sam pa mislim, da je to točka, za katero v njej gre.

GORAZD KOCIJANČIČ: Pitagorejci so govorili: *Koinà tà tôn phílon*, »Zadeve prijateljev so skupne«. Zato bom Petra poskušal malce braniti, ne da bi se spuščal v konkretno obrambo njegovih interpretacij Freuda, s katerimi se tudi sam vedno ne strinjam. Pri tem bi se rad osredotočil na pojem zarez, ki si ga, Mladen, vpeljal v svojem začetnem razmišljanju.

Kot si lepo opozoril, je precej pojmov v Jevremovićevi knjigi na hitro vpeljanih, in nedvomno je Freudovo besedilo pogosto bolj zapleteno, kot se nam lahko zazdi ob branju te knjige. Težava se skriva v premajhni pozornosti na zapletenost realnosti in teksta – ali morda njune prepletenosti. No, meni, Mladen, se zdi na prav podoben način problematična tvoja domneva o temeljni zarez v zgodovini mišljenja. Zarez, ki se je po tvojem zgodila, naj bi bila uveljavitev Kartezijevega pojma subjekta. Ta naj bi bil povrh vsega, če prav povzemam, že pri njem – ali pa vsaj v nadaljnjem razvoju novoveške misli – oropan substancialnosti, individualnosti in osebnosti. Duševnost duše, z drugimi besedami, to, kar dušo dela za dušo, naj bi se v tem procesu izgubila. Moderna situacija naj bi tako bila bistveno določena bodisi z radikalizacijo pojma subjekta v razmerju do sveta ali pa s kritiko te radikalizacije in samega pojma – s kritiko, ki je seveda spinozovsko determinirana s tem, kar negira, skratka, z izhodiščnim pojmovanjem *cogita*, ki je vzpostavilo zarez. Moje vprašanje je preprosto: *se je to res zgodilo?* Je ta zarez resnična? Tvoj temeljni dvom o tem, ali je danes še mogoče govoriti o duši, je pač odločilno povezan z našim razumevanjem *realnosti* te zarez. Tvoja hitra aluzija na Heideggra, na bitno zgodovino, po mojem kaže na to, da je razumevanje

omenjene zarezze kot bitnozgodovinske premene odvisno od širših filozofskih predpostavk, namreč od našega celostnega razumevanja duhovne zgodovine.

In zdaj sledi moja obramba Jevremovića: mislim, da Petar piše iz drugačne izkušnje zgodovine duha oziroma duha v zgodovini, kot jo predpostavlja omenjeni filozofem, še več, da ga s svojim delom pravzaprav postavlja pod vprašaj. Njegovo delo je zanimivo ravno v tem, ne glede na vse naše možne ugovore njegovim konkretnim izpeljavam. Opazujemo lahko popolno – vendar kritično – odprtost za različna miselna in duhovna izročila, ki se dejavno izmika vsaki historiozofski shemi modernosti in dopušča različnim časom, da spregovorijo z enako zavezujočnostjo. Kritičnost Jevremovićeve knjige – kritičnost, ki smo mu jo dolžni priznati kljub vsem pomislekom ob nekaterih segmentih, katere si detektiral – je predvsem v tem, da se odpoveduje presumpciji, domišljavosti novega veka, ki se stilizira v zgodovino razvoja duha ali pa v njeno antitezo, kritiko metafizike oziroma njenega propada. Njegova kritičnost se kaže v ponižnosti prisluškovanja konkretnim besedilom preteklosti in sedanjosti.

S tem prihajam do jedra. Ko se namreč vprašamo, ali je danes mogoče govoriti o duši in kako, smo ujeti v ključen hermenevtični problem. V dosedanji razpravi smo pač pozabili na hermenevtično dimenzijo Petrove knjige, ki se mi zdi odločilna. Sam način njegovega branja nam postavlja vprašanje: ali morajo besedila, ki jih bere, res biti dorasla našim pogojem (pogojem modernosti, ovedenja subjekta ali njegovega razsutja) ali pa je morda treba vprašanje obrniti? Potem bi se glasilo: smo mi dorasli besedilom, ki jih bremo? Sam sem absolutno prepričan, da je pravilen odgovor negativen. Današnji čas v veliki meri – pravzaprav natanko v sorazmerju s svojo domišljavostjo – ni dorasel besedilom cerkvenih očetov. Besedila Maksima Spoznavalca, če vzamem za primer enega od Petrovih junakov, so vsaj tako zahtevna – po vsej verjetnosti še bolj – kakor temeljni teksti Hegla, Freuda, Lacana in njihove družčine. Zakaj? Zato,

ker njegovo besedilo samo diktira pogoje vstopanja vase, in sicer ne le na intelektualni, ampak tudi in predvsem na duhovni ravni.

MLADEN DOLAR: Jedro nestrinjanja je zanesljivo tu. Vsa tista imena sem navedel zato, ker se mi zdi, da se, čeprav predstavljajo zelo različne smeri, vendarle strinjajo, da se je z novoveškim prelomom zgodilo nekaj, kar je zadelo bit samo. To je navsezadnje Heideggrova teza. *Cogito* je po njegovem začetek moderne, modernizacije, procesa, ki se veže na vprašanje tehnike, se pravi na vprašanje tega, kako je nekaj, kar izhaja iz novoveške subjektivitete, postalo ogrožajoče za našo današnjo bit. Nekaj v biti se je tako zelo spremenilo, nekaj se je tako zelo premaknilo, da moramo to misliti. Da te zareze ne moremo odmisлити. O tem, da zareza obstaja, soglašajo misleci zelo različnih provenienc, kot so Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein ali Foucault. Večina strukturalistov je mislila v tej smeri, namreč da zareza obstaja, da smo v svetu, ki ga je tako ali drugače opredelila moderna subjektivnost, in da je iz tega sveta treba poiskati izhod. Da je v tem, kako je moderna subjektivnost definirala naše družbeno življenje, naše splošno razmerje do biti v zadnjih stoletjih, velik problem, ki terja iskanje izhoda. Descartes navsezadnje stoji na začetku gibanja razsvetljenstva, ki je spremenilo sam pojem družbenosti, vpeljalo pojme, kot je demokracija, in tako naprej. Stoji na začetku strahotnega tehničnega napredka, ki je neprimerljiv s čimer koli, kar se je dogodilo v zgodovini. Se pravi, da obstaja historična realnost zareze, za katero se mi zdi, da se je ne da zaobiti.

GORAZD KOCIJANČIČ: To je zelo heideggrovsko, kar praviš ...

MLADEN DOLAR: To je mogoče formulirati v različnih jezikih, tudi s Heglovim ali Nietzschejevim.

GORAZD KOCIJANČIČ: Ne nasprotujem tvojemu mnenju, ampak me le zanima, kaj pravzaprav misliš o tem. Tu se namreč odpira silno zanimiva tema. Nekaj se je zgodilo v sami biti, praviš. Sam ugovarjam: vprašanje je, ali se je res zгоди-

lo. Da, poznamo simptome dogodka – znanstvena odkritja, demokracijo, čeprav je bilo oboje tudi že prej –, toda ali ti simptomi kažejo na spremembo realnosti? Ali še skromneje: naše, človeške realnosti? Mar ni preprostejša razlaga, da se je pač spremenilo naše samorazumevanje? Da gre zgolj za spremembe simptomov, ki se blodno imajo za simptome? Z drugimi besedami in še bolj nazorno: res misliš, da je človek včasih, na primer v Bizancu, da ostanemo pri Petru, recimo neki bizantinski asket, neki Maksim Spoznavalec, bival drugače, kot biva moderen človek? Se je kar koli spremenilo v strukturi človeškosti?

MLADEN DOLAR: Če ob tem tvojem vprašanju naredim ekstenzijo nazaj v zgodovino, lahko začnem postavljati vprašanja. Ali se je kaj spremenilo s pojavitvijo grštva, grške filozofije, z iznajdbo nekaterih socialnih in duhovnih struktur? Ali je to zadelo bit? Ali se je bit začela dogajati drugače? In ali se je kaj spremenilo s pojavitvijo krščanstva, s Kristusom? Ali je to zadelo bit, ali pa še vedno živimo v enakih pogojih kot prej? So dogodki, ki zadenejo bit – in v obeh teh masivnih primerih se je spremenila. Potem je krščanstvo doživelo evolucijo, historične prelome, ki so tudi na neki način zadeli bit. Velik historični prelom je bilo razsvetljenstvo. Ali svojo tezo lahko vlečeš še dlje nazaj in rečeš, da pravzaprav živimo v enakem svetu kot v predgrških časih?

GORAZD KOCIJANČIČ: No, pripisovanje bitne zmožnosti naši iznajdljivosti se mi vsekakor zdi nekakšna *hybris*. Sam mislim, da ljudje v vseh časih *smo* na zelo podoben način. Seveda lahko zgodovinsko ali antropološko detektiramo včasih zelo opazne razlike med kulturami in samokonceptualizacijami, vendar že samo dejstvo, da lahko prislušujemo grškim, bizantinskim ali katerim koli besedilom, da jih lahko slišimo, kaže na to, da se ni spremenilo nič bistvenega. Da smo kratko malo v isti situaciji in da so zato tudi ta besedila relevantna.

Seveda boš vprašal, kaj neki je ta »podležeča« realnost našega bivanja, naša »narava«. Edini odgovor, ki ga po mo-

jem lahko da filozofska misel, je na videz izmikanje: ta realnost je *skrivnost*. Živimo v popolni skritosti. Sama smrt je tako rekoč epifanija našega popolnega nevedenja o tem, kaj je resnica stvari, kaj je resnica nas samih. Ravno ta popolna nejasnost pa omogoča razne samokonceptualizacije, ki so lahko zelo dogmatične ali povsem odprte.

Zato se mi zdi pomembno Vidovo vprašanje, kaj je s smrtjo v psihoanalizi. Je za psihoanalizo sploh mogoče, da bi uzrla metafizično ali, bolje rečeno, mistično dimenzijo smrti? In če je ne, zakaj ne? Bržkone zato, ker je sama stvar psihoanalize določena z novoveškim samorazumevanjem, domnevno znanstvenim materializmom. Maksim Spoznavalec in podobni avtorji seveda predpostavljajo drugo podobo sveta: biblično zgodbo o stvarjenju in odrešenju, duhovno izkušnjo, cerkveno liturgijo ... In nedvomno se ti dve različni podobi sveta bijeta med sabo. Ampak moja poanta je tale: da lahko stopita v pogovor, se moramo hermenevitično odpovedati svojemu domnevnomu védenju. Pogoj pogovora o duši je odpoved naši pretenziji, da vemo, *kaj sploh smo*.

ROMUALD JOVAN: Glede diskurza o duši: pojem duše je ideološko obremenjen. Mislim, da je to osrednja težava, zato je diskurz o duši danes težaven. Kajti dušo moramo vendarle vzeti »konkretno« in upoštevati to, kar se kot duša predstavlja v okviru religijskih ideologij. In to nas obremenjuje. Jasno je, da se je pojavila sprememba z novim vekom, čeprav subjekt spet ni tisto zadnje, kar lahko mislimo o človeku. Če rečem *cogito*, je videti, kot da izhajam iz sebe, vendar sem že izoblikovan z izkušnjo. Znotraj tega dispozitiva je treba po mojem razumeti subjekt, če hočemo še naprej govoriti o njem.

Sicer pa imam vprašanje za gospoda Dolarja. Po vašem mnenju naj bi psihoanaliza razvijala neko transcendentno težnjo znotraj končnega življenja. To je gotovo globoka misel, vendar zahteva diskusijo: kaj naj bi bila ta težnja? Da nimamo nobenih iluzij o večnem življenju?

VID SNOJ: Pridružujem se gospodu Jovanu. Ker vidim, da zanima tudi njega, bi vas, gospod Dolar, še sam poprosil

za dodatno pojasnilo o tem, kar ste označili za presežek – ali transcendenco, ki izhaja iz ustroja nagona – znotraj našega končnega življenja.

MLADEN DOLAR: Zato sem prišel, da se pogovarjamo izhajajoč z različnih izhodišč. Vendar bi se rad najprej vrnil k temu, kar je dejal Gorazd.

Absolutno, Gorazd, podpiram to, kar si rekel o ponižnosti pred besedili iz preteklosti. Mislim, da je to nujna drža, namreč da je človek vedno znova osupel pred njimi. Ni prava drža, če mislimo, da smo pametnejši in da vemo več. Pravo vprašanje pred vsakim besedilom, ki je vredno svojega imena, je, ali se mi danes lahko upravičimo pred mislecem, ki ga je napisal. To je hermenevtično izhodišče. Hkrati pa mislim, da se besedila iz preteklosti prek tega, kako jih bremo, kako jih skušamo razumeti, tudi sama spreminjajo. Tu najbrž različno vidiva stvari. Platon, ki ga beremo danes, je bistveno drugačen od Platona, ki so ga brali pred dvesto ali dva tisoč leti. Platon sam se spreminja, istega Platona ni. Čeprav mu skušamo ostati zvesti, se sam spreminja – v tem je hermenevtični paradoks. To tezo poskuša razviti in braniti, denimo, tudi Gadamer v knjigi *Resnica in metoda*.

Kar zadeva transcendenco, ne vem, ali je to prava beseda. Tu gre namreč za transcendenco znotraj imanence, če naj tako rečem, ne nekam drugam. Navezujem se na to, kar sem na začetku poskušal izpostaviti ob Freudovih *Treh razpravah*, ki so na neki način naivne. V njih Freud naivno govori o seksualnosti in telesu, vendar morda prav v tej naivnosti zelo dobro vidi stvari, ki se potem v precej bolj sofisticiranih spisih, v poznih spisih od *Onstran načela ugodja* naprej, v katerih razvije veliko večji instrumentarij, zamegljijo. O nagonu pravi, da nosi v sebi transcendenco prek telesnosti in končnosti, da presega telesnost in končnost. V tem zelo hitro uzre problem sublimacije, ki je zanj ena izmed temeljnih usod nagona. Govori o sublimaciji ali deseksualizaciji, kar pomeni, da se nagon od seksualnega cilja lahko prenese na neseksualni cilj – in zapiše precej presenetljiv dodatek:

to se zgodi brez potlačitve. Se pravi, da je že v nagon sam vpisana deviacija od cilja, neposrednega domnevnega naravnega cilja, in da je sublimacija nekaj, kar izrabi deviacijo nagona. Mislim, da Freudu ne moremo priti blizu, če poskušamo nagon razumeti kot instinkt. Tisto, kar je odkril v *Treh razpravah* – naivno, a zelo jasno –, je, da nagon obstaja v deviaciji od naravnega instinkta. Samo v tem je njegova specifičnost. Kulturna invencija je način, kako se ta deviacija realizira, uporabi za nastanek novih objektov.

MATJAŽ LUNAČEK: Sublimacija ni nujno nevrotična, drži? Lahko je tudi povsem kulturna.

MLADEN DOLAR: Seveda, ravno to je paradoks.

MATJAŽ LUNAČEK: Tudi pri živalih se instinkt včasih spremeni v simbolično vedenje, vendar je še vedno navzoč kot instinkt, kot vrojeno vedenje.

MLADEN DOLAR: To se imenuje plastičnost nagona, ki ima pri ljudeh povsem drugačne razsežnosti kot pri živalih.

MATJAŽ LUNAČEK: Nagon se najbrž ne more uveljavljati kar naprej, ampak le do neke mere, saj se tudi sublimira samo včasih, včasih pa se uresniči.

Še nekaj: polemičen ton v naši debati se mi zdi popolnoma nepotreben. Zdi se mi, da je to, kar govori Mladen, in to, kar Gorazd, popolnoma skladno. Način, kako so ustrojeni človeški možgani, namreč potrjuje oboje. Samo da Mladen zagovarja to, čemur danes rečemo neokorteks, Gorazd pa tisto, čemur rečemo paleokorteks (*smeh*).

Ko berem Jevremovića in besedila, ki jih predstavlja, na primer Maksima Spoznavalca, me preseneča popolna svežina teh besedil. Občutek imam, da so bila napisana včeraj. Ti, Mladen, praviš, da danes ne beremo istega Platona, kot so ga brali nekoč. Mislim, da to ne drži. Beremo in ne bomo istega Platona. Oboje je res. Stvar je v tem, da goni niso samo konservativni, ampak na neki način tudi arhaični. Zato trdim, da zareza, o kateri je bil govor, je, da pa je tudi ni. Sam sem opazoval gonske premene v Prešernovem *Krstu pri Savici* in jih skušal primerjati s tistimi v starejših besedilih.

Ugotovil sem, da sploh ni nobene razlike, da v resnici ni nobene zareze. Vendar to velja le s stališča paleokorteksa. S stališča neokorteksa obstajajo ogromne razlike.

PAVLE RAK: Dolžan sem splošno informacijo o Jevremovičevi knjigi. Po moji presoji na naših pogovornih večerih le polovica izmed navzočih – morda še manj – v celoti prebere knjigo, o kateri govorimo. Drugi preberejo kvečjemu odlomek, ki je poslan z vabilom kot spodbuda za razmišljanje in debato. Tudi zato bi rad povedal, kako je Jevremovičeva knjiga sploh nastala taka, kakršna je.

Jevremović nam je poslal zbirko esejev, ki so nastajali samostojno. To torej ni knjiga, ki bi bila napisana tako, da bi avtor iz enega eseja v drugega sistematično razvijal svojo misel, ampak smo iz tistega, kar nam je poslal, izbrali toliko, kolikor smo lahko objavili. Knjiga ima zato dva cilja – kar je za vsako knjigo nedvomno slabo. Prvi je predstaviti avtorja, Jevremoviča. Uvodni dve besedili nista osredotočeni na problematiko, ki je bila za nas, ki smo pripravljali knjigo, dejansko naš drugi – ali celo poglavitni – cilj, namreč osvetliti razmerje psihoanalize in cerkvenih očetov. Prvo besedilo, iz katerega je prišla spodbuda za debato, je predvsem predstavitev Jevremoviča, manj pa omenjenega razmerja. O cerkvenih očetih nam ne pove skoraj ničesar. Drugi del knjige pa je precej obsežnejši in za nas, ki smo izbirali besedila, verjetno tudi pomembnejši.

Zato me je zelo razveselilo to, kar ste povedali na začetku, gospod Škodlar, da na podlagi svojega lastnega izkustva čutite to knjigo kot delo nekoga, ki se s problematiko ukvarja izhajajoč iz terapevtske prakse. Sam sem ob prevajanju tudi začutil nekaj podobnega, namreč to, da Jevremoviću, ko piše ta besedila, gre za ljudi, s katerimi dela, torej da je pomembna terapevtska stran razmišljanja. Vidna je prav njegova skrb za človeka, lahko bi rekel za dušo, ampak raje rabim splošnejši izraz. Ta skrb je skupna Jevremoviću in očetom, o katerih piše. To je poteza, ki povezuje v knjigi obravnavane pisce in avtorja samega. Vodnika duš sta bila tako Maksim Spozna-

valec kot Izak Sirski, o katerem beremo na koncu knjige, ali pa mnogi drugi s široke palete avtorjev, ki jih obravnava Petar, recimo Makarij Egiptovski, Barsanufij iz Gaze, Janez Lestvičnik. To so res bili možje, ki so se z drugim človekom ukvarjali kot terapeuti in ga skrbno vodili. Iz tega, kar so pisali, se lahko razbere ravno skrb za človeka kot celoto, torej za dušo in telo, ne samo za dušo.

Za konec pa še ugovor gospodu Dolarju. Če iz besedil očetov vzamemo samo kratek odlomek, ki zoperstavlja dušo in telo, ta odlomek kaže predvsem splošno potezo diskurza, ki je znotraj avtorjevega opusa lahko stvar notranjega protislovja ali vsaj pomenske napetosti. Krščanska literatura je bila nedvomno vedno precej kontaminirana s pojmovanji svojega časa; v antiki, kar zadeva pojmovanje duše, z dualizmom. Toda pojmovanje telesa, ki ste ga navedli iz Maksima, je le del veliko širše zgodbe, le prva pomenske napetosti. V Maksimovih besedilih ni enoumja, zato ne smemo delati enosmernih sklepov. Po drugi strani nam namreč Maksim prav o telesu pove še veliko drugega. Telo je zanj osnova tega, čemur se v krščanski terminologiji reče »zveličanje«. Telo naj bi bilo transfigurirano, duša naj pri tem ne bi imela absolutno nič. Spremenjeno je telo, ne duša.

Pri interpretaciji je vsekakor pomembno tudi vprašanje izkušnje. Če so očetje imeli svojo izkušnjo, ki se nekako povezuje z izkušnjo avtorja, v tem primeru Petra Jevremovića, se vprašanje, o katerem smo začeli razmišljati, postavi iz drugačnega zornega kota: kakšna je prav v tem segmentu izkušnja novoveške metafizike subjektivitete? Gre pri psihoanalizi sploh za terapevtsko poglobljanje v človeka, za poskus vodenja človeka ali za kaj drugega?

MLADEN DOLAR: Mislim, da gre za pretrganje s to problematiko. Nikakor ne trdim, da je to pretrganje samo po sebi nekaj dobrega, ampak je v veliko pogledih zelo problematično. To, v čemer se očitno ne strinjamo, je, da je zareza po mojem vseeno neobhodna. Da jo je na neki način treba upoštevati in od tod naprej tudi misliti. Ne govorim v obram-

bo novoveške subjektivitete kot velike, pozitivne pridobitve, ki je počistila z vsem prej. Je pa postavila zarezo, s katero smo ravno zabredli v zelo velike in resne probleme. Razlika obstaja v perspektivi na dogodek. Gorazd zagovarja tezo *nil novi sub sole*. Na neki način velja: »nič novega pod soncem«, odkar obstaja človeštvo, opravka imamo z istim tipom problemov, različna obdobja lahko mirno komunicirajo drugo z drugim brez zarez. Vendar sam mislim, da so se zgodile novosti, ki so nas bistveno zadele in zelo predrugačile načine, na katere vzpostavljamo svoje razmerje do sveta.

GORAZD KOCIJANČIČ: Naj pojasnim svoje stališče. Seveda ne mislim, »da ni nič novega pod soncem« v tem smislu, da bi kratko malo zanikal pomembne premike znotraj zgodovine oziroma duhovne zgodovine – da niti ne omenjam »hierozgodovine«, kot bi rekel Henry Corbin. Moja teza je tale: vsi ti dogodki – ki so seveda dosti bolj kompleksni, kot se zdi iz običajnih linearnih prikazov, saj so zaznamovani s paradoksi hkratnosti in ponavljanja, izginjanja in hkratnega vztrajanja – ne zadevajo naše realnosti, ampak se dogajajo na drugotni ravni, ravni samorazumevanja. Brž ko je samokonceptualizacija razumljena kot dogodek biti, pa ne izrekamo več zgodovine duha, ampak svojo lastno – vselej zelo vprašljivo – ontologijo.

Drugače, Mladen, se povsem strinjam s tvojo omejitvijo, da je, recimo, besedila cerkvenih očetov danes treba misliti pod pogoji modernosti oziroma modernega diskurza in v dialogu z njim. Vendar to po mojem ne pomeni, da bi moderni diskurz prav kot moderen že imel – bogve zakaj – zagotovljeno resničnostno perspektivo. V podvrženju drugega drugemu moramo tvegati absolutno problematizacijo obojega. Sam sem marsikateri tekst, o katerem govori Petar, prevedel v slovenščino in ga komentiral, zato sem nanje – razumljivo in opravičljivo, upam – na poseben način navezan. Prav kot prevajalec pa se zavedam njihove raznolikosti. Razumeti to, kaj naj bi bila *psyché* po sebi v krščanski antiki, je povsem nemogoče: v vsakem izmed temeljnih patristič-

nih besedil je skrajno osebna semantična tvorba, v kateri se udejanja avtorjeva pomenotvornost. Če je kaj vrednega v Jevremovičevi knjigi, je to kompleksno hermenevtično zajetje, s katerim poskuša brati ta besedila.

In še ena pripomba. Besedila krščanske antike in srednjega veka so bila do nedavnega v naših krajih, pa tudi širše, ideološko izločena iz resnega branja. V veliki meri so še vedno. *Christiana sunt, non leguntur* – ta izrek marsikje velja še danes. Posledica tega je, da ogromen del našega lastnega izročila, ki je sad velikanskih miselnih in duhovnih naporov genialnih mož, ostaja povprečnemu izobražencu povsem neznan. Evropa izgublja stik s svojo lastno duhovno tradicijo. To se mi ne zdi katastrofalno le z duhovnega, ampak tudi s filozofskega stališča. Pomen takšnih knjig, kot je Jevremovičeva, je v tem, da nas svarijo: »Pozabili smo, moramo se spomniti, moramo vzpostaviti stik s svojo lastno preteklostjo.« Ne na kak naiven, tradicionalističen način, ampak prav z mišljenjem.

MLADEN DOLAR: Mislim, da se je pozaba patristike in sploh vsega tega segmenta začela že s tomizmom, saj od 11. stoletja naprej prevladuje neki določen tip teološkega diskurza. Glede citata iz Maksima Spoznavalca pa bi rad rekel tole: pojem duše sem pustil ob strani; to, kar se mi je zdelo problematično, je, da telo avtomatično stopi na stran grešnosti in končnosti. Če kje psihoanaliza drugače vidi problem telesa, ga tukaj: telo ni niti končno niti grešno. Proti temu skupnemu imenovalcu celotne krščanske tradicije sem usmeril svojo polemičnost, ne pa proti pojmu duše, ki je razvejan v razne smeri.

GORAZD KOCIJANČIČ: Še beseda o telesu, v navezavi na Pavleta. Z vprašanjem o »videnju psihoanalize« se vračamo k problemu predmiselnih gotovosti. Freud je bil nedvomno ateist. Zdelo se mu je, da se mora človek, ki ima do sebe in sveta dostojno miselno držo, znebiti kakršnih koli religioznih in mitskih marenj, čeprav je bil sam velik poznavalec mita in izviren premišljevalec religije. Lastna mu je moška

drža: gledati niču strmo v oči, to nas uči znanost, vse je jasno. Za vsemi psihoanalitičnimi konceptualizacijami je neka izkušnja življenja, neka življenjska drža.

Očetje pa učijo nekaj drugega. »Moškost« njihove drže in razmerja do telesa sicer ni nič manjša, vendar je razmerje do smrti pri njih posredovano s percepcijo lastnega telesa kot nečesa, kar je arhetipsko »padlo«, kljub temu pa je že na poti, da postane Bog sam. Za novoveško znanstveno perspektivo je nauk o telesu, ki postane Bog, popolna blaznost, vendar je to prepričanje vpisano v samo srce vzhodnega nauka o *théosis*, »poboženju«. V tem nauku se kljub platonskim reminiscencam dejansko zgodi popolna inverzija dualizma, po katerem naj bi bilo telo minljivo, duša pa naj bi odšla v neko transcendentno kraljestvo. Samo telo postane deležno Absolutnega, Boga, ki je »tudi ničā vzrok«, kot pravi Maksim Spoznavalec. Ki je »bolj drugačen« od ničā. Zato brez izkušnje ognja, ki plapola sredi patristične misli, tako težko razumemo, kaj pomenijo besede, ki so nam znane iz filozofije – kaj je *psyché*, kaj *sôma* ...

PAVEL FAJDIGA: Bom pa takole sklenil: bodisi da ste duša ali subjekt, prilegel se vam bo kozarček vina (*smeh*).

Petar Jevremović



philo
Logos